

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM  
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

EMIVALDO SILVA NOGUEIRA

**A JUSTIÇA SOCIAL NO PROFETA AMÓS À LUZ DO MÉTODO DE  
AUTODISCERNIMENTO EM ABRAHAM JOSHUA HESCHEL**

GOIÂNIA

2020

EMIVALDO SILVA NOGUEIRA

**A JUSTIÇA SOCIAL NO PROFETA AMÓS À LUZ DO MÉTODO DE  
AUTODISCERNIMENTO EM ABRAHAM JOSHUA HESCHEL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação  
*Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia  
Universidade Católica de Goiás, como requisito para  
obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva

GOIÂNIA  
2020

N778j Nogueira, Emivaldo Silva

A justiça social no profeta Amós à luz do método de autodiscernimento em Abraham Joshua Heschel / Emivaldo Silva Nogueira. -- 2020.

317 f.

Texto em português, com resumo em inglês

Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2020

Inclui referências: f. 310-317

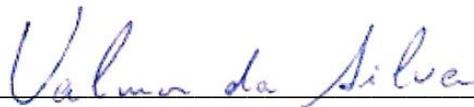
1. Heschel, Abraham Joshua, 1907-1972. 2. Justiça social. 3. Amós, Profeta. 4. Discernimento (Teologia). I. Silva, Valmor da. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - 2020. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 27-244(043)

**A JUSTIÇA SOCIAL NO PROFETA AMÓS À LUZ DO MÉTODO DE  
AUTODISCERNIMENTO DE ABRAHAM JOSHUA HESCHEL**

**Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da  
Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 24 de junho  
de 2020.**

**BANCA EXAMINADORA**



**Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás**



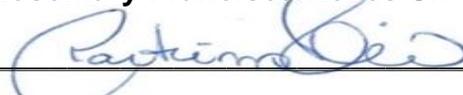
**Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade / UNICAP**



**Prof. Dr. Ronaldo de Paula Cavalcante / UNIEVANGÉLICA**



**Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás**



**Prof. Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho / PUC Goiás**

**Prof. Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás**

**Prof. Dr. Waldecir Gonzaga / PUC-RIO**

## RESUMO

NOGUEIRA, Emivaldo Silva. A justiça social no profeta Amós à luz do método de Autodiscernimento em Abraham Joshua Heschel. Tese de Doutorado. (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2020.

Esta tese tem como objetivo, fazer uma análise da justiça social no profeta Amós à luz do método de Autodiscernimento em Abraham Joshua Heschel, visto que, para Heschel é o que melhor representa a justiça social no Antigo Testamento. De voz forte, incisivo, sem ponderar as palavras e com objetividade, Amós atingia, desde o povo simples, até a mais alta classe governamental da sua época. Disto, emergem vários questionamentos que nortearão esta pesquisa, a saber: é possível fazer esta relação sem perder a força da profecia amosiana e, ao mesmo tempo, validar a perspectiva de Heschel? E o mais importante: considerando as semelhanças e diferenças do contexto histórico, da forma, das condições estruturais e do desenvolvimento, como a justiça social do profeta Amós pode coincidir com a justiça compreendida por Abraham Joshua Heschel, a partir do seu método de Autodiscernimento? É imperativo lembrar que, a justiça para Amós é mais que uma simples asserção, é condição existencial. A hipótese desta pesquisa baseia-se na proposição de que existe um eixo análogo entre os escritos proféticos de Amós e os de Abraham Joshua Heschel, e ele se estabelece a partir da justiça social e do Autodiscernimento. Neste aspecto, assim como existe um substrato amosiano da ideia de justiça em Abraham Heschel, há, também, um incipiente do método de Autodiscernimento de Heschel, nos escritos proféticos de Amós. Para tanto, o estudo é dividido em três capítulos. O primeiro capítulo versa acerca da justiça social que orbita os nove capítulos do livro de Amós, e como ela se relaciona no contexto sócio histórico israelita do século VIII a.C. O segundo é uma jornada em que se explora o método de Autodiscernimento em Abraham Joshua Heschel, e no terceiro, é feita uma analogia entre o Autodiscernimento no profeta Amós e a justiça social amosiana no método de Autodiscernimento de Abraham Heschel. Nesse percurso, é possível demonstrar que esta investigação é de notável magnitude na compreensão da justiça social na profecia de Amós, e como esta profecia denunciava mais que as injustiças, a própria falta de Autodiscernimento. Da mesma forma diz-se do método de Autodiscernimento de Heschel, que pretende apresentar um caminho de retorno à justiça, por meio do Autodiscernimento, que gera uma ação justa, possibilitando a rehumanização do homem.

**Palavras-chave:** Justiça social, Amós, Autodiscernimento, Heschel.

## ABSTRACT

NOGUEIRA, Emivaldo Silva. Social justice in the prophet Amos in the light of the method of Self-discernment in Abraham Joshua Heschel. Doctoral thesis. (Postgraduate Program in Religious Sciences) - Pontifical Catholic University of Goiás, 2020.

This thesis aims to make an analysis of social justice in the prophet Amos in the light of the method of Self-discernment in Abraham Joshua Heschel, since, for Heschel it is the one that best represents social justice in the Old Testament. With a strong, incisive voice, without pondering words and with objectivity, Amos reached, from the simple people, to the highest government class of his time. From this, several questions emerge that will guide this research, namely: is it possible to make this relationship without losing the strength of the Amosian prophecy and, at the same time, validate Heschel's perspective? And the most important: considering the similarities and differences of the historical context, the shape, the structural conditions and the development, how can the social justice of the prophet Amos coincide with the justice understood by Abraham Joshua Heschel, from his method of Self-discernment? It is imperative to remember that justice for Amos is more than a simple assertion, it is an existential condition. The hypothesis of this research is based on the proposition that there is an analogous axis between the prophetic writings of Amos and those of Abraham Joshua Heschel, and it is established from social justice and Self-discernment. In this regard, just as there is an amosian substrate of the idea of justice in Abraham Heschel, there is also an incipient of Heschel's method of Self-discernment in Amos' prophetic writings. To this end, the study is divided into three chapters. The first chapter deals with social justice that orbits the nine chapters of the book of Amos, and how it relates in the socio-historical Israeli context of the 8th century BC. The second is a journey that explores the method of self-discernment in Abraham Joshua Heschel, and in the third, an analogy is made between Self-discernment in the prophet Amos and Amosian social justice in Abraham Heschel's method of self-discernment. In this way, it is possible to demonstrate that this investigation is of remarkable magnitude in the understanding of social justice in the prophecy of Amos, and how this prophecy denounced more than injustices, the very lack of Self-discernment. In the same way, it is said of Heschel's method of self-discernment, which intends to present a path of return to justice, through self-discernment, which generates a just action, allowing the rehumanization of man.

**Keywords:** Social Justice, Amos, Self-discernment, Heschel.

Porque é ele quem forma as montanhas e quem cria o vento,  
Quem revela ao homem seu pensamento,  
Quem faz da aurora trevas  
E quem caminha sobre os altos da terra:  
lahweh, Deus dos Exércitos, é o seu nome (Am 4,13).

## Agradecimentos

Ao criador de todas as coisas, Deus Pai, Todo Poderoso

Àqueles que me deram a vida, Belmira Silva Nogueira e Francisco Abreu Nogueira (*in memoriam*)

Ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás

Ao meu orientador, Prof. Dr. Valmor da Silva

À Pontifícia Universidad Católica de Chile

Aos meus amigos de fé e caminhada, representados aqui por: Bruno de Lyra, Diogo Rodrigues, João Paulo, Diego Joaquim e Danilo Guerra

À CAPES pelo apoio financeiro

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>1 AMÓS: ARDENTE PALADINO DA JUSTIÇA</b> .....	<b>20</b>
OS PROFETAS E A JUSTIÇA SOCIAL .....	22
1.1.1 Conflito entre profetas e sacerdotes por causa da justiça social .....	28
1.1.2 A justiça social como tensão entre monarcas e profetas .....	36
A JUSTIÇA SOCIAL NA ARQUITETURA DO LIVRO DE AMÓS .....	41
1.1.3 A pessoa do profeta Amós: é possível uma biografia? .....	45
1.1.4 O complexo das visões amosianas e suas consequências pela falta de justiça .....	58
1.1.5 A justiça social nos oráculos contra Israel e os povos vizinhos .....	79
1.1.6 As injustiças sociais no reino de Israel.....	93
O LEÃO QUE VEM DO SUL: A JUSTIÇA NA MISSÃO DO PROFETA AMÓS .....	96
1.1.7 “Ouvi esta palavra que lahweh falou contra vós” (Am 3,1a): a denúncia e o castigo como constituintes da falta de justiça na profecia amosiana .....	100
1.1.8 “Eu enviarei fogo” (Am 2,5): a justiça divina que concede o triunfo aos justos e ruína aos pecadores .....	111
1.1.9 “Procurai-me e vivereis! Para que ele não penetre como fogo na casa de José” (Am 5, 6a): o retorno à justiça social como solução final na profecia de Amós.....	124
<b>2 ABRAHAM JOSHUA HESCHEL: INSIGNE PALADINO DO AUTODISCERNIMENTO</b> .....	<b>131</b>
2.1 DO JUDAÍSMO BÍBLICO AO JUDAÍSMO HASSÍDICO: O AUTODISCERNIMENTO COMO FUNDAMENTO HUMANO DO REFAZIMENTO .....	132
2.1.1 A justiça social como paradigma: da experiência bíblica do Êxodo aos Campos de Concentração modernos.....	141
2.1.2 “Poucos são culpados, todos são responsáveis”: a comunidade judaica pós <i>Shoah</i> .....	146
2.1.3 “O último dos profetas”: a pessoa de Abraham Joshua Heschel .....	148
2.1.4 Método do Autodiscernimento de Abraham Joshua Heschel.....	154
2.1.5 Dinâmica pendular do Método de Autodiscernimento de Abraham Joshua Heschel .....	156

2.2	O <i>PATHOS</i> DIVINO: A CONSCIÊNCIA PROFÉTICA COMO INTERFACE À TEOLOGIA HESCHELIANA.....	170
2.2.1	O homem e sua vocação .....	174
2.2.2	Concepções históricas e teológicas .....	180
2.2.3	Simpatia e fenomenologia.....	193
2.3	O AUTODISCERNIMENTO DE ABRAHAM HESCHEL COMO MÉTODO DE RESSIGNIFICAÇÃO HUMANA.....	206
2.3.1	Deus em busca do homem: “nós amamos, porque ele nos amou por primeiro” .....	208
2.3.2	O homem à procura de Deus: o Autodiscernimento hescheliano como <i>teshuvá</i> = retorno através da busca do perdão.....	221
2.3.3	“Senti que minhas pernas estavam orando”: da produção intelectual à ação empática .....	229
<b>3</b>	<b>ANALOGIA ENTRE A JUSTIÇA SOCIAL E O AUTODISCERNIMENTO NO PROFETA AMÓS E EM ABRAHAM HESCHEL .....</b>	<b>237</b>
3.1	MATIZES DO MÉTODO DO AUTODISCERNIMENTO NA PROFECIA DE AMÓS	239
3.1.1	As injustiças sociais em Israel como consequência da falta de Autodiscernimento	242
3.1.2	Desumanizar: “Não sabem agir com retidão” (Am 3,10) .....	244
3.1.3	Reificar: “Hostilizaram o justo, aceitaram suborno” (Am 2,7) .....	245
3.1.4	Indiferença: “Desprezam a lei de lahweh” (Am 2,4) .....	247
3.1.5	Besta: “Quereis eliminar o pobre” (Am 8,4).....	249
3.2	A PEDAGOGIA PROFÉTICA DE AMÓS COMO MÉTODO DE AUTODISCERNIMENTO E POSSIBILIDADE DE VIDA .....	251
3.2.1	Recordar: “não se lembraram ( <i>zkr</i> ) da aliança de irmãos” (Am 1,9) .....	255
3.2.2	Voltar: “mas não voltastes a mim! Oráculo de lahweh” (Am 4,6.7.9.10.11).....	258
3.2.3	Converter: “Procurai-me e vivereis!” (Am 5,4-6.14).....	262
3.2.4	Re-humanizar: “Talvez lahweh, Deus dos Exércitos, tenha compaixão do resto de José” (Am 5,15).....	265
3.3	MATIZES DA JUSTIÇA SOCIAL NO MÉTODO DE AUTODISCERNIMENTO DE ABRAHAM JOSHUA HESCHEL .....	270
3.3.1	A falta de Autodiscernimento e suas consequências ético-morais na modernidade de Heschel .....	273

3.3.1.1	Desumanizar: “Os jovens da Alemanha pertencem ao <i>Führer</i> ” .....	274
3.3.1.2	Reificar: “Pureza! Quando luto contra os judeus, estou fazendo a obra do Senhor”. 277	
3.3.1.3	Indiferença: “Pode-se ter muito estudo e ser perverso” .....	279
3.3.1.4	Besta: “Ou o homem reflete Yahweh ou a besta” .....	282
3.3.2	A pedagogia teológica de Heschel como método de Autodiscernimento e possibilidade de vida .....	283
3.3.2.1	Recordar: Os profetas .....	287
3.3.2.2	Voltar: A Religião.....	291
3.3.2.3	Converter: A justiça .....	297
3.3.2.4	Re-humanizar: A Imagem divina .....	300
	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>306</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>310</b>

## INTRODUÇÃO

Ele disse:  
 lahweh rugirá de Sião,  
 de Jerusalém levantará a sua voz,  
 e murcharão as pastagens dos pastores  
 e secará o cimo do Carmelo (Am 1,2)

Ser justo é um propósito que perpassa toda a nossa vontade de viver. Mas praticar tal propósito na dinâmica do quotidiano exige mais que virtudes, fé ou caridade, exige Autodiscernimento. Um processo contínuo e eterno porquanto durar a existência humana. A prática da justiça requer Autodiscernimento e a profecia bíblica dá testemunha disso.

Então, esta nossa pesquisa tem como objetivo fazer uma análise da justiça social no livro do profeta Amós à luz do método de Autodiscernimento de Abraham Joshua Heschel. A perspectiva judaica quanto aos conceitos de justiça e de homem é que ambos são manifestações imanentes do divino no espaço tempo, e que, portanto, precisam ser percebidos como tal. Acontece que o pensamento moderno desvirtuou tais conceitos, tornando o seu contrário permissível, ou seja, a injustiça, a barbárie e a própria desumanização do homem normatizam o viver comum. Heschel identifica assim, a urgência básica da civilização moderna: o senso de responsabilidade social, que para o profeta Amós, foi traduzido como justiça social. Com esse método, Heschel se refere à morte da “alma” do homem moderno. Dessa forma, o irromper da barbárie não é uma surpresa, mas uma consequência nefasta do simulacro de humanismo que restava quando o ser humano deixou de se preocupar com a alteridade e incorporou a injustiça social como base para todas as relações.

Esta pesquisa é uma continuação dos estudos de mestrado em Ciências da Religião, realizados entre os anos de 2015-2017, no qual trabalhamos o método de Autodiscernimento em Heschel e justiça nos profetas do Antigo Testamento. O substrato do referido estudo era fazer uma relação entre o método de Autodiscernimento em Heschel como uma forma de clarificar os caminhos traçados pelo racionalismo e a justiça

social nos profetas. O que aconteceu foi que, no terceiro capítulo da dissertação, dedicado ao processo de humanização do homem moderno a partir da perspectiva dos profetas, encontramos um percalço, que dizia-se da reivindicação da justiça social pelo homem moderno, ou seja, como o homem moderno, indiscernido e destituído de sua condição divina, poderia reivindicar a justiça social? O que este homem entende por justiça social e sob qual perspectiva está se pautando para reivindicar a justiça? Será que Amós pode colaborar com isso?

Neste contexto foi preciso levar em conta como que vários dos profetas enfrentaram as situações-problemas no cotidiano de sua época. Para isso, utilizamos a tese doutoral de Heschel que foi dedicada exclusivamente a estes personagens, os profetas, para cogitarmos um diálogo com a nova conjuntura que a modernidade evidenciou; a injustiça social, vista, sobretudo, nas relações políticas, de classe e étnicas. É indispensável considerar ainda que, o livro do profeta Amós foi uma forma de responder às inquietações humanas quanto à injustiça social do seu tempo e espaço.

A noção de justiça é certamente um conceito chave para a existência humana. Toda uma antropologia ou uma organização da sociedade humana depende dela. Os homens unem fortemente a experiência da justiça à noção de Deus, a tal ponto que, a experiência da enormidade das injustiças leva muitos homens a negar a existência de Deus<sup>1</sup>, ou, como atualmente está acontecendo, ser reduzido às concepções humanas da justiça.

Todo o Antigo Testamento está atravessado pela realidade da justiça que põe em relação o homem e Deus. Heschel (1975) afirma que, “Deus está em busca do homem e o homem está à procura de Deus”, nessa constante relação: a justiça humana e a justiça divina. Deus fornece o *insight* da justiça como um dos sinais fundamentais da sua relação com o homem. Alonso Schökel e Sicre Diaz (1988) acreditam que, o *insight* vocacional de Isaías e sua mensagem profética se deram, sobretudo, frente às injustiças da época.

---

1 “Que o Senhor é protagonista da história é coisa admitida; o difícil é explicar em casos concretos o desígnio de Deus. Por isso o negam alguns (Sl 94), outros o consideram estranho (Sl 73); em resumo, o problema é o tratamento dos bons e dos maus que parece infringir as normas de retribuição justa. Por que os maus não são punidos? Por que os inocentes sofrem? Por que a clemência para com os malvados faz sofrer aos inocentes? (Jr 15,15). Muitas vezes é problema de demora (Hab 1, 22), e se buscam diversas explicações” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1988, p. 217).

Heschel (1975a, p. 34) afirma que, “para nós, o ato isolado de injustiça, o engano nos negócios, a exploração dos pobres, é leve; para os profetas é um desastre. Em nosso conceito, a injustiça é apenas uma situação de desconforto; para os profetas é um golpe mortal à existência; para nós, um episódio; para eles, uma catástrofe, uma ameaça ao mundo”. Para o profeta, a mínima injustiça assume proporções cósmicas.

Deus é o primeiro a não tolerar injustiça contra o seu povo, seja do lado de fora dos muros de Israel, seus inimigos, ou mesmo na própria sociedade israelita; “Yahweh é justo tendo levado o povo ao cativo” (Lm 1,18; Is 10,22; 28,17; 5,16; 11,3), “pelas aldeias de Israel se celebram os atos justos de Yahweh” (Jz 5,11), “Yahweh é justa e retidão e faz justiça ao órfão, à viúva e ao estrangeiro” (Dt 32,4; 10,18; Ex 9,27). O sentido da justiça do Senhor se comunica assim a Israel, e não há que imaginar a justiça de Deus de acordo com os modelos humanos ou suas práticas judiciais (Dt 1,18; Jr 23,5).

O indivíduo deve ser justo em todas as suas relações assim como o seu Deus é justo para com ele, e esta justiça tem maior visibilidade quanto aos pobres (Am 5,10-12; Is 1,10-17; 5,23; 10,1-4; Miq 6,12; Ez 22,12; Mal 3,15). Por esta razão foi que Amós denunciou o comércio injusto e a fraude no peso e na medida, o enriquecimento à custa dos pobres que arruinava a situação dos camponeses pobres, obrigando-os a vender suas terras e a escravizarem-se (Am 8,4-6). Portanto, um dos aspectos mais importantes da mensagem profética constitui-se de denunciar as injustiças. Sicre (1984) preceitua que, são três os profetas especialmente famosos pela sua crítica social: Amós, Isaías e Miqueias. Mas, são imprescindíveis também a fama de Oséias, Jeremias, Ezequiel, Zacarias e outros profetas. Segundo Heschel, a justiça social é uma responsabilidade social, um dever ontológico.

Para esta pesquisa, optamos por trabalhar a justiça social apenas no profeta Amós, visto que, para Heschel (1974) é o que melhor representa a justiça social no Antigo Testamento. De voz forte, incisivo, sem ponderar as palavras e com objetividade, Amós atingia, desde o povo simples, até a mais alta classe governamental da sua época. Disto, emergem vários questionamentos que nortearão esta pesquisa, a saber: em que ponto a justiça social de Amós, escrito no século VIII a.C., se relaciona com o método de Autodiscernimento de Heschel? É possível fazer esta relação sem perder a força da profecia amosiana e, ao mesmo tempo, validar a perspectiva de Heschel? E o mais

importante: Considerando as semelhanças e diferenças do contexto histórico, da forma, das condições estruturais e do desenvolvimento, como a justiça social do profeta Amós pode fundir-se com a justiça compreendida por Abraham Joshua Heschel, a partir do seu método de Autodiscernimento? É imperativo lembrar que, a justiça para Amós é mais que uma simples asserção, é condição existencial. À primeira vista, tanto para o profeta Amós quanto para Heschel, a justiça é superior ao amor: “aquilo que não podemos fazer por amor, faça, então, por temor a injustiça, como forma de responsabilidade social” (HESCHEL, 1974, p. 337). Amor pode denotar um favor, mas justiça denota um dever. Assim, só é válido o amor como mandamento, como dever.

Para tanto, a hipótese desta pesquisa baseia-se na proposição de que existe um eixo análogo entre os escritos proféticos de Amós no século VIII a.C., e os de Abraham Joshua Heschel no século XX, e ele estabelece a partir da justiça social e do Autodiscernimento. Neste aspecto, assim como existe um substrato amosiano da ideia de justiça em Abraham Heschel, existia, também, o incipiente do método de Autodiscernimento desenvolvido por Heschel, nos escritos proféticos de Amós.

Ao trabalhar, nos estudos de mestrado, o conceito de Autodiscernimento em Abraham Joshua Heschel e a justiça nos profetas, ficou evidente que, os muitos autores que analisaram a justiça nos profetas do Antigo Testamento, tais como Sicre (1990 e 1996), Castaño (1997), Alonso Schökel e Sicre Diaz (1988), dentre outros, não tinham o objetivo de fazer uma relação entre a justiça no profeta Amós e a justiça em Abraham Heschel, traduzida pelo método de Autodiscernimento, que foi o grande fruto das suas muitas leituras dos profetas e que resume toda a sua existência. Para Heschel o método de Autodiscernimento está fortemente relacionado com a justiça, já que uma pessoa autodiscernida, bem esclarecida e consciente da alteridade que a circunda, “não pode se tornar injusta, visto que ela foi tocada pela justiça divina, pelo *insight* fundamental” (HESCHEL, 1974b, p. 130).

O rabino Marshall T. Meyer, prefaciando a obra de Sussannah Heschel, que originalmente foi escrita em inglês, cujo tema é *Moral Grandeur and Spiritual Audacity: Essays* (1997), traduzida ao português e que será referenciada nesta pesquisa, com o título: *O último dos profetas: uma introdução ao pensamento de Abraham Joshua Heschel* (2002, p. 1), acresce:

Durante a época mais trágica e sombria da história judaica, quando reinava o desespero, quando os judeus europeus eram conduzidos às câmaras de gás e os judeus norte-americanos caracterizavam-se por sua apatia e mediocridade, um jovem judeu erudito foi arrancado das terras que o rodeavam e levado aos Estados Unidos da América do Norte, onde ensinou e escreveu incansavelmente durante trinta e dois anos. Seus alunos são encontrados em todo o mundo, atuando como rabinos e professores. Não se limitam ao movimento conservador, nem somente ao povo judeu. Durante uma famosa entrevista com o Papa, este agradeceu ao dr. Heschel por seus livros, dizendo-lhe que considerava-se como um dos seus alunos. Em todo o mundo, os eruditos católicos e protestantes liberais expressaram sua dívida e sua admiração pelas obras e ensinamentos de Abraham Joshua Heschel.

O Autodiscernimento hescheliano, melhor dizendo, a vida discernida de Heschel, incide em um apelo à justiça social, o mesmo apelo audível na mensagem do profeta Amós. Percebe-se que, o Autodiscernimento impele constitutivamente a pessoa à ação justa. Talvez seja também esta mesma provocação que os profetas querem inculcar no homem diante das situações em que a justiça se fazia ausente.

Para os profetas, a justiça para o órfão, a viúva e o estrangeiro, bem como a todos os que se encontravam em condições de desigualdades era o imperativo da mensagem de Deus, era o *Pathos* divino que os obrigava a não se calarem, a enfrentarem os poderes estabelecidos, mesmo que tais atrevimentos levassem-nos a um fim trágico. Em Dt 16,20 diz: “busca somente a justiça, para que vivas e possuas a terra que Iahweh teu Deus te dará”, do mesmo modo, o convite à ação justa é perceptível em Dn 4,27; 7,22; 9,7; Os 10,12; Is 54,17; 56,1; 59,17 “pois vestiu-se de justiça, como de uma couraça, e pôs o capacete da salvação na sua cabeça, e por vestidura pôs sobre si vestes de vingança, e cobriu-se de zelo, como de um manto”. Em Mateus 26,10, vê-se Jesus exaltando uma ação justa, de que a Bíblia de Jerusalém menciona como “a unção de Betânia”, episódio em que uma mulher derrama sobre a cabeça de Jesus um frasco de alabastro. Jesus diz: “Por que aborreceis a mulher? Ela, de fato, praticou uma boa ação para comigo”.

A justiça coloca em ação empática Deus e o profeta, o profeta e a sociedade e a sociedade e o indivíduo. Nenhuma ação justa deve esquecer esse tripé dialético. Gênesis 18,22-33 expõe de maneira clara esta relação entre o profeta, Deus e a sociedade.

Por isso, como referencial teórico para esta pesquisa, a saber, *A justiça social no profeta Amós à luz do método de Autodiscernimento de Abraham Joshua Heschel*

tomaremos, além das leituras já realizadas na Dissertação de Mestrado, outras obras de referência; para o método de Autodiscernimento, nos pautaremos nas obras heschelianas, escritas por ele ou por seus comentadores póstumos. Para as análises da justiça social no livro do profeta Amós, partiremos do que o texto bíblico já apresenta, para depois relacionarmos com distintos comentadores, tais como: Andersen & Freedman (1989) e nos estudos de Bovati e Meynet (1994), Paul (1991), Schökel e Sicre (1991), além de Schwantes (2004), Neher (1975), dentre outros. Portanto, os principais métodos serão a hermenêutica, o bibliográfico e o histórico crítico que serão aplicados simultaneamente, sem que um seja reduzido ao outro. A importância destes métodos é que eles nos darão aspectos particulares que poderão contribuir na compreensão do todo. Nessa perspectiva, a nossa pesquisa será abordada em três capítulos.

Estes capítulos, por sua vez serão subdivididos em subtópicos, de modo que cada subtópico trate de um aspecto importante da justiça social e método de Autodiscernimento, intencionando o leitor a um caminho de clarificação de sua vivência e de sua concepção de transcendente, alteridade e ação.

No primeiro capítulo versaremos acerca da justiça social que orbita os nove capítulos do livro de Amós, e como esta se relaciona no contexto sócio histórico israelita do século VIII a.C. Para traçar um caminho que nos leve até este momento histórico, necessário se faz recorrer aos distintos materiais disponíveis: teológicos, históricos, antropológicos, sociológicos e hermenêuticos, a fim de abranger as diferentes perspectivas que subsidiarão nossa trajetória. Este processo desvenda em si um *background* de contingências, desafios e efetualidades que se relacionam frontalmente com a história e os dramas vivenciados pelos israelitas.

Diante desta tentativa de compreender o mundo amosiano e as múltiplas interfaces das injustiças sociais predominantes. Em 1.1 adentraremos nas relações estabelecidas entre os profetas e a justiça social, macro cosmicamente, e como estas denúncias foram recepcionadas pelos monarcas e sacerdotes. Na sequência, em 1.2, sob o viés analítico-exegético, discorreremos acerca da justiça social na arquitetura do livro deste paladino, em âmbito nacional e internacional. Nossa seção chegará ao final em 1.3 com a apresentação do leão que vem do Sul, a primeira manifestação

escatológica profética. Por fim, ao término desta primeira etapa de nossa investigação, em 1.4, esboçaremos algumas conclusões.

No segundo capítulo veremos o método de Autodiscernimento de Abraham Joshua Heschel e a construção de seu pensamento teológico, que busca transcender os conceitos, os métodos e teorias, para uma *práxis* auto discernida do ser humano. Tendo em vista este trajeto humanitário, no tópico 2.1, trataremos, inicialmente, do percurso realizado pelo judaísmo bíblico até o judaísmo hassídico, que delineou o processo de Autodiscernimento necessário nestes refazimentos em face da justiça. Feito isso, em 2.2, iremos apresentar a consciência profética como interface à *Teologia do Pathos* de Abraham Joshua Heschel, por meio de sua tese doutoral. Nesta seção, nosso foco principal é apresentar, a partir da experiência profética, a existência de um Autodiscernimento imbrincado nas experiências religiosas veterotestamentárias, que tornaram os profetas personalidades corporativas de justiça, Autodiscernimento e consciência. Na sequência, em 2.3, trataremos do Autodiscernimento como método de ressignificação humana, a partir da busca dialética do divino ao humano e do humano à divindade. Por fim, ao término desta segunda etapa de nossa pesquisa, em 2.4, apresentaremos algumas conclusões.

Fechando a proposta do nosso trabalho, no terceiro capítulo, utilizando-nos da “fusão de horizontes” gadameriana, verificaremos a analogia entre o Autodiscernimento em Amós e a justiça em Abraham Heschel a partir de três tópicos: no tópico 3.1 apresentaremos alguns matizes do Autodiscernimento hescheliano na profecia de Amós, a partir do seu método pedagógico. No tópico 3.2 serão desenvolvidos matizes do conceito de justiça amosiano no método de Autodiscernimento de Heschel, e em 3.3 o mandato divino como fonte de justiça e Autodiscernimento tanto para o profeta Amós quanto para Abraham Heschel. Este capítulo chegará ao seu fim apresentando algumas conclusões em 3.4.

Para nós, esta investigação assume insigne importância, uma vez que pretende apresentar ferramentas teóricas e metodológicas para a compreensão da justiça social e do Autodiscernimento no profeta Amós e em Abraham Heschel, corroborando ainda com as pesquisas acadêmicas, com a justiça hodierna, com novos olhares aos textos bíblicos,

com a compreensão e apreensão da religiosidade judaica e com a humanização do homem atual.

## 1 AMÓS: ARDENTE PALADINO DA JUSTIÇA

lahweh me retribui segundo minha justiça,  
 minha pureza, que ele vê com seus olhos.  
 Com o fiel tu és fiel,  
 com o íntegro és íntegro.  
 lahweh, tu és minha lâmpada;  
 meu Deus ilumina minha treva;  
 sim, contigo eu forço a amurada,  
 com meu Deus eu salto a muralha  
 (Sl 18,25-26.29-30)

Na antiguidade, os paladinos designavam os principais guerreiros dedicados a promover a causa do bem. Eram sentinelas, combatiam as forças do mal aonde quer que se apresentassem, e defendiam os mais indefesos. Acima de tudo, os paladinos eram pessoas justas. “O termo vem caracterizar a uns indivíduos, a uns *séniores palatii* ou a *optimates* ou *primates palatii*, em qualquer caso, um conjunto de pessoas laicas que conforma o *officium palatinum*” (SÁNCHEZ ALBORNOZ, 1974, p. 93), compondo o entorno régio e o coração da administração do reino. Esta foi a compreensão registrada no XVI Concílio de Toledo, em 693 d.C. (SÁNCHEZ ALBORNOZ, 1974).

Para muitos, sua imagem está bastante unida à dos cavaleiros medievais, o herói supremo da Idade Média. Investido com sua brilhante armadura, sua lança resplandecente à luz do sol, a quintessência da galanteria, o campeão dos débeis e a personificação da moral. Estes personagens estão sempre relacionados com a proteção e garantia da justiça efetiva. Alfred Tenisson (1883, p. 255-256) em seus poemas, resume as reais funções deste guerreiro: “cavalgar por todas as partes, desfazendo humanas injustiças, não caluniar nem dar ouvido a calúnias, honrar sua palavra como se fosse a de seu Deus, guardar a mais perfeita caridade, amar a uma só mulher”.

Embora esta nomenclatura seja, historicamente, pós-bíblica, a compreensão e a justiça aos desfavorecidos é ahistórica, transpassa os horizontes imaginários e chega à gênese da própria humanidade. O fraco sempre esteve necessitado da proteção do forte. Até se tornar normativa, já percorria no imaginário do primitivo a ideia do cuidado e da proteção ao outro. Ela é antropológica. É verdade que nem sempre os mais fortes e poderosos estão dispostos a defender os mais fracos, mas sempre houve pessoas que se faziam cargo disso. No ambiente bíblico veterotestamentário, o pobre, o órfão e a

viúva, considerados os mais débeis, receberam proteção, com prescrições severas aos que as violassem. Mas, como sabemos, o que é posto no papel nem sempre chega ao coração. Com o desenvolvimento sócio urbano, a burocratização e o contato com civilizações distintas, cada vez mais o israelita bíblico se afastava dos preceitos conscritos entre Abraão e Yahweh, no chamado, Código da Aliança. A Aliança estabelecida passou a dar lugar à violência, à escravidão e à luxúria dos fortes, enquanto que o fraco, cada vez mais foi perdendo sua dignidade e suas vidas. O quadro geral era de corrupção; os impérios citadinos devoravam os pobres agrários. A injustiça passou a ser lei vigente.

Foi neste ambiente, carregado de desigualdades e injustiças, que surge o profeta Amós. Yahweh convoca, “do meio do mato”, este paladino, para levar justiça a Israel. Possuído e justificado pela divindade, este paladino desferirá golpes tão violentos contra os israelitas que nada poderá escapar.

Portanto, neste capítulo versaremos acerca da justiça social que orbita os nove capítulos do livro de Amós, e como ela se relaciona no contexto sócio histórico israelita do século VIII a.C. Para traçar um caminho que nos leve até este momento histórico, necessário se faz recorrer aos distintos materiais disponíveis: teológicos, históricos, antropológicos, sociológicos e hermenêuticos, a fim de abranger as diferentes perspectivas que subsidiarão nossa trajetória. Este processo desvenda em si um *background* de contingências, desafios e efetualidades que se relacionam frontalmente com a história e os dramas vivenciados pelos israelitas.

Diante desta tentativa de compreender o mundo amosiano e as múltiplas interfaces das injustiças sociais predominantes. No primeiro tópico adentraremos nas relações estabelecidas entre os profetas e a justiça social, macro cosmicamente, e como estas denúncias foram recepcionadas pelos monarcas e sacerdotes. Na sequência, sob o viés analítico-exegético, discorreremos acerca da justiça social na arquitetura do livro deste paladino, em âmbito nacional e internacional. Nossa seção chegar-se-á ao final com a apresentação do leão que vem do Sul, a primeira manifestação escatológica profética. Por fim, ao término desta primeira etapa de nossa investigação, esboçaremos algumas sínteses.

## OS PROFETAS E A JUSTIÇA SOCIAL

Só podemos viver a verdade se tivermos a força de morrer por ela. O suicídio é a fuga do mal e a rendição ao absurdo. Um mártir é uma testemunha do sagrado, apesar do absurdo do mal. *Kiddush hashem* (Heschel)

Foi em Israel que o profetismo ocupou lugar central e marcou profundamente as instituições políticas, religiosas e até as estruturas sociais. Expressando a inquietude, o descontentamento que, a partir de determinado momento, tomava conta de grande parte da população, os profetas hebreus, no cumprimento de sua missão rompiam as barragens que os poderosos governos erguiam contra toda crítica advinda das camadas inferiores.

Existem muitos personagens antigos em Israel a quem a tradição bíblica deu o nome de profetas. Muitas destas figuras paradigmáticas construíram o referencial para toda a profecia bíblica. Mas, foi com o surgimento da monarquia que, com maior clareza, a profecia em Israel ganhou corpo. Este novo desenvolvimento girou em torno da figura de Samuel, que age cercado por grupos proféticos, os *nebiim*<sup>2</sup>. É um momento de crise e transformação no nível sócio-político que afeta a experiência da fé israelita. Com a instituição da monarquia, houve uma perda considerável da identidade israelita, corrupção das castas superiores e enriquecimento ilícito, que possibilitava as pessoas se

---

2 A *Bíblia de Jerusalém* (2002) nomeia estes grupos com os seguintes termos: “filhos dos profetas” (1Rs 20,35; 2Rs 2,3; 2,5; 2,7; 2,15; 4,1; 4,38; 9,1), “companhia de profetas” (1Sm 10,5; 10,10; 19,20), e “os profetas” (1Rs 22,10). Entre os estudiosos do tema, existe o consenso de que os rabinos judeus os denominavam como “escola dos profetas” para referir-se “as organizações de pessoas que viviam em torno e à sombra de algum profeta desde os tempos de Samuel” (DIEZ MACHO, 1963, p. 54). E que os termos “filhos dos profetas”, “companhia de profetas” e “os profetas” equivalem, na realidade, dizer, discípulos dos profetas. Segundo Neher (1975, p. 176) “pela primeira vez os profetas aparecem como uma categoria fechada, agrupados em várias espécies de confrarias. À sua cabeça se encontra um pai. Eles mesmos se chamam filhos dos profetas. Este fenômeno, assinalado pela Bíblia a começos do século XI, persistirá até o final do século IX. As confrarias proféticas da época de Samuel e de Saul correspondem às da época dos Omridas. Somente no século VIII voltarão os profetas a tomarem o caráter individual que haviam tido já na época dos juízes”. A *Bíblia de Jerusalém* (2002) também apresenta como notas introdutórias acerca dos profetas, que existiam distintos grupos, algumas vezes são apresentados como “confrarias de inspirados” como aparecem em Samuel (1Sm 10,5; 19,20) e, na época de Elias (1Rs 18,4) grupos de “irmãos profetas” mantêm contato com Eliseu (2Rs 2,3-18; 4,38s; 6,1s; 9,1), desaparecendo depois, salvo uma acusação em Am 7,14. Excitados pela música (1Sm 10,5), estes profetas entravam em transe coletivo, que contagiava os presentes (1Sm 10,10; 10,20-24).

afastarem de Deus, o quadro era de injustiças sociais. “Samuel é aquele que supera o perigo filisteu e a tentação de assimilação à religiosidade enraizada em Canaã” (PÉREZ-COTAPOS, 2019, p. 85). Consegue organizar as pessoas em torno de uma monarquia que salvaguarda as características essenciais do monoteísmo javista. Pérez-Cotapos (2019) resume que, Moisés resgatou Israel do Egito e Samuel libertou-o do perigo cananeu.

Perpassando a profecia veterotestamentária, desde Samuel, Natan, Elias, Eliseu e todos os profetas anteriores ao século VIII a.C., será possível perceber que a principal preocupação referenciava-se, sua maior proporção, contra uma poderosa reação à fé Yahwista e contra todo o processo de cananização do espírito israelita, com os Baals, os deuses da fertilidade; em outras palavras, os profetas queriam dizer que, “na comunidade da Aliança, somente Deus é rei” (NEHER, 1975, p. 251). A partir do século VIII a.C, começando com a profecia de Amós, a temática da justiça social torna-se mais evidente, plataforma sobre a qual está assentado o conceito de monoteísmo ético na religião de Israel: “procurai lahweh e vivereis!... Eles que transformam o direito em veneno e lançam por terra a justiça” (Am 5,6-7); “Porque vendem o justo por dinheiro e o indigente por um par de sandálias. Eles esmagam sobre o pó da terra a cabeça dos fracos (Am 2,6-7)” (KAUFMANN, 1989).

Este empenho não se dirigia unicamente contra os perigos que vinham das culturas com as quais tinham acesso, com suas religiões naturalistas e da cultura que as acompanhava, mas contra a falsificação do caráter originário do yavismo a cargo de instituições nacionais e religiosas gestadas em seu próprio seio – os grupos sociais e os santuários com seus administradores. No movimento profético, que colide fortemente com todas essas manifestações de uma política de poder consciente, a religião de Yahweh, impõe seu caráter de soberania e exclusivismo contra as instituições sociais que estão sendo formadas; e faz isso, em parte, colocando os interesses egoístas e subordinando a luta pela liberdade no serviço do Senhor, e em parte, se opor abertamente à monarquista autocracia e até mesmo quebrar, se necessário, o instrumento do seu poder.

Ao mesmo tempo, essa luta contra a monarquia representou, consciente ou inconscientemente, a rejeição de um conceito religioso diametralmente oposto ao

profetismo, que pretendia encerrar a religião javista dentro dos estreitos limites de uma oficialidade de culto religioso, despojando-a de sua influência em toda a vida nacional ou, o que era o mesmo, tornando-se ineficaz. Também em torno do rei de Israel está cada vez mais configurada, a partir de Salomão, a áurea da teocracia do Oriente Próximo; as ideias primitivas do chefe tribal dotado de poderes especiais estão unidas à pretensão dos grandes reis, de carregar o atributo dos filhos de Deus, e tentar introduzir mudanças essenciais na ideia monárquica de Israel. A secularização que assim ameaçava a religião javista encontra na subordinação radical de toda a vida à soberania de Yahweh, como predito pelos profetas, um adversário inevitável, disposto a tornar a existência nacional mais completa do que a ligar o reino de Deus com as pretensões de um reino divino.

A partir do século VIII a.C., diante de uma profunda crise, surgiram novos profetas<sup>3</sup>, a partir de por Amós, que tratarão especificamente da temática das injustiças sociais em Israel. Neste século há uma forte atividade profética no mundo bíblico, da qual temos um eco nos primeiros livros proféticos. Merecem destaques especiais os livros de Amós e Oséias no Reino do Norte (Israel), e Isaías e Miquéias no Reino do Sul (Judá). Há quatro grandes e excelentes figuras proféticas que atuam em um período muito curto, não mais do que meio século. Ao todo, há um problema mais ou menos comum, embora cada um o aborde de um ângulo particular.

Os problemas comuns que fundamentam o ministério desses profetas podem ser sistematizados em torno de três áreas principais, ambas vinculadas a busca da justiça social, as quais Pérez-Cotapos (2019, p. 87-89) assim as resume:

- **Problemáticas sociais:** durante este século, ambos os reinos conhecem uma época de *boom* econômico que não conheciam há muito tempo; especialmente o reino do Norte (Israel) viveu um período de grande prosperidade. Mas é um desenvolvimento à custa dos mais pobres, onde as injustiças sociais oprimiam e subjugavam-nos aos mandos reais. Ou seja, um desenvolvimento e riqueza diretamente relacionados à injustiças. A população aumenta, há edifícios esplêndidos, mas à custa da desintegração

---

<sup>3</sup> Alguns estudiosos apresentam estes profetas como “profetas de rupturas” diante dos profetas anteriores e foram definidos como “profetas reformadores” (CLEMENTS, 1989). É por isso que esta nova forma de profecia foi registrada. Suas palavras de denúncias antes e em meio às crises foram reconhecidas como proféticas, ainda que, em um primeiro momento, só foram por um pequeno círculo de discípulos.

social e um contraste brutal entre ricos e pobres. Neste contexto, os ricos e poderosos destacam-se por sua excessiva ambição que os leva a tirar vantagem dos pobres descaradamente. Este tema da justiça social é particularmente intenso em Amós e Miquéias. Isaías confronta esse aspecto a partir da ótica mais precisa da corrupção dos ricos.

- **Problemáticas religiosas:** que se expressa em duas formas complementares. Em primeiro lugar, como uma rejeição aos cultos de deuses estrangeiros; especificamente, a existência de muitos eventos dedicados ao culto dos Baals. Oséias está muito centrado nesse aspecto da idolatria, uma vez que, as idolatrias eram uma das formas mais rápidas para se provocar injustiças e opressões. Por outro lado, em todos eles existe uma crítica à falsa ideia de Deus que se forma no povo. Israel é um povo que imaginava poder satisfazer a Deus com um culto esplêndido, sem a necessidade de uma vida coerente com esta fé. Nos santuários javistas era praticado um culto falso e vazio, de ritos e sacrifícios, com o qual queriam acalmar a própria consciência e ocultar as injustiças. Os profetas veem essa atitude como uma tentativa de manipular Deus através de um esvaziamento do preceito ético de justiça e santidade, assegurando a consciência para um povo rico que não quer mudar suas vidas.

- **Problemática política:** nestes anos o poder do império assírio na região começa a se consolidar. A princípio, essa nova presença imperial se traduziu em uma decadência dos sírios; o que foi em benefício direto de Israel, que se viu livre de seus tradicionais rivais do Norte. Mas quando o domínio assírio começa a se tornar esmagador, o único apoio possível parecia estar no Egito. Neste contexto, houve uma tensão política internacional entre aqueles que acreditavam que era necessário aliar-se ao Egito e aqueles que acreditavam que a aliança devia ser feita com a Assíria; isto é, entre asiriófilos e egíptófilos. Nesta tensa situação internacional, Oséias e Isaías são profetas que defendem a opção de neutralidade ou independência de Israel contra ambos os impérios, porque estão cientes de que, os acordos internacionais subjugam nações a condições de misérias, pobreza e, conseqüentemente, de injustiças.

Outro fato importante do período é que a pregação profética começou a ser de crescente severidade. Eles começam a anunciar que em Israel, não só existem algumas falhas que precisam ser corrigidas, mas Israel é um povo profundamente corrupto, sobre

o qual virá a punição de Deus. Israel é uma árvore frondosa, mas estéril. Deus vai cortá-la no nível do solo, para ver se um novo broto emerge da raiz. Possivelmente, o impacto que a severidade dessa mensagem profética provocou nas pessoas é uma das causas que explicam que sua pregação começou a ser preservada por escrito. Para isso, sem dúvida, também colaborou uma disseminação mais ampla da escrita no mesmo período.

Este fato novo é o que caracteriza os profetas escritores em comparação com seus predecessores. Eles viviam em uma nação cuja história seguia aberta, cujos reveses não eram mais que passageiros, cujos adversários não excederam a medida normal, em uma palavra: onde a política exterior não era mais que um acidente sem graves repercussões. Estamos nos referindo aqui à ameaça assíria que convulsionou ambos os reinos, e não se pode entender a pregação de Amós, Isaías e Miquéias sem esta ameaça, ainda que o maior perigo não fosse a ameaça assíria em si mesma, mas a situação de injustiça que se vivia dentro dos dois reinos que formavam Israel. O fato de que a Assíria podia acabar com estes dois reinos não era mais que uma gota de água em um oceano de injustiças, corrupção e perda de identidade. Para esses profetas, se Israel permanecesse fiel à Aliança, a ameaça assíria não seria tão séria, e poderia ser tratada de uma maneira que não levaria ao fim da destruição e da deportação (SICRE, 1985). Todo o peso da política residia no interior. “Não seria mais uma questão de substituir [reformular]<sup>4</sup> uma dinastia ou um sacerdócio, por isso era necessário algo mais drástico: o arrependimento nacional, caso contrário, a nação chegaria ao seu fim” (ANDERSEN; FREEDMAN, 1989, p. 83). Era assim que os profetas experimentavam a história.

Estavam convencidos da inutilidade de toda resistência frente ao colosso que ia pisoteando os impérios ao redor. As convicções contrárias não podiam ser mais que presunções temerárias ou ambições perversas. [...] Os reformadores são agora os sacerdotes e os reis, do tipo de Ezequias, Helcias e Josias. Tentam levar Israel pelo bom caminho, mas os profetas se negam a reconhecer nesta tentativa um meio decisivo de salvação. Apesar de que fomentam a reforma, a consideram como insuficiente. (NEHER, 1975, p. 185).

---

4 Todos os complementos entre colchetes dentro das citações diretas e/ou indiretas são de responsabilidades do autor, salvo aviso contrário.

Chama-nos atenção o fato de os próprios profetas não se considerarem portadores de uma nova concepção de Deus ou de um novo ensinamento moral e ético, não pretendiam reformar as leis, mas, antes de tudo, erguer o nível moral dos seres humanos. Muitos autores comungam desta perspectiva: Sicre Díaz (1996), Neher (1975), De Vaux (1976), dentre outros. Epsztein (1990, p. 88) registra que,

“embora os profetas não se considerem reformadores sociais, nunca se ressaltará suficientemente a influência que exerceram no movimento social. Eram os primeiros a estigmatizar publicamente, em termos severos, os malefícios dos exploradores, dirigiam-se às massas, na entrada dos templos, nas portas das cidades, e podemos considerar estas reuniões os primeiros comícios políticos do partido de oposição realizados em Israel e na Judeia”.

Alonso Schökel e Sicre Díaz (1988, p. 57) dizem que “a atividade dos profetas inaugura a racionalização e moralização do culto; instauram uma religião mais interiorizada e pessoal”. Para eles, os profetas deram um novo impulso à religião de Israel, marcando-a com um senso ético que antes lhe faltava, pelo menos em grau tão elevado. Hoje as coisas são vistas de outra maneira. A descoberta de numerosos textos orientais: egípcios, mesopotâmicos, hititas e ugaríticos, demonstra que a preocupação com a justiça foi constante entre todos os povos do Antigo Oriente Próximo<sup>5</sup>.

Existe uma profusão de obras consagradas aos profetas de Israel. Primeiramente, eram tratados como emanção de força sobrenatural, expressão da vontade divina, conforme apontam Martin Buber (1972), Franz Rosenzweig (1997), André Neher (1975) e outros. Entretanto, há já algum tempo, maior número de autores interessam-se pelos profetas enquanto reformadores da justiça social, porta-vozes das aspirações do povo e imagem sintética de conduta moral, entre tantos, mencionamos aqui Sicre Díaz (1992), Adolphe Lods (1956; 1958) e Abraham Joshua Heschel. Ainda que estejam em contextos históricos distintos e falem a seu modo, todos são unânimes ao afirmarem que, o profeta é a fonte básica para entender como a justiça divina se manifesta na história e como ela se relaciona com o humano.

---

<sup>5</sup> Sobre a preocupação pelos mais fracos no Egito, Mesopotâmia, hititas e Ugarit. Cf. (SICRE, 1996, p. 19-47). Também Santos (2009) trabalha sobre a temática dos conceitos de justiça social no âmbito do Antigo Oriente Próximo.

É evidente que, para os autores supracitados, como para tantos outros estudiosos do tema, tomar a profecia bíblica e a justiça social veterotestamentária como ferramentas para interferir na sociedade do seu tempo, foi e é importante até hoje. O profeta não se quebra diante das dobraduras que seu chamado exige, e ainda que, muitas vezes tiveram finais trágicos, comunicar a palavra recebida era colocado como sentido último para a vida. São inúmeros os casos de conflitos entre a pessoa do profeta e as instituições estabelecidas, inclusive as religiosas. Retomar um pouco deste contexto bíblico nos fará entender porque a profecia amosiana é considerada, por uma vasta literatura, aquela predominante da justiça social. E sendo um profeta chamado por Deus, como homem religioso, dentre os vários embates que se apresentaram, o conflito com a casta sacerdotal merece destaque.

#### 1.1.1 Conflito entre profetas e sacerdotes por causa da justiça social

Em Israel, os profissionais do sacerdócio era pessoas que exerciam uma função delegada por um chefe<sup>6</sup>, e essas pessoas se consagravam ao serviço do santuário. Em seu serviço estava compreendida a custódia do santuário, o manejo das “sortes sagradas” e a função de conservar a *Torah* e ensiná-la ao povo. Também estava a seu cargo oferecer os sacrifícios no altar de Yahweh, em nome da comunidade. A leitura que De Vaux (1976, p. 462) faz acerca do sacerdote é que ele tem diferentes funções (ensinar, sacrificar e mediar). Neste sentido, “o sacerdócio em Israel não é uma vocação, é uma função. Os textos veterotestamentários não falam de um chamamento ou de uma eleição divina do sacerdote, como fazem com o rei e o profeta” (DE VAUX, 1976, p. 450). Os textos bíblicos falam que Yahweh havia escolhido a tribo de Levi para o serviço do seu santuário, mas isso não implica nenhum carisma particular para os indivíduos, inclusive, a nomeação dos sacerdotes se fazia sem a intervenção divina: Micas escolhe seu filho, Jz 17,15; 17,10; Salomão exclui Abiatar do sacerdócio de Yahweh, 1Rs 2,27.

---

<sup>6</sup> De Vaux (1976, p. 484) reitera que, “o Templo de Jerusalém era um santuário do Estado e os sacerdotes do Templo eram funcionários do rei. Seus chefes figuram na lista dos altos funcionários, 1Rs 2,27-35. Recebem dele ordens relativas ao cuidado do santuário e a suas instalações culturais”.

Lamadrid (1971, p. 13) acredita que “os sacerdotes exerciam uma tripla função: cultural, oracular e ensino da lei”.

O sacerdócio se transmite hereditariamente<sup>7</sup>, e cada família forma uma dinastia sacerdotal a serviço fixo e permanente de um santuário. O sacerdote segue sendo, então, o administrador do santuário e o responsável de tudo o que acontece em seu âmbito (Jr 26,7-8; 29,24). O aspecto sacrificial é o que predomina no culto (Am 5,21; Os 2,13; Is 1,13), por isso, com a especialização do sacerdócio (DURKHEIM, 1990), ele monopoliza mais e mais esta função, até cair na égide do rei:

o sacerdote “serve” como encarregado do rei nos santuários reais, adota as medidas que o monarca lhe impõe e evita que um profeta inescrupuloso pronuncie aí palavras contra o rei ou contra suas empresas (GONZALEZ, 1969, 242).

À diferença dos sacerdotes, os profetas não eram estabelecidos, incorporados a períodos e lugares determinados, fixados no tempo e no espaço, e não pertenciam ao conjunto daqueles que se dedicavam ao culto<sup>8</sup>. Protestavam contra o abuso do ritual. Transmitiram, frequentemente, suas mensagens nos lugares santos e utilizaram-se da terminologia ritual. De igual monta, as questões sociais eram enfrentadas de modos distintos. A relação que o sacerdote tem com a esfera pública está permeada pelas instruções reais, enquanto que o profeta está livre para expor suas ideias. Neste sentido, os problemas sociais concernentes à justiça social, muitas vezes não eram tocados pelos sacerdotes.

---

<sup>7</sup> A hereditariedade era uma continuidade especialmente entre os sacerdotes: “assim se assegurava o bom estado e o cuidado dos santuários, a transmissão de técnicas que requeriam uma iniciação, a estabilidade do ritual. Entre os egípcios consta a sucessão hereditária do sacerdócio pelo menos a partir da dinastia XIX. [...] Entre os árabes antes do islã, cada santuário era propriedade de uma família que se perpetuava nele. Entre outros ambientes podemos recordar as grandes famílias sacerdotais adscritas nos santuários gregos. Não tem, pois, nada de surpreendente que o sacerdócio fosse hereditário em Israel”. (DE VAUX, 1976, p. 464-465).

<sup>8</sup> Gonzalez (1969) e a escola do profetismo cúltico acreditam que existiam também os profetas cultuais, como Isaías que tem sua visão inaugural no templo; Jeremias e Ezequiel que foram sacerdotes; os livros de Joel, Habacuc, Naum e Sofonias que poderiam ser peças litúrgicas, etc. Mas, esta posição não é aceita por todos os estudiosos do tema. Na perspectiva do frade dominicano De Vaux (1976, p. 494) “Esta posição é insustentável. Concedemos que os livros de Naum e de Habacuc imitam composições litúrgicas, que a profecia de Joel pode ser pronunciada em uma reunião cultural extraordinária, que as Lamentações atribuídas a Jeremias poderiam servir para cerimônias religiosas no templo em ruínas, mas isto não quer dizer que tais profetas foram funcionários do culto”.

O que acontece é que, entre os juízes profissionais, os instituídos pela autoridade real, encontravam-se os sacerdotes. Segundo o Dt 19,16-18, o testemunho falso em um processo religioso obrigava o réu a comparecer diante dos sacerdotes e juízes em funções, e estes realizariam uma auditoria minuciosa do caso. “Comparecer diante do sacerdote” equivale a dizer “ao lugar que lahweh teu Deus houver escolhido” (Dt 17,8), ou seja, em Jerusalém. Em Jerusalém estabeleceu-se um tribunal de sacerdotes, de levitas e de chefes de famílias israelitas para que julgassem os habitantes de Jerusalém e das cidades circunvizinhas. “Este tribunal estava presidido por Amaryahu, sumo sacerdote, para tudo o que era relativo à Yahweh, e Zebadyahu, chefe da casa de Judá, para todos os assuntos concernentes ao monarca” (DE VAUX, 1976, p. 219).

Destarte, os sacerdotes eram intérpretes da lei, que julgavam as causas propriamente religiosas, que interviam nas causas civis, ao menos quando colocava em jogo uma lei religiosa ou implicava em um processo religioso. Fazendo um paralelo com os escritos do Novo Testamento, os Evangelhos mostram que, no Sinédrio agrupavam sacerdotes, anciãos e escribas, e estava presidido pelo Sumo Sacerdote que atuava como tribunal supremo de justiça: “Levantando então o Sumo Sacerdote no meio deles, interrogou Jesus, dizendo: “Nada respondes? Que testemunham estes contra ti?”” (Mc 14,60); “Logo de manhã, os chefes dos sacerdotes fizeram um conselho com os anciãos e os escribas e todo o Sinédrio. E manietando a Jesus, levaram-no e entregaram-no a Pilatos” (Mc 15,1); “Eu, porém, vos digo: todo aquele que se encolerizar contra seu irmão, terá de responder no tribunal; aquele que chamar ao seu irmão “Cretino!” estará sujeito ao julgamento do Sinédrio” (Mt 5,22).

Porém, em algum momento os sacerdotes foram tocados pela corrupção<sup>9</sup>. Em algum momento eles se deixaram conduzir pelos interesses particulares, esqueceram a

---

9 É importante esclarecer que o sacerdote não criticado pelos profetas apenas pelo fato de o serem, mas por causa dos seus pecados. “Ao seu servilismo político foi adicionado uma ligeireza ritual que desfigura por completo a lei” (NEHER, 1975, p. 256). Existiram grande números de sacerdotes que se mantiveram exemplares em suas funções e que a história do sacerdócio não se esgota com a figura negativa de Amasias. Compreende igualmente o sacerdócio de Eli, Samuel, Elias, Ezequias, Josias e muitos outros servidores da lei e do culto, dos quais não foi objeto de ataque profético, pelo contrário, muitas vezes, o sacerdócio e o profetismo se encontram na mesma pessoa, como Samuel, Elias, Zacarias, Jeremias, Ezequiel e exaltava a identidade espiritual destes (NEHER, 1975).

causa dos pobres, das viúvas, dos estrangeiros que eram feitos de escravos<sup>10</sup>, ou seja, se distanciaram dos problemas de menor importância e reconhecimento social e passaram a legislar em favor das castas mais nobres, dos ricos. Esta atitude propiciou, não somente que a lei fosse aplicada injustamente, mas, colaborou para que os problemas sociais aumentassem, para que as taxas e tributos cobrados fossem abusivos, que Lei da Aliança fosse esquecida, e, que a casa de Yahweh fosse profanada com ritos e adorações a outros deuses<sup>11</sup>. Não é sem razão que, o profeta Amós se torna tão duro em suas asseverações<sup>12</sup>.

Ora, se o princípio básico da unção sacerdotal, conforme já expusemos, era para a manutenção do culto a Yahweh, rememorando sempre a Aliança que Ele havia feito com o povo escolhido, perceber a derrocada da justiça social nos tribunais e o desfavorecimento dos grupos sociais de menor expressão era uma coisa profundamente insuportável para os profetas. É por esta razão que o casamento entre sacerdócio e jurisprudência em Amós (5,4-7) parece não se substanciar:

<sup>4</sup>Porque assim falou Yahweh à casa de Israel:  
Procurai-me e vivereis!

<sup>5</sup>Mas não procurai Betel,  
não entreis em Guilgal  
e não passeis por Bersabéia;  
pois Guilgal será deportada  
E Betel se tornará uma iniquidade!

<sup>6</sup>Procurai Yahweh e vivereis!  
Para que ele não penetre como fogo na casa de José  
e a devore, sem que haja alguém em Betel para apaga-lo!

---

10 O órfão e a viúva estão entre as pessoas economicamente fracas que a lei protege (Ex 22,21-22; Dt 10,18; 14,29; 27,19 etc.) e por quem os profetas intercedem (Jr 7,6; 22,3; 49,10-11; Is 1,23; 9,16; Ez 22,7).

11 “Jezabel não entra em Samaria com disposição de aceitar o credo nem o culto de Israel. Com ela entra um corpo de servidores fenícios, com sua fé e suas práticas religiosas. [...] O culto fenício não só goza de liberdade, mas que termina por privar dela aos poucos israelitas, que se mantêm fieis a pureza javista” (GONZALEZ, 1969, p. 228). Neher (1975, p. 256) registra que, “Nestes santuários reina um espírito sincrético: em Betel e em Dã, touros de Baal representavam o Deus de Israel. E vice-versa, desde Jeú e a proibição do culto de Baal, a liturgia, oficialmente consagrada ao Deus de Israel, vai clandestinamente dirigida ao ídolo cananeu”.

12 Vale ressaltar que, “a crítica que Amós direciona ao sacerdote da época, Amasias, não é e não põe ser símbolo do profetismo contra o sacerdócio, nem o símbolo da tradição hebraica contra o oportunismo clerical” (NEHER, 1975, p. 256). É importante registrar também as palavras de Sicre (1992, p. 423) de que, “para emitir um juízo sobre o pensamento dos profetas a respeito do culto [e dos sacerdotes] é preciso levar em conta todos os textos, para evitar cair em uma postura simplista ou simplificadora como alguns ousaram fazer”.

<sup>7</sup>Eles que transformam o direito em veneno<sup>13</sup>  
e lançam por terra a justiça.

Perceber a corrupção nas instituições estabelecidas foi uma perspectiva apresentada por muitos profetas. Não somente em Amós, mas, de modo geral, os profetas sabiam e denunciavam que já não se podia contar com as instituições para a manutenção da justiça social em sua inteireza. Todo o sistema havia sido contaminado pela corrupção. E os sacerdotes, os homens institucionalmente escolhidos para gerir a sacralidade dos Templos, e proporcionar a constante anamnese da Aliança com Yahweh, não mais podiam apontar o caminho da justiça. Como apregoa Sicre (1992), as peregrinações aos grandes santuários de Betel, Guilgal e Bersabéia exerciam uma grande atração sobre o povo, eles não economizavam nos dízimos, os sacrifícios de animais e de oferendas abundantes<sup>14</sup>. Mas, todo este culto está acompanhado de tremendas injustiças, de enganar no comércio, compra de escravos e opressão dos desvalidos. “Agora o conflito se desdobra dentro do terreno religioso: o antagonismo entre o verdadeiro profeta e o sacerdote” (SICRE, 1992, p. 249). É, sobretudo, neste aspecto que a profecia entra em conflito com a casta sacerdotal: o de utilizarem o *status* social que possuíam para a busca de interesses pessoais, esquecendo os motivos pelos quais foram ungidos.

Este embate faz-se evidente em muitos profetas: Samuel, ainda que fosse também sacerdote, condenou os filhos de Eli;

Ora, os filhos de Eli eram homens vagabundos; não conheciam Yahweh. Tal era o direito dos sacerdotes em relação ao povo. Toda vez que alguém oferecia um sacrifício, enquanto se cozinhava a carne, o servo do sacerdote vinha com um garfo de três dentes, media-o no caldeirão, ou na panela, ou no tacho, ou na travessa, e todo quanto o garfo trazia preso, o sacerdote retinha como seu; assim se fazia com todos os israelitas que iam a Silo. [...] O pecado daqueles mocos foi

---

13 A análise de Rivas (1992, p. 203) é que, “a intenção dos poderosos é exatamente esmagar, massacrar o pobre. Se trata de uma descrição forte da situação em que estava o oprimido, vítima da maquinação dos poderosos”.

14 Sicre (1992, p. 425) observa que, “este era um bom procedimento para tranquilizar a consciência. Ao mesmo tempo, todas essas práticas culturais fomentavam a ideia de ser o povo eleito, melhor que qualquer outro, como uma garantia absoluta de proteção e bênçãos divinas”. Fazendo um paralelo entre os verdadeiros fariseus e os falsos fariseus, Neher (1975, p. 256) acredita que, “os sacerdotes contra os quais chocaram uniformemente os profetas eram os falsos fariseus. Se encontram em uma situação abusiva ante a lei”.

tão grande perante lahweh, pois os homens desprezavam a oferenda feita a lahweh (1Sm 2,12-17).

Amós e Jeremias consideravam-nos “lacaio do poder real” (Am 7); “Te rejeitarei do meu sacerdócio” (Os 4,6; 4,9; 6,9). A mesma situação é registrada por Ml 2,1; “aí daqueles que planejam iniquidade e que trama o mal em seus leitos! Ao amanhecer, eles o praticam, porque está no poder de sua mão!. Estas mesmas admoestações podem ser encontradas em: 2Sm 15,35; Sl 78,64; Sf 1,4; 3,4; Jr 2,26; 5,31; 23,11; 48,7. Mas, o caso mais emblemático que podemos tomar é o conflito entre o sacerdote Amasias e o profeta Amós, porque, as próprias palavras deste sacerdote já o acusam e acenam o contexto de como a casta sacerdotal se posicionava, sobretudo quando afirmou que não estava a serviço de Deus, mas do rei. Faremos aqui um pequeno aceno a este episódio, de modo que o trataremos com mais abrangência no tópico 1.2 quando tratarmos especificamente sobre a justiça social na arquitetura do livro de Amós. Segundo Amasias, Betel, a casa de Deus, era uma casa real:

Então Amasias, sacerdote de Betel, mandou dizer a Jeroboão, rei de Israel: “Amós conspira contra ti, no seio [templo] da casa de Israel: a terra não pode mais suportar todas as suas palavras. Porque assim disse Amós: “Jeroboão morrerá pela espada e Israel será deportado para longe de sua terra.” Amasias disse então a Amós: “Vidente, vai, foge para a terra de Judá; come lá o teu pão e profetiza lá. Mas em Betel não podes mais profetizar, porque é santuário do rei, um templo do reino” (Am 7,10-13).

Neher (1975, 256) afirma que, “nenhuma expressão verbal poderia destacar melhor o sacrilégio que isto supõe: a vontade do Estado substitui a de Deus”. E aqui existe algo de novo nesta crítica, o antagonista principal do profeta não é o rei, como apresentaremos mais adiante, e sim o sacerdote. Aqui o rei fica mais a sombra, não é ele quem fala contra o escândalo do profeta, mas o sacerdote, porque ele também se sentia ameaçado (NEHER, 1975). O Templo já não podia ser uma resposta aos problemas fundamentais do homem. Amós relata nos capítulos 3 e 4 que o culto não servia mais para salvar nem demonstrar que o povo estivesse em relação com Deus, isso significa que o povo não dependia da ocorrência aos santuários, mas da implementação da justiça nos tribunais. Podemos observar que,

o pobre era quase incapaz de oferecer os sacrifícios obrigatórios sem se endividar, e os santuários contribuíram dessa forma para a opressão e exploração dos economicamente fracos. [...] Todavia, a instituição cultural é para Amós uma das mais responsáveis pela injustiça, porque fomenta ideia de Deus errônea (SICRE, 1990, p. 202-203).

Logo a seguir, Sicre (1990, p. 203) acrescenta que;

O lugar de culto é tão odioso e insuportável para Deus como os palácios e objetos de luxo conseguidos na base da exploração. Com esse pressuposto não estranha que Amós passe a caçoar das peregrinações e oferendas, apresentando-as como puro desejo dos israelitas, não como vontade de Deus.

Comentando esta crítica de Amós e de outros profetas ao culto formal e, por sua vez, a seus administradores, a Bíblia de Jerusalém (2006) apresenta, como nota de rodapé, a seguinte glosa;

Os profetas levantaram-se, muitas vezes, contra a hipocrisia religiosa: muitos acreditavam estar em paz com Deus, porque realizavam certos ritos cúlticos (sacrifícios, jejuns), desprezando, contudo, os preceitos mais elementares de justiça social e de amor ao próximo (ISm 15,22; Is 1,10-16; 29,13-14; 58,1-8; Os 6,6; Mq 6,5-8; Jr 6,20; Jl 2,13; Zc 7,4-6; cf. Sl 40,7-9; 50,5-15; 51,18-19).

O profeta Jeremias (8,8-9) esbraveja que a lei esteja corrompida nas mãos dos sacerdotes:

<sup>8</sup>Como podeis dizer: “Nós somos sábios e a Lei de lahweh está conosco!”  
Sim, eis que a transformou em mentira o cálamo mentiroso do escriba!  
<sup>9</sup>Os sábios serão envergonhados, ficarão perturbados e serão capturados.  
Eis que desprezaram a palavra de lahweh!  
O que é a sabedoria para eles?

A visão do profeta Isaías (1,10-17), a maneira do seu predecessor Amós (5,21-27) se lança contra a hipocrisia manifesta nos cultos a Deus. A perícopé é de sua importância. Sem medir suas palavras, lemos;

<sup>10</sup>Ouvi a palavra de lahweh, chefe<sup>15</sup> de Sodoma,

---

15 É possível que esta menção ao chefe, esteja relacionada a toda a classe administrativa do período, o que se inclui, diretamente, os sacerdotes, uma vez que eles são os profissionais da manutenção do templo, conforme já foi assinalado.

prestai atenção à instrução do nosso Deus, povo de Gomorra!  
<sup>11</sup>Que me importam os vossos inúmeros sacrifícios?, diz lahweh.  
 Estou farto de holocaustos de carneiros e da gordura de bezerros cevados;  
 no sangue de touros, de cordeiros e de bodes não tenho prazer.  
<sup>12</sup>Quando virdes à minha presença  
 quem vos pediu que pisásseis meus átrios?  
<sup>13</sup>Basta de trazer-me oferendas vãs:  
 Elas são para mim incenso abominável.  
 Lua nova, sábado e assembléia,  
 não posso suportar falsidade e solenidade!  
<sup>14</sup>Vossas luas novas e vossas festas, minha alma as detesta:  
 elas são para mim um fardo; estou cansado de carregá-lo.  
<sup>15</sup>Quando estendeis vossas mãos, desvio de vós meus olhos;  
 ainda que multipliqueis a oração não vos ouvirei.  
 Vossas mãos estão cheias de sangue:  
<sup>16</sup>lavai-vos, purificai-vos!  
 Tirai de minha vista vossas más ações!  
 Cessai de praticar o mal,  
<sup>17</sup>aprendei a fazer o bem!  
 Buscai o direito, corrigi o opressor!  
 Fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva!

É importante sublinhar que as práticas religiosas em si não foram condenadas por Isaías nem pelos demais profetas, elas foram julgadas negativas quando não acompanhadas da coerência de vida, da observância no quotidiano da caridade, do amor ao próximo e do respeito ao direito das pessoas economicamente mais fracas, já que, havia uma abundância de práticas de cultos, mas que não levavam em consideração o outro enquanto fenômeno e imagem divina.

Ainda sobre o referido texto de Isaías 1,10-17, Alonso Schökel e Sicre Díaz (1988, p. 121) apresentam um paralelo bastante interessante entre aquilo que, segundo o texto de Isaías, os sacerdotes realizavam no culto e o que era aceitável a Deus, já que a marca da injustiça estava evidente naquela sociedade. Tais autores esquematizam esse paralelo em duas colunas, e provir-nos-emos dela para arguir quão distante estavam os funcionários do templo que promovem o culto, em relação à vontade divina:

Sacrifícios	—————>	não me importa
holocaustos, gorduras	———>	estou farto
sangue	—————>	não me agrada
visita e dons	—————>	quem é que exige?
dons	—————>	vazios
incenso	—————>	execrável
festas	—————>	detesto, fardo
gestos	—————>	fecho os olhos
preces	—————>	não as escuto

Deste modo, fica evidente pela leitura do texto, que não faltavam cerimônias religiosas em Jerusalém. A religião, porém, havia sido transformada em rito, alguma coisa que acontecia dentro do templo, a mera prática de algum tipo de liturgia, completamente desvinculada da justiça social e de respeito ao próximo. A celebração do culto tomou o sentido de toda religião, a forma tomou o lugar da essência, trocaram o ato de fé, de crê, pelo conteúdo da crença. Os sacerdotes não entendiam que a prática da religiosidade e da justiça não era uma coisa que acontecia somente dentro do templo, numa determinada ocasião, sob a condução de uma determinada pessoa, mas na vida como um todo.

É por isso que os profetas, pessoas apaixonadas que eram pela sua vocação e missão de anúncio e denúncia, se puseram a criticar, mesmo que isso lhes causasse as mais variadas consequências, até mesmo a morte. E não deixaram de falar apaixonadamente para o povo em nome de Deus e, para Deus em nome do povo, ora contra o sistema religioso, ora contra as demais esferas sociais, apontando sempre a conduta da monarquia como aquela que condicionava a possibilidade da justiça ou da injustiça para os mais necessitados. Acontece que, entre o ideal e o real, o monarca real quase nunca atingia o esperado.

### 1.1.2 A justiça social como tensão entre monarcas e profetas

Como o ideal do rei não havia sido atingido e o povo estava, cada vez mais, distanciando-se da Aliança com Yahweh (SILVA, 2015), vamos perceber o surgimento da profecia enquanto arma de denúncia dos crimes, uma vez que, na práxis, as coisas não se deram conforme o esperado. Correlatos aos pecados de idolatria assinalados, outro de igual monta colapsou os israelitas: a injustiça social. Silva (2015, p. 255) aliter que, de fato, “dentre as inúmeras críticas à monarquia, talvez a mais contundente seja a que acusa os reis de não praticarem a justiça para com as classes menos favorecidas, nomeadamente pobres, órfãos e viúvas”. Não houve, sequer, um profeta que se mostrasse indiferente a este crime. Ele era tão absurdo e contraditório, que, dar-se a morte lutando não era um problema. Só não era possível admitir um rei injusto ou que compactuasse com a injustiça, não poderiam existir na pessoa do rei e em sua conduta, traços que norteassem a este delito.

Foi por causa dele que Yahweh convocou os profetas, foi por ele que Amós foi escolhido do meio do povo, foi pela falta de justiça que Isaías, Jeremias, Oséias, Ezequiel, e tantos outros se puseram ao lado do oprimido e, muitas vezes, contra a monarquia. Ora, o ideal monárquico era o de um rei como juiz do órfão, da viúva, do estrangeiro e escravo, como estava prescrito no Código da Aliança e pela qual os profetas se posicionavam. Na ótica analítica de Silva (2015, p. 256), a princípio

a monarquia era considerada, portanto, como presente dos céus, o rei era visto como encarnação da própria divindade, gerado pelos deuses, portador de essência divina, “espelho de Deus” e, nessa condição, investido de poderes reais. “A instituição real provinha assim do céu. Ela era um dom da divindade” [...]. Na relação com o povo, o rei era considerado “pastor da justiça”, responsável por implantar o direito e a justiça na terra.

Mas, com os avanços realizados por Davi, transformando o Estado agrícola em Estado comercial, e com os sistemas de importações e exportações de Salomão, de comercializar metais e produtos de outras terras, o progresso parecia estar em curso na história do povo de Israel (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1988). Foi um período de prosperidade e riqueza. Festejar era a melhor forma de expressar a abundância que viviam. Mas, este progresso se destinava para quantos? E para quem? Sicre e Schökel (1988, p. 55) respondem, para eles,

a psicologia do camponês alterou-se; não se produz para si ou para a casa régia. Agora pensa nos seus negócios. Crescem outros vínculos por cima da família e da tribo. O compatriota, mais do que irmão, é cliente de produtos a preços substanciais. A par do comércio prospera interesse de lucro desmedido. Aumentam febrilmente as exportações, enquanto os pobres carecem de pão. Ocorrem confusas especulações com o grão de reserva, e inicia-se a vertiginosa diferenciação das camadas sociais. (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1988, p. 55).

Neste regime, o homem do povo passou a ser tratado com pouca consideração. Foram inseridos na vivência relacional da comunidade, elementos até então específicos da linguagem comercial. E, enquanto a maioria via-se submetida a certa forma de escravidão, uma pequena minoria privilegiada servia-se da máquina governamental e da religião para, ainda mais, reforçar esta linguagem, e, por sua vez, a exploração. Desta feita, “devido às dívidas, eles parecem já estar dependendo dos comerciantes. Com alguma ajuda, eles podem ser comprados pelos comerciantes como escravos por dívida,

ainda que as dívidas pudessem ser muito insignificantes” (SCHWANTES, 1977, p. 91). Até porque, como bem resumem Alonso Schökel e Sicre Díaz (1988, p. 55),

abundância e miséria não se partilha por igual; uns poucos continuam açambarcando terrenos, fontes de negócios rendosos de cereais. Para outros não resta outra solução senão a venda apressada de suas terras para sobreviverem nos anos de seca. Fica ainda a vaza da monarquia, com a sua aristocracia militar e da corte e todo o aparato burocrático. As magníficas construções e o luxo do palácio obrigam a apertar parafuso dos impostos, tão bem calculado e lubrificado que não permite escape.

Este câmbio de visão permitiu o embate profético contra o rei, de modo que Deus mesmo entrou na luta: “Iahweh entra em julgamento contra os anciãos e os príncipes de seu povo” (Is 3,14); “e eu me levantarei com a espada contra a casa de Jeroboão” (Am 7,9b); “e destruirei o reinado da casa de Israel” (Os 1,4b). Alguns profetas como Jeremias (22,15-17), por exemplo, chegaram a titular o monarca de ladrão e assassino:

<sup>15</sup>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!

<sup>16</sup>Ele julgou a causa do pobre e do indigente.

Então tudo corria bem.

Não é isto conhecer-me?,

- Oráculo de Iahweh.

<sup>17</sup>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.

O registro do livro de Jonas 3,1-9 também retrata a intervenção de Yahweh na vida do povo. Jonas deveria proclamar na cidade de Nínive que o Senhor é Deus misericordioso, é Deus de salvação, mas que rejeita e pune a violência e a perversidade do pecado. Arrependimento era a condição indispensável, sem a qual Deus destruiria a cidade; Am 5,15; Sl 7,12; 2Cr 7,14; Jr 18,8. Nota-se que, a mensagem que o profeta Jonas tinha recebido possuía duas partes. A primeira consistia na ordem de avisar à cidade que Deus haveria de trazer sobre ela um terrível julgamento e a segunda era que Jonas deveria expor o caráter misericordioso de Deus em perdoar quem se arrepende, pois Deus é misericordioso (Gn 19,16; Dt 4,31; Ex 22,27; Sl 78,38; 103,8; 111,4; 112,4; Jr 3,12).

Jonas deveria proclamar uma mensagem de livramento caso houvesse arrependimento, pois Deus é Deus perdoador e bondoso que não despreza o coração quebrantado e sincero (Sl 51), e isto o profeta conhecia muito bem. É para a mensagem de anúncio, denúncia e conversão que surge a vocação profética, em aplicação ao clamor do povo por causa das injustiças. Ora em atenção ao clamor das grandes multidões (Is 40,1-11; Ex 16,3; Dt 10,20;), ora sofrendo com a viúva, o estrangeiro e o órfão (Ex 22,22; Dt 10,18; 14,29; 16,11-14; 24,17-21; Sl 146,9; Jr 7,6). Do plural ao singular, do singular ao plural.

Então, não foi difícil que os conflitos entre monarcas e profetas se manifestassem tão cedo na história israelita e prosseguissem até o fim do reino de Judá. A intervenção social dos profetas ocorreu a partir da tomada de consciência das falhas na vida do “povo eleito”. Um dos problemas, segundo o profeta Miquéias, era a deslealdade no sistema (Mq 7,1-6). É sabido que Deus deseja a prática do direito e o amor à lealdade, mas não pode haver direito sem justiça. É unânime na tradição bíblica a ideia de que as responsabilidades pela opressão e as injustiças sociais são provocadas por aqueles que detêm o poder, ou seja, pelas classes mais abastadas. E, ainda que os profetas, invariadas vezes objetivassem do povo, o processo de clarificação, de discernimento, conversão e rememoração da Aliança com Deus: “convertei-vos” (2Rs 17,13; 2Cr 30,6; Is 31,6; Jr 3,14;18,11;25,5), “volta” (Nm 10,36), “ouvi” (Dt 20,3; Js 3,9; Mq 6,1), “lembrai-vos” (1Cr 16,15; Is 46,9; Ex 6,5), etc., a culpa quase sempre recaía nos reis, nos juízes, nos sacerdotes, nos administradores, nos comerciantes, etc. Sicre (1990, p. 195) comentando as profecias de Amós, percebe que, “grande parte de Israel não é culpada, e sim vítima. Podemos determinar mais exatamente quem pertence ao grupo explorador? Leitura rápida revela ser a classe alta, poderosa no aspecto político e econômico”.

Para descrever a maneira de atuar destes em sua relação com a injustiça, o Salmo 58,5 relata que eles, “têm veneno como veneno de serpente”. Trata-se de gente que, já por dentro cometem a injustiça e calculam que violência executar na terra (v. 3). Os poderosos que não dão sentenças justas nem julgam retamente aos homens (v. 2). “Este Salmo é uma acusação sócio moral [contra os políticos e magistrados] e é uma das páginas mais fortes e lúcidas acerca da radical perversidade do coração humano, abandonado a si mesmo” (RAVASI, 1983, p. 177). Não é sem razão que o profeta Isaías

(1,21-23) apresenta a sociedade do seu tempo como sendo “cheia de assassinos e de ladrões”;

como se transformou em prostituta, a cidade fiel? Sião, onde prevalecia o direito, onde habitava a justiça, mas agora, povoada de assassinos. Tua prata transformou-se em escória, tua bebida foi misturada com água. Teus príncipes são rebeldes, companheiros de ladrões; todos são ávidos por subornos e correm atrás de presentes. Não fazem justiça ao órfão, à causa da viúva não os atinge.

Para Isaías, as principais vítimas da opressão, da desigualdade e do egoísmo promovidos pelas injustiças sociais são os pobres (Is 3,14-15; 10,2), os inocentes (Is 5,23), os órfãos (Is 1,17) e as viúvas (Is 10,2). Daí pode-se deduzir que, o termo “inocente” é amplo e genérico (SICRE, 1990), podendo ser aplicado a outras categorias de pessoas, como, por exemplo, qualquer pessoa que levasse sua causa aos tribunais, mas quase nunca ganhavam. Tanto para o profeta Amós, quanto para Isaías, Miquéias (2,1-5) e outros, as raízes básicas da injustiça estavam no “coração do homem” e nas estruturas sociais. A cobiça, a divinização do dinheiro com o desejo de acumular, foram as que promoveram as maiores desgraças sociais. Resumindo a mensagem de Isaías, pode-se dizer que, a cobiça

leva a acumular as mais diversas joias (3,18,21), a aumentar o número de propriedades (5,8-10), a modificar as leis ou redigi-las de novo para se apoderarem inclusive dos bens dos órfãos e das viúvas (10,1-4s). O afã de lucro corrompe os valores e as pessoas, até se esquecer de Deus e do próximo. E isso não tem solução fácil. Poder-se-iam converter alguns exploradores, mas é impossível modificar o coração de todos os poderosos (SICRE, 1990, p. 327).

É por isto que a acusação é grave. A Lei havia se tornado ineficaz para conter a ruína social. Não havia mais nenhuma opção para o pobre. Ele estava largado a própria sorte. Por isso, Yahweh agora inicia o litígio, era antigo amigo e conhecido do povo, o Deus de Aliança rompida. Ele virá fazer justiça ao seu “resto”, e este terrível final que se aproxima será, ao mesmo tempo, início de um novo desígnio salvífico, desta vez definitivo. Na mensagem profética dos eleitos,

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 (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1987a, p. 58).

Destarte, 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 a.C. e século VII a.C. 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 sua prática. É deste panorama cheio de desníveis que surgirá para nós o paladino da justiça: o profeta Amós.

## A JUSTIÇA SOCIAL NA ARQUITETURA DO LIVRO DE AMÓS

Chega um dia em que aquela intimação ainda pequena se torna “como o vento e a tempestade, complementando a palavra Dele” (SI 148)

A arquitetura do livro do profeta Amós carrega como base sumarial, a reivindicação pela justiça em suas múltiplas características. Os diversos comentadores e estudiosos sobre este paladino da justiça divergem em muitos aspectos nas suas análises, porém, em uma, quase todos estão de acordo: o livro do profeta Amós é o livro da justiça social. É interessante observar que, a injustiça social não tem época. Parece onipresente e atemporal. Ao ler o livro do profeta Amós, tem-se a sensação dele ter sido escrito nesta geração presente. Este documento que faz parte das Escrituras dos judeus e dos cristãos é um grito de protesto contra a injustiça, opressão e indiferença. Amós foi um homem corajoso. Denunciou os abusos sociais dos homens poderosos de sua época. Não se intimidou com os perigos de se levantar contra reis e sacerdotes. Protestou contra a diferença polar na distribuição de riqueza. Censurou a hipocrisia e a prática religiosa destituída de amor, misericórdia e justiça. Tudo isso subjaz uma arquitetura didática e apetecível aos seus leitores póstumos. Assim, seus vaticínios são usados por profetas, poetas e socialistas de todos os tempos, mesmo pelos que nunca conheceram seus escritos, mas que repetem suas ideias essenciais.

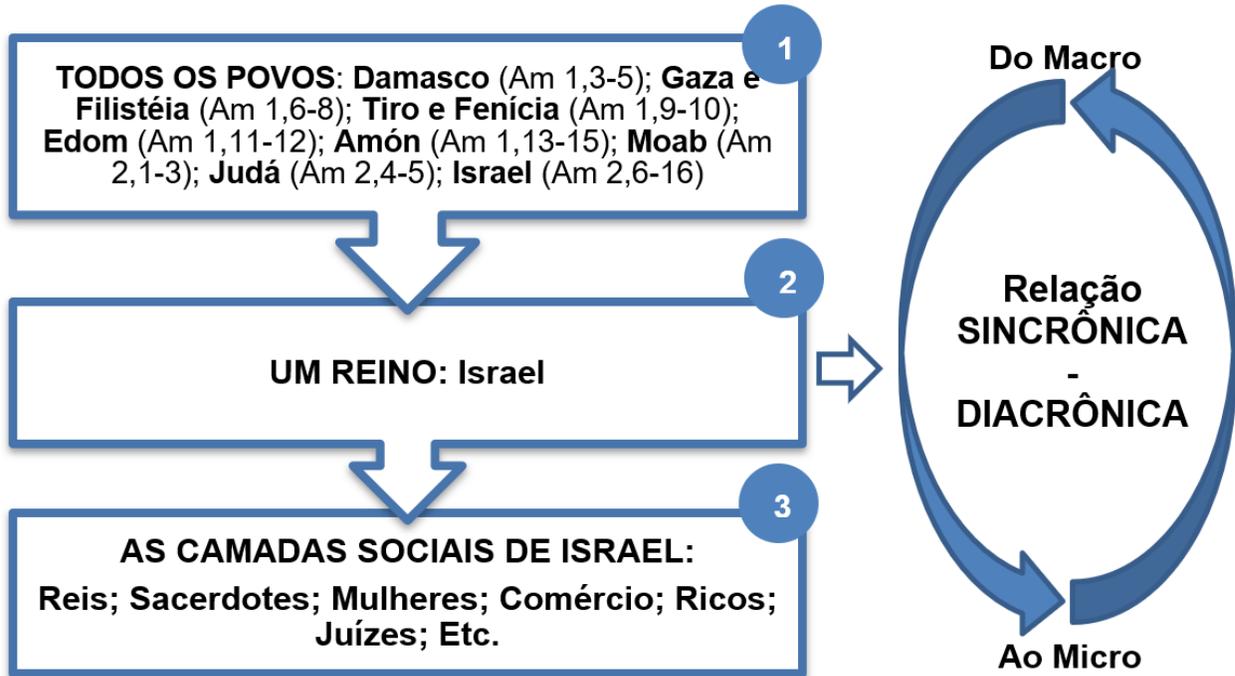
Então, diante da complexidade que se apresenta, utilizaremos, como mescla sintética a este tópico, a forma como o próprio livro se estrutura e que, em maior ou menor grau, grande parte dos autores se apropriam, inclusive as Bíblias vernáculas. Por isso, partiremos da estrutura da *Bíblia de Jerusalém* (2002), e secundariamente mesclaremos com os estudos que Andersen & Freedman (1989) desenvolveram em sua obra intitulada *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*, além dos outros comentadores e estudiosos que se debruçaram sobre este objeto. Nesta pesquisa, Andersen & Freedman (1989) fazem uma análise minuciosa e profunda acerca deste profeta que utilizou suas visões como ferramentas de trabalho, além de discutirem com várias teorias que conferem ao livro uma estruturação distinta, desde a teoria da autoria própria, até aquela da produção coletiva, perpassando, assim, diferentes pesquisadores, o que torna esta investigação, de capital importância para nós. Dito isto, partimos com uma pergunta básica: qual a relação da Arquitetura do livro de Amós com a justiça social?

Grande parte dos pesquisadores concordam em dizer que, o livro do profeta Amós tem uma composição bastante singular, pois todos os seus escritos carregam uma dose de crítica, em virtude da justiça social. Os redatores deste profeta, conscientes ou não, arquitetaram uma estrutura, de modo que, a justiça, ou a falta dela fosse percebida em todo o livro. Em uma relação sincrônica – diacrônica, o livro começa apresentando o que acontecia no cenário internacional, onde a política desenvolvia um rol fundamental, até chegar ao seio de Israel. Assim, na base macro da arquitetura encontram-se os oráculos do próprio Amós pronunciados contra sete nações, incluindo Israel (Am 1,3-15; 2,1-16). Nestes oráculos Amós acentua a justiça divina, que castiga em todos os povos, qualquer tipo de injustiça. Pois quase sempre estavam em conflitos, o que provocava o aumento das injustiças e das desigualdades. Para isto os redatores tomaram todo o primeiro e o segundo capítulo do livro. No segundo lugar do complexo estrutural, o profeta é apresentado se dirigindo à nação de Israel: condenando toda a sociedade (Am 2 a 9), fazendo advertências, lamentações e ameaças. Neste segundo momento, toda sua atenção será voltada a este reino e como ele se relaciona internamente e com os circunvizinhos, tais elementos estão presentes desde o capítulo dois até o nono.

Na base micro desta arquitetura, encontram-se os estamentos sociais de Israel. O profeta Amós agora desferirá seus maiores golpes contra o que acontecia dentro do reino

de Israel, no que concernia a salvaguarda da justiça, protótipo divino. Desde os representantes da monarquia até os mais simples do povo foram provocados pelos açoites que este guerreiro ocasionou contra uma corrupção endêmica que tomava toda sociedade. Para Amós, o que acontecia nesta sociedade era sinônimo, não somente do esquecimento de Deus, mas fruto também dos acordos internacionais, antes, durante e após os conflitos bélicos, que geravam misérias aos mais desfavorecidos, tornando-os, na maioria das vezes, escravos. Tudo isto fomentava uma transformação no comportamento ético e moral, levando as castas nobres subjugarem qualquer outra que fosse inferior. Em virtude destes defraudes, Amós se dirige a esta nação, fazendo: Advertências e ameaças a Israel (Am 3,1-15); Contra as mulheres de Samaria (Am 4,1-3); Ilusão, impenitência, castigo de Israel (Am 4,4-12); Lamentações sobre Israel (Am 5,1-27); Contra a falsa segurança dos grandes de Israel (Am 6,1-14); As visões (Am 7,1-17; 8,1-14; 9,1-10) e a perspectivas de restauração e de fecundidades paradisíacas (Am 9,11-15).

A intenção deste pesquisador é, neste segundo tópico do I capítulo da tese, analisar como estas macro e micro estruturas estão interligadas com a busca da justiça, pois para ele, as bases macro e micro se confluem, uma dependendo da outra, ao mesmo tempo em que uma influencia a outra, e vice-versa. Neste sentido, a base macro da estrutura arquitetônica, aquela onde Amós se direciona às nações em sua generalidade, também se torna uma base micro, e a micro – os estamentos sociais de Israel - o seu inverso, uma vez que são influenciadores e influenciados pelas culturas com as quais tiveram acesso. Este intercâmbio de experiências comerciais, bélicas e religiosas tornaram possíveis inúmeros fatores, entre eles, os sincretismos que provocaram o aumento da injustiça e do esquecimento da Aliança Abraâmica, razões pelas quais Amós foi “tirado do meio do povo”. Os arquitetos deste complexo iniciaram apresentando Amós exortando no panorama internacional, no espaço macro, e terminaram dando atenção especial aos pobres da “casa de Yahweh”, no espaço micro. De maneira mais didática, o gráfico a seguir pode elucidar como este complexo arquitetônico foi produzido e como ele conflui, numa relação sincrônica diacrônica.



Em primeiro lugar, conforme já comentamos, encontram-se as nações criticadas por Amós, em um panorama internacional e nacional. Em segundo, sua saída das terras do reinado de Judá e eleição profética por Israel, povo de Yahweh, para, por fim, em terceiro lugar, dirigir-se às camadas sociais daquela monarquia, conforme Yahweh lhes havia revelado. Dentro deste complexo arquitetônico, teremos ainda outras subdivisões que muito interessam a este estudo, sobretudo porque é nestas seções que este paladino se torna conhecido e melhor expressa sua sede de justiça.

Porém, antes de adentrarmos na Arquitetura mesma que o seu livro apresenta, necessário se faz conhecer este personagem. Ou seja, saber como era a pessoa do profeta, um homem com tanto vigor e tanta capacidade intelectual, a ponto de chocar seus correligionários é fundamental para uma melhor compreensão de sua mensagem. Neste sentido, dentro deste segundo tópico visitaremos os dados biográficos que a *Bíblia de Jerusalém* (2002) oferece sobre este personagem, além dos seus inúmeros comentadores. A seguir, discutiremos acerca do complexo das visões amosianas com suas respectivas consequências pela ausência da justiça. No subtópico seguinte a análise será direcionada aos oráculos de maldições e destruições pela justiça de

Yahweh, com a referente possibilidade de restauração, pelo ato de retornar ou não à justiça, de voltar ou não à Aliança com Yahweh, objetivo especial na profecia amosiana. Este segundo tópico do primeiro capítulo da tese será concluído com as discussões acerca da justiça social nos oráculos contra Israel às nações estrangeiras.

### 1.1.3 A pessoa do profeta Amós: é possível uma biografia?

Praticamente todos os estudos sobre este profeta apresentam alguns dados biográficos, mas estes dados, em sua maioria, são inconclusos, e quase sempre são obrigados a se conformarem com as fontes bíblicas; uma porque os dados relativos a ele são muito escassos, e outra porque resulta quase impossível de realizá-la. Falar de um personagem do século VIII a.C. não é tão simples como se pode falar de alguém do século XIX ou XX. Mas, não é pelo fato de ser um desafio que, necessariamente, alguém não possa tentar fazê-lo, ainda que deva tomar todas as cautelas possíveis. Complexo.

Para tanto, sabendo da obscuridade desta empreitada, iniciaremos esta possível biografia esclarecendo dois pontos: o primeiro é que existem muitas discussões sobre a autoria do livro de Amós, dificilmente obra de um único autor e, provavelmente, com acréscimos dos seus discípulos. Esta afirmação fica mais evidente nos comentadores como Jörg Jeremias (1988, p. 198) que postula o livro de Amós “baseia-se em dois sistemas de classificações diferentes” e na tese de Robert B. Coote (1981) segundo a qual o processo redacional do livro de Amós teria ocorrido em três fases, que ele classifica em A, B e C, sendo que apenas a fase A derivaria do profeta Amós.

O estágio B foi composto em Jerusalém, tardiamente, no século sétimo por um escriba adjunto à elite dirigente, que, mediante a escrita e a arte literária, teria expressado e preservado, em nome da elite dirigente, o desejo de manter o status e o poder de Jerusalém como um centro sócio-político, e a motivação para utilizar este poder em um programa de reforma dos costumes e do direito (COOTE, 1981, p. 97).

Muitos outros autores advogam a favor da criação coletiva deste livro. Para estes, o livro se compõe de numerosos ditos (EISSFELDT, 1965), de textos deuteronômicos (SCHMIDT, 1971), de material resultante de longo processo redacional (MAYS, 1969), de material oriundo de quatro etapas, ou seja, da antiga escola de Amós, do tempo de

Josias, do deuteronomismo e do pós-exílio (WOLFF, 1984), de material doxológico e deuteronômico do período exílico (JEREMIAS, 1988), de um antigo panfleto por detrás de Am 3,3-4,3, formado por cinco ditos proféticos, cuja base seria o texto em 3,3-8 (SCHWANTES, 1985).

O segundo ponto é que as únicas fontes diretas disponíveis são as do próprio livro de Amós. Essas fontes podem ser confirmadas – ou não - com dados da história, geografia, arqueologia, etc., como serão apresentados a seguir, mas não compõem propriamente uma biografia, no sentido de uma “história de vida”. Portanto, o que exporemos aqui, são os elementos registrados no livro do profeta, com os resultados das últimas pesquisas consideradas fundamentais acerca desta abordagem.

Tudo isso porque, saber um pouco de sua biografia nos permitirá entender o porquê de tanta rigidez em suas críticas, os motivos pelos quais ele questionava todas as instituições estabelecidas e, ainda mais, porque os estudiosos das mais variadas áreas não relatam, com profundidade, elementos de sua vida pessoal e familiar. Ou seja, qual a genealogia de Amós? Como ele era fisicamente? Ele era casado? Tinha filhos? Qual o seu nível de formação intelectual? Como, quando e por que morreu? Estas e tantas outras perguntas podem ser colocadas neste pleito, com o objetivo de clarear a história deste personagem, tão importante, mas, ao mesmo tempo, tão enigmático, fazendo com que saia da sombra e do anonimato.

Após escutarmos o que diz o seu livro, seremos guiados pelos seus comentadores e estudiosos, tratando de reconstruir o máximo possível da história e do significado da justiça social amosiana, começando dos dados mais simples aos mais complexos, considerando sempre a distância histórica. No entanto, conforme Andersen & Freedman (1989) acreditam, apesar de os dados acerca dele serem vulneráveis à corrupção e à contaminação, podem preservar dados autênticos. Schwantes (1987a, p. 30; 2004, p. 49) resume sucintamente esta falta de informações da seguinte forma:

para aqueles que nos legaram o livro, a *pessoa* de Amós sempre permaneceu em segundo plano. Em primeiro estava a mensagem. O que sabemos de Amós está na dependência de sua atuação. Fomos informados a seu respeito na medida em que seus discípulos o consideravam relevante para entender os conteúdos proféticos.

Um dos primeiros dados importantes sobre este profeta, dos quais os comentadores fazem uso parte daquilo que seu livro descreve; de que ele era de Técuá, trabalhava no campo e que a sua missão profética deu-se no reinado de Ozias em Judá e Jeroboão II em Israel: “Palavras de Amós, um dos criadores de Técuá. O que ele viu contra Israel, no tempo de Ozias, rei de Judá, e no tempo de Jeroboão, filho de Joás, rei de Israel, dois anos antes do terremoto” (Am 1,1). Porém, firmar uma data específica a esta informação parece não ter a mesma simplicidade. O problema gerado para analisar este fato se dá pela completa falta de uma datação histórica, a não ser aquela que o próprio livro fornece: “dois anos antes do terremoto”<sup>16</sup>. O que, para alguns exegetas e estudiosos, parece ter sido um evento importante.

Andersen & Freedman (1989) relatam que Amós teve suas visões nos dias de Ozias de Judá (792 a.C. a cerca de 740 a.C.) e Jeroboão II de Israel (793/2 a 753/2 (Thiele) ou 786-746 (Albright). Assim, podemos olhar primeiro para a década em que esses dois monarcas estavam em pleno poder como a melhor localização para as atividades de Amós, digamos 765-755”. (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 19). André Neher (1975), fazendo uma análise do confronto de Amós com o sacerdote Amasias, situa-o na metade do século VIII, exatamente no governo de Jeroboão II. Joseph Blenkinsopp (1983, p. 86) apresenta que “tornou-se parte da sabedoria convencional datar o início da profecia “clássica” de Amós para meados do século VIII a.C”. Klaus Koch (1976, p. 15; 1983, p. 37) aquiesce que “de acordo com o título do livro, Amós apareceu como profeta durante o reinado de Jeroboão II (de acordo com uma data bem conhecida: 787-747 a.C.)”. José Sicre (1992) acredita que, de fato o título do livro insere sua atividade nos reinados de Ozias de Judá e de Jeroboão II de Israel, mas entre os anos de (767-739) e (782-753), ou seja,

“teríamos que datá-la, portanto, entre os anos de 767 e 753 para que coincidissem com ambos os reis. Um dado ao que parece dar muito valor o livro é o de 1,2: “dois anos antes do terremoto”. Mas, não sabemos em que ano teve lugar este terremoto” (SICRE, 1992, p. 265).

