

AMÓS E A MISSÃO DA IGREJA BRASILEIRA NA ATUALIDADE⁺

Júlio Paulo Tavares Zabatiero

1 - INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho é oferecer uma contribuição à reflexão e à práxis da missão da Igreja, por intermédio de uma análise da atuação e mensagem do profeta Amós. A escolha desse profeta é quase que óbvia; a situação econômica e social que ele enfrentava era, em muitos aspectos, similar à que enfrentamos em nossa sofrida terra brasileira. A situação religiosa refletida na sua profecia também encontra ecos na situação religiosa do povo brasileiro. Essas são razões mais do que suficientes para considerarmos a mensagem do profeta.

Razão mais importante, porém, é que a mensagem de Amós é palavra de Deus para nós. A análise e compreensão de sua resposta aos problemas de sua época nos coloca diante da palavra de Deus como solução para os nossos problemas atuais, com o cuidado de não cair num vazio espiritualista. Em nosso tempo as mediações políticas, sociais, econômicas, culturais e religiosas são, além de diferentes das do profeta, ideologicamente condicionadas - todas elas - o que nos coloca diante do risco do erro na sua escolha. Esse risco, entretanto, não nos pode fazer parar, mas deve nos fazer to-

⁺ Conferência de apresentação oficial de Júlio Paulo Tavares Zabatiero, membro fundador e atual secretário executivo da FTL no Brasil, proferida em 21.11.84 no Núcleo de São Paulo e publicada por recomendação daquele Núcleo.

mar a decisão, a opção, com sólido fundamento na Palavra de Deus e no discernimento do Espírito.

Este trabalho é feito com esse espírito, e é apresentado com a esperança de se tornar um instrumento de diálogo e de mútuo enriquecimento. Não como a palavra final. Mas como palavra peregrina, à espera de sua terra prometida, à espera de sua comunidade, com a esperança de aprender, ao mesmo tempo que ensina: de enriquecer, ao mesmo tempo que é enriquecida. Esse, creio, é o dever do teólogo: ser um membro do povo de Deus; fazer teologia com a comunidade, para servir à comunidade da fé, não para dominar, não para ideologizar, mas para conscientizar, para ser instrumento de reflexão a serviço da missão de Deus.

1.1 - LOCALIZAÇÃO HISTÓRICA

O preâmbulo do livro das profecias de Amós nos apresenta a época de sua mensagem, "nos dias de Uzias, rei de Judá, e nos dias de Jeroboão, filho de Joás, rei de Israel, dois anos antes do terremoto." Isso nos coloca dentro do oitavo século antes de Cristo. Mediante a pesquisa arqueológica e análises históricas, os estudiosos do Antigo Testamento chegaram à data aproximada de 760 a.C.¹

Por essa época Israel estava vivendo um período de grande afluência, nunca visto antes em sua curta história. Vários foram as circunstâncias que levaram a tal conjuntura:

Circunstâncias externas - Durante o reinado de Jeú (842-815 a.C.) Israel perdeu a nata de sua liderança política e seu aliado mais importante, Tiro. Destarte, ficou incapacitado de defender suas fronteiras. Hazael, rei de Damasco, obteve vitórias sobre Israel, até o ponto de, no reinado de Jeocaz, filho de Jeú, tomar todo o território de Israel na Transjordânia, Esdraelome a planície costeira (e talvez também a Galiléia) sob seu domínio. Aproveitando a fraqueza de Israel, várias nações vizinhas atreveram-se a invasões

¹ Cf. Wolff, Joel and Amos, p. 90; De Waard & Smalley, A Translator's handbook on the book of Amos, p. 215.

da terra israelita.² É possível que o primeiro capítulo de Amós se refira a esse período.

Entretanto, a ascensão de Damasco teve um fim abrupto durante o reinado de Adad-nirari III (811-784) na Assíria. Por volta de 800 (ou 802) Adad-nirari conquistou a Síria e destruiu Damasco, impondo-lhe, além do domínio político, pesados tributos. A ascensão da Assíria, contudo, nesse período não se estendeu para o lado de Israel e circunvizinhanças. Embora Adad-nirari relate que tenha recebido tributos de Israel, Tiro, Sidom e outras regiões, esse era um símbolo nominal de dominação, visto que ele teve de enfrentar a ascensão do reino de Urartu. Os problemas da Assíria, que a desviaram de Israel, proporcionaram ao povo israelita uma notável ascensão político-econômica.³ (Fatos semelhantes se deram para com o reino de Judá, mas não nos interessa, no presente trabalho, estender a discussão histórica até tal ponto.)

Foi durante o reinado de Jeroboão II que o desenvolvimento de Israel atingiu seu clímax. O breve relato do livro dos Reis acerca de Jeroboão II (2 Rs 14,23-28) nos informa que ele conseguiu notáveis vitórias militares, estendendo as fronteiras a norte e sul, além de impor um certo domínio sobre seus vizinhos mais próximos.⁴

Como consequência dessa situação política, as duas vias principais de comércio da região foram novamente reaproveitadas, trazendo para Israel muitas divisas e um confortável superavit na balança externa.

² Cf. Bright, História de Israel, p. 337ss.

³ Idem, ibidem, p. 341s.

⁴ Idem, ibidem, p. 343s. Para a descrição histórica geral da época, além de Bright, pode-se consultar Metzger, História de Israel, p. 90ss; além de outras introduções ao Antigo Testamento e comentários a respeito do livro do profeta Amós.

Circunstâncias internas - Decorrente da ascensão política de Israel no cenário internacional e de sua favorável posição comercial, o desenvolvimento econômico do reino do norte atingiu proporções incriveis.

As descobertas arqueológicas demonstram que Amôs não exagerou ao falar dos edifícios e casas suntuosos da época. A sua descrição do estilo de vida da "classe A" de sua época é, notavelmente, confirmada por várias descobertas arqueológicas e históricas. Houve o crescimento industrial, o aumento do número de comerciantes (ou atravessadores) e a acumulação de terras nas mãos dos ricos proprietários, criando grandes latifúndios.

Em termos políticos, a casa real tinha um poder central muito forte; era apoiada pelos príncipes (provavelmente chefes de clãs, que vieram a se tornar grandes financistas) e pelo poder judiciário - corrupto - que favorecia todas as tramas dos ricos para a crescente acumulação de riquezas, em detrimento dos segmentos "menos favorecidos" da sociedade israelita.

A religião em Israel alcançou um ápice notável. Era enorme o número e a qualidade dos sacrifícios, festas e celebrações rituais, que tinham o intuito de agradar a Javé. Paralelamente houve um aumento do número de templos e rituais não javistas.⁵ Na descrição feita por Amôs encontra-se esse tipo de religiosidade "popular", embora não se tenha dados para determinar se essa religiosidade alcançou o povo que não compartilhava do progresso econômico-político da nação. O quadro de Amôs parece apontar uma religiosidade popular criada de cima, que não chegou a alcançar segmentos inferiores da população. (É impossível, no entanto, determinar com exatidão o alcance dessa religiosidade.)

Um elemento bastante interessante da religiosidade em Israel era a sua expectativa e conteúdo do "dia do Senhor". Conforme relata o autor de 2 Rs 14,25s, o desenvolvimento da nação era cumprimento de uma promessa de Deus, por isso

⁵ Cf. maiores detalhes no quadro apresentado em Os 1.1-4.10.

aguardavam com ansiedade o dia do Senhor (Am 5.18ss). Pode-se dizer que o conceito de dia do Senhor defendido pelos líderes israelitas era a defesa ideológica para os atos pecaminosos por eles cometidos. Era a cobertura ideológica para a quebra da aliança.

Do ponto de vista de Deus, todavia, esse desenvolvimento econômico e político do reino do norte foi causador de toda uma série de pecados, todos contrários à aliança que ele estabelecera com seu povo. Nessa época, os profetas Amós e Oséias são enviados por Deus para tentar restabelecer a situação, dentro dos padrões da aliança.

Ouvir a história, conforme relatada por Amós e Oséias, é ouvir a história do ponto de vista dos sem-poder, dos que não têm vez nem voz. É ouvir a história do ponto de vista de um Deus que tem padrões de vida estabelecidos para seu povo e para a humanidade.

O quadro apresentado por Amós revela que a riqueza de Israel causou uma situação de profunda injustiça social. Os segmentos não-ricos da população foram sendo crescentemente oprimidos e esmagados sob o poderio político-econômico da classe alta. Os exemplos dessa dominação são encontrados na exploração econômica, no roubo de terras, na corrupção do poder judiciário, na escravização dos devedores, no uso e abuso das forças de trabalho, e na confortável ideologização religiosa da situação opressiva. A quebra da aliança, por parte dos ricos, era traduzida e comunicada à população como bênção de Deus, recebida e agradecida pelo "povo" com muitas festas e sacrifícios...

Por ser parte do poder estatal, o clero era um dos instrumentos principais de dominação do povo, pois fornecia aos poderosos a teologia sustentadora das injustiças sociais que praticavam e os adulava com promessas benditas do Deus de Israel.

É contra este pano de fundo que devemos estudar e entender a mensagem do profeta. É contra o pano de fundo de nosso Brasil do século XX, década de 80, que devemos estudar e comunicar a aplicação dessa mensagem.

2 - OUVINDO O PROFETA

Das várias maneiras possíveis de tratar o livro do profeta, usarei neste trabalho uma descrição de cinco conceitos teológicos presentes nele, os quais, ao meu ver, poderão nos fornecer importantes elementos para reflexão e prática missionária.

2.1 - O DEUS DE AMÓS

Deus de justiça - Ressaltam no livro de Amós os trechos que falam da natureza justa do Deus de Israel, a anunciar o juízo sobre seu povo e sobre algumas nações vizinhas. Os oráculos que constituem a primeira parte do livro (1.3-2.16) são a mais forte expressão desta afirmação. Ele é o Deus que declarou sua lei aos homens (2.4), que chama justos os seus filhos (2.6), que abomina o pecado (6.8), que se ira contra toda transgressão (cf. a fórmula estereotipada nos oráculos iniciais). Ninguém pode escapar de seu julgamento (2.14s; 9.2s). Exige, de seu povo, a justiça social, religiosa e moral (5.7; cp. 5.15ss) e condena todo aquele que não cumpre a sua lei (5.7ss; passim).

Em vista da condenação que Deus faz das nações vizinhas de Israel, e de trechos onde Amós fala acerca do interesse e da ação de Deus para com outras nações (9.7,9,11ss), alguns intérpretes - particularmente no século XX - levantaram o conceito de que Amós (e os profetas de modo geral) foram os responsáveis pelo universalismo encontrado no Antigo Testamento. Porém, essa alegada "inovação" depende de um conceito não comprovado da forma de composição dos livros do Antigo Testamento, especialmente do Pentateuco. Já nos livros de Moisés encontramos o universalismo achado em Amós: o Deus da justiça é o Deus de toda terra, e exige justiça de todas as nações (cp. Gn 18.25; Dt 32,4s). O Deus justo não aceita em sua presença um povo pecador (Sl 103.6). Ele é o Deus que ampara os oprimidos e condena os opressores (cf. Sl 72; Amós in passim).

Tendo em vista que Javé é o Deus da justiça, Israel será levado ao cativeiro. É interessante que na descrição de Amós o motivo da ida de Israel ao cativeiro é a injustiça

cometida pelas classes dominantes (o fundamento desta afirmação será visto adiante), mas todo o povo sofrerá com a condenação - isso em função do conceito bíblico de solidariedade nacional (cp. Mt 25, o julgamento das nações). Entretanto, é preciso enfatizar que a ida ao cativeiro e a destruição do reino do norte foram creditadas ao pecado de determinados segmentos da sociedade (Am 4.1ss; 8.4ss; 9.1ss; etc.).

Também neste ponto Amós não está trazendo uma mensagem nova. Ele está proclamando o juízo divino com base na aliança e nas suas estipulações (cp. Lv 26.14-16; Dt 28.15-68). Se o povo de Deus não cumprisse a sua parte na aliança firmada por Deus, receberia as maldições nela estipuladas.⁶ Esse é o significado de justiça em Amós. Deus fez uma aliança com seu povo, e nessa aliança estipulou as características da vida da nação, que o agradariam e exaltariam a sua justiça. A ação de Deus em abençoar ou amaldiçoar seu povo seria condicionada à resposta do povo à aliança. É na aliança que Deus estipula os seus padrões de justiça para a humanidade.

Deus criador - Javê é o criador do mundo (4.13). Ele guia e sustém todas as atividades naturais: dá a colheita e a fome (4.6), controla as águas (4.7), movimenta céu e mar (5.8; 9.6), governa o passar das horas (5.8), envia seus juízos em forma de catástrofes da natureza (4.4ss). Os chamados "fragmentos doxológicos" do livro (4.13; 5.8s; 9.5s) declaram a majestade e o poder supremo do criador e preservador do universo.

Novamente encontramos ecos das antigas palavras da fé de Israel. Javê, o criador e preservador, é exaltado desde os primórdios da história do povo escolhido (cp. Gn 1.1ss; 9.9ss; Êx 20.11; Jó 12.6ss).