---

16 A *Bíblia de Jerusalém* (2002) afirma que “esse terremoto é, talvez, atestado pelas escavações arqueológicas de Hasor, na Galiléia superior; deve ser situado nos meados do século VIII a.C. De acordo com Zc 14,5 (LXX), em consequências desse sismo, os vales foram obstruídos. Não se trata, apenas, de simples nota cronológica: os editores do livro, responsáveis por essa notícia, viram nele, por certo, manifestação divina confirmando a mensagem de Amós.

Outros comentadores, de igual modo não conseguem definir uma data específica: Hans Walter Wolff (1984) insere-o entre os anos 760 a.C., no reinado de Jeroboão II; Prado (1987) sem definir uma data, segue os dados bíblicos, alocando-o no reinado de Jeroboão II; Jesus Diaz (1979, p. 185) pontua em, “meados do século VIII e termina ao fim do século VI”; Milton Schwantes (1987a, p. 12; 1987b, 63; 2004, p. 14), semelhantemente a Wolff, acredita que “há bons argumentos para a afirmação de que a atuação profética de Amós esteja situada em torno de 760 a.C., ou seja no governo de Ozias no norte (787-735), em Israel, Jeroboão II (787-746)”; Jörg Jeremias (1995) registra-o entre os anos de 787-747 a.C.; Silva (2001) reitera que Amós exerceu seu ministério em Israel ao tempo do rei Jeroboão II (787-747 a.C.); Holman (2005, p. 163) reflete a mesma incerteza quanto a uma datação exata, inserindo-o durante os reinados de Ozias de Judá nos anos (792-740 a.C.) e Jeroboão II de Israel (793-753)., Wilhelm Rudolph (1971, p. 95) não difere do relato bíblico, para ele, “Amós surgiu entre os reinados de Ozias de Judá e Jeroboão II de Israel, no século VIII, vivendo lado a lado por décadas”.

Portanto, conformando-se a estes comentadores e com a observação de Bruce E. Willoughby (1992, p. 210), pode-se dizer que “em sua maior parte, o Livro de Amós contém as palavras do profeta do século VIII”. Deste modo, e de maneira mais segura, tomaremos o século VIII como o período histórico de sua missão profética, entre os anos 760 a.C. e 740 a.C., ainda que para muitos, sua profecia não tenha durado tanto tempo, sobre isso refletiremos mais adiante. Realizada esta auditoria acerca do seu período histórico e estabelecida uma possível delimitação didática, tomaremos agora outros elementos relativos à pessoa deste profeta.

Nenhum dos livros bíblicos ou qualquer outro documento registram informações acerca de sua genealogia, se foi casado ou se deixou herdeiros, muito menos como ele era fisicamente, existem apenas conjecturas. Andersen & Freedman (1989, p. 24) aludem que “a verdade é que o homem e o profeta são desconhecidos fora deste pequeno livro. Ele não é mencionado em outras partes da Bíblia, e não há informações sobre ele de nenhuma outra fonte contemporânea”. O profeta Isaías (1,1) introduz suas visões apresentando-se como “filho de Amós”, naturalmente se trata de outro Amós, até porque

Amós era um nome comum em Israel, e significa “Yhwh “carrega/sustenta” (SCHWANTES, 2004, p. 49). Também existe um Amós mencionado na genealogia do Evangelista Lucas (3,5), mas, tampouco se sabe dele (UTLEY, 1996). Quanto a datação do seu nascimento e da sua morte, permanece um mistério, tal qual grande parte da sua vida. Existe um antigo relato apócrifo sobre a vida dos profetas do Antigo Testamento intitulado, *Vida dos Profetas*<sup>17</sup> que menciona como sucedeu. Não há um consenso quanto à datação destes escritos nem sua autoria. Nela o autor afirma que, afetivamente, o profeta Amós sofreu uma morte violenta nas mãos do poder:

Ele era de Têcua. Amasias (o sacerdote de Betel) frequentemente o espancava e, finalmente, o filho de Amasias o matou com um porrete, atingindo-o no templo. Enquanto ainda vivia, ele foi para sua terra e depois de alguns dias morreu e foi enterrado lá. (TORREY, 1946, p. 40).

Comentando este relato da morte do profeta Amós, Andersen & Freedman (1989, p. 24) apontam que “alguns detalhes parecem ser de origem independente [o envolvimento do filho de Amasias e as circunstâncias de sua morte, incluindo as feridas na cabeça], mas, que tal desenvolvimento pode ser aceito como um resultado plausível do confronto descrito no cap. 7”. Jeremias (1995, p. 15) duvida desta teoria: “se Amós foi deportado para fora do reino do Norte como se suspeitava, ou foi martirizado em Betel (como afirma o *Vida dos Profetas* do século I d.C.), nós não sabemos”, já que se trata de uma fonte sem sustentação argumentativa. Estando seguros ou não destas informações, o fato é que este profeta se apresenta a nós com uma importância singular.

Bem, como parece improvável datar o seu nascimento, alguns comentadores foram levados a crer que Amós era uma pessoa jovem quando foi escolhido por Deus para proclamar a justiça social. Neste sentido, Sicre (1989, p. 87), tomando a posição de Wolff (1977), relata que, “baseando-se na dureza e concisão de sua linguagem, pensa

---

17 “Este trabalho sobrevive apenas em manuscritos cristãos. Existem dois grupos de manuscritos gregos: o primeiro grupo inclui muitas versões, bem conhecidas nos séculos passados, com fortes acréscimos cristãos. Algumas dessas versões foram atribuídas ao bispo Epifânio de Salamina, do final do século IV, outras ao sacerdote Doroteu de Tiro (255-362 d.C). O outro grupo de manuscritos gregos é mais estável e livre das interpolações encontradas no grupo anterior: o melhor códice é um manuscrito do século VI d.C geralmente chamado de fonte Q. Há também uma versão latina com um texto perto de Q usado por Isidoro de Sevilla (636 d.C). Há também versões em siríaco, armênio e árabe”. Cf. *Lives of the Prophets*. Disponível em: <https://www.revolvy.com/page/Lives-of-the-Prophets>. Acessado dia 09 de janeiro de 2019.

que ele era bastante jovem. Nisto coincidiria com o que sabemos de Isaías e Jeremias; mas se trata de uma mera hipótese”. Porém, Wolff não propõe nenhum marco à sua festa natalícia.

Quando Amós nasceu e quando ele morreu, nós não sabemos. Quantos anos ele tinha na época de sua aparição por volta de 760 a.C. permanece escondido de nós. Ele tinha prestado atenção aos assuntos distantes (1:3-8; 1:13-2:3; 3:9; [6:2]; 9:7). Seu veredicto a respeito de Israel era bem fundamentado e conclusivo (2:6-9; 5:5; 6:12). Isso e nada mais podem ser concluídos a partir de seus oráculos. (WOLFF, 1977, p. 90).

Porém, um fenômeno aceito pela maioria é que, o profeta Amós era um cidadão de Técuá. Existem muitas teorias que especulam se Técuá poderia ser considerada uma “cidade, já que o livro do profeta simplesmente menciona “um dos criadores de Técuá” (Am 1,1). Acerca desta epígrafe, a *Bíblia de Jerusalém* (2002), em suas notas de rodapé, registra que “Técuá é uma *aldeia* de Judá, a 9 Km a sudeste de Belém”. Prado (1987, p. 54) e Andersen & Freedman (1989, p. 83) seguem os dados bíblicos de que seria uma *aldeia*. Já para Schwantes (1987a, p. 31) seria um *povoado* e Sicre (1989, p. 87) assinala que era “uma *cidade* a 17 quilômetros ao sul de Jerusalém”. A importância desta informação se dá à medida que vamos tomando conhecimento da linguagem, ora rebuscada, ora agropastoril, utilizada pelo profeta Amós.

Também os questionamentos acerca de sua condição social são imensos, o que se distingue em muito dos “profetas maiores”. Além de ser “um dos criadores de Técuá” (Am 1,1), diante do conflito com o sacerdote Amasias, Amós se apresenta como vaqueiro: “Não sou profeta, nem filho de profeta; eu sou vaqueiro e cultivador de sicômoros” (Am 7,14). Partindo desta afirmação que o próprio profeta nos presenteia, estudiosos se debruçaram para interpretar o que Amós queria dizer quando proferiu tal afirmação. Para alguns comentadores como Andersen & Freedman (1989), Amós era um homem simples do campo, para outros como Wolff (1977), não é possível admitir que um homem do campo tivesse tanta capacidade intelectual para estruturar, de maneira tão lógica, seus argumentos. Além do mais, o termo *noqed* (criador de ovelhas), que aparece em Am 7,14 e em 2Rs 3,4, é aplicado ao rei Mesa de Moab, que pagava ao rei de Israel um tributo de cem mil cordeiros e a lã de cem mil carneiros. “Isto tem feito pensar muitos autores que

Amós era um homem rico, ou ao menos, um pequeno proprietário com mais do que precisa para viver” (SICRE, 1989, p. 87).

É por esta razão que muitos estudiosos e comentaristas não estão em conformidade. Para uns ele era “pastor”, para outros, ele era “vaqueiro”, “cultivador/agricultor”, ou seja, “pobre”. Em oposição a esta postura, alguns o apresentam como “rico”, “independente” e que “possuía algumas posses”. Na perspectiva da condição social agro pastoril encontramos estudiosos como Schwantes (1987a; 2004), Sicre (1989), Andersen & Freedman (1989), Madera (2007), Silva (2001) dentre outros, enquanto que na negativa mencionamos aqui Ábrego de Lacy (1993), Wolff (1977), Michel Quesnel e Philippe Gruson (2002), etc. Sem extasiar a pesquisa, relataremos aqui algumas destas teorias que tratam da condição social de Amós, sem esquecer, porém, que independentemente de sua condição pessoal, ele fez uma opção clara pela justiça, na defesa dos menos favorecidos, e isso não se pode duvidar.

Em suas inúmeras pesquisas, a conclusão que Schwantes (1987a, p. 31; 2004, p. 51) chega é a seguinte: “Amós sobrevive à base de três ocupações: pastor de ovelhas (7,15), pastor de gado/vaqueiro (7,14), trabalhador de sicômoros (7,14)”. E não para por aí, este autor insiste na sua posição: “Pode um pobre como Amós ser fonte de literatura? Pode! A literatura reunida em nosso livro inclusive tem uma das principais marcas da literatura popular: agrupada em pequenos textos, breves ditos, perícopes” (SCHWANTES, 1987a, p. 32; 2004, p. 52). Neste sentido, para Schwantes (1987a, p. 31; 2004, p. 53) “Amós é a voz do campo”. “É gente do campo” (SCHWANTES, 1987a, p. 32; 2004, p. 54).

Sicre (1989, p. 87) comunga deste posicionamento, para ele, Amós “havia sido de classe humilde e pobre. [...] vaqueiro e cultivador de sicômoros (7,14)”. Andersen & Freedman (1989, p. 83) registram-no como sendo “pastor e guardião de pomar”. Para Madera (2007, p. 502) “sua origem campesina se reflete nas metáforas que emprega e na concisão e dureza com que comunica sua mensagem profética”. Em corroboração, Aleixandre (1997, p. 142) assevera que

sem dúvida, Amós não é homem da cidade, e sim do campo. É alguém que conhece bem a natureza, que observa o crescimento da erva tardia (7,1), tem medo dos gafanhotos e do leão (3,4-8), fica preocupado com a seca (4,7; 8,11), verifica se os frutos do verão estão maduros (8,1), observa

o pássaro preso na armadilha (3,5) e a cobra escondida dentro de casa (5,19).

Tratando deste apelativo de “profeta do campo”, para Silva (2001, p. 19) “seu estilo, variado e cativante, é assinalado pela presença de um vocabulário próprio à gente do campo, o que revela as origens desse profeta”. Segundo esta autora, “no texto de Amós há pelo menos 55 palavras que indicam um vocabulário de origem rural” (SILVA, 2001, p. 19). Prado (1987) o chama de “humilde lavrador”. Na introdução aos profetas da *Bíblia de Jerusalém* (2002) Amós é apontado como sendo um pastor em Técuá, de “rudeza simples e altiva e com a riqueza de imagens dum homem do campo”, mas, que “não era simples guardião de rebanhos (cf. 7,14; 2Rs 3,4)”. O comentarista bíblico, Bob Utley (1996) considera que, o transfundo agrícola de Amós é a fonte de várias de suas profecias: animais selvagens, 3,3-8; 5,19; murcharão as pastagens dos pastores, 1,2; vacas de Basã, 4,1; falta de pão, 4,6; falta de chuva para a colheita, 4,7; não há água para beber, 4,8; insetos, 4,9; campesinos na luta, 5,16; vinhas, 5,17; gafanhotos 7,1; seca 7,4-6; fogo 1,4; frutos maduros 8,1-2; dias de prosperidade agrícola 9,13-15, dentre outros.

Na contramão desta visão campesina, Michel Quesnel e Philippe Gruson (2002, p. 286) em seus comentários bíblicos afirmam que Amós, de fato, era um cidadão do campo, mas que, “sem dúvida, pertencia à classe média ou acomodada de Técuá (próximo de Belém)”. Do mesmo modo, Ábrego de Lacy (1993, p. 52), acredita que,

pelo que se refere à profissão do profeta, devemos dizer que Amós aparece no livro de seu nome como um personagem bastante culto. Em efeito, sabe como se jura nos templos, conhece a história sagrada (conhece, por exemplo, a teologia da eleição e as tradições israelitas), tem também conhecimentos de história e geografia profanas (perigo da Assíria, o Nilo...). Em resumo, Amós conhece bastante bem seu entorno, pelo que não devia ser um simples pastor, só e isolado.

Além do mais, “como o cultivo de sicômoros parecia ser uma atividade bem mais humilde, se poderia afirmar que Amós era um campesino de escassos recursos. Mas, a qualidade de sua linguagem e o grau de cultura que nele se reflete induz a pensar em uma origem social não tão modesta” (MADERA, 2007, p. 502). É por esta razão que Wolff (1977) o classifica como um criador de ovelhas, para ser distinguido claramente de um pastor humilde; “ele provavelmente não era exatamente pobre” (WOLFF, 1977p. 90).

Respondendo os motivos da linguagem rebuscada de Amós, Wolff (1977) apresenta duas teorias conjuntas. A primeira é a de que, com a transmissão da sabedoria que havia sido ensinada a ele pelos anciões do clã, e suas variadas viagens que fazia em virtude de suas plantações de sicômoros, já que essa árvore não cresce nas colinas ao redor de Técuá, mas apenas nas margens do Mar Morto e do Mediterrâneo. Assim, ele se tornou um Israelita de visão ampla e informado (WOLFF, 1977). E foi dessas viagens que ele trouxe para casa muito conhecimento dos eventos entre os povos vizinhos (Am 1,3-8; 1,13-2; 3,3-9; 6,2; 9,7). Assim, ele pode ter conhecido os males específicos do reino do Norte, especialmente em Samaria e Betel<sup>18</sup>. A segunda teoria complementa a primeira, ou seja, para além do conhecimento clânico e de suas viagens, “a mão de Yahweh o havia arrancado do seu reino familiar e o fez romper o silêncio dos sábios nos tempos maus (5,13). Sempre que ele revela a base para sua aparência profética, ele aponta exclusivamente a insistência irresistível de Yahweh” (WOLFF, 1977, p. 91). Ou seja, “Amós não proclama o julgamento como uma consequência do raciocínio legal, baseado na infração dos antigos decretos divinos; antes, porque ele foi obrigado por Yahweh a proclamar seu julgamento” (WOLFF, 1977, p. 91).

A postura de Schwantes (1987a) é consonante a Wolff, nele a sabedoria popular dos clãs foi a matriz intelectual da profecia de Amós, ou seja, “seu ninho efetivamente é a cultura sapiencial popular do jeito como era cultivada em aldeias interioranas” (SCHWANTES, 1987a, p. 31). Da mesma forma, Alberto Ferreiro, na obra *La Bíblia comentada por los Padres de la Iglesia* (2007, p. 131) assinala que “a beleza e a fluidez da linguagem de Amós cativa. Isto fez com que Agostinho assinalasse que Amós, a quem o tinha por um pastor rústico sem nenhuma formação, só pudesse expressar-se com uma linguagem humana sofisticada sob a inspiração do Espírito Santo”.

Destarte, comungando com a ideia de que Amós era um homem do campo, outros detalhes inerentes a sua história ainda merecem atenção; quanto tempo durou sua profecia? Como foi o seu chamado vocacional? E, que fim tomou este personagem que

---

18 “El é o nome próprio da principal divindade dos cananeus; para os filhos de Jacó, porém, que vieram morar na terra de Canaã, El passou a ser substantivo comum, nome genérico para designar qualquer divindade ou ser superior. Betel significa, pois, casa de Deus ou casa da divindade; mas na religião popular israelita, Betel acabou tornando-se mais um apelativo de Deus” (PRADO, 1987, p. 87).

só é encontrado em seu próprio livro? Algumas destas informações não são encontradas no seu livro, por isso não nos permite afirmações contundentes, apenas conjecturas.

Blenkinsopp (1983, p. 87) teoriza que,

talvez a resposta mais simples seja que, começando com os profetas do século VIII, mais importância foi atribuída ao que o profeta realmente disse do que a que tipo de pessoa ele era ou o que ele fazia. Isto, por sua vez, pode ter algo a ver com o fato de que, começando com Amós, os profetas dirigem sua mensagem para a maior parte do povo em vez de para um indivíduo; e eles o fazem por causa da situação inteiramente nova que surge no cenário internacional.

Ao fazer esta observação, Blenkinsopp (1983, p. 88) garante:

uma vez que os eventos tivessem seguido o seu curso e os dois reinos tivessem sido engolidos pelos grandes impérios, a atenção voltaria a centrar-se na pessoa e na obra do profeta, uma situação que pode ser observada em relação a Jeremias, o Servo de Isaías e o retrato Deuteronomico de Moisés.

Os dados relativos à duração da profecia de Amós também são objetos de constantes debates. Para Wolff (1977, p. 90)

a questão de quanto tempo ele [Amós] estava ativo como profeta em Israel também é difícil de responder. A visão de que ele fez apenas um discurso com duração de apenas vinte a trinta minutos, durante uma única aparição em Betel, é completamente improvável. Unidades oraculares curtas e autossuficientes são claramente distinguíveis; além disso, pelo menos alguns deles se tornam mais significativos quando se assume que foram proclamados em Samaria (3,9; 4,1; 6,1). Na base de 7,10-17 ninguém contesta o fato de que Amós também falou no santuário de Betel.

Além do mais, é provável que ele tenha causado inquietação em, pelo menos, duas localidades, ou talvez três, no reino do Norte, pois, de acordo com Am 5,4-7, é possível que ele tenha ido a Gilgal também. No entanto, não se pode concluir disso que seu ministério profético se estendeu por muito tempo. As escassas alusões a eventos históricos não nos permitem distinguir diferentes fases de seu ministério, como é possível fazer nos casos de Oséias, Isaías e Jeremias. No entanto, assegura Wolff (1977, p. 90)

algumas semanas ou meses terão de ser concedidos, não apenas para permitir o caráter migratório de seu trabalho, mas também para explicar as duas coleções literárias distintas: "as palavras de Amós de Técuá" nos capítulos 3-6 e os ciclos gravados nos capítulos 1-2 e 7-9.

Ábrego de Lacy (1993, p. 51) diz que, “não sabemos se a atividade de Amós foi breve ou longa. Alguns sustentam que se resume a um só discurso em Betel; os outros lhe dão uma amplitude de uns 3 anos”. Para Madera (2007, p. 501) “o relato de Am 7,40-17 permite supor que sua atividade profética se interrompeu bruscamente”. Da mesma forma para Schwantes (1987, p. 31), a missão profética de Amós “não foi além de um ano. O Estado de Israel não pôde suportá-lo por mais tempo”. Esta visão é compartilhada por Andersen & Freedman (1989, p. 24);

Amós dificilmente poderia ter continuado como de costume, depois de tal crise, e é difícil acreditar que ele simplesmente aceitou o conselho de Amasias e voltou para casa. Ao mesmo tempo, a afirmação de que ele morreu em Judá pode ter tido a intenção de se ligar a alguma tradição sobre seu túmulo.

No que tange a sua vida religiosa e vocacional, sabe-se que, diferentemente dos seus correligionários, Amós era “leigo”, ou seja, não pertencia à casta sacerdotal ou a confraria de profetas (escolas proféticas como já relatamos), não ocupava cargos religiosos no Templo e nem funções oficiais no reino, pelo contrário, ele era do campo. Aliás, encontramos em Am 3,7-8 aquilo que a *Bíblia de Jerusalém* (2002) considera como a base vocacional deste profeta, arrastado pela irresistível força da palavra do Senhor: “Pois o Senhor Iahweh não faz coisa alguma sem antes revelar o seu segredo a seus servos, os profetas. Um leão rugiu: quem não temerá? O Senhor Iahweh falou: quem não profetizará?” A palavra de Yahweh é tão imperativa como o rugido do leão. Não é possível permanecer impávido diante dela; exige que seja propagada tal como é, sem referência alguma ao que está fora dela mesma.

Javé tomou, agarrou, constrangeu (v.15). Amós foi feito vidente um tanto na marra. Nem mesmo o conteúdo de sua fala corresponde a uma opção sua. Também este Ihe foi dado. Há de direcionar-se a Israel (v.15), ameaçá-lo na figura de seus reis (v.9+10-11), sacerdotes (v.16-17) e similares. Na raiz de tamanha radicalidade está a vocação (SCHWANTES, 1987a, p. 27; 2004, p. 43).

Este encontro divino humano foi tão profundo, que ele sabia o que Yahweh Ihe recomendara: “ser *profetizador*. Foi feito agente da palavra (do *dabar*). Isso já era relevante para o próprio Amós. Sua tarefa era profetizar (3,8; 7,12; 7,15-16) e proclamar (3,8; 7,16)” (SCHWANTES, 1987a, p. 28; 2004, p. 44). Aí se encontra o motivo de toda a

rigidez em suas críticas e os questionamentos às instituições. Sem esperar explicações externas, Amós simplesmente parte. Andersen & Freedman (1989, p. 84) dizem que

“ele supostamente partiu imediatamente à sua missão na casa de Israel, pregando arrependimento. Com toda a probabilidade, não esperaria por uma segunda visão para confirmar a primeira. Neste caso, é claro que ele estava convencido do primeiro e procedeu imediatamente”.

Há uma certa concordância nas pesquisas de que, muitos outros elementos do chamado de Amós também são perceptíveis no “Livro das Visões”, que a *Bíblia de Jerusalém* (2002) registra como sendo a terceira parte do livro. Quanto à arquitetura do complexo destas visões nós a apresentaremos nos tópicos subsequentes, com os seus pormenores e importância. Porém, torna-se respeitável evocar aqui alguns aspectos destas visões que aludem à eleição de Amós, já que, como dissemos, estão carregadas de *insights*, de experiência teofânica.

Visando as análises de Andersen & Freedman (1989, p. 83), “seu chamado chegou a uma ou duas visões, e houve outras durante sua carreira”. Obviamente que “esta dádiva divina da visão não parece ter tomado nosso profeta de sobressalto, de uma hora para outra. Trata-se de uma trajetória vocacional. Amós percorre todo um caminho visionário” (SCHWANTES, 1987a, p. 24; 2004, p. 38). Segundo Wolff (1984, p. 21).

Sua vocação está registrada em suas cinco visões (7, 1-8; 8,1-2; 9,1-4). Assim, “essas coisas memoráveis que se expõe em poucas palavras fazem dirigir o olhar ao acontecimento essencial que obriga a um pastor a atuar como profeta. [...] As decisões de seu Deus têm-lhe levado a um isolamento extremo”.

Estas visões deixam entrever a dimensão espiritual deste profeta com bastante nitidez. A visão dos gafanhotos (7,1-3) está no início do ano agrícola. A da seca (7,4-6), em pleno verão. A do cesto (8,1-3) dá-se no outono. Estas visões cobrem, no mínimo, meio ano. Para Schwantes (1987a, p.24-25; 2004, p. 38-39) “talvez seja o período em que Amós é preparado, de modo decisivo, para seu ministério. [...] Estas coisas não se clareiam, miraculosamente, de um dia para o outro; clareiam-se na caminhada”.

Além do complexo das visões, temos também o que se registra na conversa entre Amós e o sacerdote Amasias. Blenkinsopp (1983, p. 87) diz que “o relato da confrontação de Amós com o sacerdote de Betel (7,10-17) é a única passagem biográfica no livro” e

que ressalta a eleição de Amós como boca de Deus. No diálogo com o sacerdote Amasias, Amós expressa-se com dureza, pois para ele, profetismo não é uma profissão, mas uma vocação. O profeta é um escolhido e enviado por Iahweh. Só pode pregar quem foi enviado. O profeta Amós, ao responder ao sacerdote Amasias, deixa clara essa exigência: “Não sou um profeta (por profissão), nem filho de profeta (por sucessão); eu sou vaqueiro e cultivador de sicômoros. Mas Iahweh tirou-me de junto do rebanho e Iahweh me disse: “Vai, profetiza a meu povo, Israel!”” (Am 7,15). “Nem todos viam o que ele via. [...] O profeta Jonas de 2Rs 14,25 via as coisas de outro modo. O sacerdote Amasias, que denunciara Amós junto a corte fazia outra análise dos fatos. [...] Para Amós, essa diferença tem origem em *sua experiência de Deus*” (SCHWANTES, 2004, p. 32).

Aparece aqui outro dado muito importante para a compreensão deste profeta: ele não permite que seja identificado com as mesmas características dos profetas perturbadores da paz social, que exerciam esse cargo por profissão. “Amós profetiza por obrigação, não por deleite. Está sob coação divina” (SCHWANTES, 1987a, p. 26; 2004, p. 41) para buscar a justiça. Ele não é movido por sua própria paixão ou por um grupo específico; e muito menos tem que ganhar seu pão como profeta. Ele tem renda suficiente como cidadão do campo e, além disso, tem plantações de figueiras. No entanto, é curioso como o primeiro profeta clássico e canônico enfatiza que ele é um leigo ou secular. Por isso que suas palavras são ainda mais caras: esse paladino da justiça não pode ser entendido de maneira alguma por si mesmo, ou por sua profissão, ou por qualquer tipo de dependência de grupos, ou de seus *hobbies*, ou paixões políticas, tampouco a partir de seus dons naturais.

Podemos dizer que Amós se entende como portador e transmissor de visões e, principalmente, de mensagens. É um emissário, um *mensageiro*. O que diz, não tem origem nele. Tem origem em quem o fez ver, em quem o enviou ou, nos termos de 7,15, em quem o fez andar. Aquele que o pôs a caminho definiu sua mensagem: propagar a justiça (SCHWANTES, 1987a, p. 28; 2004, p. 45).

Isso nos obriga a prestar muito mais atenção à sua mensagem em favor dos injustiçados, - pobres, viúvas e órfãos - do que a sua condição social ou a suas características físicas. Talvez seja por esta razão que Amós se torna o embaixador da justiça social. Diferenciando-se da tradição profética anterior – reformista -, ele dá início a uma nova postura profética, não comungando de uma reforma social, política ou

religiosa, mas da destruição total da nação pela justiça divina, pelo fogo consumidor que despreza a injustiça, que está presente em todo o complexo das visões e que objetivamos investigar no tópico seguinte.

#### 1.1.4 O complexo das visões amosianas e suas consequências pela falta de justiça

As visões do profeta Amós, além de ser um artifício de ameaça aos povos que haviam se corrompido com as benesses que a riqueza proporcionava e abandonado à justiça, também foi um processo de maturação da sua vocação e missão, enquanto homem do *dabar*, da palavra, conforme afirmou Schwantes (1987) no tópico anterior. É oportuno dizer que o fenômeno da visão era um elemento constitutivo da experiência profética. O título do livro de Amós já apresenta o profeta como vidente: “*Palavras de Amós, um dos criadores de Técuá. O que ele viu contra Israel...*” (Am 1,1a). Cotapos (2019) ensina que, as “*Palavras de Amós*” equivalem a “*O que ele viu*”. Os profetas receberam seu chamado e foram informados dos planos de Yahweh através de visões. Para citar apenas alguns dos exemplos mais conhecidos, vejamos 1Rs 22,17-19; Is 6; Jr 1,11-14; 24,1-10; Ez 1,4-28; 2,1-10; 3,1-15; 8,1-18; 9,1-11; Zc 1-8; 2,1-9; 3,1-7; 4,1-14; 5,1-11; 6,1-8. “Quando Amasias chamou Amós de “vidente” (*hōzeh*, 7,12), ele pode ter feito isso porque tinha ouvido falar das visões de Amós” (MAYS, 1969, p. 125). Portanto, no “Livro das Visões” como Andersen & Freedman (1989) denominam, são apresentadas as experiências que o profeta Amós teve com o Deus de Israel que, já não suportando as injustiças com as quais o seu povo estava vivendo, decide intervir por meio da boca do profeta. O castigo divino sobre Israel era iminente, por isso Yahweh deposita toda sua esperança a que o povo ouvisse Sua voz, imponente como o rugido de leão, pela voz profética de Amós: “Ouvi estas palavras que lahweh falou contra vós, israelitas, contra toda a família que eu fiz subir da terra do Egito: Só a vós eu conheci de todas as famílias da terra, por isso eu vos castigarei por todas as vossas faltas” (Am 3,1-2).

Amós faz jus à potência com a qual a vontade de Yahweh lhe foi revelada e, tal qual o rugido deste leão, ele faz retumbar a sua voz. Seus ecos foram tão violentos e tão profundos que o sacerdote Amasias foi obrigado a comunicar ao rei de Israel que “a terra não poderia mais suportar todas as suas palavras” (Am 7,10). A vida profética de Amós

estava toda tomada e impelida pela vontade irresistível de seu Deus, e, da maneira como ele foi possuído por Yahweh, ele possuiu Israel e abalou suas estruturas. A palavra que Yahweh lhe ordenara que dissesse era somente uma: buscar a justiça. Ou se fazia justiça àqueles que eram os prediletos de Yahweh, selados no Código da Aliança, ou Yahweh mesmo se lançaria sobre Israel e o exterminaria. As cartas estavam postas, caberia a Israel a decisão.

Deste modo, no complexo das visões amosianas, a denúncia das injustiças sociais será a linha que costura cada advertência e ameaça que Amós transmite ao povo de Israel, ordenados por Yahweh. É por esta razão que, a eleição que este pesquisador fez pelo conjunto arquitetônico das visões se explica, nelas, a vocação, a denúncia e a justiça divina são percebidas com maior clareza. Portanto, o que veremos no complexo das visões deste profeta são representações hiperbólicas da ira divina quando se esquecem as bases do compromisso comum, refletidos no Código da Aliança. Amós será o porta-voz da decepção de Yahweh com Israel, e de mediar e conscientizar Israel sobre a decisão de Yahweh. Dada à missão, ele começa seu árduo trabalho.

Na primeira visão que está registrada no livro deste paladino (Am 7,1-3) é possível perceber a primeira decisão de Yahweh pelo extermínio de Israel, sob a forma da praga de gafanhotos. Deus estava decidido a enviar Sua justiça e dar cabo do povo, esta decisão, como sempre faz, é compartilhada com os profetas, nesta ocasião, ao campesino e jovem Amós, para que tal decisão fosse transmitida ao povo. A situação de injustiças em Israel já não poderia ser suportada; os pobres morriam de fome, as viúvas eram tratadas como semi-humanos, os escravos de guerra eram achincalhados publicamente, as instituições reais de nada mais valiam. Já não restava outra saída a não ser a intervenção pessoal de Deus. Aquela podridão que havia tomado Israel só poderia ser solucionada dando cabo do povo, e Yahweh estava decidido a fazê-lo. Mas o profeta Amós negocia com Yahweh, e por sua intercessão, Ele desiste do juízo. Vejamos como a perícopa (Am 7,1-3) descreve:

<sup>1</sup>Assim me fez ver o Senhor Yahweh:  
Ele produzia gafanhotos,  
quando começava a crescer o feno tardio,  
é o feno tardio, depois da ceifa do rei.

<sup>2</sup>E quando acabaram de devorar toda a erva da terra,  
eu disse: “Senhor Yahweh, perdoa, eu te peço!

Como poderá Jacó subsistir?  
 Ele é tão pequeno!”  
<sup>3</sup>Então lahweh compadeceu-se:  
 “Isto não acontecerá”, disse lahweh.

Há um relativo consenso entre os comentadores como Andersen & Freedman, Schwantes, Wolff, Schmidt, etc., que, a missão profética de Amós inicia exatamente após receber esta primeira visão. Estes autores chamam a atenção para o fato de que esta visão, que pertencia ao começo da atividade do profeta, descrevendo talvez seu chamado, ocorre no começo do livro e não no final, mas há uma explicação simples: “o desejo de deixar o próprio Yahweh falar, antes que uma descrição da experiência do profeta fosse fornecida, ou para deixar o livro como um sermão resumido pelo profeta” (EISSFELDT, 1965, p. 399).

Esta experiência mística, que é inteiramente nova para ele, obriga-o a reagir fortemente, intercedendo e induzindo, com sucesso, para Yahweh reverter Sua decisão. “O profeta reconhece nisso o sinal da cólera do Senhor e intercede em favor do povo: “Por favor, Senhor, perdoa...”” (SILVA, 2001, p. 80). O importante neste relato é que Yahweh se arrepende e não executa o julgamento. Andersen & Freedman (1989, p. 735) relatam que o Deus experimentado por Amós através desta visão, “é um Deus que ordena, mas também é um Deus que escuta (*deus audiens, não só deus loquens*)”. Um Deus que pode ouvir, refletir e mudar suas decisões. E não o faz de modo arbitrário ou por capricho, mas em resposta à intercessão humana. Quando Amós implora “Senhor lahweh, perdoa, eu te peço! Como poderá Jacó subsistir? Ele é tão pequeno!” (Am 7,2) Yahweh se torna ouvidos. A resposta que recebe por parte de Yahweh é acalentadora: “Isto não acontecerá” (v. 3). Conseguido este êxito, como bem observa Schwantes (2004), Amós não espera outra visão para confirmar a primeira, ele simplesmente sai a profetizar a vontade divina.

Comentando esta visão, Andersen & Freedman (1989, p. 613) asseguram que as pragas de gafanhotos foram “uma das experiências mais terríveis e comuns no antigo Oriente Próximo. Esses flagelos devastadores, que vinham frequentemente, se não sempre no mesmo período, eram considerados punições divinas e universalmente temidas”. Este horror “era maior em Israel, porque o gafanhoto era considerado a praga de Yahweh, o instrumento de sua maldição sobre Israel” (MAYS, 1969, p. 128). “Trata-

se de um momento particularmente delicado: acha-se em perigo o sustento do ano próximo para o povo” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1991, p. 1014). Referências aos efeitos aterradores das pragas de gafanhotos são espalhadas pela Bíblia (Ex 10,4-19; Dt 28,38; Jr 46,23; 2Cr 7,13; 1Rs 8,37; Is 40,22, etc.). É bem sabido que o profeta Joel (1,4-12; 2,3-11) usa essa imagem para fornecer uma descrição angustiante do Dia de Yahweh. O próprio Amós lista os gafanhotos entre as várias calamidades naturais que servem como advertências em seu conjunto de pragas no capítulo 4, que segue um padrão semelhante ao usado para as visões: “Eu vos feri pela alforra e pelo amarelecer do trigo, tantas vezes vossos jardins e vossas vinhas, vossas figueiras e vossas oliveiras o gafanhoto devorou, mas não voltastes a mim! Oráculo de Iahweh” (Am 4,9). A ameaça é óbvia demais para ser ignorada, portanto, o profeta descreve o que viu e interpreta a visão para Israel.

É importante perceber que, mesmo antes de aceitar sua função como mensageiro, Amós reivindicou seu papel como conselheiro e intercessor, e impôs sua vontade à divindade antes que a divindade impusesse Sua vontade sobre ele. Yahweh é revelado como Aquele que consulta. “Pela visão, Amós foi escolhido como a única pessoa na terra a quem o rei celestial revela seu conselho. Ele é o intermediário entre o soberano divino e seus súditos, a figura pela qual o decreto da corte celestial deve ser proclamado” (MAYS, 1696, p. 128). O *status* que Amós assume é muito disputado em livros posteriores, e não encontramos nenhum profeta depois dele ter sucesso nessa afirmação. Isaías (6,11) apenas faz perguntas educadamente e não oferece conselhos ou instruções. Jeremias (1,6-19) luta de forma intermitente e às vezes com veemência, mas é claramente proibido discordar das decisões e não é permitido ajudar a moldá-las ou mesmo intervir com a divindade. Se o Deus de Jeremias se arrepende, ele o faz por sua própria escolha e sem instrução ou conselho. Quanto a Ezequiel (3,22-27), ele não demonstra disposição alguma para debater com a divindade ou desafiar suas decisões. Pelo contrário, o Deus de Ezequiel não se arrepende de nada. A observação que Fohrer (1982, p. 107) apresenta é muito esclarecedora:

“Isaías logo se declara pronto: “Eis-me aqui. Envia-me!” (Is 6). Ezequiel, em visão extática, come o rolo escrito que lhe é dado (Ez 1,1-3,15). Já Jeremias tergiversa – “Ah! Senhor Deus! Vê que não sei falar, porque sou muito jovem!” (Jr 1,4-10) – e cai repetidamente em graves crises interiores”.

O arrependimento de Yahweh descrito na perícopé (Am 7,1-3) demonstra que compaixão e misericórdia são elementos essenciais em Seu caráter, e está em notável contraste com os atributos de justiça, julgamento e punição que são o conteúdo principal do livro de Amós. O mistério da tensão, até mesmo da competição, entre os atributos da retribuição e da misericórdia que se combina para formar a equidade divina, é insolúvel em termos humanos. “Diz-se que, antes do Dia da Expição, o próprio Yahweh ora para que seu atributo de misericórdia supere seu atributo de julgamento” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 735). O que permanece importante para a compreensão desta perícopé é que Amós parece ter prevalecido sobre a vontade de Yahweh, assegurando uma decisão de misericórdia em resposta ao seu pedido. Se a divindade foi revelada como, antes de tudo, um perdoador, o profeta era visto como um intercessor. Mas, ainda que a ira divina fosse anulada, a situação permaneceu ameaçadora, ameaçadora e não resolvida. O resultado da primeira visão deixa uma sensação de tensão insuportável. “Israel foi poupado do surto cataclísmico da ira divina apenas por causa da disposição de Yahweh de ouvir a intercessão de um homem. Mas as circunstâncias que provocaram o decreto de punição continuam inalteradas” (MAYS, 1969, p. 126). Lamentavelmente o povo não se converte, insiste na manutenção da injustiça, precisará que Yahweh apresente outra ameaça ainda mais severa: a seca.

Na segunda visão (Am 7,4-6) a sede de justiça de Yahweh é tamanha que Ele decide mandar o fogo cósmico para consumir todos os “campos e abismos”. A noção que temos é que aquelas terras se tornariam improdutivas para sempre, pior que as áreas desérticas. “Amós está consciente do poder de Yahweh, dando-lhe uma prévia do que está prestes a ocorrer. Ele contempla o Senhor chamando o fogo divino, o instrumento de sua ira sobre aqueles que se rebelam contra a sua soberania” (MAYS, 1969, p. 131). Esta concepção fica ainda mais visível na narração desta segunda visão e nos comentários acerca da mesma, escutemos:

<sup>4</sup>Assim me fez ver o Senhor lahweh:  
O Senhor lahweh intentava um processo pelo fogo:  
Este devorou o grande abismo,  
Depois devorou o campo.

<sup>5</sup>Eu disse: “Senhor lahweh, para, eu te peço!

Como poderá Jacó subsistir?  
 Ele é tão pequeno!  
<sup>6</sup>Yahweh compadeceu-se:  
 “Também isto não acontecerá”,  
 Disse o Senhor Yahweh.

Como na primeira visão, esta situação retrata o precário equilíbrio entre a vida e a morte, no qual os camponeses, os “pequenos”, lutam pela subsistência. “Nesta medida, elas refletem com precisão a condição do campesinato durante grande parte da história da Palestina, incluindo o tempo de Amós” (COOTE, 1981 p. 91). Em jogo está a sobrevivência da gente do campo. Amós vê ameaças terríveis. A análise que Schwantes (2002) faz destas duas visões é que, com a praga de gafanhotos (7,1-3) haveria fome, somada com a da seca arrasadora (7,4-6) haveria sede. Fome e sede ameaçavam, pois, a sobrevivência no campo.

Na perspectiva analítica de Bovati e Meynet (1994) a praga da seca sucede à praga dos gafanhotos. A resposta proferida por Yahweh “Também isto não acontecerá” (v. 6), indica que é um evento distinto do primeiro. As duas pragas que cairiam sobre Israel, a invasão de gafanhotos e a seca, embora aparentes, podem de fato ocorrer separadamente, em momentos diferentes.

É possível, no entanto, afirmar que é uma e a mesma realidade, apresentada duas vezes para enfatizar sua importância. Em primeiro lugar, porque o efeito das duas pragas é idêntico; ambos destroem a vegetação e, assim, comprometem a possibilidade de vida no país. Segundo, porque o que permanece inalterado é o ato divino de renunciar à punição. O que realmente existe e o que dura é a paciência de Deus, enquanto as punições, em sua multiplicidade, não são realizadas (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 172-173).

Se a primeira visão descreve uma tragédia comum da vida no Oriente Próximo como observam Andersen & Freedman (1989), a segunda visão retrata uma fonte sobrenatural como mecanismo de destruição. Neste caso, o fogo divino, um fogo convocado e enviado por Yahweh será a causa da ruína total. “Pois se trata aqui do fogo como elemento, meteoro de forma invencível, vencedor em luta com o oceano” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1991, p. 1014). “O mar cósmico, que na cosmologia mítica do antigo Oriente está sob a terra como fonte de nascentes e rios”, (MAYS, 1969, p. 131) seria consumido pelo fogo.

O fogo em questão aparece frequentemente em outras partes da Bíblia, como por exemplo, na história da destruição de Sodoma e Gomorra ou nas numerosas descrições de teofanias na poesia bíblica (2Sm 22,8-16). Deve ser feita referência à teofania no Monte Sinai e à teofania de Elias na caverna de Horebe, onde “fogo” é interpretado como uma manifestação típica do poder ou da presença de Yahweh (1Rs 19,12). O fator fogo é enfatizado também na história familiar de 2Reis 1,1-14, na qual são celebrados os poderes e proezas de Elias ao invocar fogo do céu. O próprio Amós se refere ao fogo destrutivo a ser enviado por Yahweh contra as nações nos capítulos 1 e 2 e contra a casa de José em 5,6. Podemos conectar a mensagem com a visão, que descreve uma destruição violenta e generalizada do mar e da terra pelo fogo supremo. Nesta segunda visão como na anterior, uma ameaça devastadora contra a nação é vividamente retratada, de modo que o desastre total é iminente e o profeta é impelido não apenas a responder, mas a interceder. Nas palavras de Bovati e Meynet (1994, p. 171-172),

o que Amós vê é um fogo que devora o grande abismo; o uso de um vocabulário que se refere à cosmologia da criação indica uma reviravolta na ordem da natureza, cujas consequências serão desastrosas. [...] Sem a oração e a palavra profética, a história seria destruída, o fogo aniquilaria o cosmos, seria o fim do mundo. O que Amós vê e comunica aos seus ouvintes e leitores não é apenas um sério fardo para Jacó; revela, ao mesmo tempo, que o profeta é indispensável para a sobrevivência do povo de Deus.

“Senhor lahweh, para, eu te peço! Como poderá Jacó subsistir? Ele é tão pequeno!” (Am 7,5). Aqui o Paladino da justiça novamente faz o papel de mediador, e continua intercedendo pelos “Jacós”, os pobres de Israel. Mays (1969, p. 129) supõe que “Jacó é o nome pessoal favorito de Amós para o reino do norte”. Na teologia de Amós, a eleição não era motivo de indulgência; foi uma base para o julgamento. Quando Amós, em sua intercessão, apresenta Israel como vulnerável e pequeno, ele apela para uma característica pessoal de Yahweh. “O Senhor, que Amós conhece, é um Deus apaixonadamente preocupado com os fracos, os pobres, os indefesos” (MAYS, 1969, p. 129).

Evidentemente que Yahweh tinha todo direito de intervir, varrendo do meio do seu povo a injustiça, e Amós reconhecia isso, mas, ao sentir o peso da destruição que estava por vir, este profeta faz com que Yahweh reflita as consequências cruéis que se

abateriam sobre os pobres. É certo que grande parte da sociedade israelita merecia perecer, mas Amós não poderia suportar que os “Jacós” pagassem o mesmo preço daqueles que eram os principais responsáveis pelas injustiças. Se os Templos de Betel e Guilgal estavam profanados (Am 5,4-7), se a opressão aos fracos e indigentes fora legalizada (Am 4,1-3) ou se os tribunais de justiça promoviam a injustiça (3,9-11) não era culpa dos pobres, das viúvas ou órfãos, de modo que a justa medida deveria ser levada em conta pelo Senhor Yahweh na hora de enviar o fogo cósmico. Yahweh escuta as intervenções de Amós e, mais uma vez, opta pela misericórdia. É interessante perceber que, “a reação divina à oração de Amós é uma resposta dentro da natureza pessoal de Yahweh, que ocorre sem qualquer manipulação cultural ou cálculo legalista” (MAYS, 1996, p. 129). Deste modo, “o que está bem decidido não é a ameaça de destruição, mas sim o fato de que o Senhor renuncia à punição porque o profeta implora seu perdão” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 171). À primeira vista, o argumento de Amós

surpreende. Recorre à pequenez de Jacó (v. 2 e v. 5). A fragilidade dos lavradores – afinal, estes são Jacó, no concreto – é o argumento decisivo para a suspensão da ameaça. Para o campo empobrecido, há perdão. As ameaças da natureza – pragas e secas -, por mais terrível que sejam não aniquilam. O Deus criador não é tão mesquinho (SCHWANTES, 2004, p. 35).

Mas algo sucedeu. O povo não se voltou à justiça. A sociedade israelita estava tão fortemente convencida da misericórdia eterna de Yahweh que não escutou a voz profética de Amós. A concepção de que Israel era “o povo escolhido”, feito uma Aliança única e exclusiva com o Deus dos Patriarcas, e que inúmeras vezes havia realizado feitos em favor deles, parecia cegar completamente o povo ao real problema das injustiças que estavam praticando. O não querer ver e ouvir a verdade sempre foi um dos problemas que acompanhou a sociedade desde a sua gênese. Como afirma um provérbio popular: “a verdade dói”, sobretudo para quem não a quer conhecer, e Israel não queria conhecê-la. A verdade de que Yahweh já não podia suportar tanta injustiça. A decisão de cegar-se diante das injustiças denunciadas por Amós e a firme permanência do *status quo* foi “a gota d`água que fez o cálice transbordar” (SILVA, 2001, p. 41) e apresentar-se sob forma de uma terceira ameaça: o fio do prumo (Am 7, 7-9).

<sup>7</sup>Assim me fez ver:

Eis que o Senhor estava de pé sobre um muro de chumbo  
e tinha em sua mão um fio de prumo.

<sup>8</sup>E Iahweh me disse: “Que vês, Amós?”

Eu disse: “Um fio de prumo”.

O Senhor disse: “Eis que porei um fio de prumo  
no meio do meu povo, Israel,  
não tornarei a perdoá-lo.

<sup>9</sup>Os lugares altos de Isaac serão devastados,  
os Santuários de Israel serão arrastados  
e eu me levantarei com a espada contra a casa de Jeroboão”.

As configurações desta terceira visão amosiana são diferentes das duas primeiras. Aqui já não há mais a súplica do profeta para com Yahweh. Amós já não consegue amortizar a ira do Senhor. Conforma-se com ela, não sem anunciar ao povo a decisão que Deus lhe havia feito ver. Amós tinha certeza de uma coisa: Yahweh pouparia os desvalidos, colocando o “prumo<sup>19</sup> no meio de Israel”. Schwantes (2004, p. 35) na sua interpretação diz que “o prumo certamente tem a função de verificar a estabilidade do muro. Este está prestes a ruir”. Alonso Schökel e Sicre Díaz (1991, p. 1015) são mais radicais, neles, “este prumo serve aqui para destruir”. Para eles, esta visão de Amós prediz o aniquilamento de Israel, ou seja, dos “altos”, dos santuários estatais, da monarquia e da morte “pela espada” da casa real (SICRE, 1989). É importante perceber que, quando Yahweh fala de “meu povo Israel”, logo a seguir, aparece uma ressalva. Não se pensa no conjunto de todas as pessoas, mas, especificamente das instituições estabelecidas. Neste sentido, “para a fragilidade de Jacó, há futuro. Para a opressão

---

19 Inúmeros são os debates para definir o que, de fato, significaria este fio de prumo. Os estudiosos divergem entre si, já que tal conceito aparece apenas no livro do profeta Amós e que só pode ser inferido a partir do seu próprio contexto. Andersen & Freedman (1989) relatam que os estudiosos da antiguidade interpretaram este termo como tendo diferentes significados, e o mais aceito é que este objeto teria o mesmo material em que o muro foi construído, talvez por algum metal ou gesso. Deste modo, “colocar o fio de prumo contra a parede não é o fim, mas apenas o começo do julgamento. Yahweh está prestes a colocar um (pedaço de metal?) “no meio” de Israel, não “contra”, como se faria com um muro. Esta ação trará a devastação descrita no v. 9. Daí a suspeita de que este pedaço de metal (*’ănāk*) ser colocado no meio de Israel não é um fio de prumo, mas um elemento diferente, um pé de cabra ou um formão” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 758). A explicação que Cripps (1969, p. 97) dá à utilização deste conceito [prumo] é que “Amós passou a observar um operário testando uma parede com um fio de prumo. Logo a mente do profeta passou à fantasia. O operário se tornou o próprio Yahweh; o muro, prestes a ser quebrado por causa de sua condição defeituosa era Israel”. Outros teóricos apresentam diferentes hipóteses para explicar este conceito: cf. MAYS, 1969, p. 131; KOCH, 1983, p. 39.

citadina, haverá morte. Campo conjuga com vida. Cidade-Estado caminha para a morte” (SCHWANTES, 2004, p. 35).

Deus já se decidiu; os lugares altos de Isaac, os santuários de Israel e a casa do rei Jeroboão serão atingidos. Resulta importante perceber que, nesta visão, Deus já não se serviu de Amós como “conselheiro”, não lhe pede mais sugestões e, tampouco dá espaço para isso. “Não há mais interação. Amós não aventura nenhuma súplica” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 752). Tornar-se-á, a partir de agora, receptor e transmissor da mensagem tal qual recebe. Não temos como saber a reação do profeta, porque o seu livro não registra. Ele só foi autorizado a responder a pergunta: “O que vês, Amós?” (v.8). E então, antes que ele pudesse interpor ou oferecer algum apelo pelo seu povo, o julgamento histórico final foi pronunciado, de tal maneira que não permitia tréplica (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989). O profeta foi efetivamente silenciado, reduzido a ser um espectador, arrebatado e enviado para desempenhar sua verdadeira missão como mensageiro e não mais para ser visto como interlocutor e intercessor. Chama-nos atenção à explicação fornecida por Mays (1969, p. 126), segundo ele, esta mudança de atuação do profeta “foi vista como evidência de duas fases na carreira de Amós, e tem sido argumentado que as intercessões bem-sucedidas [na primeira e na segunda visão] indicam que Amós trabalhou primeiro como um profeta da salvação”. Mas, o “não tornarei a perdoá-lo” (Am 7,8) fora suficiente para Amós perceber que até a paciência de Deus tinha limites.

Yahweh apresenta a Amós, por meio desta visão, quais eram os responsáveis pelas injustiças que assolavam a comunidade israelita, e que seriam destruídos por Sua mão pessoal. Se nas duas primeiras visões todo Israel havia sido ameaçado com pragas de gafanhotos e com o fogo divino para sofrerem fome e sede, agora Yahweh com “um fio de prumo no meio de Israel” (Am 7,8) mensurou e nomeou quais eram os responsáveis pela profanação da justiça e quem seriam os destruídos pelo fio da espada. Yahweh havia posto as cartas para que os israelitas pudessem escolhê-las, e eles escolheram a morte. Todo o livro de Amós, então, será guiado pela crítica a estes estamentos sociais. De modo mais radical é possível dizer que, todo o livro de Amós respira justiça.

A partir deste momento o paladino da justiça não medirá suas palavras para denunciar estas classes sociais de Israel. E, de fato, uma das coisas mais criticadas por

Amós foi o luxo da classe alta [os lugares altos de Isaac]. “Ataca Amós, como nenhum outro profeta, os palácios dos ricos, construídos com silhares, cheios de objetos valiosos; como se isso fosse ainda pouco, esta gente se permite também ter casa de verão (3,15)” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p. 985). Tanto nesta visão quanto nas advertências e ameaças lançadas contra Israel nos capítulos 3 a 6, e que serão apresentados no tópico posterior, Amós desfere golpes tal qual um gladiador. Enfrentar as castas mais ricas em favor da justiça era atividade comum entre os profetas (Os 12,7-8; Mi 3,11; 7,3; Is 2,6-8; 5,8-9; Jr 17,11; 22,13-17; 34,18-21), mas denunciar a própria casa real era um feito sem precedentes (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989). Schwantes (1987a, p. 49-50) aponta que, Amós viu a

eliminação do reino! Tamanha radicalidade não era conhecida na profecia anterior a Amós. Não a encontramos nem mesmo em Elias ou Eliseu (1Rs 17ss) e muito menos em personagens como Natã (2Sm 7; 12; 1Rs 1). Com a ameaça ao próprio Estado, começa algo novo, até então desconhecido na trajetória do ministério profético.

Yahweh capacitou de tal maneira este jovem paladino que o próprio administrador do Santuário de Betel se viu ameaçado. O sacerdote Amasias não encontrou outra saída que denunciar Amós ao rei Jeroboão, além de expulsá-lo do santuário de Betel. Para comentadores como Andersen & Freedman (1989, p. 751) esta passagem, além de ser o “coração da terceira visão” é o resumo de todo o livro de Amós, uma vez que ela engloba, “os lugares altos de Isaac”, “os santuários de Israel” e “a casa de Jeroboão”, todos resumidos na mesma pessoa do importante sacerdote Amasias. Vejamos como este relato em Am 7,10-15, que é continuação da terceira visão foi descrito:

<sup>10</sup>Então Amasias, sacerdote de Betel, mandou a Jeroboão, rei de Israel: “Amós conspira contra ti, no sei da casa de Israel: a terra não pode suportar todas as suas palavras. <sup>11</sup>Porque assim disse Amós: ‘Jeroboão morrerá pela espada e Israel será deportado para longe de sua terra.’” <sup>12</sup>Amasias disse então a Amós: “Vidente, vai, fuge para a terra de Judá; come lá o teu pão e profetiza lá. <sup>13</sup>Mas em Betel não podes mais profetizar, porque é santuário do rei, um templo do reino”. <sup>14</sup>Amós respondeu e disse a Amasias: “Não sou profeta, nem filho de profeta; eu sou vaqueiro e cultivador de sicômoros. <sup>15</sup>Mas lahweh tirou-me de junto do rebanho e lahweh me disse: ‘Vai, profetiza a meu povo, Israel!’”.

Mays (1969, p. 134) observa que, “este o único exemplo em Amós de um oráculo de julgamento contra um indivíduo, de modo geral, suas críticas são dirigidas a grupos sociais específicos”. Nesta perícopie, segundo a postura de Amasias, a relação que o templo de Betel tinha com o rei era como sendo sua própria casa. É por tal razão que, o que Amós vê neste santuário é a sua total inversão de finalidade enquanto espaço sagrado, e mais ainda, enquanto entidade mantenedora da justiça em sua plenitude. Lembremos sempre que as raízes da profecia amosiana estavam firmemente assentadas nas instituições tradicionais e nas lembranças de Israel. E o santuário de Betel era uma destas importantes instituições tradicionais (AUSIN, 1997). Ele baseava suas reflexões no Êxodo (2,11; 3,1; 9,7), nas esperanças de Israel para o futuro (5,18) e em sua eleição especial (3,1-2; 5,15). Andersen & Freedman (1989) sumarizam que, o papel deste profeta e o seu confronto com Amasias, estabelecerão o curso da história subsequente de Israel. “Reunidos em um quadro binocular estão Deus e o profeta, profeta e o sacerdote, a mensagem e a pessoas em uma dramática e inesquecível justaposição: o livro em resumo” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 751).

A importância deste santuário é que ele era um dos mais antigos na história do Antigo Testamento, já existia antes mesmo dos patriarcas (Gn 12,8; 13,3); estava estritamente associado ao sonho de Jacó de uma escada entre o céu e a terra (Gn 28,10-22) (PRADO, 1987). Jeroboão I, “fundador do reino do Norte” (MAYS, 1969, p. 135), por ocasião da morte de Salomão, restaurou Betel como lugar de assembleia e culto (1Rs 12,26-33). A preocupação de Amasias com uma revolta não era infundada, a própria dinastia de Jeroboão II foi inaugurada graças a um golpe de estado sangrento instigado pelo profeta Eliseu (2Rs 13). Neher (1975, 248) glosa que, “ao anunciar que Deus mesmo se levantaria contra a casa de Jeroboão com a espada, Amós animava os ouvintes anônimos a converter-se nesta espada de Deus. A nacionalidade judaica de Amós fazia seu gesto ainda mais intolerante”. Amasias recorda que Betel era o santuário real do Norte: o risco que Amós corria ao ir profetizar precisamente neste lugar, a capital religiosa, era evidente. Significava ferir no coração os fiéis de Jeroboão, insultar o rei em seu próprio terreno; era expor-se, por si mesmo, a imediatas represálias (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989).

Amasias estava acostumado com o corpo de profetas cultuais que eram ligados ao santuário e à corte, e que cumpriam uma função reconhecida ao profetizarem desastre para os inimigos e prosperidade da nação para seu rei e povo, enviado pelo reino do Judá. “É um espião e um agitador pago por Judá para provocar tumultos em Israel. Por isso Amasias, ao não haver conseguido da chancelaria real a ordem de afastamento de Amós, o obriga a transpassar a fronteira” (NEHER, 1975, p. 248). Amós rejeita a suposição de que ele tenha alguma coisa a ver com tal grupo.

O que há de novo nesta cena, e Neher (1975) nos faz ver, é que o antagonista principal do profeta não é o rei, mas o sacerdote. É indubitável que esse sacerdote é um funcionário real, mas a influência do rei parece haver sido bem mais moderada. O rei permanece mais a sombra. Não é ele quem clama contra o escândalo profético, mas o sacerdote. Neher (1975, p. 247) interpreta esta alteração da seguinte forma:

Sem dúvida Jeroboão tinha, naquele dia, outros assuntos mais urgentes. Se tivesse tido mais oportunidades para ocupar-se do caso de Amós, o profeta não se teria escapado somente com a pena da expulsão que lhe impôs Amasias. São acusações muito graves as que se lançam contra Amós: o acusam de fomentar uma conspiração contra o rei de Israel, com a cumplicidade do rei de Judá.

Amasias agiu imediatamente. Para garantir sua posição, denunciou Amós ao rei Jeroboão e o expulsou do santuário de Betel: “Vidente, vai, foge para a terra de Judá; come lá o teu pão e profetiza lá” (Am 7,12). Mays (1969) menciona que, obviamente Amasias não estava preocupado com a “verdade” que Amós proclamava, somente com a “decência” e a “ordem” do culto em Betel. Portanto, a expressão “comer pão” pode significar “ganhe pão, ganhe a vida” (Gênesis 3.19) sugerindo que Amós deveria ganhar seu pão praticando a profecia em seu próprio país. “Se você quiser, profetize em Judá, mas proíbo que faça em Betel” (MAYS, 1969, p. 137).

A recusa e a expulsão de Amós do santuário de Betel coloca o sacerdote em companhia de outros que se opuseram aos profetas levantados por Yahweh e, assim, fizeram aumentar a culpa de Israel (Am 2,11). Sua punição será sofrer o julgamento que cairá sobre a nação como um todo. Quando a sentença divina do exílio para Israel for realizada, Amasias a encabeçará. O versículo final desta terceira visão (Am 7,17) descreve um fim apocalíptico aos familiares deste sacerdote. Além de ele ser levado ao

cativeiro, sua esposa será publicamente envergonhada, usada como uma prostituta pelos soldados do inimigo vitorioso (Is 13,16; Zc. 14,2). Seus herdeiros serão mortos. Sua propriedade será tomada e dividida pelos vencedores (2Rs 17,24; Mq 2,4; Jr 6,12). Ele mesmo, o sacerdote, cujo ofício era proteger o culto (Am 5,21; Os 2,13; Is 1,13; Jr 26,7-8; 29,24), as pessoas contra toda impureza (Lv 10,10), e a manutenção da justiça (Ex 22,21-22; Dt 10,18; 14,29; 19,16-18; 27,19 etc.), será levado embora, para morrer em uma terra que é impura, porque é o domínio de divindades estrangeiras (1Sm 26,19; Os 9,3; Ez 4,13). Tudo isso acontecerá com os outros, mas tem uma particularidade terrível para Amasias. A profanação de sua esposa, o fim de sua casa, a perda de sua herança em Israel e sua contaminação; todos, na verdade, constituem um terrível destino. Seu sacerdócio será levado a um final deplorável.

Dada a sentença de condenação, alguns comentadores acreditam que tenha finalizado a missão profética de Amós em Israel, ou, talvez sua possível morte como registra o livro apócrifo “Vida dos Profetas”. O fato é que, ao invés do sacerdote Amasias escutar a vontade de Deus, expressa pela boca do profeta, se encerra ainda mais dentro de sua estrutura. Schökel e Sicre (1991) afirmam que este foi o delito de Amasias: de resistir a Deus. Generalizando um pouco mais a observação de Schökel e Sicre, é possível afirmar que, as três categorias ameaçadas por Yahweh e audíveis pela boca profética de Amós, seguiram praticando seus crimes contra a humanidade. A contraproposta de retornar a justiça e a Aliança Abraâmica não encontrou partidários em Israel. Para além do “fio de prumo no meio de Israel” (v. 8), Amós prediz uma quarta visão: o cesto de frutos maduros (Am 8,1-3).

<sup>1</sup>Assim me fez ver o Senhor lahweh:

Eis um cesto de frutos maduros!

<sup>2</sup>E ele disse: “Que vês, Amós?”

Eu disse: “Um cesto de frutos maduros!”

E lahweh me disse:

“Israel, meu povo, está maduro para seu fim,  
não tornarei a perdoá-lo.

<sup>3</sup>Os cantos do palácio serão gemidos naquele dia.

- Oráculo do Senhor lahweh –

Numerosos serão os cadáveres,

lançados em todos os lugares. Silêncio!”

Como na terceira visão (Am 7,7-17), a consulta que Yahweh faz a Amós é meramente *proforma*, não se tem mais um diálogo ou um pedido de misericórdia por parte do profeta, ele é convidado apenas para identificar um objeto; “um cesto de frutos maduros” (v. 2), daí em diante, só se escuta a voz de Yahweh, decidido a não perdoar mais Israel. Mas, revela-se interessante, tanto na terceira visão, quanto nesta que, seguida a nomeação de Israel, apresenta-se um pronome possessivo; “meu povo, Israel”, “Israel, meu povo”. “Eis que porei um fio de prumo no meio do meu povo, Israel” (Am 7,8); “Israel, meu povo, está maduro para o fim” (Am 8,2).

Na arquitetura do complexo das visões amosianas, estas são as únicas vezes em que Deus adjetiva Israel como sendo “seu povo”. Sobre esta observação apresentam-se duas argumentações. A primeira é a de que, embora Deus esteja decidido a fazer justiça, ele demonstra seu carinho misericordioso por Israel, como vemos em várias passagens bíblicas: “Iahweh é justo e clemente, nosso Deus é compassivo” (Sl 116,5); “Ele é Rocha, e sua obra é perfeita, pois toda sua conduta é o Direito. É Deus verdadeiro e sem injustiça, ele é a justiça, e a Retidão” (Dt 32,4); “Tens braço poderoso, tua mão é forte, e tua direita elevada; Justiça e Direito são a base do teu trono, Amor e Verdade precedem a tua face” (Sl 89,14-15). São amplos os comentários bíblicos acerca da misericórdia de Deus: (Sl 25,10; 86,15; 145,8-9; 2Sm 22,26; Ex 34,6-7; Lm 3,22-23; Mq 7,18-19). Parece supor que, sempre que Deus se propõe a fazer justiça a Israel, seja a favor ou contra ele, haja um grande processo de introspecção, ou seja, ainda que Israel mereça punição, das mais severas, diga-se de passagem (fome, sede, espada, destruição total), ele é “o meu povo”. A luta entre justiça e misericórdia em Deus demonstra ser constante, não é a toa que, para os israelitas, Deus é o protótipo da justiça em sua plenitude. Mas, quão grande é a sua misericórdia também é a sua justiça.

A segunda argumentação é de que o nome teológico, “meu povo”, deixa claro que Israel deve ser julgado precisamente em sua identidade como o povo da Aliança. O *slogan* da Aliança; “Yahweh é nosso Deus e nós somos seu povo”, não é segurança, mas uma ameaça e a fonte última de sua culpa. Aqui a narração da visão revela que Yahweh decidiu que “meu povo” não deveria sobreviver, punindo-o por todas as iniquidades. Alguns autores como Mays (1969, p. 132) insistem que “essa é a interpretação radical da eleição divina”. Deus não mais suportaria as injustiças em Israel, não mais desistiria por

causa da eleição, já que o Código da Aliança não conseguiu manter Israel em verdadeiro encontro com o seu Senhor. “Porque passarei no meio de ti” (Am 5,17). Destarte, independentemente se Deus trata ou não, carinhosamente, Israel, seu grau de justiça parece já superar a sua fonte de misericórdia.

O significado desta visão contradiz a esperança. A mensagem é “fim”, não começo; ruína, não renovação. Os coros que costumavam bendizer os louvores de Yahweh entoam um lamento sobre a morte onipresente (Am 8,3). “O julgamento começa na casa do Senhor! Pela instrução da morte, Yahweh ensinará que aqueles que olham para ele apenas para abençoar e prosperar a vida que já têm, não terão vida alguma” (MAYS, 1969, p. 142). Em um crescendo, as visões cada vez mais beiravam a catástrofe. O movimento é de algo concreto e visível, “uma cesta de fruta de verão”, para algo abstrato, “o fim” (MAYS, 1969).

A palavra de julgamento no versículo três evoca a horrível realidade do “fim” decretado para Israel: lamentos encham o ar, cadáveres em todo lugar. “Naquele dia” é uma fórmula temporal que aponta para o Dia de Yahweh, o tempo do seu julgamento (Am 2,16; 8,9,13). Os hinos do palácio eram cantos de alegria e esperança, exultantes no Senhor, mas, sob o açoite da ira irremediável de Yahweh, soavam os gritos de lamentos (Am 8,10) “lançados em todos os lugares” Am, 8,3. Segundo Mays (1969, p. 142) o “lugar” é frequentemente usado para se referir a santuários e, se esse é o seu sentido aqui, então continua a figura da destruição dos centros religiosos”.

Somando-se aos golpes que o paladino da justiça desfere contra os santuários, na segunda parte da visão que compõe Am 8,4-8, o profeta “retoma o tema da injustiça, concentrando-se no comércio. Esta atividade era considerada sempre com desconfiança em Israel” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p. 1018). “Os mercados do reino de Jeroboão negociavam miséria humana. Não foi apenas no tribunal dos portões que os funcionários do governo encontraram uma oportunidade de lucro” (MAYS, 1969, p. 108). A mudança na estrutura social de Israel criou uma necessidade de comércio e as classes altas exploraram a oportunidade com crueldade. Amós se dirige a este grupo que está constantemente pressionando os cidadãos mais fracos para os limites da existência. Este grupo foi nominado por Amós como sendo os comerciantes de Israel, que não só profanavam os dias sagrados, o sábado, mas alteravam as balanças de compra e venda,

defraudando e explorando os “fracos” e “indigentes”. A perícopre (Am 8,4-8) descreve da seguinte forma:

<sup>4</sup>Ouvi isto, vós que esmagais o indigente e quereis eliminar os pobres da terra, <sup>5</sup>vós que dizeis: “Quando passará a lua nova, para que possamos vender o grão, e o sábado, para que possamos vender o trigo, para diminuirmos o efá, aumentarmos o siclo e falsificarmos as balanças enganadoras, para <sup>6</sup>comprarmos o fraco com dinheiro e o indigente por um par de sandálias e para vendermos o resto do trigo?” <sup>7</sup>Iahweh jurou pelo orgulho de Jacó: Não esquecerei jamais nenhuma de suas ações. <sup>8</sup>Não tremerá por causa disso a terra? Não estará de luto todo aquele que a habita? Toda ela se levanta como o Nilo, é revolvida e depois desce como o Nilo do Egito!

Com o progresso em marcha e a ascensão da cultura urbana acelerou-se o desenvolvimento do comércio e da classe alta. “À medida que, mais e mais, os pequenos agricultores eram forçados a saírem de suas terras, sua dependência do mercado tornou-se aguda” (MAYS, 1969, p. 143). Os comerciantes urbanos monopolizaram o mercado; eles conseguiam vender para camponeses sem terra a um alto preço (v. 6). Eles tinham os recursos para estocar grãos e, em períodos de safras pobres, estavam em condições de controlar completamente a economia (v. 6). Este é o grupo cuja avareza é dramatizada na citação. O que parecia ser progresso e bons negócios para os mercadores, aos olhos de Amós, era clara desobediência a Yahweh e fonte de injustiças. Analisando esta perícopre, Sicre (1989) elenca três acusações proferidas por Amós.

A primeira refere-se às lamentações que os mercadores fazem em relação aos dias sagrados, já que os faziam perder possíveis ganhos. “O trabalho e o tempo, ambos fundamentais para os negócios, lhes parecem mais importantes que Deus” (SICRE, 1989, p. 138). Além do mais, “o sábado e a lua nova não eram, originalmente, festas religiosas, mas simples dias de descanso” (SICRE, 1989, p. 138), de modo que poderiam explorar, não somente tais dias, mas, sobretudo os pequenos agricultores. Alguns especialistas como De Vaux (1976, p. 702), Mays (1969, p. 144) e Sicre (1989, p. 138) consideram importante mencionar que, os dias sagrados não são apenas dias de descanso, senão demonstração de respeito ao Deus da tradição israelita (Ex 23,12; 20,8; 34,21), evocados nas palavras do profeta. Mas a relação aqui parece se alterar, os comerciantes não desejam, sequer, prestar culto a Deus, mas enriquecer-se. É por tal

razão que, o profeta, antes de condenar o culto (Am 4,4-5; 5,4-6.21-27), acusa aqueles que não amam os dias festivos. É preciso balancear as duas coisas:

Quando o homem considera o culto o mais importante, esquecendo o posto capital da justiça e do direito, a compaixão e a misericórdia, do próximo, imagem de Deus, o profeta proclama o caráter secundário do culto, usando, às vezes, palavras radicais. Mas quando o homem elimina o culto de sua vida - sem substituir também por outras realidades mais importantes - o profeta lembra que o culto pode e deve refletir o interesse pelo Senhor (SICRE, 1989, p. 139).

A segunda acusação alude para as armadilhas empregadas pelos comerciantes no enriquecimento ilícito. Três são os métodos: “diminuir o efá<sup>20</sup>”, “aumentar o preço” e “falsificar a balança”. Sicre (1989) especifica que, a estipulação dos valores mercadológicos era administrada pelos funcionários da corte, mas, tais comerciantes, utilizando-se de métodos astuciosos, e não existia uma moeda oficial para a comercialização, facilitava a corrupção. O pagamento era feito “com metais preciosos (ouro, prata, etc.), que eram pesados no momento da compra” (SICRE, 1989, p. 139), aí acontecia o roubo. Mays (1969, p. 144) descreve como esta manobra era realizada: “ao vender grãos para os pobres, esses comerciantes astutos usaram um pequeno “bicarbonato” para medir o que eles davam, e um grande peso para determinar o que recebiam”. A prática contradizia os mandamentos que proibiam os israelitas de possuir pesos e medidas de diferentes tipos, além de qualificar roubo (Ex 20,15; Lv 19,35; Dt 25,13-16; Pv 20,10). “Nas escavações de Tirzah foram encontradas lojas que datam do século VIII e que tinham dois conjuntos de pesos, um para comprar e outro para vender” (MAYS, 1969, p. 144).

A terceira denúncia é ainda mais grave, refere-se ao tráfico de pessoas. Os profetas denunciavam tais práticas considerando-as desumanas e idolátricas. Dizia Amós (7,6): “para comprarmos o fraco com dinheiro e o indigente por um par de sandálias”. Aqui está a prescrição do ano sabático: “Durante seis anos semearás o teu campo; durante seis anos podarás a tua vinha e recolherás os produtos dela. Mas no sétimo ano a terra terá seu repouso sabático, um sábado para lahweh” (Lv 25,3-4). O problema

---

20 O efá é um utensílio de “fundo duplo ou manipulado de forma semelhante; o efá continha uns 40 litros” (SICRE, 1989, p. 139). “O efá era uma unidade de medida seca, aqui o vaso no qual uma porção padrão de grão era medida” (MAYS, 1969, p. 144).

situava-se no interior do sistema em que alguns enriqueciam explorando e comercializando pessoas. “O gênero mal, as falsas medidas, os preços injustos, tudo isso são consequências perniciosas do afã da ganância” (WOLFF, 1984, p. 61). Amós anuncia que essas atitudes são completamente opostas aos planos de Yahweh e a sua Aliança. Sicre (1989) atesta que, neste sentido, Amós ultrapassa, inclusive, a exigência da Lei (Lv 25,3-4; Dt 15,12). Condena a instituição, não importa de que nacionalidade venha o escravo, se por consequências das guerras ou por dificuldades econômicas: “Para Amós, entre o homem e o dinheiro não cabe alternativa possível. O homem e sua liberdade está por cima de qualquer preço” (SICRE, 1989, p. 144).

Como Sicre, pensamos que séculos de compreensão humanitária são avançados pelo profeta. Dessa forma, condena o comércio, pois o vê como caminho aberto à violência. No caso, à venda de pessoas. Amós percebe todo o Estado corrompido. Nada há de proveitoso! O Dia de Yahweh, logo, se tornará dia de “escuridão e luto” (Am 8,9-10). Amós convoca os próprios mares e seus monstros para desfazer a obra da criação envolta em injustiças, fazendo com que Israel perambule de um lado a outro, até definhar de fome e de sede (Am 8,9-14). Estas são as dimensões catastróficas do colapso de Israel. “A única adoração que será deixada a Israel será a lamentação, a única vida será a de luto, e a única sensação será a de desesperança” (MAYS, 1969, p. 147). O desfecho de todo este enredo se encerra em uma última visão (Am 9,1-4): a queda do Santuário e o fim de Israel.

<sup>1</sup>Vi o Senhor, que estava de pé junto ao altar  
E ele disse: “Bate no capitel para que tremam os umbrais!  
Quebra-os na cabeça deles todos:  
O que sobrar deles, eu os matarei à espada;  
Nenhum deles poderá fugir,  
Nenhum deles poderá escapar!  
<sup>2</sup>Se penetrarem no Xeol,  
Lá minha mão os prenderá;  
Se subirem aos céus,  
De lá os farei descer;  
<sup>3</sup>Se se esconderem no cume do Carmelo,  
Lá os procurarei e prenderei;  
Se se ocultarem a meus olhos no fundo do mar,  
Lá ordenarei à serpente para que os morda;  
<sup>4</sup>Se forem levados ao exílio diante de seus inimigos,  
Lá ordenarei à espada que os mate:  
Porei sobre eles os meus olhos,  
Para a desgraça e não para o bem”.

Esta quinta visão, que, nas análises de Sicre (1989) e Andersen & Freedman (1989) complementa a visão anterior, a quarta, remete a uma destruição total e sem misericórdia de todo Israel. Não haverá lugar onde um israelita possa se esconder da ira de Yahweh, tudo está sob seu controle. A temática destruição, que começou após o silenciamento de Amós perante a decisão de Yahweh, a partir da terceira e quarta visão, tem aqui sua conclusão. Se na terceira visão o Senhor estava perante um muro, aqui Ele se apresenta diante do altar do Santuário. E, diferentemente da quarta visão que se apresenta como aquele que colherá os frutos maduros de Israel, nesta quinta visão, apresenta-se como destruidor. Nenhuma piedade é apresentada.

O primeiro versículo descreve a visão e seu modo de dizer como será a destruição de um importante instrumento de dominação: o altar. O lugar sagrado entrará em colapso na cabeça “deles”. Por outro lado, a visão não diz quem “eles” são; mas, para os compiladores da arquitetura do complexo das visões e de seus leitores e comentadores, estes foram listados no conjunto da profecia: os sacerdotes e os seus lugares santos (2,8; 3,14; 4,4-5; 5,4-5; 6,5; 7,16-17; 8,9-10,14; 9,1-4); juízes (2,6; 5,12) que deixaram a justiça por terra (2,7; 5,7.15.24; 6,12); aqueles que impõem servidão aos camponeses (1,6; 2,6-7; 5,16; 8,3-6); as damas de Samaria, as que vivem com luxo, e os benefícios derivados da tributação (3,12-15; 4,1-3; 5,11; 6,1-8,11); os donos da terra (2,6-7; 5,11-12,16), o exército (1,3-6,13; 2,7,14-16; 3,9-11; 5,1-3; 6,1-3; 6,8-14; 9,10).

A destruição do altar referido na visão de Amós é, no mínimo, uma olhada ao principal centro religioso de Israel daquele tempo: Betel. Construído sob a marca ideológica da manutenção da memória israelita, tornou-se, nos dias de Amós, um aparelho tributário e concentrador do governo de Jeroboão e um alvo de saques e roubos promovido pelo império assírio. Parece estranho, e Schwantes (2004) tem razão em suspeitar, que Yahweh esteja “parado sobre” este lugar tão sagrado. Espera-se que ele esteja “junto” ao altar, ocupando o lugar do sacerdote. “O gesto de parar “sobre o altar” fere a sensibilidade. É deselegante. Acontece que o altar não agrada a Yahweh, “lhe aborrece” (Am 5,21-23). Portanto, não é por acaso que o Senhor esteja parado justamente “sobre o altar” (SCHWANTES, 2004, p. 197).

Os versículos 2-4, com suas sentenças, apontam para a impossibilidade de liberação para “eles”, aqueles que viviam dos benefícios do palácio, da cidade e do santuário. Da Silva (2012, p. 145) fazendo uma análise desta passagem, sumaria que existiam “cinco possibilidades de fuga, de se esconder e de estar longe da vista de Deus: Xeol; céus; fundo do mar; cume do Monte Carmelo e cativoiro”. Estes lugares não vão funcionar, porque o Senhor vai levá-los ou buscá-los do inferno, trazê-los para baixo dos céus. O texto apresenta locais de abrangência cósmica, representando lugares absurdos e impossíveis (Xeol, céus e fundo do mar), com apenas dois lugares com possibilidades concretas, ou seja, são na esfera histórico e real: 1) no cume do Carmelo, localizado em uma região famosa por sua fertilidade (Jezrael, que significa “semente de Deus”), e 2) o cativoiro como deportação e estar sob a supervisão de seus inimigos, no caso o cativoiro de Israel/Judá, como assírios e babilônios.

“A própria nação cairá, como já foi estabelecido, mas algumas pessoas sobreviverão, seja no exílio ou sendo deixadas para trás. Eles terão sido vítimas duas vezes, primeiro dos pecadores que trouxeram o julgamento de Deus por afligir os outros, e segundo pelo julgamento em si” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 72). Serão caçados nos esconderijos mais remotos e até no exílio, capturados e trazidos de volta para o julgamento e execução sumários. E nas últimas palavras de Am 9,4 com a conclusão: “Porei sobre eles os meus olhos, para a desgraça e não para o bem”, porque eles rejeitaram as palavras do profeta que disse “odiai o mal e amai o bem, estabeleci o direito à porta” (Am 5,15). Amós já não deixou nenhuma outra possibilidade aos israelitas senão a conversão. Voltar à justiça seria a única possibilidade de amainar a ira de Yahweh.

Portanto, essas questões sociais que acabamos de inferir, serão os objetos de análises no nosso próximo subtópico. Em perspectiva com o complexo arquitetônico das visões, os oráculos contra Israel e os povos vizinhos terão como principal ponto de convergência, a reivindicação da justiça social. Se no “Livro das Visões” Amós pode apontar os causadores das injustiças no meio do povo eleito e suas consequências futuras, no “Livro dos Oráculos” a crítica a estes grupos específicos será ainda mais severa. O “não medir as palavras” é uma característica da profecia amosiana e ele levará até as últimas consequências, conforme observaremos nas análises seguintes.

### 1.1.5 A justiça social nos oráculos contra Israel e os povos vizinhos

Nos oráculos contra Israel e os povos vizinhos veremos como este paladino da justiça agiu ao sentir-se convocado por Yahweh, por meio das visões que acabamos de analisar. Amós se tornou inquieto, duro, quase insensível. Quando sentiu a vontade de Yahweh e sua fúria, sua imediata e categórica decisão foi sair a anunciar, a convocar Israel e as nações vizinhas a recordar-se da justiça. “Os oráculos, como o próprio nome subentende, originavam-se no santuário quando uma pessoa com sérias dificuldades vinha procurar bênção e solução ou proteção contra um inimigo” (STUHLMUELLER, 2010, p. 111). Indicam uma comunicação de Deus a uma ou mais pessoas reunidas em oração, frequentemente em um santuário (Gn 26,24; 28,13; Sl 12,6). Amós adota este estilo para indicar que suas palavras expressavam uma consciência formada de uma experiência imediata de Deus.

A partir de agora, e tendo propriedade da Torah que Yahweh lhe fez ver, tentará, a todo custo, levar Israel e as nações vizinhas à vida de justiça. Amós, como afirma Cotapos (2019), é um profeta da conversão. Deste modo e sem reclamar, Amós sai a proferir acusações. A ordem elencada pela *Bíblia de Jerusalém*<sup>21</sup> começa com as nações estrangeiras, a saber: Damasco (Am 1,3-5), Gaza e Filistéia (Am 1,6-8), Tiro e Fenícia (Am 1,9-10), Edom (Am 1,11-12), Amon (Am, 1,13-15), Moab (Am 2,1-3), Judá (Am 2,4-5) e, por último e não menos importante, Israel (Am 2,6-16). A *Bíblia de Jerusalém* (2002) explica em suas notas de rodapé que, estes oráculos vão acentuar a justiça de Yahweh, que pune qualquer tipo de injustiça, não importando a nação. Israel é colocado em último lugar, para mostrar que o castigo, “que eles não esperavam”, o atingirá, como os outros, e será a manifestação máxima da justiça divina. Veremos, pois, que a relação sincrônica

---

21 Resulta importante aclarar que, existem inúmeras teorias acerca da ordem cronológica, da historicidade e autenticidade destes oráculos, mas tomaremos como base aquilo que o próprio livro de Amós apresenta, já que, como nos alertou Paul (1991, p. 12) “nenhum desses estudiosos discerniu o ordenamento literário sistemático e coerente subjacente a esses oráculos”. Kaufmann, por exemplo, propôs, que “a ordem das nações fosse entendida como uma lista alternada dos inimigos de Israel e Judá, respectivamente. A sequência começa com os arameus, o inimigo clássico de Israel durante esse período; prossegue para os filisteus, os inimigos de Judá; e continua com os fenícios, o inimigo de Israel; os edomitas, inimigos de Judá; os amonitas, o inimigo de Israel; e finalmente os moabitas, que atacaram Edom (os supostos aliados de Judá)” (PAUL, 1991, p. 12).

diacrônica estará globalizando estes oráculos, fazendo com que confluam as bases macro (todas as nações) para a micro (Israel) num fluxo constante, de maneira que as camadas sociais de Israel representem as bases macro e micro, respectivamente.

As análises acerca deste subtópico de nossa investigação são extensas, então, como medida cautelar, e a fim de não tornar esta pesquisa enciclopédica, nos basearemos nas obras de Andersen & Freedman (1989) e nos estudos de Bovati e Meynet (1994), Paul (1991), Schökel e Sicre (1991), além de Schwantes (2004). Para além deste recorte metodológico, muitos autores<sup>22</sup> tiveram bastante preocupação em demonstrar a estruturação, a fórmula que compõe cada oráculo, a autenticidade, o jogo numérico, as camadas redacionais e demais elementos que os estruturam, de modo que nos isenta mencioná-los aqui. Obviamente que recorreremos a eles quando a necessidade for sentida, até porque, alguns detalhes que apresentam são fundamentais para se compreender com mais profundidade aquilo que o próprio livro de Amós não esclarece, mas sem a intenção de sumariá-los, como fizemos até agora.

É recorrente nas pesquisas a afirmação de que, a principal base que levou Amós a condenar Israel e as nações estrangeiras relaciona-se aos “crimes<sup>23</sup> contra a humanidade” (PAUL, 1991, p. 52), tais como serem intermediários na venda de soldados prisioneiros como escravos, guerrear com excessiva crueldade, matando mulheres e crianças, e profanar os ossos dos mortos. Estes crimes estão presentes em todos os oráculos e, diacronicamente, terão seu ápice em Israel. Como expomos no complexo das visões, o Deus da justiça agirá em todo e qualquer lugar onde a injustiça se faz evidente. Bem descreveu Fohrer (1982, p. 124), “a vontade de Deus é válida para todos os povos [...] Em última análise, todos os homens serviam ao Deus único”. Portanto, Amós não tem medo de condená-las, porque está possuído e impelido pela força divina.

As análises que Andersen & Freedman (1989) fizeram sugerem que os oráculos, ou “o livro das desgraças” amosiano oferecem uma estrutura simples, mas objetiva e saturada de significados. Conformam-se com os dados bíblicos de que os redatores do

---

22 Cf. Jeremias (1988), Koch (1976), Mays (1969), Wolff (1984), Epsztein (1990), De Vaux (1976), Coote (1981), Neher (1975), Quesnel e Gruson (2002), etc.

23 “A palavra hebraica para “crimes” ocorre só uma vez no Pentateuco (Ex 22,8), onde recorda as tradições pré-mosaicas dos clãs. Portanto, talvez Amós esteja penetrando na natureza humana básica para julgar o certo e o errado” (STUHLMUELLER, 2010, p. 111).

livro de Amós mostram os pecados que as respectivas nações estavam praticando, seguidos da ameaça por parte de Yahweh.

É verdade que Edom figura novamente no oráculo contra Moab; mas lá é vítima, enquanto no cap. 1 Edom é culpado (1,11-12) ou cúmplice (1,6,9). As conexões entre o segundo, terceiro e quarto oráculos sugerem que os três países citados - Filistéia, Fenícia e Edom – estavam, de alguma forma, envolvidos em atividades relacionadas, quando não conjuntas. Eles representam os pontos extremos de um triângulo em torno de Israel. Tanto a Filistéia quanto a Fenícia são acusadas de entregar “todo um grupo de cativos” a Edom (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 285).

De maneira sucinta, vejamos como se deu esta relação entre crimes e castigos: Damasco: “porque esmagaram Galaad com debulhadoras de ferro” (Am 1,3); castigo: “eu enviarei fogo a casa de Hazael e devorará os palácios de Ben-Adad...” (Am 1,4); Gaza e Filistéia: “porque deportaram populações inteiras para entrega-las a Edom...” (Am 1,6); castigo: “enviarei fogo contra as muralhas de Gaza, e ele devorará seus palácios...” (Am 1,7); Tiro e Fenícia: “porque entregaram populações inteiras de cativos a Edom e não se lembraram da aliança de irmãos” (Am 1,9); castigo: “enviarei fogo às muralhas de Tiro, e ele devorará os seus palácios” (Am 1,10); Edom: “porque perseguiu à espada o seu irmão e sufocou a sua misericórdia...” (Am 1,11); castigo: “enviarei fogo contra Temã, e ele devorará os palácios de Bosra” (Am 1,12); Amon: “porque abriram o ventre das mulheres grávidas de Gallad...” (Am 1,13); castigo: “atearei fogo nas muralhas de Rabá...” (Am 1,14); Moab: “porque queimou os ossos do rei de Edom até calciná-los” (Am 2,1); castigo: “enviarei fogo contra Moab, e ele devorará os palácios de Cariot...” (Am 2,2); Judá: “porque desprezaram a lei de Yahweh...” (Am 2,4); castigo: “enviarei fogo contra Judá, e ele devorará os palácios de Jerusalém” (Am 2,5).

Esta estrutura sofre uma alteração quando Yahweh se dirige a Israel. Se nos oráculos anteriores, os redatores registraram não mais que três versículos para julgar e ameaçar cada nação limítrofe, ao tratar de Israel, não pouparam tinta nem papel para fazê-la conhecida em dez versículos. A pena de Israel será pior que todas as demais. É proposital que tais compiladores invistam mais drama a Israel porque ele é o povo que Deus havia escolhido para formar uma Aliança. Então, no oráculo contra Israel (Am 2,6-16), Yahweh faz com que eles se recordem de tudo; dos pecados praticados (Am 2,6-9),

do que Ele havia feito pelo povo (Am 2,10-11), o que o povo fez com as benesses recebidas (Am 2,12) e, por fim, a ameaça de destruição total (Am 2,13-16).

“Os oráculos concluem com um veredicto final no qual a Deidade, falando em primeira pessoa, condena cada nação à punição pelo fogo” (PAUL, 1991, p. 14) O primeiro crime denunciado por Amós refere-se a Damasco, pelo delito de ter danificado as terras de cultura de Galaad (Am 1,3-5). Damasco explorou a região de Galaad como um domínio agrícola; de fato, “eles pisaram” alude a debulhar grãos. Os arameus foram capazes de fazer isso porque eles tinham “grades de ferro”, provavelmente alusão ao seu poderoso armamento (BOVATI; MEYNET, 1994). A *Bíblia de Jerusalém* (2002) explica, em suas notas de rodapé que, esta “imagem é, frequentemente, usada para descrever o aniquilamento do vencido”. Através desta linguagem metafórica, Amós denuncia a implantação de uma violência ávida exercida contra este povo vizinho a Israel. Tal violência demonstra o grau de injustiça praticado por esta nação, portanto, “o castigo atinge até o último do povo culpado, até os palácios reais da dinastia; se o incêndio constitui uma das vinganças da guerra, aqui o fogo o envia o próprio Deus, como se tratasse de raio celeste” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1991, p. 994).

Para Gaza e Filistéia a situação não é diferente. Deus mandará seu fogo cósmico que devorará também os palácios e as muralhas da nação. A mão poderosa e onipresente de Yahweh fará com que aquelas nações fossem tocadas pela justiça. A destruição nada mais é do que a manifestação da justiça divina. A perícopes (Am 1,6-8) demonstra que o crime dos filisteus foi dispor dos homens como se fosse uma mercadoria. Portanto, Amós delata a “deportação” como a violência perpetrada contra uma população inteira, somente por interesses econômicos. Paul (1991, p. 57) menciona que “a venda de saque humano no mercado de escravos era uma prática bem conhecida que se tornou um subproduto lucrativo para os vencedores da guerra”, por isso Amós acusa “a desumanidade e a crueldade do tráfico de pessoas, que eles são abusados e rebaixados a meros números e objetos de mercadoria” (PAUL, 1991, p. 57). O povo, neste contexto, nada mais é do que uma mercadoria. As relações entre Gaza e Edom, graças a suas relações comerciais, tornam-nas vítimas. Para a meticulosidade do seu delito, uma “deportação total” corresponde a uma punição que enumera detalhadamente as cidades responsáveis. Eles deportaram populações inteiras; eles serão totalmente

destruídos, porque “o fogo” não poupará nada. Nenhum dos filisteus escapará do julgamento vindouro. Todos aqueles que escaparam da punição, logo encontrarão seu destino e enfrentarão a aniquilação. Andersen & Freedman (1989) observam que, os crimes praticados por Gaza e Tiro, conforme veremos a seguir, são semelhantes,

mas, uma clara distinção é feita entre os filisteus, que são acusados de capturar essas pessoas, e os de Tiro, que são acusados de entregar os prisioneiros a Edom. As ações são parte de um único plano, porque é dito que os filisteus capturam as vítimas para entregá-las a Edom. Em outras palavras, estas não são transações separadas, mas um plano de duas partes, do qual o primeiro componente é realizado pelos filisteus (os ataques) e o segundo pelos tírios (entrega a Edom) (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 291).

Como já é possível perceber, Tiro e Fenícia entram no rol pelo fato de manter suas relações comerciais com Edom também à base escravocrata (Am 1,9-12). Não difere das duas nações anteriores, “um acordo que não é apenas convivência, mas associação criminosa; isto é, o oposto da “consciência fraterna” que Tiro e Fenícia “esqueceram” dos povos deportados e vendidos” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 29). Atraiçoa a aliança de irmãos por dinheiro, esquecendo-se completamente da misericórdia (Am 1,11), o que implica no seu espírito mercantil, a mercadoria humana a qual tinha direito à liberdade. Sicre e Schökel (1991, p. 995) observam que, “o cultivo e a observação da cólera por cima de toda compaixão fraterna não tem perdão”. Paul (1991, p. 18) aliter que “Amós está realmente fornecendo aqui a mais antiga evidência de uma “prática de negócios” que se tornou uma profissão de Tiro por centenas de anos. Seu tráfico em escravos não parece ter começado após a queda do Templo”. Na opinião de Andersen & Freedman (1989) é muito provável que os filisteus e os tiranos estejam envolvidos em um empreendimento conjunto com a entrega dos escravos. Mas para estes, a ameaça por parte de Deus não muda: “enviarei fogo...”. “O Senhor é retratado aqui como um líder militar, o Divino Guerreiro, que emprega um fogo que devora tudo como uma de suas armas de guerra” (PAUL, 1991, p. 48).

O crime de Edom, ainda que o texto não identifique a vítima, os comentadores se conformam aos dados bíblicos de que é provável que seja contra Israel, uma vez que havia entre eles uma aliança que remonta ao rei Salomão em 1 Reis 5,26: “Iahweh concedeu a Salomão a sabedoria, conforme lhe prometera; houve bom entendimento entre Hiram e Salomão e os dois fizeram uma aliança”; “ele disse: que “Que cidades são

estas que me deste, meu irmão?”, e deu-lhe o nome de “terra de Cabul”, que persiste até hoje” (1Rs 9,13). Para além desta aliança, existe consanguinidade entre estas duas nações, que o livro do Gênesis (25) relata acerca do nascimento de Esaú e Jacó: “Há duas nações em teu seio, dois povos saídos de ti se separarão, um povo dominará um povo, o mais velho servirá ao mais novo” (Gn 25,23). Ou seja, não é somente uma guerra entre dois povos quaisquer, é uma violência fratricida. A perícopes (Am 1,11-12) é bastante incisiva em mostrar que Edom “perseguiu à espada o seu irmão [Israel] e sufocou a sua misericórdia, guardou para sempre a sua ira e conservou seu furor eternamente”.

A característica específica de Edom mencionada por Andersen & Freedman (1989) é que, Edom, mais do que qualquer outro vizinho de Israel, se tornou um símbolo de hostilidade e maldade, mencionado em três dos outros oráculos: em Am 1,11 ele é retratado como agressor, em Am 2,1 como vítima, e em Am 1,6,9 como o destino final no comércio de escravos. Em vista da extensão e complexidade da operação, o que se compreende é que Edom participa dos crimes provocados pelos filisteus e fenícios, como sendo cúmplice. É importante dizer que, o que Amós está fazendo é rememorar os crimes provocados pelas nações e pelo próprio Israel, que se colocam “contra o Senhor e contra o seu ungido” (Sl 2,2), portanto, não poderiam ser esquecidos. Isso quer dizer que,

no Discurso do Grande Conjunto dos capítulos 1-2 Amós não está listando os últimos crimes de todos esses países, mas está reunindo memórias do passado que não poderiam ser apagadas, um catálogo de eventos representativos que não poderiam ser esquecidos, sempre que ocorressem (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 280).

Reveste-se de gravidade especial o crime de Amon, que a perícopes descreve em Am 1,13-15, aqui não apresenta apenas crueldade desumana, mas também atitude que pretende exterminar toda a descendência na sua fonte vital, abrindo o “ventre das mulheres grávidas de Gallad” (v.13) e matando todos os seus filhos, sob a égide de alargar os seus territórios, ou seja, vidas inocentes por territórios. Esta é uma ação extrema que conclui sem piedade uma campanha militar. Sicre e Schökel (1991, p. 995) relatam que este crime “é mais grave do que a lei do faraó contra as crianças recém-nascidas dos hebreus. A intervenção de Javé é mais ostentosa: em meio aos “gritos”

bélicos ele se apresenta como a tempestade da teofania, lançando o fogo do seu raio justiceiro”.

Moab entra no conjunto dos oráculos também pela gravidade no crime que cometeu: “por ter profanado os ossos do rei<sup>24</sup> de Edom” (Am 2,1-3). “É mais do que recusar sepultamento ou lançar na cova comum, é a destruição vergonhosa dos últimos restos” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1991, p. 995). Fazendo uma análise acerca deste oráculo, Andersen & Freedman (1989) minutam que, de acordo com 1 Sm 31,11-13, queimar o corpo de um rei antes de enterrar era um ato piedoso. A “violação” perpetrada por Moab foi interpretada como um ato de profanação em uma pessoa já morta ou como um sacrifício. Atos de sacrilégio póstumo não são incomuns. O sacrifício humano é atribuído ao rei moabita em 2 Rs 2,27. Para estes dois pesquisadores,

este sacrilégio era temido na antiguidade e as sepulturas eram protegidas por maldições [...]. Removendo e queimando ossos, uma pessoa teria que acreditar que ele estava fazendo mais mal aos mortos do que poderia ser feito a ele pela maldição protetora. Tal ato arriscado deve ter sido motivado por intensa vingança (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 288).

Mas tudo isso não passa ileso aos olhos de Yahweh. A honra de um defunto deve ser preservada para além da morte e Moab pagará por tudo isso, sob o fogo flamejante do Eterno, todos perecerão, os palácios de Cariot serão devorados, Moab morrerá em meio ao barulho e aos gritos de guerra, os juízes injustos e corruptos serão exterminados, juntamente com todos os seus príncipes (Am 2,2-3). Tudo isso será embalado pelo som da trombeta deste Deus amosiano que é guerreiro e que estará em guerra contra todas as injustiças. Andersen & Freedman (1989, p. 288-298) observam que a “origem divina e a natureza cósmica desse fogo são mais evidentes nesse ponto. Está dentro do poder de um invasor humano incendiar uma cidade, mas é preciso um Deus para queimar um país inteiro, que é o que acontecerá com Moab (2,2) e Judá (2,5)”.

---

24 É importante perceber que, Amós está sendo bastante específico: o crime não foi praticado contra uma nação inteira como é visível nos oráculos contra Damasco, Gaza e Filistéia, Tiro e Fenícia, mas contra uma pessoa específica, o rei. Da mesma maneira que o castigo será também a grupos específicos e não contra toda a nação. Andersen & Freedman (1989, p. 286) reiteram que “a identificação da vítima deixa claro que nem todas as “violações” condenadas na profecia eram contra Israel. O principal problema diz respeito à natureza do ato criminoso envolvido e sua relevância no contexto”.

Como vimos até agora, os oráculos contra Damasco, Gaza e Filistéia e Moab incluem a morte dos governantes das cidades. Os oráculos contra Damasco e Amon predizem o exílio para o rei, príncipes e pessoas. O oráculo contra os filisteus diz que até os remanescentes perecerão. Andersen & Freedman (1989, p. 291) resumem estes oráculos da seguinte maneira:

1. Fogo contra a cidade (todos os casos)
2. Guerra e tumulto (1,14; 2,2)
3. Morte dos governantes (1,5,8; 2,3)
4. Exílio (1,5,15)
5. Remanescente perece (1,8)

Para prosseguir com os oráculos, estarão no pleito agora as duas nações que comporão o judaísmo hodierno: Judá (Am 2,4-5) e Israel (Am 2,6-16). Para Judá, a ameaça será a mesma das nações anteriores, “o fogo divino”, já para Israel, a lista é imensa, conforme veremos a seguir. O crime de Judá, segundo os dados contidos no livro de Amós, foi afastar-se da lei de Yahweh. Andersen & Freedman (1989, p. 296) acreditam que o profeta está repreendendo “o povo e especialmente os governantes por não guardarem a Torá que deveriam saber. Esta Torá é “o conhecimento [de Deus]”, e rejeitar a Torá significa quebrar as estipulações da aliança abrahâmica.