Deus de Israel - Num sentido bastante especial, entre-

⁶ Sobre a aliança, especialmente suas bênçãos e maldições, cf. Thompson, Deuteronomio.

tanto, Javé é o Deus de Israel. Ele o escolheu (3,2); revela-lhe sua vontade (2.11; 3.7); tirou-o do Egito, livrando-o da opressão de Faraó (3.1) e quer ter comunhão com a nação (5.14). É o proprietário de Israel (7.15).

Essa "opção preferencial" de Deus por Israel encontra sua explicação nos conceitos da aliança e da eleição, aos quais voltaremos mais tarde. Esses foram os meios pelos quais Javé fez de Israel (as 12 tribos) o seu povo peculiar, sua possessão (Êx 6.7; Dt 7.6; 14.22; etc.).

Deus universal - Paralelamente a sua opção preferencial por Israel, Deus continua sendo o Deus de todas as nações da terra. Como criador e justo, ele é o juiz delas (1.3-2.3), faz com que cresçam e decaiam (6.4; 2.19) e controla a sua distribuição (9.7). Todas as nações da terra estão sob suas mãos (1.5; 4.10,11).

A sua relação com as nações é clarificada na eleição de Israel. O propósito da escolha de um povo peculiar é que através desse povo todas as nações da terra sejam abençoadas (Gn 12; cp. Êx 20). O desejo de Deus é abençoar todas as nações (Am 9.11ss) e receber delas louvor e adoração (cp. os salmos da realeza de Deus). Seu reinado se estende a todos os povos da terra, seu Messias julgará todas as nações (Sl 2; cp. Am 9.11-15). Este é seu direito de Criador e Rei, e ninguém poderá tirar-lho.

Deus de amor e misericórdia - É interessante notar que a maioria dos intérpretes de Amós não se entusiasma com o amor e a misericórdia de Deus retratados em sua profecia. R. K. Harrison, um conservador, afirmou que "se Oséias ressaltou o amor como um aspecto característico das relações divinas com o homem, coube a Amós enfatizar a justiça divina que, para ele, compreendia o mais importante atributo moral da natureza de Deus."⁷ De outro lado do conjunto teológico, Gerhard von Rad diz que "nada se compreende da pregação de Amós se não se percebe que ele se opõe

⁷ Harrison, p. 895.

sempre à idéia de eleição, e que ele recebeu um novo impulso dessa oposição.⁸ Em seu comentário, Hans W. Wolff apresenta apenas três características de Javé em Amós: ele age no mundo, fala através de seus profetas e vem a Israel para condená-lo.⁹

Uma leitura mais atenta da profecia, entretanto, mostrará o amor de Deus em perfeito equilíbrio com sua justiça: 2.6-8, seu amor pelos pobres, necessitados, justos e mansos; 2.9-11, por todo Israel; 3.1s, a eleição baseada no amor de Deus por Israel (cf. Dt 4.31-37; 7.9). Segundo 5.4,14; 9.11-15, ademais, é sua justiça que oferece a possibilidade de arrependimento e salvação para os opressores de seu povo. Os juízos de Javé têm o objetivo de ganhar Seu povo de volta (4.6, 8-11); o que torna o pecado de Israel mais horrendo é a sua rejeição ao amor "pactual" de Deus (3.2). Não é só a justiça de Deus que traz condenação; também seu amor pode trazê-la (cp. Hb 12.4ss).

"Foram os profetas que mostraram melhor o elemento educativo do amor de Deus. Eles todos estavam firmemente persuadidos que os motivos da ação divina foram inspirados pelo seu propósito final. Deus ama seu povo a fim de cumprir seu objetivo para com ele, que é o estabelecimento de seu reino sobre o mundo; esta orientação escatológica preservou o amor de Deus de uma forma mística que implica numa supressão do tempo, enquanto, no Antigo Testamento, o amor é um educador vagaroso, mas eficaz. É porque Javé tem um propósito para seu povo que seu amor não é oposto a sua justiça e a sua ira."¹⁰

⁸ Op. cit., p. 42.

⁹ Cf. op. cit., p. 101-3.

¹⁰ Jacob, p. 111.

Amós não é apenas o profeta da justiça divina; é também o profeta do amor de Deus - que exige amor entre seu povo, dos ricos pelos pobres; dos líderes pelo povo; de todos pelo bem (5.5). Se a palavra não aparece no livro, a idéia, mesmo assim, está claramente presente.

2.2 - ELEIÇÃO E ALIANÇA

Javé tem um relacionamento singular com Israel, que se torna manifesto pela escolha que Javé fez de Israel.

Von Rad reconhece que "Amós levou a sério os fatos passados da história da salvação".¹¹ Para ele isso quer dizer que Amós permaneceu numa determinada corrente tradicional em Israel. Para mim, porém, isso vem mostrar que Amós estava perfeitamente familiarizado com o Pentateuco, e dele extraiu seu conceito de eleição. O próprio Von Rad (vd. nota 11) caracteriza a mensagem de Amós como de oposição à eleição. Todavia, Amós não se opõe à eleição conforme anunciada por Javé, mas sim ao entendimento ideologizado de eleição mantido pelos pecadores de Israel. As classes dominantes, e opressoras, consideravam que, pelo fato de Deus ter escolhido a Israel, ele estaria sempre com o seu povo, não importando qual fosse sua atitude moral (5.14). Embriagadas pelo sucesso de Jeroboão II, elas encaravam toda "grande realização" como bênção de Deus. Elas não podiam entender a situação privilegiada da nação a não ser como resultado da bênção divina. Javé favorecia a nação israelita, e esta o cultuava e aguardava seu dia com grande pompa (5.19ss).

Amós entendia a eleição a partir da aliança que Deus fizera com Israel, onde ele anunciara a Israel sua vocação sacerdotal e santa, e recebera o compromisso de cumprir sua vontade (cf. Êx 19.1-8). Era patrimônio cultural da região, já desde tempos antigos, que uma aliança, feita por um superior com inferiores, implicava na ação do superior em proteger e abençoar os que cumpriam sua vontade, e amaldiçoar

¹¹ Op. cit., p. 126.

e castigar os que não a cumpriam. "Podemos dizer que, em todo o Antigo Testamento, a aliança de Deus e a revelação da sua vontade através da lei estão mútua e intimamente reguladas uma a outra."¹²

No chamado "código da Aliança" (Êx 20.22-23.33) encontramos a síntese da legislação dada por Javé a Israel, como expressão de sua vontade para a vida do povo. Uma leitura de Amós, comparando-o com o código da aliança, mostrará o quanto o profeta devia à antiga legislação divina para o povo. Apenas à guisa de exemplo pode-se notar que Amós condenou a opressão do pobre nos tribunais, exatamente como Deus legislara através de Moisés (Am 5.12, Êx 23.6). Já mencionamos que o juízo pregado por Amós tinha seu fundamento na declaração das maldições de Deus ao povo, registradas, por exemplo, em Deuteronômio.

Não podemos dizer, com von Rad, que Amós inovou em seu conceito da eleição. A pregação dele está firmemente ancorada na revelação anterior de Javé a Moisés e às doze tribos. Os profetas eram, também, intérpretes da Torá, corrigindo o povo em suas falsas interpretações, e tornando concretamente relevantes as palavras da lei à situação histórica particular com que se defrontavam.

2.3 - JUSTIÇA SOCIAL

Ao tratar deste aspecto da teologia de Amós constatamos que a maioria dos oráculos do profeta tratam deste assunto. O problema básico abordado por Amós foi o da falta de justiça em Israel, ou seja, da opressão dos pobres pelas classes dominantes. Isso não quer dizer que Amós não tenha condenado outros tipos de pecado (p. ex. a idolatria, cf. 2.6ss), senão que essa fora a "opção preferencial" dos líderes: oprimir. Conseqüentemente...

A discussão e apresentação do conceito de justiça so-

¹² Von Rad, p. 138-9. Cf. também Thompson, especialmente p. 14-21.

cial em Amós padece de um sério problema metodológico: Em que sentido sociológico analisar a situação descrita por ele? Aplicar, por exemplo, a metodologia marxista das classes sociais e da luta delas é, do ponto de vista do profeta, inviável, visto que na sociedade israelita as classes inferiores tinham de buscar sua ajuda em Deus, e não em lutas internas ou revoluções. Por outro lado, aplicar a análise weberiana, que distingue entre *classe* e *status* social, é igualmente inviável devido à escassez de dados apresentados no Antigo Testamento, e mesmo de dados arqueologicamente descobertos. O mesmo se aplica a outras escolas sociológicas.

Sem adotar uma metodologia marxista, no entanto, preferi abordar o problema da falta de justiça social na sociedade israelita, descrita por Amós, a partir da perspectiva dos "oprimidos/opressores". É patente na linguagem de Amós que os pobres eram explorados pelos ricos. Qualquer que seja a ideologia sócio-econômica, não se pode deixar despercebido esse fato. A pobreza no Israel de Jeroboão II não era causada pela preguiça ou pelo subdesenvolvimento, mas pela exploração de certos grupos sociais por outros, grupos exploradores esses que se aproveitaram muito bem da virada histórica ocorrida no reinado de Jeroboão II.

Abaixo apresentarei uma descrição fenomenológica, com pouca intenção de classificação social. A descrição é baseada no estudo de palavras, daí poder apresentar uma certa inexatidão sociológica. Espero, pelo menos, usar de exatidão teológica.

2.3.1 - Oprimidos em Amós

Amós utiliza cinco palavras para descrever os grupos explorados em Israel, sendo que duas (*'āniy* e *'ānaw*) têm praticamente o mesmo significado, daí serem aglutinadas neste estudo,

(*'ebyôn*) - Ocorre cinco vezes em Amós (2.6; 4.6; 5.12; 8.4,6) e é traduzida por "pobre" e "necessitado" (especialmente quanto usada juntamente com outras palavras para designar "pobres").¹³

O *'ebyôn* perante a lei mosaica - Os versículos Ex 23.6,11 fazem parte do assim chamado "livro da Aliança" - cuja data os críticos colocam no período dos juízes, no mais tardar; ele forma um todo homogêneo composto de leis apodícticas e casuísticas - e refletem uma estratificação social bastante simples.

O versículo 6 está num trecho (1-9) cujas leis têm a ver com a prática da justiça no dia-a-dia da sociedade. No verso 3 ocorre a palavra *dal* e se exige imparcialidade no julgamento do pobre, ou seja, não favorecer ao pobre por ser pobre. O verso 6 dá o outro lado da moeda: tratar o pobre (*'ebyôn*) com justiça, ou seja, aplicar-lhe corretamente a lei. A expressão interessante no verso 6 é "teu pobre", que pode indicar que o pobre estava sob a tutela dos juízes e de todo o povo (cf. Dt 1.17; 27.19; 15.11). Nos versos 3 e 6 vemos, de um lado, a condenação da demagogia e, do outro, a da corrupção. Todo o trecho de 1-9 discute e legisla a respeito da aplicação correta da lei nos tribunais. A tônica do trecho é manutenção da justiça, a todo custo.

O versículo 11 está no primeiro trecho da lei que trata do ano sabático (10-11, ao lado de 12-13 relativos ao sábado e à idolatria). A ênfase da lei é dupla: dar descanso à terra cultivada, a fim de que ela mantenha sua capacidade de produção, e de dar ao *'ebyôn* a possibilidade de colher os frutos nascidos sem a intervenção do trabalho humano. (Podemos deixar de lado a discussão de se esta lei é a mesma de Dt 15 ou não; o importante neste contexto é o ideal de que o pobre - que não tinha terra - tivesse condições de colher mesmo sem plantar.)

Em Dt 15.4,7,9,11 encontramos a lei do ano sabático. Deixando de lado a discussão de se no ano sabático as divi-

13 O estudo de palavras que vem a seguir é baseado nas obras de Koehler & Baumgarten; BDB; Englishman's Hebrew and Chaldee concordance; IDB; NDI/TNT e os comentários a Amós feitos por Wolff e Mays, além de comentários a Êxodo e Deuteronômio. Cf. detalhes na bibliografia.

das eram canceladas ou adiadas¹⁴, a legislação neste trecho sugere as seguintes disposições acerca do tratamento aos pobres:

- se a lei fosse plenamente obedecida, não haveria pobres na terra de Israel (4s);
- o pobre deve ser tratado com amor e compaixão, e quando necessitar de empréstimo, ser-lhe-á emprestado o suficiente. Empréstimo (dar) com amor e alegria reverteria em bênção para o doador (7-10);
- o verso 11 parece fazer uma previsão realista. Sempre haverá pobres, porque nunca a lei será totalmente obedecida, por isso, aquele que "tem" deve abrir livremente a mão para o que "não tem".

Dt 24.14s trata do pagamento diário ao *'ebyôn* que se emprega com alguém. Por ser necessitado, precisa do pagamento diário para dar de comer a sua família. Se o pagamento não for feito, ele deve clamar a Deus e este imputará o pecado ao não-pagador.

Aparentemente a legislação do *'ebyôn*, conforme exposta acima, dá a entender que ele é o pobre que não tem terra, e precisa trabalhar para outra pessoa a fim de conseguir seu sustento. Essa seria uma situação excepcional em Israel, visto que a terra seria igualmente distribuída. Outro grupo de pessoas que poderia ser enquadrado entre os *'ebyôn* seria o dos estrangeiros que, normalmente, não teriam terra em Israel e deveriam se empregar como diaristas.