Quando Amós 2,4b é lido à luz de 2 Rs 17,15,20 e 23,27, a rejeição da Torá é identificada não como o desejo de um rei humano, como em Samuel, ou como injustiça social, como em Oséias e Isaías, mas como idolatria. Então, “suas mentiras” são identificadas como ídolos (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 299).

Judá rejeita a palavra de Yahweh para ouvir falsos profetas e obscurecer a verdade e as injustiças presentes dentro do reino. No contexto de Amós 2,4-5, significa a aceitação contrária de falsas profecias: “suas mentiras”. Por isso, a possibilidade a ser considerada é a de que, de acordo com Amós, a apostasia era realmente o pecado principal de Judá. Além do mais, embora a acusação tenha um caráter teológico geral e não cite erros específicos, como nos outros oráculos, esta acusação é baseada no fato de que os autores da denúncia expõem o mal em sua raiz e englobam todos os pecados, incluindo os da esfera moral e social. Neste aspecto Sicre e Schökel (1991, p. 995) concordam com os comentadores anteriores: “o autor destes versos [de Amós] julga ter

ela se tornado crime tradicional e hereditário, o que vai justificar o incêndio da cidade santa, Jerusalém”.

Todos esses componentes também estão presentes em Is 30,9-12, denunciando o povo rebelde que deseja se afastar da mensagem profética. Esses epítetos não implicam que as pessoas contam mentiras, mas que preferem ouvir mentiras em vez de ouvir a verdade: “se recusam a ouvir a Lei de lahweh” (Is 30,9b); “visto que rejeitastes esta palavra” (Is 30,12b). “Nada poderia ser mais claro. Rejeitar os profetas e rejeitar a Torá de Yahweh é uma e a mesma coisa. Mais do que isso, os profetas são abusados em Is 30,11, verbal e fisicamente” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 300). Mas, a justiça vindoura será plena. Paul (1991, p. 20) reitera que o profeta Amós não poupa “até mesmo seus próprios concidadãos judeus de severa reprovação, sua denúncia se torna toda a mais pungente”.

O profeta ainda faz uma clara distinção entre a natureza e a essência das transgressões das nações e as de Judá. Porque os últimos estão ligados por uma relação de aliança íntima (Am 3,1-2), eles são especificamente indiciados por infrações de natureza religioso-moral-ética. “As nações estrangeiras, no entanto, desrespeitam a autoridade divina sempre que cometem grandes atos de barbárie e atrocidade contra os outros países” (PAUL, 1991, p. 45). Por esses crimes, eles são considerados culpados de se revoltarem contra o “Senhor da história” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 90), que, por sua vez, os responsabiliza diretamente e executará ações punitivas contra eles.

Pode-se dizer com certeza que, para Amós, o campo internacional é marcado por uma uniformidade impressionante: todos os povos cometem o mesmo tipo de crime e todos os cometem repetidamente: “por três crimes... e por quatro”. Cada nação tem um nome próprio, possui seus próprios territórios e cidades; mas o comportamento deles é substancialmente o mesmo: todo mundo faz guerra ao vizinho. Segundo a análise de Andersen & Freedman (1989), a guerra obedece a uma dupla motivação. O primeiro é de natureza econômica: atacar o vizinho para saqueá-lo. Isso é especialmente evidente nos três primeiros oráculos: Damasco considera Galaad como um campo para a colheita (Am 1,3), Gaza e Tiro são especializados no tráfico de escravos (Am 1,6,9).

A segunda motivação da guerra é do tipo político: de fato, o que se almeja em uma campanha militar não é apenas o espólio, é também a afirmação da dominação no

território de outros; “para expandir seu território” (Am 1,13). No texto de Amós, esse aspecto é destacado especialmente nos últimos três oráculos, contra Edom, Amon e Moab. A ação de Tiro em relação ao seu “irmão” é matá-lo (Am 1,11), como os amonitas fazem com as mulheres grávidas de Galaad (Am 1,13) e os moabitas à dinastia do rei de Edom (Am 2,1). Essa especificidade da violência, tendendo a suprimir o outro, não estava presente nos três primeiros oráculos; é, no entanto, necessário ilustrar a vontade de poder ilimitado que governa as relações internacionais.

Na subsequência central (Am 1,9-12), o crime comum das nações é interpretado de acordo com seu valor legal, ou talvez melhor à luz da lei que governa, ou deveria regular o conceito de “irmão” (Am 1,9,11) e de “pacto” (Am 1,9), que está correlacionado com o primeiro, leva ao oposto da guerra; o “direito” da aliança diz, em primeiro lugar, que as relações entre os povos devem ser inspiradas pela ajuda mútua, e não pela injustiça, como denunciada em relação às deportações em Am 1,9; em segundo lugar, ele diz que, em caso de tensão e controvérsia, a raiva deve diminuir para dar lugar à compreensão e à reconciliação, o que é o oposto da fúria homicida (Am 1,11). Embora cada crime pareça específico e individual, há conexões entre todos eles, assim relacionam Andersen e Freedman (1989, p. 287):

1. Damasco espancou Gileade com um trenó de ferro.
2. Gaza capturou um cativo inteiro para entregar a Edom.
3. Tiro entregou um cativo inteiro a Edom, violando o pacto de irmão.
4. Edom arrancou seu irmão com sua espada.
5. Amon rasgou as mulheres grávidas em Gileade.
6. Moabe queimou os ossos do rei de Edom.

Tudo isso se soma à acusação de selvageria, ferocidade e desumanidade da guerra, da guerra “total” com atrocidades, mesmo contra as lutas mais inocentes (nº 5), sem restrições (nº 1), sem misericórdia para os sobreviventes (nº 4), tendo comunidades inteiras em cativeiro (nº 2), tráfico de escravos (nº 3), profanação (nº 6). A terminologia é convencional (nº 1 e 5) ou obscuro (nº 2, 3, 4, e 6), mas cada um apresenta uma faceta de guerra, e em qualquer guerra todos eles poderiam acontecer.

“Em conclusão, todos roubam, todos matam, todos perdem a palavra dada e os compromissos da aliança. Isso não difere do reino de Israel, conforme se observa nos oráculos” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 45).

Quando se trata do oráculo contra Israel (Am 2,6-16), surgem novos elementos, e têm sido uma fonte de muito debate no meio acadêmico. Alguns pensadores como Blenkinsopp (1983), Coote (1981) e Andersen & Freedman (1989) têm considerado os

versos 6-16 ou partes dos mesmos, como problemáticos. Esse trecho, que vai da recapitulação histórica até a fórmula de conclusão, tem sido visto como uma adição posterior ao oráculo original contra Israel, ou mesmo como parte de uma nova unidade literária. Outros como Rudolph (1971), Koch (1976), Wolff (1977) e Paul (1991) por sua vez, têm proposto que os novos elementos correspondem a uma quebra do modelo estabelecido, ou uma expansão dos elementos formais, observados nos oráculos contra as nações estrangeiras. Tal expansão indicaria que o profeta atingiu o clímax da série e que ele estava agora se dirigindo ao seu público alvo, dado que é contra esta nação que o paladino foi tirado do meio do povo, portanto, como já foi afirmado, este justiceiro voltará seu olhar ao povo da Aliança e exporá a vontade do seu Deus. Vejamos como se estrutura a mencionada perícopes:

2,6a. Começa com a fórmula introdutória comum a todos os oráculos: <sup>6a</sup>“Assim falou lahweh”

2,6b. Acusação geral comum: <sup>6b</sup>“Por três crimes de Israel [a organização do Estado tributário] e por quatro, não o revogarei!”

2,6c-8. Denúncia / lista de delitos / crimes específicos:

<sup>6c</sup>Porque vendem o justo [saddîq] por dinheiro e o necessitado [‘ebyôn] por um par de sandálias. <sup>7</sup>Eles esmagam [aplastam / trituram] sobre o pó da terra a cabeça dos fracos [dallim = exploração / relações de dívidas / violência física] e tornam torto [desviam / manipulam] o caminho dos pobres [‘anawîm = distorção do direito na porta]; um homem e seu pai vão à mesma jovem para profanar o meu santo nome [violência sexual das escravas]. <sup>8</sup>Eles se estendem sobre vestes penhoradas [hipoteca por necessidade], ao lado de qualquer altar, e bebem vinho daqueles que estão sujeitos a multas na casa de seu deus [tributos]”.

2,9. Faz uma recapitulação histórica que se vincula a 2,13 [guerra santa/destruição total]: <sup>9</sup>“Mas eu destruíra [exterminara] diante deles o amorreu, cuja altura era como a altura dos cedros, e que era forte como os carvalhos! Destruí [exterminei] seu fruto por cima, e suas raízes por baixo!”

2,10-12. Recapitulação histórica:

<sup>10</sup>“E eu vos fiz subir da terra do Egito e vos conduzi pelo deserto, durante quarenta anos, para tomar posse da terra do amorreu! <sup>11</sup>Suscitei de vossos filhos, profetas, e dos vossos jovens, nazireus! Não foi, realmente, assim, israelitas? Oráculo de lahweh. <sup>12</sup>Mas vós fizestes os nazireus beber vinho e ordenaste aos profetas: “Não profetizeis!””

2,13: Sentença de juízo / castigo de Israel: <sup>13</sup>“Pois bem! Eu vos taxarei no lugar como é taxado um carro cheio de feixes!”

2,14-16: Ameaça / desastre para Israel [exército]:

<sup>14</sup>“A fuga será impossível ao ágil [o que luta], o homem forte não empregará a sua força e o herói não salvará a sua vida. <sup>15</sup>Aquele que maneja o arco não ficará de pé [infantaria], o cavaleiro [quem conduz o carro de combate] não salvará a sua vida, <sup>16</sup>e o mais corajoso entre os heróis [chefe, comandante, general] fugirá nu [vergonha / perda da honra], naquele dia, oráculo de lahweh”.

Uma análise preliminar da estrutura desta perícopé mostra que, após a fórmula introdutória (2,6a), é apresentada uma acusação geral contra Israel (2,6b); e tendo em conta outros contextos próprios do livro (Am 3,14; 5,1; 7,9; 7,10), refere-se, sem dúvida, ao reinado e ao Estado tributário e termina (Am 2,14-16) com uma ameaça clara, forte e radical ao exército. Portanto, o início e o fim do texto, isto é, a acusação geral e a ameaça funcionam com duas categorias estruturais: o Estado e o exército.

O oráculo contra Israel começa da mesma maneira que todos os outros, mas não segue o padrão comum por muito tempo. A acusação é elaborada e parece continuar sem fim, “de modo que o oráculo contra Israel serve não apenas como um dos oito no Grande Discurso, mas também como um anúncio de temas que serão repetidos e elaborados posteriormente” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 307). Também diferente dos outros é o julgamento final pronunciado – “e enviarei fogo...”. Não que tais ameaças estejam ausentes no texto. Todos os ingredientes - destruição de cidades, derrota em batalha, morte de líderes, exílio de pessoas - aparecem de uma forma ou de outra. Mas a formulação é diferente. Neste sentido, “é digno de nota que ninguém questiona seriamente que o oráculo contra Israel foi composto por Amós porque é diferente dos outros” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 307). Sicre e Schökel (1991, p. 995) apresenta ainda outra observação válida, porque neste oráculo,

não figura Deus como juiz da história, o qual, do alto, julga as relações e os crimes internacionais, desde a sua instância suprema. Deus é, aqui, a parte lesada que apresenta acusação judicial contra o ofensor, prova sua própria inocência e a culpa da outra parte, exerce o seu direito à justiça vindicativa. A base da acusação é o compromisso mútuo da aliança; os benefícios concedidos tornam-se um agravante.

É por tal feito que Amós não esqueça nenhum dos pecados de Israel, desde “a venda dos justos por dinheiro” (Am 2,6) no início da perícopa, até a proibição dos profetas de profetizarem (Am 2,12) no registrado no final. Neste contexto, Amós perpassará toda a sociedade israelita. É interessante perceber que, Israel tendia a se considerar a única vítima entre todas as nações, e, muito habilmente, Amós dissipa essa ilusão etnocêntrica. Em suas próprias palavras, todas as nações são criminosas, mas, em certa medida, também são vítimas. O fato é que toda vítima é o outro, aquele que está para além da fronteira, e quando a fronteira não mais significa a identidade do outro, quando não é mais a membrana que permite trocas, acaba sendo transgredida pelos mais fortes. Ao destruir seu irmão ou vendê-lo como escravo, crime comum naquele contexto, o agressor não só nega o outro como seu irmão, mas nega em si mesmo, a sua consanguinidade parental. Esta é uma das razões que a guerra entre os povos não faz vencedores e vencidos, só faz vítimas.

Neste sentido, uma das características próprias de Amós é o rompimento com a perspectiva de Eleição Divina. Sua forma rígida de pregar, não parece que seja um israelita. Como é possível perceber, sua categoria analítica será a de justiça e injustiça e não de eleição. Ultrapassada tal categoria, agora a aliança será renovada apenas com aqueles que decidem voltar-se à justiça, a Yahweh, portanto, com os israelitas verdadeiramente justos. Bovati e Meynet (1994) resumiam que, o Deus conhecido por Amós é um Deus apaixonado pelo homem. A *Bíblia de Jerusalém* (2002), nas suas notas de rodapé, afirma que, quando Amós crítica um homem e seu pai que vão à mesma jovem, no oráculo contra Israel (Am 2,7), não é tanto a aparência de incesto, mas “a degradação infligida a um ser humano. O que atinge a dignidade do homem, atinge a Deus”. O Deus amosiano é um Deus do *Pathos*, e que, na boca profética de Amós, está sofrendo com a situação de injustiça provocada por Israel. Schwantes (2004, p. 123) observa que “esse é o novo de sua teologia. Seu modo de fazer teologia toma como ponto de partida não um conceito genérico e amplo de Deus, mas sim a intervenção histórica concreta de Javé”. Por isso, Deus mesmo apresentará sua causa contra a injustiça que mata o outro por capital, por lucro. Diferentemente dos crimes internacionais mencionados,

é no cenário doméstico, não no cenário internacional, que os crimes de Israel estão expostos. Amós retorna a este assunto novamente em 5,12 e 8,4-6. Todas as três passagens têm vocabulário em comum, e cada uma ajuda a esclarecer as outras. Os pobres são abusados pelos poderosos de várias maneiras (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 308).

Existe uma relativa consensualidade nas pesquisas, a afirmação de que, o “pobre” seja a causa principal da mensagem profética de Amós, pois é o pobre “quem contribui e constrói comunidade (Gn 38,26!), quem não tem o que temer em tribunais. É o “justo”, o solidário, o que vive pelo “direito” e a “justiça” (5,7,15,24; 6,12). Para Amós, o “pobre” é o “justo!” (SCHWANTES, 1987, p. 52). Tanto nos comentadores europeus como Wolff, Paul, Jeremias, Shökel e Sicre, quanto nos estudiosos estadunidenses e latino-americanos como Andersen & Freedman, Mays, Schwantes, Da Silva, etc., é o pobre e pelo pobre que Amós advoga. A perícopes (Am 2,6-16) não é específica em classificar quem seriam estes “pobres”, “justos” e “fracos” que Israel esmagou a cabeça sobre o pó da terra (v.7). “A linguagem de Amós é um tanto geral; faltam-lhe os detalhes de Miquéias (2,1-2) e Isaías (5,8), que destacam a tomada de terras familiares” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 308). Mas, é possível perceber que, primeiro houve exploração que negou aos fracos a compaixão, depois houve corrupção que lhes negou justiça. Ao fim e ao cabo, este foi o pecado de Israel em relação aos mandamentos da Torá.

Schwantes (1987) realizou uma auditoria no livro de Amós a fim de especificar quem são estes “pobres”, já que o termo, no espaço bíblico veterotestamentário, é bastante amplo<sup>25</sup>. Assim, ele começa pela negativa, ou seja, apontando o que não é: “não são mendigos [...]. Não são propriamente escravos [...]. Por certo, também não são gente da cidade, porque se assim fosse a ameaça à cidade não deveria ser tão genérica [...] e nem faltaria uma menção a órfãos e viúvas” (SCHWANTES, 1987, p. 53). A sua conclusão é que os pobres “são os lavradores empobrecidos” (SCHWANTES, 1987, p.

---

25 Os termos hebraicos utilizados pelo livro de Amós para definir quais são os alvos da violência denunciada, foram listados na obra de Sicre e Schökel (1991) da seguinte forma: *‘ebyôn* – necessitado; *dal* – pessoa de escassos bens; *‘anaw* – humilde; *saddîq* – justo; *na’ara* – escrava. Este grupo, nas análises de Sicre e Schökel (1991, p. 996) “não são culpados para merecerem punição nem são devedores para terem de vender-se. Caso sejam devedores, trata-se de quantidades que não justificam o mercantilismo impiedoso dos poderosos”.

56). Pois eles tinham acesso às terras, ainda pertenciam à classe de “homens livres”, mas, por não disporem de uma grande fortuna, suas causas jurídicas eram tratadas no portão da casa (Am 5,12), e não dentro do tribunal como as dos grandes proprietários. Pela sua precariedade social e econômica, se viam obrigados a se sobrepujar e viver a margem da dignidade. Veem-se tão empobrecidos e injustiçados pelo sistema tributário, que a última etapa desta escalada crescente se resumia na concessão de suas posses aos grandes latifundiários. Schwantes (1987, p. 56) diz que, eles já “estão tão empobrecidos e endividados que vão sendo alijados do portão, feitos presas fáceis dos vendedores, transformados em escravos e sujeitos a toda sorte de violência e massacre”.

Portanto, o termo abrangente “pobre” é conjugado sob o mesmo teto para: “fracos”, “magros”, “oprimidos”, “justos”, “escravos”, “lavradores”, etc. “Estas observações já mostram que Amós soube aglutinar, sob uma conceituação mais ampla, os diferentes tipos de pessoas e os variados setores que defendia” (SCHWANTES, 1987, p. 56) em uma mesma palavra.

Até este momento de nossa investigação foi possível perceber, de uma maneira ou de outra, algumas das camadas sociais responsáveis pela injustiça presente no seio de Israel. De caráter um pouco mais didático, elencaremos, sucintamente, estes grupos específicos para os quais a mensagem havia sido proclamada neste oráculo contra Israel, já que sabemos, a partir dos comentadores e estudiosos anteriormente citados, que o pobre não estava incluso. Por isso podemos perguntar-nos, para além do pobre, existe algum outro grupo ausente das advertências divinas? E quais seriam, de fato, os provocadores das injustiças sociais no reino de Israel?

#### 1.1.6 As injustiças sociais no reino de Israel

Na tentativa de responder as perguntas anteriormente postas, resulta importante observar que, estes grupos específicos não são mencionados em nenhum outro dos oráculos internacionais, neles percebemos apenas a menção ao país como um todo. Dentro do oráculo próprio de Israel, e em conformidade com Schökel e Sicre (1991) o único grupo privilegiado de não sofrer imputações da divindade são aqueles que Schwantes (1987) já elencou, fora este grupo, todas as demais camadas sociais serão

castigadas. Auditando o livro de Amós, Schwantes (1987) afirma que, ainda assim, explicitar os grupos criminosos representa o “calcanhar de Aquiles” na pesquisa, já que o profeta não se atém a detalhes ao ameaçar. Portanto, Schwantes (1987) faz uma listagem daqueles que o livro mesmo apresenta, começando, ao que seria para ele, o mais evidente<sup>26</sup>.

O primeiro refere-se ao Templo e à casta sacerdotal na pessoa de Amasias, o sacerdote de Betel, juntamente com sua família (Am 7,10-17). “Pelo que se observa, Amós dá realce ao fim do templo, sacerdócio, ritos festivos e freguesia do sagrado” (SCHWANTES, 1987, p. 36). A casta religiosa encabeça a lista dos criminosos. O segundo grupo refere-se aos comerciantes que vendem “o pobre por dinheiro, esmagam a cabeça do fraco e desviam o caminho do pobre” (Am 2,6-7; 8,4-8), o terceiro especifica os juízes, haja vista que a justiça se encontrava por terra (Am 2,7; 5,7,15,24; 6,12) frutos de má administração. O quarto grupo listado por Schwantes (1987) são as mulheres de Samaria – as “vacas de Basã” (Am 2,8-9; 4,1-3), seguido do exército, que Amós dá um destaque todo especial (Am 1,3,6,13; 2,7,14-16; 3,9-11; 5,1-3; 6,1-3,8-10,13-14; 9,10). Schwantes (1987, p. 37) reitera que, “do primeiro ao último capítulo há um tom antimilitar”, de modo que ele será um dos principais alvos da ameaça. Todos sob a proteção e a legitimação real (Am 2,6;3,9-11; 7,7-9) que também perecerá.

Neste panorama,

vimos que diversos grupos sociais são atingidos pelas profecias de destruição de Amós: sacerdotes, comerciantes, juízes, donos de escravos, a elite da capital e, em especial, os militares. Afrontadas são as pessoas que vivem em ouro, luxo e suntuosidade. Mas, estes ameaçados não só se encontram na cúpula do poder (elite da capital Samaria, sacerdotes como Amasias, comandantes militares), mas também nos povoados e vilarejos camponeses (juízes, comerciantes, donos de escravos) (SCHWANTES, 1987, p. 37-38).

---

26 Sicre (1990, p. 195) apresenta os mesmos dados na seguinte ordem: “as pessoas que vivem em palácios e entesouram (3,10), as senhoras importantes (4,1), os que constroem para si casas de silharia e cultivam excelentes vinhas (5,11), aceitam suborno ao administrar a justiça (5,12), podem permitir-se toda espécie de luxos e comodidades (6,4-6), dominam a atividade comercial (8,4-6)”. Nesta listagem não aparece o grupo do exército.

A lista é extensa, da mesma maneira, extensos são seus crimes. “Os governantes são os articuladores de cidade, templo, exército. Transformam-nos numa engrenagem” (SCHWANTES, 1987, p. 44). Agiam conjuntamente como se cada grupo estivesse especializado em um crime específico, modernamente poderíamos comparar com as “quadrilhas criminosas”. O Templo na profanação e subordinação de Yahweh ao Rei Jeroboão II: “é santuário do rei, um templo do reino” (Am 7,13) o que subverte o Código Deuteronomista e a Lei da Aliança, conforme já foi tratado em alguns pontos desta pesquisa. O comércio especializou-se na fraude (Am 8,4-6), no empréstimo com taxas abusivas (Am 2,7) que, conseqüentemente, obrigava o “pobre” a ceder seus últimos bens para penhora (Am 2,8) e dar-se a si mesmo e/ou os seus como garantia. Os juízes tinham a função de validar estas transações criminosas para que não houvesse apelação da parte lesada, ou seja, dos fracos (Am 5,7) o que sustentava “legalmente” a ação dos outros grupos da “quadrilha” (BOVATI; MEYNET, 1994). As mulheres de Samaria pela opressão, e por suas vidas luxuosas à custa deste comércio desleal, esbanjavam riqueza sem piedade, enquanto incentivavam seus maridos à prática do tráfico humano.

Como proteção a estes grupos, e para que não houvesse insurreição contra a casa real, o exército se especializou em crimes de guerra: “chacina de mulheres grávidas (1,13) e sacrilégio de cadáver (2,1)” (SCHWANTES, 1987, p. 39). Na profecia de Amós, sobretudo no final do oráculo contra Israel (Am 2,14-16), somente este grupo será atingido pela ação justa de Yahweh. Pois ele “viabiliza e dá cobertura aos que espoliam e arrasam os pobres! Os militares garantem juízes, comerciantes, senhores e sacerdotes em suas investidas contra escravas e camponeses espoliados” (SCHWANTES, 1987, p. 40). Portanto, “para Amós o exército não é simplesmente um setor da sociedade, é um de seus núcleos, responsável pela manutenção do todo da estrutura de dominação” (SCHWANTES, 1987, p. 40). E por trás de todo este cenário de desigualdade legitimada está a casa real.

Olhando por sobre toda a sociedade israelita da época, e levando em consideração o panorama até agora apresentado, a visão que temos é que, a sociedade cidadina (exército, templo, comércio, etc.,) estava contra a classe rural, pauperizada, e nesta luta, o campesino não tinha nenhum aliado forte que pudesse lhe representar, legalmente, diante de um tribunal. É, exatamente dentro deste contexto rural que surge

o leão, feroz, indomável, temível por todos, que levantará a sua voz desde Jerusalém até o cimo do Carmelo (Am 1,2), que trará escuridão e luto (Am 8,9-10), que lançará fogo e matará à espada; “lahweh dos exércitos é o seu nome” (Is 48,2), este será o advogado e juiz da causa dos pobres, este é o verdadeiro paladino da justiça.

## O LEÃO QUE VEM DO SUL: A JUSTIÇA NA MISSÃO DO PROFETA AMÓS

E Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem (*tsélem*), segundo a nossa semelhança (*d’mut*) de Deus...’ E Deus criou o homem à Sua imagem, à imagem de Deus Ele o criou (Gn 1,26)

Deus é o leão que se torna audível pela boca de Amós. Wolff (1984, p. 91) reitera: “Deus luta contra o homem”. O leão que sai do campo e luta as batalhas daqueles que não conseguem mais lutar. É o leão da tribo de Judá. Este grande rei será a imagem representativa e opositora ao reino existente. Seu som retumba por sobre todo Israel, tal qual este animal faz para proteger seu território e sua alcateia: “lahweh rugirá de Sião” (Am 1,2) e quem escuta seu rugido estremece. Amós (3,3-8) mesmo afirma isso:

<sup>3</sup>Caminham duas pessoas juntas  
sem que antes tenham combinado?  
<sup>4</sup>Ruge o leão na floresta  
sem que tenha uma presa?  
Levanta o filhote do leão a sua voz, em seu esconderijo,  
sem que tenha capturado algo?  
<sup>5</sup>Cai um pássaro por terra na rede  
sem que haja uma armadilha para ele?  
Levanta-se uma rede do solo  
sem capturar alguma coisa?  
<sup>6</sup>Se uma trombeta soa na cidade,  
não ficará a população apavorada?  
Se acontece uma desgraça na cidade,  
não foi lahweh quem agiu?  
<sup>7</sup>Pois o Senhor lahweh não faz coisa alguma  
sem antes revelar o seu segredo a seus servos, os profetas.  
<sup>8</sup>Um leão rugiu: quem não temerá?  
O Senhor lahweh falou: quem não profetizará?

Não é de hoje que o leão simboliza a força. Mais do que qualquer outro animal ele é admirado e temido pelo homem. Desde tempos imemoriais é considerado como um símbolo da justiça e da bravura, aparecendo em diferentes culturas. Trata-se de uma

figura universal. Desde a antiguidade, a figura do leão foi considerada o símbolo, imagem e encarnação de divindades muito diversas; no mundo egípcio através da deusa Hathor-Sekhmet (BRODRICK; MORTON, 2003), mais tarde, na arte assíria e babilônica como um atributo da deusa mesopotâmica Ishtar (DA CUNHA; SÁ NOGUEIRA, 2015), enquanto na religião fenícia, ele se adaptará ao nome de Astarte<sup>27</sup> (DA CUNHA; SÁ NOGUEIRA, 2015). Na civilização grega aparecerá representado como um animal sagrado, guardião protetor de templos e cidades muradas, presente em exemplos tão notáveis como a Porta dos Leões de Micenas construída em 1250 a.C. (MALET, 1939) e sinal de distinção vitoriosa em numerosas amostras de cerâmica helênica, através da personificação mitológica de Hércules, na luta contra a força indomável da besta, carregando a pele do leão de Neméia.

A Bíblia menciona o leão inúmeras vezes, mas projeta uma imagem ambivalente deste animal. Nos Salmos (Sl 7,3; 9,9; 22,14,21; 56,5; 90,13) ou em outras passagens como 2Tm 4,17 o leão é uma criatura claramente hostil e perigosa. O felino é o protagonista de algumas passagens famosas no Antigo Testamento, como o castigo de Daniel na cova dos leões (Dn 6,17-25) ou nos confrontos com Davi (1Sm 17,34-37) e com Sansão (Jz 14,5-11). Nestes três casos o animal tem uma conotação negativa. Tal será o simbolismo predominante na exegese dos Padres da Igreja: um ser temido e violento que encarna as forças do mal e que se torna a imagem do próprio Diabo, como é recordado na epístola de 1Pd 5,8: “Sede sóbrios e vigilantes! Eis que o vosso adversário, o diabo, vos rodeia como leão a rugir, procurando a quem devorar”.

No entanto, a Bíblia também fornece uma visão positiva. Não é a toa que no Novo Testamento o evangelista João aclame Jesus como o “Leão de Judá” (Ap 5,5). No Antigo Testamento é reconhecido como o animal forte e valoroso por excelência e o emblema da linhagem de Judá (Gn 49,9; Nm 24,9; 2 Sm 1,23; 2Mc 11,11; Pr 30,30). É por esta razão que alguns Padres da Igreja como Ambrósio e Orígenes veem no leão uma figura de Cristo. A imagem do trono de Salomão guardado por leões que está descrito em 1Rs 10,18-20; “O rei fez também um grande trono de marfim e revestiu-o de ouro puro. Esse

---

27 Estas três divindades, embora apareçam em diferentes culturas com nomes distintos, é uma mesma divindade, que a Bíblia de Jerusalém registra como a “rainha do céu”, como metáfora de síntese dos antigos cultos de Ishtar. Podemos perceber sua presença em Jeremias 7,18; 44,17-19; 44,25.

trono tinha seis degraus. [...] e dois leões em pé perto dos braços e doze leões colocados de um lado e do outro dos seis degraus. Nada de semelhança se fez em reino algum”. Esse relato teve grande importância na iconografia medieval e na associação do felino ao trono (GARCÍA GARCÍA, 2009).

A literatura animal medieval é prolífica em referências ao leão. *O Fisiólogo*, um texto alexandrino do século II-III d.C. traduzido para o latim, constituiu a base para os bestiários latinos medievais. Este descreve as diferentes partes do corpo do leão. O manuscrito do referido bestiário latino, datado do século XII, encontra-se atualmente preservado na Biblioteca de Cambridge, listado como *MS li. 4. 26*. Sobreleva a escolha dessa edição de White o fato de ela ter sido feita com base na idônea reprodução do códice feita por M. R. James em 1928. A descrição do leão no bestiário de Cambridge a seguir, apesar de longa, merece ser transcrita para que possam ser examinadas as propriedades da natureza do animal, as quais foram consideradas de forma anagógica para representar formas simbólicas do seu tratamento religioso:

LEO, o leão, a mais poderosa das bestas, destaca-se sobre todos... O nome 'Leão' (leo) foi vertido para o latim de uma raiz grega, porque é chamado 'leon' em grego – mas esse é um nome confuso, parcialmente corrompido, uma vez que 'leon' tem sido também traduzido, do grego para o latim, por 'rei', devido ao fato de que ele é o Príncipe de Todos os Animais. Eles dizem que as ninhadas destas criaturas nascem de três. Os menores, com juba ondulada, são pacíficos; os maiores, com pelos lisos, são ferozes. O aspecto das suas fronteiras e dos seus tufos das caudas são um sinal das disposições deles. A coragem deles está localizada nos seus corações, enquanto que a sua firmeza está nas suas cabeças. [...] Cientistas dizem que o Leo tem três características principais. A primeira característica é que ele ama passear no topo das montanhas. Então, se acontece de ele ser perseguido por caçadores, o cheiro dos caçadores o alcança, e ele disfarça os seus rastros atrás dele com a sua cauda. [...] A segunda característica do leão é que, quando ele dorme, parece que ele mantém os seus olhos abertos. [...] A terceira característica é que, quando a leoa dá cria de seus filhotes, ela os pare mortos e deita-os sem vida por três dias – até que o pai deles, vindo no terceiro dia, respira em suas faces e os faz viver. [...] Qualquer homem decente deve prestar atenção nisso. Porque os homens ficam raivosos quando eles não são feridos, e eles oprimem os inocentes, embora a lei de Cristo os comande libertar mesmo os culpados. A compaixão dos leões, pelo contrário, é evidente em inumeráveis exemplos – porque eles poupam os debilitados; eles permitem que tais prisioneiros, quando cruzam seu caminho, retornem ao seu próprio país; eles atacam mais os homens do que as mulheres; e eles não matam as crianças, exceto quando estão muito famintos. Ainda mais, os leões se abstêm de comer em excesso: em primeiro lugar porque eles somente comem e bebem em dias alternados – e frequentemente, se a digestão não acontece, eles têm ainda o hábito de desistir do jantar (FONSECA, 2009, p. 119).

Conforme pode ser observado nos termos da descrição do leão acima, as referências à sua realeza nominalizam-se não só através da palavra rei, mas também através de atributos próprios ao estado de majestade, tais como, coragem no coração, firmeza em sua cabeça, orgulho da força da sua própria natureza, temperança e ausência de irascibilidade, misericórdia para com os pequeninos e culpados, comedição reparadora do pecado da gula e do excesso. Tais características evidenciavam, de forma clara, senão qualidades desejáveis a um monarca medieval – segundo o topos do rei como intermediário de Deus.

É interessante notar que a ameaça leonina também está presente nos profetas israelitas do século VIII a.C., que ameaçavam o descumprimento da aliança pelo povo de Israel. De qualquer forma, seja teologicamente no ambiente de Israel ou nas culturas internacionais próximas, o imaginário leonino é cabível, mesmo dentro da forma de expressão lendária.

Portanto, o que o profeta Amós está fazendo nada mais é do que uma memória histórica da figura deste animal para, além de contrapor a cidade<sup>28</sup>, por meio de um espécime absolutamente do campo, ou seja, os palácios citadinos com seus governantes e suas instituições públicas corrompidas, protegidas e legitimadas pelo poder real, confrontada por este rei mitológico, justo e protetor que é o leão, o próprio Yahweh. E, para defender esse grupo, Yahweh vira leão! De nada adianta os ricos e abastados de Israel procurar a instituição real. Já corroídos pela injustiça e a idolatria, o Leão-Grande não apenas rugirá; Israel será “dilacerado/destruído” por não cuidar dos que realmente sofrem com a injustiça. Agora a luta – cidade *versus* – campo está equilibrada.

---

28 “Amós sempre a vê [a cidade] negativamente (9,14 é adendo). Seu destroçamento é iminente. Os ditos asseveram-se repetidas vezes: 1,4-5,7,14; 2,2; 3,9-11,12; 4,1-3,4; 5,3,5,6,16; 6,1,8; 7,7-8. É, pois, flagrante que a profecia de Amós é uma contestação à cidade. Este dado cresce em significado, quando se observa que a cidade reúne e aglutina, em seus muros, os setores fustigados por Amós. Lá estão: governantes (1,4-5,8,14-15; 2,3; 6,7; 7,10-17), os castelos dos abastados (1,4,7,14; 2,2; 3,9-11), o exército (1,5?,8?,14-15; 2,2-3; 3,11; 5,3; 6,8-10), os ricos e abastados (3,9-11,12,13-15; 4,1-3(6); 5,11,16-17; 6,4-6,11), os templos e sacerdotes (3,13-15; 4,4-5; 5,4-5,21-27; 7,10-17; 8,1-3+9,1-4), os donos de escravas (8,3), o palácio real (8,3), a jurisprudência injusta (5,12,15), os exploradores (3,9-10; 4,1; 5,11; 6,3). Enfim, a cidade é o abrigo para quem a profecia prevê a desgraça. É como se fosse o catalisador de todos os ameaçados. A gente começa a mal entender nosso profeta, quando passa de largo por esta evidência: Em Amós, a cidade é a sede dos ameaçados! Ninho do mal!” (SCHWANTES, 1987, p. 40-41).

Então, o que veremos neste tópico será a ação pessoal de Yahweh em favor dos “Jacós” que estão sofrendo nas mãos do Estado. Percebemos que Amós foi capacitado com o dom da visão, ele viu o que o Senhor estava preparando para Israel, conversou pessoalmente com Deus, sendo, inclusive seu conselheiro, para aplacar a Sua ira sobre os “Jacós”. Assim Amós se põe a profetizar, convidando o povo àquilo que Yahweh lhes proporá. Desta maneira, o “ouvi esta palavra que lahweh falou contra vós” será o primeiro subtópico deste último tópico, que apresentará as exortações deste paladino aos infiéis de Israel. Caso resulte ineficiente a demanda apresentada por parte de Yahweh, Ele enviará o fogo cósmico que concederá o triunfo aos justos e ruína aos pecadores, conforme veremos. A solução final apresentada pelo leão que vem do sul é o retorno à Aliança, para que Ele não penetre como fogo na casa de José. O subtópico posterior se encarrega de apresentar este tema.

#### 1.1.7 “Ouvi esta palavra que lahweh falou contra vós” (Am 3,1a): a denúncia e o castigo como constituintes da falta de justiça na profecia amosiana

A começo de conversa é preciso esclarecer que, quem faz uma denúncia pressupõe ser a vítima, que não satisfeita com as ações sofridas, apresenta uma causa perante um tribunal, e, por sua vez, aguarda que a justiça seja feita. Neste caso, Yahweh, além de ser a vítima que denuncia, é, também, o juiz que imputará o castigo a seus algozes pelos delitos sofridos, isto é, réu e juiz, justiça e misericórdia, duas faces de uma mesma moeda que delinearão o destino de Israel.

Denúncia e castigo são constituintes da falta de uma justiça atuante, e é exatamente neste preâmbulo que Deus traçará uma luta infundável. Os polos: justiça e misericórdia estarão num embate sangrento. A cena é tão dramática que Deus mesmo vocifera: “Eu odeio, eu desprezo as vossas festas e não gosto de vossas reuniões. Porque, se me oferecis holocaustos... não me agradam as vossas oferendas e não olho para o sacrifício de vossos animais cevados” (Am 5,21-22); “eu não posso ouvir o som de tuas harpas!” (Am 5,23a); “suportareis Sacut, vosso rei, e a estrela de vosso deus, Caivã, e as imagens que fabricastes para vós” (Am 5,26). O profeta Oséias (1,9) complementa a indignação divina afirmando: “porque não sois o meu povo, e eu não existo para vós”. Estas e outras perícopes apresentam um Deus que, após um constante

diálogo consigo mesmo, chega à conclusão de que não mais tolera este tipo de atitude. Os verbos apresentados mostram que esta decisão divina se deu após um profundo processo de introspecção, haja vista que nenhum sentimento destes vem à tona por acaso. É sabido por todos que, quando se chega a não suportar uma determinada situação, é porque muita “água correu por baixo da ponte”, repetidamente. O Deus proferido pela boca deste paladino é um Deus que entra em si mesmo, que medita, que sopesa as situações, e por fazer esta justa medida, sua conclusão é que: “eu odeio”, “eu desprezo”, “prepara-te para o confronto com o teu Deus” (Am 4,12c).

É comum no cotidiano às pessoas dizerem que já mais suportam a vida que levam, que já não suportam uma determinada postura do cônjuge, ou dos filhos, etc. esta mesma palavra é empregada por Yahweh quanto à atitude da “menina dos seus olhos”, Israel. Suportar é o último estágio de uma relação falida, que começou por amor, mas que se mantém por conveniência. Deus já não suportava, não havia mais motivos para que mantivesse esta relação falida. Portanto, o que Amós tem como missão, é apresentar a profunda indignação divina pela falta de reciprocidade nesta relação que, posteriormente, o profeta Oséias (1,2) irá chamar de “prostituta”. Parafraçando uma canção interpretada por Carlos Gonzaga; “Não te esqueças, meu amor, que quem mais te amou fui eu. Sempre foi o teu calor que minha alma aqueceu...”, e Deus é este que mais amou e que mais ama, mas que neste momento histórico sentiu-se traído, sentiu-se usado. Oséias (7,13-16) e Isaías (1,2-9) chamarão os israelitas de “ingratos”. Como ensina Pérez-Cotapos<sup>29</sup> (2018) “o drama de Yahweh é ter sido traído”, tanto pelos instrumentos do culto formal quanto pelos da Aliança abraâmica. Por isso, o “ouvi esta palavra” representa o desfecho desta longa relação amorosa, que agora é posta em processo judicial.

Israel perceberá tão profundamente este julgamento que muitas vezes se sentirá abandonado, estes efeitos são percebidos em toda a história do judaísmo bíblico e extra bíblico<sup>30</sup>. Nas observações de Andersen & Freedman (1989, p. 473) “havia uma

---

29 Todas as referências a Pérez-Cotapos são de arquivos pessoais, como resultados de aulas, entre fevereiro e outubro de 2019 na disciplina “Profetas”, do curso de teologia da Facultad de Teologia da Pontificia Universidad Católica de Chile.

30 Durante a Segunda Guerra Mundial, quando da perseguição aos judeus em todo o mundo, questionamentos acerca da Aliança divina eram bastante comuns. Alguns chegaram a afirmar que, no fim,

promessa de aliança de que Yahweh nunca abandonaria seu povo (SI 94,14); contudo ele abandonou Silo (SI 78,60). A ambivalência do compromisso da aliança, ao mesmo tempo desqualificado e condicional, deixou Israel em um estado de incerteza existencial”. Ser abandonado por Deus é o grau máximo de uma punição. E os israelitas, em todos os tempos, têm consciência disso. A título de menção, recordamos aqui da comunidade judaica do Norte da África, que na Idade Média, após as investidas do islamismo, começou a lamentar-se e a concluir que Yahweh havia se apartado dela e elegido os árabes para transmitir suas palavras, sabemos disso a partir do que nos relatou o próprio teólogo judeu, Moshé ben Maimón (1135-1204), ou mais conhecido por “Rambam” ou “Maimônides”. Maimônides, nos anos 1160 d.C, escreveu uma carta, em árabe, a esta comunidade, no intuito de acalantar seus ânimos. Vejamos uma parte desta epístola:

e digam-me, onde existe outra nação a que O Eterno se lhe tenha aparecido, lhe tenha dado a Torá e lhe tenha outorgado provas de seu favor como as que nos tem outorgado? Nenhuma outra nação do mundo tem recebido, até o presente, essas provas de graça e benevolência; falar de que outro povo está substituindo a Israel em favor de Deus é conversa fiada. Ainda que possamos viver, ininterruptamente, no temor, ainda que possamos dizer pela manhã “Oxalá já fosse de noite”, e a noite, “Oxalá fosse já de manhã” precisamos ter também consciência, neste estado, da proclamação concluinte de que “Deus não esquecerá a aliança de teus pais que jurou sobre eles” (HESCHEL, 1995, p.19-20).

O medo de perder o favor divino será constitutivo da identidade judaica. Deus manterá sua palavra de ultimato para sempre: “ouvi esta palavra” fará parte da advertência frente ao mal praticado, e por esta razão, a comunidade judaica se reinventa de tempos em tempos, ou de episódios em episódios.

No livro de Amós, Deus transmite suas palavras finais por meio do “ouvi esta palavra”, ela praticamente está em todos os nove capítulos que compõem a profecia amosiana. E esta palavra será ouvida, queira Israel escutar ou não. Como vimos, ninguém fica estático ao rugido de um leão, e este “ninguém” para Amós tem sentido de totalidade, de plenitude. A exortação profética introdutória que este paladino faz é a

---

só poderia haver um terrível silêncio, um silêncio que é um sentido grito dirigido a Deus: por que, Senhor, permanecesstes em silêncio? Como pudeste tolerar isto? Onde estava Deus nesses dias? Por que esteve Ele silencioso? Como pôde permitir esta matança sem fim, este triunfo do demônio?

seguinte: “Ele disse: lahweh rugirá de Sião, de Jerusalém levantará a sua voz, e murcharão as pastagens dos pastores e secará o cimo do Carmelo” (Am 1,2). Como ficou evidente no complexo das visões, sobretudo na quinta, para Israel não existe escapatória, nem de obstruir a mensagem do profeta, tampouco de esconder-se dela sem ser atingido. Sua missão será toda referenciada em um tripé; “assim falou lahweh” (Am 1,3,6,9,11,13; 2,1,4,6; 3,1,11-12; 5,3-4,16; 6,11; 7,3,6,8,15,17; 8,2; 9,1-4,7-10), “assim me fez ver” (Am 1,1; 7,1,4,7-8; 8,1-2; 9,1) portanto, “ouvi esta palavra” (Am 1,2; 3,1,13; 4,1; 5,1; 7,16-17; 8,4). Escutar, ver e falar são as ferramentas de trabalho de Amós.

O primeiro ajuste de contas manifesto no livro de Amós (Am 1,2), como já expomos, Deus ruge, e o som de sua voz é sentido em toda a terra, tal qual um terremoto que aturde os cidadãos com seus tremores e mistérios, fazendo rastros por sobre as pastagens, mares e cidades, assim Deus faz conhecer seu poderio. A advertência proclamada contra a nação israelita é contundente e definitiva, aqui a mensagem divina é muito mais abrangente que as proclamadas em qualquer outra parte do livro. “Ouvi esta palavra que lahweh falou contra vós, israelitas, contra toda a família que eu fiz subir da terra do Egito: Só a vós eu conheci de todas as famílias da terra, por isso eu vos castigarei por todas as vossas faltas” (Am 3,1-2). Bovati e Meynet (1994, p. 74-75) asseguram que,

são precisamente as ações de Deus no passado em favor de Israel que agora representam uma armadilha para ele. A lembrança do presente de Deus para o seu povo é transformada em tentação e perigo, porque ele se arrisca a esconder os pecados (que matam). Para que Israel possa evitar a armadilha da falsa segurança de sua eleição e ser livre do perigo de perversão da aliança, Deus se manifesta como alguém que já não anda mais pacificamente com ele, ele se apresenta como um leão, isto é, como um inimigo: o salvador se torna o destruidor, aquele que trouxe seu povo para fora do Egito é aquele que realiza o mal na cidade.

Deste o terceiro capítulo até o sexto, participaremos deste julgamento épico. “Grande parte do que segue será precisamente ajuste de contas com os eleitos” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p. 997). A *Bíblia de Jerusalém* (2002) denomina como a segunda parte do livro de Amós, intitulado-o de “Advertências e ameaças a Israel”, Andersen & Freedman (1989) apoda como o “Livro da Perdição” e “Livro das Lamentações”, outra divisão foi sugerida por Park (2011, p. 83), na qual a primeira parte (Am 3,9-4,3) apresenta o “discurso de testemunha ou comissão” e a segunda parte (Am 4,4-13) como o “discurso de acusação”. As cenas são dignas de filme.

As demandas judiciais por parte de Yahweh serão sempre precedidas pelo imperativo “ouvi esta palavra”. Nós as elencaremos da seguinte maneira: corrupção, opressão e violência em Samaria (Am 3,9-10); luxúria e opressão por parte das mulheres (Am 4,1-3); formalismo cultual e idolatria nos Templos de Betel e Guilgal (Am 2,8; 4,4-5; 7,12-13); injustiça, opressão e corrupção nos tribunais (Am 2,7; 5,10-13); arrogância e orgulho por serem o “povo eleito” (Am 6,1-6,12b; 8,7), além dos crimes de falsificação e escravização dos pobres por parte do comércio (Am 2,6; 8,4-6). Estes são os principais opressores identificados por Amós. Muitos destes relatos já foram expostos nesta nossa pesquisa, então nos ateremos à corrupção em Samaria (Am 3,9-10) e às vacas de Basã (Am 4,1-3) que representam, por assim dizer, um resumo geral da sociedade israelita na época amosiana.

Mas, antes de minuciar os crimes de Israel, Deus o fará rememorar todas as ações que havia feito para que o povo se recordasse da justiça e, por sua vez, voltasse ao justo caminho. Os crimes de humanidade tomam essa proporcionalidade porque Israel, não só “odeiam o pobre na porta” (Am 5,10), mas a própria divindade, confiando muito mais nas instituições públicas e em suas capacidades do que em Deus mesmo. Enquanto estavam sendo escravizados e viviam como imigrante era o povo mais fiel que existia, mas agora, que a situação era diferente, e viviam na abundância, rapidamente esqueceram o passado, quem lhes havia libertado, e quem lhes fez chegar até ali. No final das contas, Israel estava sendo ingrato, e pelo estampido irônico de Amós (4,6-12), Deus lhes faz conhecer isso.

As notas de rodapé da *Bíblia de Jerusalém* (2002) oferecem uma explicação bastante eloquente, ela registra que “como um pai castiga seu filho, Deus, por meio de uma série de sete calamidades apresentadas em ordem crescente de severidade [...] tenta, em vão, reconduzir a si o povo [...] Israel está fixado em seu pecado, Deus castigá-lo-á”. Por isso, os atestantes que foram intimados para fazerem parte deste processo judicial na qualidade de testemunhas foram os “palácios de Azoto” - Assíria - e os “palácios da terra do Egito” (Am 3,9): “vede as numerosas desordens em seu seio e as violências em seu meio” (Am 3,9c). A explicação que Andersen & Freedman (1989, p. 372) fornecem é a de que

o povo deste lugar e o Egito são convocados para serem testemunhas do caso contra Samaria e, portanto, não devem ser incluídos entre os que serão julgados. Esperaríamos, portanto, que uma nação que equilibrasse política e geograficamente o Egito fosse nomeada, e o candidato mais do que lógico, como sabemos pelos repetidos emparelhamentos em Oséias, seja a Assíria.

O posicionamento de Park (2001), tal qual o de Bovati e Meynet (1994), é que, para eles “esta é uma característica comum de um gênero experimental que requer duas testemunhas para evitar um relato falso” (PARK, 2001, p. 83). Em Isaías (1,2) é “o céu e a terra” que são levados a testemunhar: aqui estão os representantes das nações pagãs, filisteus e egípcios, mas adiante veremos que Deus já não necessitará mais de testemunhas; jurará por si mesmo. Os comentários de Andersen & Freedman (1989) e também de Bovati e Meynet (1994) assinalam que Amós está recorrendo a uma antiga tradição real que tinha o propósito de expor a própria riqueza para inspirar o respeito e a consideração do visitante, e induzi-lo a fortalecer os laços de aliança, tal como foi com a rainha de Sabá diante de Salomão, descritos em 1Rs 10,4-7:

<sup>4</sup>Quando a rainha de Sabá viu toda a sabedoria de Salomão, o palácio que fizera para si, <sup>5</sup>as iguarias de sua mesa, os aposentos de seus oficiais, às funções e vestes de seus domésticos; seus copeiros, os holocaustos que ele oferecia ao Templo de lahweh, perdeu o folego e ficou fora de si <sup>6</sup>e disse ao rei: “Realmente era verdade quando ouvi na minha terra a respeito de ti e da tua sabedoria. <sup>7</sup>Eu não queria acreditar no que diziam antes de vir e ver com meus próprios olhos, mas de fato não me haviam contado nem a metade: tua sabedoria e tua riqueza excedem tudo quanto ouvi”.

Yahweh convida os palácios estrangeiros, isto é, seus governantes, a visitar o “interior” dos palácios de Samaria e a admirar suas “opressões”, sua “violência” e sua “rapina”. Andersen & Freedman (1989, p. 370) afirmam que, o propósito desta intimação é “para ser observado aqui que antes de Yahweh cumprir seus decretos, Ele chega à decisão na presença de seus assessores e conselheiros, incluindo o(s) profeta(s) convocado(s) para esse propósito”. Ora, se, anteriormente, Israel sentia-se feliz pelas acusações que Amós dirigia às nações estrangeiras, apontando o dedo e sentindo-se “vítima”, Amós os faz perceber que, em Israel os crimes eram ainda maiores e mais perversos. Ou seja, tudo o que as nações estrangeiras haviam praticado era pequeno, se comparado ao que Israel fazia com os seus cidadãos. É verdade que os palácios de Samaria continham riqueza, mas não é isso que os governantes são chamados a ver.

Enquanto eles deviam encontrar sinais de segurança, tranquilidade e luxo de seus anfitriões, o profeta os convida a ver como estava reinando a confusão, a desordem e a injustiça. A rainha de Sabá tinha sido capaz de admirar até mesmo a maneira esplêndida em que os servos de Salomão estavam vestidos: o bem-estar dos mais humildes é, de fato, um dos sinais mais reveladores da riqueza de um Estado. Aqui, ao contrário, as nações estrangeiras são chamadas a notar que a riqueza dos poderosos dependia da exploração e da opressão de uma parte da população. Eles verão que não são apenas os pobres que estão aterrorizados, mas também os ricos que vivem com medo que seus tesouros sejam arrancados deles.

A supremacia e o acúmulo estão intrinsecamente ligados ao que os palácios e as casas luxuosas representam. Bovati e Meynet (1994) propõem que, do ponto de vista econômico, o palácio serve para defender a propriedade, e isso desencadeia a avidez de duas maneiras: quem constrói um palácio pretende preenchê-lo, ele é tentado a acumular propriedades e, conseqüentemente, é levado a oprimir os outros para subtrair o que possuem. Mas o acúmulo de tanta riqueza desencadeia a ganância de outros palácios que também querem se enriquecer com a propriedade de outros, como foi possível ver nos oráculos contra Israel e as nações estrangeiras (tópico 1.2.3). Do ponto de vista simbólico, por causa de sua posição elevada, o palácio é um importante sinal de poder e força, e manifesta prestígio, dignidade e glória. Mais do que roupas e comidas, ele mostra diferença e superioridade. É assim que em Am 6,8 o palácio será colocado em relação ao “o orgulho de Israel”.

Então, o acúmulo de bens econômicos é o primeiro sinal de injustiça segundo Amós, porque ela vem sustentada pela opressão. A busca por prestígio e consideração corrompeu as bases que sustentavam Israel como “povo escolhido”: os santuários, as habitações luxuosas, as mulheres, o comércio, o tribunal, todos procuravam manter um posicionamento de destaque e, portanto, na visão profética deste paladino, são passíveis de punição. Andersen & Freedman, (1989, p. 373) afirmam que “a condenação daqueles que acumulam violência e destruição é talvez a mais antiga das desgraças em que determinados grupos e indivíduos são identificados como especialmente culpados e, portanto, alvos de perseguição e punição implacáveis”.

Outro grande símbolo de luxúria e opressão é o que Amós registra contra as mulheres de Samaria, com a períclope intitulada “vacas de Basã (Am 4,1-3). Nesta passagem, que para muitos comentadores como Sicre e Schökel, Andersen & Freedman, Bovati e Meynet, etc, não é simples de interpretar, visto o jogo irônico presente nesta denúncia, mas é de substancial importância na arquitetura geral do livro. Antes de analisá-la e apresentar o que sugere alguns comentadores, escutemos o que o paladino da justiça (Am 4,1-3) está denunciando:

“<sup>1</sup>Ouvi esta palavra, vacas de Basã, que estais sobre o monte de Samaria, que oprimis os fracos, esmagais os indigentes e dizeis aos vossos maridos: “Trazei-nos o que beber!” <sup>2</sup>O Senhor Iahweh jurou por sua santidade: sim, eis que virão dias sobre vós em que vos carregarão com ganchos e, o que sobrar de vós, com arpões. <sup>3</sup>E saireis pelas brechas que cada um tem diante de si, e sereis empurradas em direção ao Hermon, oráculo de Iahweh”.

Bovati e Meynet (1994) asseguram que o jogo de palavras entre o feminino e o masculino é uma das maiores dificuldades para interpretar esta passagem, visto que, não parece coerente no uso de gêneros, e, portanto, “o uso ocasional do masculino serviria para nos lembrar que, na realidade, os personagens de que estamos falando são homens e não mulheres” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 84). As perguntas que Sicre e Schökel (1991, p. 1001) se fazem são as seguintes: ““Vacas”, é um título honorífico, ou insulto pejorativo?”, e concluem que, “talvez Amós jogue com o duplo significado ou com a conotação da palavra. Essas mulheres sintetizam o escândalo de unirem a boa vida com a exploração dos indigentes” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p, 1001). Os estudos de Paul (1991) apontam nesta mesma direção, ele argumenta que Amós

desenha pitorescamente uma imagem única para descrever essa classe de elite feminina chamando-as de “as vacas de Basã”. Basã, uma planície fértil na Transjordânia localizada em ambos os lados do médio e alto rio Yarmuk, era famosa por suas pastagens de pelúcia e vacas robustas [...] Fazendo referência a estes bem alimentados, saudáveis e agradavelmente bovinos gordos, ele mais uma vez introduz um elemento de surpresa em seu oráculo. Essas “vacas”, com *pedigree*, representam ninguém menos do que as mimadas damas principais de Samaria, cujo principal objetivo na vida é cuidar de sua própria satisfação, independentemente do custo - para os outros (PAUL, 1991, p. 129).

Neste sentido, esta passagem é interpretada de duas maneiras: a primeira é a de que as “vacas de Basã” são as mulheres de Samaria, como grande parte dos estudiosos afirma. Este posicionamento é defendido por Wolff (1977), Sicre e Schökel (1991),

Schwantes (1987; 2004), dentre outros. A visão que eles advogam é a de que, as mulheres, às vezes, exerciam uma influência negativa sobre seus maridos e os inspiravam a agir de maneira contrária à lei do Senhor (Is 3,12). Uma das figuras mais características que Amós poderia ter em mente era a da esposa de Jezabel, Acab, estrangeira de Tiro, que havia introduzido os cultos idólatras em Samaria, mas cuja memória está principalmente relacionada ao papel que desempenhou no famoso episódio da vinha de Nabot, descrito em 1Rs 21. Este episódio é bastante típico do insulto para fazer o mal, sob a influência dos conselhos femininos. Desta maneira, Wolff (1977, p. 217) é levado a crer que “as mulheres, não menos que os homens, são responsabilizadas por suas atitudes e ações em relação aos pobres. As mulheres estão aqui explicitamente colocadas sob o julgamento de Yahweh; sua responsabilidade pelo futuro de Israel é assim considerada mortalmente séria”.

A segunda interpretação pode ser encontrada nos escritos de Andersen & Freedman (1984), Bovati e Meynet (1994), etc. A visão que estes pesquisadores têm é a de que, ainda que Amós estivesse, de fato, se dirigindo a autoridades importantes de Israel, não se pode afirmar, com segurança, que seja às mulheres, então, seria melhor compreender a períclope incluindo os esposos e suas mulheres, ou seja, as “vacas” são, na realidade os homens. Bovati e Meynet (1994) ressaltam que, ainda que esta interpretação não seja a única possível, é possível perceber que,

a imagem das “vacas de Basã” não se aplica às mulheres dos mestres de Samaria, mas aos próprios homens. A pista mais forte para sustentar essa leitura é a mistura constante de feminino e masculino, longe de tornar o texto obscuro, poderia muito bem ser um processo estilístico cuja função seria apontar a verdadeira identidade dos receptores masculinos do oráculo. A feroz ironia do profeta seria assim redobrada. Amós não trata os homens de Samaria como “tours de Basã”, mas “vacas”, o que significaria peso e impassibilidade em vez de força viril.

A motivação da injustiça das mulheres em Samaria é explicada pelas palavras que elas dirigem aos seus senhores: “Trazei-nos o que beber!” que aludiria aos alegres banquetes que serão descritos em Am 6,1-7. As mulheres seriam, portanto, essencialmente aquelas que convidam os homens a gozar dos prazeres sexuais, mas, mais amplamente, de todos os prazeres da vida.

Este mesmo argumento é sustentado por Andersen & Freedman (1989, p. 421). Para eles, são chamados assim os que se “imaginavam tais heróis, “vacas” seria então uma ironia e um insulto. Tal provocação ou maldição é encontrada em outros textos, onde soldados se comportam como mulheres”. Desta maneira, é melhor incluir os dois grupos, as mulheres porque assumem uma postura de homens, que ordenam aos seus maridos, e os maridos pela sua obediência tais quais escravos.

Porém, independentemente se o oráculo tenha sido dirigido às mulheres ou aos seus esposos, ou a ambos os sexos, o fato é que Amós estava denunciando uma postural injusta em relação aos protegidos pelo Código da Aliança. A forma dura e insensível de expressão deste profeta deixa entrever que, já não era possível um diálogo amistoso e educado para com aquela sociedade banhada de sangue inocente, e que agia como um cartel. É sempre importante lembrar que este profeta não está condenando simplesmente a riqueza como tal, mas a opressão gerada por aqueles que a possuem. Esta é a razão pela qual, depois da denúncia da injustiça, o oráculo termine com o tema da bebida.

O vinho tem uma grande importância no livro de Amós (2,8,12; 4,1; 5,11; 6,6; 9,14). É que beber vinho, segundo Movati e Meynet (1994), significa a plena posse da terra, o estabelecimento duradouro. É o sinal por excelência que a bênção de Deus foi cumprida naquele momento. Desfrutar do fruto da videira que não foi plantada é uma das manifestações mais características do dom gratuito de Deus para Israel: “Naquele dia, haveis de cantar a vinha graciosa. Eu, lahweh, sou o seu guarda, rego-a continuamente; para que não a danifiquem, vigio-o noite e dia” (Is 27,1); “lahweh dos Exércitos prepara para todos os povos, sobre esta montanha, um banquete de carnes gordas, um banquete de vinhos finos, de carnes suculentas, de vinhos depurados” (Is 25,6); “mudarei o destino de meu povo, Israel; eles reconstruirão as cidades devastadas e as habitarão, plantarão vinhas e beberão o seu vinho” (Am 9,14).

Em geral, a videira é mencionada no final da lista de favores divinos. Andersen & Freedman (1989) acreditam que, a videira é colocada no final porque, ao contrário dos outros, é um bem que não é essencial. Por outro lado, é o símbolo da plena manifestação da vida, de fato, o vinho é o que alegra o coração de Deus e dos homens, é um dos elementos essenciais da alegria e da festa (Am 9,13; Sal 104,15; 31,27-28; Dt 16,13). O fato de o tema da bebida estar aqui ligado à injustiça parece significar que é uma injustiça

cuja culminação está sendo exaltada e celebrada; a riqueza é perversa não apenas porque é fruto da opressão, mas também porque celebra e se alegra. “O gozo compartilhado pelos ricos, os maridos com suas esposas opulentas, os ricos com os governantes, é ainda mais insuportável para o profeta que eles encontram prazer no supérfluo, enquanto suas vítimas não têm o necessário” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 87). É por isto que, na boca deste paladino, “o Senhor lahweh jura por sua santidade” (Am 4,2a).

O juramento do “Grande Leão” por sua própria santidade “é uma coisa rara e solene” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p. 1001) e demonstra que já não precisa de testemunhas, tal como fez diante da corrupção de Samaria (Am 3,9-12). Ele já não necessita dos conselhos de Amós, tal qual no Livro das Visões (Am 7,2,5), já não convoca testemunhas, nada disso. Deus coloca em jogo Sua suprema autoridade. Neste oráculo de Amós, não é apenas uma promessa ou uma ameaça, mas uma sentença judicial irrevogável. “Deus põe em jogo sua autoridade como juiz que não apenas denuncia o crime, mas também pronuncia uma sanção proporcional à culpa. Ligando sua palavra a sua santidade, ele se compromete a aplicar a sanção” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 89). Demonstra uma total e absoluta consciência da sua postura e da sua decisão final: serão carregadas “com ganchos, e, o que sobrar de vós, com arpões” (Am 4,2c). Wolff (1977, p. 206) explica que,

esta expressão não tem paralelo em outro lugar em Amós, e no resto do Antigo Testamento, apenas Sl 89:36 oferece um equivalente, onde o contexto indica seu significado especial: o juramento do Senhor, jurado por sua santidade, é tanto imutável e livre de qualquer engano, excluindo a possibilidade de violação do tratado ou fé. A santidade é a divindade absolutamente suprema do próprio Deus, que se opõe a toda infidelidade e fragilidade humanas.

Portanto, “ouvi [Israel] esta palavra que Yahweh falou contra vós” (Am 3,1a), “ouvi [Assíria e Egito] e testemunhai contra a casa de Jacó” (Am 3,13a); “ouvi esta palavra, vacas de Basã” (Am 4,1a); “ouvi esta palavra... [santuários de Betel e Guilgal] casa de Israel” (Am 5,1), “pois Eu castigarei os crimes de Israel, castigarei os altares de Betel; os chifres do altar de Betel serão cortados e cairão por terra. Eu abaterei a casa de inverno com a casa de verão” (Am 3,14-15a). Deus parece estabelecer a sua própria senhoria na terra, e para além da figura de “libertador/fiador” (SOGGIN, 1982, p. 127), concederá ao

seu povo escolhido, para sempre e publicamente, perante todas as nações, a salvação eterna prometida aos “Jacós”. Porque este leão que vem do sul, concederá triunfo aos justos e ruína aos pecadores.

#### 1.1.8 “Eu enviarei fogo” (Am 2,5): a justiça divina que concede o triunfo aos justos e ruína aos pecadores

“Eu enviarei fogo...” a presença do fogo na profecia deste paladino é bastante marcante. Ele é a manifestação da divindade diante da injustiça, seja no seio de Israel, seja nas nações limítrofes. O fogo assume o caráter da justiça pessoal de Yahweh, manifesta por meio do visível. Tal qual a figura e importância do leão na profecia amosiana, o fogo tem uma significação que antecede a consciência histórica. Pela fascinação que exerce, pela fantasia que sua chama desperta, deu origem a muitos contos, lendas, mitos, deuses, heróis, sendo instrumento decisivo nas guerras e abrindo uma brecha entre o homem e os outros animais. Ao domesticar o fogo, os humanos ganharam controle de uma força potencialmente ilimitada. Para muitas civilizações, ele é um deus ou uma dádiva dos deuses, ou ainda, o produto de um roubo. Ele é, muitas vezes, associado ao Sol. Os Incas acreditavam que o fogo lhes havia sido dado pelo filho do Sol<sup>31</sup>. Para os índios Navajos (AGUILERA, p. 93, 2004), o fogo tinha sido dado pelos Deuses por meio de um coioote.

Na Bíblia, o fogo é, repetidas vezes, a forma de manifestação de Deus, mas, sobretudo, este envia fogo para castigar. A história mais famosa é a das viciosas cidades de Sodoma e Gomorra. Que é, visivelmente, a vivência de uma erupção vulcânica, interpretada como um juízo divino. “Iahweh fez chover, sobre Sodoma e Gomorra, enxofre e fogo vindos de Iahweh, e destruiu essas cidades e toda a Planície, com todos os habitantes da cidade e a vegetação do solo” (Gn 19,25). O Juízo Final é anunciado no Apocalipse de João, já pelo primeiro anjo, mediante o fogo que vinha de cima: “e o primeiro tocou... Caiu então sobre a terra granizo e fogo, misturados com sangue: uma terça parte da terra se queimou, um terço das árvores se queimou e toda a vegetação verde se queimou” (Ap 8,7) (BÖHME; BÖHME, 1998, p. 345).

---

31 O Sol era reverenciado em contos mitológicos. O Sol, que propiciava a existência, foi motivo de maior veneração e foi instrumentalizado na conquista de outros povos pelos incas, como forma de centralização do poder imperial. Luis Millones reflete: “Nas civilizações da América pré-hispânica, as espigas de milho e seu aspecto dourado apontavam para o Sol e nutriam a sua gente; resulta ineludível que o astro e a planta sejam parte de seu panteão cotidiano” (MILLONES, 2008, p. 15).

Em todas as passagens da profecia amosiana, o fogo tem este caráter de juízo final. Soggin (1982) assevera que esta é a primeira “escatologia popular” da história bíblica<sup>32</sup>. Ele é levado a crer, bem como Rudolph (1971) que, “esta é provavelmente a discussão mais antiga datável sobre um tema escatológico”. E o fogo será um dos instrumentos desta purificação, “juntamente com outros agentes celestes de Yahweh, como a serpente (Am 9,3) e a espada (Am 9,1,4,10)” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 129). Mais do que a aparição de Yahweh a Moisés por meio da sarça ardente (Ex 3), descendo pessoalmente na montanha em fogo (Ex 19,11, 18,20) ou do encontro de Elias no Horeb (Rs 19,12) que, aparenta, inclusive a ausência divina. Em Amós, o fogo é catastrófico, avassalador e indomável, porque é o eco do próprio Leão que fará estremecer todas as extremidades da terra. Se pudéssemos estabelecer uma imagem figurativa, seria possível imaginar um “grande leão que cospe fogo”. Numa linguagem popular equivaleria dizer que: Deus “virou bicho”. Ou seja, o grande Yahweh “virou bicho” para eliminar toda forma de injustiça em Israel, tal qual havia feito com Sodoma e Gomorra (Am 4,11), propagando, então, um reinado divino sobre a terra. Este silogismo é apoiado por Andersen & Freedman (1989, p. 226), para eles, quando Amós relata que Yahweh rugiu “é a declaração de uma palavra irada, a mensagem que o profeta entrega, não é apenas uma ameaça, mas uma previsão que o leão rugirá mais tarde”. Heschel (1973a, p. 84) pondera que,

parece assombroso que o livro de Amós, que proclama que a suprema preocupação do Senhor é a retidão e Sua demanda essencial ao homem é a de estabelecer a justiça, se compara a Deus com um leão em busca de sua presa. Para Amós o bem não está fora de Deus. Às vezes, o chamado de Deus diz: “Busca-me”; em outros momentos é: “Busca o bem”. Quem busca um leão terminará sendo a vítima, mas Amós escuta que Israel só pode viver buscando a Deus.

---

32 “Se fala de escatologia em geral referindo-se à doutrina da ordem definitiva contida nos livros dos profetas; e neste sentido falamos da escatologia de Amós, do Deutero-Isaias, de Malaquias, como se fala da dos Salmos, ou da escatologia neotestamentária. Com eles entendemos a ideia que o autor, ou autores, destes livros tem acerca do que sucederá ao fim dos tempos, quando se faz realidade esta ordem nova, anunciado para um futuro com caráter definitivo. Em muitos profetas abundam os motivos e características que falam deste futuro, mas sem que sejam, talvez, suficientes para oferecer-nos um quadro completo da ordem definitiva” (AUSÍN, 2001, p. 716).

Já afirmamos algumas vezes que a história da profecia amosiana começa como demanda pela justiça social, onde Yahweh mesmo se torna vítima e advogado. O pacto que o povo hebreu havia selado com o seu Deus, era baseado em um prescritivo rigoroso e inapelável, seus versos continham o maior catálogo de deveres sociais, individuais e morais aos quais os israelitas deveriam aderir; aqueles que os praticassem seriam cheios de bênçãos, aqueles que os transgredissem deveriam suportar punições, em virtude de uma concepção imanente e terrena de justiça divina.

Como o Código da Aliança não estava sendo cumprido surgiram, mais e mais, questões sobre o funcionamento da justiça divina: o profeta Malaquias (3,14-15) apresentou a inutilidade de cumprir os mandamentos, visto que os iníquos não eram punidos; o salmista (Sl 73,8-13) denunciou a falta de recompensas aos justos e o bem-estar dos desobedientes; Jó (10; 16; 19; 24; 31) desafiou Yahweh, porque embora ele fosse piedoso e obediente, havia sido punido injustamente. Apesar dessas perguntas ousadas, nenhuma delas reivindicava a implementação de uma justiça divina final, tal qual o livro do profeta Amós apresenta, um Senhor que virá para julgar e fazer justiça por meio do fogo e da espada contra todos os injustos; ele também menciona, explicitamente, o destino daqueles que desconsideram os desígnios de Yahweh, como foi com o sacerdote Amazias e sua família (Am 7,17); os santuários de Betel e Guilgal (Am 7,9) e toda a Samaria corrupta, juntamente com seus mercadores, mulheres, juizes e administradores (Am 3,14-15; 4,2-3; 5,10-13; 6,7-12): “eis que os olhos do Senhor Yahweh estão sobre o pecador. Eu o suprimirei da face da terra”. Andersen & Freedman (1989, p. 374) informam que, o fogo “é encarregado de executar a ordem de destruição e com poderes para fazê-lo. Ele derrubará as fortalezas e despojos de Samaria e suas cidadelas. [...] a destruição da cidade e o fim da nação”.

Aliás, Amós é o primeiro profeta a mencionar esta destruição total como sendo “o dia de Yahweh” (Am 5,18-20). O conteúdo deste oráculo é iluminado no contexto do capítulo 5 e 6 que tomaremos como base a este subtópico, para analisar o “triunfo dos justos e a ruína dos pecadores”, que concluem aqueles oráculos condenatórios do subtópico anterior (3.1.2). Todos eles começavam com uma solene chamada de atenção: “ouvi esta palavra”, e o último é este oráculo de lamentação contra “a casa de Israel” (Am 5 e 6). Ele começa anunciando o colapso da cidade: “a cidade que sai com mil ficará com

cem, e a que sai com cem ficará com dez, para a casa de Israel” (Am 5,3). E termina categoricamente: “eu vos deportarei para além de Damasco, disse Iahweh – Deus dos Exércitos é o seu nome” (Am 5,27). Como este paladino da justiça viveu durante um período de desenvolvimento econômico e bem-estar durante alguns anos do século VIII a.C, seus oráculos de condenação foram ouvidos com mais vigor.

A vida dos israelitas, como tem sido refletida na Bíblia, é dirigida em todos os momentos pela esperança de um futuro melhor, e em atenção a uma promessa anterior (Gn 12; Ex 23,20-33). Os patriarcas foram abençoados por Deus com numerosos descendentes e com a promessa de uma terra fértil (Gn 15); as tribos oprimidas no Egito foram conduzidas por quarenta anos no deserto com a esperança de alcançar a terra de Canaã (Ex 15). Uma vez conquistado, o reino é estabelecido com uma monarquia dinástica e, dadas as limitações do monarca dominante, esperava-se que o próximo fosse melhor que seu antecessor. Após o desaparecimento do reino do norte, os israelitas colocaram toda a confiança em Judá, no seu templo e nas suas instituições e, quando todo o apoio externo desapareceu com a destruição de Jerusalém e do exílio na Babilônia (Jr 39), a esperança hereditária é projetada em direção a um futuro desconhecido, mas com certeza. Pelo menos a esperança é clara e decisiva em uma intervenção final por parte de Deus, dentro da história do povo.

Deus, portanto, é aquele que intervêm repetidas vezes, seja pelo fogo, seja por outros instrumentos representativos, mostrando sua predileção por Israel. Atuou no Êxodo, mas uma ação mais definitiva era esperada; Ele esteve presente na conquista da terra, mas o povo estava confiante de que, da próxima vez, Ele faria isso com mais resolução, e assim por diante. A aliança acordada com o seu povo é apenas uma sombra da nova e definitiva aliança, o reino estabelecido é uma figura pálida do futuro reino de Deus. Desta forma, a experiência do passado e do presente é sempre projetada para o futuro. Von Rad (1969, p. 148) explica que a novidade dos profetas está “na certeza inabalável de que nos próximos eventos, Deus agirá mais direta e imediatamente em Israel; isto é, o evento futuro parece totalmente claro, do ponto de vista teológico”.

Por isso, neste grande dia, o Senhor Yahweh “concederá triunfo aos justos e ruína aos pecadores”. O dia de Yahweh é o grande anúncio de uma intervenção divina para punir os injustos em Israel. Havia na vida de Israel dias de significado especial a serem

comemorados com festas e vinhos, como “o dia de Jezrael” (Os 2,2), “o dia de Madiã” (Is 9,3) e a vitória de Gideão sobre os madianitas (Jz 7,16-25). Da mesma forma, embora não pareça haver uma festa anual com o nome de “dia de Yahweh”<sup>33</sup>, a esperança de que, um dia, o Senhor iria vingar os inimigos de Israel em uma batalha especial era esperado (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989). Isso pode ser inferido de expressões como “dia da batalha” (Am 1,14) e “dia do grande massacre” (Is 30,25; Jr 12,3).

Mas, o que a princípio poderia significar uma expectativa de salvação para Israel, a profecia do Antigo Testamento a molda com um significado contrário: “ele será trevas e não luz” (Am 5,18-20), acrescentando ao caráter nacional um caráter cósmico (Is 2,12), que de acordo com Sofonias afetará toda a terra e as nações (Sof 1,14-18). Ainda de acordo com o profeta Joel<sup>34</sup>, diz-nos que o dia do Senhor tem anunciado sinais e afeta, tanto a natureza quanto a história, Israel e as nações (Jo 1,15; 2,1,11), pode-se destacar alguns outros aspectos particulares como escuridão em Amós, a superioridade do Senhor sobre toda a arrogância e orgulho em Israel, intervenção que produz inimigos (Zac 14,13), e a atividade legal de Deus contra Israel, mas também contra as nações. Essa manifestação divina é algo pessoal, Yahweh intervém, diretamente, e não apenas as forças cósmicas. Yahweh aparece na trama e Ele mesmo faz os céus estremecerem, a terra tremer e envia fogo desolador. “Os sinais mais relevantes do tema cósmico são: tremor da terra, fogo destruidor, frio e escuridão; além do mais, os céus intervêm quase sempre na descrição destes fenômenos” (AUSÍN, 2001, p. 705). A *Bíblia de Jerusalém* (2002) assinala que

durante o exílio, o Dia de Yahweh torna-se objeto de esperança; a ira de Deus volta-se contra todos os opressores de Israel. [...] Este dia marca, portanto, a restauração de Israel, já em 9,11, também em Is 11,11; 12,1; 30,26; cf. Jl 3,4; 4,1.

---

33 Para Sicre (1992, p. 384) “estamos diante de uma tradição fortemente enraizada em Israel. Embora seja difícil traçar suas origens, é certo que os israelitas do século VIII a.C. esperavam que a grande manifestação do Senhor exaltasse seu povo e o colocasse como cabeça das nações, isso ocorreria no “dia do Senhor”. Amós enfrenta essa ideia com uma proposta totalmente diferente”. “Embora para os cananeus o dia importante de sua teologia natural fosse o dia de ano novo, que marcou o começo do novo ciclo na ordem natural, eterna e imutável, Moisés e os profetas podiam ver nas obras poderosas de Deus, o Senhor da história, cujo propósito não era mostrar uma simples repetição, mas a chegada do reino de Deus ao mundo inteiro” (*Diccionario teológico Beacon*, 1984, p. 206).

34 “A escatologia de Joel é a que mais claramente apresenta o caráter judicial da intervenção de Yahweh, dando também origem à antiga imagem guerreira de Yahweh para indicar o cumprimento da sentença contra as nações inimigas” (BARTOMEU, 1972, p. 95).

Depois do exílio, o “Dia de lahweh” tende a tornar-se “juízo” que assegura o triunfo dos justos e a ruína dos pecadores (MI 3,19-23; Jó 21,30; Pr 11,4) em perspectiva claramente universalista.

É exatamente esta perspectiva que Amós está assegurando: o “grande leão que cospe fogo” trará, neste seu dia, as trevas sobre os injustos de Israel. O capítulo quinto e sexto do livro de Amós é um canto fúnebre de Yahweh, é o lamento de Deus sobre a “menina dos seus olhos”, aquela com quem havia tomado em matrimônio e jurado amor eterno, mas preferiu uma vida de prostituição, estava entregue em outros braços e amando outros amores (Os 2,4-10), e por consequência, morrerá jovem: “Caiu e não se levantará mais, a virgem de Israel: ela foi atirada ao chão, não há quem a levante!” (Am 5,2). Andersen & Freedman (1989, p. 473) assinalam que “porque Deus era famoso por sua capacidade de levantar os caídos, a declaração de que Israel não tem ninguém para fazer isso por ele, representa um abandono ainda pior do que a recusa em ajudar no campo de batalha”. “Yahweh é o único que pode realizar esses atos de resgate, e se ele não intervier (afinal, ele causou a calamidade em primeiro lugar!), ninguém pode ajudá-los” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 480). Aqui Deus exclui todas as perspectivas de restaurar a nação à vida. Sicre e Schökel (1991, p. 1006) conceituam que, o sofrimento de Yahweh

se redobra por cantar a beleza juvenil truncada. Uma cidade capital pode considerar-se como matrona fecunda ou senhora matriarcal bem como donzela bela e atraente, como que noiva do povo e [...] Contempla o profeta, a distância, a bela cidade caída que não pode levantar-se nem ser erguida à sua vida, ao seu esplendor e poderio de agora. Se é esta a ação de Javé anunciada, há motivos para temer o encontro.

O canto de lamento de Yahweh é composto por três “ais” (5,7; 5,18; 6,1) onde mencionam as três esperanças de Israel, aquelas que assinalavam e asseguravam a proximidade divina e sua bênção: justiça, culto e riqueza. De Lacy (1993, p. 62) narra que em Israel “tudo parece ir bem, o Senhor aparentemente está com seu povo, pois os tribunais atendem muitos casos, o culto é abundante e farto, a vida social se caracteriza pela riqueza e o bem-estar”. Mas, é frente a esta apreciação, que se situam os lamentos divinos. O primeiro canto de desespero (Am 5,7.10-12.16-17) é por causa da justiça nos

tribunais: vejamos como este rugido de lamento foi proclamado pelo “grande leão de fogo”:

<sup>10</sup>Eles transformam o direito em veneno e lançam por terra a justiça. <sup>10</sup>Eles odeiam aquele que repreende à Porta e detestam aquele que fala com sinceridade. <sup>11</sup>Por isso: porque oprimir o fraco e tomais dele um imposto de trigo, construístes casas de cantaria, mas não as habitareis; plantastes vinhas esplendidas, mas não bebeis o seu vinho. <sup>12</sup>Pois conheço vossos inúmeros delitos e vossos enormes pecados! Eles hostilizam o justo, aceitam suborno, e repelem os indigentes à porta. <sup>16</sup>Por isso, assim disse lahweh, Deus dos Exércitos, o Senhor: Em todas as praças haverá lamentação e em todas as ruas dirão: “Ai! Ai!” convocarão o camponês para o luto e para a lamentação aqueles que sabem gemer, <sup>17</sup>e em todas as vinhas haverá lamentação, porque passarei no meio de ti, disse lahweh.

A inversão de ordem nesta perícope é digna de nota. Os camponeses pobres, os agora benditos e privilegiados por Yahweh, são convocados para ensinar como gemer, como fazer uma lamentação. Já não implorarão a justiça na porta, não serão escravizados ou explorados como sempre foram, pelo contrário, ensinarão àqueles que os exploravam, aos seus algozes, como implorar, como suplicar a misericórdia diante de um tribunal maior que o de Israel, no tribunal divino. O jogo mudou. Yahweh inverterá a ordem. O primeiro triunfo dos justos será no tribunal de justiça, onde eles sempre perdiam as causas. Os comentários de Andersen & Freedman (1989) são de que, a restauração da justiça no tribunal principia a ação efetiva de Yahweh para os desafortunados. É relevante o posicionamento de Bovati & Meynet (1994), porque, segundo eles, por mais que o roubo seja um crime, ele não é tão perverso por si mesmo. “Pelo contrário, por usar a lei para oprimir os mais necessitados, para levar os pobres, sob o disfarce de justiça, o pouco que ele tem, é um crime muito mais sério, um crime redobrado, uma vez que as crianças são roubadas e a justiça, ela mesma é desrespeitada, tal é a perversão”.

Na linguagem teológica de Sicre e Schökel (1991, p. 1009) Yahweh “pode abolir ou derogar as leis por ele mesmo estabelecidas, alterando a ordem natural” e instaurando um reino justo sobre a terra. Por isso, este “luto pode ser prematuro, mas põe em marcha o curso dos acontecimentos que o justificam. O que o profeta vê e diz, vai acontecer. As palavras são os meios pelos quais a série é iniciada, pela qual é definida e será concluída” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 473).

A perícopé apresenta a seguinte ordem: uma acusação (vv 7,10) e uma sentença (v 11); “por isso”, “pois”: outra acusação (v 12) e a sentença final (vv 16,17) “por isso” (DE LACY, 1993). “O tema é a justiça dos prepotentes: cominam-se os transgressores, eles serão exortados à justiça, repete-se a ameaça em tom de lamentação. A injustiça é manifestada de diversas maneiras, especialmente nos tribunais” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p. 1008), portanto, eles serão primeiramente destruídos, quando não, levados ao exílio.

Dentro desta trama aparecem também os santuários de Betel e Guilgal (Am 5,4-7). Eles também serão tocados pelo rugido inflamável de Yahweh. Já apresentamos aqui, algumas vezes, a importância e singularidade dos santuários na história israelita, pois eram referências de culto e adoração divina, mas, em Amós, os santuários também fazem parte da corrupção e injustiça em Israel, além dos traços característicos de idolatria, luxúria e bem-estar. Schwantes (1987, p. 43) comunga das informações que o livro deste paladino apresenta, para ele “os templos veiculam a espoliação dos camponeses. Os centros religiosos, aos quais Amós se opõe radicalmente, são os que agilizam a exploração dos pobres e a sustentação religiosa dos soberanos [...] são parte destacada de todo um sistema de opressão”. Portanto, o lugar sagrado será destruído pela própria santidade do santuário. Bovati & Meynet (1994, p. 110) acreditam que “o Senhor se revela como Deus precisamente destruindo o que leva seu nome, que é reconhecido como a sede de sua presença. Como se, para se manifestar, Deus estivesse destruindo o lugar de sua revelação. É, portanto, o signo escatológico, final”<sup>35</sup>. Na boca deste paladino, Yahweh está chorando pela iniquidade em que estes santuários se tornaram: “no dia em que eu castigar os crimes de Israel, castigarei os altares de Betel; os chifres do altar de Betel serão cortados e cairão por terra” (Am 3,14). Então, este lugar de refúgio para o israelita virá por terra.

---

35 A maneira de complementar esta compreensão, Bovati & Meynet (1994, p. 110) observam que “sendo o templo uma figura do cosmos em que Deus está presente, o derramamento do templo representa, além do fim da casa de José, a do céu e da terra. Fogo insaciável é um sinal dessa destruição final. Este é o momento do apocalipse, o momento enigmático por excelência. Contra este momento se manifesta a resistência de Israel como povo particular, mas também a resistência de cada ser humano ao que ele vê como a condição necessária e indispensável de sua individualidade pessoal. Em outras palavras, a destruição do corpo (5,1-3), da qual o templo é o símbolo, é o sinal escatológico no qual Deus se manifesta como Deus”.

Como Betel é também o lugar específico onde os israelitas se lembram da eleição de Jacó, ele, portanto, se sente mais defendido e protegido pelo “Deus de Jacó”. Isso ajuda a entender melhor a crítica indireta de Amós a Betel: os chifres do altar ao qual se apegava a casa de Jacó, a eleição na qual Israel deposita toda a sua confiança, tudo isso será derrotado. Isto é uma reminiscência da sequência anterior, onde Israel arriscou cair na armadilha eleitoral, o fato de que Deus o escolheu de todas as famílias da terra poderia enganá-lo pensando que ele tinha uma garantia automática da salvação (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 82-83).

Aliás, Yahweh mesmo proíbe que seus “Jacós” sigam frequentando estes lugares: “mas não procureis Betel, não entreis em Guilgal e não passeis por Bersabéia” (Am 5,5), porque, quando fazem peregrinações a estes santuários, aumentam ainda mais os pecados: “Entrai em Betel e pecai! Em Guilgal, e multiplicai os pecados!” (Am 4,4a). A *Bíblia de Jerusalém* (2002) assinala que, este “pecado não consiste em frequentar santuários, onde o culto está corrompido por práticas idolátricas, mas em aliar à recusa de obedecer a vontade divina o ardor de celebrá-lo no culto”. Por isso, Betel e Guilgal “não é mais a casa do verdadeiro Deus, se tornará a casa do “Nada”” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 479). Todos esses santuários e seus cultos são igualmente corruptos e todos são contra a mensagem divina, entregue através de seu profeta. Ir a um, em vez de outro ou peregrinar de um a outro, de nada valerá, “não me procure em nenhum desses santuários; são lugares de corrupção e suas festas são ocasiões de pecado” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 479). Sicre e Schökel (1991) são da opinião de que, nestes santuários, por mais tradicionais e importantes que sejam para a vida do israelita, já não procuram a Yahweh: “quer por sincretismo religioso, quer por uma vida de injustiça, esses santuários perderam a sua função” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p. 1007). Destarte, “se nesses santuários não se encontra Javé, tampouco poderá ele salvar os homens, pelo contrário, estes partilharão do exílio e da destruição junto com o povo” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p. 1007). A explicação apresentada por estes dois autores esclarece, favoravelmente bem, esta relação entre culto e justiça no contexto veterotestamentário, afinal era o que estava em jogo.

Com bastante clareza traçam estes versos um dos grandes problemas do AT: a relação e a tensão entre o culto e a justiça social. Tema atestado repetidas vezes na literatura profética (Os 6,6; Is 1,10-20; Jr 7; Is 58; Zc7, etc.), na oração (Sl 50), na literatura sapiencial (Pr 15,8; 21,3.27; Eclo 34,35). O israelita (o homem) inventa ou pratica o culto, primeiro para honrar a Javé, coisa em si valiosa;

depois, ele o pratica a fim de assegurar-se o favor de Deus, aplacar a sua ira sem ter que mudar o seu comportamento, isto é farsa, execração, intento de suborno (ainda que não o delineie com tanta clareza). A injustiça é o que corrompe o culto (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p. 1010).

O segundo “ai” (Am 5,18-20,21-27) está dirigido contra a segurança no “Dia de Yahweh”. O rugido de lamento é ouvido da seguinte maneira:

<sup>18</sup>Ai daqueles que desejam o dia de lahweh! Para que vos servirá o dia de lahweh? Ele será trevas e não luz. <sup>19</sup>Como alguém que foge de um leão, e um urso cai sobre ele! Ou que entra em casa, coloca a mão na parede e a serpente o morde! <sup>20</sup>Não é o dia de lahweh trevas e não luz? Sim, ele é escuridão, sem claridade! <sup>21</sup>Eu odeio, eu desprezo as vossas festas e não gosto de vossas reuniões. <sup>22</sup>Porque, se me oferecis holocaustos..., não me agradam as vossas oferendas e não olho para o sacrifício de vossos animais cevados. <sup>23</sup>Afasta de mim o ruído de teus cantos, eu não posso ouvir o som de tuas harpas! <sup>24</sup>Que o direito corra como a água e a justiça como um rio caudaloso! <sup>25</sup>Por acaso oferecestes-me sacrifícios e oferendas no deserto, durante quarentas anos, ó casa de Israel? <sup>26</sup>Suportarei Sacut, vosso rei, e a estrela de vosso deus, Caivã, imagens que fabricastes para vós. <sup>27</sup>Eu vos deportarei para além de Damasco, disse lahweh. – Deus dos Exércitos é o seu nome.

Toda estabilidade cidadina está em cheque pelo “grande leão que cospe fogo”, acompanhado de outro inimigo igualmente perigoso, a serpente. Com esta figura simbólica, Amós retoma a tradição e a representatividade da serpente na história israelita, quando o povo perambulava pelo deserto e Deus os havia protegido das “serpentes abrasadoras”, está retomando a antiga prescrição dada por Yahweh (Dt 8,11-15), por meio do “segundo discurso de Moisés” (Dt 5), caso o povo esquecesse os preceitos estipulados

<sup>11</sup>Contudo, fica atento a ti mesmo, para que não esqueças a lahweh te Deus, e não deixes de cumprir seus mandamentos, normas e estatutos que hoje te ordeno! <sup>12</sup>Não aconteça que, havendo comido e estando saciado, havendo construído casas boas e habitando nelas, <sup>13</sup>havendo-se multiplicado teus bois, e tuas ovelhas tendo aumentado, e multiplicando-se também tua prata e teu ouro, e tudo o que tiveres, - <sup>14</sup>que o teu coração se eleve e te esqueças de lahweh teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão; <sup>15</sup>que te conduziu através daquele grande e terrível deserto, cheio de serpentes abrasadoras, escorpiões e sede; e que, onde não havia água, para ti fez jorrar água da mais dura pedra.

Parece difícil acreditar que, aquele que ajudou, inúmeras vezes, o povo a conseguir chegar a uma estabilidade, a uma terra própria, a estabelecer-se como povo,

a construir uma identidade como “povo da Aliança”, aqueles que Deus havia conhecido “de todas as famílias da terra” (Am 3,2), agora estão sob ameaça de catástrofe total, e a ameaça não vem das nações inimigas, como era comum na antiguidade, mas do seu próprio Deus. Yahweh está lamentando exatamente por isso; porque inverteram a ordem estabelecida na Aliança, aquela da fidelidade ao único Deus e da proteção aos mais fracos. Israel acreditava tanto que Yahweh estava com ele, que acabou esquecendo os princípios básicos do Código Deuteronomico. É por esta razão a insistência nos santuários, “essa destruição poderia ser explicada como a eliminação do que atrai Israel à ilusão: Deus destrói os santuários porque seu povo deposita sua confiança nas estruturas, em vez de buscá-Lo, a verdadeira Vida” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 110). A injustiça foi o mal mais perceptível deste afastamento da lei divina. Pérez-Cotapos (2018) assinala que “a injustiça põe em evidência que existe um “desconhecimento” de Yahweh”. Então, no “Dia de Yahweh”, não será apenas um dia de prestação de contas, será o dia em que Ele invocará todos os perigos que, outrora havia livrado de Israel, desde o período tribal até o estabelecimento enquanto povo: fogo, espada, serpente, fome, sede e exílio voltarão àqueles que vivem na injustiça (STUHLMUELLER, 2010). Amós faz o povo recordar-se desta antiga prescrição divina, que fazia parte do acordo comum (Dt 8,17-20):

<sup>17</sup>portanto, não vás dizer no teu coração: “Foi a minha força e o poder das minhas mãos que me proporcionaram estas riquezas.” <sup>18</sup>Lembra-te de lahweh teu Deus, pois é ele quem te concede forças para te enriqueceres, mantendo a Aliança que jurou aos teus pais, como hoje se vê. <sup>19</sup>Contudo, se te esqueceres completamente de lahweh teu Deus, seguindo outros deuses, servindo-os e adorando-os, eu hoje testemunho contra vós; é certo que perecereis! <sup>20</sup>Perecereis do mesmo modo que as nações que lahweh vai exterminar à vossa frente, por não terdes obedecido à voz de lahweh vosso Deus.

A *Bíblia de Jerusalém* (2002) fazendo referência a esta perícopre (Am 5,18-20,21-27) explica que, “os profetas levantaram-se, muitas vezes, contra a hipocrisia religiosa: muitos acreditavam estar em paz com Deus, porque realizavam certos ritos cúlticos (sacrifícios, jejuns), desprezando, contudo, os preceitos mais elementares da justiça social e de amor ao próximo”. Podemos encontrar estas exortações em inúmeras partes da profecia do Antigo Testamento, ainda que discorridas de diferentes formas, mas era

sabido pelo israelita que, “obediência era melhor do que o sacrifício”<sup>36</sup> (1Sm 15,22); “Que me importam os vossos inúmeros sacrifícios?, diz lahweh [...] buscai o direito, corrigi o opressor! Fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva! Então, sim, poderemos discutir, diz lahweh” (Is 1,10-20; 29,13-14; 58,1-8); “porque é amor que eu quero e não sacrifícios, conhecimento de Deus mais do que holocaustos” (Os 6,6); “e o que lahweh exige de ti: nada mais do que praticar a justiça, amar a bondade e te sujeitares a caminhar com teu Deus” (Mq 6,5-8), (cf. Jr 6,20; Jl 2,13; Zc 7,4-6; Sl 40,7-9; 50,5-15; 51,18-19). Partindo disso, é possível dizer que, a ação justa sempre foi a normativa primária para agradar a divindade.

É consensual também entre os pesquisadores a afirmativa de que, nos textos bíblicos veterotestamentários, a prática da justiça é superior à prática do rito cultual. Antes de Yahweh exigir oferendas e cultos, a prática da justiça ao outro, enquanto fenômeno é primária, podendo, inclusive, dispensar os sacrifícios. Fazendo menção a isto, Andersen & Freedman, (1989, p. 481-482) exaltam que,

a questão é que, se houver injustiça no portão, opressão e maus-tratos aos pobres e desamparados, então a adoração dos perpetradores (p. 482) seja qual for o santuário, por mais elaborada e totalmente de acordo com a tradição e preceito antigo, é falsa e sem valor. É apenas uma ocasião para um pecado maior. Se o objetivo da fé e prática religiosa é a pessoa e a presença de Deus, então ele deve ser encontrado em associação com o “bem” e longe do “mal”.

Mas, não são apenas o “Tribunal” e “a Casa de Deus” que serão confrontados pela legião cósmica, o exército divino também atacará “as casas” dos homens. Essas casas são as dos poderosos<sup>37</sup>. Só os ricos podiam construir uma casa de inverno e uma casa

---

36 Stuhlmueller (2010, p. 113) nas suas análises acredita que esta interpretação está “cheia de dificuldades textuais e interpretativas. Contra o v.25, a Bíblia deixa claro que Israel ofereceu sacrifícios ao Senhor em todos os períodos até a época de Amós: Abraão (Gn 12,7-8; 15,7-21); Moisés (Ex 18,12); Josué (Js 5,10-12); Samuel (Jz 13,16)”.

37 A riqueza é um bem que vem acompanhado da boa vivência da Aliança. Na concepção veterotestamentária, o homem bíblico é comprovadamente abençoado na medida em que manifesta, de modo patente, suas posses. É uma visão bastante concreta o fato de ligar o agraciamento divino por aquilo que se possui. Viver na Aliança proporciona retorno palpável, garantido. Não poucas vezes o Antigo Testamento deixa transparecer a riqueza como sinônimo de vida abençoada e virtuosa. Antes do estabelecimento da realeza em Israel os fundamentos da solidariedade eram bem visíveis. Os livros de Samuel e Reis mostram de modo sensível essa mudança em que surgem os novos ricos e por consequência surgem a apropriação de terras alheias, classes sociais antagônicas, etc. Também no Antigo Testamento há a mensagem que não se deve aumentar as posses em detrimento do outro. A exploração

de verão. Também foi um grande luxo poder decorar seu interior com marfim. “Na tradição bíblica, a casa tem um valor simbólico semelhante ao dos chifres do altar” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 83). Mas, também, é o sinal concreto da instalação na terra de Canaã, onde se passa de residência temporária, vivendo em tendas, para a habitação construída, local de residência fixa. Assim é indicada no fim do Êxodo, a realização da bênção prometida aos pais (Dt 6,10-11; Os 11,11; Sl 78,69). Por outro lado, do ponto de vista antropológico, a casa é um sinal de instalação pessoal. Um homem constrói uma casa quando ele começa uma família e, assim, garante as condições de uma vida independente. “Quanto mais ele consegue construí-la solidamente, mais ele acha que alcançou estabilidade e segurança” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 84). Essa segurança, diz Amós, será cortada porque é obtida pela exploração dos pobres. A perícopa (Am 6,1-7; 8,11-14) apresenta este terceiro canto de lamento da seguinte forma:

<sup>1</sup>Ai daqueles que estão tranquilos em Sião, e daqueles que se sentem seguros na montanha da Samaria, os nobres da primeira das nações, a quem a casa de Israel recorre. <sup>2</sup>Passai em Calane e vede, de lá ide a Emat, a grande, depois descei a Gat dos filisteus: serão eles melhores do que estes reinos? Será o seu território maior do que o vosso território? <sup>3</sup>Quereis afastar o dia da desgraça, mais apressais o domínio da violência! <sup>4</sup>Eles estão deitados em leitos de marfim, estendidos em seus divãs, comem cordeiros do rebanho e novilhos do curral. [...] <sup>6c</sup>Mas não se preocupam com a ruína de José. <sup>7</sup>Por isso, agora, eles serão exilados à frente dos deportados, e terminará a orgia daqueles que estão estendidos. <sup>8</sup>O Senhor Iahweh jurou por si mesmo – oráculo de Iahweh, Deus dos Exércitos – Eu detesto o orgulho de Jacó, odeio seus palácios: entregarei a cidade e o que nela se encontra. [...] <sup>11</sup>Porque eis que Iahweh ordena: ele fará cair em ruínas a casa grande, e em pedaços a casa pequena!