O *'ebyôn* no livro de Amós - Os cinco trechos onde aparece a palavra refletem que os *'ebyônim* eram tratados sem a compaixão exigida pela lei. Essa falta de compaixão se manifestava pela quebra da lei. Como exemplo, compare-se Êx 23.6 com Am 5,12: os juízes não julgavam corretamente

¹⁴ Cf. divergências das séries "New Century Bible" e "New International Commentary on the Old Testament", loc. cit.

mente os pobres; a lei do ano de remissão não era obedecido. Am 2.6 e 8.4 podem se referir ao ano sabático de Deuterônimo, ao trato geral dos pobres, ou ainda à legislação sobre os escravos (Êx 21.1ss; Dt 14.12ss) que, embora semelhante à do ano sabático, compreendia problemas diferentes. Nos tempos de Amós havia comércio de escravos pobres, o que parece sugerir que um "dono de pobre", ao invés de libertá-lo depois de seis anos de serviço, o vendia no ínterim, para ter um lucro adicional. Tal ato implicava em permanente escravidão do pobre que se escravizava para pagar suas dívidas. Essa situação era perpetuada e legitimada pela aplicação injusta das leis nos tribunais das portas da cidade. Os juízes eram comprados pelos ricos para burlar a lei.

𐤃𐤀 (*dal*) - Ocorre quatro vezes em Amós (2.7; 4.1; 5.11; 9.6), sempre traduzido por pobre.

O *dal* perante a lei mosaica - Êx 23.3 e Lv 19.15 estão no contexto da aplicação da justiça nos tribunais, e exigem imparcialidade - não favorecer o pobre (demagogia) nem o rico (corrupção).

Êx 30.15 e Lv 14.21 pertencem ao contexto dos sacrifícios. O primeiro verso mostra que, perante a necessidade de expiação pela vida, o rico e o pobre valem o mesmo. Já em Levítico há a distinção econômica, que visa oferecer ao pobre a possibilidade de sacrificar, em gratidão pela sua cura, de acordo com suas menores posses. Estes dois versos dão a entender que o *dal* não era um mendigo ou trabalhador diarista, e sim um pequeno proprietário.

O *dal* no livro de Amós - Am 2.7 e 5.11 mostram que os *dalim* eram oprimidos (pisados) economicamente, sendo-lhes aplicados impostos e juros abusivos, tanto pelos juízes como pelos grandes latifundiários.

Am 8.6 parece colocar *dal* e *'ebyôn* na mesma situação: ambos sendo comprados como escravos. Isso daria a entender que os *dalim* foram tão explorados que perderam até o pouco que possuíam.

Am 4.1 também parece mostrar uma identificação entre

dal e *'ebyôn* embora o uso de diferentes verbos para a ação contra eles possa ser indicação de seus diferentes status sociais. Ambos sofriam a exploração causada pelas ricas damas da sociedade, exigentíssimas em sua ânsia consumista.

O contexto jurídico da lei sobre o *dal* em Êxodo e Levítico pressupõe que o principal meio de exploração dele era a corrupção do poder judiciário. Os *dalim* iam se tornando *'ebyônim* devido à constante aplicação de penas injustas e em desacordo com a legislação mosaica.

𐤃𐤓𐤕 (*'ânîy*) - Ocorre duas vezes em Amós (2.7; 8.4) e é traduzido por mansos e miseráveis.

O *dal* perante a lei mosaica - Êx 22.25 e Dt 24.12 tratam da lei dos empréstimos e da regulamentação do penhor. Ao pobre não deveriam ser cobrados juros e o penhor (a roupa) deveria ser restituído ao pôr-do-sol. Obedecer à lei era justiça diante de Deus, e a desobediência levaria ao clamor do *'ânîy* que seria ouvido por Deus.

Em diferentes contextos, Lv 19.10 e 23.22 repetem a mesma lei. Durante a colheita os cantos dos campos e as espigas caídas deveriam ser deixadas para o pobre e o estrangeiro; ambos os versos concluem: "Eu sou o Senhor vosso Deus!" .

O pagamento do salário diário ao pobre (*'ânîy* e *'ebyôn*) e ao estrangeiro é tratado em Dt 24.14ss. A lei prescreve que o pagamento deve ser diário, pois, do contrário, estaria fazendo opressão. Dt 15.11, por seu turno, trata da atitude liberal em atender ao *'ânîy* (cf. acima a discussão sobre o *'ebyôn*).

O *'ânîy* no livro de Amós - A expressão "perverter o caminho dos *'anîyîm*" (Am 2.7) provém da linguagem jurídica. As cortes no Israel do século oitavo não respeitavam os direitos dos pobres. No verso 8, a expressão sobre as vestes penhoradas reforça a idéia de quebra da lei (Cf. Êx 22.15; Dt 24.12).

Am 8.4 revela a Inescrupulosidade dos comerciantes de alimentos que, com sua política de "lucro a qualquer custo",

se tornavam responsáveis pela destruição dos 'anīyīm. A expressão é forte: "pôr um fim aos pobres". Os atravessadores acabariam com a última fonte de alimentação dos mansos e miseráveis. Aparentemente os 'anīyīm eram os indigentes, os mendigos da terra, talvez os órfãos, as viúvas e os estrangeiros, além dos *dalīm* que se tornaram 'ebyonīm e, depois, 'anīyīm. (Convém lembrar que esta descrição econômica é apenas sugestiva.)

· שָׁדִיק (*sadiq*) - Ocorre duas vezes em Amós (2.6; 5.12) e é traduzido por justo.

O *sadiq* na lei mosaica - A palavra ocorre cinco vezes (Ex 23.7s; Dt 4.8; 16.19; 25.1) e, com a exceção de Dt 4.8, sempre se refere aos inocentes, às pessoas que estão dentro da lei. Não tem conotação de salvação ou pureza moral; é uma palavra essencialmente jurídica. Ao *sadiq* se deve fazer justiça, pois a lei é justa. O juiz que se deixa subornar e perverte o julgamento dos justos é condenado por Deus.

O *sadiq* em Amós - Am 2.6 e 5.12 mostram que a lei de não subornar e ou receber suborno era continuamente quebrada em Israel, para que os ricos se beneficiassem nos tribunais contra os pobres, órfãos, etc. *Sadiq* não parece indicar uma classe econômica, mas sim uma categoria legal: o inocente, aquele que está dentro da lei, mas não recebe a justa aplicação da mesma lei.

Inferências e perspectivas acerca dos oprimidos em Israel :

- a condenação que Amós proclama aos opressores é baseada na lei, que prescrevia uma atitude compassiva e justa para com os pobres.

"Amós, por exemplo, apresentou a seus contemporâneos um grande número de mandamentos no seu sentido literal antigo e evidente. Surpreendente é o fato de que Amós tomava estes estatutos com uma seriedade isenta de com-

promissos numa época em que, desde há muito, ninguém se considerava mais obrigado por eles."¹⁵

- o fato de não usar as palavras para órfãos, viúvas e estrangeiros, parece indicar que, sob os cinco termos usados, incluem-se todos os tipos de necessitados e oprimidos da sociedade israelita da época;

- os quatro termos específicos para pobres são usados em diferentes formas de paralelismo, o que torna quase impossível a delimitação sócio-econômica exata dos pobres em Israel (cf. as tentativas *in loco*). Se Amós usou os termos dando-lhes o mesmo significado encontrado na lei mosaica, os pobres em Israel poderiam ser classificados em: trabalhadores diaristas, escravos e indigentes - todos os quais perderam as suas terras por dívidas (exceto os estrangeiros);

- Conforme declarado na lei, o clamor dos pobres oprimidos é ouvido por Deus (cf. Dt 24.15; Ex 22.21ss) e o pecado é imputado aos opressores. O castigo conseqüente vem em forma de morte e destruição;

- é patente que o conceito de aliança é fundamental na profecia de Amós. Deus propôs em estilo de vida ao seu povo e advertiu-o quanto às conseqüências do não cumprimento dele. Esse é o anúncio de Amós. A aliança foi quebrada, pois não se fez justiça aos pobres; logo, o castigo vem - e de forma eficaz (cf. Dt 28.15ss; 29.15ss; 30.1ss (restauração)).

2.3.2 - Opressores em Amós

Não vejo necessidade de me alongar neste aspecto. Pretendo apenas alistar os diferentes grupos sociais de opressão, usando as palavras utilizadas por Amós: *Samaria* - políticos, nobres (homens notáveis, 6.1); *Vacas de Basã* - Mulheres de alta classe (esposas de ricos e nobres); *Betel (Gilgal)* - sacerdotes e religiosos; *Juízes* - talvez chefes de clãs, donos de latifúndios, comerciantes; *Comerciantes*

¹⁵ Wolff, p. 143.

atravessadores monetaristas, distribuidores de alimentos; A casa de Jeroboão - o rei e sua família; Amazias - o líder dos sacerdotes.

Uma citação de Von Rad serve apropriadamente como conclusão desta seção e introdução à próxima:

"Amós nos mostra como a sociedade estava efetivamente dividida: uma classe social superior, proprietária e por isto economicamente independente, vivia às custas dos "pequenos" (dal Am 5.11; 8.6); a iniquidade se manifestava sobretudo na prática da justiça, porque somente os considerados inteiramente cidadãos tinham o direito de participar e de votar nas assembléias encarregadas de fazer justiça. Mas, enquanto eram proprietários de terras, constituíam também uma comunidade de interesses, e frequentemente eram ao mesmo tempo juizes e parte civil no problemas judiciários. Os escravos, os estrangeiros, os órfãos e as viúvas não tinham representantes para defender seus direitos. A corrupção era cotidiana (Am 5.7ss, 12), e o logro campeava na vida econômica (Am 8.5b).

Mas, ao mesmo tempo, o povo demonstrava grande zelo religioso. Faziam-se peregrinações (Am 4.4s; 5.4) e celebravam-se animadas festas de culto (Am 5.21ss)! Mas Amós via em tudo isso uma forma de provocar a Javê. Que valor tinha aos olhos de Javê as ofertas daqueles que desprezavam sua vontade de justiça?"¹⁶

¹⁶ Von Rad, p. 129.

2.4 PECADO E RELIGIOSIDADE EM ISRAEL

Amós não era ingênuo a ponto de dizer que a opressão sócio-econômica era a soma total do pecado israelita sob Jeroboão II. Ele condena outras formas e manifestações do pecado e, acima de tudo, condena a religiosidade dos pecadores, que usavam o ritual e os sacrifícios como cobertura ideológica para a falta de justiça de suas vidas. Além disso, por um falso conceito de eleição e Dia do Senhor, ainda guardavam mais prosperidade, como sinal da bênção de Javé!

2.4.1 - Arrogância e violência

Em Am 6.1-14 Amós proclama o juízo de Deus sobre a atitude arrogante e soberba dos principais líderes na nação. Em meio ao luxo de seu estilo de vida (4-6a) eles não tinham qualquer preocupação pela ruína do povo. Lembra-me a atitude de uma rainha da França que, ao ouvir que o povo não tinha pão, disse: "pois que comam bolos!"

Nestes trechos Amós não está condenando a riqueza em si, mas o estilo de vida de ricos que, sem reconhecer a exigência divina de amor, são soberbos e arrogantes. "Abomino a arrogância de Jacó, odeio os seus palácios" (6.8, cfe. tradução de Wolff). Gostaria de destacar quatro pontos:

"Não se afligem (lit. tornar-se doente) por causa da ruína de José" (v. 6b). São basicamente duas as posições em relação a este verso. A maior parte dos comentaristas (p. ex. Wolff, Cripps, Harper, Orelli, de Waard) considera a "ruína de José" como um evento futuro, a saber, a derrocada da nação após o reinado de Jeroboão II. Já James L. Mays considera a "ruína de José" como a situação de injustiça social então reinante. "Em todo o seu luxo eles não têm a menor preocupação pela ruína de Israel. Os sofrimentos do oprimido e injustiçado na nação não os toca. Eles não vêem nem ouvem seus irmãos da aliança. Certamente o Deus que se fez conhecido a Israel no Egito, como aquele que ouviu o seu clamor e conhecia seus sofrimentos (Ex 3,7) não pode suportar esta situação. Assim como ele rejeita o som da sua ado-

ração (5.21-24), está nauseado pelo som da sua diversão.¹⁷ Parece-me que as duas posições são complementares. A "ruína de José" é tanto o estado atual da nação, como a sua destruição sob os assírios. Faz parte do conceito de pecado no Antigo Testamento que a culpa já está inclusa no termo para pecado (vd. von Rad), o mesmo se aplica, a meu ver, à palavra "ruína".

"Abomino a arrogância de Jacô". Javê abomina o orgulho dos líderes da nação, orgulho pelas "grandes" realizações do governo. Javê não suporta o orgulho arrogante daqueles que se realizam às custas da miséria de outros. Não pode aceitar o crescimento de uma nação às custas da opressão dos pobres e necessitados.