---

do outro é abominável a Yahweh. Então, é necessário enfatizar que no Antigo testamento a riqueza é considerada um bem relativo. Pode ser sinal de bênção, quando bem utilizada e adquirida, mas também de maldição quando tem origem torpe e toma o lugar do Criador: “Duas coisas eu te pedi; não me negues antes de eu morrer: afasta de mim a falsidade e a mentira; não me dêes nem riqueza nem pobreza, concede-me o meu pedaço de pão; não seja eu saciado, e te renegue, dizendo: “Quem é Iahweh?” Não seja eu necessitado e roube e blasfeme o nome de meu Deus” (Pr 30,7-9). Em paralelo a isso, a pobreza era vista como um mal e não um valor (Pr 6,9-11; 10,4; 12,11; 13,4; 14,23; 19,15; 20,4,13; 21,17; 23,21; 24,30-34; Ecle 10,18; 18,33; 19,1; 25,3). É compreensível que num contexto de penúria, sofrimento e escassez profunda a pobreza seja mal vista. A compreensão geral era a de que, um Deus que ama seu povo não pode estar de acordo com seu sofrimento, que em últimas instâncias pode causar até a morte. Dessa forma, a pobreza não é aceita como dádiva para o homem bíblico. No pós-exílio houve significativa mudança no que se refere ao sentido de pobreza. Na tradição profética, os que “falavam em nome de Deus” tomavam para si a causa do oprimido. Neste sentido, Amós é um profeta contundente. Então, a pobreza agora toma a característica de privilegiado, de nobre, tornando a riqueza sinônimo de injustiça, deslealdade e opressão. Cf. file:///C:/Users/PostgradoB/Downloads/Riqueza\_e\_pobreza\_no\_Antigo\_Testamento.pdf. Acesso dia 15 maio 2019.

Yahweh jura novamente por si mesmo. O juramento divino “por si mesmo” é um compromisso absoluto assumido por Deus, que não pode jurar por alguém maior do que ele mesmo (PÉREZ-COTAPOS, 2019). Este é um tema dominante do Antigo Testamento, que reaparece na Epístola aos Hebreus 6,13: “com efeito, quando Deus fez a promessa a Abraão, não havendo um maior por quem jurasse, *jurou por si mesmo*”. Este terceiro “ai” é dirigido aos ricos que esbanjam em luxos, vivem confiados em suas riquezas e esqueceram os “pobres à porta”. Então, “o castigo deve ser proporcionado ao delito: aqueles que se estendem indolentes partirão para o exílio, o fausto será entregue ao inimigo, as casas ficarão vazias” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p. 1012). Bovati e Meynet (1994), fazendo uma análise desta lamentação observam que ela descreve sete ações que aparentam o luxo em que estes ricos viviam: “estão confiados”, “se tem em consideração”, “espantam”, “se deitam”, “comem”, “cantam”, “bebem”. As quatro últimas ações parecem descrever uma festa cultual. Seu castigo será o desterro, o cativoiro” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 64).

A cena imaginada é de destruição total: tribunais em chamas, templos destruídos, mansões e casas luxuosas em destroços, pessoas sendo mortas, outras deportadas para o exílio, um completo desastre. Não existe aonde se proteger, a quem recorrer ou maneira de resistir, tudo estará em chamas, lamentos e funerais até perder de vistas. “O que é anunciado é, portanto, uma catástrofe de dimensões cósmicas. É o fim do mundo. E, de fato, isso é o que acontecerá com o povo de Samaria tudo o que eles fizeram, tudo o que eles construíram - sobre a opressão e injustiça - eles não serão capazes de desfrutá-lo” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 114). Os cidadãos convocam os camponeses a que lhes ensinem a lamentar, a suplicar misericórdia, enquanto o “grande leão que cospe fogo” decreta a espada, serpente e o terremoto no “Dia de Yahweh”. Esta era a decisão final proclamada por Yahweh, caso o “povo de coração duro” não retornasse à justiça. Existiria, então, “esperança para os ameaçados?” Há alguma sobrevivida para os objetos da desgraça anunciada pelo profeta? (SCHWANTES, 1987, p. 46).

1.1.9 “Procurai-me e vivereis! Para que ele não penetre como fogo na casa de José” (Am 5, 6a): o retorno à justiça social como solução final na profecia de Amós

As perguntas que Schwantes (1987) se coloca são completamente relevantes, quando, se no que vimos até agora foram ameaças de destruição, morte, lamentos e exílio àquelas instituições cidadinas e seus representantes. Haveria algum outro meio para aplacar a ira divina que parecia inconsolável? Como, ao menos, amenizar os efeitos de destruição desta guerra cósmica? Seria o arrependimento ainda a “bandeira da paz” que poderia ser levantada diante do quadro de chacina iminente? O próprio profeta Miquéias (6,6-7) se perguntou como voltar ao Senhor: “Como me apresentarei a lahweh, e me inclinarei diante do Deus do céu? Por ventura me apresentarei com holocaustos ou com novilhos de um ano? Terá lahweh prazer nos milhares de carneiros ou nas libações de torrentes de óleo? Estas e muitas outras perguntas poderiam ser colocadas no pleito, já que o “grande leão que cospe fogo” estava rugindo ferozmente e preparando o ataque.

De fato, a profecia bíblica é estruturada da seguinte maneira: a) Santidade de Deus; b) Consciência do pecado do povo; c) Castigo aos infiéis e; d) Esperança de Salvação. Basicamente esta estrutura percorre todos os livros proféticos, apontando, em maior ou menor grau, para uma possível salvação daqueles que se voltarem à Aliança. Vimos em Amós, até o presente momento, Deus mostrando sua santidade por meio das visões (Am 7 a 9); o pecado das nações limítrofes a Israel e do próprio povo israelita (Am 1 a 6), os castigos que as classes opressoras sofrerão (Am 1 a 6), e a possibilidade de salvação com o “talvez” arrependimento divino (Am 9,11-15). Os profetas apontam que, para além da justiça divina, existe a misericórdia.

Sem dúvidas que o arrependimento é a porta de ingresso na comunhão com a divindade, de fato, quando Amós utiliza a conjugação “para que ele não” mostra que ainda existe a possibilidade de evitar o desastre ameaçado, “mas nos movemos para além do estágio representado na segunda visão (7,4-6), onde a intercessão do profeta foi suficiente para reverter a decisão divina. Agora, no entanto, o arrependimento em grande escala por parte das pessoas é necessário” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 481)

A primeira resposta que elencamos aqui vem do próprio Amós (5,14a-15a): “procurai o bem e não o mal para que possais viver... odiai o mal e amai o bem, estabelecei o direito à porta”. Em resposta à pergunta que se fazia Miquéias, de como voltar ao Senhor ou como procurá-lo, Yahweh disse: “Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que lahweh exige de ti: nada mais do que praticar a justiça, amar a bondade

e te sujeitares a caminhar com teu Deus”. Desta maneira, voltar a Deus restabelecendo a justiça é a primeira e mais importante condição para a salvaguarda do viver.

Agora é preciso ponderar, como observou Schwantes (1987, p. 46), que, “não há dúvida nenhuma de que não resta esperança para as instituições ameaçadas”, até porque a profecia amosiana estava claramente direcionada, como foi possível perceber ao longo desta exposição, as instituições estabelecidas. A compreensão de Bovati & Meynet (1994, p. 110) é mais radical e se distingue de Schwantes (1987), neles, o fogo não vai cair apenas nos templos de Betel e Guilgal “mas também na casa de José, fica claro que todo o povo de Israel será submetido à destruição”, comungando da “injustiça universal” predita em Miquéias (7). A conclusão de Schwantes (1987, p. 46) é a de que “para “Israel” (reino, Estado) não resta esperança de acordo com a profecia do mensageiro de Tecoa”. Mas ainda é possível pensar em um futuro para as pessoas, ainda é possível ter esperança, inclusive para aquelas vinculadas às instituições israelitas. O que não é uma certeza absoluta.

Em vários textos, verifico que dentre os opressores ameaçados há os que sobrevivem. Observo-o até mesmo em 2,14-46: de alguns do exército não é dito, expressamente, que morrerão e do “general” (“rei”?) até se constata a fuga. Mas, as principais passagens que contam com sobreviventes são as que anunciam deportação: 1,5,15; 4,3?; 5,5,27; 6,7; 7,11,17; 9,9. Nisso não há grande vantagem. Mas, enfim, os deportados de 587 a.C. comprovam que também exilados podem ser portadores de grandes esperanças (SCHWANTES, 1987, p. 46).

Quando Amós, em 5,14-15 diz: “Procurai o bem e não o mal para que possais viver... Odiai o mal e amai o bem”. Uma das condições básicas e urgentes para que Deus possa reaver sua decisão de destruição total e final seria “fazer o bem”, mas não é somente fazer um bem condicionado a uma situação e de modo passageiro, é proscrito de uma exigência superior; “restabelecer a justiça”. A justiça é o grau máximo para a restauração dos “restos de Israel”. Porém, é preciso perceber que, mesmo retomando o “direito à porta”, “amando o bem”, “odiando o mal”, ou mesmo que “o direito corra como a água e a justiça como um rio caudaloso” (Am 5,24) não significa que já se tenha a garantia das benesses da divindade, Amós argumenta que “talvez” Yahweh tenha compaixão. Não há e nunca mais haverá, no judaísmo bíblico e extra-bíblico, a total segurança e a certeza de que Yahweh caminhará com os “restos” de Israel. Amós rompe,

como já falamos, com a ideia de “povo eleito”, para que este orgulho não mais faça morada no coração do israelita. Schwantes (1987) assegura que este “talvez” é uma eventualidade e possibilidade da compaixão divina. “Apelam para que se busque a Javé, a fim de evitar o pior (5,6)” (SCHWANTES, 1987, p. 47).

Por outra parte, esta é a melhor das possibilidades. Amós destaca, cinco vezes repetidas, acerca da conversão, que Deus com suas ações não conseguiu o que pretendia de Israel. “O retorno para Ele, à conversão a Ele não se deu, ainda que sim, sem dúvida, a conversão ou retorno aos santuários, o retorno aos votos e aos sacrifícios e o retorno aos tributos e a igreja, e a piedade. Mas não era isso o que se pretendia e ao que se aludia” (WOLFF, 1984, p. 129-130). Neste sentido, a oferenda muda de configuração, Amós não está excluindo as oferendas: Yahweh não busca nada de festas, de reuniões, de holocaustos, oferendas, animais cevados, cantos e harpas (Am 5,21-23), mas uma vida de justiça, esta é a verdadeira oferenda que se poderia oferecer a Deus. Amós faz o movimento “do santuário para a porta. Mas na porta também é necessária uma mudança de direção, uma direção diferente de desejo e, portanto, de agir” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 121). Destarte, é possível impedir que o fogo não entre na casa de José, procurando “fazer o bem”. “O direito estabelecido ou restabelecido é o instrumento, a mediação da vida” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 115). Há uma epígrafe do fundador da Congregação da Pequena Obra da Divina Providência, São Luiz Orione (2019), que diz: “fazer o bem sempre, o bem a todos, o mal nunca, a ninguém”, esta perspectiva vai de encontro com o que postula Amós.

Portanto, a chave está em não encontrar um lugar para ir – Santuários, peregrinações -, mas a coisa certa a fazer e o caminho certo para fazê-lo. A verdadeira busca de Deus, começa no coração, isto é, na mente e na vontade, a presença e pessoa de Deus se torna mais real. “São as pessoas que, seguindo essa prescrição, transformarão os santuários, começando com Betel; e só então será possível encontrar Yahweh naqueles lugares em que seu nome é santificado” (ANDERSEN & FREEDMAN, 1989, p. 482). A partir de agora, Ele não pode ser encontrado nos santuários nos quais o pecado e a opressão não são condenados, nos quais aqueles que enganam e maltratam o outro celebram sua fé e professam seu sucesso. Para eles e para os santuários que apoiam, haverá destruição total e desastre. “O profeta vê um movimento da alma, uma

orientação global do desejo. E é aí que, em nome do Senhor, ele está pedindo mudança” (BOVATI; MEYNET, 1994, p. 120).

Então, naquele dia, a promessa de restauração e de fecundidade seria plena. Yahweh levantará a tenda desmoronada de Davi, reparará as suas brechas, levantará as suas ruínas (Am 9,11) e ali emanará “leite e mel”. Este seria o grande “Dia de Yahweh”.

## SÍNTESE

No decorrer deste capítulo percorremos, exegeticamente, a superfície onde acontece a experiência profética e o modo como ela se manifesta na vida destes escolhidos. Neste advento, finalizamos, em determinada proporção, nosso processo de compreensão e apreensão da justiça social na arquitetura e mensagem deste profeta de Técoa. O horizonte para o qual, primeiramente, direcionamos nossa atenção deu-se para a temática conflitual existente entre aqueles que representavam legalmente o *corpus* sagrado no espaço imanente: os sacerdotes e os monarcas, em virtude da justiça. Na compreensão profética de justiça, tanto os sacerdotes quanto os monarcas, descumpriam os preceitos estabelecidos pelo Código da Aliança, traçado entre o povo e Yahweh. Conforme foi possível perceber, em algum momento os sacerdotes foram tocados pela corrupção, pela busca de poder e *status*, afastando-se, mais e mais daqueles que deveriam ser protegidos. Neste liame, estabelece o conflito entre a casta sacerdotal e os profetas. A busca constante pela justiça social coloca uma tensão entre a hierarquia sacerdotal, legalmente constituída e reconhecida enquanto tal, com a categoria profética, popular e espontânea. Da mesma maneira que entre os reis e os profetas, visto que estes representavam o supremo tribunal de justiça.

À luz deste contexto, a partir de uma dinâmica exegética de engendramento, a justiça social torna-se a mola propulsora que arremessa o profeta Amós como o paladino da justiça, no seio de Israel e entre os povos vizinhos. Conforme deu-se possível perceber, a partir de uma auditoria interna, a justiça social percorre todas as camadas do livro de Amós, ou, como alguns autores assinalam, as fases, as etapas ou as composições do livro, o fato é que os ecos dos seus golpes e os efeitos de suas batalhas, estremeceram as bases da comunidade israelita.

Dentro deste espectro analítico, adentramos um campo espinhoso, aquele de traçar uma linha biográfica deste personagem, na tentativa de compreender as razões de seu posicionamento rígido e objetivo. Mas, evidenciou-se, por uma parte, que os registros acerca da sua personalidade são fragmentários e inconclusos, não nos dando as ferramentas necessárias para assegurar pontos importantes, como sua idade ou seus dados familiares. Por outra parte, e, por assim dizer, a mais importante, sua mensagem reivindicando a justiça aos pobres, órfãos e viúvas se fizeram conhecer, nacional e internacionalmente, estabelecendo o primeiro livro profético a ser registrado, tornando-se ahistórico.

A estrutura que estabelecemos para a auditoria interna deste livro partiu-se, num primeiro momento, buscando compreender a arquitetura do livro de Amós e como esta se relacionava com a justiça social. Neste sentido, dividimos o livro em três partes. A primeira sendo o complexo arquitetônico das visões, e seu arrolamento com o contexto sócio histórico israelita do século VIII a.C. A segunda parte corresponde aos oráculos às nações estrangeiras, terminando com o oráculo dirigido ao âmbito israelita, e neste enredo, como as instituições estabelecidas atuavam no concernente ao direito e à justiça. Sob esta perspectiva, de formal pontual demonstrou-se que tais instituições integravam diametralmente com o *background* da opressão aos pobres camponeses.

Nas sendas desta batalha atemporal, deparamo-nos com o divino Yahweh transformando-se no “grande leão de cospe fogo”, correspondendo, assim, à terceira parte do livro. Yahweh mesmo torna-se o inimigo do reino de Israel, na contramão da injustiça reinante. A convocação do exército cósmico corresponde à justiça divina fazendo-se presente na história e contrapondo o império citadino, símbolo de opressão, injustiça e luxúria. Neste panorama, ratificamos os símbolos representativos de justiça amosiana como manifestação da ação transcendente: fogo, serpente e espada farão ecos ao rugido deste grande felino campal.

Toda essa tessitura de conflitos e injustiças remete-nos ao convite para o retorno à Aliança divina como condição à manutenção da vida. Um convite ao não retorno aos Templos, Santuários e/ou peregrinações, mas ao refazimento da justiça na Porta. Este é um espaço de perspectivas outras, de anseios e buscas, de imaginações e realidades. Um lugar alternativo, não utópico, palpável e localizável, de posicionamentos alternativos,

um espaço de sonhos e esperanças realizáveis, lançado ao infinito do mar; “procurai-me e vivereis! Para que ele não penetre como fogo na casa de José”. Sob esse prisma, este primeiro capítulo evidencia o gestar de uma profecia pós-exílica que tenta retomar os laços abraâmicos do retorno à comunidade tribal, que para Amós, corresponderia à comunidade essencial. Para este paladino incansável, a única esperança possível e plausível é retornar a vida de justiça como corresponde no Código da Aliança, firmado entre o “povo escolhido” e Yahweh.

## 2 ABRAHAM JOSHUA HESCHEL: INSIGNE PALADINO DO AUTODISCERNIMENTO

Naquele dia, o resto de Israel, os sobreviventes da casa de Jacó não continuarão a apoiar-se sobre aquele que o fere; apoiar-se-ão sobre lahweh, o Santo de Israel, com fidelidade. Um resto, o resto de Jacó, voltará ao Deus forte. Com efeito, ó Israel, ainda que o teu povo seja como a areia do mar, só um resto dele voltará... (Is 10,20-21b)

Lutas por justiça foram travadas inúmeras vezes na história da humanidade. Guerras, mortandades e acordos eram estabelecidos, sempre que a justiça se fazia necessária. Do mundo antigo ao medieval, passando pela modernidade até nossos dias, a luta, seja ela como proteção, defesa ou ataque, persistiu na vivência coletiva dos povos.

O que na Roma Antiga representava uma maneira pedagógica de aprendizagem, nos contextos de guerras modernas, as lutas assumiram uma característica de poder: baionetas, pólvora, armas de fogo, lança-chamas, passaram a fazer parte da formação do indivíduo na defesa e proteção da família, da comunidade e do território. O conhecimento científico reuniu geometria e física para criar tecnologias capaz de arremessar objetos: as catapultas, o revólver, os mísseis, etc., revolucionaram a maneira de lutar, onde o embate corpo a corpo tornou-se cada vez menor, porém, mais preciso. Da “arte da Guerra” à formação de “Forças Armadas”, mais e mais o embate tornava-se especializado, letal e impiedoso.

A modernidade foi testemunha dessa especialização da arte de matar. Os campos de concentrações nazistas, os vírus criados em laboratórios para o enriquecimento da indústria farmacêutica e a crescente desigualdade social, foram capazes de manter o pobre em permanente extermínio, sem a menor noção de culpa. O saber científico só era válido quando aplicado a finalidades dessa natureza. O ser humano tornou-se meramente objeto de análises, de experimentos, ratos de laboratórios. Total reificação. O total esquecimento quanto a humanidade do homem, para o que lhe constitui enquanto pessoa, sobretudo, enquanto imagem divina.

Nesse contexto moderno, bélico, individualista e reificado é que aparece o insigne paladino do Autodiscernimento, a quem Marmur (2016, p. 75) chamou de “o último dos profetas”, Abraham Joshua Heschel. Como Amós, Abraham Heschel não lutou

baseando-se no poder bélico, nas forças armadas ou no aprisionamento dos opositores, mas no poder da palavra, na espada da conscientização da preciosidade da vida humana e no fogo flamejante do Autodiscernimento. Ferramentas não de morte, mas de vida.

Portanto, o que veremos neste capítulo é a construção de um pensamento teológico que transcende os conceitos, os métodos e teorias, para uma *práxis* auto discernida do ser humano. Tendo em vista este trajeto humanitário, trataremos, inicialmente, do percurso realizado pelo judaísmo bíblico até o judaísmo hassídico, que delineou o processo de Autodiscernimento necessário nestes refazimentos em face da justiça. Feito isso, iremos apresentar a consciência profética como interface à *Teologia do Pathos* de Abraham Joshua Heschel, por meio de sua tese doutoral. Nesta seção, nosso foco principal é apresentar, a partir da experiência profética, a existência de um Autodiscernimento imbricado nas experiências religiosas veterotestamentárias, que tornaram os profetas personalidades corporativas de justiça, Autodiscernimento e consciência. Na sequência, trataremos do Autodiscernimento como método de ressignificação humana, a partir da busca dialética do divino ao humano e do humano à divindade. Por fim, ao término desta segunda etapa de nossa pesquisa, apresentaremos algumas sínteses.

## 2.1 DO JUDAÍSMO BÍBLICO AO JUDAÍSMO HASSÍDICO: O AUTODISCERNIMENTO COMO FUNDAMENTO HUMANO DO REFAZIMENTO

Se há fileiras do sofrimento, Israel tem precedência em todas as nações - se a duração das dores e a paciência com que são levadas enobrecem, os judeus estão entre a aristocracia de todas as terras - se uma literatura é chamada rica na posse de poucas tragédias clássicas, o que diremos a uma tragédia nacional que durou mil e quinhentos anos, na qual os poetas e os atores também foram os heróis? (Daniel Deronda)

A história profética veterotestamentária sempre apontou para os restos. Se para nós, modernos, os restos representam, pejorativamente, algo que sobrou, quase que inaproveitável, na história dos israelitas, restos representam aqueles a quem Yahweh teve misericórdia, a quem reconheceu e conduziu com paciência. São os justos da história profética. Miquéias os identifica como sendo os coxos, os maltratados, os estropiados, os dispersos (Mq 4,6-7). Ezequiel (34,16) descreve como as ovelhas

perdidas. Amós os define de pobres, nas mais variadas concepções que a nomenclatura representa. Os restos são aqueles que “sabem lamentar” (Am 5,16), os injustiçados da história (Am 2,6-7a): “Porque vendem o justo (*saddîq*) por dinheiro e o necessitado (*'ebyôn*) por um par de sandálias. Eles esmagam sobre o pó da terra a cabeça dos fracos (*dallim*) e tornam torto o caminho dos pobres (*'anawîm*)”. Yahweh fez opção pelo pobre. Representa o grau máximo de um rebaixamento, de um curvar-se diante da insignificância humana na sua miséria e padecimento. Para Grayzel (1967, p. 49) esta era a primeira comunidade, que “iniciou com os patriarcas até 586 a.C., quando o reino de Judá deixou de existir”.

O judaísmo bíblico sempre manteve a concepção do “privilégio” divino. De serem os escolhidos e com quem o Todo Poderoso fez uma Aliança indissolúvel e eterna. Os profetas, em maior ou menor grau tentaram conscientizar os israelitas acerca da responsabilidade, da exigência desta eleição e do quão difícil seria manter-se justo perante tal acordo. O historiador Simon Schama (2015, p. 122) discorre que ““ser obediente” era a máxima suprema do judaísmo”. Talvez fosse possível dizer que, todos os profetas pré-exílicos e exílicos apresentaram este tema da infidelidade, da misericórdia divina, do castigo como purificação e da possibilidade do retorno à vida justa. Esse é o esquema básico da profecia (PÉREZ-COTAPOS, 2019). Foi por esta infidelidade que a teologia cristã, a partir da interpretação da profecia isaiana, apontou a nascitura de um messias rei<sup>38</sup>, eterno e justo, configurado na pessoa do Jesus Cristo, do Novo Testamento:

Um ramo sairá do tronco de Jessé, um rebento brotará de suas raízes. Sobre ele repousará o espírito de lahweh, espírito de sabedoria e de inteligência, espírito de conselho e de fortaleza, espírito de conhecimento e de temor de lahweh. [...] A justiça será o cinto dos seus lombos e a fidelidade, o cinto dos seus rins. Então o lobo correrá com o cordeiro, e o leopardo se deitará com o cabrito. O bezerro, o leãozinho e o gordo novilho andarão juntos e um menino os guiará. Ninguém fará mal nem destruição nenhuma em todo o meu santo Monte, porque a terra ficará cheia do conhecimento de lahweh, como as águas recobram o mar (Is 11,1-3,5-6,9).

---

38 É importante lembrar que, no que concerne ao Messias, a doutrina escatológica judaica é diferente da cristã. Assim, para o judaísmo, o Messias é, antes de tudo, uma figura política que libertará os judeus da dominação dos gentios, reunindo-os em um Estado soberano na Terra de Israel. Depois deste primeiro passo, virá a redenção para os judeus e para a humanidade como um todo.

Mas a infidelidade congênita colocou o israelita na mira de inúmeros castigos “purificatórios”, dando lugar, conforme esquematiza Grayzel (1967), à segunda comunidade israelita. Os livros dos Macabeus retratam um pouco deste contexto histórico bíblico, em que os hebreus se tornaram alvo do helenismo. Os judeus que “respeitavam clandestinamente o *Shabbat* eram queimados vivos nas cavernas nas quais se escondiam” (SCHAMA, 2015, p. 122). O historiador judeu Flavio Josefo (2013) dá detalhes destes feitos. Os que persistiam na observância dos mandamentos, diz, “eram chicoteados com varas e seus corpos esquartejados e crucificados quando, ainda estavam vivos e respiravam” (JOSEFO, 2013, p. 256).

Nesta segunda comunidade as invasões, insurreições, conflitos e perseguições fizeram com que o israelita implantasse em si a ideia de “povo santo” e da universalidade de Yahweh. “Isso seria uma das principais marcas distintivas durante a segunda comunidade” (GRAYZEL, 1967, p. 53), após passar pela experiência do exílio. Verifica-se que a ideia de “povo santo” incorre em grande responsabilidade, e não contradiz com as atribuições e sofrimentos de Israel como nação, o que podemos compreender a partir das palavras do profeta Amós 3,2: “De todas as famílias da terra só a vós vos tenho conhecido; portanto eu vos punirei por todas as vossas iniquidades”. Essa relação de interpenetração entre Deus e Israel, imputa a Israel a sentença de que, todas as transgressões serão punidas, a fim de salvá-los.

Outro aspecto desta segunda comunidade é a literatura. Segundo Schama (2015), nunca houve uma época durante o período mais primitivo da história judaica em que a palavra escrita estivesse ausente. “A marca característica da literatura israelita era sua insistência em tornar Yahweh ético e universal” (PÉREZ-COTAPOS, 2019, p. 256). Era o Deus da justiça e sofria com a existência da injustiça no mundo. Além do mais, desprezava a luxúria e não tolerava outros deuses e práticas ligadas a eles. O profeta Amós acentuou bastante o comportamento pessoal e a justiça social em seus escritos. Na abertura do primeiro capítulo, Amós descreve a que seu rugido leonino veio denunciar: “Assim diz o Senhor: Por três transgressões de Gaza, e por quatro, não retirarei o castigo, porque levaram em cativo todos os cativos para os entregarem a Edom”. São crimes mais que humanitários, são assassinatos em massa.

As pessoas eram separadas de seus familiares, eram vendidas para outras nações. Edom cooperava com o tráfico de pessoas no “mercado negro”. Este crime foi denunciado inúmeras vezes pela Lei de Moisés sob pena de morte. Gaza, Edom, Filistéia, Tiro, Fenícia, Moab, Judá, Amon, Israel, todos estavam agindo injustamente contra os escolhidos por Yahweh. Amós, vendo que a maldade tinha alcançado graus intoleráveis, proclama a estas nações, como vimos no capítulo anterior, que seriam recompensadas no seu devido tempo, com a maior de todas as justiças, prestariam contas de todas as condutas no Tribunal Real, diante do Leão que vem do Sul.

O caráter ético e universal de Yahweh inseria-se entre as ligações afetivas da comunidade judaica, bem como a lealdade com o Templo, com a terra e com a justiça social. Essas ideias e atitudes, embora intangíveis, foram a base sobre a qual as gerações seguintes viriam a construir (SCHAMA, 2015).

Ao longo da História o povo judeu criou um padrão em relação à Terra Prometida ou terra-mãe, a Terra de Israel, expresso na chegada ao território para sacralizá-lo, seu abandono – geralmente causado por expulsões com o conseqüente exílio doloroso – e o retorno que traria consigo a redenção do povo judeu e da humanidade. Estas três etapas: o desmantelamento do centro em Jerusalém, isto é, o afastamento do centro religioso-político; a separação em comunidades distintas umas das outras no seio de sociedades alheias; e o aprendizado da estrangeiridade são momentos apresentados pelos profetas como um desígnio divino (TOPEL, 2015, p. 338).

Estes conflitos deram início a um processo conhecido como “diáspora judaica”. A vida em terras estrangeiras, a destruição de Jerusalém, morada de Yahweh e o envio ao exílio, fizeram surgir dúvidas acerca da Aliança eterna com Yahweh. A profecia de Ezequiel (33,21) reflete estas incertezas que germinavam na vida do israelita para sempre. Os exilados perderam todos os pontos de apoio em que suas vidas descansavam. A terra para a qual eles vieram não era mais um presente de Deus para seu povo; trabalho e comida já não tinha o sentido de ação de graças. O templo havia sido destruído, a centenas de quilômetros de distância; não era mais possível oferecer sacrifícios e viver essa troca na qual eles, certamente, se encontrariam com Deus. O rei fora banido, a dinastia arruinada, a estrutura política da qual dependiam era pagã, inimiga de Yahweh. As leis do país e seus costumes não eram os de Yahweh; o ambiente vital era marcado pelo paganismo, seus ritos, seus deuses e seus cultos; e acima de tudo, o

que restava da Aliança? O Senhor não protegeu aquelas pessoas que afirmavam ser suas. É talvez menos forte que os deuses pagãos? Ou provou que a Aliança havia caducado, conforme profetizou Jeremias?<sup>39</sup> Se Israel não cumpriu seus compromissos apesar dos chamados dos profetas, o Senhor também não precisava cumprir sua palavra; Ele se separou para sempre das pessoas que escolheu. Aquela grande aventura que começou com Abraão e que foi gloriosamente consagrada pela partida do Egito.

Neste sentido, Ezequiel é chamado “pai do Judaísmo” (PÉREZ-COTAPOS, 2019). Ezequiel enfrentou o enorme desafio representado pelo exílio e lançou as bases para entender Israel como um povo separado de um aparato político-geográfico. Israel será entendido agora como a “família” dos crentes, e com esta “família”, Yahweh fará germinar um novo povo, conduzido por Sua própria mão. Yahweh mesmo selecionará, ovelha por ovelha, privilegiando as ovelhas magras e sacrificando as ovelhas gordas: “Eu mesmo apascentarei o meu rebanho, eu mesmo lhe darei repouso, oráculo do Senhor lahweh. Buscarei a ovelha que estiver perdida, reconduzirei a que estiver desgarrada, pensarei a que estiver fraturada e restaurarei a que estiver abatida. Quanto à gorda e vigorosa, guardá-la-ei” (Ez 34,15-16). Ao mesmo tempo, Ezequiel desligou Yahweh do Templo. Sua glória mudou-se para viver entre as pessoas e nas pessoas (Ez 10,18-22; 11,22-25).

Em seguida a Glória de lahweh saiu de sobre o limiar do Templo e pousou sobre os querubins. Os querubins levantaram as asas e se ergueram do solo, à minha vista. Ao saírem, as rodas estavam com eles. Detiveram-se junto à porta oriental do Templo de lahweh e a Glória do Deus de Israel estava sobre eles. A Glória de lahweh elevou-se do meio da cidade e pousou em cima do monte que ficava para o oriente. O espírito ergueu-me e trouxe-me para junto dos caldeus, aos exilados...

---

39 Em Jeremias 31,31-34 o profeta parece falar de uma aliança inteiramente nova: “Eis que dias virão – oráculo de lahweh – em que concluirei com a casa de Israel (e com a casa de Judá) uma aliança nova. Não como a aliança que concluí com seus pais, no dia em que os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito – minha aliança que eles próprios romperam, embora eu fosse seu Senhor, oráculo de lahweh! Porque esta é a aliança que concluirei com a casa de Israel depois desses dias, oráculo de lahweh. Porei minha lei no fundo de seu ser e a escreverei em seu coração. Então serei seu Deus e eles serão meu povo. Eles não terão mais que instruir seu próximo ou seu irmão, dizendo: “Conhececi a lahweh!” Porque todos me conhecerão, dos menores aos maiores – oráculo de lahweh – porque perdoarei sua culpa e não me lembrarei de seu pecado”.

Jacob Neusner (1973) em seu livro denomina este período de transição milenar como sendo a passagem “da política à piedade”<sup>40</sup>, onde o judaísmo passou a centrar-se na Sinagoga por meio da pessoa do Rabino (GRAYZEL, 1967) e organizando-se entre escolas farisaicas<sup>41</sup>. Este período transitório possibilitou que a comunidade buscasse mais a piedade e o conhecimento da lei. Tal qual fez o profeta Ezequiel devorando os rolos da Torá, assim também atuavam os escribas e fariseus frente as suas comunidades. “Retornar” à Lei era o único modo de “seguir” adiante. O retorno a uma vida íntima, aquela ansiada pelos profetas passou a ser valorizada pela comunidade crente: “Eu lhes darei um só coração, porei no seu íntimo um espírito novo: removerei do seu corpo o coração de pedra, e lhes darei um coração de carne... então serão o meu povo e eu serei o seu Deus” (Ez 11,19-20c).

Mas, na modernidade, a comunidade judaica registou uma oposição a esta busca insaciável pela legalidade e pelo saber. Não pelo saber em si, mas porque ele começava a tornar-se a parte mais importante da vida religiosa, e, por sua vez, possibilitava segregar seus membros em castas e estamentos. Vislumbra-se que, nos caminhos deste “novo povo eleito” os “velhos” problemas começavam a reaparecer, as castas mais ricas, mais abastadas e mais instruídas, pouco a pouco foram colocando os leigos, pobres e campesinos às margens da comunidade religiosa (SCHAMA, 2015). O judaísmo tomava os mesmos tons da comunidade circundante. A legalidade da Torá, os preceitos rigorosos dos hábitos alimentares, da pureza e impureza, e os vários ensinamentos dos rabinos que, outrora foram importantes na reestruturação da comunidade israelita distanciavam,

---

40 Neusner (1973) refere-se à formação do grupo dos “devotos”, identificados como os hasidím, ou também hasideos (hebraico “fiel”, “justo”). “Originalmente, são os judeus que no século II a.C, resistiram às influências gregas e pagãs sobre a religião de Israel, e buscaram a adesão estrita à lei judaica, são provavelmente os ancestrais dos fariseus. Eles apoiaram a primeira revolta dos Macabeus, mas se recusaram a lutar pela independência nacional, uma vez que o sumo sacerdócio legítimo havia sido restaurado. Em tempos mais recentes, refere-se aos judeus ortodoxos extremamente conservadores que aderem aos princípios do movimento hassídico do século XVIII [na pessoa de Baal Shem Tov]. Não usam vestidos modernos e se deixam crescer mechas de cabelos que os distinguem. Celebram o culto, normalmente, em pequenos grupos, separados de outros judeus”. Cf. Centro de Documentación y Estudios Moisés de León. In: <http://www.sefardies.es/palabras/387/hasidim>. Acessado dia 12 de junho de 2019.

41 Deste período podemos mencionar as de Hillel e Sammay, “datadas de 10 d.C. a 70 d.C.” (SCHAMA, 2015, p. 528) e, mesmo habitando em terras estrangeiras, a comunidade judaica produziu suas maiores joias: a *Mishnah* (primeiro compêndio escrito da Lei Oral judaica, ou Torá Oral) e a *Guemara* (comentários acerca da *Mishnah* e dos escritos tanaiticos), a *Mishnah* e a *Guemara* combinadas formam o Talmud - Babilônico e/ou Hierosolimitano (SCHAMA, 2015).

selecionavam e classificavam os “puros” e os “impuros”, os “santos” e os “pecadores”. O velho provérbio popular que diz: “velhos hábitos nunca morrem” parece evidenciar uma veracidade. As injustiças sociais apresentavam, novamente, sua face.

Para além da legalidade exacerbada, a comunidade judaica havia passado por inúmeras perseguições. Desde os fins do século XI e XII, com a “era das cruzadas religiosas” e o lema cristão: “mate um judeu e salve sua alma” (GRAYZEL, 1967, p. 216), as acusações de assassinio ritual e profanação da hóstia no século XIII (GRAYZEL, 1967, p. 220-221), com a conseqüente expulsão da Inglaterra e França, as calúnias da “Peste Negra” na Alemanha do século XIV, a inquisição a expulsão da Espanha e Portugal do século XV, os séculos posteriores não foram diferentes. Seja nas comunidades judaicas ocidentais, seja nas orientais, todas andavam aos frangalhos. “Os judeus da Polônia [por exemplo], em virtude dos constantes ataques cossacos entre os 1648-1649, tiveram os mesmos fins trágicos que os judeus da Alemanha do século XIV” (GRAYZEL, 1967, p. 296). Catástrofe conhecida como *Chmielnicki pogroms*, quando o “militar ucraniano, Bogdan Chmielnicki, liderou seus companheiros cossacos em um levante contra os governantes poloneses da Ucrânia” (NOGUEIRA, 2017).

Toda a população judaica, não apenas aqueles empregados pela nobreza polonesa foram alvo de Chmielnicki, e dezenas de milhares de judeus foram brutalmente assassinados. Mais de trezentas comunidades judaicas foram destruídas. As *Chmielnicki pogroms* são significativas para além do número de mortes horríveis, eles tiveram um efeito significativo sobre a psique dos judeus europeus. Muitos judeus passaram a acreditar que esses *pogroms* graves e catastróficos só poderiam ser as guerras que anunciavam a chegada do Messias (chamado de Guerra de *Gog U'Magog*) como discutido nos escritos proféticos (NOGUEIRA, 2017).

Nesta orbita compreensiva de guerras, injustiças e profundo desalento espiritual, o judaísmo parecia não resistir. “O coração de carne” voltava a petrificar-se. “Sua prolongada prisão nos guetos da Europa Central já havia sido suficiente para alquebrar seu espírito; a devastação durante a Guerra dos Trinta Anos abateu-os mais ainda. [...] Estavam desnorteados tanto intelectualmente como emocionalmente” (GRAYZEL, 1967, p. 299). Foi neste contexto de fragmentação e exclusão que surgiu na Polônia,

“misteriosamente”<sup>42</sup>, o “pai do último estágio do misticismo judeu” (SHOLEM, 2012, p. 360), Israel Baal Schem Tov, o *Besht* (Mestre do Santo Nome), entre os anos 1700-1760 (SHOLEM, 2012), fundando o chamado “judaísmo hassídico”<sup>43</sup>, com suas fontes na ética mística da Cabala (SHOLEM, 1995).

Segundo a tradição, “a principal missão de Baal Shem Tov e seus companheiros, os *tsadikim*<sup>44</sup> secretos, era a de encorajar o povo judeu e fortalecer seus corações. Os anos 5408-09 (1648-1649) assistiram a terríveis decretos contra os judeus” (SHOLEM, 2012, p. 375). Depois destas tragédias, a população judaica começou a se concentrar nas grandes cidades e vilas, pois tinham medo de morar em pequenas aldeias. A maioria destes judeus estava desempregada e sua pobreza era acompanhada por uma profunda depressão do espírito devido a seu amargo exílio.

O objetivo do movimento hassídico, de inspiração cabalística, era bastante claro: exaltar a piedade como *sine qua non* do refazimento espiritual do judeu (SHOLEM, 2012). A ênfase era colocada na santificação da vida diária, da dignidade e da elevação espiritual do homem simples, para restaurar, a paixão e a devoção religiosa. Há muitos contos hassídicos como os de Martin Buber (1949), que descrevem pessoas simples como, aldeões, pessoas da terra, alfaiates, etc. que, finalmente, eles são os verdadeiros elevados espirituais, e não os estudiosos que só remetem sua experiência aos livros e códigos, longe da vida e de Deus. Gerson Sholem (2012, p. 370) resume, em quatro pontos, quais são os elementos do movimento hassídico:

1. Uma explosão de entusiasmo religioso original num movimento de revivescência religiosa que derivou sua força do povo.
2. A relação do verdadeiro iluminado, que se torna um líder popular e o centro da comunidade, para com os crentes cuja vida ele centraliza em volta de sua personalidade religiosa. Esta relação paradoxal levou ao desenvolvimento do *tsadikismo*.

---

42 “O fundador do movimento está envolto de uma nuvem de mistério, tanto de seu passado pessoal, seu treinamento e conhecimentos, e suas práticas. Durante muitos anos se questionou a mesma existência real do *Besht*, até que faz relativamente pouco tempo se encontrou um registro comunitário aonde figurava na nômima com um cargo que hoje poderíamos chamar *Scholar in residence*” (BLOCH, 2019, p. 1).

43 Para um maior aprofundamento, veja em, Nogueira (2017).

44 Autores recentes pensam que *tsadik* vem de *tsedeq* e *tsedaqah*, e têm substancialmente o mesmo sentido: tanto um como o outro poderiam significar “ordem, retidão, justiça, comportamento justo, ação salvadora” (KOCH, p. 639-668).

3. A ideologia mística do movimento provém da herança cabalística, mas suas ideias recebem uma feição, com uma inevitável tendência para a inexatidão terminológica.
4. A contribuição original do hassidismo ao pensamento religioso está ligada à sua interpretação dos valores da existência pessoal e individual. Ideias gerais tornam-se valores individuais éticos.

Desta transformação é possível perceber a saída da doutrina para o indivíduo. As opiniões específicas do indivíduo são menos importantes do que seu caráter e o simples estudos e o conhecimento dos livros sagrados, não mais ocupa o centro mais importante da escala de valores. Assim, o hassidismo aproximou o homem simples da experiência mística com o divino, retornou a esperança e a alegria no serviço por meio de uma espiritualidade e uma piedade específica. Esses três pontos religam o judaísmo hassídico às raízes mesmas do judaísmo bíblico, tornando-o mais piedoso, mais místico e mais fraterno. Dentre os vários judaísmos descritos por Neusner (1973), o hassidismo conseguiu reverberar e tornar-se fonte de compreensão de mundo e forma de vida. Esta última etapa do misticismo judeu, expressa a reverência que se tornou dentro da comunidade judaica.

Para produzir essa mudança, o hassidismo era necessário manter uma âncora e agir dentro da tradição e da *Halachá*, transformando substancialmente as próprias *mitsvot*. Isto é o que lhe permitiu aumentar a devoção do homem simples sobre o estudo frio, alegria no serviço do Criador sobre a penitência, a redescoberta da presença de Deus na vida cotidiana sobre o sentimento de exílio, de desolação e de distanciamento (BLOCH, 2019, p. 3).

Esta saída do espaço bíblico ao âmbito moderno possibilitou o câmbio de um período fortemente marcado pela autoconfiança para um judaísmo da piedade e do humanismo (BLOCH, 2019). Mas esta história não fica reduzida apenas às mudanças, neste percurso, alguns êxodos foram necessários para que os moldes modernos de compreender o judaísmo fossem aplicados. O hassidismo até poderia elevar o espírito místico do humilde e desamparado, mas livrá-los da escravidão do êxodo, somente a poderosa mão de Yahweh. A piedade seria eficaz no restabelecimento da Aliança Abraâmica? Yahweh ainda os considerava como seu povo eleito? Estariam livres do sofrimento? Tais questões serão tomadas como paradigmas no esquema subsequente,

objetivando compreender como a vivência do Êxodo bíblico e os campos de concentrações modernos alteraram o *modus vivendi* judaico.

### 2.1.1 A justiça social como paradigma: da experiência bíblica do Êxodo<sup>45</sup> aos Campos de Concentração modernos

O paradigma da justiça social aplicado à história bíblica, sobretudo a do Êxodo, corresponde aos vários momentos em que o povo hebreu foi levado, encarcerado, e feito escravo sob forças estrangeiras. Satisfaz o esquema que Topel (2015, p. 338) registra: “conquista-expulsão-retorno”, ou, “saída de uma situação de escravidão, caminhada pelo deserto, entrada numa nova realidade” (SILVA, 2016, p. 265). Tomar a justiça social, no contexto do Êxodo bíblico, como paradigma, remete-nos aos recentes estudos de Silva (2004; 2016) onde ele faz uma auditoria geral dos vários termos que correspondem a este mesmo episódio histórico bíblico e como eles foram compreendidos ao longo das interpretações e das pesquisas bíblicas. “Para este fenômeno, têm sido propostas terminologias diversas, tais como “tema” (MESTERS, 1965, p. 1-81); “paradigma” (DUSSEL, 1987, p. 86-99); “tipologia” (BONS, 2002, p. 77-102); “figura” (CLIFFORD, 2002, p. 345-61) e outros” (SILVA, 2016, p. 261). E, a partir das várias releituras que se realizaram, Silva (2016, p. 263) concluiu “que se tem, além do êxodo histórico, original, “novos êxodos”, “segundos êxodos” ou “terceiros êxodos” ao longo da Bíblia”. Dada a abrangência de compreensão e sua importância na história veterotestamentária, suas releituras

---

45 São inúmeros os pesquisadores que interpretam os contextos sócios históricos bíblicos do êxodo a partir do paradigma. A exemplo de nomenclatura, mencionamos o que relata Severino Croatto (1987, p. 155), ele registra que “o êxodo é um dos temas densos e frutíferos da tradição bíblica judaico-cristã. Sua fecundidade é evidente no interior da própria Bíblia. Sua “memória” reaparece nos credos israelitas, nos textos legais, nos prefácios das alianças, nos hinos e nas canções litúrgicas, nos textos proféticos (tanto de acusação como de promessa) e nos últimos sábios (cf. Midrash de Sap 10-19). Também é lembrado em histórias históricas de libertação (ver, por exemplo, Jz 6, 8ss; 11,13ss; 1Sm 10,18; 12,6-8; Jos 9,9) e no uso neotestamental do léxico de “redenção / libertação / salvação”. Essa permanência e recriação do tema na literatura bíblica já é um fenômeno hermenêutico digno de atenção. Por outro lado, o texto bíblico do Êxodo foi, por causa de sua importância querigmática e teológica, um foco iluminador de processos históricos que foram identificados de alguma forma com a experiência de Israel”. Na ótica teológica de Silva (2016, p. 275) “o êxodo pode ser interpretado como um paradigma perene da humanidade, porque envolve um anseio de liberdade inerente a cada pessoa e a cada sociedade. Em seu esquema reduzido à maior simplicidade, resume-se a três passos: saída de uma situação de escravidão, caminhada por um deserto de dificuldades, conquista de uma nova realidade”.

são recorrentes ao longo de toda a Bíblia. O Antigo Testamento aplica o modelo do êxodo a diversas situações da vida e da história do povo de Israel. O êxodo passou a ser normativo na profissão de fé do povo de Israel, no chamado credo histórico (Dt 26,5-9), tornou-se o conteúdo dessa fé, transmitida na catequese familiar (Dt 6,20-23); foi retomado para as decisões da assembleia de Siquém (Js 24,1-13); foi essencial em toda a pregação dos profetas, como Amós (9,7-10), Jeremias (2,1-9), Isaías (43,16-21); tornou-se oração, como se constata em diversos Salmos (Sl 78; 114; 136); foi reinterpretado na literatura sapiencial, como no livro da Sabedoria (Sb 10,15-21) (SILVA, 2016, p. 262).

Se na compreensão religiosa do israelita bíblico, êxodo equivale a um processo de “purificação”, onde as injustiças sociais se faziam imperantes, más também, aonde Yahweh mesmo os conduzia, por meio das nações estrangeiras, à renovação e retorno à Aliança, pensar sob esta ótica interpretativa e colocando em alto relevo os termos; “novos êxodos”, “segundo êxodo” e “terceiro êxodo” auditados nos estudos de Silva (2016), sugere-se a ideia de que as injustiças sociais continuaram persistindo na vida do povo escolhido. O primeiro êxodo (do Egito para a terra de Canaã), o segundo (da Babilônia para Jerusalém), e o terceiro, “por analogia com os dois êxodos anteriores, dentro da mesma ordem temática, temos o “terceiro êxodo” no século XX, com a vitimização do povo eleito no holocausto, vingança violenta, e a ocupação da “terra prometida”” (OLIVA *apud* SILVA, 2016, p. 267).

Disto, não se pode assegurar que é específico do israelita o caráter de padecer injustiça social, tampouco de “êxodo”, “diáspora”, “exílio”, etc. ainda que, muitas vezes eles sejam empregados como parâmetros para compreender acontecimentos similares. Faz parte da sua história de vida, acontecimentos que os obrigaram a manter-se em constantes caminhadas e nunca esquecerem as injustiças sociais e os êxodos que lhes foram imputados. Yerushalmi (1992, p. 28) aponta que, “se Heródoto foi o pai da história, os pais do significado na história foram os judeus”, porque viveram e reviveram uma e outra vez a experiência de injustiças sociais e do constante caminhar. E a cada novo “tema”, “paradigma”, “tipologia”, “figura”, etc. (SILVA, 2016), a normativa mantinha-se a mesma: “lembra-te dos dias antigos, considera os anos das gerações passadas” (Dt 32,7). “Lembra-te dessas coisas, ó Jacó, recorda-te, Israel, que tu és Meu servo; Eu te formei, tu és Meu servo; ó Israel, não Me esquecerei de ti” (Is 44,21); “Lembra-te do que te fez Amelec” (Dt 25,17); “Povo Meu, lembra-te dos desígnios de Balac, rei de Moab”

(Mq 6,5). E, com uma insistência constante: “Lembra-te de que foste escravo na terra do Egito” (Dt 5,15; 15,15; 24,22...). Topel (2015, p. 338) relata que

a própria Bíblia é uma longa história de abandono da terra-mãe. Adão e Eva são expulsos do Paraíso apesar de existir um interdito. Caim pratica uma transgressão exemplar e é condenado ao exílio eterno. Abraão chega a Canaã, mas a abandona por própria vontade e, séculos depois, poucos foram os judeus exilados na Babilônia que voltaram quando Ciro expediu o veredito que permitia seu retorno à Terra de Israel, ao *axis mundi* do povo judeu.

Nesse “vai e vem”, nestas “chegadas e partidas” a história judaica foi construída, e ela nunca tem fim. A história antiga e moderna, não poucas vezes registraram injustiças sociais, perseguições, assassinatos, violações e destruição destes restos de Israel. Parece que não somente o caráter exílico lhe era constitutivo, como também as injustiças pareciam perpétuas. Oliva (2009, p. 40), fazendo uma hermenêutica dos elementos do primeiro e segundo êxodo, afirma que “a eleição divina de um povo está associada a discriminação e exclusão do diferente, bem como está associada à vocação ao poder e, em consequência, à ambição do dinheiro”. Foi isto o que aconteceu no judaísmo bíblico, e foi o que se registrou na modernidade do século XX. As comunidades judaicas tornaram-se diaspóricas, se espalharam pelo mundo... Espanha, Portugal, Alemanha, Polônia, Ucrânia, Rússia, África, EUA, América Latina, etc., se tornaram os novos endereços destes herdeiros da tradição patriarcal.

Destarte, o auto refazimento e a capacidade de reconfigurar-se sem perder suas essências características, também são próprios desta religião: o “voltai-vos à justiça” é peremptório. Do israelita bíblico ao judeu pós-bíblico não houve nenhum período histórico aonde ele não fosse impelido a reordenamentos e ao retorno a justiça divina. Os êxodos bíblicos construíram um primevo histórico para a permanência cíclica da “conquista-expulsão-retorno”. Tomando o posicionamento de Oliva (2009), o ápice do “terceiro êxodo” deu-se no contexto da I Guerra Mundial (1914-1918), mas, sobretudo no âmbito da II Guerra Mundial (1940-1945), quando milhões de pessoas foram encarceradas nos Campos de Concentração Nazistas na Europa. O século XX foi testemunha dos clamores e súplicas advindos destes restos. “O silêncio de Deus”, o “esquecimento de Deus”, e uma infinidade de questionamentos foram lançados das mais diferentes áreas do conhecimento, inclusive de muitos intelectuais judeus como o Primo Levi, Elie Weisel,

Victor Frankl, entre outros. Outrossim, posicionamentos desde o “Deus está morto” de Nietzsche ao “Deus não existe” de Stephen Hawking, houveram afirmações que transpassam estas simples descrições.

O *boom* literário, científico, histórico, filosófico e religioso desprendidos deste “terceiro êxodo” não cabem nas contas. Da incredulidade humana à paixão arrasadora, os sentimentos mesclavam-se no mundo moderno, testemunhas dos efeitos da Segunda Guerra Mundial. Parece que o fim dos restos havia chegado. A piedade judaica não era suficiente para que estes grupos fossem salvos das mãos nazis. Se no contexto bíblico Yahweh mesmo convocava as nações estrangeiras para “purificar” o seu povo das injustiças sociais, deixando apenas os restos. No mundo moderno, tecnologizado e cibernético, a atuação divina parecia desnecessária.

Não precisou que Yahweh convocasse nações estrangeiras, bastava simplesmente o preconceito dos seus “irmãos menores”, usando a definição que o Concílio Vaticano II deu ao catolicismo, para que, mais uma vez, estes restos fossem levados à dizimação quase em sua totalidade. O posicionamento do escritor Rozitchner (2015), por mais que aparente um ponto de vista radical à temática em voga, não deixa de expressar uma verdade incontestável, tanto para judeus como para não judeus. Rozitchner (2015, p. 135) afirma que:

O antijudaísmo histórico e o posterior antissemitismo apareceram no mundo só com o cristianismo<sup>46</sup>: é a flor mais negra do fúnebre amor cristão que os judeus conhecem. Antes do cristianismo não existia o ódio ao judeu pelo fato de sê-lo, nem sua caritativa proposta de perseguição e extermínio, que foi criada e suscitada unicamente com a expansão da religião cristã.

Em razão disso, ele complementa:

O cristianismo, ao acusar os judeus de deicidas, de ser nem mais nem menos que assassinos de seu Deus, introduziram no mundo uma acusação inédita e monstruosa por seu alcance: justiceiros da fé, validam o crime vingador que absolve e dignifica o assassino no mesmo ato em que o comete contra o judeu.

---

46 Kaplan (2019, p. 252-253) concorda com essa observação. Segundo ele, “em 1947, o pesquisado francês Jules Isaac, historiador e inspetor de escolas, documentou as raízes cristãs do anti-semitismo. Ele teve alguma influência no papa Pio XII, que já havia feito importantes mudanças favoráveis aos judeus na liturgia da Sexta-feira Santa. O culto tradicional da Páscoa caracterizou os judeus como um povo “traíçoeiro” (*perfidus*). Agora *perfidus* era entendido mais objetivamente como “incrédulo”, não aceitando a Cristo”.

Esta acusação está presente na figura mesma do crucificado: quando um cristão olha a imagem deificada de Cristo vê aparecer detrás de sua figura – se ensinou a Igreja – o fantasma culpável do judeu (ROZITCHNER, 2015, p. 136).

Por isso “estes acontecimentos só podem ser descritos em superlativos. Embora breve, esse período viu as nações do mundo empenhadas na maior e mais destrutiva de todas as guerras, a civilização à beira da autodestruição e os judeus dominados por indescritíveis horrores” (GRAYZEL, 1967, p. 424). É inegável que o século XX foi o período onde mais se houve evolução, falando em termos abrangentes, mas também foi o século aonde mais se registraram inumanidades e barbáries. As cruzadas medievais, a “Santa Inquisição” e as bombas de Hiroshima e Nagasaki são demonstrações demasiadas efêmeras ao que foi produzido pelo nazismo dos anos 1930/1940.

Se nas injustiças sociais dos êxodos bíblicos os israelitas cunharam o conceito do “Yahweh único” que reinava sobre todos os demais deuses e povos, no êxodo moderno, os israelitas restantes passaram por imensas crises existenciais, dentre elas, a dúvida da própria existência deste Yahweh tão poderoso. Os Campos de concentrações pareciam minar a segurança inabalável da existência divina cara aos judeus. A comunidade judaica que conseguiu sobreviver aos horrores da Segunda Guerra precisaria se reinventar, ainda que a insegurança permanecesse pairando até os dias atuais.

Mas, um ponto nevrálgico precisa ser percebido, e a perspectiva de Pérez-Cotapos (2019) é assertiva: não são as injustiças sociais e os sofrimentos dos êxodos que configuram maior importância ao judeu, mas sua capacidade de auto refazimento, de Autodiscernimento. Heschel (1975, p. 523) intitula esta capacidade como “a arte de ultrapassar a civilização”. As injustiças sociais e os sofrimentos dos êxodos não passam de algumas páginas no livro que leva seu nome, mas a transformação dos restos por quarenta anos, pelo deserto e a reconfiguração destes restos em povo novo é o que a Bíblia exalta. O judeu dobra-se, mas não se quebra. Assim passou no judaísmo bíblico e assim a modernidade testemunhou o pós-guerra. Certamente que buscar ou nominar um culpável pelas injustiças suportadas, apenas reduziria uma questão profundamente séria e relevante, melhor seria dizer, conforme sugere Abraham Heschel (1975, p. 326): “poucos são culpados, todos são responsáveis”, mantendo o paradigma da justiça social. Acerca disso discorreremos no ponto seguinte.

### 2.1.2 “Poucos são culpados, todos são responsáveis”: a comunidade judaica pós *Shoah*<sup>47</sup>

Após os horrores da Segunda Guerra, quando a humanidade reconheceu que o homem pode se tornar menos que o animal, a própria besta (HESCHEL, 2010), era preciso retomar algumas reflexões. Deus e homem haviam aparentemente desaparecido do espaço temporal. O desespero parecia dominar cada página que se escrevia acerca da humanidade, da ciência e da religião. O espírito humano estava desolado, era impossível acreditar que a “imagem divina” fora capaz de eclipsar o transcendente. Desde a Europa, América e África se escutavam o grito silencioso dos sobreviventes. O clamor embargado nas gargantas, o medo desconcertante e as marcas indeléveis que carregavam em suas almas, obliterava o sonho da Jerusalém eterna. Este era o quadro da comunidade judaica após o *Shoah*. O que acontecerá ao mundo?

Crescemos acostumados ao pensamento de que seis milhões foram consumidos. Vivemos e pensamos como se nunca houvesse existido um Auschwitz ou um Majdanek. Quão rápido propaga-se o poder de suprimir! E quando o professor menciona estes mártires na sala de aula, as crianças judias da América dizem: “Você está fantasiando esta história de destruição!”. Seis milhões foram apagados da face da terra. E existe o perigo de que eles também sejam apagados de nossa memória. Estariam eles condenados a uma dupla aniquilação? (HESCHEL, 2002, p. 171).

Neste sentido, o judaísmo foi obrigado, mais do que em qualquer período histórico, a se tornar memória, mesmo vivendo os medos, os pesadelos e os traumas diversos aos

---

<sup>47</sup> *Shoah* (השואה), também escrito da forma *Sho'ah* e *Shoa*, que em língua iídiche (um dialeto do alemão falado por judeus ocidentais ou asquenazitas) significa calamidade, é o termo desse idioma para o Holocausto. É usado por muitos judeus e por um número crescente de cristãos devido ao desconforto com o significado literal da palavra holocausto, de origem grega e conotação relacionada com a prática de expiação de pecados por incineração; os defensores dessa substituição argumentam que é teologicamente ofensivo sugerir que o massacre de judeus da Europa foi um sacrifício a Deus. É, no entanto, reconhecido que o uso corrente do termo holocausto para referir-se ao extermínio nazista não tem essa intenção. Sabemos que a existência dos campos de extermínio, no coração da Europa não afeta apenas este ou aquele grupo humano, mas altera de modo radical, a própria ideia de humanidade. Ao recusar-se o termo *Holocausto*, incapaz de fazer face à complexidade deste evento-limite, deparamo-nos com as denominações *Genocídio*, *Churban*, *Solução Final* e *Shoáh*, muitas vezes, a terrível contundência do substantivo próprio *Auschwitz*. Mas esses termos, invariadas vezes, são parciais e insatisfatórios, impregnados de concepções históricas, políticas, filosóficas ideológicas e teológicas. Mostram que a única possibilidade de se aproximar deste acontecimento histórico é abdicar de compreendê-lo e representá-lo em sua totalidade. É impossível abarcá-lo sob uma designação única, assim como subordiná-lo a uma visada histórica que englobe reconstruções informadas por perspectivas tão distintas. A soma dos fatores jamais resulta num todo coerente” (NOGUEIRA, 2017, p. 17).

quais aquela experiência os obrigou, a comunidade precisaria dar sentido aos corpos humanos que persistiam em viver. As respostas encontradas não ajudavam amenizar as dores. Os emplastos não contemplavam todas as mazelas que os sobreviventes sentiam, era preciso mais, era preciso voltar a florescer, era preciso reordenar os sentidos, encontrar sentido onde o sentido de viver somente fumegava. Era triste acreditar que os corpos humanos, sob a égide do nazismo, se transformavam em sabão e outros utensílios domésticos<sup>48</sup>.

Retornar. Era preciso dar uma nova oportunidade àqueles corpos suplicantes. Da “Solução Final” à retomada, à nova forma. Os sinônimos a esta palavra levam à ideia de recomeço e era isto que o judaísmo precisava fazer. Por onde começar? Como recomeçar e onde recomeçar? Não havia respostas suficientes para reconduzir o povo a este novo recomeço, também não era suficiente encontrar um culpado, mas os responsáveis. Para Heschel (1975, p. 365) “poucos são culpados, todos são responsáveis”.

Era responsabilidade de todos. Talvez o maior exemplo dessa responsabilidade social seja encontrado na festa judaica chamada *Dia do Perdão*, o *Yom Kippur*, neste dia se fazem orações penitenciais, recitadas na primeira pessoa do plural – “nós temos mentido, temos cometido adultérios, fizemos assassinatos” - e assim por diante. O penitente deve considerar que, mesmo que ele não cometeu o pecado específico mencionado, ele certamente não tem feito o suficiente para evitar que o pecado seja cometido por outros, e que ele tem alguma responsabilidade pela sua contínua aflição do mundo. Neste ponto, desculpar-se de pensar sobre os pecados coletivos de racismo, ignorar tal problema, ou delegá-lo aos tribunais, só faz aumentar ainda mais a culpa dos responsáveis. Rozitchner (2015, p. 95), embora com uma visão um tanto pesarosa, assim descreve:

---

48 “Na Alemanha pré-nazista a seguinte máxima sobre o homem era frequentemente citada: “O corpo humano contém uma quantidade suficiente de gordura para fazer sete barras de sabão, suficiente ferro para fazer um alfinete médio, uma quantidade suficiente de fósforo para produzir duas mil cabeças de palitos, suficiente enxofre para fazer pular uma pulga”. Talvez haja alguma conexão entre esta máxima e o que os nazistas realmente fizeram nos campos de extermínio: fazer sabão de carne humana” (HESCHEL, 1995, p. 24).

não é a indiferença ante um ser “natural” o que os empurra com toda inocência a não senti-los como outros semelhantes, mas que é precisamente porque os reconhecem como semelhantes e formando parte da mesma descendência, é por isso que os perseguem e os aniquilam: porque os judeus tem o segredo da armadilha que a religião cristã tem aberto no mais profundo da subjetividade humana, para entregar-se ao serviço da dominação política.

Mas era preciso mais que um senso de responsabilidade social, necessário se fazia um novo profeta, alguém que reconduzisse o povo no caminho do reencontro com a divindade eclipsada. Yahweh deveria ter misericórdia destes corpos humanos ensanguentados e fazer surgir uma voz, na contramão do desespero, que conseguisse dar sentido à vida nova. Deus ouve o clamor dos seus, envia o último dos profetas.

### 2.1.3 “O último dos profetas”<sup>49</sup>: a pessoa de Abraham Joshua Heschel

Enquanto o mundo caía na “era do vazio” (LIPOVETSKY, 1986), enquanto o homem perdia sua condição de pessoa jurídica e moral nos campos de concentração, com a “banalização do mal” (ARENDT, 1999), morrendo interiormente ao reduzir-se ao nível das “reações programadas” (FRANKL, 1984), mas mantendo-se vivo fisiologicamente. Enquanto a animalidade<sup>50</sup> reinava no que antes era considerada “imagem divina” (HESCHEL, 1975). Enquanto a “espontaneidade era transformada num ser completamente condicionado, cujas reações podem ser calculadas, mesmo quando conduzido à morte certa” (ARENDT, 2001, p. 240), que configurava esse movimento “apático” (HESCHEL, 1974) onde “o “tudo é possível” foi ultrapassado pelo niilismo do

---

49 Embora, pessoalmente, Heschel (2002, p. 39), em uma entrevista televisionada poucos dias antes de seu falecimento, tenha se recusado o título de profeta. Tornou-se recorrente entre seus ex alunos, amigos e pesquisadores a titulação de “o último dos profetas”, podendo ser encontrado nos escritos de Dresner (2001), Marmur (2016), Leone (2002), Hazan (2006) dentre outros. Aliás, a obra original em inglês intitulada *A Selection of Essays by Abraham Joshua Heschel*, foi traduzida ao português por Tereza Tillet, em 2002 e recebeu o título de *O último dos profetas*, consagrando, assim, a meritocracia do título.

50 “O conceito de homem animalizado é trabalhado por Heschel no sentido de diferenciar o homem divinizado, ou seja, aquele que reflete a imagem divina, transcendental, que passou pelo processo de Autodiscernimento e rememora o “*insight* fundamental”, do homem racional animalizado, significando ser esse homem animalizado plenamente dotado de razão, mas se utiliza dessa razão para se autodestruir de modo que cada vez mais se afasta de sua essência, a qual para Heschel é a sacralidade do homem, a própria imagem de Deus, “bendito seja ele”” (LEONE *apud* NOGUEIRA, 2017, p.104). “O que constitui a animalidade é a faculdade de utilizar um mecanismo de desencadeamento (*déclanchement*) para converter em ações, explosivas “uma soma tão grande quanto possível de energia potencial acumulada” (LALANDE *apud* NOGUEIRA, 2017, p. 104).

“tudo é permitido”” (NOGUEIRA, 2017, p. 86). Quando o sistema hitlerista propagava segurança e perspectivas de dias melhores, sob o sangue torrencial dos “inferiores”, dos “doentes incuráveis”, especialmente dos judeus. É nesta “modernidade líquida” (BAUMAN, 1998) que atua “o último dos profetas”<sup>51</sup> (HESCHEL, 2002), “o poeta, o erudito, o teólogo do feito, o mestre da oração, o ícone dos protestos sociais dos anos 1960, o *hassid*” (MARMUR, 2016, p. 07), o judeu Abraham Joshua Heschel.

Abraham Joshua Heschel<sup>52</sup> é um judeu hassídico nascido em Varsóvia, na Polônia, no dia 11 de janeiro de 1907, ano também em que nascia na República brasileira, um dos arquitetos mais influentes da arquitetura moderna internacional, Oscar Ribeiro de Almeida Niemeyer Soares Filho, ou somente, Oscar Niemeyer. A diferença da arquitetura de Oscar Niemeyer é que Heschel não exalta o estático, as gigantescas dobraduras feitas de concreto e cimento prensados, a arquitetura hescheliana, desde sua mais tenra idade exaltará a construção da humanidade do homem enquanto imagem sacra, como veremos ao largo deste capítulo. Oscar Niemeyer se especializa em construções inertes; catedrais, monumentos, centros culturais, estátuas. Heschel se especializa em construções dinâmicas: humanização, ressignificação, empatia. Duas maneiras de construir sentidos à vida, duas arquiteturas que, juntas edificam o mundo.

A vida de Abraham Heschel, do nascimento até sua morte em 23 de dezembro de 1972, aos 65 anos de idade, foi construída à base de profunda experiência religiosa, de vivência introspecta na mística própria do hassidismo judaico<sup>53</sup>, mas marinada nos fortes acontecimentos bélicos que a história moderna eclodiu. Suas experiências como

51 Heschel, no auge “do tumulto sobre a guerra do Vietnã e em meio à crise racial na América, pretendia ser uma declaração política e espiritual calculada. Ele sentiu claramente que a América precisava ouvir uma voz profética e estava determinado a servir como essa voz” (GILLMAN, 2007, p. 43). Esta é a razão pela qual foi considerado o “último dos profetas”, ele dialoga com a sociedade circundante, retomando sempre as narrativas bíblicas.

52 Ao iniciarmos este capítulo com os dados biográficos e bibliográficos mais importantes sobre a história de Abraham Joshua Heschel, importa considerar que extasiar as peculiaridades da vida desde autor não resulta possível e tampouco é o objetivo desta investigação. O que pretendemos é relacionar alguns dados bibliográficos mais importantes, com seus escritos e sua vida sócio religiosa, sob o viés do Autodiscernimento.

53 “O mundo da estufa do hassidismo da Europa Oriental moldou o núcleo místico de sua teologia. Pode-se afirmar que Heschel começou como um hassid e permaneceu um hassídico durante toda a sua vida. Foi lá também que ele obteve seu incrível domínio de todo o conjunto de aprendizagens judaicas bíblicas e rabínicas tradicionais, juntamente com a filosofia judaica medieval, a cabala, a tradição mística judaica e, finalmente, o hassidismo, a mais recente encarnação da tradição mística judaica” (GILLMAN, 2007, p. 42).

refugiado nos Estados Unidos de 1940<sup>54</sup> e o extermínio dos seus familiares nos Campos de concentrações nazistas<sup>55</sup> farão partes da sua arquitetura teológica. Essas duas polaridades; anseio pela justiça social e mística construirão um Heschel dialogando com a modernidade. Criou suas próprias raízes nos Estados Unidos, sem esquecer as raízes que o criaram<sup>56</sup>. Esta polaridade está na gênese da sua história. Heschel nutria desde a infância uma grande admiração por seus mestres hassídicos que já apresentavam esta polaridade complementar: Baal Shem Tov e Menahem Mendel de Kotzk.

Baal Shem Tov, que no século XVIII fundou o movimento, e Menahem Mendel de Kotzk, um dos mais importantes líderes hassídicos do século XIX, que desde os nove anos de idade Heschel “permaneceu como um fiel companheiro seu e, também, como um desafio assombroso” para ele. Segundo Leone, “por um lado, o hassidismo se manifestava como misericórdia, compassiva e alegre; por outro, se manifestava como sede de justiça, indignado com o sofrimento e ansioso pela redenção da condição humana sofredora” (NOGUEIRA, 2017, p. 12).

A arquitetura teológica hescheliana começou a ser construída desde o berço. Dresner (2001, p. 6) descreve que, “desde o início da infância, [Heschel] era visto com grande expectativa. Quando ele tinha quatro ou cinco anos, os acadêmicos o colocavam em uma mesa e o interrogavam pelas respostas surpreendentes e divertidas que ele daria”. É por isso que, o que Heschel vai denominar, posteriormente, “*Teologia de Profundidade*”<sup>57</sup> é uma experiência religiosa vivenciada na realidade cotidiana, sem

---

54 Quatro anos após sua chegada aos Estados Unidos, Heschel conheceu sua esposa, Sylvia Straus, com quem teve uma filha, Susannah Heschel. Comentando sobre este assunto Susannah Heschel escreve que “seu pai se apaixonou por sua mãe logo no primeiro encontro, ao ouvi-la tocar piano na casa desses amigos em comum. Eles se casaram em dezembro de 1946, em Los Angeles, cidade para onde haviam emigrado os pais de Sylvia” (HESCHEL, 2002, p. 21).

55 É importante dizer que, ao passo que Heschel logrou fugir para os Estados Unidos da América em março de 1940, neste mesmo ano os “nazistas invadiram Varsóvia e Heschel, impotente, tomou conhecimento do assassinato de toda sua família, bem como o genocídio generalizado dos judeus na Europa” (NOGUEIRA, 2017, p. 25). “Quando os nazistas invadiram Varsóvia, uma irmã de Heschel foi morta durante um bombardeio, e sua mãe, junto com uma outra irmã, teve que abandonar a casa onde morava. Passaram a viver momentos muito difíceis desde então. As duas acabaram sendo mortas pelos alemães algum tempo depois. Uma outra irmã que morava em Vilna foi levada para Auschwitz, onde foi assassinada logo após sua chegada. Somente uma irmã e seu marido conseguiram refugiar-se nos Estados Unidos e sobreviveram” (HAZAN, 2006, p. 29). E esta catástrofe “nazista ecoa de muitas formas pela alma de Heschel. [...] Somente uma de suas irmãs e o marido dela conseguiram sobreviver, refugiando-se também nos Estados Unidos” (LEONE, 2002, p. 41).

56 Gillman (2007, p. 42) relata que “cada um desses três mundos - Varsóvia, Berlim e América - deixou uma marca decisiva em seu caráter e pensamento”.

57 A Teologia de Profundidade, inspirada na profecia bíblica, é assim chamada por Heschel “para diferenciá-la da teologia comum, que é uma exposição mais ou menos racional de crenças. A teologia profunda se preocupa com a vivência religiosa, com a experiência pré-racional da fé como encontro com o

estabelecer conceitos, mas de situações, de práxis. Após sua morte, sua filha, Susannah Heschel, testemunhou; “meu pai foi o tipo de homem sobre o qual ele escreveu” (DRESNER, 2001, p. 4)<sup>58</sup>. Sua vida envolta na mística judaica que precedia de sua longa linhagem de Rebes hassídicos<sup>59</sup> foi tomando formas à medida que os anos passavam em sua vida. Sua infância, juventude e maturidade são descritos pelos seus admiradores como sinais de grandeza moral e espiritual<sup>60</sup>. Políticos, religiosos e cientistas o tomam como símbolo máximo nas relações inter-religiosas e nas lutas sociais pela justiça no mundo moderno.

Destarte, visto sua arquitetura emblemática e corporativa, e conhecendo a gama de estudos que se realizam, ano após ano, acerca de sua maneira de pensar e agir no mundo, tomaremos para esta síntese, os escritos e comentários do estudioso judeu Samuel Dresner, registrados em *Heschel, Hasidism and Halakha* (2001) que, além de passar pela experiência dos Campos de Concentrações, era um amigo pessoal de Heschel. Somaremos à obra *Abraham Joshua Heschel and the Sources of Wonder* (2016) de Michael Marmor, que demonstra como Heschel leu a tradição judaica e como ela lhe serviu como uma lente através da qual percebia a realidade contemporânea, junto a isto, a obra *A imagem divina e o pó da terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel*, resultados dos estudos de mestrado do rabino Alexandre Leone (2002), além de outros estudos que considerarmos relevantes a temática em questão.

---

inefável, com o sentido último da existência humana, que busca um sentido para sua própria realidade no mundo” (LEONE, 2002, p. 39).

58 Dresner (2001, p. 10) complementa este registro, ele diz que “se os mundos de seu ambiente fossem universais, o mesmo aconteceria com os mundos de sua erudição”.

59 Heschel é descendente, “tanto pelo lado paterno quanto pelo materno, de longas linhagens de rabinos ligados desde o século XVIII ao movimento hassídico. Seu pai foi o rebe Morcekhai Heschel, que faleceu quando ele ainda era uma criança. Entre os famosos ancestrais de Heschel, poderíamos citar rebe Dov Beer de Mezeritz, o mais famoso discípulo direto do fundador do hassidismo. [...] Outro famoso antepassado seu foi o rabino Abraham Heschel de Apt (falecido em 1825), o Apt Rebe, de quem Heschel herdou o seu nome, como era costume entre as dinastias de mestres hassídicos. Pelo lado materno também poderíamos citar entre seus mais famosos antepassados, o rabino Pinkhas de Korets (falecido em 1791) e o rabino Levi Ytzhak de Berditchev, o Compassivo (falecido em 1809)” (LEONE, 2002, p. 26-27).

60 O ex-aluno e amigo de profissão, Neil Gillman (2007, p. 42) relata que “Abraham Joshua Heschel foi sem dúvida o mais perspicaz teólogo judeu do século XX”. Meyer (1973a, p. 13-14), prefaciando a obra hescheliana *Los profetas: El hombre y su vocación*, registra que: “O doutor Heschel foi uma figura de grande dimensão espiritual. Mais de uma vez o compararam a um “profeta do Antigo Testamento”. Não só sua grande produção literária: sua mesma personalidade ajudou a centenas de milhares de homens de todo o mundo a encontrar uma nova magnitude da fé, um sentido renovado e dinâmico do Deus vivo”.

Marmur (2016) começa sua obra relatando a grande dificuldade de definir a pessoa de Heschel sob uma única perspectiva ou em um mesmo conceito, não somente porque é um rabino de tradição ortodoxa que se envolve na busca pela justiça social<sup>61</sup>, - o que já aparentaria uma contradição - mas, sobretudo porque Heschel conseguiu ser ouvido por um público abrangente e variado<sup>62</sup>. De acordo com Marmur (2016, p. 9), “parece que o público principal de Heschel era um leitor judeu bem versado na literatura do Ocidente e menos familiarizado com os clássicos do judaísmo”. Mas, “como ele se mudou de Cincinnati para Nova York e, com o tempo, de sua sala de estudo para a linha de frente da vida pública americana, sua audiência ampliou e aumentou” (MARMUR, 2016, p. 9). Marmur (2016) apresenta algumas chaves de leituras propostas por pesquisadores que acreditam existir uma estrutura lógica para o pensamento de Heschel, e que são capazes de desvendar o enigma deste rabino, são elas: “fenomenologia, Pathos, piedade, a inversão das relações normativas objetivas e subjetivas do Ocidente, resistência obstinada às tentações do Iluminismo ou, talvez, uma profunda adoção das bênçãos da modernidade; a superação do eu, e mais” (MARMUR, 2016, p. 7), mas para ele este é um “exercício fútil” (MARMUR, 2016, p. 7), pois as obras heschelianas “são bem mais caracterizadas pela “luta interior e uma espécie de emoção barroca” típica dos escritores asquenazes” (MARMUR, 2016, p. 7) do que por uma conceituação estática.

Além da abrangência da sua audiência, Heschel se tornou versado em várias línguas. “Ele era igualmente dotado em quatro idiomas - yídiche, hebraico, alemão e inglês - e selecionava em que língua ele escreveria um livro de acordo com o assunto.

---

61 Por este posicionamento social, alguns autores como Leone (2002), Gillman (2007), Hazan (2006), dentre outros, observam que Heschel era um judeu de tradição ortodoxa, mas que rompe com esta esfera encapsulada e torna-se um rabino liberal. Assim descreve Hazan (2006, p. 21): “Heschel persegue e acaba por confrontar a ortodoxia no que se refere à forma recrudescida na transmissão dos conceitos encontrados na Torá. Talvez essa postura crítica explique o fato do autor não ser citado na comunidade religiosa judaica, segundo seus próprios integrantes”. E de fato, a princípio esse modo específico de Heschel não era bem querido na sua comunidade religiosa nos Estados Unidos.

62 Leone (2002, p. 24-25) explica que “Heschel poderia ser contado como membro de um grupo muito seleto, o daqueles filósofos do judaísmo que na segunda metade do século XX atingiram repercussão mundial para fora dos círculos judaicos. [...] Bem poucos pensadores do judaísmo, que desenvolveram seu pensamento nos últimos cinquenta anos, o tiveram considerado como relevante nos debates acadêmicos do ocidente, da mesma forma que” Heschel. Gillman (2007, p. 50) reitera: “Mais do que qualquer outro teólogo judeu do século XX - certamente mais do que Martin Buber, Franz Rosenzweig ou Mordecai Kaplan - para isolar os outros três gigantes teológicos do período - Heschel nos obriga a voltar à Bíblia, recapturar categorias bíblicas e levá-las a sério”.

Poesia e hassidismo em yídiche, teologia e ética em inglês (e alemão) e rabínicos em hebraico” (DRESNER, 2001, p. 12). Marmur (2016) complementa a descrição de Dresner (2001) dizendo que: “mesmo nos Estados Unidos, Heschel continuou a escrever em diferentes idiomas, claramente com suas diferentes audiências em mente”<sup>63</sup>.

Encontramos Heschel, o adolescente, escrevendo breves comentários Halakhic em um periódico Hebraico publicado na Polônia e dirigido à comunidade ultra Ortodoxa, seguido por Heschel, o jovem poeta Yídish em Vilna, escrevendo em um gênero diferente e para um público diferente. Dentro de alguns anos, ele será encontrado adotando o vocabulário do alemão acadêmico para obter seu doutorado, ao mesmo tempo em que abordará a comunidade em geral por meio de artigos na imprensa judaica (MARMUR, 2016, p. 9).

Então, como definir Abraham Heschel? Qual a categoria que melhor lhe representa? E porque ele se torna de fundamental importância dentro da grande temática da Segunda Guerra Mundial? Na ótica de Samuel Dresner (2001, p. 12) “ele era um teólogo, um poeta, um místico, um reformador social e um historiador” (DRESNER, 2001, p. 12), esta mesma descrição é apoiada por Marmur (2016, p. 7) segundo expusemos anteriormente. Sua importância é situada por Leone (2002, p. 26) no campo do “humanismo sagrado”, postulando que, ao contrário do humanismo da filosofia ocidental, “seu humanismo. [...] parte da noção bíblica do homem como *tzelem Elohim*, imagem divina”, e “esta religiosidade centrada nesta antropologia sagrada é a mais importante contribuição da obra hescheliana para o pensamento religioso contemporâneo” (LEONE, 2002, p. 216) e para pensar o homem moderno do pós-guerra. Nossa hipótese é a de que, Heschel é um paladino do Autodiscernimento, suas obras foram arquitetadas sob este vívido processo de Autodiscernimento, que Marmur (2016, p. 7) descreveu como “luta interior”, ou seja, Heschel rompe àquela imagem do ser humano, construída e disseminada pela modernidade capitalista e fragmentada, para uma imagem sacralizada e humanizada. Mesmo quando se dirige a um público determinado, ou explana sobre

---

63 Gillman (2007, p. 42) adjetiva ainda mais: “Ele simplesmente sabia tudo. Em Berlim, ele foi exposto ao mundo da erudição ocidental, à filosofia, à ciência e ao estudo acadêmico da religião, e àquele que era possivelmente a comunidade judaica mais cosmopolita da Europa naquela época. Finalmente, esses dois mundos se fundiram com a América dos anos do pós-guerra, onde ele publicou uma extensa série de livros acadêmicos e populares em quase todas as áreas do pensamento judaico em inglês, hebraico e yídiche e, ao mesmo tempo, tornou-se o principal ativista liberal judeu em uma ampla gama de questões sociais e políticas, principalmente as questões de raça, relações judaico-cristãs e a oposição à Guerra do Vietnã”.

temas variados, é possível perceber o discernimento que Abraham Heschel tem de si mesmo. Seus temas são esboçados sob esta perspectiva, não somente para fazer seu leitor/ouvinte refletir a si mesmo, mas que este se direcione ao mundo fenomênico do outro, empaticamente<sup>64</sup>.

Esta é a categoria que Abraham Heschel mesmo descreve suas obras, ainda que não exclusivamente, mas é a primeira a ser utilizada. Na orientação de Goldman (1975, p. 106), o Autodiscernimento hescheliano “não aparece em nenhum artigo sistemático, mas está inserido em seus escritos teológicos”. Na obra hescheliana *Deus em Busca do Homem*, originalmente escrita em 1956, mas traduzida ao português em 1975, considerada uma das mais importantes, já que ela resume todos os temas abordados em outros estudos, ele diz que, seu método empregado é, primariamente, o do Autodiscernimento. E complementa: “como radical discernimento [...] e como uma nova avaliação crítica da religião” (HESCHEL, 1975, p. 24). “Nosso método neste livro é originalmente, embora não exclusivamente o do Autodiscernimento” (HESCHEL, 1975, p. 40). Obviamente que esta sua obra é posterior a muitos dos seus escritos, porém, não cabe dúvida que, quando Heschel fala de outros temas, tais como: profetas, justiça social, religião ou política, ele tem plena consciência de si mesmo e do outro, enquanto as primeiras fumaças do nazismo se faziam sentir.

#### 2.1.4 Método do Autodiscernimento de Abraham Joshua Heschel

---

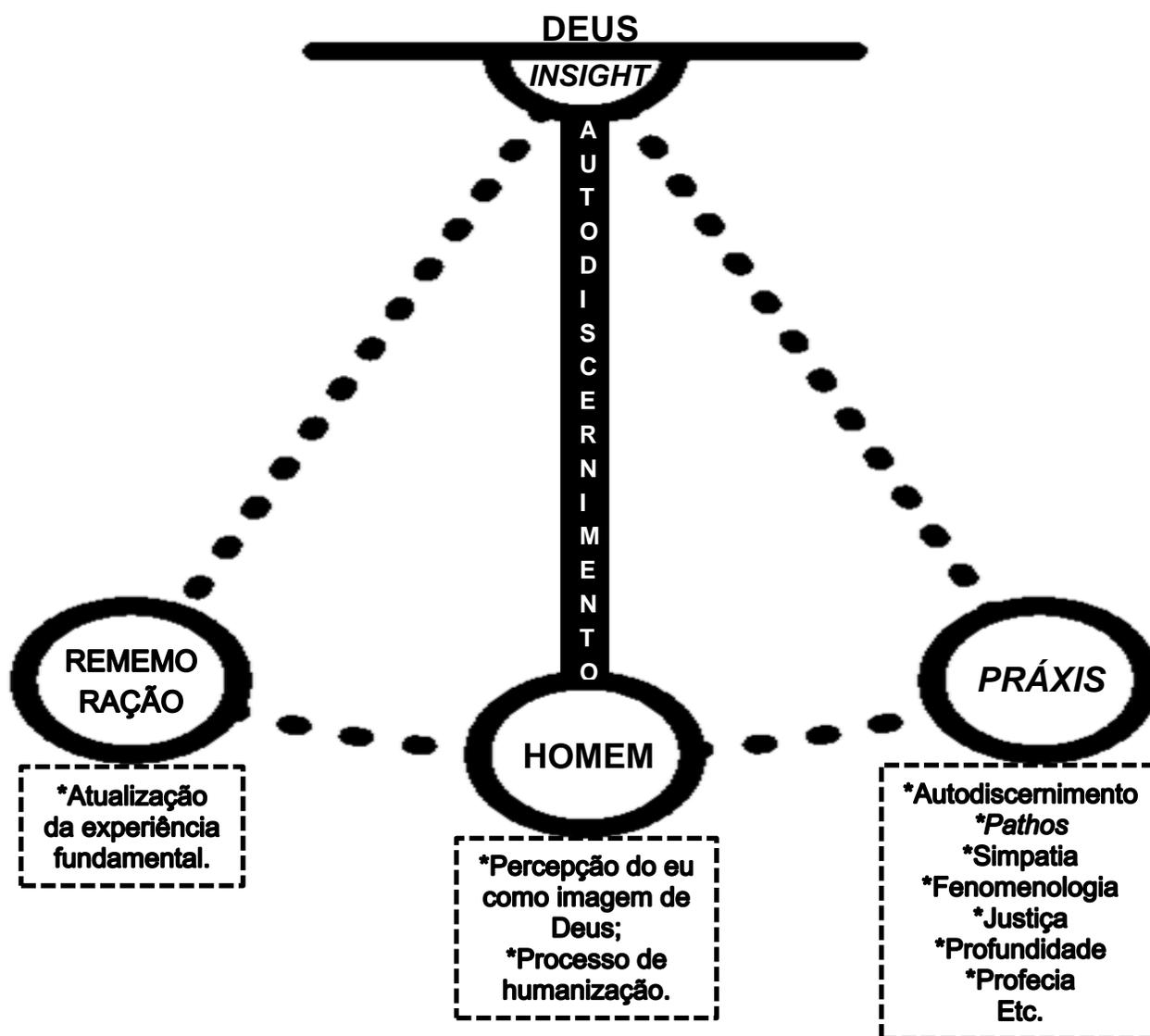
64 Nos estudos anteriores havíamos afirmado que, quando Abraham Heschel logra estudar na Alemanha em 1929, período em que inicia seus estudos de filosofia, ele desenvolve o seu método “a saber: fenomenológico e situacional, e todos os seus principais conceitos; Autodiscernimento, oração, imagem divina, Teologia de Profundidade” (NOGUEIRA, 2017, p. 14), já que foi na Alemanha que ele se apropriou da fenomenologia scheleriana. Porém, retomando a pesquisa, percebemos que cometemos um equívoco, na verdade, a ordem é inversa, quer dizer, a fenomenologia e o situacional não são os métodos principais que estruturam a arquitetura teológica de Heschel, tampouco Autodiscernimento é um conceito isolado de um pressuposto metodológico. Na verdade, o Autodiscernimento, para além de uma via conceitual, é o método principal de Heschel, e a partir dele o mesmo se utiliza dos demais métodos e conceitos como ferramentas para estruturar sua Teologia de Profundidade. Neste sentido, concordamos com o que Leone (2002, p. 31) infere, segundo ele “a linguagem fenomenológica funciona em Heschel como uma interface entre a visão tradicional judaica e os temas considerados relevantes no mundo intelectual ocidental, além de vestir com uma linguagem inteligível ao debate ocidental, temas tratados pela tradição judaica”. Esta mesma apreciação é encontrada nos escritos de Marmor (2016), Dresner (2001) e Hazan (2002). Portanto, a partir de agora, apresentaremos o Autodiscernimento não como um mero conceito, mas, e, sobretudo, como o método hescheliano de pensar.

O método do Autodiscernimento de Abraham Heschel não é facilmente decifrável nos seus escritos, isto é, ele não se equaciona de forma clara, evidente e sistematizada. E no decorrer nos estudos, nos propomos a equacionar e sistematizar algumas nuances dele, a partir de estudos e leituras do autor.

O método hescheliano de Autodiscernimento parte do pressuposto religioso de que Deus e homem são sujeitos na história, são parceiros na criação, e enquanto parceiros incide “uma revelação de Deus e uma co-revelação do homem” (HESCHEL, 1973c, p. 117). Na relação fenomênica entre Deus e homem não existe objeto, existem sujeitos: Deus é sujeito na criação e o homem é sujeito na recriação do mundo. Neste sentido, o primeiro estágio do método parte da iniciativa divina de apresentar-se ao homem por meio do *insight*. Esta revelação, que na compreensão cristã é descrita como *hierofania*, Heschel a interpreta como *insight*.

A apropriação do *insight*, que é o segundo estágio do método, dá-se por meio do processo de Autodiscernimento em perceber-se sujeito-imagem de Deus. A auto percepção enquanto imagem divina obriga o ser humano ao constante discernimento de si mesmo. Este processo foi chamado por Abraham Heschel de Autodiscernimento. Um processo que não nasce de uma decisão pessoal como sugere a filosofia grega do “Conhece-te a ti mesmo”, de Aristóteles, em que o homem é o centro e para onde confluem todos os conhecimentos. O Autodiscernimento de Heschel é um fenômeno de fora para dentro; do alto para o baixo; do céu para a terra – de Deus ao homem. Parte de uma revelação transcendente, de algo superior ao eu.

Por fim, a parte terceira do método relaciona-se à rememoração do *insight* que atualiza e produz vivência prática. Aqui acontece o Heschel definiu como “processo de humanização do homem”. É o estágio onde o homem produz os símbolos sagrados, as instituições, os costumes, a ética, a moral, etc., ou seja, reconhece em si mesmo a imagem sagrada da divindade. Foi deste estágio praxiológico que Heschel apropriou-se dos conceitos utilizados em sua arquitetura teológica, a saber: Autodiscernimento, *Pathos*, Simpatia, Fenomenologia, Justiça, Profundidade, Profecia, etc.

2.1.5 Dinâmica pendular<sup>65</sup> do Método de Autodiscernimento de Abraham Joshua Heschel

O método do Autodiscernimento hescheliano é pendular. Está em contínuo movimento para que a vivência prática se torne reflexo da experiência do *insight* fundamental. Principia de um Ser Metafísico ao homem, que entra em processo de Autodiscernimento e descobre-se imagem. Este *insight* metafísico mantém-se vivo na sua contínua rememoração, retorna ao centro do pêndulo, ao homem em processo de humanização e seus efeitos são perceptíveis na vida social. Assim se constrói a humanidade, a imagem do eterno, segundo Heschel. Neste sentido, o *insight* funciona como a fonte que mantém o homem no constante processo de Autodiscernimento e humanização. Quando o homem esquece que é imagem divina e não rememora o *insight* fundamental, rebaixa-se a categoria para além da animalésca, ao que Heschel denomina de besta, e seus efeitos são os produzidos pelas guerras e massacres.

65 Em sua tese, Guerra (2018) também elaborou uma abordagem hermenêutico-exegética pendular, a fim de visibilizar o enredo da saga cristológica do herói joanino. Maiores informações acerca do seu método, Cf. Guerra (2018, p. 33-41).

Deste modo, Autodiscernimento não é apenas um conceito como foi possível perceber, ou uma categoria abstrata, em Abraham Heschel, Autodiscernimento é vívido, tem corporeidade, espírito. É o próprio homem, “imagem de Deus”, no seu modo mais plenamente humano de viver e atuar no mundo. Heschel (2010, p. 22) diz que, o “autoconhecimento faz parte de nosso ser”, e que este é o método mais correto de exegese da existência humana. Aliás, “o homem não tem livre arbítrio para decidir se quer ou não conhecer a si mesmo”, afirma Heschel (2010, p. 22), “tornamo-nos aquilo que pensamos a respeito de nós mesmos” (HESCHEL, 2010, p. 23). Portanto, o Autodiscernimento hescheliano revela que “a essência da condição de ser humano é o valor, o valor que está envolvido no próprio ser humano” (HESCHEL, 2010, p. 27). “Heschel acredita firmemente na capacidade do homem para a auto transcendência como a única alternativa contra uma regressão constante à existência bestial do homem primitivo” (GOLDMAN, 1975, p. 109). É por isso que Marmur (2016) aliter que Heschel forjou um caminho único, fazendo crer que sua vida fora vivida sob esta constante metamorfose de auto refazer-se<sup>66</sup>, “cada década de sua vida representou uma metamorfose significativa”<sup>67</sup> (MARMUR, 2016, p. 6). Ou seja, a cada década Heschel se transformava para atingir um grau espiritual superior. Tomava e retomava os princípios da tradição bíblica e hassídica para elevar a piedade do homem religioso. Um caminho percorrido entre a tradição e a modernidade, entre o misticismo e a busca por justiça

---

66 Acerca desta metamorfose constante e perceptível na vida de Abraham Heschel, Gillman (2007, p. 43) narra que, tal qual a sua vida, são seus escritos: “Ele não persegue um argumento vetorial, indo do ponto um para o segundo, depois para os pontos três e quatro e depois. Ele não escreve em linha reta, onde o argumento se baseia em suposições e conclusões. Em vez disso, ele escreve em forma de espiral, onde um ponto central é feito logo no início, depois é descartado, então volta a ocorrer, depois é descartado novamente, apenas para reaparecer em uma nova forma, enriquecida pelo que ocorreu entre eles”. Desta mesma maneira Heschel lida com sua vida, sobre esta máxima, a observação de Dresner (2001, p. 13) fornece ainda mais elementos relativos a esta metamorfose, segundo ele: “do Reformado e Conservador para os Ortodoxos e os Hasidim. Embora evitando rótulos, identificando-se totalmente com nenhuma dessas escolas, e ao mesmo tempo mantendo seus próprios pontos de vista, Heschel estabeleceu boas relações com cada um dos grupos, pois acreditava que cada uma representava, em maior ou menor medida, uma afirmação da vida judaica”.

67 Guillman (2007) nos seus estudos descrevem que Heschel experimentou três mundos, ou três fases: “o primeiro, seus primeiros anos em Varsóvia, desde seu nascimento até 1928, quando ele deixou sua casa quando jovem, de 21 anos, para estudar primeiro em Vilna e depois em Berlim; segundo, sua estadia na Alemanha de 1929 a 1938, quando foi expulso pelo regime nazista e retornou para a Polônia até 1940, quando, literalmente, semanas antes da invasão nazista, partiu para América; e finalmente, os anos de sua maturidade, ensinando primeiro no Hebrew Union College em Cincinnati até 1946, e depois no Seminário em Nova York de 1946 até sua morte em 1972” (GILLMAN, 2007, p. 41-42).

social, sob a via do constante processo de Autodiscernimento. Marmur (2016, p. 7) assim o apresenta:

Na idade de dez anos, ele era um prodígio hassídico em Varsóvia; aos vinte anos, um poeta modernista iídiche saindo de Vilna. Heschel, de trinta anos, fazia parte do movimento de resistência espiritual dos intelectuais judeus na Alemanha nazista. Heschel, aos quarenta anos, chegara recentemente ao Seminário Teológico Judaico em Nova York, depois de passar a maior parte dos anos de guerra no Hebrew Union College, em Cincinnati<sup>68</sup>.

Saindo de Varsóvia (Polônia) aos dezoito anos, Abraham Heschel viajou para Vilna (Lituânia), onde prosseguiu sua educação no Ginásio Real de Yídiche e se juntou a um promissor grupo de jovens poetas *Yídiches*<sup>69</sup>, depois, em 1927, em Berlim (Alemanha), a metrópole da ciência e da filosofia nos anos vinte<sup>70</sup>, onde mergulhou na cultura ocidental e começou a absorver as ricas ofertas da arte, da música, do pensamento filosófico e do método científico. “Estas datas são significativas. Em 1930, Heschel era um estudante de doutorado de 23 anos” (GILLMAN, 2007, p. 42) e como todo jovem do interior que viaja a cidade grande e se apaixona pelo que é ofertado, num mundo cheio de

---

68 Alguns outros autores também classificaram a vida de Abraham Heschel. Leone (2002) e Hazan (2006) apresentam como: “escritos de juventude” e “escritos de vida adulta”. Gillman (2007, p. 41-42) discorre sobre a vida de Heschel em três fases distintas, e “cada uma das quais pode ser identificada com os três países em que ele passou sua vida: primeiro, seus primeiros anos em Varsóvia desde o seu nascimento até 1928, quando ele deixou sua casa quando jovem, de 21 anos, para estudar primeiro em Vilna e depois em Berlim; segundo, sua permanência na Alemanha de 1929 a 1938, quando ele foi expulso pelo regime nazista e retornou à Polônia até 1940, quando, literalmente semanas antes da invasão nazista, partiu para a América; e, finalmente, os anos de sua maturidade, ensinando primeiro no Hebrew Union College, em Cincinnati, até 1946, e depois no Seminary, em Nova York, de 1946 até sua morte em 1972”.

69 “Muitos poemas escritos nesse período serão publicados em 1933 na coletânea *Der Shem Hameforesh: Mensch* (O nome divino: humano). Nela transparece pela primeira vez a ideia hescheliana que o *homo sapiens* só desperta para o humano, que Ihe é imanente, quando desperta para o encontro com Deus” (LEONE, 2002, p. 29). “O *Shem Hameforesh* do título é um “nome-código” usado nos círculos tradicionais judaicos para identificar o nome pessoal de Deus em hebraico: YHWH. Esse nome não pode ser pronunciado e se situa além da compreensão racional. [...] Conectado ao Nome Divino, no título, esta palavra iídiche *mensch*, numa primeira acepção, significa o Humano no seu sentido mais pleno” (LEONE, 2002, p. 60).

70 “Embora tenha chegado a Berlim em 1927, publicou rapidamente uma série de obras impressionantes: em 1933, sua poesia yídiche; em 1935, sua biografia de Maimônides (juntamente com o doutorado da Universidade de Berlim); em 1936, seu importante estudo sobre profecia, que teve uma recepção entusiasta em periódicos acadêmicos; em 1937, seu breve trabalho em Abravanel” (DRESNER, 2001, p. 10). Foi também neste período, descrito por Gillman (2007) como o segundo das três fases da sua vida “na Alemanha nos anos 1930-1932, que Heschel primeiro dedicou-se ao assunto da profecia. Sua dissertação de doutorado na Universidade de Berlim foi intitulada, *Das Prophetische Bewusstsein*” (GILLMAN, 2007, p. 42).

possibilidades e sonhos, onde tudo se torna permitido e “normal”, com o jovem Heschel não foi diferente. Em contrapartida, no seu processo de maturação, as crises e frustrações juvenis demonstram um Heschel comum a todos os homens. A voz de seu amigo “Sam” narra um pouco esse processo: Heschel “alegou que ele não era mais um hassid. De fato, ele abandonara seu estilo de vestuário e seus contatos sociais restritos para o mundo maior, tanto judeu quanto alemão” (DRESNER, 2001, p. 8). Quando seu conflito interno se tornou mais agudo, o próprio Heschel descreve como viveu esse momento em sua vida, o relato é um pouco longo, mas a honestidade do autor ao descrever seus conflitos pessoais, nos obriga a mencioná-lo por completo. Ele diz:

eu vim com grande fome a Universidade de Berlim para estudar filosofia<sup>71</sup>. Eu procurei por um sistema de pensamento, pela profundidade do espírito, pelo significado da existência. Estudiosos eruditos e profundos deram cursos de lógica, epistemologia, estética, ética e metafísica...

No entanto, apesar do poder intelectual e da honestidade que tive o privilégio de testemunhar, tornei-me cada vez mais consciente do abismo que separava meus pontos de vista, daqueles que eram mantidos na Universidade... Para eles, religião era um sentimento. Para mim, a religião incluiu os *insights* da Torá, que é uma visão do homem, do ponto de vista de Deus. Eles falavam de Deus do ponto de vista do homem. Para eles, Deus era uma ideia, um postulado da razão. Eles lhe concederam o *status* de ser uma possibilidade lógica. Mas supor que Ele tivesse existência teria sido um crime contra a epistemologia.