"É raro para Amôs reduzir a culpa a um conceito, como aqui; "arrogância" sintetiza aquilo que, em outros lugares, é caracterizado com detalhes específicos, como arbitrariedade, injustiça, vida luxuosa e autoconfiança militar. Se "orgulho, arrogância" é aqui, em todo este grupo de oráculos, nomeado como a única causa da rejeição de Javê, então o objetivo é expor a raiz do mal (Cf. Pv 6.16s; 8.13; 16.15,18)"¹⁸.

"Odeio os seus palácios". No paralelismo do verso esta expressão se apresenta como sinonímia à anterior, embora ressalte um dos aspectos do orgulho dos líderes: os palácios. Tais palácios eram edificações de renome internacional, que serviam como lugar de proteção contra ataques externos, moradias luxuosas e casas de tesouros. Em Am 3.9-11 encontramos um oráculo dirigido especialmente contra esses palácios. É neles que os ricos entesouram "violência e destruição" (cf. Jr 6.7; 20.8; Is 60.18; Ez 45.9; Hc 1.3; 2.17). Segundo Wolff, "este par de palavras combina atos de violên-

17 Mays, p. 117.

18 Wolff, p. 282.

cia contra pessoas e contra propriedades e, em última análise, significa simplesmente assassinato e roubo".¹⁹ Em seu orgulho, os opressores construíam suntuosos palácios, com o fruto de sua opressão, e Javé prometeu: "Teus palácios serão saqueados", "entregarei a cidade e tudo o que nela há".

"Vós que vos alegrais de nada, vós que dizeis: Não nos temos tornado poderosos por nossa própria força?" É interessante o erro de tradução neste verso: "de nada" é a expressão hebraica *lō'-dābār* (), que é o nome de uma cidade (2 Sm 9.4s; 17.27; Js 13.26); "poderosos" é a palavra hebraica *qarnāim* (), também nome de uma cidade. Amós estava se referindo a duas campanhas vitoriosas de Jeroboão II, e fez um jogo de palavras (*lō'-dābār* = nada; *qarnāim* = chifres (poder)), anunciando que o poderio militar de Israel não iria sustar o castigo divino. Como no caso da eleição, aqui também os líderes da nação mantinham um falso conceito teológico:

"Um Israel que via sua própria força como o fundamento da vitória militar estava afastando-se da antiga teologia da guerra santa. Javé era um Deus guerreiro (Ex 15.3) e revelara-se nas batalhas de Israel; quando a nação ganhava era porque o próprio Javé lhe havia entregue os inimigos. Para Israel, pensar que tinha prevalecido no campo de batalha, era uma perversão da antiga fé, e uma usurpação do papel de Javé na existência nacional."²⁰

Por isso o castigo, no verso 14, é retratado como uma guerra de Javé. A nação que oprimiria Israel seria guiada por Deus na batalha. Não haveria qualquer chance de vitória para Israel. Javé, mais uma vez, seria o Deus guerreiro - o Deus que executa a sua justiça mediante a batalha!²¹

19 Wolff, p. 194.

20 Mays, p. 122.

21 Cp. Craigie, The problem of War in the Old Testament.

2.4.2 - Rejeição da palavra de Deus

Amós 2.9-12 usa a história dos atos de Deus em prol de Israel para reforçar a condenação do povo do Norte. Nos versos 11s, especificamente, Javê relembra a Israel que, durante a sua história, várias vezes levantara nazireus e profetas - seus representantes; a nação, no entanto, rejeitara esses representantes (Cf. p. ex. 1 Rs 13.4; 18.4; 19.2; 22.8, 26s; 2 Rs 6.31). Também no reinado de Jeroboão II a palavra de Deus era rejeitada.

Em Am 5.10 estão descritos os opressores e juízes injustos como pessoas "que odeiam ao que na porta os repreende, e abominam ao que fala a verdade". A construção parece indicar que "o que repreende" era o juiz que pronunciava uma sentença justa, e "o que fala a verdade", a testemunha não mentirosa (cf. Dt 21.19; 25.7 acerca dos julgamentos na porta). O quadro é o de um julgamento honesto, fato raro que era odiado pelos corruptos em Israel. A rejeição de um julgamento justo era a própria rejeição da palavra de Javê, que falava através dos juízes e testemunhas. Conforme vimos acima ao tratar do ódio aos palácios, a lei de Deus era severa para os casos de tribunais, e a sabedoria de Israel nos lembra que o que aborrece a repreensão é insensato (cf. Pv 12.1) "e o que aborrece a repreensão morrerá" (Pv 15.10). Deus não justifica o ímpio (Ex 23.7) e não dará a terra a um povo cujos juízes são injustos (Dt 16.18-20), também por isso Israel será levado cativo.

Em Am 7.10-17, na discussão entre Amós e Amazias, temos o exemplo contemporâneo de 2.11s. O sacerdote do rei proíbe o profeta de trazer a mensagem de Deus. Vemos, aqui, a união entre instituição religiosa e estado sendo um obstáculo à atuação divina. Amós se apresenta a Amazias como um homem de Deus, não vinculado ao sistema religioso estatal (7.14s). Javê condena o uso da religião como suporte ideológico do estado. O profeta, como o sacerdote, deve estar livre de compromissos que o impeçam de anunciar integralmente a palavra de Deus. Conforme John Bright bem nos ensina: "aqui está a contribuição de Amós à noção do reino de Deus. Com Amós a rejeição da identificação blasfema entre o povo e o reino com o estado israelita se tornou total... O reino de

Israel não é o reino de Deus!²² De maneira semelhante o diz a canção; "Só sei dizer que governo algum vai nos dar solução de viver mundo novo" (Canção de um povo, grupo Revivendo).

Por tudo isso,

"eis que vêm dias, diz o Senhor Deus, em que enfiarei fome sobre a terra; não de pão, nem sede de água, mas de ouvir as palavras do Senhor. Andarão de mar a mar, e de norte até ao oriente; correrão por toda parte, buscando a palavra do Senhor, e não a acharão" (Am 8.11s).

Eis a ironia do pecado; Ele será seu próprio castigo. Do povo que a rejeita, a palavra de Deus será tirada - esse é o fim do estado de Israel como povo de Deus; apesar de todos os esforços - mesmo os mais desesperados - não acharão a palavra de Javê. E esse é o pior castigo, "pois o homem não vive só de pão, mas de tudo que sai da boca do Senhor, disso vive o homem" (Dt 8.3).²³ Novamente vemos Amós como o profeta da Aliança. Aquele que rejeita a palavra de Javê perderá a vida! Essa era a mensagem do Deus de Israel desde os primórdios da nação.

2.4.3 - Imoralidade sexual

Em Am 2.7b²⁴ há uma referência à prostituição. Um pai e seu filho mantêm relações sexuais com a mesma moça. "Moça" era a palavra para uma mulher na idade de casamento; não tem qualquer ligação com a prostituição cônica ou com a permissão legal de manter uma escrava como concubina. Era

²² Bright, *The kingdom of God*, p. 65s.

²³ Cf. Dt 30.14-6; 32.47; cf. ademais ZABATIERO, Vida, in: BROWN & COHEN, *NDITNT*, v. 4, p. 757-8.

²⁴ Cf. a discussão sobre o pano-de-fundo do verso em Wolff e Mays, além de de Waard.

prostituição de fato. Não fica claro se a moça aceitava a situação ou se ela era forçada a concordar com a situação. Pelo contexto, é mais provável que ela fosse forçada a aceitar essa situação por causa de dívidas de seu pai. Assim, se aceitarmos esse *Sitz im Leben* para o verso, além da opressão econômica, os ricos ainda praticavam a mais grosseira imoralidade sexual, que ofendia uma lei específica do Antigo Testamento (Lv 18.15).

2.4.4 - A religiosidade em Israel

O fato de Amós avaliar a religiosidade israelita como uma das manifestações do pecado da nação é uma advertência severa. O culto a Deus pode se tornar uma das mais hediondas formas de pecado, e isso ocorria no Israel de Jeroboão II. Por religiosidade entendo aqui os atos e rituais de culto à divindade, ou seja, a expressão litúrgica da fé.

Há três trechos em Amós que descrevem a religiosidade israelita, e todos eles falam da religiosidade dos ricos oprimidos (2.8; 4.4s; 5.21-24). Havia uma verdadeira religiosidade popular em Israel, mas não criada pelas camadas pobres da população, mas sim pelas favorecidas.

Em Am 2.8 encontramos a primeira indicação da religiosidade em Israel. Nos templos de Betel e Gilgal, principalmente, eram oferecidos os sacrifícios prescritos pela lei. Os pobres, não tendo animais e bens para ofertar, eram obrigados a fazer empréstimos nos templos, dando como penhor suas próprias roupas aos oficiantes. "Deitar sobre roupas empenhadas", conforme descreve o verso, pode significar o não devolvimento do penhor ao pôr-do-sol (cf. Êx 22.26; Dt 24.12s), ou uso das roupas como cobertas para os leitos onde se celebravam as festas, ou, ainda, a prostituição cultíca. É impossível determinar o significado com precisão. O "vinho dos multados" pode se referir ao vinho adquirido com o produto das multas cobradas por pecados cometidos (cf. Êx 21.22; Dt 6.6; 22.19). Tal vinho era usado, de modo contrário à lei, para financiar as festas dos oficiantes dos templos. (Para essa reconstrução do texto, vd. Wolff, Mays e

de Maag.) A partir desse verso podemos extrair dois elementos da religiosidade nos templos: sacrifícios animais e grandes festas (orgias). Ali era aproveitada a lei para financiar cultos contrários à lei.

Am 4.4s apresenta uma ilustração da devoção religiosa das altas classes em Samaria. A tradução de Almeida comete outro engano: "cada manhã" deveria ser traduzido "de manhã", isto é, os sacrifícios eram feitos na manhã seguinte à chegada dos ofertantes; "de três em três dias" seria melhor traduzido como "ao terceiro dia", ou seja, os dízimos eram entregues no terceiro dia da estada dos ofertantes no templo para a festa anual.²⁵ A essência da acusação de Amôs é que os ofertantes "amavam" cumprir os rituais dos templos e participar das festas. A adoração era realizada em benefício dos próprios ofertantes. Tudo para encobrir a opressão aos pobres. Vemos aqui a religiosidade como uma substituta para a justiça e a verdadeira adoração.

Em Am 5.21-24 está apresentada uma palavra direta de Deus para os rituais e festas das classes opressoras. Javé não suporta o uso da religião para encobrir a injustiça. De nada valem os rituais bem elaborados e os cultos bem apresentados, se os cultuadores não praticam a justiça. (De 8.5 pode-se inferir que os israelitas observavam criteriosamente os dias sagrados, embora com certo desprezo...)

Esses dados mostram que as práticas religiosas em Israel eram meramente formais, sem um real relacionamento do cultuador com Deus. As festas, os ritos, os dias santos, os sacrifícios, as procissões eram, todos, meios de autograti-ficação dos ofertantes, usados para compensar sua injustiça. O que caracterizava, portanto, a religiosidade das classes altas de Israel era: luxo e pompa na forma; falta de contato com Deus no conteúdo; manipulação da divindade na atitude, a fim de legitimar as práticas contrárias à lei da aliança.

²⁵ Cf Wolff; Mays.

2.4.5 - Síntese

O conceito genérico de pecado em Amós será agora tematizado. Já tratamos das formas e manifestações do pecado na sociedade israelita sob Jeroboão II: injustiça social, arrogância, rejeição da palavra de Deus, imoralidade e religiosidade manipuladora. Resta-nos, enfim, examinar se havia um conceito padronizado de pecado para a leitura da realidade. Faremos isso por meio do estudo das palavras usadas para pecado por Amós, dentro do contexto da pregação do profeta, da ação do povo e da tradição religiosa de Israel.

Hã cinco termos que sô ocorrem uma vez cada um (3.2; 5.12; 9.8,10; 8.14) e são usados de modo tão genérico que é impossível determinar seu significado além da expressão "quebra da lei da aliança".²⁶

A palavra mais usada por Amós, no entanto, é *peša'* (10 vezes o substantivo e duas o verbo). O substantivo sempre ocorre no plural e "serve como um termo técnico para caracterizar e sumarizar casos particulares".²⁷ Segundo de Vries, esta palavra é "em todos os sentidos, a mais profunda palavra para pecado no Antigo Testamento, indicando seu sentido teológico como "revolta contra Deus", ... consiste na desobediência proposital."²⁸ Ainda conforme Knierim, a melhor tradução para esta palavra, em Amós, é "crime", pois "todos os casos especificados envolvem infrações de propriedade e direitos pessoais, atos que violam deliberadamente os padrões comunitários."²⁹

Apesar de *peša'* ser usada nove vezes no Pentateuco, somente em Êx 22.9, o seu conteúdo é fornecido dentro do con-

²⁶ Cf. GUNTHER & BAUDER, Pecado. In: BROWN & COENEN, *NDITNT*, v. 3, p. 480-94.

²⁷ Knierim, p. 127.

²⁸ De Vries, *Sin.* In: BUTRICK, *op. cit.*, p. 361.

²⁹ Knierim, p. 149.

texto de uma lei específica. Nas três vezes que é usada nas narrativas patriarcais (Gn 31.36; 50.17) refere-se a controvérsias entre pessoas, e não a pecados cometidos "contra Deus". É interessante lembrar que o perdão da transgressão é dado ou retido por Deus (cf. Êx 23.21; 34.7; Lv 16.16,21; Nm 14.18). Proporcionalmente falando, a ocorrência de *peša'* é maior no livro de Provérbios (doze vezes o substantivo e duas vezes o verbo), sempre se refere a transgressões contra a sociedade (p. ex. 10.12; 17.19; 28.24; 29.22), e é contrastada com o amor, a longanimidade e o perdão (10.12; 17.9; 19.11). Nos profetas do oitavo século, além de Amós, ocorre seis vezes em Miquêias e onze em Isaias. Nesses dois profetas, a principal referência da palavra é à transgressão entre seres humanos, mas há também exemplos da palavra usada para a idolatria (Mq 1.5,13; cp. Am 2.6-12; Is 59.12s)

Dos dados acima, vinculados ao conceito de aliança em Amós, é possível extrair que *peša'* é, primariamente, a transgressão da justiça social - do estilo de vida comunitário do povo, exigido por Deus. São secundariamente *peša'* tem a ver com transgressões puramente "entre Deus e o homem". Ou seja, *peša'* é a transgressão deliberada e voluntária da vontade de Deus no relacionamento humano em sociedade. Isto vem reforçar nossa proposta de que, para Amós, o principal pecado de Israel era a injustiça social.

Precisamos, finalmente, questionar a interpretação "espiritualizante" de que "todo pecado é pecado contra Deus". O conceito de pecado em Amós é, certamente, quebra da lei de Deus, rompimento da aliança. No entanto, o pecado não é meramente individual e "espiritual", que se esgota no relacionamento direto entre o homem e Deus; é, mais apropriadamente falando, pecado contra Deus que se manifesta concretamente nas relações ofensivas e injustas entre os seres humanos, e entre eles e Deus. O pecado é a revolta de seres humanos contra Deus e contra seus concidadãos; é a exigência de coisas que não lhe pertencem e às quais não se tem direito. É assumir o papel de centro da realidade e determinante do certo e do errado. Conforme Anderson coloca em outro contexto,

"o pecado origina-se na inversão da imagem de Deus. A pessoa humana tenta colocar o lado subjetivo, auto-consciente do ego acima de seu lado inconsciente, objetivo... A imagem de Deus não pode funcionar como aquilo que integra o ego em sua orientação para Deus e para o outro."³⁰

Em outras palavras, o pecado rompe a essência do ser humano, que é viver para Deus e para os outros seres humanos. É, dessa forma, uma realidade dialética que se manifesta individual e coletivamente, entre o homem e Deus e entre homem e homem. A sua esfera primária de atuação é a estruturação social da vida humana. Nela se instala e, por meio dela, é perpetuado. Novamente segundo Anderson,

"a própria natureza do 'ser pessoa' é vinculada à comunidade humana como determinante de sua existência. Essa determinação não é arbitrária, mas concorda com sua compreensão da determinação divina pela qual a vida humana existe em conjugação com, mas não é determinada ultimamente pela existência criatural."³¹

A pregação de Amós define o pecado como transgressão, crime. É contra Deus porque é a violação da aliança entre Deus e o homem, é a negação do amor, a base da aliança entre Deus e seu povo. É ofensa contra Deus porque é crime contra o ser humano criado a sua imagem e semelhança. É a estruturação da vida comunitária em moldes contrários aos padrões da justiça social determinada por Deus para seu povo. É tanto um como o outro, por isso é dialético. Não se esgota num ou noutro aspecto. Não é "contra Deus" ou "contra o ser humano"; não é "individual" ou "social". É contra Deus e contra o homem, é individual e social, e é assim porque essa é a estruturação da vida humana criada por Deus.³²

³⁰ Anderson, p. 100.

³¹ Idem, ibidem, p. 156.

2.5 - A UTOPIA DE AMÓS

Nesta divisão abordarei o que normalmente se tem denominado "escatologia". Todavia, não vejo a possibilidade de extrair uma escatologia do livro de Amós, entendendo-se escatologia como "a doutrina do fim da história e do universo, e do início da época da salvação eterna". O que encontramos é a proposta divina para um novo Israel - uma utopia.³³

Hã dois elementos principais na utopia de Amós: o castigo (como meio de purificação e justiça) e a restauração (criando uma nova sociedade, de acordo com o propósito divino).

2.5.1 - Condenação

A condenação é anunciada. Em virtude dos pecados da nação, especialmente do das classes dominantes, Amós declara o juízo iminente de Javê. No quarto capítulo o profeta lembra a Israel que Deus tentou várias vezes a reconciliação com a nação, "contudo não vos convertestes a mim, diz o Senhor". Esse refrão, repetido cinco vezes (4.6,8,9,10,11), destaca a natureza do povo israelita, e é a base para a condenação irrevogável; "portanto, assim te farei, ô Israel, porque isso te farei, prepara-te ô Israel para te encontrares com o teu Deus"(4.12). O profeta utilizou-se de diversas figuras para retratar o castigo (vd. p. ex. 3.14s; 4.2s; 5.18-20; 8.2s, 7-14; 9.8-10). Constante é o anúncio: cativoiro. A estrutura teológica desses anúncios de condenação é o *dia do Senhor*. A expressão ocorre em formas diferentes (p. ex. dias, naquele dia, no dia, o dia do Senhor), embora expressando uma única categoria histórico-teológica. Vale a pe-

32 Sobre solidariedade, vd. R. Shedd, *Man in community*; G. Wright, *A doutrina bíblica do homem em sociedade*; R. S. Anderson, *On being human*; H. Wolff, *Antropologia do AT*.

33 Cf. o novo dicionário, de Aurélio B. de Holanda Ferreira, utopia é a "descrição ou representação de qualquer lugar ou situação ideais em que vigorem normas e/ou instituições políticas altamente aperfeiçoadas."

na examinar atentamente esse tema.

Os estudiosos do Antigo Testamento não têm acordo quanto à origem do conceito do dia do Senhor. Há unanimidade quanto a Amós ter sido o primeiro profeta literário a usá-lo, mas não quanto ao pano-de-fundo do conceito. Foram geridas as seguintes respostas:

- o relato da criação e a reflexão sobre o sábadó, idéia baseada nas alusões à criação em Is 13.9-16 numa conjunção com o dia de Javê;
- da parte de Mowinckel e outros eruditos escandinavos, o culto de Israel fornece a origem do conceito. Segundo eles, Israel teria adotado uma festa pagã na qual a criação do mundo, descrita como um evento conflituoso, era reencenada dramaticamente. No clímax da festa o rei, representante da divindade, tendo derrotado o inimigo, era entronizado. O dia do Senhor, portanto, incorporaria a idéia da vitória de Javê em sua entronização e o conseqüente júbilo do povo, que anteciparia uma era de prosperidade;
- alguns eruditos britânicos, rejeitando a teoria de Mowinckel, mantêm a idéia de que as experiências cùlticas, especialmente as teofanias, deram origem ao conceito (cf. 2 Cr 7.1). "Conquanto a intervenção pudesse assumir diferentes formas, incluindo a fala do profeta, sinalava a presença temível e poderosa de Javê, sob cuja palavra situações concretas poderiam ser revertidas."³⁴
- Gressmann propôs que a origem do dia do Senhor estaria numa cosmovisão mítica, "que concebia uma alternância entre bons e maus períodos de tempo";³⁵
- Von Rad pensou que poderia derivar esta imagem da tradição da guerra santa. Na guerra santa o papel humano seria secundário; o resultado das batalhas seria claramente devido à intervenção de Javê a favor de seu povo. O dia da batalha seria o dia de Deus, e isso significaria derrota para o ini-

³⁴ Martens, p. 126.

³⁵ Gressmann, p. 6.

migo de Israel. O modelo mais impressionante de tal guerra foi o Êxodo (Êx 14.14; 15.3,18). A prova de sua teoria seria que "a relação quase estereotipada entre o dia de Javé e uma empresa guerreira recorda as guerras santas e as circunstâncias miraculosas em que se desenrolaram";³⁶

- Kaiser coloca a origem do conceito nas revelações de Deus a Moisés (Êx 32.34; Dt 31.17s, 29; cf. Gn 4.9-11; Nm 24.14; Dt 4.30). "Aquilo que começou em Êx 32.34 ... é agora projetado daquele dia e da nação de Israel, para a última era e todas as nações".³⁷

- Zhimmerli, sem tentar chegar à origem, pensa que "somos obrigados a ver na expectativa popular contrastada em Am 5.18-20 a projeção futura da salvação experimentada anteriormente, que Israel lembrava em sua tradição".³⁸

As teorias de Mowinckel e Gressmann têm sido rejeitadas por numerosos eruditos do Antigo Testamento, devido à falta de dados que possam comprová-las. Quanto às demais, a aquilatação de seu valor depende muito da datação do Pentateuco. A meu modo de ver, é mais provável que von Rad esteja certo no tocante à expectativa popular do dia do Senhor, e Kaiser no tocante ao ponto de vista do profeta Amós. Entretanto, é preciso recordar que as diversas tradições religiosas de Israel se sobrepunham e serviam mutuamente umas às outras no desenvolvimento de novas noções teológicas. Essa explicação viria de encontro ao fato de que Amós está combatendo uma expectativa popular do dia do Senhor em sua profecia, sendo essa utopia popular "uma firme crença na persistência da nação sob a proteção de seu Deus, Javé".³⁹ Tal utopia popular seria alimentada por diferentes tradições cômicas, guerreiras e proféticas (p. ex. 2 Rs 14.25), que permeavam a vida

³⁶ Gressmann, v. 2, p. 120.

³⁸ ZHIMMERLI, W. Prophetic proclamation and reinterpretation. In: Knight, p. 75.

³⁷ Kaiser, p. 190.

³⁹ Pfeiffer, p. 154.

religiosa das tribos do Norte, dando-lhes a segurança de que seriam sempre vitoriosas. Já em Dt 31, porém, o Dia é um dia de julgamento e castigo para Israel, exatamente como Amós profetiza. Visto que o profeta se baseia na aliança mosaica para o seu complexo teológico, nada mais natural do que encontrar a mesma base para a sua utopia. É conveniente lembrar que, com exceção de Kaiser, os demais autores acima não aceitam a autoria substancialmente mosaica do Pentateuco.

Pode-se agora partir para uma "reconstrução do *Sitz im Leben* (lugar vivencial) do dia do Senhor em Amós. Israel, à luz da grande prosperidade econômica e de suas vitórias militares, ideologizou um conceito utópico já existente, a fim de alimentar a sua ambição de dias ainda mais prósperos. A ideologização de Dt 31, vendo só o lado positivo (salvação) do dia do Senhor. Já Amós, em sua pregação, des-ideologiza o conceito, relembrando ao povo que o dia do Senhor é o dia da intervenção de Deus em Israel, no cumprimento de seus propósitos pactuais de ter um povo seu, instrumento de bênção para todas as gentes.

Dia do Senhor é um conceito utópico. Não se refere a um dia de vinte e quatro horas, mas sim a um período de tempo qualquer, caracterizado pela intervenção direta de Javê para com Israel, no qual ele cria, restaura ou prepara o terreno para a existência de seu povo nas condições comunitárias por ele determinadas. O dia do Senhor não pode ser usado para legitimar uma situação pecaminosa, como a de Israel do oitavo século, pois Javê é o Deus que cumpre a sua aliança - caracterizada por amor, justiça e santidade. Duas passagens resumem bem o conceito do dia do Senhor em Amós:

"Amós (5.8) combateu essa alegre expectativa nacional: o Dia de Javê não seria luz, mas trevas; não vitória, mas julgamento. Javê iria revelar seu caráter como Deus da justiça mais do que Deus de Israel; isto quer dizer que Deus pede a submissão de Israel e não a sua amizade. Esse terrível dia envolverá o desastre da nação: o inimigo irá cercar o país (3.11), destruir o exército de Israel (2.

14-6), invadir o país do Norte e cruzar até o Sul (6.14), destruindo os santuários (7.9) e causando temor geral (5.16-7) e, finalmente, levando os miseráveis sobreviventes para o cativeiro (4.2s; 7.11,17).⁴⁰

"Na descrição de Amós do dia do Senhor, temos, portanto, o esboço total do período que deve vir antes do advento do Messias: exílio, destruição, assassinato, humilhação, mudanças na ordem natural e cessação da Torá."⁴¹

Concluindo: o dia de Javé é uma época de juízo e condenação para o povo de Deus que não cumpriu a sua parte na aliança. Ao invés de bênção, o dia do Senhor trará maldição para Israel, pois Javé é o Deus que ouve o clamor dos oprimidos e injustiçados. Chegou novamente ao Senhor o clamor dos oprimidos, e ele os atendeu! (cf. Êx 23.27; Dt 24.14-6).

2.5.2 - Esperança

Contudo, ainda há esperança. O quadro utópico de Amós não se esgota com o castigo de Israel. As trevas são um passo para a luz. Mesmo na terrível pregação de Amós há lugar para o arrependimento e a restauração futura.