Naqueles meses em Berlim, passei por momentos de amargura profissional. Sentia-me muito só com meus problemas e ansiedades. Eu andei sozinho à noite pelas magníficas ruas de Berlim. Eu admirava a solidez de sua arquitetura, o impulso e o poder de uma civilização dinâmica. Houve concertos, teatros e palestras de estudiosos famosos sobre as últimas teorias e invenções, e eu estava pensando em ir para a nova peça de Max Rein ou para uma palestra sobre a teoria da relatividade.

De repente, notei que o sol se pôs, a noite chegara.

Eu tinha me esquecido de Deus - eu tinha esquecido o Sinai - eu havia esquecido que o pôr do sol é da minha conta - que minha tarefa é “restaurar o mundo à realeza do Senhor”.

Então comecei a proferir as palavras da oração da noite.

Bendita és, Senhor nosso Deus

Rei do universo

---

71 “Após sua graduação em 1927, Heschel parte para a Alemanha, onde se matricula na Universidade de Berlim, no curso de Filosofia e também, em 1929, na Hochschule für die Wissenschaft des Judentum, o seminário rabínico liberal, igualmente localizado em Berlim. Durante seus anos universitários, uma outra matriz de pensamento também vai sedimentar-se no pensamento de Heschel: a fenomenologia, que naquele tempo começava a ganhar adeptos entre os intelectuais alemães. [...] Esse encontro entre as matrizes fenomenológica e judaica, bem como da influência de seu amigo e mestre de Berlim David Koigen, já se revela na tese de doutorado apresentada e defendida na Universidade de Berlim em 1933. *Die Prophetie* é um estudo da consciência dos profetas bíblicos, do que teria sido para eles a experiência da vivência do encontro com Deus” (LEONE, 2002, p. 30-31). À medida que nossa pesquisa avança, daremos a devida atenção a este importante estudo.

Quem pela sua palavra traz à noite...

Naquela noite, nas ruas de Berlim, eu não estava com vontade de rezar. Meu coração estava pesado, minha alma estava triste. Era difícil para as elevadas palavras de oração, romperem as nuvens escuras da minha vida interior. Mas como eu ousaria não orar? Como ousaria perder uma oração da noite? (DRESNER, 2001, p. 9-10)<sup>72</sup>.

Deste profundo momento de interiorização e Autodiscernimento, dialogando entre duas polaridades: Berlim e sua comunidade originária, Varsóvia, dois mundos díspares e aparentemente irreconciliáveis, teremos um Heschel renascendo e buscando seu lugar no mundo, sobrevivendo do que recebia como “editor em tempo parcial na *Reiss Verlag* e como instrutor em Talmud na *Hochschule*” (DRESNER, 2001, p. 10), até ser escolhido por Martin Buber, em 1937, como seu sucessor na direção de um programa de estudos judaicos<sup>73</sup>. Temos aqui um Heschel que acabara de chegar aos trinta anos de idade. Mas, o espírito bélico que pairava sobre a Alemanha e a Europa, expulsa-o da Alemanha para os Estados Unidos, onde viveu até que o “beijo de Deus”<sup>74</sup> lhe tocara.

---

72 Talvez não seja possível afirmar quando o método de Autodiscernimento se concretizou na vida pessoal de Abraham Heschel, mas, segundo as análises de Dresner (2001) podemos estabelecer uma relação direta com este momento de crise existencial e o Autodiscernimento. Dresner (2001, p. 9) relata que este “conflito que experimentou entre Berlim e Varsóvia, entre a reivindicação intelectual da universidade e o caminho da Torá” formará um Heschel discernido a caminho da vida adulta.

73 “Em 1937, Heschel é chamado por Martin Buber para ser seu sucessor no *Judiches Leherhaus*, em Frankfurt. Apesar de várias diferenças entre os dois pensadores, reconhecidas principalmente por Heschel, sua ida ao centro de estudos fundado por Frank Rozensweig põe o jovem intelectual definitivamente em contato com o grupo estudado por Michel Löwy” (LEONE, 2002, p. 40). Existe uma gama de debates para saber se Heschel foi ou não discípulo de Buber, ou se recebeu alguma influência do mesmo. Assim registra Marmur (2016, p. 8): “Quase quarenta anos depois, perguntaram a Heschel em uma entrevista se ele havia sido muito influenciado por Martin Buber. Sua resposta foi uma reminiscência de sua resposta anterior: “Eu não diria isso. Eu considero que os *insights* importantes em Buber derivam da tradição hassídica, e estes eu conhecia antes de conhecê-lo”.

74 O “beijo de Deus”, na tradição judaica representa a atitude divina de tomar a alma humana para si por meio da morte. Este relato é descrito no *Midrash de la Muerte de Moisés* de Fernández & Morell (2013). Segundo o relato, Moisés não aceitava morrer sem entrar na Terra Prometida, e Deus, que se manteve fiel ao seu duplo juramento: que nem Moisés nem Aarão entrariam na Terra Prometida, e que Israel nunca seria aniquilado. A conclusão é a descrição de como Moisés entrega sua alma, o solene cortejo dos anjos e o não menos glorioso final: Deus mesmo, com um beijo de sua boca, toma a alma de Moisés, vejamos: “Se formou um cortejo dos anjos para preparar o leito de morte de Moisés; Deus mesmo, com um beijo de sua boca, toma a alma de Moisés e o mesmo Deus lhe dá sepultura em um lugar que ninguém conhece; se busca inutilmente onde se encontra: e nada até o dia de hoje conhece sua sepultura (Dt 34,6). Segue um pranto cósmico pela morte de Moisés: Deus mesmo lhe chora, os anjos, a terra, as estrelas e constelações, e todos cantam suas louvações.

O pranto de Deus produz perplexidade: o mesmo Deus que tem decretado sua morte, agora lhe chora. Se a Moisés chegou a considerar-se “como divino”, §) אִישׁ הָאֱלֹהִים (Deus também se mostra “humano”. A morte de Moisés é dolorosa e triste, mas inevitável, porque, com sua grandeza, não deixa de ser um homem. Mas, o mesmo Deus e Israel o choram, pois para ambos, foi uma grande perda.

Destarte, dos dezoito aos trinta anos (1925-1937) percebemos Abraham Heschel transitando entre distintos campos culturais e procurando estabelecer-se enquanto intelectual judeu. Também é notória sua transformação juvenil à vida adulta: crises pessoais, conflitos bélicos e choque intercultural e religioso formarão um personagem icônico para o diálogo, além de sedimentar o nascimento de uma arquitetura teológica distinta dos parâmetros teológicos ocidentais, de menos conceitual, e mais prática, ou, conforme Abraham Heschel (1975, p. 18) prefere nomear, de situacional, quer dizer: “o que enfrentamos não é apenas um problema que está fora de nossa alçada, mas uma situação da qual nós fazemos parte e na qual nós estamos, totalmente envolvidos”. É por tal razão que o estático nunca se tornou sua força motriz, e tampouco o contexto dos anos 1920-1930 o permitia ser. O fluxo permeava sua existência, não somente por fazer parte de um grupo historicamente perseguido, mas também porque sua maneira específica de viver no mundo obrigava-o ao desenraizamento. Assim resume Dresner (2001, p. 12-13) a mudança de Heschel do mundo Europeu ao cenário Americano.

A imensa produtividade de Heschel, apesar de ter sido arrancado duas vezes do seu meio cultural, não foi alheia ao seu entendimento de que, com o desaparecimento dos judeus da Europa Oriental, ele permaneceu como um dos poucos que poderiam deixar o registro do que tinha sido e o que deveria significar para as futuras gerações. Ele sentiu um fardo solene: passar esse legado para a próxima geração. [...] Heschel, acima de tudo, detinha essa chave. E ele viveu com o conhecimento que ele realizou.

O Abraham Heschel aos quarenta e cinquenta anos não era o de antes. Já estabelecido nos Estados Unidos, lecionando no *Hebrew Union College*, em Cincinnati e no Seminário Teológico Judaico em Nova York, Heschel continua produzindo. “A mudança para a América denotou não apenas outra mudança linguística, mas também um profundo realinhamento cultural” (MARMUR, 2016, p. 09), mas, o anseio pela humanização do homem, a vontade de ressignificar o religioso e de dar sentido à vida do

---

A obra termina com as palavras finais de Deuteronômio: E em Israel nunca mais surgiu um profeta como Moisés – a quem Iahweh conhecia face a face, - seja por todos os sinais e prodígios... seja pela mão forte e por todos os feitos grandiosos e terríveis que Moisés realizou aos olhos de todo Israel!” (FERNÁNDEZ; MOREL, 2013, p. 13). Por esta razão, os judeus consideram que, morrer, ainda em um sábado como aconteceu com Abraham Heschel, significa que o “beijo de Deus” lhe tocou.

pós-guerra<sup>75</sup>, persistiram no seu pensamento e foram elementos fundamentais para a arquitetura teológica que construiu. Neste período, Heschel escreve suas três principais obras teológicas - *Man is not Alone* (1951), *Man's quest for God* (1954) e *God In Search of Man* (1955)<sup>76</sup>, que o colocou no primeiro posto de pensadores judeus americanos. Neste estágio de vida, Marmur (2016, p. 7) assegura que:

Na idade de 60 (sessenta) anos, Heschel estava escrevendo uma resposta teológica aos eventos da Guerra dos Seis Dias. Naquele estágio de sua vida, ele foi uma das principais vozes da consciência, do diálogo inter-religioso e do despertar espiritual na sociedade americana, tendo também publicado dois volumes de um monumental estudo da teologia rabínica, retrabalhando sua dissertação de Berlim em *Os Profetas* e publicando uma coleção de seus artigos mais populares, intitulados *A Insegurança da Liberdade*. Cinco anos depois, tendo completado recentemente um estudo de Menahem Mendel de Kotzk, cujo espírito presidiu seus primeiros anos, Heschel morreu.

É por esta razão que Heschel transita em vários espaços livremente e sem um rótulo cerrado<sup>77</sup>. Ele carrega em seu arcabouço prático e teórico, as características da profecia bíblica e da mística hassídica<sup>78</sup>. Diante da morte que rondava sua fragilidade e enfermidade, em virtude de um ataque cardíaco quase fatal, é possível perceber ainda mais a lucidez que lhe fazia admirável. Samuel Dresner (2001), a quem Heschel chamava intimamente de “Sam” relata estes momentos quando Heschel mal conseguia balbuciar:

“Sam”, disse ele, “quando recuperei a consciência, os meus primeiros sentimentos não foram de desespero ou raiva. Eu senti apenas gratidão a Deus pela minha vida, por cada momento que eu vivi. Eu estava pronto para partir. Tomai-me, Senhor”, pensei, “Já vi tantos milagres na minha vida”.

---

75 O holocausto “é encarado por Heschel como um mal só inteligível dentro do contexto do livre arbítrio dos homens. Antes, para ele, a questão deve ser formulada no sentido de pensar a que ponto o processo de desespiritualização do homem moderno é parte do processo de desumanização do mesmo” (LEONE, 2002, p. 213).

76 Para este trabalho, utilizaremos as versões traduzidas ao português realizadas entre os anos de 1974 e 1975.

77 “A habilidade que este homem tinha para transitar nesse espaço de tensão entre religiosos e esquerdistas, talvez tenha lhe rendido a grande popularidade que tinha entre os jovens universitários judeus. Ele sustentava uma posição política e social coerente com sua raiz religiosa” (HAZAN, 2006, p. 35).

78 “A ética de Heschel, que tem seus fundamentos em uma noção talmúdica, insiste na responsabilização do indivíduo pelo coletivo. A frase “Em uma sociedade democrática, alguns são culpados, todos são responsáveis”, presente nas obras de Heschel desde os anos 1960 e, antes, na dissertação sobre os profetas, convoca o homem moderno a se implicar ativamente na luta pela humanização da sociedade e a se contrapor às inúmeras injustiças desses novos tempos” (HAZAN, 2006, p. 35).

Exausto pelo esforço, fez uma pausa por um momento, depois acrescentou: “Era isso que eu queria dizer quando escrevi [no prefácio do seu livro de poemas *Yídiche*]”:

“Não pedi sucesso, pedi maravilhas. E Tu deste-mo”.

“Khob gebetn vunder anshtot glik, un du host zey mir mir gegebn”.

Seja falando da dor de si, seja falando da dor do outro, esta consciência esclarecida de si mesmo e de sua missão profética no mundo, poderia ser sentida ainda que Heschel não expressasse nenhuma palavra. Dresner (2001) afirma que, estar diante de Heschel era como estar diante de um espelho, cuja imagem refletida levava à interiorização. Neste sentido, a profecia hescheliana, e os elementos que ela abarca, possibilitou que ele se tornasse audível em distintas partes do mundo. A distinção dos profetas bíblicos que tinham uma audiência reduzida, e que, quase nunca, logravam o arrependimento dos seus, a voz profética do rabino Abraham Heschel, não só reformulou a comunidade judaica hassídica americana, mas possibilitou que, também, diferentes grupos pudessem auto discernir-se como maneira de mudar a comunidade-mundo em que viviam. “Heschel estendeu a mão para aqueles de outras religiões por causa da profundidade, não da superficialidade de sua própria vida espiritual” (DRESNER, 2001, p. 13). É por isso que Heschel se tornou um dos principais porta-vozes no diálogo inter-religioso, na exortação acerca da II Guerra Mundial, na renovação espiritual do hassidismo e nos movimentos sociais nos Estados Unidos dos anos 60.

A respeito de seu envolvimento na busca de justiça por meio dos movimentos sociais, temos a presença profética de Abraham Heschel sempre muito atuante e visível contra o sistema racial estadunidense, somando forças com leigos, pastores, sacerdotes e freiras católicas. Então, quando o presidente dos Estados Unidos, John F. Kennedy, convocou os líderes religiosos para discutir sobre esta temática, em uma reunião na Casa Branca, em junho de 1963, mesmo ano de seu assassinato, Heschel foi um dos convidados a participar. E em resposta ao telegrama do presidente John Kennedy à mencionada reunião, Heschel respondeu da seguinte forma:

para o Presidente John F. Kennedy, Casa Branca, 16 de junho de 1963.

Eu aguardo ansiosamente pelo privilégio de estar presente à reunião amanhã, às 04h00min da tarde. Existe a probabilidade de que o problema dos negros seja tratado como as condições meteorológicas, todos falam sobre isso, mas ninguém faz nada a respeito. Por favor, exija que os líderes religiosos tenham um envolvimento pessoal e não apenas façam declarações solenes. Nós perdemos o direito de adorar a Deus enquanto continuarmos a humilhar os negros. As

igrejas e sinagogas falharam, elas devem arrepender-se. Peça aos líderes religiosos que instituíam um arrependimento nacional e um sacrifício pessoal. Deixe que os líderes religiosos doem um mês de salário ao fundo para a habitação e educação dos negros. Eu proponho que o Sr. Presidente declare estado de emergência moral, um plano de ajuda aos negros está-se tornando uma necessidade. O momento pede por uma grandeza moral e uma audácia espiritual (HESCHEL, S. 2002, p. 7).

Abraham Heschel “era mais humano do que ele era judeu” (DRESNER, 2001, p. 13), descreveu um erudito cristão. Seu chamado ecumênico foi baseado em sua crença de que a vida humana participa da vida de Deus; que os seres humanos habitam tanto no reino da natureza quanto na dimensão do sagrado; que a imagem divina, não só o cromossomo do sistema circulatório, é o elo comum da humanidade. Na linguagem de Leone (2002), ele afirma que esta é a diferença epistemológica entre o humanismo hescheliano do humanismo corrente na filosofia grega. Abaixo da divisão de credos estão aqueles fundamentos da religião, tais como humildade, compaixão, admiração e fé, que caracterizam a comunidade de todas as verdadeiras pessoas de espírito. “Diferentes são as línguas da oração, escreveu Heschel, mas as lágrimas são as mesmas” (DRESNER, 2001, p. 14).

“Na audiência geral de 31 de janeiro de 1973, o papa Paulo VI, desenvolvendo o belíssimo tema da “Procura de Deus”, citava em sua alocução um texto de um rabino e teólogo judeu” (HESCHEL, 1975, p. 5). As obras heschelianas que foram traduzidas ao português dois anos após sua morte, revelam duas peculiaridades intrigantes: a primeira é que tais obras foram publicadas por uma editora católica (Edições Paulinas)<sup>79</sup>, e a segunda refere-se a apresentação do conjunto destas obras, feita por um dos tradutores da *Bíblia de Jerusalém*, o Abade Dom Joaquim de Arruda Zamith (1924-2014), da ordem dos beneditinos. Nela, este sacerdote afirma:

Heschel já era considerado, não só pelos seus, mas por muitos cristãos, um profundo teólogo, verdadeiro místico, bem como um homem capaz de testemunhar pela sua vida e suas ações, no meio das situações problemáticas

---

79 “É interessante notar que as primeiras obras de Heschel foram publicadas no Brasil por editoras católicas, especialmente aquelas ligadas a alas progressistas da Igreja, pois Heschel foi muito ativo no diálogo ecumênico, sendo estudado em muitos seminários cristãos. Tenho notícias de um padre que, atualmente está fazendo um projeto de pós-graduação sobre Heschel num seminário católico em Roma. Estranhamente, a obra de Heschel entre os judeus brasileiros é pouco conhecida” (LEONE, 2002, p. 33).

de hoje, as vontades do seu Deus – um profeta dos nossos tempos! (HESCHEL, 1974, p. 5).

Mas, na ótica compreensiva deste sacerdote, descrever Heschel como profeta parecia não ser suficiente, alguns adjetivos a mais não era exagero, então ele segue:

Homem de profunda cultura clássica e religiosa. [...] Sua brilhante inteligência, sua marcante personalidade, desde cedo havia, chamado à atenção de mestres realmente famosos. [...] Suas citações dos ditos de mestres rabinos do passado e das suas interessantes narrativas, lembram muito o estilo vivo e pessoal dos primeiros mestres espirituais cristãos – os monges do deserto – com seus “apoftegmas” tão caros à tradição monástica quer do ocidente quer do oriente (HESCHEL, 1974, p. 6-8).

Enraizado nas fontes mais autênticas da fé de Israel, a audiência de Abraham Heschel ultrapassou os limites dos credos. Nas décadas de 1950 e 1960, ele era facilmente a voz judaica mais respeitada pelos protestantes e católicos. Sua amizade com o teólogo protestante Reinhold Niebuhr<sup>80</sup> foi memorável e seu papel crucial no Vaticano II ainda não foi totalmente descrito<sup>81</sup>. Convidado pelo cardeal Agustin Bea<sup>82</sup> para elaborar uma proposta ao diálogo judaico cristão, Heschel escreveu um documento<sup>83</sup> que

80 “O apelo profético de Heschel inicialmente só se exprime por intermédio de seus escritos e conferências nos primeiros anos de sua estada nos Estados Unidos. Até o final dos anos 50, ele é apenas um obscuro professor estrangeiro, bem-conceituado como *scholar* na tradição judaica, que frequentava tanto os círculos liberais, isto é, não-ortodoxos, judaicos quanto certos círculos cristãos, mais abertos. [...] É dessa época sua amizade com Reinold Neibuhr, famoso teólogo cristão norte-americano com quem Heschel compartilhou estreita afinidade na busca de renovação espiritual e humanista” (LEONE, 2002, p. 43).

81 Gillman (2007) afirma que existem muitos pontos ainda a serem estudados e esclarecidos sobre a vida de Abraham Heschel, e uma delas refere-se às próprias influências que ele supostamente recebeu, uma vez que ele reluta em reconhecer os pensadores ou os livros que influenciaram seu próprio pensamento, porém, Gillman (2007, p. 46-47) diz perceber três: “A primeira delas está no misticismo luriânico”, a segunda está nos “estudo das Escrituras” e “a terceira influência foi sua própria paixão gradual e emergente pela justiça social” (MARMUR, 2016, p. 8). Edward Kaplan descreve o trabalho de Heschel como “uma mina de ouro erudita” (MARMUR, 2016, p. 9).

82 “O pioneiro jesuíta mais poderoso do diálogo inter-religioso de nossa época foi o cardeal Augustin Bea, arquiteto da *Nostra Aetatae*, responsável por conduzir essa declaração revolucionária por meio do conselho. Meu professor, rabino Abraham Joshua Heschel, o principal conselheiro judeu do cardeal Bea, tinha profundo respeito e admiração por ele. Depois de ler o livro do cardeal Bea, *A Igreja e o Povo Judeu*, Heschel escreveu: “A sabedoria, a coragem e o esforço pioneiro do cardeal Bea na causa da compreensão inter-religiosa serão lembrados com estima pelos futuros historiadores”. Heschel foi inspirado pela piedade e pelo ecumênico espírito do cardeal Bea e outros cristãos. Em um discurso de 1966, Heschel declarou: “As relações judaico-cristãs melhoraram lindamente. Certamente há uma nova atmosfera e crescente estima mútua... Agora, os cristãos estão descobrindo que há uma voz religiosa e uma voz humana no judaísmo” (MICHEL, 2011, p. 2-3).

83 “No início de 1962, o rabino Heschel havia submetido ao cardeal Bea um memorando extraordinário de treze páginas, intitulado “Sobre a melhoria das relações católico-judaicas”. Heschel assim inicia o

serviu de orientação para os católicos, que, posteriormente foi publicado sob o nome de *Nostra Aetatae*<sup>84</sup>. Kaplan (2007, p. 249) revela que, por esta ocasião, Heschel viajou várias vezes à Itália, onde defendeu a aceitação pela Igreja Católica da “preciosidade permanente do povo judeu”, o que significava o abandono da missão católica de conversão dos judeus e o reconhecimento de seu papel na história. Os esforços de Heschel no Vaticano II foram de enorme importância. Desta extraordinária impressão que deixou na Itália, resultou uma turnê de palestras, em conjunto com o Vaticano, além de seus livros serem traduzidos para o italiano. Falando deste contexto, sob a voz escriturística de Spruch (2008, p. 4), a teóloga Eva Fleischner assim resumiu o papel de Heschel no Concílio Vaticano II:

Temos aqui o extraordinário fenômeno de um pensador religioso judeu, profundamente judeu, de uma longa linha hassídica, que não só alcançou e tocou as vidas de teólogos cristãos e dois papas, mas que influenciou o resultado da relação da Igreja Romana com os judeus através da declaração *Nostra Aetate* do Vaticano II.

---

memorando: “Com humildade e no espírito de compromisso com a mensagem viva dos profetas de Israel, consideremos os graves problemas que todos nós enfrentamos como filhos de Deus”. Tanto o judaísmo quanto o cristianismo, acrescenta Heschel, compartilham a certeza de que a humanidade precisa da redenção final, de que Deus está envolvido na história humana, que nas relações entre as pessoas Deus está em jogo. Nossa tarefa comum está na história. “Abertura ao histórico, ao chamado divino e suas exigências” é o que Heschel chama de “a característica marcante dos profetas”. A demanda de Deus por justiça e retidão só pode ser satisfeita em nosso viver histórico concreto. É somente dentro da história que podemos cumprir a missão que Deus nos deu” (MICHEL, 2011, p. 58-59).

84 A *Nostra Aetatae* foi um documento conciliar, aprovado em 28 de outubro de 1965 pelo Papa Paulo VI, em que reprovava toda e qualquer discriminação racial ou religiosa, visto que os judeus, sob o olhar cristão, eram considerados os assassinos de Cristo e chamados, na liturgia da Semana Santa, de “pérfidos judeus”. Neste documento reconhece-se a importância do judaísmo. Assim ficou registrado: “Sendo assim tão grande o patrimônio espiritual comum aos cristãos e aos judeus, este sagrado Concílio quer fomentar e recomendar entre eles o mútuo conhecimento e estima, os quais se alcançarão, sobretudo, por meio dos estudos bíblicos e teológicos e com os diálogos fraternos. Ainda que as autoridades dos judeus e os seus sequazes urgiram a condenação de Cristo à morte, não se pode, todavia, imputar indistintamente a todos os judeus que então viviam, nem aos judeus do nosso tempo, o que na Sua paixão se perpetrou. E embora a Igreja seja o novo Povo de Deus, nem por isso os judeus devem ser apresentados como reprovados por Deus e malditos, como se tal coisa se concluísse da Sagrada Escritura. Procurem todos, por isso, evitar que, tanto na catequese como na pregação da palavra de Deus, se ensine seja o que for que não esteja conforme com a verdade evangélica e com o espírito de Cristo. Além disso, a Igreja, que reprovava quaisquer perseguições contra quaisquer homens, lembrada do seu comum patrimônio com os judeus, e levada não por razões políticas, mas pela religiosa caridade evangélica, deplora todos os ódios, perseguições e manifestações de antissemitismo, seja qual for o tempo em que isso sucedeu e seja quem for a pessoa que isso promoveu contra os judeus. De resto, como a Igreja sempre ensinou e ensina, Cristo sofreu, voluntariamente e com imenso amor, a Sua paixão e morte, pelos pecados de todos os homens, para que todos alcancem a salvação. O dever da Igreja, ao pregar, é, portanto, anunciar a cruz de Cristo como sinal do amor universal de Deus e como fonte de toda a graça (*NOSTRA AETATAE*, 1965).

Para melhor configurar a personalidade corporativa de Abraham Heschel, Dresner (2001) relata dois episódios que ilustram esta boa relação de Heschel com a comunidade católica, e que merecem consideração. O primeiro diz respeito ao encontro de Heschel com uma delegação de freiras:

Uma tarde, nos anos 60, Heschel me disse que acabara de receber uma delegação de freiras. Sua ordem era considerar abandonar ou não seu hábito formal e mais longo por roupas mais curtas e menos pesadas. “O que você aconselhou?” Eu perguntei. “Eu disse a elas que um assunto tão pessoal deveria ser resolvido por elas mesmas”. “Mas qual é a sua opinião?” Eu insisti. “Eu não acredito que elas devam mudar”, ele respondeu (DRESNER, 2001, p. 16).

O outro episódio vem de um espaço menos formal:

Uma vez, enquanto passava pela Catedral de St. Patrick, um judeu (Dr. Shlomo Noble da YIVO) notou em andamento uma manifestação de protesto contra a guerra no Vietnã, onde o Cardeal Cooke tinha ido apoiar a missão militar. Enquanto o judeu pegava um panfleto e colocava algumas moedas na bandeja, o menino que lhe entregara o folheto olhava para ele e, então, tentando fazer contato, disse hesitante: “Eu conheço o rabino Heschel” (DRESNER, 2001, p. 16-17).

Esse nome fazia a ponte entre um menino católico e o mundo judeu.

Na comunidade protestante Abraham Heschel também deixou marcas indeléveis. De sua amizade com o mencionado teólogo Reinhold Niebuhr e o pastor Martir Luther King, temos registros notários. Discutindo um dos trabalhos de Heschel *O homem não está só*, Niebuhr escreveu:

Abraham Heschel é um dos tesouros do espírito pelos quais as perseguições, desencadeadas na Europa, inadvertidamente enriqueceram nossa cultura americana... Ele se tornará uma voz autoritária e autoritária não apenas na comunidade judaica, mas também na vida religiosa da América (DRESNER, 2001, p. 17).

Outra particularidade na audiência deste “último dos profetas” sabe-se da comunidade árabe. Seguindo os passos do seu mentor Maimônides que escreveu grande parte de suas obras em árabe, Heschel procurou estreitar seus laços com esta parte do mundo religioso. Dresner (2001, p. 14) afirma que Heschel “sabia que se a comunhão divina não nos ordenasse, uma demoníaca o faria”, portanto, preferiu agir sobre a fraternidade espiritual da humanidade em suas relações ecumênicas. Sua forte convicção

de que nenhuma religião é uma ilha<sup>85</sup> possibilitou que seu reconhecimento chegasse ao mundo religioso árabe. Seu atuar profético é profundamente marcado pela busca da unidade religiosa. Viveu desde a mais tenra idade com o compromisso de fazer desta terra um mundo humanamente habitável. A voz profética de Abraham Heschel continuou ressoando mesmo quando o beijo da boca divina lhe rondava.

Em 1972, alguns meses antes de sua morte e contra as ordens do médico, Heschel participou de uma conferência, até então não publicada, em Roma. “Foi a primeira ocasião desde o estabelecimento do Estado de Israel - e os últimos líderes religiosos e outros líderes das três religiões envolvidas em Jerusalém se reuniram para definir o conteúdo religioso de sua devoção à Cidade Santa”. A conferência fora proposta pelo arcebispo anglicano de Jerusalém e foi patrocinada pelo Centro de Estudos do Mediterrâneo em Roma, em cooperação com a Fundação Amigos e Jerusalém (DRESNER, 2001, p. 17).

Heschel esperava que, a partir destas reuniões, as relações entre as distintas religiões fossem estabelecidas e ajudassem a resolver o conflito existente na “Terra Santa”. No final desta reunião, e com a saúde já bastante marcada pela fragilidade, Heschel “arrastou-se para a porta, com apenas os dois muçulmanos *Khadis* aparentemente ficando para trás. Um se aproximou dele, apertou sua mão e partiu. O segundo pegou sua mão e disse: “Eu li tudo o que você escreveu. Deus abençoe seu trabalho”” (DRESNER, 2001, p. 19).

Porque não dizer também da audiência hescheliana fora do âmbito religioso. Aliás, embora Abraham Heschel considere seus escritos como um estudo da sua religião específica, a elasticidade que costura seu atuar expande a esferas não imaginadas, e, portanto, atingindo o homem não religioso<sup>86</sup>. Por esta razão, crente ou não crente, religioso ou não religioso, ateu ou não ateu, na abordagem intelectual hescheliana, estas nomenclaturas não são considerados obstáculos para o refazimento da humanidade, porque, o principal método utilizado por Heschel, como dissemos, é o do Autodiscernimento (HESCHEL, 1975), e do Autodiscernimento, independe temas religiosos, de credos, de etnias ou classes sociais.

---

85 “Nenhuma Religião é uma Ilha” é uma obra de Abraham Heschel lançada em 1991 que trata, especificamente, do diálogo inter-religioso.

86 Heschel também foi considerado o grande defensor dos idosos (DRESNER, 2001). O que contribuiu na humanização da psicologia, da educação, da medicina, dentre outros.

Agora é preciso admitir que grande parte desta leitura é muito mais minha extensão do pensamento de Heschel do que suas próprias conclusões pessoais, mas um exemplo de como Heschel foi percebido pelo mundo corporativo e dos negócios, foi encontrado em uma carta de um executivo do grupo Bell System<sup>87</sup>, sob a autoridade de Dresner (2001). Na referida carta, este executivo contou que, na década de 1960, sua corporação tinha um acordo com a Dartmouth College, onde todos os verões, alguns dos gerentes passavam semanas estudando humanidades. E, no verão de 1964, Heschel foi o convidado para conduzir um dos estudos, e do encontro com Heschel, o executivo escreveu:

Você deve entender que o grupo Bell System era formado por executivos de meia-idade, gentios, cujas preocupações normais eram as da corporação, e ainda assim, cada membro do grupo era, lembro-me, impressionado pela aura de reverência, sabedoria e preocupação com a humanidade que parecia emanar do rabino Heschel. No meu caso, senti que seus pensamentos foram comunicados a mim através de um meio muito além de suas palavras. Se, quando ele terminasse, ele se levantasse e me fizesse sinal para segui-lo, eu teria feito isso sem perguntas. Mesmo depois de 15 anos, estou convencido de que, naquele dia, sentei-me com um profeta bíblico (DRESNER, 2001, p. 14-15).

O ambiente de Abraham Heschel, sua erudição e sua preocupação era, cada um, caracterizado por um alcance extraordinariamente amplo. Isso contribuiu para a integridade de sua pessoa: a amplitude de sua compreensão, bem como a sua profundidade. O que acontece é que, para Abraham Heschel, o ato de auto discernir-se é antropológico, por isso defrontar-se com questionamentos intra e extra pessoais formulam as bases para o que, consensualmente, chamamos de humano. Na compreensão teológica hescheliana, ninguém nasce humano, faz-se humano, e “ser humano é uma condição muito precária. [...] A situação humana pode ser caracterizada como uma polaridade entre o ser humano e a condição de ser humano” (HESCHEL, 2010, p. 111). A esse respeito ele complementa:

---

87 O grupo Bell System era uma corporação fundada em 1877, pelo cientista Alexander Graham Bell, o inventor do telefone. “Bell fundou a empresa a fim de apoiar sua nova invenção, além de se juntar à indústria de telégrafos estabelecida (mas crescente). As linhas de telégrafo já eram uma “grande coisa”, mas o telefone era a “próxima grande coisa””. GARRETT FULLER, 2018. In: <http://personal.garrettfuller.org/blog/2018/03/20/bell-system-from-invention-to-monopoly/>. Acessado dia 02 de julho de 2019.

Ninguém questionará a realidade e a autenticidade da existência de uma pedra. No entanto, como é que o homem reconhece e estabelece a realidade de ser humano? Ser humano não é uma imposição arbitrária? Eu nunca questiono minha animalidade. No entanto, a humanidade é intrínseca ao meu ser? Não é o próprio conceito de humanidade uma ilusão, um engano, ou um epifenômeno? *De omnibus dubitandum*. De uma coisa, no entanto, estou seguro. [...] O homem é inescapável e essencialmente desafiado em todos os níveis de sua existência. É ao ser desafiado que ele se descobre como ser humano (HESCHEL, 2010, p. 121-122).

Neste sentido, o interesse, não somente de conhecer as obras heschelianas, mas também o anseio de construção de um mundo mais humanizado parecia permear a genética do homem moderno. Com a mortandade provocada pelas Guerras modernas, com a constante busca de um lugar no mundo e a reificação sentida por todos é que Heschel foi considerado o “último dos profetas”. Romperá com a imagem de autossuficiência humana construída pelo modernismo, de um homem tecnologizado e cibernético, mas vazio, a um homem empático, deificado, auto discernido e justo. Portanto, o Autodiscernimento será a “espada da justiça” com a qual lutará este “último dos profetas”.

## 2.2 O *PATHOS* DIVINO: A CONSCIÊNCIA PROFÉTICA COMO INTERFACE À TEOLOGIA HESCHELIANA

Deus é um sócio e um companheiro na luta do homem pela justiça, pela paz e pela santidade, e é por necessitar do homem que Deus fez um pacto com ele por todos os tempos, um vínculo mútuo que une Deus e o homem, uma relação na qual Deus (e não somente o homem) está comprometido  
(Heschel)

Quando os problemas humanos se agudizavam na Europa dos anos 30 e pouco a pouco se fazia sentir a presença mortífera do nazismo em grande parte do mundo; quando a bússola norteadora apontava o progresso capitalista acima de toda ordem moral dominante, e idealizava uma sociedade autossuficiente e autorreferente; quando, sob o auspício da superioridade racial, pouco a pouco começa o martírio de grupos considerados inferiores, sob as bênçãos de comunidades eclesiais, civis e estatais, Abraham Joshua Heschel, integrante dos grupos considerados “inferiores”, fazia emergir sua voz profética. No espaço moderno onde a ciência dominava todas as áreas do saber,

o pensamento racionalista permeava cada fazer histórico e o homem, “com sua ilimitada e incontrolada capacidade de ferir, com a imensa expansão de poder, e por outro lado, com o rápido declínio da compaixão, a vida se tornou sinônimo de perigo. Em quem confiar para a proteção contra nós mesmos?” (HESCHEL, 1974, p. 191) Pergunta Heschel. Para responder a esta inquietação, Abraham Heschel faz um caminho na contramão da corrente vigente na modernidade, recorre aos profetas bíblicos e suas vivências com o *Pathos* divino.

Retornar ao mundo bíblico veterotestamentário, num contexto de guerra iminente, é mais do que afrontar uma corrente filosófica, é buscar parâmetros morais, éticos e religiosos em uma tradição milenar, para dialogar com um sistema opressor, injusto e homicida. Heschel quer trazer luz ao mundo obscurecido, fazer emergir uma outra fonte de inspiração para além do mercado de morte. Na sua compreensão teológica, os profetas podem contribuir, sobremaneira, no auto refazimento humano, na ressignificação da vida e no acalantar dos restos. Por isso Heschel volta, e este voltar não é apenas para buscar teorias, saberes conceituais ou normativas éticas esquecidas, Heschel faz o caminho do retorno porque sabe que, todo auto discernir-se requer um passo atrás, um flexionar-se interno objetivando perceber o que de importante foi transgredido no caminho do progresso.

Neste sentido, é imperativo que recordemos a atuação dos profetas veterotestamentários frente a situações semelhantes. Amós, por exemplo, quando convidado por Yahweh a reconduzir o povo ao caminho da justiça, fazia com que sua mensagem fosse colocada de maneira enfática, dura e inflexível, para que seus ouvintes pudessem ser despertados àquilo que era enunciado: “Ouvi esta palavra, vacas de Basã” (Am, 4,1), “Ouvi estas palavras que lahweh falou contra vós, israelitas, contra toda a família que eu fiz subir da terra do Egito: Só a vós eu conheci de todas as famílias da terra, por isso eu vos castigarei por todas as vossas faltas” (Am 3,1-2), “Ouvi isto, vós que esmagais o indigente e quereis eliminar os pobres da terra” (Am, 8,4). Em Amós, e isso registramos no primeiro capítulo, o “ouvi esta palavra” representa o desfecho da relação amorosa entre Yahweh e Israel, mas que se encontra em processo de divórcio. O clamor pelo retorno também é percebível em diferentes partes dos textos bíblicos; “convertei-vos” (2Rs 17,13; 2Cr 30,6; Is 31,6; Jr 3,14;18,11;25,5), “volta” (Nm 10,36),

“ouvi” (Dt 20,3; Pv 4,1; 8,33; Sl 34,11; 49,1; 50,22; 62,11; 66,16; Js 3,9; Mq 6,1; Is 28,23; 42,18; 46,12; ), “lembrai-vos” (1Cr 16,15; Is 46,9; Ex 6,5), etc. Dar um passo atrás, voltar-se, ou mesmo assumir que determinada postura não foi a mais adequada na cultura moderna e contemporânea, representa fracasso, imaturidade, perda. Na compreensão profética, é o único modo de se alcança o caminho da justiça; retornando, voltando, flexionando-se.

Dissemos, inúmeras vezes, que o Autodiscernimento é o *modus próprio* de Abraham Heschel de produzir conhecimento, filosófica e teologicamente, também foi a maneira com a qual viveu e experimentou a modernidade da sua época. Seus diálogos com as esferas sociais, religiosas e políticas se fizeram conhecidos através deste método peculiar, e, ao mesmo tempo original, que tomou para si. Pensar Heschel desligado da sua compreensão auto discernida e do outro enquanto fenômeno empático seria o mesmo que desligar uma luz acendida na escuridão de um túnel, onde os ecos das explosões bélicas, da insegurança existencial e a certeza da finitude trágica seriam o único norte possível.

A arquitetura teológica de Abraham Heschel carrega como base estruturante a noção profética de que o homem participa da vida de Deus, não é apenas um acidente ocasional, mas um parceiro na criação do mundo. O mundo hescheliano não foi finalizado no sexto dia e, no sétimo, Yahweh descansou como descreve o texto bíblico. Deus não terminou sua obra terrena, e, por isso o homem foi eleito como seu parceiro para continuar esta construção. Neste sentido, o homem assume um grau de importância tremendo, ele não somente se torna parceiro de um ser transcendente e eterno, mas do único Deus imaginado e conhecido pela comunidade crente. Além disso, ao tornar-se parceiro do Eterno, o homem aproxima a divindade ao mundo e o mundo à divindade.

Pouco a pouco e à medida que vamos avançando nos estudos heschelianos, mais e mais vamos tendo compreensão de que, o seu humanismo quer demonstrar que o homem é, de fato, o beijo de Deus na temporalidade, é Seu *Pathos* atuando na simpatia. A face ensanguentada do homem do pós Segunda Guerra é repensada por Abraham Heschel como um mal consequente das ações indiscernidas, e de escolhas, egoisticamente, e sob um viés ideológico. A *Shoah* foi compreendida como o último estágio deste homem destituído de empatia, de auto esclarecimento e, portanto,

desconfigurado da imagem divina. Repensar o humano a partir de sua atuação espaço-temporal foi, na compreensão de Abraham Heschel, a maneira de possibilitar um fazer-se humano. Em Heschel, o homem não nasce humano, torna-se humano à medida que se auto-discerne e relaciona-se como o outro na sua fenomenalidade.

Heschel tem profunda compreensão do mundo resultante dos conflitos bélicos modernos, tem conhecimento da situação político e social que o mundo estava experimentando, ele não está buscando, na utopia da profecia bíblica, uma solução para a práxis do extermínio, tampouco é ingênuo em pensar que este homem moderno não se animalizou. O que Heschel apresenta é a possibilidade de repensar o humano que ainda fagulhava nos restos. Podemos sugerir que, agora a compreensão de restos não será reduzida apenas aos grupos judaicos restantes dos campos de concentração e/ou espalhados por distintos espaços geográficos, tal qual compreendia os textos proféticos veterotestamentários, mas, e talvez este seja o salto mais qualitativo que a arquitetura teológica deste profeta do Autodiscernimento possibilita compreender, que os restos se referem, também, à última centelha de humanidade que ainda fumegava nos corpos humanos ensanguentados.

Mas, estes restos judaicos tomam a missão de tornar-se luz para os restos de humanos existentes. Um resto buscará restaurar o outro resto. E o que propõe Heschel será a restauração do homem, imagem do eterno, como método de reformulação da comunidade judaica e, portanto, do homem. Heschel retoma aquele princípio básico descrito por Sholem (2012, p. 370) que define o hassidismo: “explodir o entusiasmo religioso original num movimento de revivescência religiosa”. Assim como Baal Shem Tov havia reacendido a chama da fé entre aqueles restos que se encontravam desolados na Polônia do século XVII, assim posicionou Heschel frente aos restos sequelados dos Campos de Concentrações.

Portanto, o que veremos neste tópico de nosso estudo será o modo como a experiência do *Pathos* divino e a consciência profética serviram de interface à teologia hescheliana, e que elementos estruturam e figuram seus escritos. Assim, dentro deste tópico de nossa investigação visitaremos o primeiro tomo de sua tese doutoral denominada *O homem e sua vocação*, onde Heschel estabelece os instrumentos específicos do homem vocacionado à profecia. Em continuidade, discorreremos as

*Concepções históricas e teológicas* acerca do homem profeta. No subtópico posterior direcionaremos nossa análise à *simpatia e a fenomenologia*, com os devidos esforços deste insigne paladino do Autodiscernimento de salvaguardar a religião e a profecia das teorias psicopatológicas. A importância subjacente a esta análise diz respeito a clarificação teológica que Abraham Heschel objetiva acerca da profecia bíblica, e sua busca nestas personalidades de instrumentos teóricos práticos para dialogar com o mundo europeu de guerra iminente.

Comentador e amigo íntimo de Abraham Heschel, Guillman (2007, p. 41) afirma estar convencido que “seus primeiros escritos sobre profecia, juntamente com o ambiente hassídico em que ele nasceu, serviram como os principais trampolins para sua teologia madura”, de igual maneira assinala Even-Chen (2014, p. 165): “a escolha dos profetas foi de considerável importância e, como o próprio Heschel notou, sua tradução dos *Profetas* para o inglês foi uma fonte de inspiração. Nos Estados Unidos, Heschel procurou perceber o desejo profético de reparar o mundo, do qual ele havia escrito em sua juventude”. A busca incessante pela justiça social, tal qual percebemos no profeta de Técoa, perseguiu Heschel por toda a sua vida. Por esta e outras razões, assumamos a carapaça do pesquisador e adentremos ao mundo sobre a consciência dos profetas.

### 2.2.1 O homem e sua vocação

*O homem e sua vocação* corresponde à compreensão hescheliana do homem profético que soube experimentar o *Pathos* divino e baseou sua vida nesta experiência transcendental. A tese doutoral de Abraham Heschel sobre a *Consciência dos Profetas*, ao ser traduzida para o espanhol, cujo teor estamos utilizando neste estudo, foi dividida em três tomos, a saber: *O homem e sua vocação* (1973a), *Concepções históricas e teológicas* (1973b) e *Simpatia e fenomenologia* (1973c). Cada tomo será analisado como um tópico a parte. Neste sentido, faremos uma análise geral de como os profetas foram incorporados à *Teologia do Pathos* hescheliano. A maneira de inserir-nos neste mundo profético de Heschel, veremos como ele introduz seu estudo dos profetas. Ele começa afirmando: “este livro trata sobre algumas das pessoas mais perturbadoras que jamais tenham existido: os homens cuja inspiração deu origem à Bíblia; os homens cuja imagem é nosso refúgio ante a angústia, e cuja voz e visão sustenta nossa fé” (HESCHEL, 1973a,

p. 19). O supervisor desta obra ao espanhol, o rabino Marshall T. Meyer (1930-1993), ao prefaciá-la, ressaltou que, igual aos profetas bíblicos, “o doutor Heschel foi uma figura de grande dimensão espiritual. Mas de uma vez o compararam a um “profeta do Antigo Testamento”. Não só sua grande produção literária: sua mesma personalidade ajudou a centenas de milhares de homens de todo o mundo” (HESCHEL, 1973a, p. 13).

No primeiro tomo da obra, Heschel fundamentará sua análise fazendo uma forte oposição às bases filosóficas gregas. Ao falar de Deus, de transcendente ou de temas relativos a espaço e temporalidade humana, Heschel recorrerá aos textos bíblicos, enquanto que, quando os filósofos se dispõem a falar dos mesmos temas, naturalmente são autorreferentes, recorrem sempre aos filósofos mesmos. Por isso, Heschel é levado a crer que, somente a filosofia não alcança compreender a divindade, formulando conceitos lógicos. Nele, para além da lógica racional existem mistérios que transpassam a experiência racional, e aí é onde reinam os profetas.

A estruturação utilizada por Abraham Heschel para organizar sua arquitetura teológica, parte, primeiramente, buscando entender quais os atributos que validam a nomeação de um ser humano como profeta, quer dizer, que tipo de homem é o profeta? Esta pergunta é importante porque, a partir dela, Heschel destrinchará todos os elementos característicos da experiência profética bíblica. Primeiramente ele afirma que, é específico do profeta ser absolutamente sensível à maldade (HESCHEL, 1973a). Ora, é compreensível que Heschel inicie sua análise partindo da sensibilidade e insensibilidade ao mal. Seu mundo dos anos 1930-1940 respirava morte, e não era apenas uma morte acidental, inexplicável ou desconhecida, pelo contrário, a morte era reconhecidamente proposital, medida e pesada racionalmente, de modo que se fazia necessário uma voz destoante naquele cenário macabro.

Mas quem estaria disposto, se questiona Heschel, a discutir questões de profecia, ou maldade e bondade? “Que importa se em algum lugar da Palestina antiga os ricos não tratavam bem aos pobres? Que importância tem que alguma mulher de idade encontrara prazer em adorar a “Rainha dos Céus”? Porque uma excitação tão desmedida? Porque uma indignação tão intensa?” (HESCHEL, 1973a, p. 33). Aquela sociedade europeia do pré e pós-guerra não alcançava dimensionar estas questões extremadamente efêmeras para aqueles tempos. A euforia ofuscava a essência. Pensar o homem a partir de termos

puramente humanos (HESCHEL, 2010) representava um retrocesso aos dogmas filosóficos da ascensão gradual ao mundo das ideias.

A segunda característica nominada por Abraham Heschel acerca dos profetas é que para eles, o trivial tem grande importância. Se para nós, vivendo neste século, as manobras estratégicas utilizadas pela lógica do mercado, da política e das religiões, são meios justificados para atingir uma finalidade, na compreensão profética bíblica, qualquer e todo menor ato de injustiça toma uma proporção catastrófica (HESCHEL, 1973a). O profeta, em oposição ao que pensavam os filósofos acerca dos deuses, de que eles só “se ocupam dos assuntos grandes; desatendem os pequenos, sustenta Cícero. Segundo Aristóteles, os deuses não se interessam em absoluto em dispensar à boa ou má fortuna ou coisas externas” (HESCHEL, 1973a, p. 37). Na *Teologia do Pathos* hescheliana, para o profeta “nenhum assunto merece tanta consideração como a situação do homem” (HESCHEL, 1973a, p. 37), aliás, “na mensagem do profeta, nada que tenha alguma relação com o bem ou mal é pequeno ou trivial, aos olhos de Deus, nenhum assunto merece tanta consideração como a situação do homem” (HESCHEL, 1973a, p. 37).

Por isso, as trivialidades do cotidiano, o nascer do sol, o brilho das estrelas, a respiração que nos enche de vida, tudo está pleno do mistério divino que o profeta, com sua sensibilidade peculiar consegue apreender. Também para Heschel “encantamento e espanto não são emoções, mas premissas básicas para a experiência do significado transcendental, são atos cognitivos que envolvem julgamentos de valor” (HAZAN, 2010, p. 10-11). Este diametralmente oposto, segundo Heschel (1973a) é aplicado às palavras dos profetas, porque assim é a vida humana, oscilante entre a euforia e a tristeza, entre o gozo e o desespero. Quando Heschel, poeticamente, trata o profeta como *Luminoso e explosivo*, ele quer dizer que:

O tema do profeta é, em primeiro lugar, a vida mesma de todo um povo, e sua identificação dura mais que um momento. Não só fala, mas que está comprometido com seu povo no que suas palavras projetam. Este é o segredo do estilo profético: sua vida e sua alma estão comprometidas no que ele diz e no que vai suceder com o que diz. É um compromisso que subsiste e, o que é mais, tanto o tema como a identificação se vê em três dimensões. Não só o profeta e o povo, mas também Deus mesmo estão envolvidos no que as palavras causam (HESCHEL, 1973a, p. 39).

O profeta vive a emoção do seu povo, mas também vive a vida de Deus. Ele não é apenas um mero receptor e transmissor como acontece com um rádio, televisão ou computador, onde não existem sentimentos, emoções ou prazer. O profeta é homem, e enquanto homem, carrega a humanidade, mas também a divindade em sua vida. Heschel denomina esta relação como *Pathos* e *simpatia*<sup>88</sup>. Deus transmite ao profeta através do *Pathos*, e o profeta responde-o por meio da *simpatia*. É desta relação que Abraham Heschel fundamenta ao que ele denomina como “*Teologia do Pathos*”, ou Teologia da paixão de Deus<sup>89</sup>. É a participação do profeta na paixão de um ser transcendente e eterno. É ser parceiro, muito mais que mensageiro, transmissor ou receptor. Heschel (1973a, p. 71) é levado a acreditar que,

a experiência fundamental do profeta é sua coparticipação com os sentimentos de Deus, uma simpatia com o *Pathos* divino, uma comunhão com a consciência divina que acontece através do reflexo do profeta de, ou sua participação em, o *Pathos* divino. Um típico estado mental profético é o de estar atraído ao coração do *Pathos* divino. A resposta do profeta à inspiração é a simpatia, o correlato à revelação.

Para testificar esta sua visão acerca dos profetas, Abraham Heschel evoca os próprios profetas, a começar por Amós. As inquietações que plantea, inicialmente, para tratar sobre Amós são as seguintes: “Qual é a natureza Daquele cuja palavra dominou o pastor Amós? Sua grandiosidade se assemelha a uma montanha inclinada? Sua majestade pode ser comparada a uma constelação inescrutável? O sublime é como a manhã e misterioso como o crepúsculo?” (HESCHEL, 1973a, p. 74). Na realidade, todas

---

88 Para Berkovitz, é possível expressar a teoria de Heschel em uma única sentença: “de acordo com sua Teologia do *Pathos*, a ação humana evoca o *Pathos* divino; de acordo com sua religião da simpatia, a compaixão divina evoca a simpatia profética. O homem afeta Deus e Deus afeta o profeta. No diálogo entre Deus e o homem, Deus responde com *Pathos*, no diálogo entre o profeta e Deus, o profeta responde com simpatia” (BERKOVITZ, *apud* NOGUEIRA, 2017, p. 74).

89 A raiz do pensamento hescheliano, o escritor alemão Jürgen Moltmann, “na sua célebre obra *Trindade e Reino de Deus* (2000), reconhece que Heschel foi o primeiro a descrever a proclamação dos profetas como teologia do *Pathos*” (NOGUEIRA, 2017, p. 74). Ele afirma que: “no seu *Pathos*, o Todo-poderoso sai de si mesmo. Dirige-se ao povo de sua eleição. Apresenta-se como parceiro da aliança com esse povo. Nesse *Pathos* pelo seu povo, que leva o seu nome e representa a sua glória no mundo, o Todo poderoso é pessoalmente afetado pelas peripécias de Israel, por seus feitos, pecados e sofrimentos. Na comunhão da sua aliança com Israel, Deus se torna passível. Sua existência e a história do povo estão ligados pelo *Pathos* divino. A criação, a libertação, a aliança, a história da salvação nasce do *Pathos* de Deus (MOLTMANN, *apud* NOGUEIRA, 2017, p. 75).

as comparações são eclipsadas quando confrontadas com as próprias palavras de Amós (4,13;5,8-9):

Porque é ele quem forma as montanhas e quem cria o vento, quem revela ao homem seu pensamento, quem faz da aurora trevas e quem caminha sobre os altos da terra: lahweh, deus dos Exércitos, é o seu nome... Ele que faz as Plêiades e o Órion, que transforma as trevas em manhã, que escurece o dia em noite, que convoca as águas do mar e as despeja sobre a face da terra, lahweh é o seu nome! Ele faz cair devastação sobre aquele que é forte, e a devastação virá sobre a cidadela.

Heschel (1973a) descreve que a sensibilidade profética deste à mensagem *pathética* de Deus foi tão profunda, que a mensagem sentida assemelhava-se ao rugido de leão: “como Amós (1,2; 3,8,12) e Oséias (5,14; 13,8), Isaías usa a imagem de um leão para descrever o poder do Senhor” (HESCHEL, 1973a, p. 167). A semelhança ao rugido do rei da selva, que transcorre este livro profético, demonstra quão íntimo este homem sentia-se da vida de Deus. A “experiência emocional do profeta chega a ser o ponto focal para seu entendimento de Deus. Vive não só sua vida, mas também a vida de Deus. O profeta ouve a voz de Deus e sente seu coração. Trata de transmitir o *Pathos* da mensagem junto com o *logos*” (HESCHEL, 1973a, p. 71).

Do estremecedor rugido do leão, duas coisas sobressaem na condenação de Amós. Heschel (1973a, p. 75) as identifica como “a falta de lealdade e a falta de piedade” da parte de Israel, por isso Amós não se dirigiu àquela sociedade como o “campeão da ética”. Na análise de Heschel (1973a, p. 79), “o que o impulsionou foi a voz de Deus, e Sua palavra viva que transmitiu”, e uma palavra viva, é uma palavra que “não só se expressa em termos de ação, mas também de paixão” (HESCHEL, 1793a, p. 82). Por isso,

O profeta se considera a si mesmo como um que caminha junto com Deus. Deus e ele se colocaram de acordo. O espírito de Amós pode se entendido à luz de tal simpatia, de tal identificação interna com a desilusão e aversão divina. [...] Esta é a carga do profeta: compaixão pelo homem e simpatia por Deus (HESCHEL, 1793a, p. 90).

Esta relação íntima e profunda com Deus não foi privilégio apenas de Amós, os profetas posteriores analisados por Abraham Heschel como, Isaías, Oséias, Jeremias, Miqueias, Habacuc e o Deutero-Isaías têm uma cumplicidade esclarecida muito forte para

com Deus, suas vidas são descritas como amigos do divino. A visão hescheliana de Oséias é que sua simpatia tem “uma identificação emocional com Deus. É o postulado religioso central” (HESCHEL, 1973a, p. 128). Da mesma maneira, quando Isaías sabe que a ira do Senhor havia se acendido contra o povo (Is 5,25), significa que este “saber” não é postulado unicamente racional, mas experiencial, vivencial. Isaías não parte de um postulado para chegar à conclusão da ira divina, pelo contrário, sua relação é tão íntima com o transcendente que é capaz de sentir os sentimentos divinos: ira, raiva, alegria, tristeza. Na normativa teológica hescheliana,

a simpatia de Isaías por Deus se expressa em uma parábola que descreve a crise na relação entre Deus e Israel [5,1-7].

Em primeiro lugar está o amor do profeta por Deus, a Quem chama “meu Amigo” e para Quem canta “a canção deste amor por sua vinha”. Não reprova a ingratidão do povo nem chora a perspectiva de ruína e desgraça. A simpatia do profeta é para Deus, cujo cuidado pela vinha não teve proveito algum. A aflição de Deus, mais que a tragédia do povo, é o tema desta canção (HESCHEL, 1973a, p. 169).

*Pathos* e *sympathetikos* (paixão e simpatia) permearão sempre a mensagem do profeta. O viver profético é um viver simpático, é estar sempre em atenção ao *Pathos* divino. Para estabelecer uma síntese imagética do que configura o homem hescheliano frente a sua vocação profética, necessário se faz apontar o que Abraham Heschel aquiesce na introdução de sua obra. Para ele, sua análise tem revelado que “a estrutura da consciência profética consiste, em nível transcendente, em *Pathos* (conteúdo da inspiração) e evento (forma), e em nível pessoal em simpatia (conteúdo da experiência interna) e a sensação de ser dominado por uma força superior (forma da experiência interna)” (HESCHEL, 1973a, p. 31). Heschel quer afirmar que, o essencialmente humano é o ser que vive em estado de simpatia. Esta simpatia relaciona o homem ao transcendente, ao outro e ao mundo de maneira sagrada. “Para permanecer silencioso ante tais golpes seria necessário estar feito de pedra” (HESCHEL, 1973a, p. 26). A vocação do homem é ser profeta, em outras palavras, e assim Heschel finaliza sua análise, o “sofrer como castigo é a responsabilidade do homem, sofrer como redenção é a responsabilidade de Deus. [...] O significado de sua agonia foi deslocado da esfera do homem à esfera de Deus, do momento à eternidade” (HESCHEL, 1973a, p. 270).

Bem! Compreendido o que Abraham Heschel entende por homem enquanto vocacionado à profecia, e o que o distingue da corrente filosófica grega, se porá, no segundo tomo da sua tese doutoral, a analisar os conceitos históricos e teológicos do ser homem profeta. Para realizar tal façanha, Heschel estabelece algumas perguntas de cunho prático: “porque se levantaram tão poucas vozes no mundo antigo em protesto contra a crueldade do homem? Porque são os seres humanos tão obsequiosos, prontos para matar e preparados para morrer ante o chamado dos reis e comandantes?” (HESCHEL, 1973b, p. 9). Em buscar de responder esta e outras inquietações, adentremos no que descreve Heschel, no tópico seguinte.

### 2.2.2 Concepções históricas e teológicas

Este segundo volume da tese doutoral de Heschel tratará de estabelecer algumas concepções históricas e teológicas acerca da personalidade do profeta, quer dizer, como estas ciências apreenderam e perpetuaram estes personagens, e para além disso, qual a compreensão que os profetas tinham de Deus. Vimos, no primeiro volume que, na arquitetura teológica de Heschel, os profetas assumem o papel de proa; são sensíveis ao mal, as trivialidades quotidianas da vida humana têm valor imensurável, e a relação emocionalmente entre o *Pathos* divino e o *sympathetikos* (simpatia) responsorial torna-se o *modus operandi* em todos os profetas veterotestamentários.

Agora, no segundo tomo, ou na segunda parte dos estudos de Abraham Heschel sobre a *Consciência Profética* ele iniciará versando sobre dois temas comuns à história profética, a saber: castigo e justiça divina, e terminará revelando o *Pathos* divino manifesto na ira frente ao pecado. Estes dois elementos estão presentes em todas as formas de profecias bíblicas e extra bíblicas. Mesmo antes de Amós no século VIII a.C., e depois da profecia pós-exílica dos séculos VI e V a.C., os temas de castigo e justiça divinas continuaram importantes na história bíblica, razão pela qual Heschel ressuscita-os. Posteriormente, Abraham Heschel faz uma análise de como a teologia e a filosofia do *Pathos* contrastam com as noções orientais da autossuficiência de Deus. Heschel termina sua análise com os significados do mistério e da ira de Deus, que também constituem aspectos importantes na história e na teologia profética veterotestamentária.

Para constituir uma reflexão histórica acerca do profeta, e a fim de responder suas inquietações anteriormente postas, no primeiro capítulo deste segundo tomo, Abraham Heschel parte do juízo de que, o fato de no mundo antigo, poucas pessoas se levantarem contra a injustiça e o motivo pelo qual muitas estivessem prontas para morrer em honra ao seu comandante ou rei, relaciona-se a idolatria. Ele escreve: “talvez seja porque adoram o poder, veneram a quem ordenam a força e estão convencidos de que o homem prevalece pela força. O esplendor e o poder dos reis cegam o povo” (HESCHEL, 1973b, p. 9). E continua: “A força material é o *ultima ratio* da sociedade política em todas as partes. Só as armas podem manter a paz. Este foi e segue sendo o axioma de todos os homens. A espada não é só a fonte de segurança; é também o símbolo de honra e a glória; é o deleite e a canção” (HESCHEL, 1973b, p. 10-11).

Na compreensão teológica de Abraham Heschel, e seguindo os passos da profecia bíblica, a idolatria ao poder leva a sociedade ao caminho da injustiça, sem nenhuma consideração pelo homem. Isso acontecia na modernidade presenciada por Heschel, mas não era uma temática nova na história da humanidade. Todos os profetas acreditavam que o apego ao poder consumia toda e qualquer forma de moralidade. Segundo Isaías “a raiz de toda maldade é o falso sentido de soberania do homem e dele surgem o orgulho, a arrogância e a presunção” (HESCHEL, 1973b, p. 19). Amós clamou contra as crueldades que várias nações se infligiam mutuamente (Am 1,3-13; Os 10,14). A Isaías causava profundo desgosto as botas dos militares, envoltas em sangue inocente (Is 9,4), o centro e a pompa dos governantes, além do orgulho e insolência dos mesmos (Is 14,5,11). “Os profetas foram os primeiros homens da história que consideraram como mal o fato de que uma nação dependera da força” (HESCHEL, 1973b, p. 21). Heschel, tal qual os profetas, acredita que o homem não prevalecerá por sua força pessoal: “A história é, antes de tudo, o que o homem faz com o poder. Para os profetas, o poder é uma atribuição divina; os imperadores são simples instrumentos na mão de Deus, e a palavra do profeta é, segundo Jeremias, mais poderosa que o poder dos reis” (HESCHEL, 1973b, p. 28). O que acontece é que,

as interpretações modernas vêm à história como a arena na qual o homem reina como campeão indiscutível, cujos únicos adversários possíveis são as forças da natureza. O homem está só, livre, e é cada vez mais forte. Deus não existe ou não está interessado. O que faz a história é a iniciativa humana, e as

constelações mudam, de modo primordial pela força. O homem pode alcançar sua própria salvação (HESCHEL, 1973b, p. 60).

A leitura profética de Abraham Heschel (1973b) é que os eventos humanos são uma experiência divina. A auditoria que este paladino do Autodiscernimento fez dos livros proféticos resultou na compreensão de que o mundo é um fazer humano, mas, e, sobretudo, um agir divino, o livre arbítrio humano orbita no plano da divindade. Neste sentido, afirma Heschel (1973b, p. 30):

Outros consideram a história desde o ponto de vista do poder, julgando seu curso em termos de vitória ou derrota, de riqueza e êxito; os profetas vêm a história desde o ângulo da justiça, e julgam seu curso em termos de retidão ou corrupção, de compaixão e violência.

Para o historiador moderno a história não é o entendimento dos feitos, mas bem, da experiência que o homem tem dos feitos. O que concerne ao profeta é o evento humano como experiência divina. Para nós, a história é o registro da experiência humana; para o profeta é o registro da experiência de Deus.

O homem é apenas um contingente, acredita Heschel (1973b), a civilização continuará, apesar da finitude humana, e “seria uma blasfêmia acreditar que o que presenciamos é o fim da criação de Deus” (HESCHEL, 1973b, p. 45). O mundo é um fazer-se constante, Deus e o homem seguem com a parceria, ainda que um seja finito e o outro infinito e eterno. Como resultado desta relação finito-infinito, deriva um movimento propulsor-impulsor que arremessa o homem na construção do mundo e recolhe-o na intimidade *eidética*.

Para realizar seus grandes desígnios Deus necessita a ajuda do homem. Este é e tem o instrumento de Deus, e pode usá-lo em consonância com seu grande desígnio ou não. A vida é barro, e a retidão é o molde no qual Deus quer dar forma à história. Mas os seres humanos, no lugar de modelar o barro, deformam o molde (HESCHEL, 1973b, p. 75).

Desta forma a história é construída, sobre o fazer humano que, em muitos momentos se crê eterno, vitorioso e, por isto, injusto, e o fazer divino, de compaixão, amor e justiça, mas que castiga. A esperança profética encontra-se nesta constante espera do arrependimento humano. Heschel (1973b, p. 52) sugere que, “o que impediu os profetas cair no desespero foi sua visão messiânica e a ideia da capacidade do homem de arrepender-se”, “a alma do profeta é um espelho para Deus” (HESCHEL, 1975, p.

314). Afinal, o fazer justiça ante a ameaça do castigo divino representa o substrato da profecia bíblica: “aprendei a fazer o bem! Buscai o direito, corrigi o opressor. Fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva!” (Is 1,17); “Por outra parte, quando o ímpio se converter de sua impiedade, praticando o direito e a justiça, viverá por estas coisas” (Ez 33,19); “Que o direito corra como a água e a justiça como um rio caudaloso!” (Am 5,24); “lahweh me devolverá segundo minha justiça, me retribuirá segundo a pureza de minhas mãos” (2Sm 22,21), etc.

Já dissemos que o tema do castigo divino e da justiça foram um dos “mais importantes da oração profética” (HESCHEL, 1973b, p. 55), pois a intenção divina não é apenas a de castigar, mas a de purificar (Is 1,25-26; 4,4; 27,7-8; 28,29; Jer 9,6), aliás, “a preocupação pela justiça vem de longe, visto que a corrupção parece ser congênita aos seres humanos. [...] a história da humanidade, vista por este ângulo, é uma sequência de guerras, com o uso da força para subjugar os mais fracos” (SILVA, 2018, p. 14). Os profetas acreditavam que o caminho para a restauração dos corações humanos e o restabelecimento da justiça se encontrava no sofrimento e na angústia, como metodologia de conversão (Is 1,26; Os 5,15; 6; 10,12-14; Jer 24,7; 31,33). Tal castigo, segundo Heschel (1973b, p. 54) tinha três finalidades: “retributivo, dissuasivo e reformativo”<sup>90</sup>. Mas, também descobriram que “o sofrimento não traz necessariamente a purificação, e que o castigo não é eficaz como dissuasivo. A futilidade da punição foi um problema que ocupou as mentes dos profetas. Jeremias, por exemplo, sabia que o castigo não era a solução” (HESCHEL, 1973b, p. 56), o que não significava a anulação ou descarte do mesmo. Na verdade, “a situação humana só pode ser entendida em conjunção com a situação divina” (HESCHEL, 1973b, p. 60). Então, era preciso considerar que o homem não era dono do seu destino. Heschel acredita que esta foi uma das grandes frustrações proféticas, porque os profetas tinham conhecimento da fragilidade humana, ao mesmo tempo em que o homem se reconhecia como o dono do mundo. Lutar pela conversão, para que o ser humano retrocedesse à vida de justiça

---

90 Na normativa teológica de Abraham Heschel (1973b, p. 55) “a intenção divina, segundo os profetas, não é primordialmente retributiva, ou seja, de impor penalidade como consequência da iniquidade, mas bastante dissuasivo, de desencorajar a transgressão pelo temor ao castigo; e reformativa, de reparar, de refinar, de purificar por meio de aflição: o propósito de Deus não é destruir, mas purificar”.

parecia nadar contra uma correnteza que se agigantava mais e mais, por isso, “a agonia é a prova final” (HESCHEL, 1973b, p. 65), aplicada pela divindade para a conversão do homem.

Quando todas as esperanças se desvanecem e todo o engendramento se faz em pedaços, o homem começa a ansiar o que tanto havia desprezado. Na escuridão, Deus se faz mais claro e se sente mais próximo. [...] Deus golpeia e restaura, fere e cura, obstrui e expõe corações e olhos (HESCHEL, 1973b, p. 65-66).

O castigo divino nunca é o epílogo, acredita Abraham Heschel (1973b), muito pelo contrário, a misericórdia sempre superabunda diante do pecado humano. Na tradição cristã neotestamentária há um registro na epístola aos Romanos que narra: “Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou” (Rm 5,20). Na teologia hescheliana (1973b, p. 68) “o juízo, longe de ser absoluto, é condicional. Uma mudança na conduta do homem produz uma mudança no juízo de Deus. Nenhuma palavra é a palavra final de Deus”. Em se tratando do pecado, segundo Heschel (1975, p. 393), “o pecado é um ato em que Deus está só; um ato de alienação [do homem]”, sua argumentação está fundamentada na profecia isaiana (30,19-21; 29,18; 35,5-8) que representa um Deus perdoador, onde o direito e a justiça triunfariam, ao fim e ao cabo.

Dizer que a luta pela justiça seja a mais forte característica da profecia bíblica é normativa consensual na pesquisa, falamos disso aqui inúmeras vezes, o que falta, segundo Heschel (1973b) é o sentido do “monstruoso” que os profetas tinham pela injustiça. “Em geral se aceita que a justiça é uma coisa boa, uma meta excelente, e até um ideal supremo. Os moralistas de todas as épocas cantaram com eloquência os elogios da virtude” (HESCHEL, 1973b, p. 84). É uma conceituação bonita e inspiradora, mas, segundo a teologia hescheliana, os profetas não estavam preocupados nesta conceituação emocional, os profetas estavam preocupados com a “existência da opressão e a corrupção. A pressão da justiça foi a pressão de ajudar e salvar as vítimas da opressão” (HESCHEL, 1973b, p. 85). A opressão é o que coloca Deus em perigo. Abraham Heschel acredita que, quando a opressão é imposta ao outro, não é apenas o outro enquanto fenômeno empático que sentirá seus efeitos, Deus mesmo é afetado, e

enquanto afetado, sofre. Este é o monstruoso da injustiça, é a ação do homem que, além de ameaçar o outro, ameaça a própria divindade.

Na compreensão profética, todos os seres vivos estão conectados a uma única matriz axiológica: Deus. Nele e por Ele as coisas foram feitas, e a justiça é a linguagem que conecta o humano com o divino. A validade da justiça não é “unicamente universal, mas também eterna, independente da vontade e da experiência” (HESCHEL, 1973b, p. 75), mas, “a gente atua como compraz, fazendo o vil, abusando do débil, sem dar-se conta de que estão lutando com Deus, agravando ao divino. O que é opressão do homem é uma humilhação para Deus” (HESCHEL, 1973b, p. 83). O homem moderno pensa que ser justo é uma virtude que merece honras e recompensas; que ao fazer justiça se confere um favor a sociedade. “Nada espera receber uma recompensa pelo hábito de respirar”, escreve Heschel (1973b, p. 82). A justiça é tão necessária como a respiração, e uma ocupação constante (HESCHEL, 1973b). Este profeta do Autodiscernimento acredita que a semelhança mais aproximada do homem à divindade se dá no ser justo, não é apenas no fazer justiça como reparação de um dano, mas no ser, no manter-se justo, ou melhor, no fazer-se justo. Não são os atributos físicos, aparentes, sociais, religiosos ou morais que se assemelham à divindade. Ser imagem e semelhança divina é portar-se da justiça como um atributo natural. É por tal razão que Heschel apresenta o Autodiscernimento como método de ressignificação humana. A imagem se tornará plena na medida em que o fazer-se justo incorpore a vida prática de cada homem. Heschel (1973b, p. 77) assegura que

existem poucas ideias tão profundas arraigadas na mente do homem bíblico como a da justiça e a retidão de Deus. Não é uma inferência, mas um *a priori* da fé bíblica, auto evidente; não um atributo agregado a Sua essência, mas pertencente à ideia de Deus. É inerente a Sua essência e se identifica com seus caminhos.

Pensar a partir deste parâmetro, requer afirmar que a justiça não é, e tampouco pode ser uma especialidade para alguns, não pode ser encontrada apenas nos tribunais, por meio dos advogados ou juizes, ou de haver a necessidade de ser buscada em Igrejas, Templos e praças, o que a teologia hescheliana aponta é que “Deus demanda a todos os homens que façam justiça: é o mandamento supremo, e não pode ser cumprido em

vigário” (HESCHEL, 1973b, p. 85). O que Abraham Heschel quer evidenciar é que não basta o simples fato de respeitar a justiça, no sentido de abster-se das injustiças, mas o de lutar por ela, de persegui-la<sup>91</sup>. Neste sentido o pensamento hescheliano acerca-se ao comentário do teólogo suíço, João Calvino, quando fala sobre Isaías 58,6-7. Ele escreve:

Não é suficiente *abster-se* de atos de injustiça, se você recusar sua assistência aos necessitados. Em outras palavras, não se trata apenas de *não* fazer injustiça como se isso fosse o cumprimento do mandamento de Deus, diz Calvino. Trata-se de duas coisas: o *desfazer* da injustiça e o fazer da justiça. Além disso, não é sobre aqueles que consideramos aceitáveis por algum motivo; é sobre *todos* os filhos de Deus, criados à imagem de Deus e, portanto, nossa carne e sangue (BOESAK, 2015, p. 39).

É uma ação que vai além de uma abstenção ou de uma reparação, requer amor. Pelo amor, relata Heschel (1973b), o homem transfere o centro da vida interior do eu ao objeto de amor, o outro. Esta é a mensagem dos profetas bíblicos. “Não é só a ação o que Deus solicita, não é só a desobediência da lei o que o profeta condena” (HESCHEL, 1973b, p. 92), Deus quer que o ser humano viva no amor, fazendo justiça ao próximo. “A justiça é, pois, uma relação interpessoal, que implica tanto uma pretensão como uma responsabilidade” (HESCHEL, 1973b, p. 94) e enquanto relação empática, transcende o indivíduo, transformando-se em transpessoalidade, onde reside Deus. Abraham Heschel (1973b, p. 97) comunga da ideia que “a bondade, a justiça e a retidão constituem a porção dos céus na vida” temporal do homem, e conseguir fazer essa identificação interior com a vontade e a preocupação de Deus é a meta do novo pacto, relatado pelo profeta Jeremias 31,33: “Mas este é o pacto que farei com a casa de Israel depois daqueles dias, diz o Senhor: Porei a minha lei no seu interior, e a escreverei no seu coração; e eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo”. A interiorização dos preceitos divinos é um dos elementos fortes que se estabelecerá no interior do judaísmo até os dias atuais. A lei, na compreensão teológica hescheliana, não é apenas um conjunto de normas morais e éticas, é o respirar de Deus na história, é de onde “nasce sua compaixão pelo homem” (HESCHEL, 1973b, p. 105). Neste sentido,

---

91 “O termo “perseguirás” implica também esforço, ânsias, persistência, inflexibilidade de propósito. Isto leva implícito, mas que o simples respeito e observância da justiça, o caminhar no caminho da retidão; esta pode ser difícil de alcançar; pode nos escapar de não a persequimos” (HESCHEL, 1973b, p. 89).

A justiça não é importante por si mesma; a validade da justiça e a motivação de seu exercício se encontram nas bênçãos que agregam ao homem. Pois a justiça, como dissemos antes, não é uma abstração, um valor. A justiça existe em relação à pessoa, e é algo que é levado a cabo na pessoa. Um ato de injustiça se condena, não porque se tenha desobedecido a lei, mas porque se tem causado danos a uma pessoa (HESCHEL, 1973b, p. 106).

O que acontece, e aí parece situar o núcleo da tese de Heschel (1973b, p. 89-90), é que

em geral se define a justiça como o dar a cada pessoa o que lhe corresponde. Isto denota uma conformidade, uma congruência, uma proporção de certo tipo. Se reflete nos símbolos numéricos que empregaram os gregos, com os quais expressavam a essência da justiça como a relação de paridade entre dois termos contrapostos: a *diada*, também o número 8, que tem o 2 por raiz, a causa de sua divisibilidade peculiar. A ideia de balancear os dois lados um com o outro se ilustra com o símbolo mais comum da justiça, a saber, a balança. Quando à balança se adiciona a espada, o símbolo não é mais somente o de poder, mas também o de precisão; não busca unicamente aplastar, mas também cortar a controvérsia em questão, em duas partes iguais. A imagem profética contrasta abertamente estes símbolos que expressam a calma, a congruência e a precisão”.

Desta maneira, a concepção de Abraham Heschel (1973b) acerca da mensagem que os profetas apresentam sobre a divindade israelita, é que a menor ação humana afeta, diretamente, o coração de Deus<sup>92</sup>. Na apreensão profética, não existe um conceito de *ethos* autônomo e soberano, Deus é o princípio soberano de toda moralidade e o exemplo moral por excelência. Destarte, um crime não é apenas a violação de um preceito jurídico, mas um pecado contra Deus; “Contra ti, contra ti somente, pequei, e fiz o que é mau diante dos teus olhos” (Sl 51,4a). Assim Deus participa e governa o mundo, “mediante a justiça e a compaixão, o amor” (HESCHEL, 1973b, p. 112). Foi desta relação entre participação divina na história, do sofrimento de Deus e as atitudes humanas, e da

---

92 “Deus não se revela em uma qualidade de abstrato absoluto, mas em uma relação pessoal e íntima com o mundo. Ele não só ordena e espera obediência; Ele também se vê afetado pelo que passa no mundo, e reage de acordo com eles. Os eventos e as ações humanas despertam n’Ele alegria ou tristeza, prazer ou ira. Não se concebe-o como julgando o mundo e estando separado dele. Ele reage de maneira íntima e subjetiva, e, portanto, determina o valor dos acontecimentos. Como é evidente no ponto de vista bíblico, as obras do homem podem comovê-Lo e afetá-Lo, afligi-Lo, ou pelo contrário, alegrá-Lo e contentá-Lo. Esta noção de que Deus pode ser afetado intimamente, que possui não só inteligência e vontade, mas também *Pathos*, define em forma básica a consciência profética de Deus” (HESCHEL, 193b, 119).

constante preocupação de Deus pela sua imagem, que Heschel (1973b), a partir do capítulo quatro de sua tese, proporá a sua *Teologia do Pathos*.

O que Abraham Heschel (1973b) estabelece como *Teologia do Pathos* nada mais é do que a participação divina na história humana, mas não como uma participação observante, “parcial”, como ressalta Heschel (1973b, p. 114), mas uma participação “total”. Este paladino do Autodiscernimento plantea sua argumentação, partindo do seguinte questionamento: “Como deveria formular a pergunta sobre a natureza do entendimento que os profetas tinham de Deus? [...] Que ideia os profetas tinham de Deus?” (HESCHEL, 1973b, p. 114). A fim de dar resposta a sua inquietação, ele elenca, aquilo que na sua compreensão teológica, não poderia ser usado para categorizar o comportamento divino, por exemplo: a semelhança “de ter um amigo” (HESCHEL, 1973b, p. 114), mas também adverte que, fazer “uma ideia ou teoria de Deus pode converter-se facilmente em um substituto de Deus” (HESCHEL, 1973b, p. 114), é por tal motivo, afirma Heschel, que os profetas não tinham nenhuma teoria ou “ideia” de Deus<sup>93</sup>. Para esclarecer sua prerrogativa, Heschel (1973b, p. 115) contesta:

Os profetas não tinham nenhuma teoria, ou “ideia” de Deus. O que tinham era um *entendimento*. Seu entendimento de Deus não era o resultado de uma investigação teórica, ou de uma avaliação das alternativas sobre o ser e os atributos de Deus. Para eles, Deus era, esmagadoramente real, e estava explosivamente presente. Nunca falavam d’Ele como se estivesse à distância. Viviam como testemunhos, impressionados por suas palavras, mas que como exploradores ocupados em um esforço por indagar a natureza divina; suas palavras constituíam a remoção de uma carga em vez de um pequeno vislumbre através do nevoeiro.

A melhor definição que Abraham Heschel encontra nos profetas acerca da imagem bíblica de Deus, não são noções conceituais, tais como “bondade, justiça, sabedoria, unidade” (HESCHEL, 1973b, p. 115), para que os profetas pudessem ter conhecimento

---

93 “Os Profetas não tinham ideias prontas sobre Deus, mas compreensões. Tornavam-se testemunhas da palavra divina mais que seus investigadores. Sendo assim, a percepção profética era mais ligada às posturas que ideias sobre o Deus que está pessoalmente envolvido com a história do homem, diferentemente dos deuses gregos que lhe eram indiferentes. Daí resulta que esse *Pathos* divino identifica-se com o *ethos*, implicando-se um ao outro. O *Pathos* pode ser entendido como ato relacional e Heschel vê nele a verdadeira base da relação de Deus com o homem. Como consequência última percebe-se a implicação do “conhece-te a ti mesmo”, apontado como um dos termos-chave do pensamento greco-ocidental, e ainda mais, numa linha bíblica, “Conhece o Deus de teu pai” (1 Crônicas 28,9) (BACCARINI *apud* NOGUEIRA, 2017, p. 30).

da divindade, precisavam estar associados com Ele, n'Ele, e esse conhecimento não vinha por silogismos ou induções como supõe a filosofia grega, ou de conceituações abstratas, mas da vivência empírica com Ele (HESCHEL, 1973b). Então, o que os profetas tinham era uma consciência de Deus, ou seja, Deus se comunicava por meio do *Pathos*, e os profetas respondiam através da simpatia (*sympathetikos*)<sup>94</sup>. É por esta razão que Abraham Heschel denomina seu estudo doutoral, conforme apresentamos neste estudo, de *Consciência profética*, que após ser traduzida ao inglês e ao espanhol tornou-se *Os profetas*.

Esta relação *Pathos-simpatia (sympathetikos)* percorrerá todos os estudos heschelianos posteriores à *Consciência profética*. Mas nesta tese, Heschel fez questão de esclarecer todos os aspectos relativos ao Deus de Israel, a fim de salvaguardar Sua preciosidade e o que torna o judaísmo singular frente as demais expressões de fé. Para tanto, dos capítulos quinto ao novo deste segundo tomo, veremos um Abraham Heschel mais apologético e para esta empreitada, Heschel toma o próprio conceito *Pathos* como chave conceitual.

Abraham Heschel estabelece quatro grandes diferenças e singularidades do Deus de Israel, por meio da consciência profética, frente às compreensões de divindade propostas por outros âmbitos teológicos e filosóficos. A primeira diferenciação apresentada por Abraham Heschel diz respeito à noção da autossuficiência divina, que foi construída pela filosofia grega<sup>95</sup>, ele diz: ora, “se Deus é um Ser de absoluta autossuficiência, então, nada no mundo fora d'Ele pode ser-lhe relevante” (HESCHEL, 1973b, p. 136), o que, portanto, não representaria a divindade israelita, mas a semente do mal que germinaria no coração do homem moderno, e dela nasceriam os frutos bélicos. Abraham Heschel (1973b, p. 140) assim relata que:

A ideia da autossuficiência de Deus se fundiu com a ideia da autossuficiência do homem. A certeza da capacidade deste último de encontrar paz, perfeição e o significado da existência ganhou impulso crescente com o avanço da tecnologia.

---

94 Desenvolvi essa relação na dissertação de Mestrado (NOGUEIRA, 2017, p. 84-82).

95 “Para Platão, a relação das coisas com o transcendente fica significada pela participação (*metexis*) do fenômeno na ideia. [...] Para os profetas, a relação do mundo com o transcendente fica significada pela participação de Deus (*Pathos*) no mundo. Não a autossuficiência, mas a preocupação e a implicação caracterizam Sua relação com o mundo” (HESCHEL, 1973b, p. 140).

O destino do homem, sustentava-se, dependia apenas do desenvolvimento de sua consciência social e do uso de seu próprio poder.

A segunda diferenciação destina-se ao *Tao* (“o Caminho”) de Lao-tse. “Segundo o *Tao*, a suprema virtude do homem é libertar-se dos desejos. O homem deve deixar de lado todos os desejos e inclinar-se, render toda luxúria e paixões e imitar o *Tao* em sua poderosa e humilde tranquilidade” (HESCHEL, 1973b, p. 141), e “a ordem é impessoal, pois o céu não fala, nem tampouco escuta o que os homens dizem. [...] O destino dos homens se determina estritamente segundo sua conduta, e é fútil importunar o céu para mudá-lo” (HESCHEL, 1973b, p. 142-143). Por esta razão, na teologia *pathética* hescheliana (1973b, p. 143),

o Deus de Israel, em contraste, não é uma Lei, mas o Legislador. A ordem que estabeleceu não é uma estrutura rígida e imutável, mas uma realidade histórico-dinâmica, um drama. O que os profetas proclamam não é Seu silêncio, mas Seu *pathos*. Para entender Seus caminhos, devemos obedecer Sua vontade.

O terceiro contraste do Deus do *Pathos*, inferido na teologia hescheliana é quanto à doutrina hindu do *karma*. “Segundo a posição dos vedas escritos, o *karma* é a lei das consequências pela qual a quantidade de dor se iguala com a quantidade de maldades cometidas durante a série de reencarnações” (HESCHEL, 1973b, p. 143), e os deuses não têm permissão de interferir na vida humana, no sentido de amenizar esse sofrimento, a consolação deve vir de uma atitude pessoal e intrasferível. No hinduísmo não existe a concepção de graça, liberdade, arrependimento ou expiação, tão somente a retribuição, “automática” (HESCHEL, 1973b, p. 144). Esta visão não corresponde com a *Teologia do Pathos* hescheliana, nela “ainda que a gente parece estar sentenciada a morte por suas próprias ações, a misericórdia e a graça de Deus podem salvá-los do desastre” (HESCHEL, 1973b, 144).

A quarta distinção apresentada por Abraham Heschel sobre o Deus do *Pathos* vai contra a concepção de destino (*moira*), identificada na necessidade (*ananke*), na arte (*tekhné*), e na fúria (*Erinyes*) (HESCHEL, 1973b), que é corrente no pensamento filosófico

grego<sup>96</sup>, mas também foi encontrada entre os mesopotâmicos e egípcios. “O destino era a ideia última e o mistério último para os gregos, o qual, ainda depois de ter sido despojado de concepções mitológicas, continuou exercendo influência” (HESCHEL, 1973b, p. 147). A pedra fundamental da tragédia grega é a de que “aterrador é o misterioso poder do destino” (HESCHEL, 1973b, p. 148), que domina por sobre todos os deuses e homens e que nada pode fugir do seu controle.

Na dessemelhança,

o *pathos* divino representa uma forte antítese da crença no destino, ou da ideia de uma necessidade inevitável que controla os assuntos do homem. O *pathos*, uma categoria dinâmica que confere caráter provisório a qualquer decisão e que depende do que o homem faz com sua existência, conquista o destino. O poder supremo não é um poder inescrutável, cego e hostil, ao qual o ser humano deve se submeter, mas um Deus de justiça e misericórdia, cujo coração é convidado a retornar e, se o fizer, pode causar uma mudança no decreto (HESCHEL, 1973b, p. 150-151).

Heschel acredita que esta sua *Teologia do Pathos*, advinda das leituras sobre os profetas, pode ser uma contribuição à aproximação do homem com Deus. Mas, decidiu não parar por aí, necessário se fazia aclarar o conceito de *Pathos* que apropriou na sua teologia, daquela recorrente no pensamento filosófico grego e que influenciou diferentes culturas. Em Abraham Heschel, o *Pathos*, não é naturalmente algo desprezível, como fez crer a corrente filosófica grega, mas uma maneira específica de comunicação do Deus de Israel para com seu povo. Segundo Heschel (1973b, p. 164), desde muito tempo, “se considerava que Deus não podia ser afetado de tal maneira. A Deidade, a Causa Suprema, não podia sofrer, ou ser afetado”, a divindade seria apática, de igual modo, os aspectos emocionais e sentimentais foram tomados pela filosofia como categorias humanas inferiores, execráveis. Para o homem tornar-se superior, elevar-se ao “mundo das ideias”, era necessário desligar-se destes elementos, exigindo-se puramente o intelecto. Resume-se esta maneira de compreensão humana, na epígrafe de Pascal

---

96 Além disso, “tinha-se a crença de que “havia momentos em que os deuses pareciam enviar calamidades ao homem sem uma causa justa e que estavam ciumentos de sua própria superioridade e de suas prerrogativas, ou até estavam animados de má vontade ante a prosperidade dos outros” (HESCHEL, 1973b, p. 158-159).

(2005, p. 40): “A grandeza do homem é grande na medida em que ele se conhece miserável”.

O ideal clássico grego era o de fazer a razão controlar os impulsos, tornar-se apático, uma vez que a emoção confunde o pensar correto. Nos escritos proféticos, em contraponto a toda corrente filosófica ocidental grega, este ascetismo pragmático “não era o ideal do homem bíblico. A fonte do mal não se encontra na paixão, no coração palpitante, mas na dureza de coração, na insensibilidade” (HESCHEL, 1973b, p. 182). Como epítome a compreensão de *Pathos* profético e filosófico, Heschel (1973b, p. 183) assim declarou:

O estado ideal do sábio estoico é o da apatia; o estado ideal do profeta é o da simpatia. Os gregos atribuíam aos deuses o estado de felicidade e serenidade; os profetas pensavam que a relação de Deus com o mundo era uma relação de preocupação e compaixão. Citemos Nietzsche: “A dignidade da morte e certo tipo de consagração da paixão, talvez nunca foram representados de maneira tão bela... como por certos judeus do Antigo Testamento: até os gregos poderiam ter aprendido deles”.

Neste sentido, Heschel concorda com o desafio que Hegel fez a Kant quando pontuou: “o impulso e a paixão são, precisamente, o sangue de vida de toda ação... podemos afirmar absolutamente que nada grandioso se tenha realizado sem a paixão” (HESCHEL, 1973b, p. 179). O *Pathos* é o pulsar da vida de Deus manifesto na normativa do fazer justiça<sup>97</sup>. Fomos educados, observa Heschel (1973b) a estabelecer um contraste ente razão e emoção, e neste contraste, a razão é colocada num patamar superior.

Abraham Heschel finaliza este segundo tomo de sua tese doutoral tratando da temática do mistério e da ira de Deus. Para nosso paladino do Autodiscernimento, fazendo insígnia oposição ao pensamento filosófico e teológico ocidental<sup>98</sup>, a ira é um

---

97 Não é sem razão que Heschel (1973b, p. 225) acrescenta que, “a ira é um aspecto do *Pathos* divino”.

98 “Clemente e Orígenes, seguindo Platão, recusaram-se a aceitar, literalmente, as noções de raiva, arrependimento e ciúme de Deus. “Assim como quando conversamos com crianças pequenas, não pretendemos expressar na linguagem mais refinada, mas dizemos o apropriado à debilidade daqueles a quem nos dirigimos..., o Logos de Deus parece ter organizado as Escrituras, usando a linguagem que melhor se adapte às habilidades e benefícios dos leitores”. A ira de Deus não é “uma reação emocional de Sua parte, mas algo que Ele usa para corrigir através de métodos difíceis aqueles que cometeram pecados terríveis”. A conclusão de Heschel acerca da consciência dos profetas, conforme veremos no último tomo da tese aqui analisada é que, “o *Pathos* é sempre exposto como um modo ou forma particular. Como vimos, existem muitas e variáveis formas de *Pathos*, como amor e vontade, dor e alegria, misericórdia e raiva. Qual é a característica básica que eles têm em comum? Qual é o significado último de *Pathos*? O *Pathos*, em todas as suas formas, revela a extrema importância do homem para Deus, Seu interesse, cuidado e

aspecto do *Pathos* divino. Tal qual o amor, a misericórdia e a compaixão, a ira, o senso de justiça e a tristeza também fazem parte do *Pathos* divino. Heschel observa que a ira de Deus não tem nada a ver com as qualidades morais de Deus, a ira se manifesta “quando o grito dos oprimidos chega a Seus ouvidos” (HESCHEL, 1973b, p. 184). Desta maneira, e retomando a compreensão profética sobre a divindade, Deus é amor, mas também justiça.

### 2.2.3 Simpatia e fenomenologia

Neste terceiro e último tomo da tese doutoral de Abraham Heschel, denominada *Simpatia e fenomenologia* (1973c) ele, diferentemente do que fez no primeiro e segundo tomos, tomará o Norte em direção à religião. À maneira de introdução, algumas coisas merecem atenção especial. A primeira diz-se do próprio conceito de religião encontrado nas suas escrituras, embora ele seja abrangente e inclui, abstratamente, todo fenômeno religioso, Heschel está, objetivamente, apontando para o judaísmo, pois, como ele mesmo já afirmou algumas vezes: é a única religião que conhece. A segunda coisa que considero importante sublinhar, é o aspecto fenomenológico que agora, parece tomar forma evidente nos seus escritos teológicos. Embora nosso profeta do Autodiscernimento afirme que seu método seja, primariamente, o do Autodiscernimento (HESCHEL, 1975), aqui ele dialoga amplamente com a fenomenologia scheleriana, nascente naquele mundo alemão dos anos 30. O terceiro elemento que emerge neste estudo é a tentativa que o paladino do Autodiscernimento faz, de salvaguardar a simpatia profética e a inspiração divina das teorias psicopatológicas, como a psicose, o êxtase ou a loucura. Neste sentido,

---

preocupação com o mundo. Deus “olha” para o mundo e é afetado pelo que acontece nele; O homem é o objeto de Seu cuidado e julgamento” (HESCHEL, 1973c, p. 327).

Ele tem um “propósito corretivo. No século IV a.C., a teoria de que Deus era impassível constituía um princípio geralmente reconhecido. Também para Agostinho, a Bíblia hebraica pregava paixões em Deus “já por causa de características peculiares na dicção da língua original, já erroneamente para poder falar inteligivelmente aos homens”. Ele deveria sentir que seria uma “profanação e blasfêmia” presumir que Deus era responsável.

Lutero, que tinha “certa desconfiança sombria na disposição de Deus de ajudar o homem” e “uma concepção melancólica de um Deus duro e cruel”, gabava-se de ter falado mais severamente da ira divina do que havia sido feito “sob o papa” (HESCHEL, 1973b, p. 261-262).

a primeira tarefa sumariada por Abraham Heschel destina-se a apresentar seus argumentos ao que ele compreende enquanto religião simpática. Nos capítulos dois, três, quatro e seis, este teólogo do *Pathos* inventariará a especificidade da experiência profética às teorias psicopatológicas. Na parte última, Heschel estabelece que a profecia é uma forma de poesia, que brota de uma inspiração transcendente, mas que toma forma nas experiências mundanas vivenciadas nos e pelos profetas, tornando-se dialética entre o divino e o humano no seio da religião aí derivante. Então, realizada as observações iniciais, veremos como isto se desenrola no texto!

O objetivo último de Abraham Heschel aqui presente é o de investigar acerca da consciência profética, então, para dar forma ao seu argumento de que a religião é simpática, porque deriva da experiência profética, nada mais óbvio que retornar ao que pensavam os profetas acerca da divindade israelita. Heschel argui que existem dois aspectos importantes que precisam serem distinguidos nesta compreensão, a saber; o objetivo e o subjetivo. “Por aspecto objetivo, entendemos o que é dado ao profeta como uma realidade que transcende sua consciência. Por aspecto subjetivo, entendemos a atitude ou resposta pessoal do profeta diante dessa realidade” (HESCHEL, 1973c, p. 9). Neste contexto, existe o que é dado ao profeta e sua resposta ao que é apresentado, aquela relação *Pathos* - simpatia. É como se Heschel estivesse definindo o profeta como auto transcendente, muito mais que auto discernido. Comentando a teologia hescheliana, Mayse (2015, p. 234) ressalta que, “atingir a autotranscendência é a maior expressão de *imitatio dei* da humanidade, pois Deus aceitou a limitação ao estabelecer uma parceria com a humanidade por causa de Seu amor e preocupação pelo homem”, situação em que constituiria a dialética divino humana. E que “para entender a religião profética, a simpatia é tão fundamental como o é o *Pathos* para entender a teologia profética” (HESCHEL, 1973c, p. 9).

Aí está, segundo Heschel (1973c) a distinção entre a vida do profeta e a vida do homem “comum”. Pois o profeta não só escuta e compreende o *Pathos* divino, ele está envolto no mais profundo de sua alma, com o que sente Deus. Não é por uma apropriação mental que o profeta se dispõe a servir a Deus, mas, por meio da harmonia do seu ser com a mensagem e o conteúdo da mesma. Abraham Heschel faz sempre questão de realinhar o que pensa a partir da experiência profética, para ele

o profeta se vê comovido por uma preocupação íntima pela preocupação divina. A simpatia, então, é a forma essencial em que responde a situação divina. E o modo de responder pessoalmente à demanda que se fez também pessoalmente nos momentos de revelação (HESCHEL, 1973c, p. 10).

Nesta compreensão, adiciona Heschel (1973c, p. 12), “as palavras do profeta, muitas vezes, se assemelham a trovões”, porque o “*Pathos* de Deus está nele. O comove... dando-lhe a coragem de agir contra o mundo (HESCHEL, 1973c, p. 11-12). Esta descrição de Abraham Heschel faz-nos recordar do profeta de Técoa, com sua especificidade peculiar de reivindicar a justiça social. Amós, do ponto de vista de uma compreensão comum, parece tornar-se insensível. Os ecos do seu rugido irrompem erupções sociais em Israel. Sem medir suas palavras, desfere golpes e mais golpes entre as diferentes camadas israelitas; desde o rei até o mais simples do povo, todos foram colocados perante o tribunal divino, como foi possível observar no primeiro capítulo. O “assemelhar-se a trovões” descrito por Heschel (1973c), ou a outros fenômenos naturais, como fogo, tempestades ou terremotos são elementos partícipes da profecia bíblica. Amós recorreu ao leão, ao fogo, a serpente, a espada, etc., e expressava-se tal qual o fenômeno lhe era apresentado, porque estava possuído pelo *Pathos* divino.

Por tal razão, “cremos, sem dúvida”, assegura Heschel, “que a chave para um entendimento psicológico dos profetas é o fenômeno da simpatia” (HESCHEL, 1973c, p. 15), aliás, “o amor do homem por Deus se encontra, entre as primeiras expressões da religião bíblica” (HESCHEL, 1973c, p. 17), esse amor não é meramente um sentimentalismo, mas a capacidade mais humana-divina de viver. Tratando sobre esta relação amorosa entre Deus e homem, Heschel (1973c), novamente apresenta um posicionamento contrário à filosofia grega, sobre a amizade entre humano e divino:

Segundo Aristóteles, não existe amizade do homem com Deus, “pois a amizade”, sustenta, “só existe onde pode haver uma devolução de afeto, mas a amizade com Deus não admite que o amor seja devolvido, nem sequer amar. Pois seria estranho que alguém dissesse que ama a Zeus” (HESCHEL, 1973c, p. 18).

Na concepção israelita antiga e no judaísmo hodierno, a amizade com o divino não só é real, como o profeta sente o sentimento do eterno, interpreta este sentimento e traduz em linguagem ao povo. Novamente fazemos retomada a profecia amosiana, quando, no complexo arquitetônico das visões, Yahweh pergunta o que o profeta estava

vendo: “Que vês, Amós?” (Am 7,8; 8,2). O profeta é interpelado a ver, interpretar e transformar a visão em linguagem. Amós não é colocado simplesmente como transmissor, mas como profeta e conselheiro, uma relação que vai além do caráter de emissário, é um amigo, um confidente. Assim, diferentemente da forma, a profecia sempre tem o caráter simpático<sup>99</sup>, o elemento essencial e comum a todas elas, exorta Heschel (1973c, p. 21) “é o enfoque da atenção em Deus, a consciência da emoção divina, a intensa preocupação com o *Pathos* divino, a solidariedade simpática com Deus”, em resumo, “o *ruah*” (HESCHEL, 1973c, p. 24). O profeta sente o espírito de Deus, eles estavam, segundo Heschel (1973c), plenamente conscientes do *Pathos* divino,

da mesma forma em que estavam de si mesmos e de seus próprios sentimentos. Este é o verdadeiro significado da religião de simpatia: sentir o *pathos* de Deus como se sente o estado de sua própria alma. Em entusiasmo, o homem se experimenta a si mesmo como divino (*entheos*); em simpatia, experimenta a Deus como a seu próprio ser. Em entusiasmo, um alcança a exaltação pessoal; em simpatia, um sentido da essência divina. Não existe uma fusão de ser, *unio mystica*, mas uma harmonia íntima em vontade e sentimento, um estado que pode chamar-se *unio sympathetica* (HESCHEL, 1973c, p.31-32).

Esta é, pois, a concepção que Abraham Heschel tem de religião simpática: união simpática. Esta relação entre vontade e experiência, pessoalidade e inspiração “expressam bem a própria essência do espírito profético” (HESCHEL, 1973c, p. 32). Heschel não afirma, em absoluto, que exista uma fusão simbiótica entre o profeta e a divindade, mas, como já dissemos, uma identificação emocional com o *Pathos* de Deus, o que difere da compreensão de paixão, cunhada pela mitologia grega e romana dos deuses como, Osíris, Ishtar, Adonis, etc.<sup>100</sup> (HESCHEL, 1973c).

---

99 Max Scheler apresenta duas formas de profecia simpática. Acerca deste tema, e para um aprofundamento maior em Nogueira (2017, p. 77).

100 “É necessário estabelecer”, afirma Heschel, “um contraste nítido entre o *Pathos* e o tema da paixão divina; simpatia profética não deve ser equiparada a participação do devoto na paixão divina. Na paixão, a divindade é vista como um mártir, cujo sofrimento é, em última análise, a impotência de Deus. No *Pathos*, Deus é considerado um mestre supremo do céu e da terra, afetado emocionalmente pela conduta do homem. Assim, no mito do deus sofredor e a deusa enlutada, Adonis morreu nas mãos de um inimigo com a aparência de um javali; Osíris foi assassinado por seu irmão Set. O tema era lamentação pela morte de um deus. O *Pathos*, por outro lado, é o sofrimento no sentido de compaixão ou de indignação moral. Ali o deus era uma vítima, aqui, Deus - é o Senhor preocupado por Sua criação; ali, um sentimento de pranto e lamentação; aqui, a simpatia que faz um chamado à retidão e a fidelidade de Deus” (HESCHEL, 1973c, p. 34).

Demonstrado o que pensa acerca da religião da simpatia este paladino do Autodiscernimento empregou bastante tinta e papel para estabelecer algumas distinções entre a profecia bíblica e as teorias psicopatológicas de êxtases, psicoses, neuroses, loucuras, etc. Os quatro capítulos destinados a esta temática somam mais de setenta páginas com extensas notas de rodapé<sup>101</sup>. O autor tece um enriquecedor debate com a psicologia, que, para sua forma teológica, ela não apresentou suficientes esforços quando da compreensão da personalidade do profeta, englobando-os num mesmo denominador comum. Assim inicia Heschel (1973c, p. 39) sobre as teorias do êxtase:

A teoria do êxtase alcançou duas coisas. Primeiro, reduziu a profecia bíblica, assim como também outros fenômenos na história da religião, a um denominador antropológico comum; aos profetas os classificou convenientemente como um fenômeno típico da sociedade primitiva ou antiga. Em segundo lugar, ofereceu uma explicação psicológica do que parecia ser um enigma.

Agora, resta saber, na leitura de Heschel, se estas duas coisas alcançadas pelas teorias se conformam à personalidade mesma dos profetas bíblicos. Somando páginas e mais páginas, Heschel (1973c, p. 40) apresenta, “do ponto de vista da psicologia” o que seria o êxtase ou a possessão, os “fundamentos do êxtase” (HESCHEL, 1973c) e o êxtase e a possessão como parte da crença nos povos primitivos (HESCHEL, 1973c, p. 41), recorrendo ao que pensavam os filósofos gregos, os Padres da Igreja e o próprio judaísmo. Um dos fatos importantes, na narrativa de Abraham Heschel (1973c, p. 45) é que “na Grécia, o culto dionisíaco foi o precursor do êxtase popular. “Os adoradores de Dionísio<sup>102</sup> acreditavam que estavam possuídos por deus. O próximo passo era

---

101 Marmur (2016, p. 7-8), fazendo menção as notas de rodapé utilizadas por Heschel, assim relatou: “A confiança intensa de Heschel em citações e referências de vários tipos de fontes é notável e amplamente ignorada. As fontes são citadas e aludidas no corpo do texto e nas extensas notas de rodapé e notas de fim de quase todos os seus escritos. Essas notas são frequentemente negligenciadas, uma vez que para a maioria dos leitores de seus trabalhos teológicos, suas repetidas referências a obscuras fontes extraídas de vinte séculos de criatividade judaica, podem parecer inacessíveis e, talvez, irrelevantes. E, no entanto, mesmo uma leitura superficial de seus trabalhos revela que quase todos são amplamente povoados por uma diversidade de fontes, principalmente, embora não exclusivamente, tiradas da tradição judaica. Nenhum outro pensador judeu notável no século XX, apelando a uma audiência de judeus e não-judeus modernos, usou uma panóplia de textos e tão extensivamente”.

102 ““A tentativa de encher-se materialmente com seres divinos ou demoníacos concebidos materialmente, ou de se unir a eles, faz parte dos primeiros fenômenos demonstráveis dos quais surgiu, mais tarde, o sentimento religioso”. Acreditava-se possível “ser penetrado pela substância divina através de uma união sexual ou engolir o objeto no qual a sede do demônio era acreditada”” (HESCHEL, 1973c, p. 43). “O principal ritual das orgias dionisíacas era a teofagia, o ato de comer o deus. Os paroquianos, em estado de

convencer-se de que estavam realmente identificados com ele””. Essa identificação pessoal com deus, na compreensão das religiões orgásticas, vai para além de uma “*imitacio* mística” (HESCHEL, 1973c, p. 37), “os que adoravam a Sabacio, se convertiam em Saboi, os que adoravam a Kubebe, em kubeboi, e os que adoravam a Baco, em baco; no Egito, os adoradores de Osíris, depois de sua morte, se convertiam no deus” (HESCHEL, 1973c, p. 45-46). De igual maneira,

nos ritos da Grande Mãe [*Magna Deum Mater*], nos quais o adorador tentava alcançar a união com a divindade, a adoração do paroquiano como filho da deusa era realizada através de uma comunhão sexual: As orgias serviam para inflamar os sacerdotes e adoradores da deusa até o mais alto grau de entusiasmo. Acompanhados pela música - barulhentas, tocadas em flautas, pratos, pandeiros e castanholas, os adictos de Cibeles e Rea clamavam e dançaram até o frenesi. O alto clamor dos sacerdotes da Grande Mãe, que “faz tremer a todos os que o escutam”, foram comparados com os gritos de um louco. A excitação delirante dos sacerdotes culminava na autoflagelação ou na auto laceração com facas, para simbolizar o supremo ato de consagração à Mãe, que consistia na autocastração (HESCHEL, 1973c, p. 49-50).

O êxtase aparece pela primeira vez em Fílon de Alexandria e no neoplatonismo, embora tenha sido anunciado em Platão:

Fílon de Alexandria foi, ao que parece, o primeiro pensador que usou o termo *ekstasis* em seu sentido técnico. Aceitando a suposição pitagórica de que o corpo é a prisão da alma e um obstáculo à percepção da pura verdade, e convencido de que a mente humana (*nous*) contrasta fortemente com o Espírito divino, Fílon argumenta que o grau máximo de conhecimento só pode ser alcançado em um ato de êxtase<sup>103</sup> (HESCHEL, 1973c, p. 53-54).

---

transe extático, despedaçavam um animal - a encarnação do deus, devoravam sua carne crua. Matando o deus, comendo sua carne e tomando seu sangue, eles se enchiam com poder divino e se transplantavam para a esfera da divindade” (HESCHEL, 1973c, p. 44).

103 “Fílon de Alexandria é o primeiro pensador que desenvolveu uma abordagem abrangente para entender a profecia bíblica. Em seus esforços para fundir as doutrinas grega e judaica, ele não se esquivava da aplicação das ideias e nomenclaturas das religiões misteriosas gregas à sua descrição dos profetas bíblicos. Sua profetologia sincrética foi a pedra angular de uma interpretação da profecia que prevaleceu desde então. Fílon pegou a ideia do êxtase da religião dos oráculos grega e declarou que essa era a característica decisiva do profeta. Para ele, o profeta é um hierofante, um termo usado para designar o oficial superior das religiões pagãs de mistérios. O estado profético é descrito como “a possessão divina (*entheos*) e frenesi (*mania*) aos quais os profetas como classe estão expostos” ou como “a experiência do inspirado por Deus e o possuído por Deus... que prova ser um profeta. Fílon aplica a Moisés, em particular, seu princípio fundamental: “Não há profecia sem êxtase. O profeta é um instrumento passivo do Senhor. Ele recebe a iluminação em uma condição de passividade e inconsciência total” (HESCHEL, 1973c, p. 59-60). “Isto é o que ocorre regularmente com os profetas. A mente é expulsa diante da chegada do Espírito divino, mas quando este parte, a mente retorna ao seu lugar. O mortal e o imortal não podem compartilhar

Embora este conceito tenha sido empregado pelo judeu Fílon de Alexandria e, também, por Flávio Josefo, à pessoa do profeta bíblico, Heschel (1973c) assegura que não existe palavra alguma na Bíblia para o êxtase. Possivelmente Fílon tenha sido influenciado por Rab, o fundador da academia de Sura que parece ter interpretado a palavra *tardemá* em Gn 2,21 como êxtase. “*Tardemá*, ele diz, é usado na Bíblia de três maneiras: a) como um sono profundo no caso de Adão; b) como um estado de experiência profética ou êxtase no caso de Abraão e c) como um caso de estupor ou consternação” (HESCHEL, 1973, p. 64-65). Alguns rabinos, seguindo o raciocínio de Rab, adicionaram mais um quarto tipo de *tardemá*; a loucura. Este *tardemá* “como estado de loucura se atribui aos falsos profetas” (HESCHEL, 1973c, p. 66).

Heschel (1973c) observa também, que muitos rabinos olhavam para os êxtases na Palestina e Síria do século III com ironia, decidindo não adotar o ponto de vista de Fílon, aliás, para este grupo de rabinos, “a ausência do êxtase é o que distingue os profetas hebreus de todos os demais” (HESCHEL, 1973c, p. 67). Maimônides, por exemplo, destaca o papel da capacidade intelectual do profeta frente à experiência divina (HESCHEL, 1973c), não obstante, o *Zohar*, a obra clássica do misticismo judaico “parece seguir a teoria da profecia de Fílon” (HESCHEL, 1973c, p. 69), mas até certos pontos.

Mas não foi apenas na corrente filosófica greco judaica que a teoria de Fílon exerceu influência marcante, na teologia dos Padres da Igreja a teoria do êxtase foi a base para compreender o fenômeno do misticismo nascente no mundo cristão. Heschel (1973c) apresenta em seus estudos, dois exemplos da recepção do êxtase pelos Padres da Igreja, um veio de Atenágoras e outro de Justino Mártir: Atenágoras, registra Abraham Heschel (1973c, p. 71), acreditava que os profetas, estando “sob o impulso do Espírito divino e elevados por sobre seus próprios pensamentos, proclamaram as coisas com as quais foram inspirados. Pois o Espírito os utilizou tal como um flautista sopra em uma flauta”, de igual modo, Justino Mártir escreveu: “como palheta divina, descendo do céu, usou os profetas, como uma cítara ou puá” (HESCHEL, 1973c, p. 71). Nesta

---

a mesma casa. E, portanto, o ocaso da razão e a escuridão que a circunda produzem êxtase e frenesi” (HESCHEL, 1973c, p. 62).

compreensão, o êxtase era a forma de profecia aceita na Igreja do século II d.C. Inclusive, com o “surgimento do movimento montanhista<sup>104</sup>, pouco depois da metade do século II d.C, levou o êxtase a um lugar preponderante” (HESCHEL, 1973c, p. 72), tendo como um dos principais defensores desta interpretação, o Padre da Igreja, Tertuliano, que disse: “Quando um homem se vê transportado no Espírito, em especial quando contempla a glória de Deus, ou quando o Senhor fala por meio dele, perde, necessariamente, sua sensação, porque está eclipsado pelo poder de Deus (HESCHEL, 1973c, p. 74). Realizadas as análises, assim finaliza Heschel (1973c, p. 76-76) acerca da recepção das teorias do êxtase por aqueles teólogos cristãos:

Em geral, os Padres da Igreja não negaram a existência de todo tipo de êxtase nos profetas. Na linguagem de Agostinho, o êxtase como *alienatio a mente* foi negada, mas se admitiu a *lienatio mentis a sensibus corporis*, a saber, “a derivação da atividade espiritual do homem de alguma vida fora dos seus sentidos e sua condução para o objeto de revelação”. Esta teoria prevaleceu através da Idade Média.

Foi na modernidade, sob as análises da psicologia, que a teoria do êxtase colocou os profetas no mesmo patamar das pessoas com transtornos psicopatológicos<sup>105</sup>. A psicologia, partindo de uma análise comparativa, começa com “a suposição de que as

---

104 Para explicar esse movimento nascente na Igreja cristã primitiva, tomaremos as análises que Anselm Grün apresenta, já nas primeiras páginas da sua obra *La sabiduría de los Padres del Desierto* (2014). Nesta obra ele afirma que, este movimento, chamado os *Padres do Deserto*, que nascia por volta dos anos 270 d.C. com o jovem Antônio, tomou corpo à medida em que crescia a resistência à atmosfera hostil do Império Romano. Muitas das “ideias e práticas dos monges se assemelham, por exemplo, as dos pitagóricos. A vinculação da ascese com a mística é tipicamente grega” (GRÜN, 2014, p. 12), então, “por volta do ano 300, monges de todas as partes foram ao deserto. Ali trabalhavam e oravam durante todo o dia, jejuavam e imitavam uns aos outros. Eles não inventaram a vida ascética, mas a adotaram suas práticas de outros movimentos religiosos. Sem o conhecimento da ascese, a vida especial no deserto teria terminado em um transtorno psíquico geral e na demência. Os monges tomaram a sabedoria e a experiência que ascetas de todas as religiões e dos círculos filosóficos haviam acumulado já internamente. Só assim puderam permanecer em contínua solidão e vigilância e em constante busca de Deus, para alcançar, desse modo, um grande conhecimento do ser humano e uma verdadeira trilha de Deus (GRÜN, 2014, p. 13).

105 Para Heschel (1973c, p. 77), a psicologia “colocou os profetas no nível dos videntes de outros povos; eles usam os meios usuais para se colocar em uma condição de êxtase... A consciência racional é apenas uma característica secundária e subordinada nos profetas; eles foram transportados para um estado totalmente diferente do normal... Para o homem comum, o profeta parecia um louco. Portanto, deve haver um ponto de contato entre o estado profético e o da loucura;...essa característica coloca os profetas no mesmo nível que os videntes de outros povos; eles usam os meios usuais para se colocarem em estado de êxtase”. Heschel não descarta que os profetas pré-exílicos foram homens extáticos, e de fato, pelo menos Oséias, Isaías, Jeremias e Ezequiel se declararam enquanto tal, o problema que Abraham Heschel vê é o de tratar o profetismo como uma condição anormal, doentia.

experiências dos profetas são do mesmo tipo que as dos cultos orgásticos de muitas sociedades primitivas” (HESCHEL, 1973c, p. 90). Neste sentido, assegura Heschel (1973c), a teoria do êxtase, ao comparar a experiência profeta com os ritos orgásticos<sup>106</sup>, acaba privando o estudioso do que é genuíno da profecia bíblica, além de distorcê-la, é claro. Dentro deste espectro, teremos a grande oposição da teologia hescheliana à corrente psicológica moderna. Heschel (1973c, p. 91) resguarda;

Não devemos deixar de considerar a presunção envolvida na aplicação dos métodos da psicologia moderna às personalidades dos profetas, que viviam com hábitos e categorias basicamente diferentes das do homem moderno. É uma falácia histórica supor que as formas de comportamento que hoje seriam consideradas sintomáticas de distúrbios mentais tenham o mesmo significado para o homem da antiga Palestina. É “um erro supor *a priori* que a experiência dos grandes profetas seja diretamente acessível ao método psicológico moderno”. A teoria do êxtase pressupõe que a origem de tudo o que surge no campo da religião, incluindo a profecia, deve ser encontrada no reino subconsciente da alma.

Então, “quem é um profeta?” Se questiona Heschel (1973c, p. 92). Se o êxtase é o que define a experiência profética, então, a resposta encontrada por ele é a de que, “Moisés, Amós, Oséias, Isaías e Jeremias teriam que ser desqualificados como profetas, pois em suas experiências não se encontram traços de êxtases” (HESCHEL, 1973c, p. 92)<sup>107</sup>. Neste sentido, a definição de quem é um profeta não pode ser caracterizada somente, ou sobretudo, pela categoria do êxtase. Pois, enquanto o êxtase é uma preocupação do homem por Deus, a motivação da profecia é a preocupação de Deus pelo homem, neste sentido, a teologia hescheliana afirma que, “o êxtase, a iluminação mística, é uma consumação, uma recompensa; a profecia nunca é completa em si mesma; é uma carga, uma tensão, um chamado, fazer a guerra, nunca uma vitória, nunca uma consumação” (HESCHEL, 1973c, p. 108), a profecia tem caráter dialógico, Deus e profeta estão em constante conversação. “A partir do ponto de vista estrutural, pode ser

---

106 A arguição de Heschel (1973c, p. 95) é a de que “os profetas lutaram contra as orgias alcoólicas e sexuais do culto de Baal, de forma apaixonada e implacável. A luta dos recabitas contra o gozo do vinho não era só uma campanha moral; era uma luta contra as orgias alcólicas. É concebível que os profetas sucumbiram à prática que eles mesmos haviam condenado? Acaso Isaías não denunciou o êxtase profético como proveniente da embriaguez?”.

107 “É estranho que em os discursões sobre o êxtase profético, os eruditos passaram por alto o significativo fato de que nas principais figuras proféticas, desde a época de Moisés até o de Amós, não se registram nenhum sinal de êxtase” (HESCHEL, 1973c, p. 95).

descrita como uma *relação-sujeito-sujeito* (HESCHEL, 1973c, p. 160), “em certo sentido, a profecia consiste de uma revelação de Deus e uma co-revelação do homem” (HESCHEL, 1973c, p. 117).

Heschel (1973c) relaciona a profecia como uma forma de poesia, “o profeta é como um poeta que com frequência se sente impelido por um *raptus mentis*” (HESCHEL, 1973c, p. 118), tal qual ocorre frequentemente entre os poetas e artistas em seus momentos de criatividade. “A profecia é o produto da imaginação poética. A profecia é poesia” (HESCHEL, 1973c, p. 119). Esta interpretação possibilitou a afirmativa de que a Bíblia é poesia, sobretudo a partir do pensamento de Eichhorn: “A tendência de [...] considerar os profetas como poetas religiosos iluminados culmina com J. G. Eichhorn, *Die Hebraeischen Propheten* (1816-19). Preparou o caminho para a concepção popular da Bíblia como “um produto da genialidade nacional do povo judeu”” (HESCHEL, 1973c, p. 138). Tal qual era interpretada a poesia na Grécia antiga; Hesíodo, Parmênides de Eléia, Dante, etc, como inspirados pelas divindades do panteão, também no mundo judaico cristão, a compreensão de que a Bíblia é um livro poético, representa a ideia das relações com sua divindade.

Dentro desta linha de raciocínio, Heschel (1973c) assegura que, se a profecia tem alguma coisa de loucura em sua forma, é a loucura dos poetas e artistas, não a loucura como transtornos mentais. Este foi um dos legados deixados pela civilização grega, a crença na ideia de que “as grandes obras poéticas surgiram de um estado de loucura”<sup>108</sup> (HESCHEL, 1973c, p. 161). Tal observação é apoiada pelo próprio pai da psicanálise, Sigmund Freud,

quanto à natureza ou origem do dom artístico, Freud admitiu que a psicanálise não tem uma explicação especial dessa força misteriosa, nem dos meios que motivam o artista a trabalhar. No final de seu ensaio sobre Leonardo da Vinci, Freud confessou que a natureza da realização artística é inacessível à psicanálise. Isso não pode realmente elucidar a natureza do presente artístico,

---

108 Um desses exemplos apresentados por Heschel (1973c, p. 164-165), vem de um anúncio de Sócrates: “Há uma loucura que é um dom divino; as maiores bênçãos chegaram até nós na loucura. Pois a profecia é loucura, e a profetisa de Delfos e a sacerdotisa de Dodona, perdendo o juízo, fizeram grandes benefícios à Hélade, tanto na vida pública quanto na vida privada, mas, em seu juízo certo, poucas ou nenhuma. E também devo falar sobre como a Sibila e outras pessoas inspiradas deram a muitos, indicações do futuro que os salvou de cair... E assim como o ato do profeta é mais perfeito e venerável do que o ato de augúrio, e muito mais, como os anciãos testemunham, é a loucura superior à reflexão, pois a reflexão é apenas humana, mas a loucura vem dos deuses”.

nem explicar os meios que motivam o artista a trabalhar. A psicologia não pergunta de onde vem sua capacidade de criação. Devemos admitir que a psicanálise não pode resolver o problema do poeta (HESCHEL, 1973c, p. 154).

Portanto, a conclusão plausível encontrada pelos campos teológicos e psicológicos, tanto na antiguidade quanto nos tempos modernos, é descrita por Abraham Heschel (1973c, p. 154) da seguinte maneira:

Para satisfazer a teologia, a inspiração precisou ser exclusivamente sobrenatural, e o profeta um simples instrumento, um vaso; para satisfazer a psicologia, teve que ser exclusivamente natural, juntamente com outros fenômenos. Na antiguidade, a teoria que considerava o ato profético como um estado de êxtase eliminou o papel de toda espontaneidade humana, para salvaguardar a concepção de inspiração sobre-humana; nos tempos modernos, a teoria que considera o ato profético como um ato de criação poética elimina o conceito de inspiração sobre-humana, a fim de estabelecê-lo como um ato de espontaneidade humana. Ambas as teorias oferecem uma solução mediante a destruição do enigma, tratando de “explicar” algo que está longe de ser simples.

Evidentemente que Heschel está em desacordo com esta conclusão simplista encontrada pela psicologia e a teologia, seria mais plausível, descreve Heschel (1973c, p. 188) não “tratar de interpretar as experiências e atitudes dos grandes profetas com as normas de nosso nível de experiência, na imagem de nossas próprias atitudes e concepções. [...] Do fato de que o profeta mostre características que o diferenciem da maioria, não devemos deduzir nenhuma conclusão sobre sua personalidade total”, mas apenas traços de sua consciência. Este foi o erro da psicologia, teologiza Heschel (1973c, p. 193); “negou de antemão aquilo que deveria explorar. Portanto, no lugar de elucidar a experiência profética, tratou de desfazer-se dela”.

A última palavra sobre a natureza da profecia não será dada, nem por uma análise psicológica, nem por uma racionalização sociológica ou antropológica, por mais profunda e imaginativa, por mais paciente e exata que seja. Uma análise ou racionalização tal, corre o risco de reduzir a profecia a algo comum, demasiado irrelevante, para justificar o esforço da análise. E sem embargo, o fenômeno dos profetas continua sendo provocador, de tremenda relevância, apensar de sua incompreensibilidade (HESCHEL, 1973c, p. 195).

Deste modo, o *nabí*<sup>109</sup>, *prophetes*<sup>110</sup> ou *propheta*<sup>111</sup>, seja qual for a nomenclatura selecionada, a experiência característica destes personagens continua sendo uma fonte de mistério e veneração que transpassa a história humana. “No mistério da profecia estamos na presença da história central da humanidade” (HESCHEL, 1973c, p. 195), “e não trocaríamos”, fundamenta o teólogo do Autodiscernimento, “certos versículos do livro de Isaías pelas Sete Maravilhas do Mundo” (HESCHEL, 1973c, p. 196), porque os israelitas compreenderam que, toda a tradição bíblica narrada pela boca dos patriarcas e profetas “é a história de Deus em busca do homem” (HESCHEL, 1973c, p. 247). Israel compreende que sua fé não é fruto de uma busca para Deus. O povo não descobriu Deus, mas foi descoberto por Ele. A Bíblia é este registro de aproximação de Deus para o homem. Heschel categoriza essa relação dialética divino humana de *antropotrópico* e *teotrópico*, a primeira diz-se da ação divina de voltar-se ao homem, e a segunda o seu inverso. Aí reside a morada permanente do profeta; na consciência, nesta experiência *antropotrópica* de que Deus fê-lo seu parceiro, conselheiro e amigo para levar o homem ao seu mais genuíno significado: ser justo.

Caminhando à conclusão dos estudos sobre a consciência profética, Heschel retoma todos os debates, comparações, paralelos, compreensões históricas, teológicas e psicológicas apresentadas acerca da figura do homem vocacionado a profecia e resume: “não é próprio dizer que a inspiração bíblica seguiu simplesmente a uma

---

109 “A etimologia e o significado exato de *nabí* e sua forma verbal *nibá*, *hitnabé*, assunto de muita disputa, permanecem obscuros em alguns pontos. O verbo parece estar conectado com o acádio *nabú*, “chamar”. *Nabí*, passivo como *mashiach*, “ungido”, *nathin*, “um dado ao Templo como servo”, *asir* “prisioneiro”, parece denotar uma pessoa que é o objeto passivo de uma ação externa. *Nabí*, então, significaria literalmente alguém que é chamado (por Deus), alguém que tem uma vocação (de Deus), bem como alguém que está sujeito à influência de um demônio ou de um deus falso, e que mantém a condição imposta sobre ele por esse chamado ou influência” (HESCHEL, 1973c, p. 189).

110 “É uma palavra grega, *prophetes*. No período clássico, indicava uma pessoa que revelava ou dizia aos outros o pensamento de um deus; uma pessoa que falava por um deus, um intérprete, como Tiresias a era de Zeus, Orfeu de Baco, Apolo de Zeus e a pítia de Apolo. Em épocas posteriores, foi aplicado especialmente àqueles que explicavam os oráculos ininteligíveis da pítia de Delfos ou o sussurro das folhas de Dodona. Num sentido metafórico, era usado para os poetas intérpretes de deuses ou Musas. [...] A partir do vocabulário da religião grega, a palavra foi adaptada pelos judeus helenísticos e pela Septuaginta para traduzir a palavra hebraica *nabí*” (HESCHEL, 1973c, p. 191-192).

111 “A palavra grega foi adotada no latim como *propheta*, especialmente nos tempos pós-clássicos sob influências cristãs, e do latim eclesiástico passou para as línguas europeias modernas. No uso real, a ideia transmitida pela palavra “profeta” nunca correspondeu ao seu protótipo histórico” (HESCHEL, 1973c, p. 192).

concepção que se encontrava já em muitas religiões anteriores” (HESCHEL, 1973c, p. 309). Isso resulta, afirma Heschel (1973c, p. 309) que, “nem Lao-tse, nem Buda, nem Sócrates, nem Plotino, nem Confúcio nem Ipu-wer falaram em nome de Deus ou se sentiram enviados por Ele; e os sacerdotes e profetas das religiões pagãs falaram em nome de um espírito particular, não é em nome do Criador dos céus e a terra”. O conceito de profeta bíblico apreendido por Heschel (1973c, p. 310) é que ele “é um tipo sui generis”, porque é o único ser que consegue apreender o *Pathos* divino e transformá-lo em caracteres compreensíveis.

Portanto, Heschel (1973c) chega à conclusão que, o conteúdo primordial da consciência do profeta é o *cuidado e a preocupação* divina pelo homem. Sobre isso, e como veremos à medida que o estudo avança, Heschel lançou, nos anos de 1955-56, a obra intitulada *Deus em busca do Homem*, onde retrata bem esta temática. Evidentemente, adverte Heschel (1973c, p. 328)

Tampouco aqui devemos pensar que temos alcançado a essência de Deus. A intenção transcendente só define os limites do entendimento profético de Deus. Deus em Si mesmo, Seu Ser, é um problema da metafísica. O tema e a pretensão da teologia profética é a preocupação de Deus pelo homem, e a relevância deste para Deus. O homem só conhece um aspecto de Seu Ser, Seu estar direcionado ao homem.

Esta é, então, a última categoria da teologia profética: “compromisso, cuidado, preocupação. A religião profética pode definir-se, não como o que o homem faz com sua preocupação última, mas como o que o homem faz com a preocupação de Deus” (HESCHEL, 1973c, p. 328). Para a teologia hescheliana, o pensamento profético está guiado por três princípios: “a presença de Deus é meu primeiro pensamento; Sua unidade e transcendência, meu segundo pensamento; Sua preocupação e compromisso (justiça e compaixão), meu terceiro pensamento” (HESCHEL, 1973c, p. 329). Portanto, o pensamento último da Bíblia não é a *criação*, tal como descreve o Gênesis, mas a preocupação divina *pela sua criação*, é por tal razão que Deus se apropria dos profetas para estabelecer uma relação dialógica, e quanto mais o homem se volta a Deus, mais este homem experimenta o voltar-se de Deus para ele. Aí encontra-se o fundamento do método de Autodiscernimento hescheliano; “o objeto não deve buscar-se no “eu”, mas o “eu” no objeto. O que se experimenta é a atenção do Transcendente” (HESCHEL, 1973c,

p. 337), o “eu” no objeto representa este “eu” auto discernido submerso na imensidão da divindade, ou seja, é um eu auto discernindo-me na/e para a relação. Destarte, ““conhece o teu Deus” (1Cron 28,9) mas que “conhece-te a ti mesmo” é o imperativo categórico do homem bíblico. Não existe um auto entendimento sem um entendimento de Deus” (HESCHEL, 1973c, p. 337).

Dentro do pressuposto apresentado por Abraham Heschel, é possível perceber que, seu retorno aos profetas, foi muito mais do que estudar suas personalidades, mas como eles conseguiram se relacionar com o transcendente e apresentar uma alternativa ao povo que andava pelos caminhos da injustiça e da idolatria. Os profetas, na teologia hescheliana, contribuem para compreender os acontecimentos vivenciados naquele período de guerra iminente. Diferente de todas as demais abordagens propostas por teóricos outrem, recorrer aos profetas foi muito mais do que buscar uma âncora onde pudesse sentir-se seguro, foi buscar caminhos alternativos que direcionassem o homem moderno à sua própria ressignificação, utilizando-se dos avanços científicos, da psicologia, teologia, das ciências biotecnológicas, etc., mas não longe de Deus. Precisaria o homem sentir a necessidade de procurar Deus, da mesma forma em que Deus sentiu a necessidade de procurar o homem.

### 2.3 O AUTODISCERNIMENTO DE ABRAHAM HESCHEL COMO MÉTODO DE RESSIGNIFICAÇÃO HUMANA

Cuidado para não subir o monte e apenas o tocar. Vá ao topo. Uma vez que iniciou o caminho, siga até o final. Não se detenha no meio do caminho  
(Heschel)

Na dialética divina humana, Deus assume a dianteira e procura, por primeiro, o homem. Deus é quem ama por primeiro. Deus é quem perdoa por primeiro, ao mesmo tempo em que assume o compromisso de permanente cuidado para com Sua imagem: “Eu estou contigo e te guardarei em todo lugar aonde fores, e te reconduzirei a esta terra, porque não te deixarei enquanto não cumprir Eu tudo o que te prometi!” (Gn 28,15). A relação estabelecida pelos profetas, entre Deus e homens é o sinal, por excelência, da aliança. Os profetas são testemunhas da busca de Deus pelo homem. Vivenciaram o *Pathos*, ao passo que assumiam o sentir do Eterno mediante a simpatia. Então, o que Heschel esquematiza em sua teologia derivante da profecia é uma teologia que leva em

consideração a relação entre o Eterno e o finito. Relação esta, onde a busca seja recíproca; Deus busca o homem e o homem procura Deus.

Pensando o homem moderno. O desafio encontra-se no ato de perpetuar esta relação fenomênica. A consciência profética bíblica possibilitou que Heschel relacionasse o Autodiscernimento que existe nos profetas, ao ato de sentir o *Pathos* divino e entendê-lo como ação transcendente. Exemplos disso podemos encontrar nos profetas; 1 Samuel 3,1-18, quando tocado pela divindade, não conseguia discernir, se, de fato, o que sentia era vontade e chamado de Deus, ou anseios puramente humanos: “Yahweh voltou a chamar Samuel pela terceira vez”(1Sm 3,8a); Samuel não reconhece a origem da voz e dirige-se a Eli: “Ele se levantou, aproximou-se de Eli e disse: ‘Aqui estou, porque me chamaste’” (1Sm 3,8b); Eli reconhece que é a voz de Deus: “Então Eli compreendeu que era Yahweh que chamava o menino” (1Sm 3,8c); as instruções de Eli para Samuel são: “E disse Samuel: ‘Vai deitar-te e, se te chamar de novo, dirás: Fala, Yahweh, pois o teu servo ouviu’, e Samuel foi se deitar no seu lugar” (1Sm 3,9). Esta mesma relação e falta de clareza se encontra na vocação de Jeremias (1,1-10).

Quando o profeta é instigado a questionar a identidade de Deus, representa um esforço intelectual e espiritual, para distinguir a vontade de Deus das outras vontades. A isso Abraham Heschel dá o nome de Autodiscernimento: o puro ato de auto discernir-se a partir do amor de Deus; ““conhece o teu Deus” (1Cr 28,9) mais que “Conhece-te a ti mesmo”<sup>112</sup> é o imperativo categórico do homem bíblico. Não tem um auto entendimento sem um entendimento de Deus”<sup>113</sup> (HESCHEL, 1973c, p. 337). Em Heschel, o

---

112 “A máxima “Conhece-te a ti mesmo” inscrita na entrada do templo de Apolo em Delfos, referia-se ao autoconhecimento em relação aos deuses: “saiba que você é humano e nada mais” – um aviso contra a presunção (*hybris*) e um apelo à virtude apolínea da tempestade (*sophrosyne*). Foi Sócrates quem isolou a natureza do homem como um problema em si mesmo, independentemente de sua relação com os deuses, e empregou a máxima “Conhece-te a ti mesmo” no sentido de autoexame. O homem precisa interrogar-se a respeito da sua própria natureza; através do autoconhecimento os homens acessam inúmeras bênçãos e, através do desconhecimento de si próprios, se deparam com muitos males. Considerada por Platão como a verdadeira essência do conhecimento, a frase “Conhece-te a ti mesmo” foi mais tarde caracterizada como um dito muito sucinto e, além disso, uma tarefa tão grande que o próprio Zeus não conseguia realiza-la. Não existe nenhum outro tema sobre o qual tenham sido levantadas tantas controvérsias quanto este, nenhum que seja tão importante nem tão obscuro. A psicologia, a biologia, a sociologia, têm buscado explorar a natureza do homem, mas, ainda assim, o enigma permanece” (HESCHEL, 2010, p. 35).

113 Heschel, aprofundando a temática do Autodiscernimento, dá um passo além da compreensão grega de conhecer-se, e agrega Deus como a razão máxima para o processo. “Seguindo Sócrates, os filósofos tomaram como lema “conhece-te a ti mesmo”, mas a jaula dourada do autoconhecimento era muito estreita

Autodiscernimento principia de uma consciência maior que a humana, é preciso partir de Deus.

Quando Abraham Heschel estabelece sua teologia a partir da consciência profética e ressalta a relação fenomenológica entre o *Pathos* e a simpatia, presenteia a humanidade com a possibilidade de religar o mundo ao divino e o divino na humanidade. São duas buscas, uma divina e outra humana que, juntas, possibilitam ressignificar os restos de humanidades. Dom Zamith (1975, p. 5), prefaciando as obras de Heschel traduzidas ao português, assim resumiu seus escritos: “Este amor de Deus, que procura incessantemente o coração do homem e que suscita a sua resposta para um encontro verdadeiro, é o cerne de toda a doutrina e de toda a obra de Abraham Heschel”.

Portanto, este último tópico de nosso segundo capítulo terá a vestimenta da relação dialética de Deus em busca do homem e o homem à procura de Deus, que constituirão os dois primeiros subtópicos do capítulo, enquanto que a vivência prática de Abraham Heschel e o processo de Autodiscernimento dará cabo ao capítulo, formando o último subtópico do nosso segundo capítulo. Restabelecer a ligação com a esfera transcendente, embora seja um desafio ao pensamento racionalista moderno, é o caminho mais acertado, segundo Heschel, para explicar e dar novo sentido à vida.

### 2.3.1 Deus em busca do homem<sup>114</sup>: “nós amamos, porque ele nos amou por primeiro”

---

para que o homem vivesse consigo mesmo. A loucura, em sua essência, pode descrever-se como surgindo de uma experiência desanimadora de viver consigo mesmo, que conduz a alienação de uma pessoa de seu próprio ser. A loucura é a tentativa desesperada do homem por alcançar a transcendência, elevar-se por cima de si mesmo” (HESCHEL, 1973c, p. 165).

114 O título desta obra de Heschel (1975, p. 177-178) representa o misterioso paradoxo da fé bíblica. “É como se Deus não quisesse estar só, e tivesse escolhido o homem para servi-lo. Buscá-lo não é apenas interesse do homem, mas também dele, e esta busca não deve ser considerada um labor exclusivamente humano. Sua vontade está envolvida em nossos anseios. Tudo a respeito da história humana como é descrito na Bíblia pode ser resumido numa única frase: Deus está à procura do homem”. “Disse o Rabi Yose: Judá costumava expor, o *Senhor veio de Sinai* (Dt 33,2). Não interpretado desse modo, mas o *Senhor veio ao Sinai*. Eu, contudo, não aceito esta interpretação, mas, o *Senhor veio de Sinai*, para receber Israel como um noivo sai ao encontro da noiva”. *Mechilta, Bahodesh* em 19,17. O pacto de Deus com Israel foi um ato de graça. “Foi ele quem iniciou nossa libertação do Egito, a fim de que nos tornássemos seu povo e ele nosso rei”. *Kuzari* II, 50. “O primeiro homem jamais teria conhecido a Deus, se ele não se tivesse dirigido a ele, recompensando-o, punindo-o... Devido a isso se convenceu de que ele era o Criador do mundo, e caracterizou deus por seus atributos e apalavras, chamando-o o *Senhor*. Não fosse por isso, o homem estaria satisfeito com o nome Deus; não teria percebido o que Deus era, quer Deus fosse um ou mais, quer ele conhecesse os indivíduos ou não” (HESCHEL, 1975, p. 177-178 – notas de rodapé).

A epígrafe que subtitula este subtópico vem dos escritos evangélicos de 1 João 4,19, mas que tem um caráter simbólico de todo o amor que Yahweh nutre pelo seu povo, Israel. O amor só é conhecido e amado porque se deixou conhecer e amar. Amar é um ato primevo da divindade. A obra intitulada *Deus em busca do homem* (1975), de Abraham Heschel, é dividida em três partes; *Deus, Revelação e Resposta*. Partindo do método do Autodiscernimento, o autor tem o propósito de fazer o homem moderno, pós holocausto, refletir acerca da possibilidade de renovação do espírito crente. O *apriorístico* da hipótese hescheliana nesta obra é que, embora os acontecimentos bélicos tivessem eclipsado a divindade e ofuscado sua verdadeira simbologia para o homem religioso, Deus ainda está em sua busca, o homem continua sendo a Sua imagem e, portanto, o homem não está só nos desafios eclodidos naquele período histórico.

O racionalismo foi tão avassalador que, tudo aquilo que era, anteriormente, considerado sagrado, foi profanado pelo pensamento de superioridade humana, de absolutez científica e de insignificância religiosa. Desde “o homem é a medida de todas as coisas” (ROCHA, 1982, p. 257), de Protágoras (480 - 411 a.C.), até o “cógito, ergo sum”<sup>115</sup> de René Descartes (1596 - 1650), a história tornou o homem aquilo que a ciência denominou de *homo sapiens*<sup>116</sup>. Esta nomenclatura enaltece a capacidade racional, mas desqualifica alguns outros que são constitutivos da vida humana, seja ele o emocional, religioso ou afetivo. Neste sentido, o homem moderno racional assume o centro novamente, como medida para as decisões e situações, afastando-se paulatinamente, porém de maneira contínua, das questões transcendentais. Por isso, Heschel sente a necessidade de restabelecer os problemas que orientaram esta mudança de paradigmas. Aqui, teremos, de modo claro, a aplicabilidade hescheliana do método do Autodiscernimento, na busca pela reconfiguração do ser homem.

---

115 Uma das principais máximas de René Descartes, contido na sua obra intitulada, *Discurso do Método*, que trata de uma discussão em torno da existência de Deus e da alma, publicada originalmente em 1637.

116 “Desde Aristóteles, tem sido um procedimento geralmente aceito definir o homem como uma espécie do reino animal. O homem foi definido por Aristóteles como um “animal civilizado por natureza”, e “um animal capaz de adquirir conhecimento”, como um animal que anda sobre dois pés, como um animal político, como o único animal que tem poder de opção, como o animal mais imitativo. A filosofia escolástica aceitou a definição do homem como um animal racional, e Benjamin Franklin definiu-o como Homo faber, um animal que inventa ferramentas” (HESCHEL, 2010, p. 36).

O homem, na busca de autoconhecimento, não é motivado por um desejo de classificar-se zologicamente ou por descobrir seu lugar dentro do reino animal. Sua busca, seu próprio enigma é, acima de tudo, um ato de dissociação e de desvinculação com um mero ser, animal ou de qualquer outra categoria. A busca de autoconhecimento é a procura de autenticidade da essência, da genuinidade que não se encontra no anonimato, nas semelhanças e na naturalidade comum sem remissão. Assim, qualquer doutrina que descreva o homem como um animal com um atributo diferenciado, tende a obscurecer o problema que estamos tentando entender. O homem é um ser peculiar tentando compreender sua unicidade. O que ele busca entender não é sua animalidade, mas sim sua humanidade. Não está em busca de sua origem, mas sim em busca do seu destino. O modo como o homem se tornou o que é não esclarece nem sua situação imediata nem seu supremo destino. A distância entre o humano e o não humano pode ser entendida somente em termos humanos. Mesmo a derivação do humano a partir do não humano é um problema humano. Assim, apontar para a origem do homem nos traz de volta à questão: o que entendemos por homem, cuja origem tentamos explorar? (HESCHEL, 2010, p. 37).

Abraham Heschel, na primeira parte da sua obra – *Deus* – apresenta, ou melhor dito, descreve os problemas que desorientaram o homem moderno, naquilo que é concernente ao sagrado, a Deus. Destarte, os dezesseis capítulos, cuja temática relaciona-se à divindade da religião israelita, Heschel propõe distinções entre a compreensão do homem religioso, daquelas descritas pelo pensamento ocidental de raiz grega. Deste modo, toda a obra *Deus em busca do homem* (1975) será norteadada pela questão do restabelecimento dos problemas modernos racionais, com a finalidade de ressignificar e ressacralizar a imagem divina, porque Deus está em sua procura.

“Restabelecer os problemas”: assim inicia Heschel (1975, p. 15) sua obra. A vida seria mais fácil se soubéssemos restabelecer os problemas que nos afligem e que impactam no progresso pessoal e comunitário, se fizéssemos as perguntas corretas, tais; quais fatores fazem da depressão a doença do século XXI? O que vem primeiro, a qualidade de vida ou o bem-estar social? Como explicar os processos migratórios atuais? De que maneira a vida humana é impactada pela atual política neoliberal? A violência, as intolerâncias e discriminações étnico raciais e de gênero são problemas oriundos das desigualdades sociais, da má qualidade na educação ou da genética cultural? Se o mundo produz alimento suficiente para suprir a demanda das 7,3 bilhões de pessoas que habitam a Terra, porque uma em cada nove dessas pessoas ainda vive a realidade da fome? E podemos ir um pouco mais além: a Filosofia e a Teologia ainda conseguem explicar o mundo? A religião ainda detém as respostas para as questões ontológicas da vida humana? Aliás, o homem moderno está preocupado com questões transcendentais,

com noções de pecado ou de vida após a morte? Estas e outras questões são postas por Heschel, a fim de “restabelecer os problemas”. A partir destas, nosso teólogo coloca em evidência o seu método: o Autodiscernimento.

Heschel tem como principal público alvo, a própria comunidade judaica (MARMUR, 2016, p. 9), muito embora quando escreveu a obra aqui privilegiada, já estivesse residindo em solo norte americano, e, portanto, dialoga com ele. Mas, o direcionamento que o autor toma é para o judaísmo. Propõe um “Autodiscernimento do judaísmo” (HESCHEL, 1975, p. 15), e a partir do Autodiscernimento da comunidade judaica, Heschel vai agregando elementos que, na sua visão teológica profética, necessitam de uma autoanálise. E para o restabelecimento destes problemas, a autoanálise deve partir daquilo que alimenta a alma do crente; da religião. Daí encontramos a primeira grande crítica de Heschel (1975, p. 15):

É costume responsabilizar a ciência secular e a filosofia anti-religiosa pelo eclipse da religião na sociedade moderna. Seria mais honesto responsabilizar a religião por seus próprios defeitos. A religião entrou em declínio não porque foi refutada, mas porque tornou-se irrelevante, insensível, opressiva e insípida. [...] Quando a religião fala mais pela autoridade do que pela voz da compaixão – sua mensagem torna-se sem significado.

Neste sentido, o primeiro imperativo apontado por Abraham Heschel (1975, p. 15) é o de “tornar a descobrir os problemas para os quais a religião é uma resposta”, não por meio de um pensamento conceitual, como um ato puro da razão, mas por meio de um pensamento situacional que “envolve uma experiência interior” (HESCHEL, 1975, p. 17). Heschel (1975, p. 17) é da ideia que, se “estamos empenhados num esforço para compreender os problemas sobre os quais delimitamos”, é necessário imbuir-se de um pensamento situacional, onde o pesquisador esteja envolto, faça parte, buscando aí uma “auto compreensão radical” (HESCHEL, 1975, p. 19), quer dizer, “como um processo de introspecção” (HESCHEL, 1975, p. 19). “Deste modo, o problema que deve ser discutido primeiro não é a crença, ritual ou a experiência religiosa, mas a origem de todos estes fenômenos: a situação total do homem; não como ele experimenta o sobrenatural, mas porque ele o experimenta e o aceita” (HESCHEL, 1975, p. 21).

Ora, se não é valorosa uma análise puramente conceitual da religião para restabelecer os problemas para as quais ela era resposta, a solução plausível apresentada por Heschel é

dada por meio da sua teologia profética, ao que ele denomina de *Teologia de Profundidade*. A *Teologia de Profundidade* hescheliana (1975, p. 21) tem como ordem primária “pesquisar a profundidade da fé, o substrato fora do qual a fé se origina”, sem separar a “existência dos atos religiosos das afirmações acerca da mesma” (HESCHEL, 1975, p. 21). Para Heschel (1975) este foi um dos graves erros da teologia conceitual oriunda da escolástica, pois as “ideias a respeito da fé não devem ser estudadas totalmente separadas dos momentos de fé” (HESCHEL, 1975, p. 21). Sobre isto nosso paladino do Autodiscernimento exemplifica:

Se uma planta é arrancada do solo onde está, removida de seus eventos, dos raios de sol e vida-ambiente, e conservada numa estufa – observações feitas com tal planta revelarão sua natureza primordial? A intimidade crescente do homem que penetra e se curva para a luz de Deus dificilmente pode ser transplantada para a superficialidade de uma simples reflexão. Removida de seu ambiente na vida humana, murcha como uma rosa prensada entre as páginas de um livro (HESCHEL, 1975, p. 21-22).

Heschel (1975, p. 22) acredita que, “somente compreenderão a religião aqueles que podem sondar sua profundidade, aqueles que podem combinar intuição e amor com o rigor do método”, é preciso combinar simpatia e razão, profecia e modernidade, Deus e homem. É preciso que a religião se esforce a um *auto-esclarecimento* e *auto-exame* (HESCHEL, 1975). A religião carece fazer um esforço para lembrar o que pretendia, suas características, seus ensinamentos essenciais, saber a distinção entre o que é princípio e o que é opinião, caso contrário poderá se tornar em um sentimentalismo emocional barato<sup>117</sup>, o que não corresponde a essência fundante. É preciso fazer as perguntas corretas e sem medo da resposta que poderá encontrar. Pois é, a partir da resposta encontrada, supõe Heschel (1975, p. 23), que se planteia um caminho de regresso a Deus: “Nossa atitude religiosa é por convicção ou uma simples asserção? A existência de Deus é uma probabilidade ou uma certeza? Deus é uma simples palavra, um nome, uma possibilidade, uma hipótese, ou é uma presença viva? A pretensão dos profetas é uma figura de retórica ou uma fé que obriga?” Para responder estes

---

<sup>117</sup> Heschel (1975, p. 23) descreve com dureza esse sentimentalismo religioso, para ele: “Os pensamentos, as crenças e sentimentos religiosos estão entre as mais decepcionantes atividades do espírito humano. Muitas vezes, presumimos que é em deus que nós cremos, mas, na realidade, isso pode ser um símbolo de interesses pessoais que nós enfatizamos. Podemos presumir que Deus nos preocupa, mas pode ser que nos ocupamos com o nosso próprio ego. Examinar nossa existência religiosa é, por essa razão, uma tarefa que deve ser executada constantemente”.

questionamentos, exige-se do homem religioso, uma postura de “honestidade intelectual” (HESCHEL, 1975, p. 25), sem substituir a religião por uma filosofia da religião, e sem adorar a razão tal qual fez o pensamento filosófico grego, mas utilizar-se da filosofia do judaísmo para fazer uma crítica às *ideias e eventos* específicos da religião judaica.

Como, então, fazer um Autodiscernimento da religião a fim de traçar um caminho à presença de Deus? “Como fazer alguém encontrar o caminho para uma consciência de Deus mediante a observação no mundo aqui e agora” (HESCHEL, 1975, p. 52). Heschel (1975, p. 50-51) elenca três possibilidades: “a primeira é o caminho do sentimento da presença de Deus no mundo; a segunda é o caminho do sentimento de sua presença na Bíblia; a terceira é o caminho do sentimento de sua presença nos atos sagrados”. Cada uma das três partes da obra *Deus em busca do homem* é dedicada a um desses caminhos particulares, sob as categorias que a própria Bíblia vê o mundo: “sublime, maravilhoso, mistério, temor e glória” (HESCHEL, 1975, p. 52).

A maneira de introduzir a primeira parte, Heschel (1975, p. 52) se coloca alguns pontos reflexivos: “Como fazer alguém elevar-se acima do horizonte de sua mente? Como fazer alguém libertar-se das perspectivas do ego, grupos, terra e tempo?” Como fazer o homem moderno sentir a presença de Deus no mundo e conhecer-se imagem e semelhança do Eterno? A modernidade inaugurou uma nova fase do pensamento utilitarista; passou das coisas às pessoas, aliás, a diferença entre as coisas e as pessoas tornaram-se nulas, a reificação foi geral. A utilidade descreve o agir humano e, naturalmente o mundo se torna uma caixa de ferramentas para satisfação pessoal (HESCHEL, 1975). “Os gregos aprendiam a fim de compreender. Os hebreus aprendiam a fim de venerar. O homem moderno aprende a fim de usar” (HESCHEL, 1975, p. 53). Na verdade, a ideia de sublime mistério que paira sobre a existência está quase esmaecendo na mente moderna (HESCHEL, 1975).

Tal qual na obra *Os Profetas*, Heschel (1975) trava uma clara oposição ao pensamento racionalista moderno, sobretudo ao filosófico e teológico, que tenta esquadriñar tudo com a mesma régua, fragmentando o que restava de sagrado. Heschel recorre ao mundo judaico para comparar como as visões acerca do mesmo evento são interpretadas de maneira distinta; para o judaísmo, os eventos na história são sinais da ação divina na temporalidade, enquanto que no racionalismo de origem grega, os acontecimentos históricos são marcados pela atuação humana na construção e desmistificação do mundo. Perdeu-se o senso de sublime,

de mistério, de prodígios tão caros ao homem bíblico. Fazendo esta relação entre a tradição religiosa e o pensamento moderno, Heschel (1975, p. 54-55) assim se posiciona:

O homem moderno caiu na armadilha de crer que todas as coisas podem ser explicadas, que realidade é uma simples ocorrência que tem somente de ser organizada a fim de ser controlada. Todos os enigmas podem ser solucionados, e todo o milagre não é nada mais do que o “efeito de uma novidade sobre a ignorância”.

Ofuscados pelas brilhantes realizações do intelecto no campo da ciência e da técnica, nós não nos convencemos apenas de que somos os senhores da terra; nós nos convencemos também de que nossas necessidades e interesses são o padrão fundamental do que está certo ou errado.

O que Heschel advoga, é que o enigma não está solucionado, o mistério de Deus permanece por sobre o homem, seja dos tempos bíblicos onde os profetas não tinham conhecimento, mas consciência de Deus. Seja na modernidade vivida por Heschel, que seguia os postulados da ciência experimental, e, tal qual o nome divino entre os israelitas, o verdadeiro nome de Deus permanecia um mistério, e “já que toda realidade está envolvida na vontade e no conceito de Deus, aquele que deseja compreender o mundo deve procurar compreender Deus” (HESCHEL, 1975, p. 101). Heschel faz questão de sempre retomar e dizer que o Autodiscernimento tem uma origem na transcendentalidade de Deus, e, portanto, o homem lhe deve temor, reconhecer seus prodígios e sua glória, porque a religião não nasce a partir de um método científico, de um experimento laboratorial, mas “principia com maravilha e mistério” (HESCHEL, 1975, p. 144), “o que gera a religião não é a curiosidade intelectual, mas o fato e experiência de nosso ser questionado” (HESCHEL, 1975, p. 148).

É preciso sentir a presença de Deus no mundo. Assim como todo “pensamento criativo emana de um encontro com o desconhecido” (HESCHEL, 1975, p. 150), também, para sentir a presença de Deus no mundo, emana de um encontro de *insights*<sup>118</sup>. Heschel se apropria da categoria de *insight* para explicar os momentos em que o ser humano é tocado pelo *Pathos*

---

118 “*Insight* é entendido como aquilo que não se enquadra dentro dos limites dos métodos comuns; por isso ele ficaria mais bem colocado como um método de revelação. O *insight* é a surpreendente e inesperada descoberta de uma verdade cuja estruturação se opera no subconsciente ou mesmo no inconsciente. São coisas que sabíamos, em momentos e circunstâncias fortuitos, enchendo-nos de pânico ou indizível alegria. Matemáticos, cientistas, artistas, escritores, profetas e filósofos tiveram *insights*, no transcórre de suas vidas. Em maior ou menor escala, todos nós já o experimentamos. Arquimedes, o grande matemático grego, surpreendido por uma descoberta científica, e esquecido das conveniências sociais, percorreu, euforicamente, as estreitas ruas de Atenas, gritando, em voz alta: “*eureka, eureka* (descobri, descobri)...” (NOGUEIRA, 2017, p. 32).

divino. É no momento de *insight* que o homem descobre seu ser, seu propósito, foi pelo *insight* fundamental que a religião judaica se estabeleceu e perpassou milênios, e é por este mesmo *insight* que o homem moderno pôde sentir o hálito *pathético* do divino, porque os *insights* fundamentais são encontrados “no nível de uma perplexidade radical e maravilhosa, no temor íntimo, em nossa sensibilidade ao mistério, em nossa consciência do inefável” (HESCHEL, 1975, p. 152), daí deriva o ato de crer e o conteúdo desta crença: a “fé é um ato do homem que *transcendendo a si próprio* responde a ele que *transcende ao mundo*” (HESCHEL, 1975, p. 153).

Heschel está convidando o judeu moderno ao caminho da tradição. Retomar os atos de “fé” (HESCHEL, 1975, p. 154), de “adoração” (HESCHEL, 1975, p. 155), de “louvor” (HESCHEL, 1975, p. 156), de saída do “ego pessoal” (HESCHEL, 1975, p. 166), para tornar-se “côncios de seu interesse” (HESCHEL, 1975, p. 166), porque, ao contrário “do pensamento científico, a compreensão da realidade de Deus não sucede pelo caminho do silogismo, por uma série de abstrações, por um pensamento que emana de conceito a conceito, mas pelo caminho dos *insights*” (HESCHEL, 1975, p. 174), e é por esta via que Deus se comunica com o homem, porque, Deus ama-o e busca-o por primeiro<sup>119</sup>.

Mas é preciso ir além do *insight*, é preciso rememorar-lo na *práxis*, na ação quotidiana. “Os *insights* não constituem uma possessão segura; eles são vagos e esporádicos” (HESCHEL, 1975, p. 210), a fé exige que estes momentos sejam trazidos à memória pessoal e comunitária, fazê-los sempre atuais, auto discernir-se sempre a partir desta experiência, onde o humano transcende a si mesmo e toca o *Pathos* eterno. Tal qual os profetas, que experimentando o *insight* vocacional, conseguiram dar vasão à vontade de Yahweh, Heschel acredita que o homem moderno pode fazer o mesmo, pois, “nossa fé é fé pela virtude de termos uma parte da comunidade de Israel, pela virtude de termos uma parte na fé dos profetas” (HESCHEL, 1975, p. 212). Com esta crença, Heschel finaliza a primeira parte da sua obra, dizendo que, o caminho para a presença de Deus no mundo, se dá por meio da rememoração do *insight* fundamente, aquele que invadiu o coração do homem e o colocou em

---

119 “A maior parte das teorias da religião começam por definir a situação religiosa como a busca do homem por Deus e sustentam o axioma de que Deus está silente, oculto e desinteressado da busca do homem. Agora, adotando esse axioma, a resposta é dada antes que a pergunta seja feita. Para o pensamento bíblico, a definição está incompleta e o axioma é falso. A Bíblia não afala apenas da busca do homem por Deus, mas também da busca de Deus pelo homem. “Tu me caças como um leão feroz”, exclamou Jó (10,16)” (HESCHEL, 1975, p. 177).

contato com o transcendente. Por carregar em sua base teológica os profetas, não seria estranho que ele recorresse a estes personagens para instigar o homem moderno. Assim conclui ele:

É mediante os profetas que podemos estar aptos para encontrar Deus como um Ser que está além do mistério. Nos profetas, o inefável tornou-se uma voz, revelando que Deus não é um ser que está à parte e longe de nós, como os antigos acreditavam, que ele não é um enigma, mas justiça, misericórdia. Não apenas um poder que se responsabiliza por nós, mas também um padrão para nossas vidas. Ele não é o Desconhecido; ele é o Pai, o Deus de Abraão; das eras infinitas vieram compaixão e governo. Até mesmo o indivíduo que se sente desamparado relembra-o como o Deus de seus pais (HESCHEL, 1975, p. 212).

O segundo caminho refere-se ao “sentimento da presença de Deus na Bíblia” (HESCHEL, 1975, p. 51). Esta análise está contida na segunda parte do livro de Heschel e foi intitulada de *Revelação*. Heschel (1975, p. 215) aponta que, nós, “nunca mais voltamos a ser os mesmos desde o dia em que fomos dominados completamente pela voz de Deus no Sinai. [...] Algo sem precedente aconteceu. Deus nos revelou seu nome, e fomos chamados pelo nome”, como propriedade Sua. Desde então, o judeu se coloca na presença de Deus sempre acompanhado da Tora. “A Tora está sempre com ele. Um judeu sem a Tora é obsoleto” (HESCHEL, 1975, p. 215), porque aí está registrada a voz de Yahweh.

O problema é que, à medida que o tempo transcurava, o homem foi esquecendo que seu nome estava inserido dentro do enigmático nome de Yahweh. Abraham Heschel (1975, p. 215) afirma que, “há dois nomes hebraicos para judeu: *Yehudi*, as primeiras três letras do qual são as primeiras três letras do Nome Inefável, e *Israel*, o final da qual, *el*, significa Deus em hebraico”. Mas, o homem moderno esqueceu-se de restabelecer os problemas, Heschel (1975) descreve que, não é o ato da dúvida que é o grande obstáculo ao homem moderno, mas o da “ausência do problema” (HESCHEL, 1975, p. 216). O homem moderno não sabe qual é a pergunta essencial da qual a Bíblia é uma resposta, e “a menos que recuperemos a pergunta, não há nenhuma esperança de compreendermos a Bíblia” (HESCHEL, 1975, p. 217). Heschel (1975, p. 217) chama isso de “o dogma da autossuficiência do homem”<sup>120</sup>.

---

120 “Desde os tempos dos deístas, a ideia da autossuficiência do homem tem sido usada como um argumento para desacreditar a crença na revelação. A certeza da capacidade do homem para encontrar paz, perfeição e o significado da existência, ganhou importância crescente com o avanço da tecnologia” (HESCHEL, 1975, p. 217).

A segunda coisa que afasta o homem moderno de Deus é a ideia de que “Deus habita a uma distância absoluta do homem, permanecendo em profundo silêncio” (HESCHEL, 1975, p. 221), “teria cabimento”, argumenta Heschel (1975, p. 221), “falar de uma comunicação entre Deus e o homem?” e, “se o mundo é a palavra de Deus, não é concebível haver dentro de sua obra sinais de sua expressão?” (HESCHEL, 1975, p. 223). Bem, se considerarmos que Deus está em silêncio absoluto, toda a profecia bíblica não teria validade alguma, no entanto, temos registros bíblicos variados do quanto os profetas criam que suas palavras não provinham de “seus próprios corações” (Nm 16,28; Ez 13,12; Is 48,16). Quando “o Senhor desceu sobre o Monte Sinai” (Ex 19,20) foi um evento, tanto para Deus como para o homem. Heschel (1975, p. 253) depõe que esta descida divina sobre o monte foi “um êxtase de Deus”, ou, “como um *insight* de Deus na vida do homem” (HESCHEL, 1975, p. 254), este êxtase divino construiu uma religião do tempo e no tempo, e, “devido a seu profundo sentido a respeito de tempo é, que o homem bíblico foi capaz de compreender, que, no Sinai, ele testemunhou um evento sem paralelo na história humana” (HESCHEL, 1975, p. 258-259).

O homem moderno deve recuperar este sentido de mistério, precisa ver o passado no tempo presente (HESCHEL, 1975), porque aquele momento de revelação no Sinai foi apenas um começo, a parceria entre divino e humano não foi finalizada na construção do homem e do mundo, mas no (re) conhecer de Deus. Pois a “revelação é apenas um começo, nossas ações devem continuar, nossas vidas devem completá-las” (HESCHEL, 1975, p. 275). Assim aconteceu com os profetas, assegura Heschel (1975), por mais que não compreendessem inicialmente a missão para a qual estavam sendo convocados, por mais que a vontade de Deus parecesse inexplicável, no final, aceitavam o mistério divino sobre si. “Quando chamava, os profetas recusavam, resistiam e suplicavam ser deixados à parte. “Ó Senhor, eu te suplico, envia algum outro”, foi a resposta de Moisés à missão. [...] Nenhum desejava ardentemente ser um profeta ou mesmo se orgulhava de sua capacidade” (HESCHEL, 1975, p. 285).

E Heschel (1975, p. 286-287) acrescenta:

Solidão e miséria foi só uma parte da recompensa que a profecia trouxe para Jeremias. [...] Do campo, partiu Amós para Betel a fim de predizer em público que o rei de Israel morreria pela espada e que seu povo seria levado cativo de sua terra. [...] O profeta não se apresentava voluntariamente para sua justa missão; era-lhe imposta. Como poderia ele resistir ao poder de Deus? “A mão do Senhor estava sobre ele” (Ez 3,22). Ele era seduzido, ele era subjugado (Jer 20,7). Não havia escolha.

Neste sentido, para Heschel (1975), a Bíblia não é uma ilusão. “Uma galáxia de homens como Moisés, Natan, Elias, Amós, Isaías, Jeremias, declara ter percebido a voz de Deus “ (HESCHEL, 1975, p. 297), provas disso é que, nos momentos de grandes crises humanitárias, grande parte dos cientistas, das mais variadas áreas, falharam, mas, os profetas não. Porque os profetas não falavam em nome de um paradigma científico, mensurável ou racional, falavam em nome do misterioso Yahweh dos Exércitos.

Para a comunidade judaica, a Bíblia é “santidade em palavras” (HESCHEL, 1975, p. 309), ainda que ela “não se relacione com a divindade, mas com a humanidade. [...] Em nossos dias elas são hifens entre o céu e a terra” (HESCHEL, 1975, p. 309), razão pela qual o homem religioso não se coloca diante da presença de Deus sem a Tora. Para a *Teologia do Pathos* de Heschel (1975), não dá para negar a origem divina da Bíblia, aquele momento epifânico do Sinai onde Deus se deixou conhecer e conheceu a todos como seu povo. Aliás, acresce Heschel (1975, p. 313),

negar a origem divina da Bíblia é macular toda a história dos esforços e realizações espirituais no Judaísmo, Cristianismo e Islamismo como a consequência de uma mentira colossal, o triunfo de uma decepção que enganou as almas mais sutis por mais de dois mil anos. [...] Fundamentalmente, pois, não aceitamos a Bíblia por causa das razões, mas porque se a Bíblia é uma mentira todas as razões humanas são fraudes.

Necessário se faz ter “fé como os profetas” (HESCHEL, 1975, p. 314), saber que a “Bíblia é uma expressão eterna de interesse contínuo; o clamor de Deus pelo homem” (HESCHEL, 1975, p. 320), e que “nossa apreciação apaixonada pela Bíblia não é primariamente devida a qualquer teste particular de veracidade dos profetas; é um grau de senso profético que nos capacita a dizer: Aqui está a presença de Deus” (HESCHEL, 1975, p. 321). A expressão máxima da certeza judaica de que a Bíblia contém as palavras divinas destinadas ao homem é o caminho para compreender o significado de *torah min hashamayim*, com as quais podemos resumir a segunda parte desta obra, onde Heschel (1975, p. 323) sinaliza: “O caminho para compreender o significado de *torah min hashamayim* (“a Bíblia vem do céu”) é compreender o significado de *hashamayim min hatorah* (“o céu provém da Bíblia”). Qualquer que seja o sabor do “céu” que nós temos na terra, está na Bíblia”.

Na parte última da obra hescheliana encontra-se o terceiro caminho: O sentimento da presença divina nos atos sagrados (HESCHEL, 1975). Estes atos referem-se ao agir humano, é a *Resposta* humana ao *insight* divino. A suprema aquiescência da vida humana, segundo a teologia hescheliana é que, “o conhecimento de Deus é o conhecimento de uma vida com Deus” (HESCHEL, 1975, p. 353), quer dizer, para conhecer Deus, é preciso ter uma vida com Ele. Esta é a atitude da comunidade religiosa de Israel; para conhecê-Lo, é necessário obedecê-Lo na vivência prática. Pois é, segundo Heschel (1975, p. 356),

pelas ações que o homem se torna consciente do que sua vida realmente é, de seu poder para prejudicar e destruir, arruinar e seduzir; de sua habilidade de destilar alegria e conferi-la a outros; abrandar ou aumentar as suas próprias tensões e as de outrem. É no emprego desta vontade, não pela reflexão, que ele se encontra consigo mesmo tal como é; não como ele gostaria de ser.

É urgente que o homem aja com seriedade, pois, “um ato de um indivíduo pode decidir o destino do mundo” (HESCHEL, 1975, p. 358). Neste sentido, a teologia hescheliana aproxima-se ao imperativo categórico kantiano, a distinção é que, para Kant, o fazer humano está ligado a base ética, enquanto que para Heschel, a questão é mais radical, ele introduz uma “meta-ética”, quer dizer, o agir humano é uma questão que diz respeito a todos os atos humanos, e não somente aqueles ligados à questão estritamente ética. Pois, “do mesmo modo como o homem não está só no que ele é, ele não está só no que ele faz” (HESCHEL, 1975, p. 361), muito pelo contrário, acrescenta Heschel (1975, p. 361): “Praticando uma boa ação, é impossível ser ou sentir-se só. Realizar um *mitsvah* é ser um partidário, entrar na comunhão com sua vontade”.

É desta maneira que o agir humano deve ser um agir ético, ou melhor, “meta-ético”. É como se Heschel estivesse expandindo, também, aos não crentes, aos que não comungavam de sua devoção, a possibilidade de se tornarem humanos plenos, porque, na sua normativa, o agir é sagrado, e enquanto sagrado, transcende uma dogmática específica, ainda que a judaica. Sobre esta interpretação, encontramos um argumento bastante convincente apresentado por Heschel (1975, p. 361), quando descreve o caminho nos atos sagrados, ele diz:

O imperativo moral não foi revelado, pela primeira vez, por intermédio de Abraão ou do Sinai. A culpabilidade do assassinio já era conhecida dos homens; até a instituição para descansar no sétimo dia era, de acordo com a tradição, familiar

aos judeus quando ainda no Egito. Nem mesmo a ideia da justiça divina era desconhecida. O que era novo era o fato de que a justiça era uma obrigação para com Deus, seu caminho, e não somente sua exigência; que a injustiça não é algo que Deus despreza, quando feito aos outros, mas por ser o seu oposto real; que os direitos do homem não protegem legalmente os interesses da sociedade, mas os interesses sagrados de Deus. Ele não é apenas o guardião da ordem moral, “o juiz de toda a terra”, mas aquele que não pode agir injustamente (Gn 18,25).

Na compreensão religiosa judaica, interpretada pela *Teologia do Pathos* de Abraham Heschel, a semelhança humana com o divino não é apenas enquanto imagem, como uma “analogia de ser”, vai além da *imagem*, é um *agir* à semelhança de Deus, pois, segundo Heschel (1975, p. 364), “é esta semelhança de atos – “andar em seus caminhos” – que representa o elo pelo qual o homem pode ter intimidade com Deus. Viver em tal semelhança é a essência da imitação da Divindade”. Necessário se faz “agir como Ele” (HESCHEL, 1975, p. 364), ter “mais do que intimidade” (HESCHEL, 1975, p. 368), é necessário entregar-se por inteiro, pois “Deus pede o coração” (HESCHEL, 1975, p. 387). Na realidade, “a meta é que o homem seja uma encarnação da Tora” (HESCHEL, 1975, p. 391), para que Deus se torne um símbolo imanente nas obras humanas, uma vez que, segundo o pensamento religioso judaico, “o destino do homem é ser um co-participante de Deus e um *mitsvah* é um ato em que o homem está presente, um ato da participação” (HESCHEL, 1975, p. 393).

Heschel (1975) dedica as últimas páginas da sua obra ao cuidado que o homem religioso deve ter quanto ao que ele chama de “behaviorismo religioso”, existente desde Spinoza, que é o fato de dar ênfase à submissão exterior da lei, enquanto negligencia a importância da devoção íntima, enquanto polariza o modo específico de ser judeu; o *Halacha* e o *agada*, e mais ainda, enquanto insere a religião “como se fosse uma máquina ou uma organização que pode funcionar de acordo com alguns cálculos” (HESCHEL, 1975, p. 439), porque este não é o propósito da religião, nem tampouco do homem religioso. Desta maneira, a única resposta possível para o homem encontrar o caminho ao divino neste mundo, segundo os escritos teológicos de Heschel (1975, p. 443) é ter “um modo de vida compatível com o inefável”, entregar o próprio coração, agir tal qual Deus, colocar-se em diálogo com Ele. Enquanto parceiros na criação do mundo, “ninguém solta a mão de ninguém”. Deus está em constante busca pelo o homem, espera-se que o homem faça o mesmo.

Portanto, se pudéssemos ousar resumir, de maneira sucinta tudo o que descrevemos acerca desta obra *Deus em busca do homem*, usando as próprias palavras de Heschel (1975, p. 444), poderíamos assim finalizar:

‘Aqueles que estão em baixo subirão àqueles que estão no alto, enquanto que aqueles que estão no alto descerão àqueles que estão em baixo e eu aparecerei’, como foi dito: E o Senhor desceu sobre o monte Sinai (Ex 19,20), e mais ainda está escrito: E a Moisés ele disse: Sobe a mim ao monte (Ex 24,12).

Outrossim, o judaísmo não escolheu um Deus, Deus foi quem o escolheu. O judaísmo não tem qualquer conceito a respeito de um Deus escolhido, como foi possível perceber nos escritos teológicos de Heschel acerca da consciência dos profetas, o que o judaísmo tem é a ideia de ser um povo escolhido. Esta ideia de povo escolhido não sugere mais a preferência de um povo, baseada em uma discriminação entre determinados povos. Não significa uma qualidade inerente ao povo, mas “uma indagação de Deus pelo homem” (HESCHEL, 1975, p. 533), porque “Ele nos amou por primeiro”. Porém, da mesma maneira em que Deus busca, incessantemente, o coração do homem, espera-se que o homem escolha o caminho do encontro, o do retorno, porque ele não está só.

### 2.3.2 O homem à procura de Deus: o Autodiscernimento hescheliano como *teshuvá* = retorno através da busca do perdão

A obra *O homem não está só* é a segunda de uma trilogia, onde Abraham Heschel expõe seu pensamento teológico de maneira mais sistematizada. Escrita nos anos 50, mas tornada conhecida no Brasil no início da década de 70, Heschel dá forma à *Teologia do Pathos*, ou *Teologia de Profundidade*, tentando germinar no homem moderno, o desejo de transcender para além do racionalismo imperante.

É uma obra dividida em duas partes, a saber: *O Problema de Deus*, e *O Problema da Vida*, onde o autor apresenta elementos teológicos e filosóficos acerca de Deus e da vida humana, quando relegados ao calabouço das “questões menores” (PONDÉ, 2019), naqueles anos do pós-holocausto. Na primeira parte, Heschel (1974b) retoma, fenomenologicamente, a temática da “consciência do inefável”. O que permeia o homem moderno, nas análises heschelianas, é a consciência de que ele é o senhor da razão,

dominador e explorador de todas as esferas do planeta. O mundo é seu servo e existe com a pura finalidade de satisfazer seus desejos mais obscuros. O homem moderno não criou apenas uma imagem de Deus, ele tornou-se o próprio deus<sup>121</sup>. “Como Durkheim notou, as imagens de um totem-criatura são mais sagradas do que o próprio totem-criatura. A imagem pode substituir a divindade” (HESCHEL, 1974a, p. 152). Esta é a descrição do homem moderno.

Percebendo este despropósito no pensamento moderno, e a fim de proporcionar ao homem um caminho de Autodiscernimento, que o levasse, por sua vez, à justiça. Heschel retoma, novamente, o tema da “consciência do inefável”, do mistério que permeia o mundo, da necessidade da reverência diante do inaudito e da dureza do coração humano para apreciar o belo, a justiça e a misericórdia (HESCHEL, 1974b). Então, nesta primeira parte veremos os esforços que Heschel fará para apresentar ao homem moderno, ferramentas que o ajudasse no processo de auto clarificação. Para isto, era preciso que o homem reconhecesse que “o que nos enche de maravilhoso assombro não é o que compreendemos e somos capazes de comunicar, mas o que se situa dentro do nosso alcance e ao mesmo tempo está além da nossa compreensão” (HESCHEL, 1974b, p. 17), o sentido do inefável.

Para Heschel (1974b) não é a razão a base do conhecimento, mas a admiração<sup>122</sup>, o espanto, que, inicialmente, é irracional. “A admiração vai além do conhecimento. Não duvidamos que duvidamos, mas estamos admirados da nossa capacidade de admirar” (HESCHEL, 1974b, p. 24), desta forma, para a compreensão hescheliana, a filosofia não começa com a dúvida, mas com a admiração. A dúvida pode até chegar ao fim, mas a admiração não. A raiz de todo corolário racional nasce na introspecção. Fazendo um paralelo ao “cógito, ergo sum”, de Descartes, Heschel (1974b, p. 24) diz: “Podemos

---

121 “Nesta época tecnológica o homem não é capaz de conceber seu mundo senão como material para a sua própria realização. Considera-se a si mesmo dono se seu destino, capaz de organizar a procriação das raças, de adaptar uma filosofia para as suas necessidades transitórias e de criar uma religião a seu critério. Postulou a existência de um Poder que servisse de garantia para a sua auto realização, como se Deus fosse um criado para atender aos desejos do homem e ajuda-lo a tirar o máximo proveito da sua vida” (HESCHEL, 1974b, p. 83).

122 “A admiração suprema não é a mesma coisa que curiosidade. Curiosidade é o estado do espírito que está à procura de conhecimento, enquanto a admiração suprema é o estado de conhecimento em busca de uma mente. É o pensamento de Deus à procura de uma alma” (HESCHEL, 1974b, p. 79).

duvidar de tudo, menos de que estamos dominados pelo maravilhoso”. Desta análise, não é a dúvida que se torna o método para chegar ao conhecimento, mas o mistério, e a reverência é uma das respostas do homem à presença do mistério. Aliás, a “reverência é um imperativo categórico” (HESCHEL, 1974b, p. 36) na teologia hescheliana, e querer penetrar no infinito, a partir dos métodos científicos, ironiza Heschel (1974b, p. 39) “é o mesmo que querer morder uma parede. A ciência ao invés de reduzir, alarga o campo do inefável. Nossa admiração radical é intensificada e não reduzida pelo avanço do conhecimento”. Todo conhecimento é apenas uma partícula do mistério que envolve o mundo. Porém,

à medida que a civilização avança, decresce quase necessariamente o sentido do maravilhoso. Este declínio é um sintoma alarmante do nosso estado mental. A humanidade não perecerá por falta de informação, mas por falta de apreciação. [...] O que nos falta não é a vontade de crer, mas a vontade de admirar (HESCHEL, 1974b, p. 46).

E Heschel (1974b, p. 47-48) acrescenta:

Quando o homem vai ao encontro do mundo, não com os instrumentos que fabricou, mas com a alma com a qual nasceu, não como um caçador que persegue a sua presa, mas como um amante para dar e receber amor, quando o homem e a matéria se encontram como iguais diante do mistério, ambos feitos, mantidos e destinados a passar, já não há um objeto, uma coisa dada a seus sentidos, mas um estado de amizade que abrange a ele e a todas as coisas. Não um fato particular, mas a situação surpreendente do próprio fato de existirem os fatos. O ser. A presença do universo. [...] Despertamos para a nossa convivência com a grande amizade de **todos os seres e deixemos de olhar as coisas como oportunidades para explorarmos.**

O mundo não está à mercê do homem. O ego humano não é a raiz nem o destino final para onde confluem todos os seres, existe um ser superior que rege todas as coisas, e ele não é “o Deus dos filósofos” (HESCHEL, 1974b, p. 58), ele não é conhecido por silogismos<sup>123</sup>, tampouco “números, relações abstratas, não expressam a sua essência, como o número dos membros de uma família não conta com a história única do seu drama”, mas por meio da admiração. A admiração, o espanto, a “eureka, eureka”, de

---

123 “Não atingimos a grande intuição quando pensamos ou inferimos o além a partir daqui. No reino do inefável, Deus não é uma hipótese derivada de pressupostos lógicos, mas uma intuição imediata, auto evidente como a luz. Ele não é algo que se deva procurar na escuridão à luz da razão. Diante do inefável, ele é a luz” (HESCHEL, 1974b, p. 81).

Arquimedes<sup>124</sup>. A admiração é o espanto diante do mundo, das coisas, de nós mesmos. A admiração, afirma Heschel (1974b), leva-nos ao Autodiscernimento. É dela que nasce a religião, a religião, é dela que o temor é produzido, e é por meio dela que podemos voltar a sentir o divino no mundo. “Quem está aberto para o inefável guardar-se-á da esquizofrenia espiritual, isto é, da perda de contato com o mistério da vida que nos circunda em toda parte e sempre” (HESCHEL, 1974b, p. 87).

Segundo Heschel (1974b), o homem não pode procurar Deus para resolver suas dúvidas, seu ceticismo ou sua curiosidade, e é ingênuo pensar que “foi por causa da refutação das clássicas provas de Deus por Kant que o homem perdeu a sua fé. Sua fé estava perdida muito antes de começar o seu ceticismo” (HESCHEL, 1974b, p. 88). Não é no racionalismo puro e sistemático que o homem moderno encontrará o caminho do retorno, principia no sentido do mistério, mas não deve parar aí, a consciência do inefável deve ser rememorada constantemente pelo homem religioso, pelos sistemas de crenças e pela *práxis* interpessoal.

É preciso, assegura Heschel (1974b), que o homem moderno esclareça a si mesmo, o que se entende por divino, por Deus. Este é o caminho do *teshuvá*, retornar a Deus a partir dos atos de perdão. O homem moderno, quando questionado sobre a imagem e a definição de Deus, esquecem o senso de mistério, e “coloca seus espelhos mentais diante dele, transformando os mistérios em mitos, reduzindo os enigmas a dogmas e colocando a imagem nos espelhos. Parece não perceber que a idealização das ideias leva a uma atrofia da intuição do inefável; que podemos perder a Deus em nosso credo, em nossas palavras, em nossos dogmas” (HESCHEL, 1974b, p. 102).

Geralmente a interpretação do que se entende por divino é retirada do pensamento filosófico grego, aquela de um ser perfeito: “A noção de Deus como um ser perfeito não é de origem bíblica<sup>125</sup>. Não é produto da religião profética, mas da filosofia grega. É um

---

124 “Quando chega a consciência do supremo é como um brilho que se manifesta subitamente. Para os espíritos meditativos o inefável é crítico, inarticulado; pontos, marcas de significação secreta, indicações dispersas a serem recolhidas, decifradas e transformadas em evidência. Nos momentos de intuição, no entanto, o inefável é uma metáfora numa língua materna esquecida” (HESCHEL, 1974b, p. 81)

125 “A Bíblia não nos fala nada sobre Deus em si mesmo. Todos os seus ensinamentos referem-se às suas relações com o homem. Sua própria vida e essência não são referidas nem reveladas. Não ouvimos falar de nenhum interesse reflexivo, de nenhuma paixão, exceto a paixão da justiça. Os únicos fatos da vida de

postulado da razão e não uma resposta direta, obrigatória, inicial do homem à sua realidade” (HESCHEL, 1974b, p. 105). Deus, quando se deixou conhecer no decálogo, não disse que Ele era perfeito. Na linguagem bíblica, segundo a teologia hescheliana, Deus está livre de tal insolência: ““Sua obra” (Dt 32,4), “Seus caminhos” (2Sm 22,31) ou a “Lei” (Sl 19,7). Em lugar algum lemos: “Ouve, Israel, Deus é perfeito!” É um atributo notadamente ausente, tanto na literatura bíblica, como na rabínica” (HESCHEL, 1974b, p. 106). Então, se questiona Heschel (1974b), como identificar o divino e retornar ao caminho da justiça, tão proclamado por Amós? A resposta que o teólogo encontra, descreve, por assim dizer, a primeira parte desta obra, intitulada *O Problema de Deus*. Heschel (1974b, p. 113-114) assim apresenta:

O divino é uma mensagem que revela unidade onde vemos diversidade, que revela paz onde nos envolve a discórdia, Deus é aquele que mantém unidas nossas vidas vacilantes, que nos revela que o que é empiricamente diverso em cor, em interesse, em credos, em raças, classes e nações é um aos seus olhos e um na essência.

Deus significa: ninguém está só; a essência do temporal é o eterno; o momento é uma imagem de eternidade num mosaico infinito. Deus significa: *União de todos os seres em santa alteridade*.

Deus significa: o que está atrás de nossa alma está acima do nosso espírito; o que está na raiz de nós mesmos está no fim de nossos caminhos. Ele é o coração de tudo, desejoso de receber e desejoso de dar.

Quando Deus se torna a nossa forma de pensar, começamos a sentir todos os homens num homem, o mundo inteiro num grão de areia, a eternidade num momento. Para a ética profana, um ser humano é menos que dois seres humanos. Para o espírito religioso causar a morte de uma única alma, é como causar a morte de todo um mundo, e salvar a alma é como salvar o mundo inteiro. Se à luz de uma introspecção religiosa eu conseguir vislumbrar um caminho para concentrar minha vida dispersa, para unir o que está dividido em discórdia, um caminho que é bom para todos os homens como o é para mim, saberei que este é o seu caminho.

Percebe-se que em Heschel tudo é Autodiscernimento, tudo demanda uma capacidade de auto avaliação constante. Direcionar as ações rumo à alteridade e conhecer o caminho a partir da fagulha do *insight*, representa a máxima do processo de humanização. Significa “ir além da fé” (HESCHEL, 1974b, p. 164), ultrapassar o “Deus que se esconde” (HESCHEL, 1974b, p. 160) da profecia. É preciso transcender esta fé postulada como uma “recordação individual” (HESCHEL, 1974b, p. 169), como “crença”

---

Deus de que a Bíblia tem conhecimento são atos realizados por causa do homem: atos de criação, atos de redenção (de Ur, do Egito, da Babilônia), ou atos de revelação” (HESCHEL, 1974b, p. 149).

(HESCHEL, 1974b, p. 170), como “credo” (HESCHEL, 1974b, p. 172), como “dogmas” (HESCHEL, 1974b, p. 174), inclusive a própria “razão” (HESCHEL, 1974b, p. 175). A fé é um ato de *alteridade* que entra em síntese com aquele que está além do mistério. Na verdade, assim acentua Heschel (1974b, p. 181), “a fé é somente uma semente, enquanto a ação é seu desenvolvimento ou sua decadência”. O homem necessita fazer o caminho do retorno.

Na segunda parte da obra, já intitulada *Problema da Vida*, Heschel (1974b, p. 185) parte do ele denomina, “da suprema preocupação”, que é a seguinte: “como viver num mundo saturado de mentiras e permanecer impoluto, como não se deixar dominar pelo desespero, como não fugir, mas combater e conseguir manter a alma pura e até ajudar para a purificação do mundo?” (HESCHEL, 1974b, p. 185). Apenas o sentido do inefável, na teologia hescheliana, não é suficiente para encontrar o caminho que “leva da admiração à adoração, da vontade à realização, do temor à ação” (HESCHEL, 1974b, p. 185). Heschel acredita que é preciso encontrar o sentido da vida. Este Autodiscernimento não é uma ação fechada por sobre o indivíduo, o homem “não é fim de si mesmo” (HESCHEL, 1974b, p. 200). “A segunda máxima de Kant, de nunca usar os seres humanos simplesmente como meios, mas considerá-los como fins, só indica como uma pessoa deve ser tratada por outras pessoas, não como ela deve tratar-se a si mesma” (HESCHEL, 1974b, p. 201). Aliás, presume Heschel (1974b, p. 201) “se uma pessoa pensa ser um fim em si mesma, usará os outros como meios”. Portanto, a conclusão a que chega nosso paladino do Autodiscernimento (1974b, p. 201) é a de que, “a única maneira de evitar o desespero é *ser uma necessidade* ao invés de ser uma finalidade”.

Neste sentido, a vida humana tem sentido à medida que se torna necessidade para o outro, à medida em que se aniquila o desejo de superioridade. Quando o homem logra descobrir que a existência é a independência (HESCHEL, 1974b, p. 207) e que esta independência existe na realidade, no tempo e no espaço, e não só nas mentes como conceito, descobrirá que a essência do homem é ser imagem, que “encontra-se numa posição intermediária entre Deus e o animal” (HESCHEL, 1974b, p. 218), que “está “um pouco abaixo dos anjos” (Sl 8,5) e um pouco acima dos animais” (HESCHEL, 1974b, p. 219), más, por causa “do seu imenso poder, o homem é potencialmente o mais perverso dos seres. Muitas vezes domina-o a paixão da crueldade, que só o temor de Deus pode

amainar, acessos sufocantes de inveja que só a santidade pode abrandar” (HESCHEL, 1974b, p. 219), quando isso acontece, necessário se faz o Autodiscernimento.

A finalidade última do homem, como já dissemos, não é uma necessidade a si mesmo, é ser imagem transcendente na imanência do mundo, na empatia. Para Heschel (1974b), o homem não é o senhor do universo, nem sequer o dono do seu próprio destino. A vida é propriedade de Deus, e essa propriedade divina torna a vida uma coisa sagrada.

Não é o seu coração a fonte daquela luz em que o homem piedoso vê suas simples palavras transformarem-se em sinais de eternidade. Não são mãos humanas que constroem a fortaleza em que se abriga o homem piedoso quando estremecem todas as torres. A realidade do sagrado não depende da sua vontade de crer. A religião não lhe governaria o coração se fosse simplesmente obra da sua mente ou produto dos seus sentidos (HESCHEL, 1974b, p. 234).

É por este pressuposto que a religião também é convidada a interiorizar-se para encontrar-se ainda relevante, para retomar os insights fundamentais, para reviver no homem moderno seu sentido mais pleno. A irrelevância da religião, segundo a teologia hescheliana, é um problema de vida. Heschel (1974b) retoma o problema da religião para dizer que, embora exista cientistas que partem da definição da religião tomado de um “método paleontológico” (HESCHEL, 1974b, p. 235), ou dos “observadores antropológicos” (HESCHEL, 1974b, p. 235), a religião, definida a partir do judaísmo hescheliano é uma religião da necessidade. Heschel (1974b, p. 247-248) escreve:

Só há uma maneira de definir a religião judaica. É a consciência do interesse de Deus pelo homem, a consciência de uma aliança, de uma responsabilidade que pesa sobre ele e sobre nós. Nossa tarefa é colaborar com o seu interesse, realizar sua visão da nossa tarefa. Deus precisa do homem para atingir seus fins e a religião, tal como a entende a tradição judaica, é uma maneira de servir a esses fins. [...] A vida é uma sociedade entre Deus e o homem.

Esta é a essência do judaísmo enquanto problema de vida. Para Heschel (1974b), o homem precisa descobrir que a essência do judaísmo é a consciência da reciprocidade entre Deus e o homem, de “ajuda mútua” (HESCHEL, 1974b, p. 249). Tal pacto assegura a construção do mundo à medida em que o divino *Pathos* aponta o caminho da justiça.

Na verdade este é o problema de vida, descobrir-se enquanto necessidade divina, parceiro na (re) construção do mundo, na humanização da imagem e semelhança do

eterno, e agir enquanto tal. Somente o homem piedoso consegue responder à altura, pois, a “piedade orienta-se para algo acima de si própria” (HESCHEL, 1974b, p. 283), para algo que transcende o homem. Heschel (1974b) aponta que a piedade é um modo de vida, o “oposto ao direito do egoísmo” (HESCHEL, 1974b, p. 285), “não é um hábito” (HESCHEL, 1974b, p. 285), “é uma questão de vida” (HESCHEL, 1974b, p. 287), e embora o homem piedoso nunca saiba qual é o sentido último das coisas, sua atitude para com a vida é de “reverência” (HESCHEL, 1974b, p. 292), de “gratidão” (HESCHEL, 1974b, p. 293).

A conclusão a que chega o autor é a de que, descobrir-se necessidade é o destino da humanidade. Para Heschel (1974b, p. 301), o maior problema do homem não “é como continuar, mas como voltar”, retornar através da busca do perdão, reconhecer-se enquanto sacralidade. Este é o sentido da existência: “reconciliar a liberdade com o serviço, o passageiro com o permanente, entrelaçar os fios da temporalidade no tecido da eternidade” (HESCHEL, 1974b, p. 302). Fazendo um paralelo com a oração cristã atribuída a Francisco de Assis, que diz: “[...] Onde houver ódio, que eu leve o amor. Onde houver ofensa, que eu leve o perdão. Onde houver discórdia, que eu leve a união. Onde houver dúvidas, que eu leve a fé”, Heschel (1974b, p. 302) assim finaliza sua obra, resumindo ambos os problemas, o de Deus e o da Vida, crendo que

a mais profunda sabedoria que o homem pode alcançar é saber que seu destino é ajudar, servir. Temos que vencer para sucumbir. Devemos adquirir para dar. Devemos triunfar para sermos subjugados. O homem deve entender para crer, conhecer para aceitar. A aspiração é ter, mas a perfeição é dar. [...] Para o homem piedoso morrer é um privilégio.

Quando se alcança a essência do servir, e descobrir-se necessidade divina na construção do perdão no mundo, agir é o imperativo categórico. Os profetas, quando se descobriram necessidades divina, embora titubeando inicialmente, puseram o pé no arado, saíram de suas casas, dos seus familiares, das suas terras, para proclamar o retorno à justiça. Heschel, quando saturado de saberes teóricos, de compreensão teológica, de experiência transcendental e de piedade religiosa, e, embora amedrontado pelos horrores da Segunda Guerra Mundial, colocou suas pernas para orar, a disposição para servir, porque descobriu-se necessidade.

### 2.3.3 “Senti que minhas pernas estavam orando”: da produção intelectual à ação empática

A produção intelectual torna-se ainda mais respeitada quando vem carregada de experiência prática. Ludwig van Beethoven, no século XVIII, se tornou mais admirado porque, embora surdo, compôs suas principais obras musicais, Mona Lisa é respeitada, porque carrega no seu semblante, o mistério característico do seu autor, diferentes admiradores afirmam que a língua inglesa não voltou a ser a mesma após as poesias de William Shakespeare, Machado de Assis não é conhecido no Brasil apenas porque fundou a Academia Brasileira de Letras, mas porque deixou à posteridade uma obra monumental. Da mesma maneira dizemos sobre Abraham Joshua Heschel. Produziu obras filosóficas, teológicas poéticas e rabínicas partindo da vivência prática, da experiência situacional. Não é sem razão que sua teologia foi intitulada de *Teologia de Profundidade*, do *Pathos*, Heschel queria possibilitar não apenas elementos metodológicos e teóricos para a transformação do mundo, tornou-se exemplo como ativista social, professor, religioso e como humano.

“Senti que minhas pernas estavam rezando”. Talvez não haja uma melhor descrição sobre a pessoa de Abraham Joshua Heschel do que a de homem da oração. A oração em seu aspecto mais significativo conduz, ou melhor, transforma-se em ação. Então, quando Heschel expressa que sentia suas pernas rezando, configura um raro e precioso momento de *insight* na presença de Deus: “a oração é uma condensação da alma. É a alma inteira em um momento, a quintessência de todos os nossos atos, o clímax de todos os nossos pensamentos” (HESCHEL, 2002, p. 81). Heschel (2002, p. 82) sugere que estar em oração equivale a uma “troca do centro da vida – da própria consciência para a própria entrega”. Representa o estágio máximo da aproximação do homem com Deus; a oração, o movimento, a consciência do divino direcionados ao propósito de humanização. E “a melhor metáfora”, segundo Heschel (2002, p. 82),

seria descrever a reza como sendo um ato de imersão, comparável ao antigo costume hebreu de mergulhar completamente nas águas como uma forma de autopurificação a ser feita quantas vezes fosse necessário. Imersão nas águas! A pessoa sente-se cercada, tocada, imersa nas águas da misericórdia. Na oração o “eu” transforma-se em “isto”. Esta é a descoberta: o significado do “eu” para mim é, em primeiro lugar e essencialmente, um “isto” para Deus”.

Visto desta forma, a oração é a religião do humano com a divindade, é a súplica humana para tornar-se digno de ser lembrado por Deus e não se sentir abandonado. Na compreensão judaica, “nada é mais terrível do que ser rejeitado por Ele” (HESCHEL, 2002, p. 83) e esquecer-se da oração é o caminho mais curto para esta rejeição divina. Quando Heschel, no auge da sua juventude, estudando filosofia na Alemanha e encantando-se com as possibilidades que a cidade oferecia, a primeira coisa que fez foi desobrigar-se da oração, abandonar os costumes judaicos, despojar-se das vestes características do hassidismo e imbuir-se dos costumes ocidentais, porém, nas crises existenciais que lhe abateram, a primeira coisa que ele recordou foi de voltar à oração: “em meio a meditação das montanhas, a humildade das flores - mais sábias que os alfabetos -, as nuvens que constantemente morrem pelo bem da beleza, nós estamos odiando, perseguindo e ferindo. De repente nos sentimos envergonhados de nossos conflitos e queixas frente à tácita grandeza da natureza” (HESCHEL, 2002, p. 91). Neste momento, o jovem Heschel é tomado pelo ardente desejo de regressar, de fazer o caminho do retorno, de Deus.

Foi em janeiro de 1952, os Estados Unidos viviam momentos de tensão. Os efeitos da II Guerra Mundial eram sentidos em todas as partes do mundo e nos Estados Unidos, eclodia uma árdua luta pelos direitos civis. A desigualdade entre brancos e negros forçou estes últimos a reivindicarem leis menos discriminatórias e igualdades de direitos. O país começou a colapsar; manifestações, protestos, violências, mortes, destruição de bens públicos obrigavam que as lideranças governamentais apresentassem propostas outras, a fim de amainar a crise generalizada. Foram tempos de luta sangrenta. O que começou com a resistência de uma jovem negra em ceder sua poltrona no transporte coletivo à um branco<sup>126</sup>, provocou uma hecatombe, de Norte a Sul dos Estados Unidos, transformando-o num campo de guerra.

Foi neste espaço de conflitos e pólvora que se tornou conhecido o ativista social Abraham Joshua Heschel. A face de rabino, intelectual e poeta de Abraham Heschel era

---

126 Diante de um ato discriminatório, a jovem negra Rosa Parks “se recusou a ceder o lugar para um branco, foi presa por desacato às leis segregacionistas. O episódio colocou a questão racial em debate nacional e gerou um movimento, que durou um ano, para pressionar o Estado a abolir este tipo de segregação. A reivindicação foi acatada pela Suprema Corte Americana, que determinou o fim da discriminação nos transportes públicos” (NOGUEIRA, 2017, p. 93).

conhecida na Europa e nos Estados Unidos desde antes da II Guerra Mundial, mas a de ativista social ainda estava oculta. Até aqueles anos, a postura de Heschel era a de um intelectual de escritório, que se preocupava e se relacionava puramente com questões acadêmicas, na formação de novos rabinos e nas questões religiosas de sua comunidade judaica, ainda que com objetivos humanitários. Mays (2002) e Dresner (2016) afirmam que, este foi o período em que Heschel mais produziu intelectualmente. Mas algo inquietava o Heschel adulto<sup>127</sup>, não podia simplesmente “fugir” dos conflitos e seguir a vida, sem que estes o tocassem e o inquietassem. A vida acadêmica, por mais importante e influente que seja, não compreendia a população que necessitava de proteção, justiça e cuidados. Os ensinamentos proféticos, os anseios pela justiça e proteção dos pobres<sup>128</sup>, conscritos entre o povo e Yahweh no já mencionado “Código da Aliança”, ainda tinham validade, ainda existiam “faraós modernos”<sup>129</sup> escravizando e matando os eleitos

---

127 Marmor (2016, p. 162) utilizando as próprias palavras de Heschel, apresenta três eventos que mudaram sua atitude e ajudaram-no a envolver-se nas questões sociais: “Um deles foram os incontáveis ataques à minha vida interior, privando-me da capacidade de sustentar a quietude interior. O segundo evento foi a descoberta de que a indiferença ao mal é pior que o próprio mal. Mesmo o alto valor da reflexão no cultivo da verdade interior, não pode justificar permanecer calmo diante das crueldades, que fazem com que a esperança da eficácia, de puros empreendimentos intelectuais, pareça grotesca [...] O terceiro evento que mudou minha atitude foi o estudo dos profetas do antigo Israel, um estudo no qual trabalhei por vários anos até sua publicação em 1962. Deles aprendi a irrelevância de nossa compreensão moral, a incapacidade de sentir a profundidade de miséria causada por nossas próprias falhas. Tornou-se bastante claro para mim que, enquanto nossos olhos são testemunhas da insensibilidade e crueldade do homem, nosso coração tenta destruir as lembranças, acalmar os nervos e silenciar a consciência”.

128 Nas descrições analíticas de Marmor (2016, p. 164-165) “foram os profetas de Israel que foram encarregados da tarefa de prestar testemunho moral, tornando irrelevantes as barreiras da história e da geografia. Nos Profetas, Heschel colocou seu *slogan-chave* do ativismo político nos lábios dos antigos profetas de Israel: “Acima de tudo, os profetas nos lembram o estado moral de um povo: poucos são culpados, mas todos são responsáveis”. Ele retornou a esse *slogan* em seu ensaio sobre sua decisão de se tornar um ativista da paz, mais uma vez vinculando-o explicitamente com “o pensamento [e] ... a vida dos profetas”. Por meio dos profetas, as tribulações de um ativista moderno entraram em perspectiva. A descrição de Heschel dos riscos que os profetas bíblicos estavam preparados para correr era inspirar ativistas nos direitos civis e movimentos anti-guerra: “Para os patriotas, eles pareciam perniciosos; para a piedosa multidão, blasfema; aos homens em autoridade, sediciosos”.