2.5.2.1 - A oferta de arrependimento e o remanescente - É extremamente confortador saber que, mesmo sob a mais severa condenação divina, o povo de Israel ainda era considerado o povo de Deus (cf. Am 3.2). É a seu povo que Deus repreende e castiga. Eis na mensagem de Amós o conteúdo da oferta de arrependimento: "Pois assim diz o Senhor à casa de Israel: Buscai-me e vivei... Buscai ao Senhor e vivei... Buscai o bem e não o mal, para que vivais... Aborrecei o mal, e amai o bem... corra, porém a justiça como as águas e a retidão como o ribeiro perene" (Am 5.4,8,14,15,24) A oferta é moldada nos termos da aliança em Deuterônimo: o relacionamento adequado

⁴⁰ Pfeiffer, op. cit., p. 154.

⁴¹ Klausner, p. 41.

com Javê redundaria em vida para o seu povo. Os pecadores, arrependidos, devem procurar a seu Deus. Paralelamente ao acerto de contas com Javê, o profeta exige a prática do arrependimento e reformas horizontais: buscar o bem, amar a justiça e praticá-la. Em outras palavras: obedecer às leis da aliança e acabar com a injustiça e aopressão no seio de Israel. "Não haverá pobres no meio de meu povo" disse o Senhor e é isso que o profeta entende por arrependimento, por buscar o bem: não permitir que haja pobreza causada pela injustiça.

Todavia, questiona-se se a oferta de arrependimento seria aceita por Israel. Os comentaristas parecem unânimes em afirmar que a oferta do arrependimento e da conversão não encontraria resposta no povo, sendo feita apenas para cumprir a parte de Javê na aliança. A resposta a essa questão é dada em termos da idéia do remanescente, a parte do povo que escaparia à morte sob a invasão assíria, e comporia a nova sociedade israelita.

A acepção básica da palavra remanescente é secular e indica o resto, o que sobrou. Quando se quer falar que uma nação toda foi destruída, por exemplo, usa-se a expressão "e o resto... perecerá" (cf. Am 1.8). A partir desse uso comum surge uma utilização teológica do termo. W. Hertrich considera que remanescente, como termo teológico, tenha sua origem na tríplice estrutura da proclamação profética:

1. a completa destruição do povo de Deus (p. ex. Am 8.1ss; 9.1ss);
2. a salvação que Deus concederá ao povo (9.11ss);
3. a oportunidade do povo manter sua existência ao procurar a Deus, ou ao bem (Am 5.6,14).

Considerando-se a datação tardia que Hertrich atribui ao Pentateuco, entendendo-o como fruto da ação dos profetas, podemos aceitar apenas parcialmente a sua teoria. Ao invés de considerar a proclamação profética como a origem do termo remanescente, cremos que ele surge na aliança, e dá a estrutura tríplice para a pregação profética.

A primeira menção ao remanescente no Pentateuco está em Gn 7.23b, onde Noé e sua família são os que sobram do dilúvio. Já vemos nessa narrativa a tríplice estrutura que Herntrich atribui à proclamação profética. Em Dt 30.1ss há outro exemplo da pregação do remanescente, com menção explícita do cativo do povo por ter quebrado a aliança. Na tradição profética, 1 Rs 19.18 é o primeiro momento do remanescente: os sete mil seriam salvos da destruição que sobreviria à dinastia de Acabe e a sua política opressora e idólatra.

Os três trechos acima apresentam, de modo suficiente, a idéia do remanescente em termos teológicos. Ele é a parte do povo de Deus que escapa ao julgamento. A diferença é que em Gênesis e Primeira Reis o remanescente é constituído de pessoas arrependidas, enquanto Dt 30 descreve o remanescente como um grupo que se converte depois da condenação. Ao analisarmos o remanescente em Amós, descobrimos que o profeta trabalha em termos do conceito em Deuteronômio. Os quatro textos onde Amós apresenta o destino do remanescente (3.12; 5.3, 15; 9.8ss) têm a estrutura deuteronômica, e deles podemos extrair os seguintes aspectos teológicos:

- O remanescente é constituído pela ação salvífica de Javé após a execução da sentença judicial exigida pela quebra da aliança. Não é a qualidade virtuosa do remanescente que o constitui, mas sim a graça (*hesed*) de Javé. (No contexto histórico de Amós, o remanescente é formado tanto por opressores como por oprimidos!)
- Não há necessidade de se encarar o remanescente como uma parcela mínima do povo. Certamente é o que *restou* da conquista estrangeira, mas é o remanescente que será a semente de uma nova era da existência para o povo de Deus.
- o remanescente é uma entidade histórico-utópica. Como tal, é a concretização da eleição divina. Javé escolhe um povo para si, não por causa dos méritos desse povo, ou por sua fé. A eleição é fundamentada na graça, e gera uma responsabilidade missionária: levar a bênção de Javé para todos os povos.

Aproveitando a "dica" deste último item, podemos passar à interpretação de Am 9.11-5, que descreve a forma final da

utopia de Amós, e inclui a idéia do remanescente gentio, dando o clímax apropriado para a nossa descrição de sua teologia.

2.5.2.2 - O reino de Davi - "Com um grande clímax teológico ao livro em 9.11-5, Deus promete reedificar a casa de Davi, que em sua presente condição, dilapidada, só podia ser descrita como uma "tenda caída" ou "cabana" (*sukâh*)."⁴² É uma profecia para as doze tribos. A reestruturação do reino do norte só seria possível mediante a reunificação de Israel sob um rei davídico, haja vista que o fundamento do anúncio utópico de Amós "é a promessa a Davi em 2 Sm 7, especialmente o verso 16".⁴³

Naquele dia Javé iria congregar seu povo disperso e o reunificaria sob um rei davídico. No reinado desse rei, Israel teria o domínio sobre "o restante de Edom, e todas as nações que são chamadas pelo meu nome", uma expressão de difícil interpretação, que provavelmente indica a conversão das nações vizinhas de Javé a Israel (cp. Mq 4-5). Além da supremacia político-religiosa, o reinado utópico experimentaria uma existência de abundância e prosperidade agrícola-urbana. Não haveria fome, nem necessidade na terra.

Um terceiro aspecto deste trecho, a se sobressair, é a atribuição da realização da utopia a Javé. Veja-se as expressões: "tornarei a levantar... repararei as suas brechas... diz o Senhor, que faz estas coisas... também trarei do cativo... assim os plantarei em sua terra". Isso não quer dizer que o povo de Israel será totalmente passivo, (cp. "para que eles possuam... e eles reedificarão"), mas que o sujeito da utopia é Javé; seu povo é parceiro histórico, e não o sujeito final.

"Quando o reino da casa de Davi tornar-se novamente um poderoso domínio, como era antes da divisão, os povos vizinhos retorna-

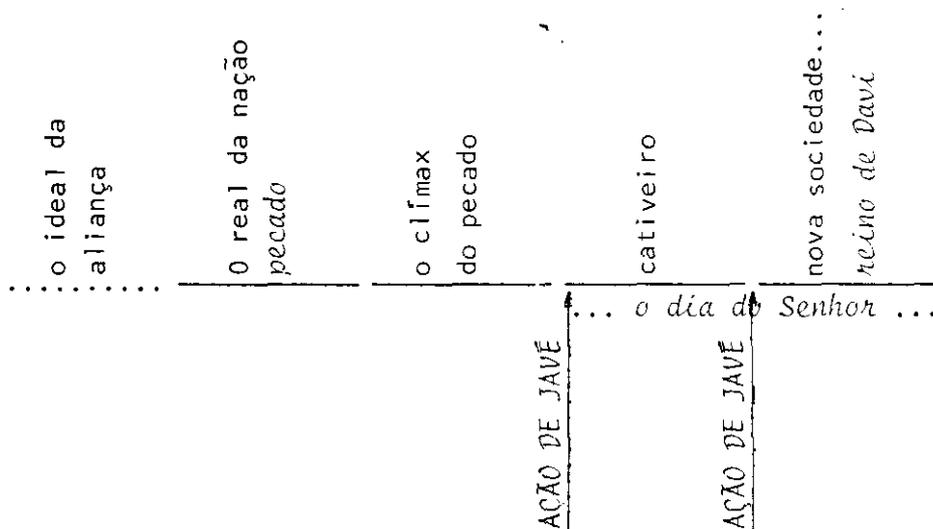
⁴² Kaiser, p. 195.

⁴³ Hengstenberg, p. 549.

rão à subserviência ao povo de Israel, como nos tempos de Davi. Então Israel não terá apenas poder político, mas também a riqueza econômica deste mundo. Assim como no dia do Senhor, o dia ordenado para a punição, a ordem da natureza será mudada para pior, assim no tempo da salvação mudará para melhor."⁴⁴

Completamos aqui a descrição teológica do remanescente. Ele é a comunidade do Messias, o "fundamento sobre o qual o novo edifício é construído".⁴⁵ É através do remanescente, sob o rei da dinastia de Davi, que Deus cumprirá sua aliança com Israel, e o fará de bênção para todas as nações, realizando, enfim, historicamente a sua eleição.

A descrição gráfica da utopia de Amós é a seguinte:



⁴⁴ Klausner, p. 43.

⁴⁵ Hertrich, p. 209.

2.5.3 - Reinterpretação

Poderíamos traçar o desenvolvimento da utopia de Amós na história de Israel. No entanto, como cristãos somos obrigados a interpretar o Antigo Testamento a partir do Novo. Começaremos discutindo a interpretação de Am 9.11s em At 15.13 e seguintes, passaremos a discutir o conceito de remanescente no Novo Testamento e, finalmente, a estrutura temporal do dia do Senhor no Novo Testamento. Feito isso, poderemos traçar a reorientação histórico-escatológica da utopia do Antigo Testamento pelos autores do Novo, em função da revelação completa de Deus em Cristo.

2.5.3.1 - O reino de Davi em At 15 - Na reunião da Igreja em Jerusalém, a questão central era a da posição dos gentios no povo de Deus. Para resolver a controvérsia, Tiago cita as "palavras dos profetas", Am 9.11s, do texto da Septuaginta. Para o líder da igreja de Jerusalém, Am 9.11s é o fundamento para a aceitação dos gentios na igreja unicamente pela fé, sem impor-lhes a lei mosaica como condição de salvação.

"Tiago cita a profecia de Am 9.11-12 para provar que a experiência de Pedro com Cornélio era um cumprimento do propósito de Deus em visitar os gentios e tomar dentre eles um povo para seu nome. Segue, portanto, que a reedificação da casa de Davi, que tinha resultado na missão gentílica, deve referir-se à exaltação e entronização de Cristo sobre o trono (celestial) de Davi, e o estabelecimento da igreja como o verdadeiro povo de Deus, o novo Israel."⁴⁶

Ou, conforme coloca Goppelt mais sucintamente, "a Igreja é a continuação do Israel piedoso".⁴⁷

⁴⁶ Ladd, p. 355.

⁴⁷ Goppelt, p. 537.

Temos aqui o primeiro aspecto da reorientação utópica do Novo Testamento. Em contraste com Amós, que descreve a utopia em termos nacionalistas, sendo Israel o centro das nações sob a direção de Javé, o Novo Testamento descreve-a em termos cristão-eclesiásticos. Há um novo reino de Deus, o reino de Cristo, cuja expressão visível na terra é a Igreja, o povo do Reino, constituída de judeus e gentios, mediante a fé em Jesus Cristo redentor.

2.5.3.2 - O remanescente no Novo Testamento - Restringir-me-ei, aqui, à questão do remanescente em Rm 9-11, e a visão paulina do relacionamento entre Israel e igreja como povo de Deus.⁴⁸

Conforme Rm 11.5, no "tempo presente", ou seja, na época de Paulo, havia um remanescente judeu, como no tempo de Elias, e esse remanescente "ficou ... segundo a eleição da graça", constituído de judeus cristãos. É um conceito fundamental em Paulo, "nem todos os que descendem de Israel pertencem a Israel" (Rm 9.6; cf. 3.7,29; 6.16; Cl2.11; Fp 3.3; Rm 4.11,16,18). Esta é a reinterpretação paulina: "O remanescente agora só é relacionado ao Cristo que surgiu. O remanescente tem sua experiência apenas nEle. Não consiste somente dos fiéis a Javé, mas, sim, daqueles que crêem na justiça de Deus em Cristo."⁴⁹

A palavra de Javé a Israel recebe um *NOVO* cumprimento; a palavra de eleição, de aliança, tem uma nova forma na terra; a palavra que é "compromisso de Deus através da vocação perante determinados parceiros na História. Ela se constitui continuidade do comprometimento entre Deus e o homem na História, e, nesse sentido, história salvífica".⁵⁰ Como o sujeito da história, Deus convoca, em Cristo, parceiros para a sua utopia - o remanescente.

⁴⁸ Ênio R. Mueller, do Núcleo Sul da FTL-B desenvolveu uma pesquisa sobre o conceito do Remanescente nos evangelhos sinóticos.

⁴⁹ Hertrich, p. 213.

⁵⁰ Goppelt, p. 385.

O remanescente judeu, como parceiro na utopia divina, é o instrumento de Deus para levar a palavra aos gentios. "Pelo seu tropeço veio a salvação aos gentios" (Rm 11.11; cf. 9.24ss; 10.11ss). Eis o sentido da metáfora da oliveira, ela sugere a unidade do antigo povo de Deus, Israel, com a Igreja".⁵¹ Na formação de seu povo, Deus estabeleceu um remanescente, e

"Paulo coloca o conceito a serviço da atividade missionária abrangente, que convoca todos os homens sob o domínio da graça... ele vê o remanescente como a semente santa, a raiz de uma comunidade aperfeiçoada. Mas isto é estreitamente relacionado à esperança para o mundo gentílico todo. Assim, Israel perde sua posição especial, e tudo é imerso na misericórdia para todos".⁵²

Vai daí, que o conceito de remanescente é provisório, dura até a salvação da plenitude dos gentios, e, depois, de "todo o Israel" (Rm 11.25-32). O remanescente se torna, portanto, a Igreja - a nova comunidade utópica do reino de Deus.

Essa transferência de Israel para dentro da Igreja é essencial na teologia do Novo Testamento. Não cabe aqui a discussão detalhada da problemática teológica levantada por essa afirmação (veja-se os trabalhos de G. Ladd, W. Klümmel e outros), basta apenas uma síntese da posição. Conforme Goppelt, "deve-se aplicar à igreja tipologicamente o que no AT foi dito a Israel como sendo povo de Deus. Ela é o único grupo de pessoas que pode considerar-se herdeira da promessa veterotestamentária."⁵³ A igreja é o povo do reino de Deus na terra, o novo parceiro de Deus na utopia histórica, ela não é um povo entre povos, como Israel. Nem é um terceiro povo, ao lado de judeus e gentios. Está imersa em todos os povos, inserida firmemente na história de todas as nações.⁵⁴

⁵¹ Ladd, p. 538.

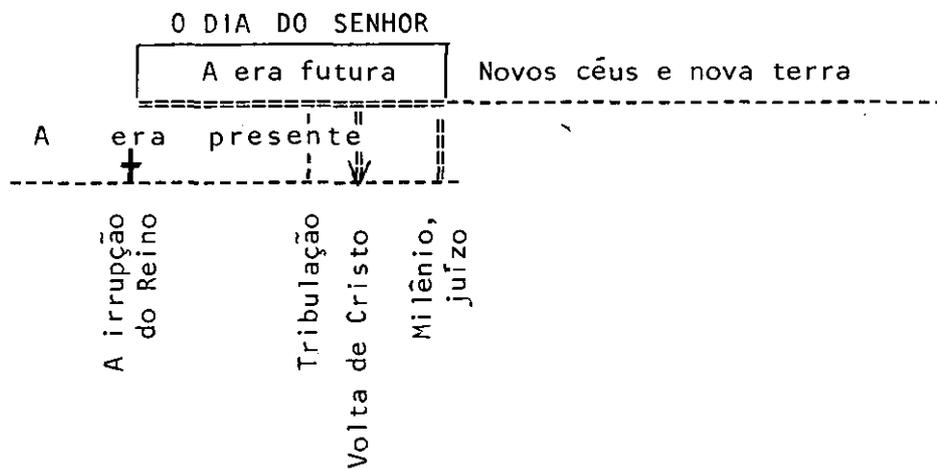
⁵² Schrenk, TDNT, v. 4, p. 214.

⁵³ Goppelt, p. 411.

A Igreja é o povo de Deus, feito de gente de todos os povos, raças, tribos, línguas e nações, da gente que crê em Cristo, da gente que se submeteu ao reinado do Messias, que "se manifesta agora por meio da presença do Espírito Santo na igreja, e através do senhorio de Jesus Cristo, rei do tempo e da História."⁵⁵

2.5.3.3 - A estrutura histórica da utopia do Novo Testamento - Para finalizar esta seção do trabalho e poder passar a sua aplicação contemporânea, resta uma pergunta a responder: Como o dia do Senhor está presente na história, a partir do evento Cristo, em contraposição à utopia de Amós?

Representação gráfica:



Colocando em palavras: A época em que vivemos, entre as duas vindas de Cristo, é o dia do Senhor, o tempo do reino de Deus, de manifestação da utopia de Deus na história. É o

⁵⁴ Cf. Gl 3.28; Goppelt, p. 411.

⁵⁵ Cook (vd. nota 56), p. 132.

tempo do *jã* (veio) e *ainda não* (totalmente). Essa reestruturação do dia do Senhor, no Novo Testamento, apresenta um *novum* em relação ao Antigo Testamento,

"insere no interior da história salvífica um evento tão inusitado que Israel o rechaça por sua incoerência histórica - visto da perspectiva judaica, e que o mundo helênico considera loucura - porque não encaixa dentro das premissas de sua filosofia estática (cp. 1 Co 1.22-4). Este é o *skandalon*, a ofensa, da cruz de Jesus Cristo."⁵⁶

Cristo é a chave para a interpretação neotestamentária da utopia de Amós. O Messias é o novo centro da história - e da utopia. Nele a utopia divina se realiza. No interregno do dia do Senhor, o Espírito Santo é a certeza, o penhor, de que a utopia de Deus está se realizando e caminha para sua consumação. O Espírito Santo é "o gerador e sustentador da esperança escatológica",⁵⁷ que faz da Igreja a portadora da presença do reino na terra. Dessa forma, Cristo e o Espírito são as primícias do Reino e "atuam na igreja, a qual está composta de pessoas que foram re-criadas por Deus e cuja meta é chegar à plenitude da estatura de quem as criou".⁵⁸ Isto não quer dizer que Igreja e Reino são a mesma coisa, ou que a igreja seja a meta final da utopia. É o começo, o remanescente de Deus, parceiro do Senhor na restauração e reconciliação de todas as coisas sob o senhorio de Cristo. É o sinal do reino. (Rm 8.19-23; Ef 1.10; Cl 1.23; etc.)

Já vimos como o Novo Testamento reinterpreta o reino de Davi, em termos de seus componentes humanos. Como, porém, é reinterpretado o aspecto da prosperidade e do poder político?

⁵⁶ COOK, G. La biblia, la história de la salvación y la consumación del reino. *Boletín Teológico*, México, (10/11): 105-151. abr./set. 1983, p. 118.

⁵⁷ Id. *ibid.*, p. 121.

⁵⁸ Id. *ibid.*, p. 124s.

De acordo com G. Ladd, "as bênçãos da era vindoura não são exclusivamente para o futuro, mas têm se convertido em objeto da experiência real desta era".⁵⁹ Decorrência lógica dessa afirmação é que *toda* a utopia é *parcialmente* manifesta no presente, não sendo possível separar o "espiritual" do "secular". Em outras palavras,

"se a plenitude do reino consiste no estabelecimento total do governo de Deus sobre toda a terra - um governo de paz, justiça e amor -, a antecipação deste reino também deve incluir sinais de paz, justiça e amor. Estas características não se dão apenas numa dimensão individual... mas no contexto do complexo de relações e de estruturas sociais em que a Igreja está enraizada."⁶⁰

Não que a justiça, a paz e o amor nas relações humanas, como um todo, sejam a vinda do reino de Deus, senão que, haja vista que o reino de Deus já veio à terra e nela está presente, tenham que manifestar-se completamente, tanto em termos de salvação individual, como em termos de salvação utópica.

A utopia de Deus, em Cristo, está manifesta na história atual. Não veio de forma consumada, mas em antecipação, no aguardo do retorno de Cristo, que trará a plenitude do reino de Deus à terra. A marca da realização presente da utopia divina é a presença de um povo do reino, caracterizado pela cruz - o poder de Deus.

3 - RE-ANÚNCIO DA PROFECIA

Chegou a hora de trazer para nosso contexto o anúncio de Amós. Como palavra de Deus para nós, temos o privilégio de aplicar a sua teologia em nossa realidade, a fim de discernirmos a presença de Deus em nosso meio e a sua vontade

⁵⁹ Ladd, p. 42.

⁶⁰ Cook, op. cit., p. 133.

para conosco, os que cremos.

Pretendo destacar três aspectos essenciais de atualização da mensagem de Amós para a Igreja (outros poderiam ser abordados, não o farei por razões de tempo e espaço): a reconstrução da Teologia; a re-avaliação de nossa prática eclesial; e a re-formulação da nossa doutrina da igreja em sua missão.

3.1 - RE-CONSTRUINDO A TEOLOGIA

O modo de o profeta Amós elaborar a sua mensagem nos fornece alguns elementos para a avaliação dos modos de fazer teologia em nosso tempo. Não pretendo ser exaustivo, nem abordar toda a problemática do método teológico. Apenas compararei o método de Amós com dois métodos distintos de fazer teologia: o evangélico conservador do Primeiro Mundo e o da Teologia da Libertação.

Tradicionalmente, os conservadores vêem a teologia como a "ciência de Deus e das suas relações com o Universo",⁶¹ e, com variações de detalhes, o método seguido contém os seguintes passos:⁶² a exegese histórico-gramatical; e a construção de um sistema ordenado e coerente, com o auxílio da filosofia, da tradição eclesiástica e da experiência. A filosofia é o ponto de partida e o lastro da exegese, e dará a forma do sistema e controlará o conteúdo dos termos-chaves. A tradição eclesiástica propiciará a identificação do novo sistema com a teologia da igreja durante os séculos. A experiência, individual do teólogo com Deus, determinará a profundidade mística do sistema e a experiência tradicional da igreja, que lhe fará enxergar certos aspectos da teologia a partir de uma ótica própria, por exemplo, as distintas posições sobre o batismo.

⁶¹ Strong, p. 1.

⁶² STURZ, R. *Prolegômenos*. (mim.) São Paulo, Faculdade Teológica Batista de São Paulo, p. 6.

Os resultados desse método de fazer teologia nos são bastante conhecidos e, na consulta de Seul, em 1982, os teólogos do Terceiro Mundo (evangélicos) teceram críticas detalhadas à teologia do hemisfério norte,⁶³ não deixando de reconhecer o valor de sua produção. Não querendo ser repetitivo, esboçarei apenas cinco pontos negativos do "teologizar" do hemisfério norte, à luz do "teologizar" de Amós:

- insensibilidade às pressuposições ideológicas que condicionaram parte da teologia. Por exemplo, não há teologia da pobreza e da riqueza, que seja sensível às grosseiras injustiças do capitalismo;
- dependência muito acentuada de sistemas filosóficos que, na maior parte das vezes, deturpam o significado do texto bíblico, prejudicando sensivelmente a exegese;
- academicismo intelectual que obscurece aspectos vitais da teologia, por exemplo, as questões sobre demônios, espiritismo, poder do Espírito Santo, etc.;
- a falta de diálogo crítico com a realidade atual, não só no aspecto político-econômico, mas também nos aspectos culturais mais abrangentes, por exemplo, as instituições sociais (família, trabalho, etc.), o estilo de vida (jogo, tecnologia, secularização), a própria cosmovisão de cultura, e, finalmente
- a dicotomia entre o labor teológico e a vida das igrejas; a distância enorme entre o teólogo e os cristãos "leigos". Isso tem criado nas igrejas um forte sentimento de desconfiança para com a teologia e os teólogos.

O ponto positivo que quero ressaltar - um, entre muitos - é que a Bíblia continua sendo a fonte da teologia conservadora. Com todos os seus defeitos, ela é mais plausível de reformulação do que as teologias que já abandonaram a Palavra como referencial básico.

⁶³ Cf. p. ex. o material publicado em *Evangelical Review of Theology*, 7(1), abr. 1983.

Na América Latina surgiu a chamada teologia da libertação, que é uma reação ao modo "nortista" de fazer teologia. Há diferenças entre um teólogo da libertação e outro, mas um ponto é comum em todos: a teologia da libertação é "um modo diferente de fazer e pensar Teologia".⁶⁴ Para nosso diálogo destacarei o pensamento de Gutiérrez, que lançou firmemente as bases para esse novo método de fazer teologia. Eis alguns aspectos críticos do novo teologizar:⁶⁵

- a teologia é um ato segundo, vem depois do compromisso para a transformação do mundo e libertação dos oprimidos;
- a teologia parte de uma leitura crítica da realidade e da igreja, em sentido inverso ao de uma ideologia racionalizadora e justificadora de determinada ordem social e eclesial;
- é reflexão sobre a presença e a atuação do cristão no mundo, ou seja, sair das fronteiras (visíveis) da igreja, estar aberto ao mundo, recolher as questões nele suscitadas, estar atento às transformações de seu devir histórico;
- é reflexão crítica da práxis histórica, uma teologia libertadora, teologia de transformação libertadora da história da humanidade e também da igreja, situa-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado. Estamos, pois, diante de uma hermenêutica política do evangelho.

Há alguns pontos negativos da teologia da libertação que quero levantar aqui:

- como ato segundo, a teologia se torna dependente de uma análise da sociedade. Ao invés de depender da filosofia, ela submete-se a uma análise sociológica (e não importa, aqui, a qual delas se submeta);
- como leitura crítica da realidade e da igreja, também

⁶⁴ Boff, L., p. 27. Essa é a mesma intenção de J. L. Segundo em sua obra *Libertação da Teologia* e de Clodovis Boff em *Teologia e prática*.