129 Os episódios e os personagens bíblicos permearão sempre o *modus* hescheliano de ser ativista social. A articulação entre acontecimentos sociais e bíblicos estarão presente até o fim de sua vida. Um exemplo notável é a abertura do discurso que ele fez em janeiro de 1963, em Chicago, na Conferência Nacional sobre Religião e Raça, assim ele discursou: “Na primeira conferência sobre religião e raça, os principais participantes foram Faraó e Moisés ... O resultado dessa reunião de cúpula não chegou ao fim. O Faraó não está pronto para capitular. O êxodo começou, mas está longe de ter sido concluído. De fato, era mais fácil para os filhos de Israel atravessar o Mar Vermelho do que para um negro atravessar certos *campus* universitários” (MARMOR, 2016, p. 164).

por Deus, e, portanto, carecia de uma voz profética. Neste momento, descortina-se a face ativista de Abraham Heschel. Marmur (2016, p. 162) redige que:

nestes anos, encontramos Heschel expressando opiniões sobre uma ampla gama de questões sociais e assuntos atuais, entre elas o diálogo inter-religioso; a situação dos judeus soviéticos; saúde, juventude e envelhecimento; a base teológica para o Estado de Israel; movimento dos direitos civis; e envolvimento americano no Vietnã

“Senti que minhas pernas estavam rezando”: esta foi a declaração que o ativista social, Abraham Joshua Heschel expressou quando participou da marcha à cidade de Selma, no Alabama - EUA, de mãos dadas<sup>130</sup> com o pastor batista, Martin Luther King Jr., e daí em diante, a vida de Heschel revestiu-se de nova roupagem<sup>131</sup>. Agora, sua *Teologia de Profundidade*, além de possuir espírito e alma, ganha “pernas”, corpo. A parceria com Martin Luther King durou porquanto durou sua vida<sup>132</sup>. A admiração mútua e a participação em distintos eventos possibilitaram que nascesse entre ambos uma amizade profunda e indissolúvel<sup>133</sup>. Foram profetas do seu tempo. Ambos arraigados em suas crenças de que a justiça permanecia como último anseio da divindade.

---

130 “A fotografia de Abraham Joshua Heschel andando de braços dados com Martin Luther King na primeira fila de manifestantes em Selma tornou-se um ícone da vida judaica americana e das relações entre negros e judeus. Reproduzida nos livros judaicos, boletins de sinagogas e em estudos de relações ecumênicas, a imagem passou a simbolizar o grande momento de simbiose entre as duas comunidades, negros e judeus” (NOGUEIRA, 2017, p. 94).

131 “Luther King incentivou o envolvimento de Heschel no movimento dos direitos civis, Heschel incentivou Luther King a tomar uma posição pública contra a guerra no Vietnã” (NOGUEIRA, 2017, p. 95). Neste período também, perceberemos um Heschel com alta produção intelectual, buscando conscientizar a sociedade e falando com ela a partir dos seus próprios paradigmas, mas com os pés nos textos bíblicos: em 1965 publica a obra *Quem é o Homem*, em 1966 *A Insegurança da Liberdade* além de inúmeros artigos, entrevistas e aulas e cursos em distintas partes do mundo.

132 “Quando Luther King foi assassinado em abril de 1968, Heschel foi o único judeu que falou no seu funeral” (NOGUEIRA, 2017, p. 95).

133 “No aniversário de sessenta anos de Abraham Heschel, o convidado palestrante foi o pastor Luther King, que se expressou da seguinte maneira: “é uma experiência maravilhosa estar aqui por ocasião do sexagésimo aniversário de um homem que eu considero um dos verdadeiramente grandes homens de nossa época, o Rabino Heschel. Ele é de fato um verdadeiro grande profeta. Eu o olhei ao longo dos últimos anos, está envolvido na luta pela justiça racial, e muitas vezes eu tenho visto que os líderes religiosos estão entre as injustiças sociais que permeiam nossa sociedade, murmurando irrelevâncias piedosas e trivialidades hipócritas. Com demasiada frequência, a comunidade religiosa tem sido uma luz da cauda, em vez de uma luz de cabeça. Mas aqui e ali encontramos aqueles que se recusam a permanecer em silêncio atrás do cofre de segurança de vitrais, e eles estão sempre procurando fazer os grandes insights éticos de nossa herança judaico-cristã, relevantes nestes dias e nesta era. Eu sinto que o Rabino Heschel é uma das pessoas que é relevante em todos os momentos, sempre em pé, com visão profética para nos guiar por esses dias difíceis” (NOGUEIRA, 2017, p. 95 – nota de rodapé). Marmur (2016, p. 176) relata

Antes do assassinato de Luther King, e após ter marchado de braços dados com ele, Heschel assim o recomendou:

Martin Luther King é um sinal de que Deus não abandonou os Estados Unidos da América. Deus o enviou para nós. Sua missão é sagrada.... Peço a todo judeu que dê ouvidos à sua voz, compartilhe sua visão e siga seu caminho. Todo o futuro da América dependerá da ... influência do Dr. King (DRESNER, 2016, p. 19).

Ativismo e vigilância apresentaram o rabino Heschel ao mundo ocidental. A polaridade entre a justiça e misericórdia proféticas, observação piedosa e ação social, sofrimento e ansioso pela redenção da condição humana sobressaíram na vida do teólogo do Autodiscernimento. As marchas, os discursos, as reuniões, aulas e orações foram todas direcionadas às questões civis nos Estados Unidos e ao diálogo inter-religioso. Até os últimos momentos de vida de Abraham Heschel o ativismo social e a vigilância piedosa se fizeram presença.

Esta mesma responsabilidade social colocou o rabino Abraham Heschel em contato com distintas religiões até o fim da sua vida, como mencionamos no corpo deste nosso estudo. Um dos últimos acontecimentos marcantes na vida pessoal de Heschel é descrito por seu amigo Dresner (2001, p. 2-3) com admiração: “No dia anterior à sua morte, Heschel insistiu em viajar para Connecticut para ficar do lado de fora de uma prisão federal, na neve gelada, esperando a libertação de um amigo, um padre, que havia sido preso por protesto civil”. Dresner (2001) conseguiu alcançar a alma do nosso teólogo quando descreveu esta polaridade existente na vida de Heschel. Assim narra Dresner (2001, p. 3):

Ele morreu na véspera do sábado, em seu sono, pacificamente, com um “beijo”, como os antigos rabinos descrevem a morte daqueles que morrem no sábado. À sua cabeceira estavam dois livros: um clássico hassídico e outro uma obra sobre a guerra no Vietnã. A combinação era simbólica. Os dois livros representavam dois mundos diferentes: espírito eterno e presente mundano, mística e diplomacia, céu e terra. A maioria escolhe um sobre o outro. Heschel se recusou a ignorar qualquer uma delas, preferindo viver na tensão da polaridade.

---

que, “há ampla evidência para sugerir que o trabalho de Heschel sobre os profetas influenciou King e seu círculo: King se referiu a Heschel como “um verdadeiramente grande profeta”, assim como Heschel comparou a voz de King à “voz dos profetas de Israel””.

A polaridade na vida sócio religiosa de Abraham Heschel não é, em absoluto, contraditória. Representa o grau máximo de uma pessoa que soube, mais do que nunca, produzir um conhecimento que não fosse somente teórico, mas vivencial, empírico. Poderíamos supor, até, que a grande lição encontrada nesta aparente polaridade é que, para além das diferenças de credos, raças, etnias, classes, idades e espaços geográficos, pelo processo de Autodiscernimento, torna possível a todos os homens a possibilidade de ressignificação enquanto humano, enquanto imagem sagrada.

Embora encontremos aqui um Heschel adulto, pleno de si mesmo, de sua missão e profecia na modernidade da sua época, produzindo, convivendo e praticando as *mitzvot* judaicas, transpassa suas pretensões, aquela de reanimar sua comunidade judaica norte americana, chegando além dos continentes que o cercavam, mas aquela ideia inicial, aquela registrada no seu primeiro livro de juventude, intitulado *Der Shem Hameforesh: Mensch* (O Nome Divino: humano), ainda quando estava na Alemanha, persistiu porquanto ele viveu. O humano e o sagrado em Heschel são atingidos quando se faz o caminho do Autodiscernimento, e este caminho é o fazer da vida.

SÍNTESE

Este capítulo apresentou, sucintamente, as diversas propostas de estruturas do método de Autodiscernimento de Abraham Joshua Heschel e como ele se fez presente ao longo do pensamento do autor.

Considerando o fato de que, no primeiro capítulo tenha tratado da justiça social que orbita o livro do profeta Amós e como ela se relacionou naquele contexto sócio histórico do século VIII a.C., a preocupação de apresentar, como a justiça reivindicada por Amós se fazia presente, ao longo da arquitetura do livro que leva seu nome, ganhou espaço prioritário. Neste segundo capítulo, em decorrência da atenção que se tem dispensado ao pensamento teológico hescheliano, a partir do seu método próprio de Autodiscernimento, além das conclusões já tiradas no contexto de cada tópico, podem ser delineadas as seguintes considerações finais sobre a pessoa de Abraham Joshua Heschel e como ele é compreendido como o paladino do Autodiscernimento.

No campo de nossa investigação, por uma opção metodológica, remontamos, em um primeiro momento, à atmosfera sócio religiosa que delineou o trajeto histórico do judaísmo bíblico até o judaísmo hassídico do século XVIII, fortificado na pessoa de Baal Shem Tov. Em síntese, esta paisagem contextual relaciona-se diretamente com a necessidade que aquele judaísmo sentiu de sempre refazer-se, ou, na linguagem teológica hescheliana, de auto discernir-se. Para isto, recorreremos a distintos materiais; históricos, teológicos, filosóficos e hermenêuticos, para ter maior compreensão do trajeto histórico percorrido até a chegada do último dos profetas, Abraham Joshua Heschel.

A partir da pessoa de Abraham Joshua Heschel, o judaísmo hassídico recebe nova roupagem. Às desesperanças advindas com a mortandade da *Shoah* e a dispersão dos restos por todo o mundo conhecido, pouco a pouco revestiram-se de esperança. Heschel precisou buscar fontes alternativas para reconduzir o seu povo: os profetas. Uma fonte muito conhecida pelo judaísmo. Enquanto o mundo era regido pelo absolutismo científico, Heschel procurou trazer um pouco de relatividade, um pouco de consciência aos corpos humanos que restavam e persistiam em manter-se vivos. Os profetas assumem uma importância primal no pensamento teológico de Abraham Heschel, pois, é a partir dos profetas que Heschel retoma as questões transcendentais, de divindade e humanidade, de santidade, de experiência profética e de retorno à justiça. O caminho pendular é de vai e vem: construção e exploração do mundo e regresso a interioridade e singularidade

pessoal. Neste sentido, os profetas tornaram-se protótipos de vida ativa, aqueles que agem socialmente na reivindicação da justiça aos escolhidos e eleitos por Yahweh, mas também de contemplação entropática, de Autodiscernimento.

O motor que movimenta todo o pensamento de Abraham Heschel dá-se a partir da experiência profética veterotestamentária, da consciência que Deus, embora transcendente e eterno, busca e necessita do homem, finito e, por vezes, desobediente. A mensagem profética carrega esse tripé: Deus, homem e regresso. A teologia de Heschel, tal qual a profética, privilegia esta mesma relação fenomenológica. Homem em uma luta constante com Deus, ora como parceiro e partícipe do mesmo projeto de construção do mundo, ora como rival, e conseqüentemente, besta indomável e destruidor do projeto humanitário.

Parece não haver mudando muito o cenário, aquele bíblico em que os profetas travaram épicas batalhas com os homens, a fim de apresentar-lhes o caminho da justiça, daquele mundo vivido por nosso paladino do Autodiscernimento, em que a Segunda Guerra Mundial e os racismos imperantes nos Estados Unidos, afastavam sempre mais o homem de sua imagem divino-humana, e, portanto, da justiça. Embora o conceito de justiça parece não haver uma relação sinonímia ao de Autodiscernimento, na linguagem profética e na teologia hescheliana, ambas são tão próximas que, algumas vezes, tocam-se. Deus busca o homem e o homem procura a Deus, a justiça divina procurando o coração do homem auto discernido. Deste modo, o humano e o sagrado em Heschel são atingidos quando se faz o caminho do Autodiscernimento, e este caminho é o fazer da vida em busca de Deus.

### 3 ANALOGIA ENTRE A JUSTIÇA SOCIAL E O AUTODISCERNIMENTO NO PROFETA AMÓS E EM ABRAHAM HESCHEL

Ouvi esta palavra que lahweh falou contra vós, israelitas, contra toda a família que eu fiz subir da terra do Egito: Só a vós eu conheci de todas as famílias da terra, por isso eu vos castigarei por todas as vossas faltas (Am 2,1-2)

Toda batalha cerca-se pela realidade de, em algum momento, ter de encontrar-se com o seu ato final. Neste momento, ancoramos à etapa de desdobramentos circunstanciais que permeiam o fim da batalha do nosso paladino da justiça e do nosso insigne paladino do Autodiscernimento. Tal duelo experienciado por Amós e Heschel, descortina-nos, desta feita, a hipótese da nossa trajetória investigativa, a de que existe um eixo análogo entre os escritos proféticos de Amós no século VIII a.C., e os de Abraham Joshua Heschel no século XX, e ele se estabelece a partir de duas perspectivas: a justiça social e o Autodiscernimento. Neste aspecto, assim como existe um substrato amosiano da ideia de justiça em Abraham Joshua Heschel, existe, também, o incipiente do método de Autodiscernimento, desenvolvido por Heschel na modernidade, já nos escritos proféticos de Amós.

Desta feita, as reivindicações existentes no profeta Amós, quanto a justiça social, saturam-se de uma reivindicação de matriz mais profunda; o Autodiscernimento. Toda a trajetória do nosso paladino da justiça, lançando golpes e chicotadas nas diferentes esferas de Israel, subtende uma reivindicação ao retorno da vivência da Aliança. Voltar a Yahweh é aceitar um caminho para além de si mesmo, para o mistério revelado nos profetas: Yahweh. A batalha travada por nosso paladino da justiça no século VIII a.C., substancia-se do *Pathos* divino, de re-humanizar a comunidade israelita, absorvida pela injustiça social e pela destruição, intencional, dos pobres, viúvas e órfãos.

Para tanto, Amós não expõe apenas as injustiças visíveis entre as castas sociais de Israel, mas, a própria falta de Autodiscernimento, que o povo decidiu tomar como prática aceitável. No mais profundo dos atos de injustiça, existe a intencionalidade racional. Optar ou não pela justiça social, equivale dizer, na profecia amosiana, uma opção racional e medida.

Fazendo um paralelo com a teologia profética do nosso paladino do Autodiscernimento, Abraham Heschel, no transcurso de sua batalha épica contra a II Guerra Mundial e contra os crimes específicos da modernidade, percebe-se uma reivindicação pela justiça social. A espada é a do Autodiscernimento, o escudo é a teologia profética, e o capacete é o *Pathos* divino. Assim era a sua armadura, forjada na insigne vontade divina de restabelecer a justiça e re-humanizar o homem moderno.

Para tal feita, Heschel não duvidou, enfrentou as batalhas mais sangrentas da história moderna, a desprezível caçada nazista aos judeus. Denunciou com voz gritante, as desigualdades sociais, étnicas, religiosas e de raça nos Estados Unidos, como um verdadeiro guerreiro. Enfrentou a classe governante, religiosa e social tal qual um verdadeiro profeta bíblico, conforme a vontade de Yahweh. Defender os pobres, as viúvas e os órfãos da modernidade foi a sua maior batalha, talvez, mais do que conseguir sobreviver à caçada nazista, uma vez que o *establishment* jurídico norte-americano legitimava a desigualdade, a exclusão e as injustiças sociais.

Dois batalhas épicas e inesquecíveis. O profeta Amós, nosso paladino da justiça veterotestamentário, rugindo e lutando ferozmente contra as injustiças sociais em Israel, na tentativa de salvaguardar os eleitos de Deus, e Abraham Heschel, nosso insigne paladino do Autodiscernimento, no contexto da história moderna, vociferando e combatendo bravamente contra todo sistema de opressão, injustiças e morte. Munidos das armas de Yahweh, ambos encararam seu duelo final: re-humanizar o homem.

É à luz desta concepção histórico-interpretativa que faremos uma analogia entre a justiça social e o Autodiscernimento no profeta Amós e em Abraham Heschel. Providos desta perspectiva exegética, equacionaremos nossa proposta analítica em duas partes: na primeira parte, versaremos diretamente sobre os matizes do método de Autodiscernimento na profecia de Amós, tanto no texto quanto na pessoa do nosso paladino da justiça. Para tal demonstração, descreveremos as injustiças sociais em Israel como consequência da falta de Autodiscernimento e a proposta pedagógica de Amós como método de Autodiscernimento e possibilidade de vida. Na segunda parte, elucidaremos alguns matizes da justiça social no método de Autodiscernimento de Abraham Joshua Heschel. Nesse tópico visitaremos a falta de Autodiscernimento e suas consequências ético-morais na modernidade, e a pedagogia teológica de Heschel como

método de Autodiscernimento e possibilidade de vida. Aqui, de forma *sui generis*, aventaremos acerca da interface entre Amós e Heschel, na tentativa de colocar em prova aquilo que estabelecemos como hipótese. Tal etapa nos conduzirá ao ‘término’ da batalha dos nossos paladinos. Trata-se do momento crucial do confronto entre profetas, povo e Deus. Por fim, apresentaremos algumas conclusões.

### 3.1 MATIZES DO MÉTODO DO AUTODISCERNIMENTO NA PROFECIA DE AMÓS

Procurai o bem e não o mal  
para que possais viver,  
e, deste modo, lahweh,  
Deus dos Exércitos estará convosco,  
como vós o dizeis!  
Odiai o mal e amai o bem,  
estabelecei o direito à porta;  
talvez lahweh, Deus dos Exércitos,  
tenha compaixão do resto de José (Am 5,15-16)

Segundo Heschel (1975), Amós é o profeta do Autodiscernimento, é o homem profeta que, ao ouvir o mandato de Yahweh, imediatamente deixa sua casa, seu reino e dirige-se a outra região, Israel. Não existe medo, dúvidas ou incertezas quanto ao convite profético. “O Senhor lahweh falou: quem não profetizará?” (Am 3,8). Aqui reside a teologia do mandato divino na profecia de Amós. Não há escapatória. Yahweh mandou. Este é o relato bíblico que é empregado por alguns comentadores como Bovati e Maynet, Shökel, Sicre e Wolff, dentre outros, para descrever o convite vocacional de Amós encontra-se em Am 3,3-8a, ao qual a *Bíblia de Jerusalém* (2002) intitula como “A vocação profética é irresistível”: “Um leão rugiu: quem não temerá? O Senhor lahweh falou: quem não profetizará” (Am 3,8). Wolff (1984, p. 33-34) é levado a dizer que, “o exemplo procedente de terror que suscita o rugido do leão mostra uma vez mais que Amós se vê exposto ao que lhe disse Yahvé, certamente sem pretendê-lo, ele e, inclusive, de uma maneira inebriante. [...] Segundo isso, devemos entender a força da palavra que ele experimentou não no sentido de uma inspiração verbal”.

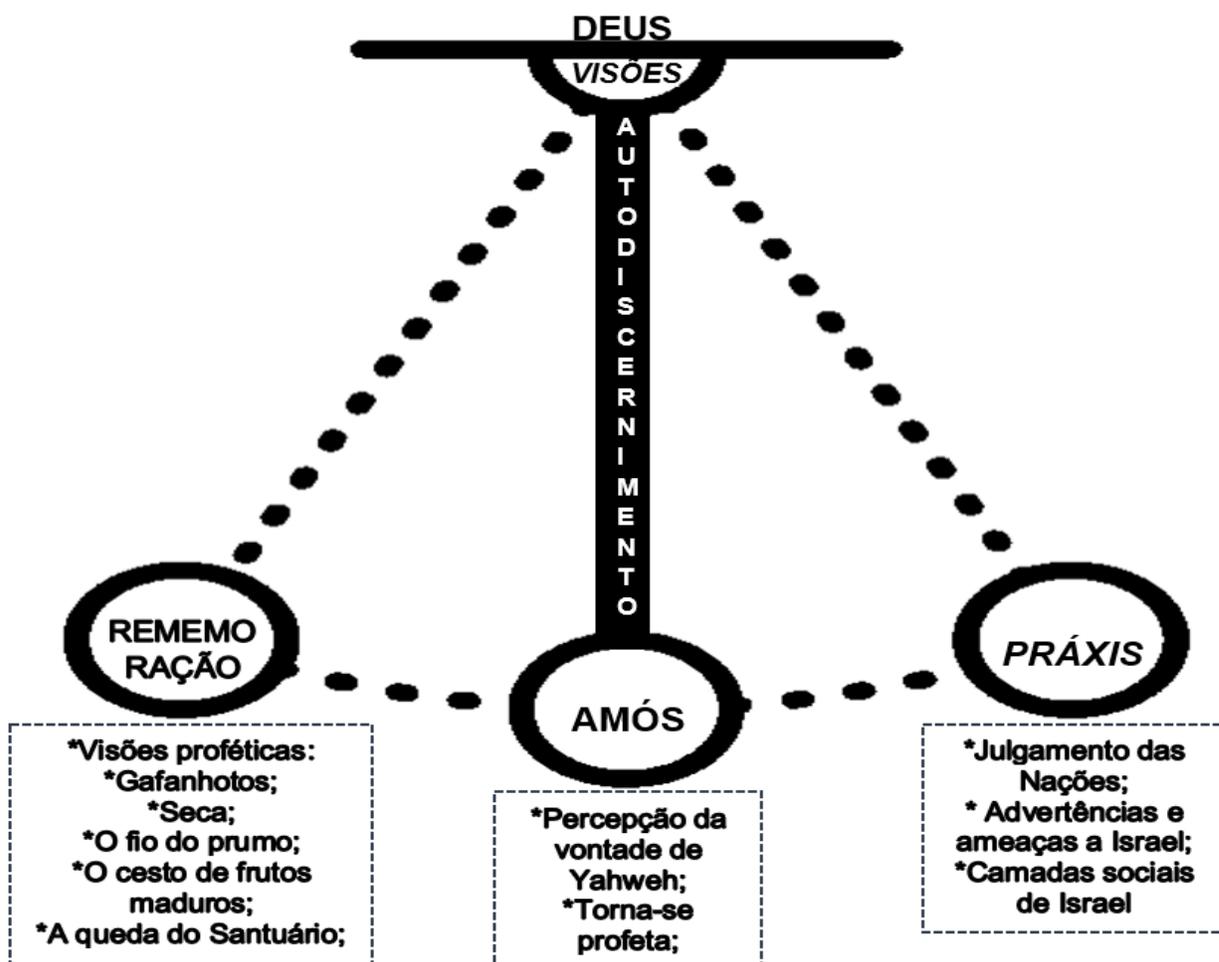
As notas explicativas da *Bíblia de Jerusalém* (2002) acerca da perícopes (Am 3,3-8) são as seguintes: “Toda esta perícopes justifica a intervenção do profeta. Não há efeito sem causa (vv. 3-5b), nem causa sem efeito (vv. 5c-6.8a). Se o profeta profetiza, foi

lahweh quem falou, e se Deus fala, o profeta não pode deixar de profetizar (vv. 7-8a)” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002). Andersen & Freedman, Schwantes e Schmidt, dizem que, Amós, ao sentir o chamado de Yahweh, imediatamente saiu a profetizar, não precisou esperar um outro sinal para ter clareza da vontade de Deus. Tal chamado vocacional encontra-se, não em Am 3,3-8, mas em Am 7,1-3 que descreve a primeira visão. É dentro do complexo das visões que acontece o processo de Autodiscernimento e esclarecimento vocacional de Amós<sup>134</sup>. Entre uma visão e outra o profeta vivia o Autodiscernimento. Aquele ir e voltar entre a rememoração e apropriação das visões subsequentes e a vivência prática no meio da sociedade de Israel, é a vivência prática do método pendular do Autodiscernimento. É a clareza e certeza do ministério enviado por Deus. Se o posicionamento de Andersen & Freedman, Schwantes e Shmidt está correto, permite-nos dizer que, toda vivência profética de Amós acontece dentro do complexo das visões, é aí onde se situa o homem Amós, e é também onde acontecem todos os seus oráculos e advertências contra Israel e os povos vizinhos.

Talvez o esquema seguinte elucide, de maneira mais didática, aquilo que equaciona-se:

---

134 As explicações para isto descrevemos no tópico 1.2.2 quando do complexo das visões amosianas e suas consequências pela falta de justiça.



O Autodiscernimento em Amós principia aquele esquema apresentado por Heschel, de maneira pendular. Ou seja, Amós recebe a primeira visão, a dos gafanhotos (Am 7,1-3), faz o processo de Autodiscernimento da vontade de Deus para sua vida e sai a profetizar. Sua vida gira entre esse vai-e-vem, entre o revelar-se da vontade de Yahweh, por meio das visões, à transmissão dessas visões às nações estrangeiras e ao povo de Israel.

Todas as visões de Amós descrevem um estágio de sua vida, a cada nova revelação o profeta vai percebendo a ira divina e seu desejo de fazer justiça, até reconhecer-se incapaz de abrandar a ira de Yahweh. As primeiras duas visões descrevem a negociação entre o profeta e a divindade em favor dos justos de Israel (Am 7,1-6), mas esta negociação cessa a partir da ação pessoal de Yahweh ao colocar o “fio de prumo” no meio de Israel (Am 7,7-9) e decidir-se por “colher os frutos maduros” (Am 8,1-14) até a destruição do Santuário (Am 9,1-10). Dissemos uma vez que o próprio Yahweh faz um processo de Autodiscernimento entre seus atributos de justiça e misericórdia para julgar

Israel, não que seus atributos de justiça e misericórdia sejam superiores a Ele, mas para que sua decisão tenha sido maturada entre a justiça severa e a manutenção da graça e não ser injusto com o povo. Aí se estrutura a arquitetura teológica de Amós: na tentativa de converter Israel antes que a destruição e ruína enviadas por Yahweh os alcancem e na manutenção da graça e do privilégio divinos, pois, para Amós, as injustiças sociais em Israel são consequências da falta de Autodiscernimento, conforme desenvolvido na temática seguinte.

### 3.1.1 As injustiças sociais em Israel como consequência da falta de Autodiscernimento

Dissemos no primeiro capítulo desta investigação, que os crimes cometidos pelas nações estrangeiras e por Israel, e denunciados na profecia de Amós dizem-se de “crimes contra a humanidade” (PAUL, 1991, p. 52). A destruição dos menores, metaforizados pelas “debulhadoras de ferro” (Am 1,3c), pelas “deportações e entregas de populações inteiras” (Am 1,6c.9c), pela “perseguição à espada do seu irmão” (Am 1,11c) e abrir “o ventre das mulheres grávidas de Galaad” (Am 1,13c) compõem uma parte da denúncia proclamada por Amós contra diferentes nações. Vimos também, no mesmo primeiro capítulo que os crimes denunciados por nosso paladino da justiça, quando se direciona a Judá e, sobretudo, Israel, muda de configuração, porque o profeta expõe com mais detalhes cada denúncia, expressa de modo claro quem são os responsáveis pelas injustiças, quem são os injustiçados e o destino de cada um quando não decide retornar à justiça.

Tudo isso nós já expusemos nos estudos anteriores, porém, nossa intenção aqui é dar um passo retroativo ao conceito de justiça amosiano, quer dizer, quando Amós, nosso paladino da justiça se coloca contra todos os grupos constituídos em Israel e denuncia os crimes que estes grupos estavam cometendo, em defesa e restabelecimento da justiça do pobre, ele também está dizendo que aqueles grupos se esqueceram da Aliança que o povo havia feito com Yahweh, haviam esquecido de proteger os menores, aqueles a quem o Código resguardava com máxima atenção e se apropriaram destes

menores na formação de trabalhos escravos, empobrecendo-os ainda mais. Esse esquecimento representa a total falta de Autodiscernimento.

Então, quando Amós apresenta sua reivindicação pela justiça social, também está denunciando a falta de Autodiscernimento daquele povo: ora, se os tribunais (Am 1,6-7;3,10; 5,10-11; 6,12; 7,9; 8,4), o comércio (Am 8,4-8); as castas mais abastadas (Am 3,9-11; 3,15; 4,1-3; 6,4-6.11; e que detinham a maior instrução para administrar o povo e a vontade divina tornaram-se os principais responsáveis pelas injustiças em Israel, quer dizer que esta falha era mais grave do que a injustiça em si, um desvio de caráter ou a necessidade de aprofundar os rituais religiosos, pois o crime apresentava-se anterior à ação, estava na intencionalidade. É a não lembrança da vontade divina, prescrita desde os patriarcas que sobrepesava a falta: “Não afligirás o estrangeiro nem o oprimido, pois vós mesmos fostes estrangeiros no país do Egito. Não afligireis nenhuma viúva ou órfão. Se o afligires e ele gritar a mim, escutarei seu grito; minha ira se acenderá e vos farei perecer pela espada” (Ex 22,20-23); “Não perverterás o direito do estrangeiro e do órfão, nem tomarás como penhor a roupa da viúva” (Dt 24,17); “Maldito seja aquele que perverte o direito do estrangeiro, do órfão e da viúva! E todo o povo dirá: Amém!” (Dt 27,19). Neste sentido, o Templo “é para Amós uma das mais responsáveis pela injustiça, porque fomenta ideia errônea de Deus” (SICRE, 1990, p. 203). Uma ideia não condizente com a tradição patriarcal, porque ela foi corrompida, e por isso eles não sabem agir com retidão.

Na realidade, a decisão pelo não Autodiscernimento foi medida, pensada e executada. Neste sentido, seguiu quatro passos básicos: desumanizar, reificar, indiferença e a besta. As injustiças sociais foram legitimadas pelos administradores de Israel como sendo a postura aceitável. Religião, tribunal, comércio e classe alta incorporou tal prática em suas vivências, para que este processo de desumanização se concretizasse em sua plenitude. Neste sentido, estes quatro passos demonstrarão como a arquitetura para o não Autodiscernimento foi pensada e praticada, tanto por Israel quanto pelas nações vizinhas, para que a escravidão e mortandade fossem vistos como bons propósitos. O livro de Amós elenca, em escala decrescente e num esquema lógico, aqueles que foram os principais responsáveis pela prática deste processo de

desumanização do homem naquela sociedade: os tribunais e palácios, o comércio e as castas mais abastadas, conforme veremos nos subtópicos abaixo.

### 3.1.2 Desumanizar: “Não sabem agir com retidão” (Am 3,10)

“Não sabem agir com retidão, - oráculo de lahweh – aqueles que amontoam opressão e rapina em seus palácios” (Am 3,10). Aqui Amós dá “nome aos bois”, está apontando, de maneira clara, que, são os moradores dos palácios aqueles que amontoam opressão contra o fraco. Em Am 7,9, o texto reafirma novamente a acusação contra este grupo específico de pessoas: “Os lugares altos de Isaac. [...] a casa de Jeroboão”. O rei de Israel e os tribunais lideraram este processo de desumanização. Eles decidiram perverter a lei, e além disso, decidiram-se por não agir com retidão. “Os governadores são os articuladores de cidade, templo, exército. Transforma-os numa engrenagem. E Amós não os poupa. Em especial, profetiza a morte do rei. E com isso scandalizou” (SCHWANTES, 1987, p. 44).

A retidão é uma qualidade de quem possui senso de integridade, de justiça, a qual, este grupo de pessoas optou por não adquirir. Paul (1991, p. 117), comentando esta perícope diz que “eles são simplesmente “incapazes de fazer o certo”. O substantivo abstrato [הכח] = “certo” designa o que é “reto”, isto é, “direito, honesto, justo, correto”. Esta mesma designação aparece em Isaías 59,14: “O direito foi expelido, mantém-se a justiça a distância, porque a verdade desfaleceu na praça e a retidão não pode apresentar-se”. Sob esta perspectiva, o “não saber” equivale ao “não querer”. Israel não queria agir com retidão. Denota conhecer a aliança divina, conhecer as leis morais, éticas e religiosas, mas decidir-se por não agir com retidão. É uma escolha racional. É uma decisão pensada e mensurada: “amontoam opressão e rapina em seus palácios” (Am 3,10b).

Desta forma, a falta de Autodiscernimento aprofunda ainda mais o crime dos “lugares alto de Isaac”, porque eles maquinaram de tal modo, que este costume começou a fazer parte da vida prática do homem. Viver sem Autodiscernimento era a normativa do contexto, equivalia ao ser injusto, porque, nas práticas quotidianas daquela sociedade, havia se tornado atividade aceitável e correta. A injustiça havia se convertido no seu

oposto. Por isso, a agressividade do paladino da justiça quando compara as mulheres de Israel com “as vacas de Basã” (Am 4,1), quando compara os homens com as prostitutas (Am 2,8; 6,7) e quando confronta a casta sacerdotal, na pessoa de Amasias como o responsável pela profanação do Templo e das práticas religiosas (Am 7,10-17) é que não havia mais paciência na ação divina. A avidez dos grandes consumira toda forma de justiça e equidade entre os homens e para com Deus. Os sinais apresentados não faziam a menor diferença nas atividades humanas. O ir e voltar de Amós entre uma visão e outra, e entre uma profecia e outra havia caído no descrédito do homem israelita.

Portanto, as “vacas de Basã” (Am), os que estão em “orgias” (Am 6,7) e se estendem “ao lado de qualquer altar” (Am 2,8), os corruptos que transformaram “o direito em veneno” e os ladrões que “rapinam em seus palácios” (Am 5,7; 7,9) são metáforas pequenas, quando comparadas aos crimes, à mortandade e às falhas para com a lei divina e a vida do pobre, porque a falta de Autodiscernimento naquela sociedade havia chegado no seu segundo estágio: a reificação.

### 3.1.3 Reificar: “Hostilizaram o justo, aceitaram suborno” (Am 2,7)

Realizada a desumanização do homem israelita, a reificação não se tornaria problema de nenhuma natureza. O texto bíblico de Amós está saturado de denúncias desta situação em Israel e nas nações vizinhas de Israel, uma vez que havia se tornado prática natural do processo civilizatório, a reificação total dos pobres, viúvas e estrangeiros. Do primeiro ao último capítulo do livro de Amós não faltam ameaças, denúncias e convite à conversão, em virtude deste processo de reificação dos prediletos de Yahweh. O texto bíblico começa descrevendo o que era praticado pelas nações estrangeiras: Damasco (Am 1,3-6), Gaza e Filistéia (Am 1,6-8), Tiro e Fenícia (Am 1,9-10), Edom (Am 1,11-12), Amon (Am 1,13-14), Moab (Am 2,1-3) e Judá (Am 2,4-5), em todos estes casos os crimes são descritos como total destruição dos menores, dos desafortunados, dos vencidos em batalha. Em outras palavras, o processo de reificação do outro chegara num estágio em que a morte destes não afetava os princípios éticos e morais em que vivia aquela sociedade, uma vez que era prática comum.

Porém, este processo de reificação é descrito, com maior gravidade, no seio da comunidade israelita, não somente pelo fato de cometerem estes crimes com genialidade e precisão, mas, sobretudo, porque esta comunidade havia feito uma aliança com Yahweh, de proteger e amparar os menores, os pobres, viúvas e órfãos, mas isso não acontecera. Israel estava decidido em eliminar o pobre. Portanto, o crime de Israel é superior ao de todas as outras nações, porque utilizara o favorecimento divino para a prática da injustiça, sem o menor senso de culpa ou responsabilidade, porque estavam amparados por uma falsa legalidade jurídica.

Desta maneira, quando o profeta Amós descreve que eles “oprimiam os fracos” (Am 4,1), “eles odeiam aquele que repreende à Porta e detestam aquele que fala com sinceridade” (Am 5,10) e, com maestria, denuncia os defraudadores e exploradores do comércio, que esperavam, com ânsia, a passagem da lua nova e do sábado para explorar os pobres, configura a imagem clara do processo de reificação que aquela sociedade incorporara em suas práticas. O texto de Amós 8,5-6 apresenta:

Quando passará a lua nova, para que possamos vender o grão, e o sábado, para que possamos vender o trigo, para diminuirmos o efá, aumentarmos o siclo e falsificar as balanças enganadoras, para comprarmos o fraco com dinheiro e o indigente por um par de sandálias e para vendermos o resto do trigo?.

Pensando nesta perspectiva, o crime maior não era o fato de ser injusto, era o de não ser autodiscernido. Era fazer a vida do outro dura, escrava e morta por uma decisão racional, medida e pesada, era “comprar o fraco com dinheiro e o indigente por um par de sandálias”, porque considerados sub-humanos e indignos de empatia e direitos. Destarte, esta ânsia de agir com injustiça e falsidade era o fruto e não a origem do crime, a origem do crime da injustiça dava-se na falta de Autodiscernimento, na inclinação do coração para o mal. O pecado não nasce na ação, na compra do fraco e do indigente, o pecado já existe enquanto ideia pensante, enquanto decisão racional. Colocá-lo em prática é o reflexo desta ideia internalizada e compreendida pelo que pratica. Então, quando Amós diz: “e quereis eliminar os pobres da terra” (Am 8,4), “não sabem agir com retidão” (Am 3,10), “vende o justo por dinheiro” (Am 2,6), “esmaga a cabeça dos fracos e torna torto o caminho dos pobres” (Am 2,7), “eles odeiam aquele que repreende à porta” (Am 5,10) apresenta ações extremamente maquinadas, esquematizadas e racionais.

Portanto, a decisão de vender e odiar requer um grande esforço intelectual que precisa de tempo de aprendizagem, maturação e, por fim, ação. Tanto a venda quanto o ódio, neste contexto bíblico, representam como a sociedade israelita estava contaminada por esta arquitetura para o não Autodiscernimento e reificação, e pelo abandono proposital da divindade. O coração estava petrificado, contrário ao grande ideal de Yahweh nos textos veterotestamentários: “Eu lhes darei um só coração, porei no seu íntimo um espírito novo: removerei do seu corpo o coração de pedra, e lhes darei um coração de carne” (Ez 11,19), “pois seu coração só planeja a violência, e seus lábios só falam maldade” (Pr 24,2). Fazendo um paralelo à perícopa de Is 29,13, quanto aos poemas a respeito de Israel e Judá, o profeta assim afirma: “O Senhor disse: Visto que este povo se chega junto a mim com palavras e me glorifica com os lábios, mas o seu coração está longe de mim...”. Somado a este projeto para o não Autodiscernimento, inclui-se a indiferença.

#### 3.1.4 Indiferença: “Desprezam a lei de lahweh” (Am 2,4)

Agora não era apenas a sociedade civil quem desprezara a lei de lahweh, e se tornara indiferente frente ao extermínio dos fracos e indigentes, o próprio sistema religioso de Israel fora acometido por este pecado. Se compreendemos que a religião concede identidade e respostas aos seus crentes, em diferentes tempos e lugares, naquela sociedade na qual Amós viveu, testemunha o oposto a isso. O sistema religioso seguiu os moldes sociais e se conformara com a opressão, a injustiça e morte dos fracos. Esta proposição é confirmada quando analisamos o conflito de Amós com o sacerdote Amasias e o referido sacerdote vocifera: “Vidente, vai, fuge para a terra de Judá; come lá o teu pão e profetiza lá. Mas em Betel não podes mais profetizar, porque é santuário do rei, um templo do reino” (Am 7,12). Schwantes (1987, p. 43) assim pontua:

Os centros religiosos, aos quais Amós se opõe radicalmente, são os que agilizam a exploração dos pobres e a sustentação religiosa dos soberanos. Estes templos não estão à parte, são parte destacada de todo um sistema de opressão.

Ora, se o templo, desde sua mais antiga fundação, representou a manifestação divina no espaço temporal, para acolhimento e proteção dos mais fracos, Amós está testemunhando a nós o oposto, naquele contexto, o templo passara ser a casa do rei Jeroboão, portanto, seguia as normativas reais e não as de Yahweh, o Deus de Israel. Isso significa que, a religião, servindo aos interesses do rei, jamais se oporia às desumanidades praticadas pelo sistema (Am 3,14; 4,4-5; 5,5-7; 5,21-27; 7,9; 9,1-4). Talvez seja por isso que o sacerdote Amasias, ao invés de acolher as palavras de Amós, decide expulsá-lo de Israel. O processo de desumanização do homem era tamanho que, até aqueles que foram escolhidos para tornar-se sinais de Deus sobre a terra, sucumbiram na injustiça. Amós (4,4-5) aponta: “entrai em Betel e pecai! [...] porque é assim que gostais, israelitas, oráculo do Senhor lahweh”, portanto, “os santuários de Israel serão devastados” (Am 7,9). O comentário de Ellicott (1971, p. 1052) assim descreve a situação: Eles

não apenas perderam a percepção do que é e do que não é certo, *mas* são indiferentes a tais distinções. Eles não sabem e não se importam; o terrível estado de total impotência moral, em que não apenas a consciência intelectual, mas também os impulsos da ação, são lânguidos ou até paralisados - uma consciência morta! Nada é mais condenatório do que esta breve frase. A luz dentro deles é escuridão.

Destarte, o primeiro lugar que a indiferença atinge é o coração do homem. A rememoração da aliança, que poderia ser chamada de “insight inicial”, é obliterada pela decisão do não Autodiscernimento. O primeiro sinal desta apatia é manifesto pela insensibilidade com a dor do outro. É por isso que o profeta nos dá exemplo por estar ciente dos problemas que devem ser combatidos. Não é assim que os ricos e os poderosos que, cegos pelo dinheiro, permanecem indiferentes e insensíveis à vida pobre dos fracos. Sua necessidade contrasta fortemente com o extremo conforto e prazer de uma classe alta, sedenta de recursos econômicos, poder e privilégio. O hedonismo existente é patente (Am 3,12.15; 4,1; 5,11; 6,1; 8,3). Essa contradição acentuou a gravidade do pecado da classe dirigente do povo. Amós ataca o suntuoso deus dos ricos e sua insensibilidade à sua presa indefesa, os pobres. Portanto, dada a desumanização,

a reificação e a indiferença, nada mais restava no homem senão a representação da própria besta.

### 3.1.5 Besta: “Quereis eliminar o pobre” (Am 8,4)

Desastre total. Havia injustiças em todas as esferas sociais de Israel. A podridão reinava onde antes Yahweh considerava sua morada. O coração de pedra bestializou o povo israelita. Apropriaram-se da racionalidade e do conhecimento para a prática desonesta e injusta, para o não Autodiscernimento. Estes seres bestiais citadinos engoliam, um por um, os restos de Israel, os justos. Aqui nós temos crimes de toda natureza. É a materialização da besta: opressão e roubos da parte dos palácios (Am 3,10), o comércio explorando e enriquecendo (Am 2,6-7; 8,5-6), o tribunal funcionando sob medidas de suborno (Am 5,10-12), as mulheres exigindo que seus maridos continuem mantendo-as na vida de abundância sob a escravização dos fracos (Am 4,1), os santuários e templos profanados pela prostituição, idolatria e indiferença (Am 2,8; 4,4-5; 7,12). Cada um tentando tirar proveitos próprios de onde fosse possível. A cena é de caos e extermínio completo dos fracos (Am 1,3.6.9.11.13; 2,7). Schwantes (1987) descreve que a brutalidade controlava os espaços, expressa em verbos tais como: “entesourar”, “amontoar” (Am 3,10) “oprimir” (Am 3,9; 4,1), “extorquir tributo” (Am 5,11). Violência está na ordem do dia (Am 3,10; 6,3).

Populações civis indefesas são massacradas: 1.3,6,13; 2,1. Os exércitos andam altivos e aterrorizam (6.2,13-14). A arrogância militar se espalha pelas ruas. Gente livre é feita gente escrava, quer pela guerra (1.6) quer pela subjugação social (2.6; 8.6). vende-se e compra-se gente. Escravas são usadas (2.7; 8.3). E a corrupção grita aos céus: (2.6,7a; 5.7,19,12,15; 6.12). Processos são cancelados por ordens superiores (2.7a; 5.7; 6.12), testemunha são molestadas (5.10), juízes têm preço (2.6; 5.12) (SCHWANTES, 1987, p. 50).

Este quadro de injustiças e ilicitudes definiu o *modus operandi* da sociedade israelita, manifestando seus instintos bestiais mais agressivos, aquilo que está abaixo dos animais, o próprio mal. Tal sub-animal dominava e prescrevia os ditames legais.

Esta observação tem relevância quando encontramos Amós convocando o leão, o animal rei da selva, como guardião, advogado e juiz destes restos de Israel. Amós convoca o rei da selva, auto discernido e justo, para contrapor a besta da cidade, não

discernida, injusta e assassina. Utilizando-nos de um esquema imagético, poderemos perceber que a injustiça é somente a ponta do iceberg de um problema maior e denunciado por Amós, diz-se da total falta de Autodiscernimento:



Assim, o que o profeta pretende denunciar não são as meras injustiças visíveis no topo do iceberg, aquilo que era perceptível e vivido na sociedade israelita, mas, a falta de Autodiscernimento, sobretudo daqueles que deveriam agir e conduzir o povo com justiça, responsabilidade e misericórdia. A falta de Autodiscernimento é a fonte de onde emanam todas as atitudes injustas. Neste espectro, a falta de Autodiscernimento é intencional, pois ainda que Yahweh tivesse realizado múltiplas ações a favor e contra o povo, eles estavam obstinados a não voltarem à justiça. Por isso, para contrapor a arquitetura do não Autodiscernimento, construída pelos “lugares alto de Isaac” (Am 7,9) e praticada por toda a sociedade israelita, é exigido de Amós uma pedagogia exclusiva. Nosso paladino da justiça deverá posicionar-se à altura dos problemas especificados. Para tal feito e, revestido do Autodiscernimento divino, Amós estabelece uma pedagogia para levar o povo ao mesmo Autodiscernimento que vivia, para fazer uma nação de

sacerdotes e um povo santo, como descreve o texto veterotestamentário: “Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha. Vós sereis para mim um reino de sacerdotes, uma nação santa” (Ex 19,5-6).

### 3.2 A PEDAGOGIA PROFÉTICA DE AMÓS COMO MÉTODO DE AUTODISCERNIMENTO E POSSIBILIDADE DE VIDA

A prática educativa é um fato social, cuja origem está ligada ao nascimento da própria humanidade. A compreensão do fenômeno educativo e sua intervenção intencional fez surgir um saber específico que, modernamente, associa-se ao termo pedagogia. Neste sentido, então, a pedagogia é uma das ciências responsáveis pelo desenvolvimento de métodos e princípios voltados diretamente à educação, cuja intenção é ajudar na identificação das dificuldades de aprendizagem dos indivíduos, para superá-las. Da *Pedagogia de Jesus* (DONZELLINI, 2013) à *Pedagogia do oprimido* (FREIRE, 2005), são inúmeros os métodos pedagógicos apresentados na modernidade, a fim de provocar uma reviravolta na forma de conhecer e viver. Em cada estágio da humanidade surgem métodos específicos. Dentro destes estágios veremos como a pedagogia profética de Amós, no século VIII a.C., conduziu o povo de Israel ao Autodiscernimento.

É próprio da tradição profética veterotestamentária a apresentação de argumentos e ferramentas que conduzam o povo à recordação da justiça divina, e, por sua vez, de Yahweh. A condução do povo de Israel ao caminho da justiça requeria que este mesmo povo se reconhecesse pecador, injusto e fora dos propósitos do Código da Aliança. Equivale ao que Oséias 6,6 descreve: “porque é amor que eu quero e não sacrifício”. A misericórdia divina antecede qualquer atitude humana. Deus se deixa conhecer por meio dos seus enviados, para salvaguardar a memória da aliança abraâmica e o direito divino. Neste sentido, Amós, antes de condenar o povo escolhido, faz recordar as ações divinas em favor deles, a partir de perguntas reflexivas que provocam anamnese, Autodiscernimento. Esta apreciação é corroborada com as análises de Paul (1983, p. 203):

Por meio de uma série de perguntas retóricas caracterizadas por analogias, extraídas da experiência comum e de fenômenos empíricos conhecidos, o profeta Amós, lógico e habilmente, atrai sua plateia inesperada para o fluxo de uma apresentação persuasiva e penetrante, da relação, inextricável, de todos os eventos e acontecimentos. Esse dispositivo didático extraído da sabedoria popular está ancorado na premissa de que, todo evento tem sua causa imediata e toda causa, por sua vez, leva a seu próprio resultado concomitante. Uma vez que as pessoas estejam cientes do fato de que nada é acidental e de que existe uma inter-relação, indissolúvel e inevitável, entre causa e resultado, nas esferas animal e humana da existência, elas seriam incapazes de negar a existência de uma sequência idêntica entre o mandamento direto de Deus ao profeta para falar (a causa) e as palavras subsequentes do profeta (o resultado) - uma conclusão necessária que assim se aplica e expande a lei da causalidade dos reinos natural e social para a esfera religiosa.

“Não foi, realmente, assim, israelitas? Oráculo de lahweh” (Am 2,11c); “Ai daqueles que desejam o dia de lahweh! Para que vos servirá o dia de lahweh?” (Am 5,18); “Não é o dia de lahweh trevas e não luz?” (Am 5,20a); “Por acaso oferecestes-me sacrifícios e oferendas no deserto, durante quarenta anos, ó casa de Israel?” (Am 5,25); “Será eles melhores do que estes reinos? Será o seu território maior do que o vosso território? (Am 6,2c); “Não sois para mim como os cuchitas, ó israelitas? – oráculo de lahweh -. Não fiz Israel subir da terra do Egito, os filisteus de Cáftor e os arameus de Quir? Eis que os olhos do Senhor lahweh estão sobre o reino de pecador.” (Am 9,7-8). É uma sucessão de perguntas que mais e mais a mensagem profética vai logrando chegar em todos os espaços onde a injustiça imperava.

Amós coloca em dúvidas aquilo que o povo mais tinha de sagrado, a certeza de que o amor do Senhor estava com eles, mas quando o profeta inclui os filisteus de Cáftor e os arameus de Quir (v 7), faz Israel perceber que eles não estão em grau de superioridade frente aos outros povos, somente crendo que a Aliança os exime da espada flamejante da justiça. A primeira ação do nosso paladino da justiça é tirar por terra esse privilégio. Àquele que se mantém na justiça Deus assegura a misericórdia, mas “pela espada morrerão todos os pecadores do meu povo, aqueles que diziam: “A calamidade não avançará, não nos atingirá!”” (Am 9,10). Portanto, ainda que na avaliação de Wolff (1977), Amós não apareça como um professor de sabedoria, um doutor da lei ou um

escriba, tem seus próprios meios pedagógicos: a dúvida retórica<sup>135</sup>, ao que Paul (1983, p. 93), fazendo uma análise da pedagogia de Amós, assim aprecia:

Tudo é seguido por uma pergunta desafiadora, levantada diretamente à população, exigindo sua resposta para confirmar os fatos e, assim, envolvê-los diretamente na disputa profética. Esse dispositivo polêmico da questão retórica, tão favorecido por Amós, traz à força seu ponto principal: “Alguém negará esses fatos?” Aplica-se a todas as instruções dos v 9 a v 11a. Por sua posição atual, funciona tanto como uma conclusão para os múltiplos benefícios da Deidade quanto como uma introdução à sua próxima acusação: Isto é, o que o Senhor fez por você e veja como você persiste em agir!

Na verdade, assegura Paul (1983, p. 93), esta série de perguntas retóricas que se desenrola é

formulada de tal maneira que uma conexão indissolúvel entre causa e efeito não pode ser negada. Dessa maneira, o ouvinte é levado à convicção de que a calamidade também deve ser reconhecida como resultado da atuação de Yahweh (3,6b), e a atividade do profeta como resultado da fala de Yahweh (3,8b). Em contraste com o endereço do mensageiro, tal disputa que se refere a Yahweh, na terceira pessoa, decorre da negação da proclamação profética e de sua pretensão de ser o discurso do mensageiro de Yahweh. O estilo interrogativo, a construção em série e o método do raciocínio analógico estão de acordo com a instrução e o debate sapienciais.

Destarte, a mensagem profética de Amós dava testemunho da sua eleição, ao mesmo tempo em que transparecia a insatisfação divina para com o povo. “Quem pode dizer que suas duras palavras contra Israel surgiram de umas disposições naturais opostas a ele ou de um sentimento de justiça para os oprimidos?” (WOLFF, 1984, p. 21). Wolff (1984) descreve o profeta Amós como o “Testemunho do Incomparável” e como “um autêntico profeta”: “o abrir à força os ouvidos de seus contemporâneos com expressões sempre novas. Desta maneira, grava na consciência de seus ouvintes o fato de que suas palavras acerca do Deus que vem se referem precisamente aos homens do seu tempo” (WOLFF, 1984, p. 23-24).

---

135 Evidentemente que Amós não foi nenhum precursor da dúvida metódica de René Descartes e de sua famosa frase: “penso, logo existo”. Mas, ele interroga acerca das vítimas que sofrem em detrimento da riqueza dos injustos. É por causa da justiça que Deus lhe manda anunciar: um fim total ameaça as castas altas de Israel, que exploram e maltratam aos pobres. Portanto, a dúvida metódica em Amós servirá para questionar o privilégio divino que ainda subsistia na comunidade israelita, ao mesmo tempo em que agiam injustamente com seus irmãos.

Sem embargo, embora aparente que Amós falasse, insensivelmente, àquele povo, segundo Pérez-Cotapos (2019), este é o modo pedagógico veterotestamentário de educar. Os duros questionamentos existentes na voz do nosso paladino da justiça fazem parte do seu processo pedagógico. Quando Amós evoca o rei da selva, o fogo, a espada, a serpente, etc., são seres figurativos de purificação. Assim como os médicos utilizavam o fogo nos ferimentos de guerra, para evitar que o soldado fosse tomado por uma infecção generalizada, a pedagogia antiga é a da exigência; para que a injustiça não contaminasse toda a população, tornando-se uma doença incurável, Deus enviava os profetas para conscientizar o povo. Deus é exigente com Israel, não porque seja mau, mas porque muito o ama, mas as injustiças sociais evidenciam que existia um desconhecimento deste amor de Yahweh para com Israel (PÉREZ-COTAPOS, 2019), e, portanto, o método pedagógico, naquela conjuntura de desigualdade, opressão e injustiça, deveria equivaler aos problemas existentes.

Desta forma, temos presente um paladino da justiça atuando com todas as armas necessárias para a recondução do povo. A pedagogia profética de Amós como método de Autodiscernimento será dividida em quatro grandes blocos: o primeiro refere-se ao ato de fazer o povo recordar-se de suas atitudes frente a aliança divina, o segundo reflete a ação divina para com o povo (Am 4,6-11), o terceiro é o convite à conversão por meio do restabelecimento da justiça (Am 5,4-6,14) e, por fim, o quarto, a re-humanização do homem e possibilidade de vida (Am 5,15).

Pelas análises de Sicre (1990), alguns autores descrevem a pedagogia profética de Amós como um jogo numérico, no qual o número quatro seria o resumo de todos eles, e compara com os provérbios, muito embora, segundo Sicre (1990), esta comparação com o número quatro seja inadequada. Para ele, o número representativo seria o sete, “que indica a plenitude do pecado” (SICRE, 1990, p. 130). Algumas das propostas foram as seguintes:

Keil: 1) injustiça nos tribunais; 2) opressão dos simples; 3) profanação do nome divino pela prostituição; 4) profanação do santuário com bebedeiras. Fey: 1) venda como escravos; 2) corrupção do direito; 3) promiscuidade nas relações sexuais; 4) inobservância da norma sobre fiança e multas. Amsler: Amós denuncia a opressão em quatro âmbitos; 1) no tribunal; 2) na vida social; 3) na família; 4) no culto. Wolff: 1) venda como escravos de inocentes e necessitados; 2) opressão dos pobres; 3) abuso das moças; 4) malversação de dívidas.

Para Sicre (1990, p. 145) este são os pecados denunciados por Amós na sua proposta pedagógica:

1) Desprezo à pessoa do devedor; 2) escravidão por dívidas ridículas; 3) humilhação/opressão dos pobres; 4) desprezo aos humildes; 5) abuso dos fracos; 6) falta de misericórdia no problema dos empréstimos; 7) malversação dos impostos (ou das multas).

Pérez-Cotapos (2019) se refere a estes mesmos pecados denunciados por Amós, a partir da seguinte composição estrutural: Santidade de Deus; convicção do pecado; castigo e esperança de salvação. Nós, lendo o conjunto do livro, chegamos a decisão de analisa-lo em quatro grandes blocos, sintetizados pelos elementos a seguir: Recordar; o ato de fazer o povo recordar-se de suas atitudes frente a Aliança: Voltar; a ação divina para com o povo (Am 4,6-11): Converter; o convite a conversão por meio do restabelecimento da justiça (Am 5,4-6,14) e: Re-humanizar; a possibilidade da manutenção da vida” (Am 5,15). Esta proposta analítica apresenta-se importante porque, manifesta a intenção fundamental da profecia amosiana, a re-humanização do homem, refletidos no restabelecimento da justiça e no retorno a Yahweh. Deste modo, optar por este esquema analítico, melhor transparecerá a intenção primária do nosso paladino da justiça. Seu primeiro ato profético é descrito, pelo texto bíblico, como a tentativa de conduzir o povo a um processo anamnético, recordar.

### 3.2.1 Recordar: “não se lembraram (*zkr*) da aliança de irmãos” (Am 1,9)

<sup>9</sup>Assim falou Iahweh:  
 Por três crimes de Edom,  
 e por quatro, não o revogarei!  
 Porque entregaram populações inteiras de cativos a Edom  
 e não se lembraram da aliança de irmãos,  
<sup>10</sup>enviarei fogo contra as muralhas de Tiro,  
 e ele devorará os seus palácios (Am 2,9-10).

A perícopre acima descrita do texto de Amós representa, metodicamente, a possibilidade individual de re-humanizar-se ou não, de procurar ou não, aquilo que havia perdido e restabelecer a justiça, que é a intenção mais profunda de Amós. Para tanto,

utilizando as categorias por nós elencados: o recordar, voltar, converter e re-humanizar, nos manteremos no texto amosiano para destrinçar a proposta da re-humanização naquele período. A perícopes retrata o esquecimento da aliança de irmãos por Tiro e Fenícia quanto a Edom: “Porque entregaram populações inteiras de cativos a Edom e não se lembraram (*zkr*) da aliança de irmãos” (Am 1,9).

A frase que resume, com maestria, esta parte da perícopes é: “e não se lembraram”, isto é, se esqueceram da aliança. Tal pecado está ligado, não somente ao trágico de escravos, mas, também, à quebra da aliança de irmãos. A transgressão destas duas nações foi caracterizada por desumanidade. Tiro e Fenícia, além de comercializarem vidas humanas, violaram a palavra empenhada, cometendo o pecado de desumanidade e traição. Falou uma coisa e fez outra. Prometeu uma coisa e praticou outra. Lopes (2007, p. 28) descreve este da seguinte maneira:

Primeiro, Tiro pecou contra o seu próprio caráter. Os fenícios eram comerciantes e seu pecado foi comercial. [...] Eles não fizeram guerra nem mantiveram prisioneiros, mas venderam as pessoas como mercadoria. [...] Os seres humanos, criados à imagem e semelhança de Deus, não devem ser comercializados. O rapto de homens é um pecado que Deus condena (1TM 1.10). Segundo, Tiro pecou contra uma aliança. Este foi o pacto feito entre o rei fenício Hirão e Salomão: “E houve paz entre Hirão e Salomão; e fizeram aliança entre si” (1Rs 5.12). como esse era um pacto de paz, o comércio dos cativos hebreus era uma flagrante violação dessa aliança. Essas circunstâncias fizeram do comércio de escravos hebreus, praticado pelos fenícios, um duplo pecado: o pecado do perjúrio e da opressão. Terceiro, Tiro pecou contra uma aliança de irmãos. [...] Essa aliança foi renovada constantemente com várias adições e guardada de ambas as partes. Israel jamais declarou guerra contra Tiro, nem quebrou a letra ou o espírito dessa liga fraternal. O cruel pecado de Tiro foi, portanto, não somente violação do primeiro pacto, mas de íntima e cordial relação que sempre existiu entre eles.

O lembrar não é apenas uma mera recordação saudosista do passado, de um tempo que passou e das pessoas ou coisas que ficaram para trás. Subentende-se um profundo processo de introspecção, é um mergulho consciente dentro do inconsciente. Amós está convidando o povo de Tiro e Fenícia a reencontrar-se com sua verdadeira imagem e semelhança: com Deus mesmo. Desta forma, a pessoa é obrigada a recordar aquilo que havia perdido: a “aliança de irmãos”.

É por esta razão que Amós principia sua arquitetura pedagógica fazendo memória da aliança. “não se lembraram (*zkr*) da aliança de irmãos” (Am 1,9). A principal razão pela qual a sociedade de Tiro e Fenícia estava acometida por injustiças absurdamente

desumanas; a venda de pessoas, porque eles haviam se esquecido da Aliança. Partindo do pressuposto de que, a arquitetura planejada pelos “lugares altos de Isaac” conduzia ao não Autodiscernimento, resulta lógico afirmar que, a não recordação da aliança foi proposta como metodologia básica para Tiro e Fenícia. Era preciso que aquele povo não recordasse a aliança de irmãos para que todas as atividades ilícitas fossem validadas.

Recordar é um ato de anamnese, e é somente por meio deste ato, deste mergulhar-se consciente no inconsciente da experiência, que o homem reencontra aquilo que havia perdido. No versículo de Amós (1,9) o profeta esforça-se para fazer Tiro e Fenícia se recordarem o vínculo fraterno, representado pela aliança. O profeta não está condicionando sua prerrogativa, recordar é uma condição *sine qua non* para que a ira divina não recaia sobre eles. Caso a aliança não fosse restabelecida, Yahweh mesmo destruirá a cidade: “enviarei fogo contra as muralhas de Tiro, e ele devorará os seus palácios” (Am 1,10). O texto é claro e incisivo: foi por terem esquecido a aliança que Tiro e Fenícia cometiam crimes bárbaros, entregando populações inteiras à opressão. Lopes (2007, p. 31) ressalta que

o pecado do perjúrio e da opressão desencadeou o juízo de Deus sobre Tiro. A bela, magnificente e opulenta cidade foi destruída e reduzida a cinzas. O pecado sempre tem um alto preço. Ele nunca fica impune. O que o homem planta, ele colhe. A justa retribuição de Deus é inevitável e inexorável.

Deste modo, neste primeiro estágio da pedagogia profética de Amós será percebido que, todas as atitudes de Tiro e Fenícia estão relacionadas ao tema da injustiça social. E, assim como essas nações estrangeiras haviam se esquecido da aliança de irmãos, também Israel não foi fiel a aliança com Yahweh, submetendo-se a injustiças de toda natureza. A não recordação da aliança divina desenha a situação existente em Israel: “Mas vós fizestes os nazireus beber vinho e ordenaste aos profetas: “Não profetizeis!”” (Am 2,12); “Não sabem agir com retidão” (Am 3,10a); “Eles odeiam aquele que repreende à porta e detestam aquele que fala com sinceridade. [...] Eles hostilizam o justo, aceitam suborno e repelem os indigentes à porta” (Am 5,10,12b). Desta maneira, fustiga o profeta, com acrimônia cortante, àqueles que se sentiam seguros em seus luxuosos palacetes às custas dos oprimidos, como descreve Wolff (1984, p. 23), “mascaram crimes. Os próprios caprichos são vividos em seu suposto santo Turismo. Se

aponta ao presente partindo do futuro de Deus insubornável. Assim se ameaça aos círculos diretivos da corte”.

O ingrato esquecimento da Aliança com Yahweh, culmina em rejeição e recusa dos fracos, e, finalmente, em supressão da profecia (Am 2,12). Se em Tiro e Fenícia este crime era absurdamente criticado pelo profeta, imagine com Israel? Israel havia realizado uma aliança para além da fraternidade, com o próprio Yahweh, portanto, cometia um crime ainda maior. Israel não só vendia os fracos, eles estavam decididos a exterminar os próprios eleitos por Yahweh, descritos em aliança. Portanto, quando Amós (2,6-7) descreve: “vendem o justo por dinheiro e o indigente por um par de sandálias. Eles esmagam sobre o pó da terra a cabeça dos fracos e tornam torto o caminho dos pobres” está denunciando, objetivamente, que o crime de Israel é triplamente superior aos crimes cometidos pelas demais nações, porque Israel rompe a aliança, não somente com os seus irmãos, os fracos, eleitos por Yahweh, mas com a própria santidade, por isso, sua punição seria equiparada aos crimes.

“Não se lembraram...” Andersen & Freedman (1986, p. 261) pontuam que,

a raiz *zkr* significa não apenas recordar ou recordação, mas também observar, considerar e lidar com algo tão real e substancial. Portanto, envolve atividade e memória: lembrar o sábado é guardá-lo ou observá-lo. Então, aqui, para lembrar a aliança é aderir aos seus termos. Um pacto de irmãos é presumivelmente um tratado de paridade em que obrigações mútuas são igualmente vinculadas para ambas as partes do pacto.

Essa circunstância sugere que as violações do pacto das vítimas, também foram praticadas por Israel. Na compreensão profética de Amós, a decisão de romper a aliança e entregar as populações à escravidão, tanto por Tiro, Fenícia e Israel, foi uma transação comercial consciente, tal qual a decisão de esmagar a cabeça dos fracos. Yahweh não se interpôs à decisão destas nações, porque, subentende-se respeito a individualidade e a opção pessoal. De igual modo, Deus não se interpõe à vontade individual dos seus filhos, fazer justiça ou injustiça é optar pela vida ou pela morte, destarte, cabe ao indivíduo a prática do Autodiscernimento. Realizado o convite à introspecção, dá-se o segundo estágio do processo de re-humanização, o voltar.

3.2.2 Voltar: “mas não voltastes a mim! Oráculo de lahweh” (Am 4,6.7.9.10.11)

<sup>6</sup>Eu mesmo vos dei dentes limpos  
em todas as vossas cidades,  
e falta de pão em todos os vossos lugarejos,  
mas não voltastes a mim!  
Oráculo de lahweh.  
<sup>7</sup>Eu também vos privei da chuva [...]  
mas não voltastes a mim!  
Oráculo de lahweh.  
<sup>9</sup>Eu vos feri pela alforra e pelo amarelecer do trigo [...]  
mas não voltastes a mim!  
Oráculo de lahweh.  
<sup>10</sup>Eu vos enviei uma peste como a peste do Egito [...]  
mas não voltastes a mim!  
Oráculo de lahweh.  
<sup>11</sup>Eu vos derrubei como Deus derrubou Sodoma e Gomorra [...]  
mas não voltastes a mim!  
Oráculo de lahweh.

A perícopre de Am 4,4-12 relata que, embora Deus os tenha castigado de diferentes formas, privados de condições necessárias a vida, o povo não voltou a Deus: “mas não voltastes a mim! Oráculo de lahweh”, repetida como um refrão. “A persistência na transgressão, culminando em algum pecado final e flagrante, sem nenhum sinal de culpa ou contrição sentida, equilibra o acúmulo de pecados [...] e a decisão de Yahweh de não mudar seu decreto de julgamento” (ANDERSEN; FREEDMAN, 1986, p. 445). O retorno a Yahweh era esperado do povo da aliança. Os versículos 6-11 descreve ainda, que a religiosidade dos israelitas, de peregrinarem, constantemente, ao templo, não é a mesma coisa que arrependimento, pelo contrário, intensifica ainda mais a gravidade das injustiças sociais.

Então, o profeta Amós conduz o povo de Israel a um processo de anamnese, recordando todos os atos que Yahweh havia feito com o povo e pelo povo, mas que, embora todas as atitudes divinas, o povo não voltara a vida de justiça. Para isto, analisamos esta perícopre, como sendo as ações divinas de castigo para com o povo (Am 4,6-11).

Para tanto, a partir do capítulo quatro do livro de Amós, quando após o oráculo contra as mulheres de Samaria, a *Bíblia de Jerusalém* (2002) intitula a perícopre de *Ilusão, impenitência, castigo de Israel*, que são as ações divinas que parecem descrever apenas atos punitivos, por via da ameaça, dor e destruição. Andersen & Freedman (1984, p. 198) a denomina de o “Divino Julgamento”.

As notas de rodapé da *Bíblia de Jerusalém* (2002), apresentando um comentário acerca de Amós (4,6-11), assim a descreve: “O trecho seguinte 6-12, é pequeno poema em refrão que acentua a pedagogia divina<sup>136</sup>. Como um pai castiga seu filho (Dt 8,5+), Deus, por meio de uma série de sete calamidades apresentadas em ordem crescente de severidade (Am 4,6-11; Lv 26,14-39; Dt 28,15-68), tenta, em vão, reconduzir a si o seu povo”. Schökel e Sicre (1991, p. 1003) propõe analisar este texto, ao que eles chamam de “cinco pragas”, da seguinte maneira:

...aqui fala-se de castigos bem-intencionados e sem o êxito. [...] O eixo da série é o valor proveitoso do castigo, que denuncia a culpa e convida à conversão, e a correlativa resistência dos que sofrem sem terem aprendido a lição. É o refrão que resume perfeitamente a ideia. [...] Nas narrativas do êxodo, inclusive anteriores ao texto atual, já se enumeravam séries crescentes de castigos e de crescente obstinação do faraó; não é difícil colocar os israelitas no lugar do faraó.

Yahweh lança sobre Israel cinco pragas, mas, ainda assim o povo não abrandava o coração. Tal qual o faraó, os israelitas decidem manter-se obstinados. “Desta maneira, coloca-se manifesto o objetivo educativo e salvador destas medidas de castigo. O esforço repetido de Deus encheu a medida das queixas contra os obstinados” (WOLFF, 1984, p. 119-120). Por cinco vezes Deus atua na tentativa de converter para si o povo: fome (v 6), seca (v 7-8), danos nas colheitas (v 9), peste e guerra (v 10), e devastação mediante terremotos e outras catástrofes naturais (v 11), “mas não voltastes a mim!”. Não parece possível que os israelitas não tenham compreendido o que Yahweh lhes apresentava, ou esquecer o que escutou por cinco vezes seguidas, de maneira monótona e repetitiva, mas parece que sim. Wolff (1984, p. 128) é da opinião de que, todas as dificuldades que Deus submeteu a Israel, “só tinham como missão o convite a Israel a buscar Nele a salvação. Israel deve contemplar esta ação de Deus com o fim mencionado na história. Esta recordação manifesta sua culpa diante de Deus”. Para Amós, a atitude do povo diante de Deus manifestava o contrário. Viviam segundo suas próprias ações e sob o que eles mesmos decidiam e reconheciam como justos.

É por isso que Amós é insistente, para que o povo reconheça suas falhas ele repete o refrão “mas não voltastes a mim” por cinco vezes, ao final de cada ato

---

136 Eidevall (2017, p. 143) descreve este episódio como; “desastres com dimensões didáticas (4,6-12)”.

anamnésico, a fim de que o povo se decida por voltar à aliança, a Yahweh. Nisto acontece o processo de Autodiscernimento. É o movimento introspectivo do indivíduo, que introjeta a experiência divina e compreende-se dentro da proposta experimentada, então, entre o recordar e o voltar, acontece o Autodiscernimento. Os textos tomados nesta análise apontam que o povo se decidira por não voltar. A decisão de voltar, tal qual a de partir, deve ser tomada conscientemente, pensada, refletida entre a realidade em que vivia, na injustiça e violência, e na realidade quando se vive na aliança, onde Yahweh mesmo havia se comprometido em protegê-los e cuidá-los.

Neste sentido, e em oposição à realidade experimentada por Amós, o povo optou por não voltar. A injustiça tornara o seu inverso. Assassinar, discriminar e escravizar não fazia oposição ao mandato jurídico, porque este havia se tornado corrupto. Entregar populações inteiras de cativos (Am 1,9) e tornar-se indiferente diante do sofrimento humano, havia se tornado o método para o desumanizar. Houve uma inversão profunda, e, ao invés de voltar, tal qual propunha Yahweh por meio dos seus profetas, o homem israelita continuou deixando seus rastros de crueldade. Destarte, a resposta divina apresenta-se sempre com uma introdução conclusiva: “Pois bem”; “por isso”; somado do epílogo calamitoso; “enviarei fogo”; “exterminarei” (Am 1,4-5; 2,5; 3,2; 8,9).

Descreve a atividade em que Yahweh mesmo está envolvido, em primeira pessoa, no desfecho da história de Israel: “Por isso, te tratarei assim Israel! E, porque te tratarei assim, Israel, prepara-te para o confronto com o teu Deus” (Am 4,12). Segundo Sicre (1990, p. 155) “Amós não se limita a formular acusação. Ele a faz acompanhada de castigo, que vai no sentido do pecado”. É por causa da resposta negativa de Israel aos nazireus e profetas enviados por ele que “Yahweh alcançou o fim de sua paciência e perseverança (v 13). A derrota final de Israel (junto com ou imediatamente depois das outras nações) se seguirá” (ANDERSEN; FREEDMAN, 1989, p. 326).

Assim, o texto de Amós (4,6-11) assinala o embate da sociedade israelita com a divindade. O não retorno a Aliança e a manutenção do *status quo* é a resposta humana para o confronto divino. Todas aquelas questões da autossuficiência humana, a corrupção das instituições estatais, dos funcionários reais e das transações comerciais e internacionais são bons exemplos desta batalha judicial, que estava em formação. É por isso que, o grande leão que cospe fogo envia uma última advertência àquela sociedade:

“Prepara-te para o confronto com o teu Deus” (Am 4,12b). Aqui inserem-se todas as visões que o texto bíblico de Amós descreve. Wolff (1984, p. 132) acredita que “não se trata de um repúdio por parte de Deus, de um ser lançado à distância de Deus e às trevas, de um silêncio de Deus. O juízo consiste em não poder viver já sem Deus, o não poder evitar a Deus”, compartilhamos do seu posicionamento, até porque o texto de Amós deixa entrever isso: não há onde esconder-se da divindade de Israel: “o homem ágil não se salvará com os seus pés” (Am 2,15c); em Am 9,1, afirma-se com toda clareza: “Se penetrarem no Xeol, lá minha mão os prenderá; se subirem aos céus, de lá os farei descer”. E em Am 9,4b: “porei sobre eles os meus olhos, para a desgraça e não para o bem”.

O juízo significa como homens sem-Deus não poder evitar já o encontro com o que vive: “Apressa-te a comparecer ante teu Deus”. Este é o juízo segundo Amós: não poder evitar jamais já ao que é incomparavelmente ativo e eficaz. Deus deveria ser conhecido em nosso comportamento e em nossos compromissos “de modo que vejam vossas boas obras e glorifiquem a vosso Pai” (WOLFF, 1984, p. 132-133).

Entretanto, interrogam-se Schökel e Sicre (1991, p. 1007): “a lamentação fúnebre ou o apelo à conversão constituem a última palavra? Está a sorte lançada sem apelação, ou o povo pode ainda decidir o seu destino? Toda a missão de Amós visa à conversão, ainda que o insucesso possa levar ao desastre”. Assim, entre ameaças de destruição pelo fogo, serpentes e espada, apresenta-se o terceiro estágio da pedagogia profética de Amós: o convite para o retorno à justiça.

### 3.2.3 Converter: “Procurai-me e vivereis!” (Am 5,4-6.14)

<sup>4</sup>Porque assim falou lahweh à casa de Israel:

Procurai-me e vivereis!

<sup>5</sup>Mas não procureis Betel,  
não entreis em Guilgal  
e não passeis por Bersabéia;  
pois Guilgal será deportada  
e Betel se tornará uma iniquidade!

<sup>6</sup>Procurai lahweh e vivereis!

Para que ele não penetre como fogo na casa de José  
e a devore, sem que haja alguém em Betel para apagá-lo!

[...] <sup>14</sup>Procurai o bem e não o mal

para que possais viver,

e, deste modo, lahweh,

Deus dos Exércitos estará convosco,

como a vós o dizeis!

O convite a conversão é o coração da profecia de Amós. Mais do que proferir acusações, mais do que condenar os “lugares altos de Israel”, ou mesmo confrontar as diferentes classes, o profeta buscava converter o povo. Ansiava com que Israel retornasse a Yahweh, lutou para que a Aliança que seus antepassados efetivaram com a divindade fosse lembrada e restabelecida em atenção aos menores. Toda a sua pedagogia profética intencionava chegar a este ponto: a conversão. Conduziu o povo a recordar as boas ações divinas em favor do povo e nada aconteceu. Apresentou as pragas que Yahweh havia lançado contra Israel, e mesmo assim o povo não voltou”. O povo continuava sem freios, proibiram, inclusive, que os profetas profetizassem e obrigaram que os nazireus quebrassem seus votos para com a divindade. Recorreu, então, a ameaças de calamidades: gafanhotos, seca, escuridão, luto e destruições viriam sobre o povo, guiados por Yahweh, o grande leão que cospe fogo. Era o fim. Israel seria destruída por sua própria divindade. Deus mesmo exterminaria o povo que escolheu. Estava decidido.

Mas, quando tudo parecia irremediável, quando a tragédia já estava decidida e seus primeiros sinais começavam a efetivar-se, o profeta Amós oferece uma última fonte de esperança: a conversão. Procurar a Yahweh. Este não é apenas o penúltimo estágio da sua pedagogia profética, mas a única condição de salvação da ira divina<sup>137</sup>, que já se fazia sentir em Israel. Sicre (1990, p. 157) titula esse convite de retorno de: “A grande alternativa”, restando apenas uma solução: “mudar a forma de pensar, a forma de sentir, a forma de agir. A forma de pensar, reconhecendo que “procurar a Deus” e “experimentar sua presença” não é algo que depende principalmente do culto, mas da conduta ética, do “bem e do mal”” (SICRE, 1990, p. 166). Por isso o mesmo autor antes referenciado, assim desenvolve:

De repente, em meio ao luto ressoa grito de esperança: “procurai-me e vivereis”. A vida, o mais apetecível, o que aparecia perdido, acha-se de novo ao alcance da mão. A donzela Israel poderá encontrar alguém que a levante, que ressuscite

---

137 “A eleição proposta é de vida ou morte: como a que se pode oferecer em renovação de aliança (Dt 30,15.19; Jd 24,20) ou em liturgia penitencial (Sl 50,22-23, cf. Is 50,22s). Amós nos situa em contexto de litúrgia de Deus com o povo: é para isso que ele vem (cf. Sl 50,1-7)” (SCHÖKEL; SICRE, 1991, p. 1007).

seus homens mortos. Mais a promessa (“viveréis”) vem precedida de condição (“procurai-me”), condição que se presta a ser mal-entendida, porque o povo pensa que há somente um local onde procurar Deus e interessar-se por ele; os santuários. E Deus antecipadamente os rejeita, esclarecendo que ele não se encontra em Betel, Guilgal nem em Bersabéia. Não são lugares de Deus, e sim locais de castigo; ainda supondo que o povo se converta e viva, os santuários estão condenados à morte de forma irremediável (5b). Então, onde buscar a Deus e interessar-se por ele? (SICRE, 1990, p. 159-160).

“Procurai-me”: Schökel e Sicre (1991) apresentam uma interessante explicação a esta reivindicação da parte de Yahweh. Eles afirmam que ““procurar” é aqui palavra carregada de significado, é como compêndio do sentido religioso: indica direção, concentração, tarefa; realiza-se uma vez e repete-se novamente” (SCHÖKEL; SICRE, 1991, p. 1006). Ora, ninguém procura o que não está perdido, o que está achado está isento de busca pela obviedade implícita: está achado. O que se procura, ou, quem inicia uma procura é porque perdeu alguma coisa preciosa, ou esqueceu algo estimado em algum lugar ou momento. Além disso, ninguém inicia uma procura por algo efêmero, sem valor representativo ou passageiro, uma procura quase sempre se relaciona a algo de grande valor agregado. Procurar exige um processo de anamnese, de reflexão, no sentido mais originário do termo, obriga ao Autodiscernimento. Por isso, a perícopes do convite ao retorno descreve, com bastante clareza, o que Israel havia perdido, peregrinando de um santuário a outro, e de uma festa religiosa a outra. Estas peregrinações, ainda que aparentassem representar um ato de fé, Amós vocifera que o povo havia “perdido” Yahweh, haviam se esquecido de Yahweh, não voltaram a Yahweh, ou seja, o motivo da peregrinação, que deveria ser em louvor e adoração a Yahweh, tinha se convertido em opressão, em idolatria e injustiças.

Neste sentido, a ação mais imediata e possível, do ponto de vista do nosso paladino da justiça era procurar, era voltar, era recordar, era a “urgência de uma eleição inelutável: ou os santuários favoritos ou Javé. A implicação lógica é que nos seus santuários, por mais tradicionais e veneráveis sejam, já não procuram a Javé” (SCHÖKEL; SICRE, 1991, p. 1006). Outrossim, onde procurar a Yahweh? Se Ele já não reside nos Santuários, e se os tribunais, o governo, o comércio e grande parte da população é injusta, onde encontrará-Lo? Amós, muito sabiamente, apresenta sua resposta: quem quiser encontrar Yahweh deve “restabelecer o direito à porta” (Am 5,15).

“Estabelecei o direito à porta”. Esse convite ao retorno a justiça não significa mais o retorno àquela ideia de povo privilegiado, de plena certeza da proteção, salvação e aliança eterna, com o convite ao retorno significa uma chamada ao processo de Autodiscernimento, pois é por meio deste processo que se possibilita a manutenção da vida. Quando o homem, decidida e conscientemente, mergulha em si mesmo, e vivência o processo de Autodiscernimento, resulta, naquilo que o livro de Amós descreve como “perspectiva de restauração e de fecundidade paradisíaca”, a re-humanização em sua plenitude e as benesses divinas na nova terra, arrematando, então, a pedagogia profética de Amós, a re-humanização.

### 3.2.4 Re-humanizar: “Talvez lahweh, Deus dos Exércitos, tenha compaixão do resto de José” (Am 5,15)

Odiai o mal e amai o bem,  
estabelecei o direito à porta;  
talvez lahweh, Deus dos Exércitos,  
tenha compaixão do resto de José.

A condição para que Deus tenha compaixão, é o restabelecimento da justiça na porta. O tema chave aqui é a compaixão: “talvez lahweh tenha compaixão”. Para tanto, exige-se compreender que, o restabelecimento da justiça na porta, requer recordar, voltar e converter as posições sociais injustas e desumanas. Mas, o que seria a porta a quem o texto faz menção, para que esta justiça fosse restabelecida, e possibilitasse a re-humanização do homem israelita?

Diferentes comentadores apresentam perspectivas ao que seria a porta da qual o texto de Amós está tratando: Schwantes (2013), Wolff (1977), Paul (1983), Bovati e Meynet (1994), dentre outros. Eles são levados a crer que a porta era a pequena praça, no lado interno do portão de entrada da cidade, onde aconteciam os julgamentos. “É aqui que se desenvolve grande parte da vida jurídica da cidade, onde se celebram as assembleias dos anciãos e varões em geral. É a principal entrada para a cidade, com um pátio rodeado de colunas” (SOUZA RIBEIRO, 1996, p. 118). Era o tribunal de justiça, então, quando Amós reivindica restabelecer o direito à porta, está acusando que aquele

tribunal estava corrompido<sup>138</sup>. Destarte, o profeta então reclama, diz Calvino (1840, p. 57),

que eles privaram os homens miseráveis de seu direito, porque não podiam trazer subornos tão grandes quanto os ricos; embora confiando na bondade de sua causa, eles se consideravam certos da vitória. O Profeta reclama que eles ficaram desapontados com sua esperança e lhes foi negado o direito no portão, isto é, no tribunal de justiça; pois sabemos que era um costume antigo que os juizes sentassem nos portões e ali administrassem a justiça; E, portanto, Amós menciona aqui o portão duas vezes: e o que ele reclama foi o mais vergonhoso, na medida em que o tribunal judicial era, por assim dizer, um asilo sagrado, ao qual os homens feridos recorriam, para que pudessem ter seus erros corrigidos. Quando isso se tornou covil de ladrões, o que mais restava para eles? Agora vemos então que o Profeta não fala aqui das pessoas comuns<sup>139</sup>, mas que ele principalmente nivela suas repreensões contra os governantes.

A justiça é abortada pelo recebimento de suborno, “esmagam sobre o pó da terra a cabeça dos fracos e tornam torto o caminho dos pobres” (Am 2,7a). Os argumentos já apresentados em Am 2,6-8 mostram a preocupação do nosso paladino pelos pobres como vítimas de injustiça, mas também como objetos de abuso físico e insulto pessoal. As leis humanas da Torá visavam não apenas preservar os direitos humanos, mas também afirmar a dignidade humana. Yahweh havia estabelecido um sistema judicial composto pelos anciãos, durante o período de peregrinação no deserto (Ex 18), que mais tarde incluiu o rei e vários conselheiros, além de juizes designados (cf. 2Sam 15,3-4; 1Rs 3,9; 1Cr 23,4; 26,29). A doença fatal que este grupo de jurista havia contraído se torna evidente quando Amós fala de suborno (5,12), testemunho falso (5,10), decisões injustas (2,8) e impedimento que as pessoas feridas encontrem justiça nos tribunais (2,7; 5,12). Configurando o contexto amosiano, Andersen e Freedman (1984, p. 495-496) nos informa:

---

138 “A aceitação de suborno é sinônimo de corrupção. [...] se podia tratar dos juizes que permitiam aos ricos que pagaram multas, inclusive nos casos em que não estava permitido, ou daqueles juizes que impunham multas aos pobres para que, tendo que pagá-las, aumentasse sua pobreza” (RIVAS, 1992, p. 221).

139 “Os magistrados não são identificados por nenhum substantivo ou título, apenas verbos e participios. Eles aceitam subornos (lögêhê kôper [v 12b] = šöqêdê âwen em Isa 29:20 [?]). Eles transformam a justiça em absinto (v 7). Eles são inimigos dos justos (sôrêrê şaddiq [v 12b]); eles abominam a pessoa sem defeito (tâmîm yêta'êbû [v 10]); eles odeiam o acusador (v 10). Se Isa 29:20 pode ser adicionado à mistura, eles são tirânicos e cínicos” (ANDERSEN; FREEDMAN, 1984, p. 499).

No contexto denunciado por Amós, o que está acontecendo no portão envolve justiça e negócios, tanto comerciais quanto processos criminais. As transações de compra e venda foram supervisionadas e certificadas por um quórum de cidadãos de antiguidade e posição; e como homens de propriedade e prestígio, um dia seriam o magistrado e, no dia seguinte, o mercador.

Esses grupos, identificados e descritos de várias maneiras, são rastreados no livro de Amós como a causa particular e próxima da crise nos assuntos de Israel. Eles ligam as acusações especificadas desde o início contra Israel (2,6–8, etc.) com os grupos apontados nas “Desgraças” como objetos especiais da ira divina, e estão entre os que serão perseguidos até o fim do universo e, finalmente, aniquilado por um Deus justo e retributivo.

Desta forma, a condição imposta pelo profeta requer uma reparação da justiça e o seu aparato jurídico, retomar aquilo que Yahweh mesmo havia estabelecido como prática correta. O destino de Israel é ser um povo grande e poderoso (Gn 18,18; Ex 1,9; Dt 26,5). Mas eles se revelaram grandes e poderosos em pecados, em injustiças. Em Amós, “quando os criminosos controlam os veredictos, eles podem fazer o que bem entenderem. É possível, então, que aqueles que atacam os justos sejam os criminosos, os que recebem propinas sejam os magistrados e juntos expulsam os pobres do portão” (ANDERSEN; FREEDMAN, 1984, p. 502). Portanto, o duplo papel do profeta agora é mais claro. Ele fala em defesa dos inocentes, pobres justos; ele denuncia aqueles que os prejudicam, tanto os exploradores que os empobreceram quanto os juízes que lhes negam seus direitos (ANDERSEN; FREEDMAN, 1984).

“Odiai o mal e amai o bem, estabelecei o direito à porta; talvez Yahweh, Deus dos Exércitos, tenha compaixão do resto de José” (Am 5,15). Nunca mais Israel carregará a certeza do privilégio divino. Amós é o profeta que desestabiliza o imaginário israelita de que Yahweh permaneceria ao seu lado eternamente, defendendo-o, cuidando-lhe e conduzindo-o como havia feito. Porque, foi acreditando nisto que o povo passou a praticar as injustiças. Ora, não era preciso uma conversão, Autodiscernimento e rememoração da aliança, uma vez que ela era única e indissolúvel, e uma vez que Yahweh havia prometido amor eterno. Porém, a situação agora era outra, odiar o mal e restabelecer o direito dos pobres não davam garantias da misericórdia divina, mas era a única possibilidade para que isso acontecesse. Portanto, Yahweh exige duas coisas: odiar o mal e amar o bem, e estabelecer o direito à porta. Bovati e Meynet (1994, p. 119) dizem que “estes são os temas capitais do livro de Amós, a justiça e a adoração”. Não bastava apenas amar o bem, e não fazer o mal, era preciso “odiar o mal”. “A preocupação e a

devoção ao bem não são suficientes; devem, sinceramente, amar o bem” (PAUL, 1991, p. 177). Rivas (1992, p. 220) diz que o profeta Amós está se dirigindo aos poderosos:

Odiar aos que intervêm com valor no tribunal/detestar testemunho verdadeiro (v. 10). O verbo odiar nos coloca no campo das atitudes internas de poderosos e juízes corrompidos. É fácil imaginar a denúncia de Amós, porque a valentia de quem se coloca a favor do débil e o pobre é uma das principais barreiras frente ao domínio da injustiça. Só os justos aceitam aos valentes.

O bem ético, para ser amado e promovido, produz a presença do Senhor e sua misericórdia para os filhos de Israel. O convite é de saída; do santuário à porta. Mas na porta também tem uma mudança de direção, uma orientação diferente do desejo e, portanto, de atuação. A busca do bem não é uma busca do bem-estar, como os israelitas entendiam, pois foi este amor a riqueza que os levou a odiar a justiça, buscar o bem é promover a justiça. Evidentemente que, ainda que o povo restabelecesse a justiça e amasse o bem, a decisão final estava condicionada com um “talvez”<sup>140</sup>. Pérez-Cotapos (2019) acredita que este seja a grande novidade do livro de Amós. De igual maneira assegura Paul (1991, p. 177):

A palavra operativa e decisiva aqui é o (“talvez”). O arrependimento em si mesmo é uma condição *sine qua non*, mas não funciona de maneira absoluta ou automática. Não se pode recorrer a ele como um dispositivo mágico ou optar por uma garantia para mudar a vontade de Deus. A certeza total de sua aceitação ou rechaço nunca se conhece realmente porque a decisão final sempre está reservada só para Deus. Pelo contrário, este talvez assegura a soberania absoluta e a liberdade de Yahweh.

Evidentemente que o arrependimento e a expiação por parte dos humanos são, de fato, uma pressuposição irrevogável para o perdão divino, mas não podem, por este meio, obrigá-lo. Depende completamente de Yahweh se mostrar misericordioso ou não. O destino final de Israel depende da reação do Senhor a sua resposta. A salvação está condicionada à misericórdia de Deus, inclusive depois do arrependimento. E “está condicionada a uma mudança de atitude do homem, cuja conversão não é,

---

140 “Aqui a palavra operativa é “talvez”, e ainda que atribuímos a passagem à Primeira Fase da missão do profeta, sua força e pathetismo podem cobrir toda a mensagem e a missão. Inclusive no extremo existe algum resíduo de esperança, não necessariamente antes da catástrofe, mas durante e, inclusive, depois” (ANDERSEN; FREEDMAN, 1986, p. 508).

primariamente, um assunto individual seu com Deus, mas uma “volta” para dentro do contexto da aliança” (SOUZA RIBEIRO, 1996, p. 120).

Yahweh está convidando os israelitas para voltar, a condição primária para se alcançar a justiça era voltando, fazendo o caminho inverso ao rotineiro. É como se Yahweh estivesse dizendo: a única possibilidade de continuar existindo é voltando, retornando, regredindo. Permite-nos supor que, no processo de retorno os israelitas fariam uma autoanálise e reencontrariam com suas atitudes egoístas, suas falhas e suas injustiças diante da bondade e misericórdia de Yahweh. Também reencontrariam as bases com as quais seus ancestrais estabeleceram a aliança com esta divindade. Amós estava convidando Israel ao Autodiscernimento. A verdadeira e única prática de justiça possível, na perspectiva teológica de Amós, deveria transitar pelo constante processo de Autodiscernimento. Não bastava uma profunda reforma no modelo jurídico, não seria possível apenas expulsar os juízes, reis, sacerdotes, mulheres e comerciantes e substituí-los por outros. Tudo isso subjaz um processo exterior ao homem, visto que se trata de estamentos sociais, e tratados somente pelo rigor da lei.

Nosso paladino da justiça exige um processo jurídico superior às normativas legais e em vigor naquele período, ele exige que cada homem, cada mulher e cada ser retorne às fontes primárias que os tornaram um povo e redescubram suas raízes, talvez assim Yahweh teria compaixão. “Talvez lahweh, Deus dos Exércitos, tenha compaixão do resto de José” (Am 5,15b). Esses restos, que foram sempre os eleitos por Yahweh dá tonalidade,

à grande melodia escrita por Deus, que é a história da salvação. Essa melodia começou com a criação e se personalizou no chamado de Abraão – um só -, acompanhado da promessa de fazer dele uma grande nação (Gn 12,1ss); o continuou com Noé, graças a quem sobrou um “resto”, quando ocorreu o dilúvio (cf. Gn 6,5ss; Ecl 44,17); não foi interrompida, apensar do desaparecimento de uma grande parte do povo no deserto, por causa dos castigos por suas infidelidades (cf. Ex 32,25-29; Nm 17,6-15; 21,4-9; 256-14); mesmo que Deus continue executando, independentemente da divisão do Reino (SOUZA RIBEIRO, 1996, p. 120-121).

Não haveria maior sofrimento para o israelita bíblico e pós bíblico do que perceber todo o amor com que Yahweh os tratou e os conduziu, agora esse mesmo Deus anuncia abandoná-los para sempre. Neste sentido, o profeta não deixa nenhuma outra possibilidade de o povo continuar existindo do que o retorno, à prática do

Autodiscernimento. Andersen & Freedman (1986, p. 509) acreditam que a palavra “talvez” “seja a palavra correta, afinal, para Israel na época de Amós, e para todo o resto das nações daquele tempo [...] e às nações e seu povo em qualquer outro tempo e lugar. Talvez o Deus dos Exércitos seja misericordioso com o restante – talvez!”. Desta maneira, a justiça, o amor ao bem e o ódio ao mal só teria sentido se a vida tivesse sido mantida, caso contrário, todos os esforços seriam supérfluos. Portanto, “procurai-me e vivereis” (Am 5,4).

### 3.3 MATIZES DA JUSTIÇA SOCIAL NO MÉTODO DE AUTODISCERNIMENTO DE ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

Mas então também tenho que lembrar que Deus ou é Pai de todos os homens ou então não é Pai de ninguém. E a ideia de julgar uma pessoa em termos de negro ou marrom ou branco é uma enfermidade dos olhos (Heschel)

Quando a crise se agudizou na vida de Heschel, ele se viu obrigado a reconhecer: ele havia se esquecido da oração: “Eu tinha me esquecido de Deus - eu tinha esquecido o Sinai - eu havia esquecido que o pôr do sol é da minha conta - que minha tarefa é restaurar o mundo à realeza do Senhor” (DRESNER, 2001, p. 9). Em virtude deste esquecimento, do florescer da fenomenologia e da iminente Segunda Guerra Mundial, quando tudo propiciava o afastamento da oração, Heschel também fora afetado. Na obrigação de reconhecer isso, Heschel decide voltar, porque Deus o obriga o caminho do retorno. Mas onde encontrar modelos de vida de oração, de intimidade com Deus e de entrega ao mandato divino? Como reconhecê-los em meio ao caos que a Europa respirava? Decidir-se por voltar não é o passo mais importante quando não se sabe para onde voltar e nem como voltar. É apenas um dos estágios no processo de conversão, mas não se reduz a ele. Portanto, diante daquilo que a sociedade europeia ofertava, Heschel não conseguiu definir protótipos no campo filosófico ou teológico, senão revisitar a experiência profética veterotestamentária.

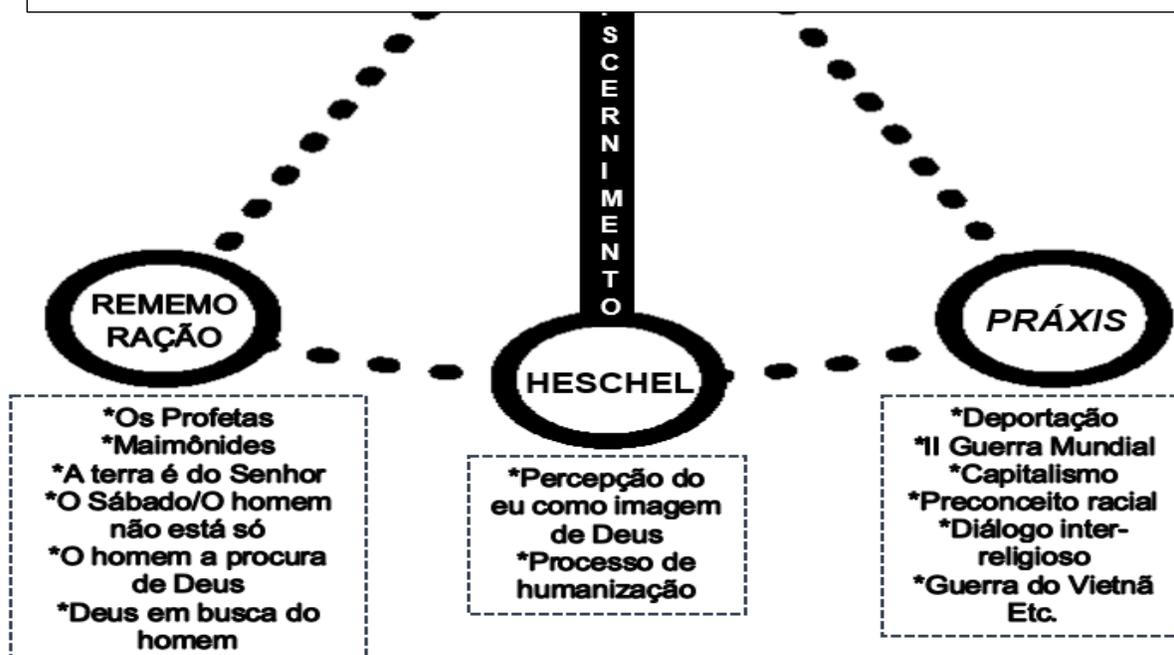
A decisão de voltar em Heschel, em meio a diferentes crises, leva-o ao mundo bíblico, na tentativa de compreender como os profetas experimentaram o mandato divino, como se decidiram por ele e, mais ainda, como como o vivenciaram. Portanto, Heschel,

para compreender-se a si mesmo, sua missão profética no mundo moderno, e sua prática enquanto vivência real, toma os profetas como protótipo do *Pathos* divino. Foi ancorado na consciência profética da experiência do *Pathos* divino que emergiu em Heschel o Autodiscernimento enquanto método. Heschel percebeu que, para vivenciar a experiência e rememorar o *insight*, tal qual os profetas fizeram com o chamado à profecia e à conversão do povo, fazia-se mister, um profundo processo introspectivo, ao qual ele denominou de Autodiscernimento. “Então, afirma Heschel, comecei a proferir as palavras da oração da noite. Bendita és, Senhor nosso Deus, Rei do universo. Quem pela sua palavra traz a noite...” (DRESNER, 2001, p. 9).

Do encontro pessoal com a experiência profética veterotestamentária, materializado em sua tese doutoral, Heschel nunca mais abriu mão do Autodiscernimento. Tornou-se sua ferramenta de trabalho: escrever, discursar ou manifestar-se representava a manifestação imanente do Autodiscernimento. Portanto, entre a introspecção e a ação, temos em Heschel o processo de Autodiscernimento. O vai-e-vem do pêndulo introjetava em Heschel a rememoração da experiência divina, obrigando-o a escrever em diferentes línguas e temáticas, e o resultado desta rememoração lançava-o no mundo da militância, em contínua retroalimentação. Andar de mãos dadas com Luther King, reunir-se em audiência com o Papa ou orar juntos com muçulmanos e cristãos de diferentes denominações, foi o resultado da personificação do Autodiscernimento enquanto vivência praxiológica.

Sistematicamente, podemos estabelecer um esquema imagético do método pendular do Autodiscernimento na vivência prática de Heschel da seguinte maneira:

O Autodiscernimento em Heschel começa a partir da sua recordação de que precisava voltar a sua vida de oração. Para tanto, foi nos profetas que ele encontrou protótipos. Daí em diante, inicia-se, de maneira mais sistemática, o método pendular do Autodiscernimento. Quer dizer, Heschel rememora o *insight* dos profetas, faz o processo de Autodiscernimento da vontade de Deus para sua vida e sai a profetizar. Sua vida gira entre esse vai-e-vem, entre o revelar-se da vontade de Yahweh, por meio do processo de rememoração, a transliteração e à transmissão da mensagem divina frente aos problemas sociais e religiosos.



Todas as obras de Heschel estão inseridas num contexto de enfrentamento social e religioso. Seja suas obras de juventude quanto as de adulto, todas refletem um contexto específico, ora de guerra, ora de conflitos sócio religiosos ou pessoais. Elas denunciam, de alguma maneira, o posicionamento do homem moderno diante do processo de reificação moral. Aí se fundamenta a arquitetura teológica de Heschel: na tentativa de apresentar ao homem moderno, ferramentas capazes de fazê-lo retornar a sua

humanidade característica, e refletir a imagem divina. Para Heschel, a missão pedagógica da modernidade, especificamente no contexto do nazismo, demonstrava o grau de inumanidade existente, quando não se propõe uma prática de Autodiscernimento, conforme veremos no esquema a seguir.

### 3.3.1 A falta de Autodiscernimento e suas consequências ético-morais na modernidade de Heschel

As consequências ético-morais da falta de Autodiscernimento na modernidade de Heschel, podem ser descritas por meio dos quatro aspectos com os quais analisamos o profeta Amós: desumanização, reificação, indiferença, e, por fim, a própria besta. Segundo nossa perspectiva, tais consequências ético-morais da falta de Autodiscernimento, no mundo moderno, foram arquitetadas de maneira matemática, sem que houvesse algum percalço ou interferência.

Em sintonia com a teologia e a filosofia do Autodiscernimento de Abraham Heschel, estes quatro aspectos foram empregados sistematicamente, de maneira mais profunda, quando o sistema nazista dominava a Alemanha e prometia elevá-la a potência mundial. Até o advento do nazismo, a moral poderia ser caracterizada como uma

conduta e comportamento individual, as poucas regras e padrões segundo os quais os homens costumavam distinguir o certo do errado e que eram invocados para justificar ou julgar os outros e a si mesmo, e cuja validade supunha-se ser evidente para toda pessoa mentalmente sã como parte da lei divina ou natural (ARENDR, 2008, p. 113).

Objetivando elevar a Alemanha, a primeira alteração realizada pelo nazismo foi quanto ao conceito de moral, voltando ao seu significado original: moral (*moris*), ou seja, o conjunto de costumes que podem ser trocados sem grandes dificuldades. O nazismo anunciou um novo conjunto de valores. A ascensão dos nazistas ao poder foi festejada por católicos e protestantes, que consideravam o momento oportuno para revitalizar a Alemanha. Sob bases legais e filosóficas, na perspectiva do nazismo, a Alemanha só alcançaria sua autonomia e poderio, livrando-se de alguns grupos dissidentes. Portanto, dá-se aqui o primeiro passo no projeto para o não Autodiscernimento, a desumanização.

### 3.3.1.1 Desumanizar: “Os jovens da Alemanha pertencem ao *Führer*”

Quando nos referimos à desumanização do homem, estamos fazendo alusão à formação que o sistema nazista forneceu à juventude alemã, a qual denominamos de educação para o não Autodiscernimento. Sob a ideia de superioridade racial e pureza sanguínea, as crianças eram formadas, desde tenra idade, para admirar e submeter-se ao líder, em Alemão, chamado de *Führer*, o Chanceler Imperial, Adolf Hitler. A formação de profissionais de diferentes áreas, sejam elas as exatas, as humanas ou as biológicas, carregavam uma pedagogia e uma disciplina educacional para o desprezo e o preconceito a diferentes grupos étnico: judeus, testemunhas de Jeová, gays, ciganos e alguns cristãos. Grupos contrários às normativas nazistas ou imigrantes. Odiar estes grupos fazia parte do plano educacional nazista. Era preciso menosprezá-los até torná-los inimigos comuns. O Nazismo almejava “cidadãos exemplares”, destituídos de iniciativas próprias e totalmente sujeitos aos estímulos do sistema, que funcionava de modo a padronizar e tornar previsíveis todas as reações de todos os indivíduos. Segundo Heschel (1975, p. 464) “esta condição essencial do homem assumiu uma premência peculiar em nossa época, vivendo numa civilização onde estão estabelecidos fatores a fim de exterminar milhões de homens, mulheres e crianças; que fez sabão de carne humana”. A formação educacional, enquanto fornecia profissionais aos interesses do sistema alemão, carregava no seu bojo, a caracterização da submissão e desvalorização do outro enquanto entidade fenomênica. Construir uma sociedade desumanizada correspondia à principal missão hitlerista. Tal proposição é comprovada quando, em seu discurso de 06 de novembro de 1933, Adolf Hitler apresenta a seguinte hipótese:

Quando um oponente diz: “Não vou me aproximar de você”, respondo sem vacilar: “Seu filho já pertence a nós... Você passará. No entanto, seus descendentes já significam no novo acampamento. Em breve eles conhecerão apenas esta nova comunidade” (KOONZ, 2005, p. 157).

De fato, os princípios educacionais da nova Alemanha, apresentavam a seguinte propaganda: “Os jovens da Alemanha pertencem ao *Führer!*” (KNOPP, 2001, p. 692). A

chegada dos nazistas ao poder não produziu nenhuma mudança em sua estrutura; pelo contrário, eles aproveitaram a centralização existente para promover uma unificação ainda mais profunda. Eles geraram um discurso igualitário, que levou à perda gradual de competências dos diferentes Estados Federados nas mãos do Ministério da Ciência, Educação e Cultura (TIANA FERRER; OSSENBACH SAUTER; SANZ FERNÁNDEZ, 2009), cuja cabeça visível era Bernhard Rust, que seria a pessoa responsável por essa adaptação do sistema educacional existente. As necessidades decorrentes do novo regime nacional-socialista e continuando à frente desse ministério até os últimos dias da guerra, e cometer suicídio no dia da sua captura (TORRES GALLEG0, 2008). Eles reconheceram na chegada que a Alemanha havia desempenhado um papel muito importante no desenvolvimento do progresso em questões educacionais e que seu sistema educacional era universalmente conhecido como ótimo. Mas, logicamente, eles introduziriam mudanças profundas e importantes, por muito boas razões: a cultura popular incluída no conteúdo falhara em proteger as pessoas contra o efeito venenoso do marxismo e outras doutrinas falsas (RUST, 1937). Além disso, foi dada importância excessiva ao conhecimento pelo conhecimento, enquanto outros aspectos, como educação física ou formação de caráter e vontade, foram negligenciados; além disso, “a excessiva importância para o indivíduo foi subtraída do sentimento de comunidade” (ZIEMER, 1942, p. 1941), e logo eles também foram ensinados que suas realizações levassem a um benefício para a comunidade nacional à qual pertenciam, por nascimento de sangue (RUST, 1937).

Agora as escolas tinham que transmitir razões e conceitos para criar inimigos e seu modo de ser, inimigos como os judeus, que eram os maiores e mais importantes. Numa carta a Himmler em 1942, Adolf Hitler insistia que, “a batalha na qual nós estamos engajados hoje é do mesmo tipo que a batalha liderada, no século passado, por Pasteur e Koch. Quantas doenças não tiveram sua origem no vírus judeu... Nós não encontraremos nossa saúde sem eliminar os judeus” (BAUMAN, 1998, p. 71). O direito que os alemães tinham como seres mais fortes pelo ideal do homem dominador, duro na luta, com virtudes inatas e características de uma raça superior. Antes e durante a criação da Juventude Hitlerista, eram os professores e professoras da Alemanha que tinham o dever e a obrigação de inculcar o correto sentimento racial no coração das crianças, pois

era algo que o próprio *Führer* havia imposto: “Nenhum garoto e nenhuma garota devem abandonar a escola sem terem sido levados ao conhecimento final da necessidade e essência da pureza do sangue” (KNOPP, 2001, p.190).

Heschel aponta que, este processo educacional e social construíra seres desumanos, uma vez que sua base primária residia no ódio. Hitler entendia que deveria educar seus cidadãos, ao mesmo tempo em que tal educação os levasse a admirar e submeter-se, sempre mais, aos interesses do sistema nazista. Ser um cidadão comprometido com o futuro da nação, defendendo-a e ao seu superior era o sonho de milhares de jovens em todo o mundo, e este sonho não se limitava às divisas alemãs. Ser convocado para servir ao *Führer* era uma honra indescritível. A sociedade europeia parecia não perceber o sistema bélico que se formava na Alemanha. Jornais, revistas e materiais bibliográficos estão cheios de histórias e descrições do quanto o sistema nazista foi bem arquitetado, estruturado e administrado. Da admiração ao ódio, da dor do luto a exaltação fervorosa ao seu ditador, a Alemanha construíra um capítulo na história jamais esquecido pela humanidade: a desumanização do homem. Era preciso formar soldados insensíveis, cruéis e leais. Era necessário inspirar a sociedade a crer no seu administrador, e mais ainda, conceder-lhe todos os atributos necessários, ao ponto de não haver nenhuma incongruência a não ser a adoração cega ao seu líder.

Sob a égide da superioridade racial e da forte crença de que alguns grupos personificavam o mal na terra, tal ódio converteu-se na ética aceitável. Odiar havia se tornado o procedimento padrão.

É o crime elevado à categoria de virtude primária, como forma de sobrevivência – a inversão moral caracterizada pelo fato de que os alemães, no conforto da cumplicidade em escala nacional, optaram por fazer o mal em vez de preservar sua consciência e sua pessoa moral, pois eram recompensados por isso - e, ademais, eles temiam mais a responsabilidade que a consciência, de modo que não demonstravam, depois da guerra, nenhum arrependimento (GUTERMAN, 2013, p. 67).

Assumido tal grau de desumanização, tornava-se imperativo desqualificar tudo o que era diferente e ameaçasse o sistema implantado na nova Alemanha, portanto, exigia uma educação para a reificação, compreendendo o segundo estágio do processo pedagógico.

### 3.3.1.2 Reificar: “Pureza! Quando luto contra os judeus, estou fazendo a obra do Senhor”.

No plano de aulas nazista, o estudo racial, eugenia, ideologia e higiene biológica assumiram tamanha importância que, a Alemanha inteira dizia-se superior, não apenas aos grupos dissidentes, mas ao mundo. Para fortalecer tal pressuposto, o passo posterior na educação para o não Autodiscernimento seria a reificação, a apatia. Era necessário que os alemães transformassem os seus opositores em objetos, em descartáveis que poderiam, imediatamente, ser substituídos. Reificar os judeus foi um dos maiores feitos educacionais de Hitler, instigar o ódio até ele tornar-se comportamento ético aceitável. Não odiar os judeus significava apoiá-los, e, portanto, também merecia o aniquilamento. Mesmo para os cidadãos alemães, o não ódio representava fraqueza moral, ou seja, era indigno de ser honrado com o esplendor da vitória contra os de “raça impura”, os judeus. Kaplan (2019, p. 120) aliter que, “espiritualmente falando, o orgulho e a arrogância foram o maior perigo que a civilização moderna enfrentou”. O ódio, construído e implantado na consciência social, não poderia gerar outro resultado, senão a insensibilidade, mesmo diante do desespero humano.

A estética do expressionismo ao degradar as pessoas, mediante a reificação ou coisificação, e a animalização, formaram traços característicos desta sociedade moderna. A superação do niilismo com a permissividade de todas as práticas antes consideradas proibidas, como o próprio ódio, o assassinato ou a violação sexual, agora tornava-se procedimento “humano” aceitável e incentivado contra tudo o que era diferente, inferior. Os europeus do norte, chamados de arianos eram considerados superiores a todas as outras pessoas, sendo o seu devido lugar o domínio de todos os outros. Os nazistas rastrearam todo mal do mundo, passado e presente, a pessoas de ascendência judaica. Eles eram os mais baixos, os sub-humanos. Toda política pública nacional-socialista foi fundada sobre esses preceitos. Segundo a teologia hescheliana (1974) esta marca de Caim na face humana eclipsou sua semelhança com Deus.

Nunca houve tanta miséria tanta agonia e tanto horror. Às vezes até parece pecado que o sol continue a iluminar o mundo. Em época alguma a terra bebeu tanto sangue. Os homens, nossos companheiros, revelaram-se espíritos maus, monstruosos e fatais (HESCHEL, 1974, p. 157).

Num certo sentido, a reificação foi a negação da alteridade enquanto constitutiva de direitos, de subjetividade, de reconhecimento, e, portanto, de humanidade. Nisto, os judeus nada mais eram que objetos, coisa. E mais ainda, objetivos dignos de destruição, por representar a negatividade, a doença, ou seja, a personificação do mal no mundo. Destruí-los era um dever humanitário. Dentre as várias propagandas nazistas demonizando os judeus, a imagem abaixo sintetiza, de maneira magistral, o que o nazismo expressava:

Fonte: <https://germanpropaganda.org/early-days/>. Acesso em: 29 abr./2020.



Fazendo uma tradução literal, o panfleto propagandístico expressa: ““Pureza! Quando luto contra os judeus, estou fazendo a obra do Senhor!””, Adolf Hitler, *Mein Kampf*, página 70”. Esta é uma das várias propagandas contra a comunidade judaica na Alemanha: boicotes, suspensão de direitos trabalhistas, exclusão e segregação da comunidade judaica foi uma realidade que, desde a ascensão de Hitler ao poder, cresceu mais e mais, até chegar aos campos de concentrações. Acerca desta campanha antissemita de Hitler, Heschel (1975, p. 466) analisou, com cautela:

Há uma centelha santa de Deus, até mesmo no recesso escuro do mal. Se não fosse essa centelha, o mal perderia seu poder e realidade, e deixaria de existir. Até mesmo Satanás tem uma parcela de santidade. Fazendo seu repulsivo trabalho como o sedutor do homem, sua intenção é agir “em nome do céu”, pois é com esse propósito de sedução que ele foi criado.

Comparando o nazismo com o trabalho de Satanás, Heschel (1975) sugere dizer que, o mal, muitas vezes, evoca o nome de Yahweh, e foi pautando-se nos pressupostos

religiosos e eugenistas que a forte propaganda nazista ganhou expressividade, de modo a ressaltar as características que consideravam indesejáveis nos judeus, sendo que estes deveriam ser exterminados, de modo a impedir qualquer possibilidade de insucesso na tentativa de construção de um humano ideal, perfeito. Em seu conteúdo expressavam uma relação de superioridade e hierarquização de um povo em relação a outro. Para tanto, colocavam a figura do alemão acima do judeu e como forma de ressaltar a inferioridade atribuída a este último, os retratavam de modo que pudessem ser comparados a seres gananciosos, amantes do dinheiro, enganadores e inimigos da nação. Já os alemães eram caracterizados como seres que revelavam o ideal de beleza a ser seguido, traços perfeitos, lábios finos, indivíduos puros e dignos de confiança. Neste sentido, assegura Heschel (1975, p. 464)

o homem moderno pode ser considerado como um ser indiferente às catástrofes. Uma vítima brutalizada à força, sua sensibilidade está se reduzindo progressivamente; seu senso de horror está minguando. A distinção entre o que é certo e o que é errado tornou-se confusa, obscurecida.

Somada à desumanização e à reificação, havia também a indiferença em seu mais alto grau.

### 3.3.1.3 Indiferença: “Pode-se ter muito estudo e ser perverso”

A apatia, não apenas entre os alemães nazistas, mas em diferentes instituições; as religiões, os tribunais e as nações internacionais fechavam os olhos para os horrores dos crimes que o sistema nazista operava. Nogueira (2016, p. 25) adjetiva esta indiferença como qualitativa, ou seja, trata-se de uma indiferença “especificamente moderna, do ponto de vista de seu *ethos*, de sua ideologia, de seus meios e de sua estrutura”. Para Heschel (1975, p. 464) ela simbolizava “a confusão entre o bem e o mal”, da qual a sociedade moderna havia se contaminado. Heschel (1975, p. 465) atesta que

as tragédias na história humana, as crueldades e fanatismos, não foram causados pelos criminosos... mas pelas pessoas boas... pelos idealistas que não compreenderam a estranha miscigenação entre o auto-interesse e os ideais com

compõem todos os motivos humanos. [...] naturalmente, a mais horrível manifestação do mal é quando ele age disfarçado de bem.

O que o nosso teólogo do Autodiscernimento está aferindo é que, esta modernidade foi caracterizada pela quebra das inibições morais. A corrupção da consciência fazia parte da ordem do dia. O bem e o mal que antes eram distintos como o dia e a noite, tornaram-se névoas confusas. Deus não se retirou, afirma Heshel (1974, p. 159) “por sua própria vontade. Foi expulso. Deus está exilado”. A indiferença eclipsou não apenas a face humana, mas, também a divina. Se nos textos bíblicos o homem se escondeu de Deus após comer o fruto proibido (Gn 3,8) e, conseqüentemente, expulso do paraíso, além de ser obrigado a exilar-se, por muitos anos, sob domínios estrangeiros (2Rs 25), cumprindo os decretos de Yahweh, agora era o homem quem exilava a divindade. Quem o expulsava para longe de Sua própria criação. Na modernidade a indiferença não foi um mal apenas pela falta de misericórdia e compaixão, foi uma agressão à própria divindade. Segundo Heschel (1974), não ter fé é insensibilidade, mas ter fé sem discernimento é superstição. E, por assim dizer, insensibilidade e superstição parecia percorrer grande parte das instituições daquele período. Em marco de 1933,

as autoridades da Igreja Católica alemã, reunidas na Conferência dos Bispos de Fulda, declararam que era dever dos cristãos “ser leal às autoridades constituídas, cumprir seus deveres cívicos e rejeitar absolutamente qualquer atividade revolucionária ou ilegal”. Ou seja: embora deixassem claro que seu campo de atuação deveria ser preservado pelos nazistas, as autoridades eclesiais não tardaram a empresar seu peso no apoio a Hitler (GUTERMAN, 2013, p. 231).

De fato, na Alemanha nazista, as igrejas, todas elas, silenciaram. Bauman (1998, p. 135) ironiza que, “o silêncio diante da desumanidade organizada foi o único ponto a unir as igrejas, normalmente em total desacordo”. Arendt (1999) vociferou que foi esta indiferença moral, o primeiro passo para a banalização do mal. A sociedade construída pelo nazismo fora obliterada do senso de compaixão, as igrejas apenas manifestavam aquilo que tal sociedade tinha como costume. Heschel (1974, p. 189) tem razão quando afirma que “pode-se ter muito estudo e ser perverso, ser autoridade em teoria ética e ser patife”. Certamente o posicionamento dos líderes religiosos daquele período, ainda que instruídos, refletia a ideologia alemã e o que a maioria da população, ou toda ela, vivia.

Victor Frankl (1984), ao narrar os horrores sofridos nos campos de concentrações, é objetivo em dizer que, tanto os soldados nazistas quanto os prisioneiros judeus haviam transcendido toda forma de sentimentos, tornaram-se indiferentes. Sua humanidade havia sido destruída. Assim Frankl (1984, p. 35) relata:

quando ele mesmo, à noite, fica se espremendo no ambulatório na esperança de receber dois dias de “repouso”, por causa de suas lesões ou de seu edema, ou por causa de sua febre, de sorte que não necessita sair para o trabalho durante esses dois dias, não se deixa perturbar ao ver um menino de uns doze anos, para o qual não mais havia calçados no campo e que por isso fora obrigado a ficar por horas a fio de pés descalços na neve, prestando serviços externos durante o dia. Os dedos dos pés do menino estão crestados de frio, e o médico do ambulatório arranca com a pinça os tocos necróticos e enegrecidos de suas articulações. O nojo, o horror, o compadecimento, a revolta, tudo isso nosso observador já não pode sentir nesse momento. Padecentes, moribundos e mortos constituem uma cena tão corriqueira, depois de algumas semanas num campo de concentração, que não conseguem sensibilizá-lo mais.

Como testemunha da infecção provocada pela insensibilidade e apatia, uma participante do movimento juvenil de Hitler, Melita Maschmann assim descreve suas experiências frente à aniquilação dos judeus: “naquele dia eu encontrei o diabo em mim mesma, sem sabê-lo” (MASCHMANN, 1964, p. 106). E ela continua:

O que era particularmente maligno era a minha falta de sentimentos em relação àquela gente infeliz. Eu vi o medo e a tensão delas como num filme: aquilo de forma alguma me tocou. Eu queria observar precisamente como uma pessoa desesperada age numa situação como aquela [...] E então eu conduzi aquela gente forçando-as com um porrete. Eu estava cheia de um sentimento frio e quase tóxico de superioridade (MASCHMANN, 1964, p. 106).

Já não existia nada mais de humanidade no homem além do reflexo da besta, aquilo que Heschel (1975) denomina como inferior ao próprio instintivo dos animais. É a irracionalidade elevada a sua última potência, manifestando nada menos do que a personificação do mal. Não existia sentimentos, sensações, emoções. Se nos dias atuais a indústria tecnológica e cibernética constrói robôs capazes de imitar o comportamento humano, Adolf Hitler parecia além do seu tempo, invertendo esta ordem. Ele havia transformado o próprio ser humano em robôs, muito mais eficientes e letais, porque treinados para a defesa e o combate obediente. Portanto, as experimentações científicas realizadas nos campos de de concentração, acentuam esta transformação. Para

Heschel, antes mesmo que morramos definitivamente por causa de bombas atômicas ou pela morte da ecologia, possivelmente morreremos todos, ainda em vida, de apatia, de insensibilidade. Na apatia vamos perdendo a resistência e, assim também, a nossa paixão pela vida e a compaixão pelo outro. Nossa insensibilidade diante das realidades que clamam por justiça dá sinal de que a morte está acomodada em nós, ainda em vida.

Viver insensível, apático ao sofrimento, à dor e à injustiça do outro não é transfigurar a imagem sacra que é o homem, tampouco expressa sua condição humanizada. A insensibilidade tão somente esclarece quão urgente é a busca pelo Autodiscernimento, pelo mergulho íntimo e profundo em si mesmo. Tal como afirma Heschel (1974, p. 218), “se o homem não for mais que humano, será menos que humano. O homem é apenas um breve e crítico estágio entre o animal e o espiritual. [...] Nossa existência oscila entre a animalidade e a divindade, entre o que é mais e o que é menos que a humanidade”.

#### 3.3.1.4 Besta: “Ou o homem reflete Yahweh ou a besta”

Na modernidade, parece que o homem havia optado por escutar a serpente. Tornara-se a besta. Diante dos horrores da Guerra, Heschel não procurou quem seria o culpado por tanta mortandade, por tantos horrores, ele tentou identificar quem eram os responsáveis, e, segundo ele, os responsáveis por tamanha destruição foram todos os homens. Todo o mundo devia assumir a responsabilidade daquilo que os campos de concentração simbolizaram, porque, ainda que muitos não tenham empunhado armas, oferecido apoio ou colaborado com o sistema nazista, tampouco cooperaram para que tal horror não acontecera. Calaram-se. Deixaram à própria sorte milhões de pessoas, de seres humanos, imagem e semelhança de Deus, como se aquilo não lhes tocara.

Portanto, não foi somente o nazismo de Hitler que se responsabilizara por tamanha tragédia, todas as pessoas, em todos os lugares também o foram. Heschel está expandindo a máxima judaica da responsabilidade social. Na tradição judaica, a noção de responsabilidade coletiva é muito importante. “Em uma sociedade livre, alguns são culpados, mas todos somos responsáveis” (HESCHEL, S, 2002, p. 39), e mais ainda,

ênfatiza Heschel; “tudo o que se faça ao homem se faz a Deus. Quando faço mal a um ser humano, faço mal a Deus”. (HESCHEL, S, 2002, p. 38).

É por esta razão que, no grande dia judaico de Expição, o *Yom Kippur*, as orações penitenciais, são recitadas na primeira pessoa do plural - “nós temos mentido, temos cometido adultérios, fizemos assassinatos” - e assim por diante. O penitente deve considerar que, mesmo que ele não tenha cometido o pecado específico mencionado, ele certamente não fez o suficiente para evitar que o pecado seja cometido por outros, e que ele tem alguma responsabilidade pela sua contínua aflição do mundo. Neste ponto, Heschel anatomiza as maneiras pelas quais as pessoas desculpam-se de pensar que, o que acontece ao outro não lhe diz respeito, ignorando o problema, ou apontando os culpados.

O que parecia ser um modelo pedagógico educacional exclusivo da Alemanha nazista, expandira a toda a humanidade. A imagem da besta não se reduzia às divisas alemãs, chegara a um e todos os homens e em todos os lugares. A instrução para o não Autodiscernimento e a substituição da ética e da moral do cuidado, respeito e justiça ao outro, pouco a pouco davam lugar à legalização do ódio, da morte e da injustiça. Matar seis milhões de judeus, fazê-los cobaias para experimentos laboratoriais, dar de alimento aos animais ou, vê-los agonizar nas câmaras de gás não dizia nada quando a ética da besta justificava tais atos. Quando parecia não restar mais nada de humano e divino no homem, quando a monstruosidade instruía e destruía, a alternativa apontada por Heschel era sempre a mesma: o retorno. O Autodiscernimento era a única maneira de reconfigurar a imagem do homem, de restabelecer a justiça, de construir uma comunidade instruída para o bem comum e de refletir a imagem divina. É pelo processo de Autodiscernimento, individual e comunitário, que o Deus exilado restabeleceria a ordem e re-humanizaria os restos.

### 3.3.2A pedagogia teológica de Heschel como método de Autodiscernimento e possibilidade de vida

É comum entre os admiradores de Heschel como Marmur (2016), Leone (2006), Kaplan (2019), Dresner (2001) dentre outros que afirmam que, desde a infância Heschel

já se mostrara um prodígio, muitas vezes sendo tratado como um adulto, visto que suas ideias se confundiam entre o universo infantil e o adulto. E embora seja herdeiro de uma longa linhagem de mestres hassídicos, e tenha absorvido muito desta cultura e destes conhecimentos, Heschel não passava de uma criança como outra qualquer. Dresner (2001, p. 7) afirma que a alegria que Heschel sentia quando criança era “tão incontrolável que às vezes desatava a gargalhar quando se encontrava com um bom amigo na rua”, o que é característico do universo pueril.

Mas, ao mesmo tempo em que carregava em si aquilo que era próprio da criança, Heschel era visto pelos intelectuais que o circundavam, com grandes aspirações. Toda esta carga hereditária, o ambiente familiar, sua comunidade religiosa e o contexto em que passou sua infância parece ter feito nascer em Heschel um desejo de conhecer mais e mais, foi por esta razão que ele deixou o seu seio familiar na Polônia e parte para a Alemanha, aos 18 anos de idade, estudar filosofia e conhecer o mundo ocidental. É neste período que se inicia um processo de maturidade em Heschel, como também de crises existenciais, e é destas suas crises que ele estabelece uma pedagogia própria.

No entanto, para Marmur (2016), tentar forjar uma única chave de leitura de Heschel é como querer abarcar a totalidade das águas dos mares por entre as próprias mãos, sempre irá transbordar. Mas, a partir deste momento singular descrito por Dresner (2001), faremos um esboço da pedagogia do Autodiscernimento de Abraham Heschel. Para isto, tomaremos posse da divisão exposta por Marmur (2016), que acredita que, cada década da vida de Heschel, representa uma metamorfose significativa, ou seja, a cada dez anos é possível perceber caminhos outros traçados por Heschel, na tentativa de conduzir o homem ao Autodiscernimento, e, portanto, ao processo de humanização.

Importa dizer também que, sua pedagogia profética é vivencial, praxiológica. Suas teorias só são teorias porque experimentadas no cotidiano real. Separar a vida intelectual de Heschel da sua prática na realidade é o mesmo que dissociar a alma do corpo, um não pode subsistir sem o outro na esfera pragmática. À medida em que avançamos na sua pedagogia, mais e mais nos aproximamos daquilo que caracteriza a vida dos profetas bíblicos. Nada está fora da experiência com a divindade, tudo emana e tudo flui do encontro com o Deus de Israel, que se manifesta por meio do seu *Pathos*. Deste modo, a divisão que estabelecemos segue os passos de Marmur (2016) e incorrerá

da seguinte forma: poesia e erudição, teologia e oração e, protestos sociais e hassid. Evidentemente que esta divisão será substanciada por distintos comentadores de Heschel, sobretudo daqueles com quem ele teve alguma relação. Ainda que cada estágio seja representado por uma década da vida pedagógica de Heschel, o substrato comum em todos deles é a justiça e o convite ao Autodiscernimento. Também merece esclarecer que, muito embora sejamos obrigados a retomar aspectos da vida de Heschel, nossa proposta não é descrever sua biografia, uma vez que já a esboçamos no primeiro capítulo, nossa intenção é tão somente apresentar sua pedagogia, visto que ela está imbrincada na vida prática do nosso paladino do Autodiscernimento. Kaplan (2019, p. 10) testemunha para nós como o Autodiscernimento já acompanhava Heschel desde a infância:

Aos três anos, ele entrou no universo masculino de estudo. A infância foi séria, mas feliz: oração, aprendendo textos sagrados, buscando santidade em todos os lugares. Desde tenra idade, ele começou a estudar de perto a Bíblia, *Mishnah* (a lei oral, o livro fundamental do Talmud) e os códigos religiosos, como prelúdios para entrar no “mar do Talmud”. Em casa, o garoto fofo e animado tornou-se um ator de estrelas em textos judaicos. Notavelmente, ele exibia não apenas uma memória prodigiosa, mas também charme e inteligência precoces. Os membros da família gostaram quando Avrumele, pouco mais que uma criança, recitava o *Kiddush* (santificação sobre o vinho) quando colocado em uma mesa ou cadeira.

Kaplan (2019, p. 10) continua a descrição da infância de Heschel. Ele profere que,

como filho da aristocracia rabínica, Heschel não foi enviado para o abecedário (escola primária religiosa). Em vez disso, ele começou os estudos formais com tutores aos três ou quatro anos de idade, quando a maioria dos outros meninos entrou no abecedário. Avrumele tinha um preceptor (professor ou instrutor) que dirigia seu estudo de textos, o acompanhava em passeios e visitas, e talvez até dormisse em seu quarto. Acima de tudo, o personagem do pequeno Rebe estava sendo formado para anunciar piedade por sua própria presença.

Toda essa formação rigorosa e, ao mesmo tempo, importante, construíram em Heschel uma forte consciência da piedade e da misericórdia divina para com o seu povo, mas sem esquecer a justiça que é constitutiva da mesma divindade. Esta “rigorosa programação diária do *shteibl* (casa ou sala de estudo e oração que se aproximava dos costumes hassídicos das aldeias ancestrais) tipificava o regime da infância de Heschel e a adolescência precoce” (KAPLAN, 2019, p. 11) faria com que, este pequeno Rebe se

tornasse, na fase adulta, o grande porta-voz da comunidade judaica, frente aos conflitos bélicos e religiosos. Com esta educação religiosa, Heschel desenvolveu “uma disciplina mental extraordinária, devido, em grande parte, ao estudo do Talmude e ao *pilpul*, um método hábil da análise dialética talmúdica, originária dos judeus da Europa Oriental” (KAPLAN, 2019, p. 13). É oportuno dizer também que, a construção de uma consciência autodiscernida, e, ao mesmo tempo justa desde tenra idade, foram substancialmente importantes para que o homem Heschel se sensibilizasse diante das injustiças sociais e da impunidade presenciadas no mundo moderno.

De tudo isso, “surgiu a nascente consciência social de Heschel” (KAPLAN, 2019, p. 9). Pode-se dizer, com certeza, que os anos em que Heschel viveu em Varsóvia, nutriu o seu espírito e o seu intelecto. Kaplan (2019, p. 3) relata que “apesar de sua comunidade insular, Heschel recebeu uma educação política complexa”, e essa complexidade e espiritualidade hassídica de quem ele era herdeiro, deu direção permanente para sua vida. “Heschel foi treinado para se tornar um Rebe”, diz Kaplan (2019, p. 8), tal qual o seu pai fora. E, quando seu pai “entrava na sala, todos se levantavam. Jacob, o filho mais velho (chamado Yankele), lembraria mais tarde que ele raramente permaneceu sentado na presença de seu pai. Os filhos se dirigiram ao pai na terceira pessoa” (KAPLAN, 2019, p. 8). Heschel herdou essa cultura tradicional, mas não podiam, no entanto, impedi-lo de espiar além e, no final, sair de casa para explorar o mundo da civilização ocidental, que trovejava e reluzia ao seu redor. Heschel incorporou, desde a infância, o respeito em sua mais alta expressão.

Destarte, para apresentar, de maneira a mais didática possível, sua pedagogia, esquematizamo-la, também em quatro passos sincronizados: recordar, voltar, converter e re-humanizar. No primeiro tópico, - recordar -, Heschel recorre aos profetas bíblicos na busca de compreender aquilo que eles queriam expressar, na tentativa de compreender seu contexto histórico moderno. No seguinte, - voltar -, Heschel está em diálogo constante com as religiões ocidentais e orientais, ansiando estabelecer um consenso, onde pudessem dialogar constantemente, e, neste sentido, aceitar as diferenças. O passo seguinte, - o converter-, Heschel, não só dialoga com as religiões, mas, sobretudo, com as questões sociais, enfrentando preconceitos raciais, étnicos e de classes. Seu objetivo era conduzir seu público as vias do perdão. Na parte última de sua pedagogia,

tem-se a possibilidade de re-humanização do homem, e, portanto, o amor em sua plenitude. Vejamos como esta pedagogia foi vivenciada por Heschel.

### 3.3.2.1 Recordar: Os profetas

“Heschel tinha cerca de dezesseis anos quando o rabino Zemba o ordenou. Reb Bezalel reconheceu a autoridade de seu ex-aluno convidando Heschel para officiar seu casamento” (KAPLAN, 2019, p. 19). “Na idade de juventude, temos um poeta modernista íidiche saindo de Vilna. Heschel havia chegado aos 18 anos” (Marmur, 2016, p. 7). É por volta desta idade que o “neófito precoce”, como afirma Kaplan (2019, p. 20) “já estava flexionando seus músculos dialéticos”. Saindo de Varsóvia aos dezoito anos, ele viajou, primeiro para Vilna, e, aos vinte anos, já era um poeta modernista íidiche. Sua ida a Vilna, na Alemanha, foi recomendada com muita cautela.

Mas, embora com toda a recomendação da sua comunidade religiosa, Heschel já não se sentia um *hassid*. De fato, ele abandonara seu estilo de vestuário e seus contatos sociais restritos para um mundo maior, tanto judeu quanto alemão. “Fotografias de família mostram Heschel e seu irmão, Jacob, então por volta de dezesseis aos dezoito anos de idade, já sem barbas e laterais” (KAPLAN, 2019, p. 21). Mas de alguma forma o hassidismo permaneceu dentro de Heschel. “Vilna também pôs em movimento a missão vitalícia de Heschel de desvendar a sagrada dimensão do mundo” (KAPLAN, 2019, p. 33). Neste sentido, e contra toda a tradição filosófica alemã, que enaltecia a razão e os postulados racionais, onde a fenomenologia e a metafísica kantiana estavam em evidência, Heschel toma um caminho outro: volta a tradição bíblica. Retoma os profetas veterotestamentários. É nos profetas bíblicos, sobretudo em Amós, que Heschel ancora seu método de Autodiscernimento, quando ainda nem tinha chegado aos 25 anos de idade:

A rigorosa dissertação de doutorado de Heschel, intitulada *Das prophetische Bewußtsein* (Consciência profética), tornou-se o fundamento de sua filosofia religiosa madura. [...] Escrito entre 1930 e 1932, durante a ascensão de Hitler, essa análise acadêmica conseguiu traduzir a visão profética de Heschel dentro dos limites do discurso racional” (KAPLAN, 2019, p. 53).

Heschel (1974, p. 130) chega a conclusão de que, “Deus é o sujeito” da história. Confrontando toda e qualquer filosofia do “cogito”, Heschel (1974, p. 130) ironiza contra si mesmo: “Só quem for prisioneiro da sua presunção pode afirmar que única e exclusivamente o homem é quem conhece [...]. O homem jamais é o primeiro a pensar a respeito de qualquer coisa”, mas o sujeito da história, Deus. Heschel (1974, p. 119) acabara de recordar-se que “nada é mais sagrado na vida dos judeus que a recitação do Shemá: “Escuta, ó Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é Um””. Neste sentido, Amós abrirá para Heschel as portas do Autodiscernimento e o retorno a Yahweh. “A voz de Deus se compara com o rugido do leão a ponto de cair sobre sua presa, Israel (HESCHEL, 1984a, p. 91) caiu sobre Heschel e o tornou profeta. Tal qual profetizou Amos, o povo só poderia viver buscando a Deus, o grande leão que cospe fogo.

É nesta idade que Heschel estabelece a sua pedagogia do retorno. No período vivido entre as duas grandes tendências, filosofia ocidental e tradição hassídica, Heschel desenvolve seu método de Autodiscernimento. Fundamentando tal hipótese, esboçaremos duas perspectivas: a de Dresner (2001, p. 91) e a de Kaplan (2019, p. 42-43), que assim descrevem a metodologia hescheliana:

Heschel concebeu o que chamou de *pedagogia do retorno*, uma maneira de alcançar e liderar o mundo moderno judeu no caminho das *mitzvot*. Nas mãos de Heschel, esse ensino tornou-se uma reminiscência do amor do povo Israel ('ahavat Yisra'el), exemplificado por seus ancestrais hassídicos como o rabino Levi Yitzhak de Berdichev, bem como da doutrina da “descida do Tzaddik” (yeridat tzaddik), pelo qual o líder hassídico viaja para o povo para fazer amizade com ele e tira-os do poço da ignorância e do erro” (DRESNER, 2001, p. 91).

Kaplan (2019, p. 42-43) reafirma:

Heschel desenvolveu um método que atrairia aqueles sem fé tradicional. A interpretação das modalidades sutis de emoção e intuição em sua apresentação do filósofo americano da religião William James, Heschel insistiu que o judaísmo não devia se limitar ao ritual, à lei ou ao nacionalismo secular. O judaísmo poderia ser renovado enfrentando o Deus vivo.

A pedagogia hescheliana do retorno, por meio do processo de Autodiscernimento, está fortemente inspirada na profecia bíblica, no profundo desejo de renovar o judaísmo, tirá-lo do obscurantismo que a modernidade oferecia. Heschel não calará a sua voz. Por tal razão, o “Heschel, de trinta anos, fazia parte do movimento de resistência espiritual

dos intelectuais judeus na Alemanha nazista” (MARMUR, 2016, p. 16). “Heschel tinha trinta anos quando se mudou para Frankfurt em 1º de março de 1937” (KAPLAN, 2019, p. 82). Aliás, é possível dizer que, esta década na vida de Heschel, dos 30 aos 40 anos, a sua principal batalha dizia-se sobre sua própria existência: manter-se vivo era o grande desafio. O sistema nazista corroía toda e qualquer sociedade europeia. Mas, enquanto o nazismo não demonstrava suas reais intenções, Heschel seguia sua formação acadêmica, concluía sua tese doutoral acerca da consciência dos profetas e assumia, dia após dia, um posicionamento intelectual, até sua viagem aos Estados Unidos.

Nesta década, o semblante profético hescheliano ganhava corpo e forma. Diante de todo o quadro preocupante em que vivia a Europa, Heschel se tornara um porta voz da renovação e do retorno ao Deus de Israel, por meio de sua *Teologia de Profundidade*, o retorno ao *Pathos* divino. Sendo assim, “Heschel, o pedagogo, procurou despertar envolvimento pessoal com o texto sagrado” (KAPLAN, 2019, p. 83). O mesmo Kaplan (2019, p. 83) assim complementa: “Heschel comunicou seu amor ao judaísmo, inspirando ouvintes a levar a Bíblia a sério por sua própria reverência pelo texto. A Alemanha era agora um lugar assustador para os judeus. Vivendo sob o manto do desastre, cuja enormidade ainda não era para ser imaginada” (KAPLAN, 2019, p. 83). Em 28 de outubro de 1938, aos 31 anos de idade, “dois agentes da Gestapo prenderam Heschel em seu quarto em Frankfurt e ordenaram que ele fizesse duas malas” (KAPLAN, 2019, p. 94). Ironicamente, foi uma sorte que Heschel tivesse sido expulso da Alemanha, pois foi poupado da barbárie (KAPLAN, 2019) dos Campos de Concentração. Lamentavelmente boa parte de sua família não teve a mesma sorte.

É encontrado aqui um Heschel absolutamente seguro dos seus propósitos: primeiro sobreviver, ora ao desemprego e à pouca economia que tinha, ora as investidas do nazismo, que ganhava força e forma na Alemanha. Se ameaças e expulsão correspondia o destino dos profetas bíblicos, com Heschel a história não era diferente. Porém, enquanto a comunidade judaica alemã parecia desesperar, encontraram em Heschel um homem de vigor e fibra, que podia ajudar na manutenção da fé dos vacilantes. Por isso, “Heschel assumiu o papel de testemunha profética, uma voz para a perspectiva de Deus, tanto admoestando quanto inspirando sua comunidade” (KAPLAN, 2019, p. 80). Heschel sondou a condição espiritual dos judeus alemães, a quem

considerava deficientes pela assimilação, ignorância da tradição ou indiferença. O poder do arrependimento e o convite ao Autodiscernimento foi um chamado direto a Deus em uma era secular. Em vez de consolar as vítimas, Heschel desafiou os judeus a olharem para dentro e erradicarem o autoengano. Ele insistiu que o povo judeu tinha que estar pronto diante do Deus vivo, para ser redimido (KAPLAN, 2019).

Heschel empurrou-os para o pensamento teológico: “O mundo se afastou de Deus. A decisão de cada indivíduo e de muitos está em oposição a Deus... Mas, ainda assim, sentimos dor quando vemos Deus traído e abandonado”. Os sentimentos humanos de vulnerabilidade e tristeza, ele acreditava, não podiam ser comparados com os do Deus do *pathos* (KAPLAN, 2019, p. 80).

Com esses ensaios, ele avançou na missão de sua vida. Heschel havia se tornando um Rebbe do mundo moderno, um profeta para os perplexos e para os judeus culturalmente assimilados em busca de uma identidade sólida. “Foi nesse estado de espírito que Heschel escreveu outra biografia para elevar a autoestima judaica. A ocasião foi o quinquagésimo aniversário de nascimento de Don Isaac Abravanel (1437-1509), estadista judeu português e espanhol, financiador de reis, exegeta bíblico e teólogo” (KAPLAN, 2019, p. 83). Sua tarefa enquanto profeta do Autodiscernimento era transmitir o espírito dos profetas hebreus. “Heschel, agora refugiado de trinta e dois anos, chegou a Londres em 13 de julho de 1939” (KAPLAN, 2019, p. 99). Em seu trigésimo terceiro aniversário, 11 de janeiro de 1940, Abraham Heschel, profundamente sozinho, enfrentou perigos pessoais e perdas inconcebíveis. (KAPLAN, 2019).

Em 9 de março de 1940, “Abraham Heschel” embarcou no navio Cunard White Star Lancastria, em Liverpool, Inglaterra. Entre os 480 passageiros, aproximadamente 360 foram classificados como refugiados judeus alemães. O manifesto do navio delineou a identidade tangível de Heschel: “Profissão - professor; Nacionalidade - polonesa; Raça ou povo - hebraico; Pele - escura; Cabelo - preto; Olhos - castanhos; Altura – 1,67m; Destino final - Cincinnati, Ohio. Em 21 de março, o Lancastria atracou em Nova York. Ao desembarcar do barco, Heschel ficou surpreso ao ver um afro-americano ajoelhado para polir os sapatos de um homem branco. Como muitos europeus, ele nunca havia visto um negro, como os negros eram então chamados (KAPLAN, 2019, p. 106-107).

Retornando aos profetas bíblicos, entendido como eles vivenciaram a experiência do *insight*, Heschel decide por seguir seus passos, o seu enfrentamento agora será para

com as falhas religiosas, presentes no seu contexto histórico. Sua intenção era fazer o povo voltar as práticas religiosas fraternas.

### 3.3.2.2 Voltar: A Religião

Heschel agora apareceu no cenário nacional como um intelectual público. Durante essas décadas da Guerra Fria, ele encontrou sua voz profética, falando e escrevendo para o público judeu e, agora, inter-religioso ou secular. Assim como o profeta Amós havia sido enviado a denunciar os crimes cometidos pelas nações estrangeiras, Heschel também foi convocado. E, “à medida que se tornou mais proeminente, sua aparência física se tornou seu emblema duradouro: um homem barbudo, com cabelos brancos desgrenhados, uma imagem de um profeta hebreu favorável à mídia” (KAPLAN, 2019, p. 208). O papel da religião na vida pública tornou-se central para Heschel. Após seu perfil na revista *Time* de 1956, tanto os cristãos quanto os judeus começaram a considerá-lo um autêntico campeão bíblico de justiça social.

Heschel havia completado a ponte entre suas vidas européias e americanas, ambas definidas pelos profetas do antigo Israel. Em sua introdução, datada de agosto de 1962, Heschel afirmou sua preferência pela fenomenologia sobre os métodos histórico-críticos favorecidos pela maioria dos estudiosos. Contrastando a abordagem científica que ele havia praticado como candidato a doutorado em Berlim - “pura reflexão” sobre a consciência profética - e sua atual postura de envolvimento pessoal, ele agora insistia que uma abordagem acadêmica desapegada é impossível, até irresponsável. Para Heschel, os profetas falaram convincentemente com o mundo atual (KAPLAN, 2019, p. 230).

Heschel esperava que leitores de todas as religiões experimentassem uma comunhão com os profetas, que eram modelos de “exegese da existência” a partir de uma perspectiva divina. Assim, Heschel lançou as bases bíblicas de seu ativismo. Heschel acreditava que o objetivo da profecia bíblica era conquistar a insensibilidade, mudar o homem interior e revolucionar a história. O profeta não era diplomata; ele se posicionava fora das normas sociais: “O profeta ele evita o meio do caminho... O profeta é estranho, unilateral, um extremista insuportável” (KAPLAN, 2019, p. 231), muitas vezes insensível. De alguma maneira, assim também se posicionava Heschel. Expor-se em

manifestações ou caminhadas, e confrontar o próprio presidente dos Estados Unidos exigindo “grandeza moral e audácia espiritual” correspondia a unilateralidade profética.

O ano de 1963 foi um marco histórico para os Estados Unidos, a euforia de esperanças colide com uma realidade amarga. Kaplan (2019, p. 234) assim relata:

Em janeiro, os americanos comemoraram o centenário da Proclamação de Emancipação, a abolição da escravidão assinada em 1863 pelo Presidente Abraham Lincoln. Em 3 de junho, o papa João XXIII faleceu, mas as esperanças de renovação da Igreja Católica Romana através do atual Concílio Vaticano II continuaram fortes. Mais tarde, naquele verão, no dia 28 de agosto, mais de duzentos mil cidadãos se reuniram em Washington DC para exigir igualdade de oportunidades para os negros e foram elevados por Martin Luther King Jr., com o discurso “Eu tenho um Sonho”. Então, em 22 de novembro, o Presidente Kennedy foi assassinado, uma catástrofe que ameaçava destruir a autoconfiança do país.

Com tudo isso, Heschel tinha esperanças de futuro próspero. Tendo experimentado a devastação do antissemitismo europeu, Heschel detestava qualquer tipo de racismo americano, um sentimento que tomou conta logo depois que ele desembarcou em 1940, nos Estados Unidos. Entre as afrontas que testemunhou estavam os preconceitos que os afro-americanos sofreram. Fazer a sociedade estadunidense refletir suas posturas e fazer valer o direito igualitário dos negros, não era somente uma exigência legal, mas humanitária. Kaplan (2019, p. 236) descreve que “Heschel então reafirmou uma das injunções mais poderosas do Talmude: “É melhor... jogar-se vivo em uma fornalha ardente do que humilhar publicamente um ser humano”. Os americanos não podiam mais negar a crise racial. Tremenda indignação moral provocou centenas de manifestações em todo o país. Prefeitos, governadores e líderes religiosos condenaram os segregacionistas e defenderam os ativistas não-violentos. As linhas de batalha não podiam mais ser ignoradas.

Sem embargo, pela primeira vez na história americana, os líderes das três principais religiões do país - catolicismo, judaísmo e protestantismo - organizaram uma reunião nacional para uma discussão franca das relações raciais, intitulada *Conferência Nacional sobre Religião e Raça*, realizada em Chicago, em janeiro de 1963. Heschel foi escolhido para ser o orador principal na sessão plenária de abertura, onde forneceria “a declaração profética inspiradora” (KAPLAN, 2019, p. 235). De acordo com um

memorando interno, o discurso de Heschel, denominado “a base religiosa da igualdade e da oportunidade”, ele, assim, finalizou:

O problema dos negros é um presente de Deus para a América, o teste de nossa integridade, uma magnífica oportunidade espiritual. Esperançoso, até otimista, ele citou o Papa João XXIII, que havia aberto o Vigésimo Primeiro Concílio Ecumênico com as seguintes palavras: “A Divina Providência está nos levando a uma nova ordem de relações humanas”. Heschel concluiu: “A história fez de todos nós vizinhos. A era da mediocridade moral e complacência se esgotou. Este é um momento de compromisso radical, de ação radical” (KAPLAN, 2019, p. 236).

Martin Luther King Jr. encerrou a conferência com um discurso ousado e autoritário intitulado “Desafio às igrejas e às sinagogas”. Luther King, que, como já aludimos, caminhou de mãos dadas com Heschel, acreditava que a segregação negava a sacralidade da personalidade humana... “O valor humano reside na relação com Deus. Um indivíduo tem valor porque ele tem valor para Deus” (KAPLAN, 2019, p. 237).

Por sua parte, Heschel sentiu-se ordenado a protestar conspicuamente como uma voz da justiça bíblica, exercendo seus direitos constitucionais como cidadão americano. Apesar dos temores de sua esposa e Susannah, de doze anos, ele [...] concordou em participar da marcha. Heschel havia aceitado seu papel público como profeta hebreu (KAPLAN, 2019, p. 242).

Embora Abraham Heschel nunca aceitasse ser considerado um profeta, seus posicionamentos teológicos e seu anseio pela justiça social caracterizou este Heschel dos cinquenta anos de idade como o profeta moderno, da pacificação e da militância. Durante esses mesmos anos de ativismo intensamente divulgado, projetos acadêmicos de pesquisa e redação e ensino, Heschel desempenhou um papel amplamente confidencial em um grande drama histórico: a modernização, ou o *aggiornamento* da Igreja Católica Romana. Sobre tal convite, Heschel afirmou: “no momento em que me convenci de que poderia contribuir para a morte do mito cristão sobre a matança judaica de Deus (que era a causa de tanto sacrifício e sofrimento), levantei-me e fui ao papa” (KAPLAN, 2019, p. 280).

Sua pedagogia profética já amplamente conhecida e bem quista, foi solicitada pelo catolicismo romano. Tudo indicava um retorno ao respeito, ao diálogo inter-religioso. Dentro da Igreja, a perspectiva de desenvolver relações positivas com outras religiões -

especialmente o judaísmo - parecia mais brilhante em 1958 após a eleição de Angelo Giuseppe Roncalli como papa João XXIII. Um homem caloroso e compassivo de origem camponesa, Roncalli, como delegado apostólico na Turquia e na Grécia durante a Segunda Guerra Mundial, salvou milhares de judeus da deportação e da morte certa, fornecendo-lhes papéis batismais forjados. Agora, o diplomata do Vaticano reconheceu que os relatos sancionados pela Igreja sobre a crucificação de Jesus eram frequentemente usados para justificar e até inspirar o antissemitismo cristão e a perseguição aos judeus. Estava na hora de judeus e cristãos alcançarem entendimento mútuo internacionalmente.

A paz devia ser selada entre as religiões. Para tanto, não parecia haver melhor configuração histórica e melhor representante do que a figura do nosso profeta do Autodiscernimento. Sua pedagogia do Autodiscernimento não confrontou apenas as esferas políticas e sociais nos Estados Unidos, inquietou o cristianismo, seu “irmão menor”, conforme descreveu Paulo VI, anos depois. “Com a publicação de *Os Profetas*, em 1963, a teologia bíblica de Heschel tornou-se leitura obrigatória em muitos seminários protestantes” (KAPLAN, 2019, p. 284) e católicos. Em uma das audiências particulares com o Papa Paulo VI, em 14 de setembro de 1964, mesma data da última sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II, Heschel lutou bravamente sobre a possibilidade de retirar os estigmas que o judaísmo carregava, como o principal responsável pela morte de Jesus. Kaplan (2019) descreve este encontro. Vejamos:

Heschel agora enfrentava o teste emocional mais enorme de sua vida desde o Holocausto. A terceira sessão do Conselho Ecumênico deveria se reunir em 14 de setembro de 1964. À medida que o dia se aproximava, as tensões eram quase insuportáveis. O momento foi particularmente ruim para os judeus, que estavam entrando nos Dias de Temor, o período sagrado de dez dias entre Rosh Hashaná e Yom Kipur. A data de abertura do conselho, um dia antes de Yom Kipur, parecia simbolizar o abismo teológico que separava judeus e cristãos (KAPLAN, 2019, p. 272).

A audiência com Heschel e Paulo VI foi agendada para o sábado, porém, Heschel se recusou a violar o dia santo para os judeus. Então, foi transferida para a segunda-feira seguinte:

Por volta do meio-dia da segunda-feira, Heschel e Zachariah Shuster entraram no escritório particular do Papa no Vaticano. Heschel trouxe um novo memorando para consideração. Embora o papa falasse bem o inglês, estava presente um tradutor: um jovem monsenhor americano, Paul Marcinkus, uma presença alta e imponente - anos depois, envolvido no escândalo do Banco do Vaticano (KAPLAN, 2019, p. 272).

O tema em debate dizia-se acerca do deicídio e do desejo católico de converter os judeus ao cristianismo. Evidentemente, Heschel discordava de tal pretensão e, diplomaticamente, pediu ao Papa que respeitasse “a sensibilidade do povo judeu e [reconhecesse] que qualquer referência à eventualidade da aceitação pelos judeus da fé cristã, poderia criar mal-entendidos” (KAPLAN, 2019, p. 273).

Porém, é sabido popularmente que, confrontar os poderosos nunca é tarefa fácil. A burocratização e a não aceitação do diferente, oblitera qualquer possibilidade de mudança. Assim foi com a denúncia manifesta pelo profeta Amós ao Sacerdote Amazias (Am 7,10-17), e assim também foi o posicionamento de Heschel ao Papa Paulo VI, que, firme na tradição da Igreja, contestou irredutível:

“A declaração é um documento religioso, dirigida a todos o mundo católico e não pode ser guiada por motivações políticas ou jornalísticas... Os conselhos e as intervenções não solicitadas de elementos externos à Igreja não podem influenciar a posição da Igreja. Heschel reiterou seu argumento e concordou que “não era nossa intenção questionar o direito do Conselho de proclamar suas crenças” (KAPLAN, 2019, p. 273).

Respondendo ao pedido de Heschel de que ele intervenha pessoalmente na redação da declaração, o Papa recusou-se, ainda, com mais segurança:

“O Conselho é um órgão democrático e segue o procedimento democrático. A comissão apropriada do Conselho terá que considerar este texto e se alguma modificação deve ser feita nele”. Heschel então apelou à compaixão do Pontífice. Tentou transmitir a extensão do sofrimento judaico nas mãos do cristianismo. Ele instou o Papa a condenar o antissemitismo (“um mal único e diferente de qualquer outro tipo de discriminação”) e a removê-lo de uma vez por todas dos ensinamentos da igreja (KAPLAN, 2019, p. 273).

Os esforços de Heschel foram favoráveis. Enquanto grande parte da comunidade hassídica e de seus amigos se recusaram a participar da celebração do “*bat mitzvah* de Susannah, em 15 de maio de 1965, seu décimo terceiro aniversário” (KAPLAN, 2019, p.

287), e muitos o considerassem “uma *persona non grata* para as mais altas autoridades do Vaticano” (KAPLAN, 2019, p. 279), sua intervenção foi ouvida. Em 28 de outubro de 1965, aniversário da eleição de João XXIII ao papado, o documento final foi adotado por uma votação de 2.312 a 88. O Papa Paulo VI promulgou o texto imediatamente como doutrina oficial da Igreja. O documento que havia começado com uma declaração sobre o cristianismo e os judeus, havia se expandido para a *Declaração sobre a Relação da Igreja com as Religiões Não-Cristãs*, “e essa declaração final, curta e de cinco parágrafos, ficou conhecida como *Nostra Aetate* (Em nossos Tempos)” (KAPLAN, 2019, p. 283).

“Heschel completou sessenta anos em 11 de janeiro de 1967. Até então, havia conquistado aclamação nacional e até internacional. No entanto, ele não recebeu um reconhecimento estimado do movimento conservador, pelo qual trabalhou e ensinou por décadas” (KAPLAN, 2019, p. 311). Porém, continuou escrevendo uma resposta teológica aos eventos da Guerra dos Seis Dias. Naquele estágio de sua vida, ele foi uma das principais vozes da consciência, do diálogo inter-religioso e do despertar espiritual na sociedade americana, tendo também publicado dois volumes de um monumental estudo da teologia rabínica, retrabalhando sua dissertação de Berlim em *Os Profetas* e publicado uma coleção de seus artigos mais populares, intitulados *A Insegurança da Liberdade*.

Ainda enlutado pela perda de sua irmã, e apesar de sua saúde já fragilizada, Heschel retornou à Itália em março de 1971, acompanhado por Sylvia, para uma turnê de palestras organizada pela Associação Cultural Italiana. Ele também agendou uma audiência pública com o papa Paulo VI, a fim de reforçar sua autoridade simbólica no Vaticano, tendo contribuído significativamente para a *Nostra Aetate*, abrindo uma nova era nas relações judaico-cristãs.

Heschel deu palestras em várias cidades usando material do livro *Que é o Homem?* publicado recentemente em tradução italiana. Em 17 de março (quarta-feira), os Heschels foram recebidos, cerimoniosamente, pelo Papa Paulo VI. Mais tarde, Heschel escreveu um memorando para si mesmo que parecia enfatizar seu papel central na reunião ritualizada.

O tema, escreveu Heschel, foi definido pela calorosa saudação do pontífice: “Quando ele me viu, sorriu alegremente, com um rosto radiante, apertou minha mão cordialmente com as duas mãos - ele o fez várias vezes durante a plateia. Ele abriu a conversa dizendo que estava lendo meus livros, que meus livros são

muito espirituais e muito bonitos e que os católicos deveriam ler meus livros. Heschel deu a ele uma cópia assinada do *Que é o Homem?* em italiano (KAPLAN, 2019, p. 331-332).

A década entre os sessenta anos da vida de Heschel, já estava caracterizada pelo reconhecimento como ele sendo o último dos profetas, em diferentes partes do mundo. A propagação dos seus escritos havia chegado na Europa, América e Oriente Médio. Embora com a saúde fragilizada, sua missão profética e sua constante busca pela justiça social foram vividas até os últimos suspiros. De uma formação rigorosa desde a infância, nos estudos do Talmude, na tradição hassídica, na piedade e nos profetas bíblicos, Heschel converte tais aprendizados na *práxis*. Cada década foi inspirada e expirada pela salvaguarda do homem enquanto imagem divina e do judaísmo enquanto “povo de Yahweh”, enredados pelo Autodiscernimento que leva a justiça. Ou o homem reflete Yahweh ou a besta”, dizia Heschel (1975, p. 304).

Toda sua trajetória permite-nos supor que, da poesia a erudição, da teologia a oração e dos protestos sociais e hassid, conferem uma harmonia pedagógica entre o aprendizado e a vivência, sem dissociação e superação. Em cada estágio Heschel reordenava suas metodologias, para confrontar a qualidade em que se encontrava.

O legado teológico de Heschel foi deixado a posteridade. Para ele, as consequências da falta de Autodiscernimento colocam diretamente os preceitos éticos e morais em cheque, a modernidade de sua época foi testemunha disso, converter o homem era tarefa urgente.

### 3.3.2.3 Converter: A justiça

Aqui inicia uma outra guerra na história profética de Heschel; contra o racismo nos Estados Unidos. Tal profecia é levada até os últimos dias de sua vida. Enfrentar o preconceito racial, a Guerra do Vietnã, o Nazismo e os Campos de Concentração e a modernidade dos Estados Unidos da América, converteriam nosso profeta em um exímio porta-voz do Autodiscernimento e da justiça social. Se Amós foi o protótipo do profeta que denuncia a injustiça social nos textos veterotestamentários, agora era Heschel quem assumia este fardo. Assim Heschel (2002, p. 38) testifica: “Aprendi com os profetas que devo participar dos problemas do homem, dos problemas dos homens que sofrem”.

A opressão é uma característica comum das experiências de vida dos afro-americanos. Escravidão, segregação, e o racismo constituem uma trajetória perniciosa em que a humanidade de um povo inteiro tem sido constantemente negada. O racismo permeia a sociedade e a religião, incluindo as cristãs. Nem a crença secular na igualdade humana – “todos os homens são criados iguais” - nem o ensino religioso de que todos são criados à imagem de Deus impediu esse mal. Pelo contrário, formas pervertidas e inadequadas dessas crenças têm sido usadas para justificá-la. As leis seculares e as principais doutrinas religiosas agora declaram a igualdade de todas as pessoas, mas o racismo ainda é um grande problema - um problema que os americanos precisam enfrentar. Por que as teologias não apenas falharam em impedir o desenvolvimento da instituição da escravidão, mas também as apoiaram ativamente? E por que a crença de que todo ser humano é criado à imagem de Deus ainda não eliminou o racismo para sempre? Heschel aponta que, as teologias, sejam elas cristãs, judaicas ou islâmicas, ajudaram a legitimar a opressão, racismos e injustiças.

A escravidão e a segregação são agora ilegais nos Estados Unidos, mas seus efeitos ainda são sentidos de maneira profunda. As atitudes racistas de muitos séculos não foram desalojadas simplesmente pela aprovação de leis e proibição de atos injustos. Heschel (1975) afirma que, a sociedade necessita de abordagens mais criativas para curar esta doença. Heschel acredita que a exploração racista de corpos nos Estados Unidos é muito clara nas experiências de mulheres negras. Através da escravidão, segregação e racismo, as mulheres negras foram vitimadas por causa de sua raça, sexo, classe e muito mais. Além disso, de uma perspectiva global, as mulheres negras estão entre as pessoas mais cruelmente oprimidas. Os corpos das mulheres negras estão entre os mais marginalizados de todos os corpos humanos, tanto na sociedade civil quanto na religião.

Mas, claramente, a história do racismo inclui todos os grupos nos Estados Unidos, não apenas pessoas de ascendência europeia e africana, mas também americanos nativos, asiáticos, latinos / asiáticos, do Oriente Médio e outros. A essa altura, Heschel havia posicionado seu cavalo de Tróia do Autodiscernimento na fortaleza das injustiças sociais e na modernidade que encantava sua comunidade judaica nos Estados Unidos. Kaplan, (2019, p. 161) informa que,

na América do pós-guerra, Heschel enfrentou uma batalha cultural entre judeus americanos, tão árdua quanto a espiritual. Ele acreditava que as principais organizações judaicas permaneceram relativamente pouco envolvidas durante as atrocidades nazistas por causa de seu preconceito contra os imigrantes poloneses. Anos depois, ele explicou: “Todo mundo respeitava os judeus alemães. Eles produziram um Heine, um Einstein, mas judeus poloneses, eles não são bem-vindos. Tenho um grande respeito pelos judeus alemães, mas, pessoalmente, o Baal Shem Tov é muito mais importante que Einstein.

Já expomos ao longo de nossa investigação, as lutas travadas por Heschel contra as injustiças sociais, relativas aos preconceitos raciais, étnicos e de classes. Do episódio de sua chegada no porto dos Estados Unidos, até seus últimos dias de vida, Heschel enfrentou, com ousadia e ímpeto tais injustiças. Quando Heschel afirmou que sentia que “suas pernas estavam em oração”, expressa, de maneira mais clara, do quanto sua pedagogia profética era praxiológica. Era vivencial. Oração e ação faziam parte do mesmo ato. Nada estava dissociado da prática. Desde sua reivindicação por “audácia moral” até apresentar-se de mãos dadas com Luther King, Heschel intenciona converter a justiça.

Suas lutas pelos direitos dos negros e contra todo sistema injusto dos Estados Unidos, expõe as máximas bíblicas do amor fraterno e a essência da profecia. Neste sentido, Heschel (2002, p. 39-40) afirma:

se os profetas estivessem vivos, eles ainda seriam mandados para o cárcere por esses jurados. Porque os profetas se envolviam com as questões sociopolíticas. E, francamente, eu diria que Deus parece ser uma pessoa não-religiosa, porque, se lermos as palavras de Deus na Bíblia, veremos que Ele sempre se envolve nas questões políticas e sociais.

O próprio Heschel disse que seus escritos sobre os profetas durante a década de 1950 o levaram a uma transformação pessoal de vida: que este estudo dos profetas como canais para o *Pathos* de Deus, o sofrimento de Deus na contemplação de injustiça e opressão, puxaram-no para fora da biblioteca e para as ruas onde os profetas haviam falado. Necessário se fazia converter a justiça. Não apenas reformulando os códigos éticos e morais, mas, sobretudo, conduzir o povo a um processo de renovação. A condução do povo a um processo de introspecção era a base pela qual se renovaria a conduta social daquele país. Portanto, fazia urgente somar forças; educação, políticas

sociais e religiões deveriam atuar conjuntamente, para que os preconceitos raciais, as desigualdades e injustiças fossem reduzidas. Além disso, todos, de alguma maneira, eram responsáveis pelas injustiças, desigualdades e opressão. O que Heschel está exigindo é um perdão histórico. É uma justiça social plena, para que todos sejam dignos de direitos e que possibilite a re-humanização do homem e transparecer sua imagem divina.

#### 3.3.2.4 Re-humanizar: A Imagem divina

Quando o assassinato de milhões de pessoas denunciava a barbárie. Quando já não se podia contar com a justiça nos tribunais, tampouco a fé nas Igrejas e templos, Heschel propõe o Autodiscernimento. O Autodiscernimento seria a única possibilidade de resgate da humanidade que havia sucumbido nos horrores dos campos de concentração, com as constantes ondas de preconceito racial, étnico e religioso. Re-humanizar o homem portaria a última condição para salvaguardar os restos existentes.

Segundo a teologia hescheliana, a escolha do não Autodiscernimento é consciente, pensada e aplicada, sobre si mesmo e sobre os outros. O não Autodiscernimento na educação ofertada pelo nazismo foi profundamente arquitetado, da mesma maneira que a violência racial, étnica, religiosa e social nos Estados Unidos. Foi a maquinação de uma pedagogia, racionalmente desenvolvida por um grupo específico, para a construção de uma sociedade massificada, sem senso crítico e absolutamente leal aos ideais do partido. Porém, Heschel nos leva a crer que, a decisão de agir, fazendo o mal ou o bem é sempre pessoal e intransferível. A decisão de refletir a imagem de Deus ou da besta é individual, e, portanto, ainda que um sistema tão profundo quanto foi o nazismo e as desigualdades sócio raciais nos Estados Unidos, impusesse uma ideologia genocida, praticá-la ou não, transcende a ideologia em si, porque pressupõe intencionalidade individual. Ser mal ou ser bom é uma escolha, da mesma forma que odiar ou amar é uma escolha.

Uma vez que escolher perder-se, optar pela morte e a maldição é uma decisão individual e consciente, decidir-se pelo retorno, também deve ser uma opção individual e consciente. Resulta importante observar que, na realidade da II Guerra Mundial analisada

por Heschel, as instituições representativas do povo estavam contaminadas pelo ódio e pela injustiça, que discorria em violência. Heschel confronta essas instituições para que elas restabelecessem a justiça. Para tanto, ele profetiza contra toda a sociedade estadunidense e contra os crimes praticados pelo sistema nazista, conclamando-a a retornar à justiça, e, portanto, a Yahweh. Se as instituições nacionais e internacionais estavam caladas diante da injustiça sociais e opressão, seja na América, seja na Europa nazista, o caminho encontrado por ele, foi profetizar ao coração. Convidar, individual e coletivamente, todos ao processo de Autodiscernimento.

Neste sentido, o Autodiscernimento transcende as reformas sócio-políticas, jurídicas ou religiosas, porque atinge o homem, na sua individualidade e na sua coletividade social. Portanto, o caminho do retorno, o processo de re-humanizar-se e refletir os princípios éticos e morais, de bondade, gratidão ou justiça vão para além de uma estrutura física, de um templo ou tribunal, porque encontraram repouso no coração do indivíduo.

Segundo a teologia hescheliana, o processo de re-humanização inicia no ato de recordar, recordar é um ato de anamnese, e é somente por meio deste ato, deste mergulhar-se consciente no inconsciente do *insight*, que o homem reencontra aquilo que havia perdido. Na primeira parte do poema hescheliano *Der Shem Hameforesh: Mensch* (1933) o autor afirma: “Aquele que mancha o humano, o mundo, é a ti, altíssimo, que ele envergonha; quem se apaixona pelas pessoas, a ti, Santíssimo, ele apraz”. Então, quando na Alemanha nazista foi possível fazer sabão com carne humana, refletia uma decisão que, na perspectiva de Heschel, foi tomada dentro da racionalidade. Por isso, foi necessário que Heschel escrevera, discursara e protestara diversas vezes, e em diferentes países, para que a justiça fosse colocada em prática diante da guerra, preconceito racial ou religioso, e ainda assim, o povo decidira pelo mal. Optar pelo bem requer sempre, Autodiscernimento, requer reconhecer-se injusto, desleal e assassínio, e, mais ainda, requer profundo esforço psicológico, espiritual e físico. De todo modo, para tornar-se humano, ou re-humanizar-se, este caminho é inevitável, por isso, tanto na profecia bíblica quanto na teologia de Heschel, a busca pelo Autodiscernimento e justiça foi extensiva.

Heschel diz não haver outra possibilidade de salvação a não ser a re-humanização do homem, por meio da prática do Autodiscernimento. Aqui o termo “humanidade”, que em biologia indica a espécie humana, tem um significado inteiramente diferente no reino da ética e da religião. Aqui a humanidade não é concebida como uma espécie, um conceito abstrato destituída da sua realidade concreta, mas como uma abundância de indivíduos específicos; como uma comunidade de pessoas e não como um rebanho ou uma multidão de desconhecidos. É o indivíduo concreto que dá sentido à raça humana. Destarte, a raça humana só tem valor porque é composta de seres humanos. É por isso que a vida não pode ser apenas sinônimo de perigo, e o homem não pode estacionar apenas no que ele faz. É preciso tomar consciência de si mesmo. Heschel (1974, p. 191) questiona:

“O que deveríamos fazer antes de repelir um impulso inesperado do subconsciente de vingar-nos, de insultar, de ferir? [...] O homem não é feito para a neutralidade, para ficar insensível ou indiferente. O mundo não pode permanecer um vácuo. Se não fizermos dele um altar para Deus, será invadido pelos demônios” (HESCHEL, 1974, p. 191).

Ciente de que o homem não é um fim em si mesmo (HESCHEL, 1975), e dado o processo de re-humanização, urgia necessário a opção pelo bem, pela vida. Para Heschel, bem como em toda tradição judaica, a vida só atinge sua plenitude quando o homem consegue verter seu direcionamento à vontade da divindade, tornando-se parceiro na criação do mundo. “O homem realiza seu potencial de ser a imagem divina por meio de suas ações, tornando-se o veículo da manifestação da vontade divina, pela prática das *mitzvót*” (LEONE, 2002, p. 179). Este é o caminho da re-humanização do homem. Leone (2002), comentando o caminho proposto pela teologia hescheliana, aliter que ela vai, da piedade à fé. Fazendo uma citação de Heschel, ele transcreve:

Piedade e fé não são necessariamente concorrentes. Pode haver atos de piedade sem fé. Fé é uma visão, sensibilidade e dedicação a Deus; piedade é uma tentativa de atingir essa sensibilidade e dedicação. Os portais da fé não estão entreabertos, mas a *mitzvá* é uma chave. Vivendo como judeus, podemos atingir nossa fé como judeus. Não alcançaremos a fé por causa dos atos, podemos alcançar a fé mediante obras sagradas. O problema que nos desafia é: como podemos viver de um modo que esteja em harmonia com tais convicções? (LEONE, 2002, p. 179).

Para Heschel (1974), existe uma vontade humanizadora transcendente, de Yahweh mesmo, e quando esta vontade é recepcionada e posta em prática pelo homem, torna-se manifesta através dele a imagem divina. Os profetas apreenderam a vontade humanizadora transcendente por meio do *insight*, e manifestaram-na ao povo pelo convite à conversão. Neste sentido, praticar a justiça, segundo Heschel (1975), tem o sentido de ouvir e imitar o ato divino, é a materialização do convite à santidade: “Sede santos, porque eu, lahweh, vosso Deus, sou santo” (Lv 19,2).

Portanto, o que Heschel propõem neste processo de re-humanização é uma pedagogia do retorno. Essa pedagogia busca proporcionar a volta do homem à experiência de sensibilidade religiosa, em sua fonte mais primária, em Deus. Tal sensibilidade é fundamental para a retomada do caminho da humanização e do restabelecimento da justiça. Neste sentido, a pedagogia do retorno tem um caráter libertário. Quando o homem, decidida e conscientemente, mergulha em si mesmo, e vivencia o processo de Autodiscernimento, resulta, naquilo que o livro de Amós descreve como “perspectiva de restauração e de fecundidade paradisíaca”, a re-humanização em sua plenitude e as benesses divinas na nova terra.

Baseando-se na teologia profética, Heschel estabelece que, esta redenção não é um evento que ocorre em um momento único, mas um processo que ocorre através do tempo. Os atos humanos são elos na corrente da redenção. Deus é redentor na medida em que age por meio dos homens na história, desta forma, o cultivo de virtudes, como a boa-fé, a polidez, a fidelidade, a coragem, entre outras, podem levar à re-humanização porque condiz com a aliança estabelecida entre Deus e o povo.

Portanto, tanto o anseio pela justiça e Autodiscernimento em Abraham Heschel ultrapassa fronteiras histórias e temporais, porque, justiça e Autodiscernimento requer processo individual contínuo. Re-humanizar é um imperativo válido em todos os contextos sócio históricos, para além da modernidade do século XX de Heschel, porque pressupõe um mandato divino. Pessoas autodiscernidas têm a obrigação moral de conduzir as outras ao mesmo processo, corresponde aquela responsabilidade social que o profeta Amós (3,8) testemunhou: “O Senhor lahweh falou: quem não profetizará?”. O caráter de que, nem todos são culpados pelos pecados alheios, mas que todos são responsáveis, obriga o homem religioso, ontem e hoje, a intimar as pessoas à conversão.

## SÍNTESE

No presente e último capítulo desta tese, ao considerarmos o nexos análogo existente entre a justiça social e o Autodiscernimento no profeta Amós e em Abraham Heschel, versamos acerca da *dynamis* axiológica que permeia ambos os conceitos da pesquisa. Este momento analógico fez-se prenúncio do final de nosso trajeto analítico e descortinou-nos, desta feita, o mosaico correlacional entre a justiça social e o Autodiscernimento, reivindicados, tanto pelo profeta Amós no século VIII a.C., quando na modernidade do século XX de Abraham Heschel.

Em termos metodológicos, esse último passo verificou-se a partir de uma análise comparativa, Amós e Heschel, que, em contextos sociais e históricos distintos, encarnam a mensagem divina, na luta pela re-humanização do homem, por meio do processo de Autodiscernimento. A partir desse movimento retrospectivo, nosso pêndulo do Autodiscernimento, concomitantemente, evidenciou a constante sintonia destes homens com a divindade, por meio da rememoração do *insight*, quanto com o contexto social em que se inseriam. Dentro deste cenário dialético-comparativo, em um primeiro momento, tratamos diretamente acerca dos matizes do Autodiscernimento na profecia de Amós.

Nesse empreendimento, diante de um quadro teórico-interpretativo, propôs-se, a partir dos dados que o livro de Amós nos apresenta, esquadrihar, como o Autodiscernimento se apresenta, tanto no texto bíblico, quanto na vida profética de Amós, para tanto, esboçamos uma imagem esquemática, evidenciando o movimento pendular do Autodiscernimento em ambos, no texto e na pessoa de Amós.

Neste percurso, o primeiro sintagma analítico, repercutiu-se a partir da identificação das injustiças sociais em Israel como consequência da falta de Autodiscernimento. Segundo evidenciou a pesquisa, a decisão pelo não Autodiscernimento em Israel foi medida, pensada e executada, seguindo quatro passos básicos: desumanizar, reificar, indiferença e a besta. As injustiças sociais foram legitimadas pelos administradores de Israel como sendo a postura aceitável, as quais denominamos de “pedagogia para o não Autodiscernimento”.

Por seu turno, no domínio da continuidade de nossa pesquisa, evidenciou-nos não apenas a existência orbital, ou junção da falta de Autodiscernimento e justiça social, mas, de uma sociedade carregada de desumanidade. No horizonte de injustiças, violência e opressão, delineamos uma metodologia específica para apresentar a proposta pedagógica de Amós, sintetizados em quatro passos dialéticos: Recordar; o ato de fazer o povo recordar-se de suas atitudes frente a Aliança: Voltar; a ação divina para com o povo (Am 4,6-11): Converter; o convite a conversão por meio do restabelecimento da justiça (Am 5,4-6,14) e: Re-humanizar; a possibilidade da manutenção da vida” (Am 5,15). Esta proposta analítica apresentou-se importante porque, manifestou a intenção fundamental da profecia amosiana, a re-humanização do homem, refletidos no restabelecimento da justiça e no retorno a Yahweh.

Dada a análise dos matizes do Autodiscernimento na profecia de Amós. Importava direcionar-nos ao pensamento de Abraham Heschel, com o intuito de perceber os matizes do conceito de justiça no seu método de Autodiscernimento. Neste sentido, dividimos a temática em duas partes: A falta de Autodiscernimento e suas consequências ético-morais na modernidade de Heschel e a pedagogia teológica de Heschel como método de Autodiscernimento de Heschel e possibilidade de vida. No centro analítico estavam os conflitos específicos da modernidade; os horrores causados pelo nazismo na II Guerra Mundial, e os problemas relativos a preconceitos raciais, étnicos, religiosos e políticos nos Estados Unidos.

Diante de todos estes dados, como remate deste capítulo, ratificamos o legado amosiano e hescheliano da reivindicação de Autodiscernimento e justiça social. Esta trama aponta-nos, por sua vez, um final (ainda que provisório) de nosso trajeto analítico, na busca da re-humanização do homem, nos diferentes períodos da história da humanidade. Todavia, antes do apagar das luzes desta pesquisa embrionária, ainda se fazem necessárias algumas considerações acerca da justiça social no profeta Amós à luz do método de Autodiscernimento em Abraham Joshua Heschel.

## CONCLUSÃO

Considera-se que os homens justos vivem depois da morte. Assim como há uma vida que na realidade é morte, assim há uma morte que na realidade é vida (Heschel)

Este é o momento em que a semente lançada no terreno fértil de uma página em branco, transforma-se na tarefa de se estabelecer um desfecho epistêmico, acerca do que fora gestado neste trabalho, após uma trajetória de anos de estudo. Aqui, justiça e Autodiscernimento se encontram. É a plenitude do eterno na temporalidade humana. É a morte para o mal e o renascimento para o bem. O viver e o morrer no constante processo de Autodiscernimento, para escutar aquilo que deve ser comum a todos os homens, buscar a justiça. A justiça, nas diferentes comunidades humanas, e nos distintos contextos históricos, sempre fez parte da compreensão humana do que é justo, honesto e bom. Nada está fora deste julgamento apriorístico. É a justiça que molda a base na qual o homem se torna humano.

Assim, o caminho que percorremos nesta investigação, desde sua origem nos anseios flamejados dos estudos filosóficos, e da tentativa constante de compreender a vontade divina e o mundo dos homens, é que germinou a busca pelo Autodiscernimento e pela justiça social. Quando as inquietações pessoais e vocacionais se tornaram superiores as normativas religiosa, e ainda mais, quando o desejo de conhecimento imperou, para além das muralhas da ignorância e do ordenamento social, surgiu, um pequeno raio de luz, que nos conduziu adiante. Entre uma escuridão e outra, entre um fechar de olhos e uma perplexidade ofuscante, emergia o Autodiscernimento. A semente que, encontrando um terreno propício, tornou-se árvore robusta em busca dos raios solares.

A justiça tornou-se um fruto, e um fruto bom. Produzir tal fruto é o resultado de inúmeras tentativas de fazer o bem, aquilo que é bom. É, a cada dia mais, refletir o imperativo do homem bíblico: “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo” (Mt 22,37-38). Quando os frutos têm resultados distintos, não são eles os responsáveis por seu próprio sabor, perfume ou característica específica, mas a fonte de onde emana sua existência, a árvore. Neste sentido, a exigência recai sobre a provedora

de sua vida. Aí reside o Autodiscernimento. É no Autodiscernimento que habita a fonte de onde emanam as virtudes do homem; amor, justiça e misericórdia são sinônimos, mas seu nome é Yahweh.

“Um leão rugiu: quem não temerá? O Senhor Yahweh falou: quem não profetizará?” (Am 3,8). Aqui situa-se a fonte primária: no desejo e na ordem imperativa da divindade. Quando o nosso paladino da justiça se questiona a si mesmo a respeito da ordem direta de Yahweh, plenifica o Autodiscernimento, buscando compreender a vontade irresistível de seu Deus, mas, também na sua condição de ser humano finito e questionável. Mas, ao fim e ao cabo, a Santidade tem a última palavra. É a teologia do mandato divino, em que o escolhido para representar o Autodiscernimento e a justiça se encontram fora da decisão final. Testemunhamos isso com o que passou com grande parte dos personagens bíblicos, desde Abraão até os profetas, porque a decisão final é de exclusividade de Yahweh.

Neste sentido, estes dois homens que tomamos como exemplificação desta manifestação divina, Amós e Heschel, ao seu modo, ao seu contexto histórico, social e político, e à sua maneira religiosa de expressar-se, manifesta, de alguma maneira, a vontade final de Yahweh: a de re-humanizar o homem e restabelecer a justiça.

Durante a investigação foi possível perceber que, Amós, um homem a quem os documentos históricos quase não deram importância a sua vida pessoal, exprimiu, com violência cortante, tal qual a de um paladino, a palavra de Yahweh. No contexto de injustiças, violência e opressão, o profeta se apresenta á altura dos problemas. É por isso que, quando Amós reivindica a justiça social e ameaça as castas abastadas da sociedade, ele está, de todas as maneiras, afirmando que, foi pela falta de autodiscernimento, que os eleitos por Deus se tornaram, os inimigos do povo. Aqui, a justiça era a urgência mais reivindicada pelos pobres, viúvas e órfãos, porque já não existia humanidade no homem daquele século. Isso quer dizer que, o problema era ainda mais profundo, residia na própria racionalidade opcional para o não autodiscernimento. A profecia amosiana, portanto, é um convite para a morte das injustiças e para a vida no autodiscernimento, mas o homem estava decidido a não voltar a Yahweh, optando pelo mal e pela morte.

Em Heschel, embora o contexto histórico seja absolutamente diferente, as injustiças não distinguem tanto em suas formas, porém, sua letalidade era infinitamente superior. As injustiças impetradas pelos sistemas específicos da modernidade, como o capitalismo, o nazismo e os preconceitos raciais desenhavam o ordenamento humano para a reificação total. Aqui a banalidade do mal não era somente a ordem reinante, mas o ordenamento ético-moral. Para tanto, foi necessário uma pedagogia específica, na tentativa de conduzir o homem ao autodiscernimento.

Para tanto, a hipótese se justifica à medida em que evidencia o método de autodiscernimento no profeta Amós, quando confronta as nações estrangeiras e, mais ainda Israel, ao caminho da justiça. Os matizes do autodiscernimento na profecia de Amós são bastante acentuados, conforme foi possível identificar ao logo da pesquisa, uma vez que, as injustiças testemunhavam um problema absolutamente superior, a total falta, de autodiscernimento que a sociedade havia optado, racionalmente. De igual maneira, podemos desenhar acerca da justiça social no método de autodiscernimento de Heschel, todos os esforços deste teólogo foram no sentido de reconduzir a sociedade ao mundo da justiça. Caminhando, escrevendo ou discursando, seus objetivos sempre estavam ancorados no convite à justiça.

Combater as injustiças modernas era o mesmo que defender e, ao mesmo tempo, manter, a aliança sagrada com a divindade, a quem tanto os textos bíblicos objetivavam. Assim, nossa pesquisa apresenta-se importante, uma vez que, aponta caminhos outros aos processos de reificação atuais, para compreender a história da religião israelita e sua ligação com a divindade, ao mesmo tempo em que elucida espaços para interpretar os feitos humanos atuais. Destarte, as contribuições deste estudo não faltam, partindo das motivações pessoais até propostas ousadas, na tentativa de solucionar os principais problemas da humanidade, no que diz respeito a própria injustiça social. Quando colocado o autodiscernimento em prática, as questões pessoais, educacionais, religiosas e teológicas, bíblicas, interdisciplinares e de justiça social são resolvidas, sem que o processo de reificação, degradação e infidelidade voltem a se tornar prática social aceitável, porque tal autodiscernimento está arraigado na própria divindade.

A vontade é a da re-humanização, que possibilita a vida em sua plenitude, ao passo que a justiça seja, novamente, a base fundante do atuar humano. Deus e homem

não são rivais, senão parceiros na continuidade da história. Tudo ainda está por fazer, os esforços realizados até agora, estão longe de serem suficientes.

## REFERÊNCIAS

ÁBREGO DE LACY, J. M. *Los libros proféticos*. Introducción al estudio de la Biblia. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993.

AGUILERA, C. El fuego sagrado: simbolismo y ritualidad entre los nahuas. *Latin American Indian Literatures Journal*. v. 18, n. 1, p. 92–94, 2002.

ANDERSEN, Francis I; FREEDMAN, Davi Noel. *Amos: a new translation with introduction and commentary*. First edition. New York: The Anchor Bible, 1989.

ARENDT, H. *Compreensão e política e outros ensaios: 1930-1954*. Lisboa: Antropos, 2001.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

AUSÍN, Santiago. La escatología en el Antiguo Testamento. In. *Scripta Theologica* 33 (2001/3) 701-732. Disponível em: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/8008/1/25504554.pdf>. Acesso em: 05 mar./2018.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

*BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Paulus, 2002.

BLENKINSOPP, Joseph. *A History of Prophecy in Israel: from the settlement in the Land to the Hellenistic Period*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983.

BLOCH, S. Alejandro. *El Jasídismo*. 2019. Disponível em: <https://majshavot.org/includes/uploads/articulos/d9961-el-jasidismo,-alejandro-bloch.doc.pdf>. Acesso em: 12 fev./2018.

BOVATI, Pietro; MEYNET, Roland. *La fin d'Israel: Paroles d'Amos*. Paris: Les éditions du cerf, 1994.

BRODRICK, M.; MORTON, A. A. *Diccionario de arqueología egipcia*. Madrid: Ed. Edimat Libros, 2003.

BUBER Martin. *Eclipse de Dios: estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Buenos Aires: Eds. Nueva Visión, 1972.

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN Y ESTUDIOS MOISÉS DE LEÓN. *Hasidím*. Disponível em: <http://www.sefardies.es/palabras/387/hasidim>. Acesso em: 14 jun./2019.

CLEMENTS, R.E. *Jeremiah: Interpretation*. Atlanta: John Knox Press, 1989.

COOTE, Robert B. *Amos among the prophets: composition and theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

CRIPPS, Richard S. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*. London: SPCK, 1969.

DA CUNHA, Erica Mafalda de Portugal; SÁ NOGUEIRA, Alves de. *As deusas Inanna e Ištar: semânticas de poder com traços de amor e guerra*. Dissertação (Mestrado em História e Cultura das Religiões) - Universidade de Lisboa, 2015. Disponível em: [https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/24158/1/ulfl200610\\_tm.pdf](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/24158/1/ulfl200610_tm.pdf). Acesso em: 03 mar./2019.

DE VAUX, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1976.

*DICCIONÁRIO TEOLÓGICO BEACON*. Lexena: Casa Nazarena de Publicaciones, 1984.

DIEZ MACHO, A. *Enciclopedia de la Biblia*. Vol. 5. Barcelona: Ediciones Garriga, 1963.

DONZELLINI, Mary. *Pedagogia de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2013.

DURKHEIM, Emile. *El suicidio*. Puebla: Premià, 1990.

EIDEVALL, Göran. *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, 2017. ProQuest Ebook Central, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/puccl-ebooks/detail.action?docID=5060177>.

EISSFELDT, Otto. *The Old Testament: an introduction including the Apocrypha and Pseudepigrapha, and also the works of similar type from Qumran*. New York: Harper and Row, 1965.

ELLCOTT, Charles John. *Ellicott's Bible Commentary*. Condensed and Edited by Donald N. Bowdle. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1971.

EPSZTEIN, Léon. *A justiça social no antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1990.

FERREIRO, Alberto. *La Biblia comentada por los padres de la Iglesia y otros otros de la época: los doce profetas*. México: Ciudad Nueva, 2007.

FLAVIO JOSEFO. *Las guerras de los judíos*. Barcelona: Editorial CLIE, 2013.

FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. Tradução: Josué Xavier; revisão de João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulinas, 1982.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. A nobreza cristológica de animais no bestiário medieval: o exemplo do Leão e do Unicórnio. In: BUTIÑÁ JIMÉNEZ, Julia, e COSTA, Ricardo da (coord.). *Revista Mirabilia*. Eletrônica de História Antiga e Medieval. Ano 2009, n. 9. pp. 108-132. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3103439>. Acesso em: 19 jun./2019.

FRANKL, Victor E. *A presença ignorada de Deus*. Traduzido por Waler O. Schlupp e Helge H. Reinhold. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GARCÍA GARCÍA, Francisco de Asís. El León. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. I, nº 2, 2009, pp. 33-46. Disponível em: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-6.%20Le%C3%B3n.pdf>. Acesso em: 19 de jun./2019.

GERNOT; BÖHME. *Fuego, agua, tierra, aire*. Una historia cultural de los elementos. Barcelona: Herder, 1998.

GONZALEZ, Ángel. *Profetismo y sacerdocio*: Profetas, Sacerdotes y Reyes en el antiguo Israel. Madrid: Casa de la Biblia, 1969.

GRAYZEL, Solomon. *História geral dos judeus*. Rio de Janeiro: Tradição, 1967.

GUTERMAN, Marcos. *A moral nazista: uma análise do processo que transformou crime em virtude na Alemanha de Hitler*, São Paulo, 2013.

GRÜN, Anselm. *La sabiduría de los Padres del Desierto*: El cielo comienza en ti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

HESCHEL, Abraham J. *Deus em busca do homem*. Trad. Professor Albérico F. Souza. São Paulo: Paulinas, 1975.

HESCHEL, Abraham J. *Los Profetas*: El hombre y su vocación. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973a.

HESCHEL, Abraham J. *Los Profetas*: concepciones históricas y teológicas. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973b.

HESCHEL, Abraham J. *Los Profetas*: simpatía y fenomenología. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973c.

HESCHEL, Abraham J. *O homem à procura de Deus*. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1974a.

HESCHEL, Abraham J. *O homem não está só*. Tradução de Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulinas, 1974b.

HESCHEL, Abraham J. *O último dos profetas: uma introdução ao pensamento de Abraham Joshua Heschel*. Tradução: Tereza Tillet. São Paulo: Manole, 2002.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Maimónides*. Traducido del inglés por José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Muchik Editores, S.A., 1995.

HESCHEL, Sussanah. Introdução. In: HESCHEL, Abraham J. *O último dos profetas: uma introdução ao pensamento de Abraham Joshua Heschel*. São Paulo: Manole, 2002.

JEREMIAS, Jürg. *Der Prophet Amos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

JEREMIAS, Jürg. *Hosea und Amos: Studien llzu den Anfängen des Dodekapropheten*. Tübingen Mohr, 1996.

JEREMIAS, Jürg. *The book of Amos: a commentary*. Kentucky: Westminster John Press, 1998.

KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. Tradução: Atílio Cancian. São Paulo: Perspectiva, 1989.

KNOPP, G. *Los niños de Hitler: retrato de una generación manipulada*. Barcelona: Salvat, 2001.

KOONZ, C. *La conciencia nazi: La formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005.

KOCH, Klaus. *Amos: Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte*. Neukirchen Neukircheneer Verlag: Deutschland, 1976.

KOCH, Klaus. *The prophets*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

LAMADRID, Antonio González. *Las tradiciones históricas de Israel*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1971.

*LIVES OF THE PROPHETS*. Disponível em: <https://www.revolvy.com/page/Lives-of-the-Prophets>. Acesso em: 09 jan./ 2018.

LODS, Adolphe. *Israel: desde los orígenes hasta mediados del siglo VIII (a. de C.)*. Traducción al castellano por Vicente Clavel. México: Unión tipográfica editorial hispano americana, 1956.

LODS, Adolphe. *Los profetas de Israel y los comienzos del judaísmo*. Traducción al español por Vicente Clavel. México: Unión tipográfica editorial hispano americana, 1958.

LOPES. Hernandes Dias. *Amós: um clamor pela justiça social*. São Paulo: Hagnos, 2007.

MADERA, Santiago Rostom. Amós, in: *Comentario Bíblico Latinoamericano*. Antiguo Testamento. Publicado bajo la dirección de Armando J. Levoratti. Vol. 2. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007. (Libros proféticos y sapienciales).

MALET, Albert. *Grecia*. Libreria hachette S.A: Buenos Aires, 1939. Disponível em: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/libros/00057102/00057102.pdf>. Acesso em: 12 set./2018.

MASCHMANN, Melita. *Account Rendered – A Dossier of My Former Self*. Londres: Abelard-Schuman, 1964.

MAYS, James Luther. *Amos: a commentary*. London: Scm Press Ltd, 1969.

MILLONES, L. *Perú indígena: poder y religión en los Andes centrales*. Lima: FECP, 2008.

NEHER, André. *La esencia del profetismo*. Salamanca: Ediciones sígueme, 1975.

NEUSNER, Jacob. *From Politics to Piety: The emergence of Pharisaic Judaism*. New Jersey: Prentice-Hall, 1973.

NOGUEIRA, Emivaldo Silva. *O conceito de autodiscernimento, à luz dos profetas bíblicos, em confronto com a modernidade: uma visão religiosa em Abraham Joshua Heschel*. 2017. 139 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia - GO. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3682>. Acesso em: 15 jan./2018.

PARK, Aaron W. *The book of Amos as composed and read antiquity*. New York: Peter Lang Publishing, 2001.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Apresentação de notas Louis Lafuma; Tradução Mário Laranjeira; Revisão técnica Franklin Leopoldo e Silva; revisão da tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução da edição brasileira Franklin Leopoldo e Silva. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PAUL. Shalom M. *Commentary on the Book of Amos*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

PÉREZ-COTAPOS, Eduardo. Apuntes de clases. Curso *Profetas* TBS029, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2019.

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

PROPAGANDA ALEMÃ. Disponível em: <https://germanpropaganda.org/early-days/>. Acesso em: 29 abr./2020.

QUESNEL, Michel; GRUSON, Phillipe. *La Biblia y su cultura: Antiguo Testamento*. Traducción: Ramón Alfonso Díez Aragón y Gregorio de Pablos Otero. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2002.

RAVASI, Gianfranco. *Los Profetas*. Bogotá: Paulinas, 1983.

RIVAS, Pedro Jaramillo. *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992.

ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención: [estrella de David]*, Salamanca: Sígueme, 1997.

RUDOLPH, Wilhelm. *Joel, Amos, Obadja, Jona: mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*. Gütersloh: Gütersloh Gerd Mohn, 1971.

RUST, B. *La educación en el III Reich*. Berlín: Thornton Butterworth, 1937.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. *En torno a los orígenes del feudalismo*. Buenos Aires: Universitaria de Buenos Aires, 1974.

SANTOS, Jeová Rodrigues dos. *Justiça e realidade social no livro de Habacuc: a fidelidade do justo frente à injustiça social*. 2009. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2009. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/791>. Acesso em: 8 mai./2017.

SCHMIDT. Werner, H. *Einführung in das Alte Testament*. Berlin: De Gruyter, 1971.

SCHÖKEL, J; SICRE, L. *Profetas II: Ezequiel, doze profetas menores, Daniel, Baruc, carta de Jeremias*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1991. (Coleção grande comentário bíblico).

SCHÖKEL, L. Alonso; SICRE, J. L. Díaz. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988. (Coleção grande comentário bíblico).

SCHWANTES, M. *Das Recht der Armen*. Frankfurt: Peter Lang Verlag, 1977.

SCHWANTES, Milton. *O direito dos pobres*. São Leopoldo: Oikos; São Bernardo do Campo: Editeo, 2013.

SCHWANTES, Milton. *A Terra não pode suportar suas palavras (Am 7,10): reflexão e estudos sobre Amós*. São Paulo: Paulinas, 2004.

SCHWANTES, Milton. *Amós: Meditações e Estudos*. São Paulo: Editorial sinodal, 1987a.

SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Paulo: Paulinas, 1987b.

SICRE, José Luís. *A justiça social nos profetas*. Tradução de Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990.

SICRE, José Luís. *Con los pobres de la tierra: La justicia social en los profetas de Israel*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1984.

SICRE, José Luís. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Wagner de Oliveira Brandao. Petrópolis: Vozes, 1994.

SICRE, José Luís. *Los profetas de Israel y su mensaje: Antología de textos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta: os profetas: a mensagem*. Tradução João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996.

SILVA, Aldina da. *Amós: um profeta politicamente incorreto*. Tradução: Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 2001.

SILVA, Valmor da. O rei como juiz de pobres, órfãos e viúvas, em provérbios do Antigo Oriente Médio e da Bíblia. *Caminhos*. Goiânia, v. 13, n. 2, jul./dez. 2015. Acesso em: 19 nov./2019.

SCHAMA Simon. *La historia de los judíos: en busca de las palabras 1000 a.e.c. – 1492*. Barcelona: Debate, 2015.

SOGGIN, J. Alberto. *Il profeta Amos: Traduzione e commento*. Brescia: Paideia Editrice, 1982.

SOUZA RIBEIRO, Francisco. *Justiça, entrevista com o profeta Amós*. Tradução: Cristina Paixão Lopes. São Paulo: Paulinas, 1996.

STUHLMUELLER, Carroll. Amós. In: *Comentário bíblico: Profetas posteriores, Escritos, Livros Deuterocanônicos*. BERGANT, Diane e KARRIS, Robert J. (Orgs.). São Paulo: Edições Loyola, 2010.

TENISSON, Alfredo. *Poemas de Alfredo Tenisson: Enoch Arden, Gareth y Linette, Merlin y Bibiana, La reina Ginebra, Dora la Maya*. Traducción: Vicente de Araña. Ilustración: José Riudavets. C. Verdaguer. Barcelona: Impresor-editor, 1883.

TIANA FERRER, A.; OSSENBACH SAUTER, G.; SANZ FERNÁNDEZ, F. *Historia de la educación: Edad contemporánea*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2009.

TOPEL, Marta Francisca. Terra prometida, exílio e diáspora: apontamentos e reflexões sobre o caso judeu. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, p. 331-352, 2015.

TORREY, Charles Cutler. *The Lives of the Prophets*. Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1946.

TORRES GALLEGO, G. (2008). *Diccionario del Tercer Reich*. Madrid: Susaeta, 2008.

UTLEY, Bob. *Cartas a una iglesia problemático: 1 y 2 Corintios*. Marshall: Lecciones Bíblicas Internacionales, 1996.

VON RAD, Gerard. *Teología del Antiguo Testamento*. Vol. 2. Salamanca: Ediciones sígueme, 1969.

WILLOUGHBY, Bruce E. Book of Amos. In: *The Anchor Bible Dictionary*. Edited by D.N. Freedman et.al. New York: Doubleday, 1992.

WOLFF, Hans Walter. *La hora de Amós*. Salamanca: Ediciones sígueme, 1984.

WOLFF, Hans Walter. *Joel and Amos*. A commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

WOOD, Leon J. *The Prophets of Israel*. Michigan: Baker Book House Grand Rapids, 1979.

ZIEMER, G. *Educación para la muerte: La formación de un nazi*. México: Minerva, 1942.