⁶⁵ Gutiérrez, p. 15-27.

ela está subjugada a uma ideologia: se o teólogo fizer uma escolha errada, sua teologia sofrerá prejuízos;

- uma vez que é reflexão da práxis histórica, está sujeita às vicissitudes e contradições do devir histórico da humanidade, presa sob o jugo do "príncipe desta era".

O ponto positivo a destacar é que a teologia da libertação se torna consciente da ideologia do "que-fazer" teológico, e da situação real de injustiça e opressão em nosso continente. Daí se tornar uma ciência a serviço da ortopraxia, e não apenas da ortodoxia (para aqui na avaliação da teologia da libertação; na consulta de Seul, já mencionada, há excelentes materiais sobre o assunto).

A teologia de Amós, em diálogo com esses dois modos de fazer teologia, oferece alguns passos metodológicos essenciais, quais sejam:

- a *fonte* da reflexão teológica é a palavra de Deus, conforme revelada concretamente na aliança. Lendo o profeta à luz do Novo Testamento, a fonte da teologia é a palavra de Deus, inspirada e registrada nos dois *diathēkēs* (aliança, testamento) e cuja chave hermenêutica é Jesus Cristo, a palavra que se fez carne. O Cristo-chave-hermenêutica da teologia é o Jesus (Cristo) homem-Deus;⁶⁶

- o *ponto de partida* para a reflexão teológica não é a filosofia, mas a realidade histórica. Amós dirigiu sua mensagem ao povo de Israel no reinado de Jeroboão II - uma realidade concreta. A realidade histórica que nos serve de ponto de partida para a teologia não se reduz à política ou à economia, mas é a realidade total, nos seus aspectos abrangentes; em poucas palavras, a "cultura" concreta de determinado momento histórico (que inclui religião, política, economia, lazer, esportes, etc.)

⁶⁶ Sobre este aspecto cristológico, cf. o material publicado em *Boletim Teológico*, México, (8), 1982, de uma consulta sobre cristologia realizada pela Fraternidade Teológica Latino-Americana.

- o *lugar* do qual o teólogo analisa a realidade histórica é o lugar do pobre. Esse lugar teológico é evidente em Amós. No Novo Testamento a perspectiva do teólogo continua sendo a do pobre - o Cristo que "sendo rico se fez pobre" (2 Co 8.9), que foi ungido pelo Espírito para "evangelizar os pobres..." (Lc 4.18-21), que trouxe a revelação do Pai aos homens, "ocultando-as dos sábios e doutores e revelando aos pequeninos" (Mt 11.25-27). Sim, do Cristo que "a si mesmo se esvaziou, assumindo a condição de servo, tomando a forma humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz!" (Fp 2.7s) O pobre que é bem-aventurado, porque dele é o reino, o pobre que é pobre de espírito por causa do reino, o pobre que é o mínimo entre os homens, que não tem vez nem voz; aquele que é loucura no mundo, fraco, frágil, vil e desprezado, e foi escolhido por Deus para reduzir a nada tudo aquilo que é!! (Lc 6.20ss; Mt 5.3ss; 1 Co 1.17-31).

- a teologia se faz em diálogo com as tradições religiosas do povo, usa a sua linguagem, os seus anseios, asua esperança. Mas faz o diálogo de modo crítico, tendo a palavra de Deus como padrão de verdade. Foi o que Amós fez com a teologia da eleição e do dia de Javê, por exemplo; foi o que Paulo fez na carta aos colossenses. Na linguagem corrente, teologia se faz de modo contextualizado. Ou não se faz teologia. A contextualização não se restringe apenas ao "religioso", mas se faz com *toda* a cultura do povo. Se em Amós sobressai o religioso, é porque esse era o aspecto fundamental da cultura israelita. Hoje precisamos entender a cultura brasileira e dialogar com ela, sob a direção da palavra de Deus;

- teologia se faz no poder de Deus, na força do Espírito que arranca o homem do seu sossego diário (Am 7.14-5) e o envia ao povo para servi-lo e mostrar-lhe a vontade de Deus. O teólogo é um servo de Deus dado à igreja (cf. Ef 4.7ss) e enviado ao mundo "como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo" (Jo 17.18), para cumprir a missão do Deus que assumiu em Cristo um compromisso com a humanidade, e elegeu a igreja como parceira histórica do reino que já veio.

- o poder de Deus é o poder da cruz e da ressurreição, e não está a serviço de nenhum poder humano, de nenhuma ideolo-

gia e de nenhuma utopia humana. Ao condenar a religião que servia ao estado, Amós declarou a independência do teólogo, cujo único senhor é Deus, e por isso é servo de todos, mas não capitula perante ninguém. É servo do amor, da justiça, da esperança - cujo conteúdo Deus nos revelou em Cristo. "Porque sendo livre para com todos, fiz-me servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível" (1 Co 9.19; cf. Jo 1.14; 1 Co 9.20-3; Gl 5.13ss).

Essa é a tarefa da teologia de acordo com o teólogo Amós. Não podemos mais ficar indiferentes aos defeitos do "teologizar" conservador, mas também não podemos aceitar a antítese oferecida pelo "teologizar" da libertação. Estamos num momento crucial da história e da teologia, cabendo-nos a responsabilidade de participar da nova síntese histórica que Deus, o Sujeito da História, está realizando. Síntese na área teológica, aproveitando o que nossos antecessores nos legaram - de ambos os lados; e síntese na área prática (que veremos a seguir). Temos o privilégio e a responsabilidade de crer e realizar a ortodoxia, juntamente com a ortopraxia:

"Graças sejam dadas a Deus, que por Cristo nos carrega sempre em triunfo e, por nós, expande em toda parte o perfume de seu conhecimento. Em verdade, somos por Deus o bom perfume (odor) de Cristo, entre aqueles que se salvam e aqueles que se perdem; para uns odor que da morte leva à morte; para outros, odor que da vida leva à vida. E quem estaria à altura de tal missão? Não somos como aqueles muitos que falsificam a palavra de Deus; é, antes, com sinceridade, como enviados de Deus, que falamos, na presença de Deus, em Cristo" (2 Co 2.12-7).

3.2 - RE-AVALIANDO NOSSA PRÁXIS ECLESIAL

Destacarei apenas três pontos de reavaliação e reformulação de nossa práxis como igreja, que surgem do confronto com a teologia de Amos.

3.2.1 - Relação com os "de fora"

Como vimos, Israel se sentia seguro, por meio de um falso conceito de eleição. Consideravam-se o povo escolhido e privilegiado de Deus, que teria sucesso em todos os aspectos da vida. Não se viam como pecadores, nem como instrumentos da bênção universal de Javé. Pelo contrário, regozijavam-se em suas vitórias militares e no desastre das nações estrangeiras.

No primeiro discurso, Amós traz a palavra de condenação de Javé a vários vizinhos de Israel. Que impacto! Atingiu em cheio a esperança do povo rico: os ex-agressores serão substituídos. Qual não deve ter sido a surpresa ao ouvirem o profeta incluir os "eleitos" na condenação (Am 1,2).

No seu último sermão, Amós choca novamente Israel ao anunciar que Javé também agiu em favor dos outros povos. "Não sois vós para mim, ô filhos de Israel, como os filhos dos etíopes? diz o Senhor; não fiz eu subir a Israel da terra do Egito e aos filisteus de Caftor, e aos sírios de Quir?" (Am 9.7) E quando percebemos as implicações totais da idéia do remanescente no Novo Testamento, pelo qual Israel deixa de ser o Israel "segundo a carne" e se faz em igreja, que surpresa!

Refletindo sobre essas verdades me vem à mente uma atitude demasiadamente comum entre nós evangélicos. Colocando-a em forma estereotipada; "Nós somos os salvos, os incrédulos são os ímpios, os perdidos, os que vivem no lamaçal do pecado. Nós somos santos, puros e separados." Vai daí que os que se consideram crentes não "se misturam", não têm amigos incrédulos; rejeitam incondicionalmente "tudo" que é mundano, e enxergam os incrédulos meramente como almas que caminham para o inferno...

Hã, porém, um outro lado dessa moeda. Hã os cristãos que não fazem qualquer distinção entre os da igreja e os de fora. Não admitem a necessidade da conversão e a conseqüente transformação daquele que crê. São as igrejas que praticam o universalismo, mesmo que não o preguem. "Todos são filhos de Deus; o mundo é a igreja, os pobres é que têm o reino..."

São dois extremos. O primeiro não enxerga direito o amor de Deus; o segundo, a sua justiça. Ambos diminuem a cruz. Uns por restringí-la a uma comunidade privilegiada, outros por negarem sua exigência radical de submissão e fé. Como a leitura neotestamentária de Amós pode dirigir a igreja a uma atitude correta perante os não-cristãos? Alguns critérios:

- há uma diferença fundamental entre o povo de Deus e os não-povo de Deus; a sua atitude perante o Messias. O remanescente é formado pelos indivíduos que crêem em Cristo como o senhor e redentor; que pela graça são salvos, mediante a fé.
- o remanescente não é formado para se tornar um grupo exclusivo, mas sim um grupo missionário. Os cristãos estão no mundo para amá-lo e servi-lo, seguindo o exemplo de Jesus (cf. Jo 3.16-21; 17.15-21; 2 Co 5.14.21).
- Por outro lado, o mundo como concretização histórica do reino de satanás deve ser odiado e rejeitado. Não as pessoas, mas os sistemas, as estruturas de pecado. "Odiar o pecado e amar o pecador", pelo visto é dito bem conhecido, mas mal aplicado. O mundo que Deus odeia e quer destruir é o do pecado incorporado em ideologias, culturas e sistemas de valores ímíquos. A esse mundo não devemos amar (cf. 1 Jo 2.15-7; Ef 2.1-3; 6.10ss; Jo 15.18-27).
- foi para destruir "as obras do diabo" que Jesus veio à terra e formou para si um povo. Como comunidade do Espírito, sejamos exemplo da transformação objetivada por Deus (Jo 13.33-5; cf 16.7-11).

Os cristãos, portanto, devem viver em relação dialética com o mundo; amando e servindo; odiando e transformando. No poder do Espírito Santo é que se concretiza essa relação, realizada historicamente pelo povo de Deus, através do discernimento do Espírito.⁶⁷

3.2.2 - A adoração cristã face à injustiça social

Amós condenou a adoração que encobre e legitima a injus-

⁶⁷ Cf. COMBLIN, J. *O tempo de ação*, Petrópolis, Vozes, 1982

tiça. Não é a adoração desejada por Deus: "Mas vem a hora - e é agora - em que os verdadeiros adoradores adorarão ao Pai em espírito e em verdade; pois tais são os adoradores que o Pai procura. Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e em verdade". (Jo 4.23-4)

Já foram feitas boas análises das letras dos hinos e músicas tradicionalmente cantados pelos evangélicos⁶⁸, por isso não vou repeti-las aqui. Destacarei alguns aspectos que se entrecruzam com a teologia de Amós:

- o individualismo subjetivo de nossos cânticos é patente e preocupante. Considerando-a como um todo, a hinódia protestante é alienante. Desvia os olhares dos cristãos da história e os transfere a um mundo místico, inexistente. A grosso modo, nossa hinódia "peca" como os "entendidos" de Corinto, que já viviam o "ainda não" do reino;
- a práxis cristã que a prática do culto oferece, além de alienante, é individualizante. Destaca o cristão da igreja e o transfere para o mundo do céu. Prejudica tanto a vida interna da igreja como sua inserção no mundo;
- em algumas tentativas de renovação litúrgica encontro dois problemas sérios: a secularização da adoração, onde adorar torna-se sinônimo de protesto contra a opressão e caminho para a conclamação política, e a ação humana separada de Deus; e, num outro extremo, a emocionalização da adoração, onde adorar torna-se sinônimo de êxtase emocional, de se ligar diretamente com Deus em momentos específicos do "culto", reforçando a alienação.

Descrevi extremos e generalizei a crítica. Se aplicada a tudo e a todos, essa crítica será extremamente injusta. Ao pincelar os aspectos fundamentais da adoração de modo positivo, teremos critérios mais adequados para a análise dos casos específicos:

68 Vd. Quem é Jesus Cristo no Brasil, publicado pela Aste e o segundo número de Caderno de Ciências da Religião, publicado pelo Instituto Metodista Superior.

-
- adoração é exaltação de Deus. É confissão de fé e da aceitação voluntária da aliança. É dar a Deus o que ele merece, e mostrar ao homem quem é o ser humano;
 - a adoração é engajada na utopia de Deus. Deve dar ao povo de Deus as forças espirituais para lutar a sua batalha, tornando-o parceiro do sujeito da história;
 - adoração é ação. Ação do povo de Deus que, com regozijo, magnífica, engrandece e bendiz ao único Senhor. É ação do povo de Deus que se vê pecador e confessa, arrependido, seus pecados. É ação do povo de Deus que se submete ao agir divino na história, e cria uma práxis voltada aos compromissos da utopia cristã;
 - adoração é não-ação. É a confissão da indignidade humana e de sua incapacidade de eliminar o pecado. É a des-ideologização da esperança utópica humana. Só Deus pode mudar o mundo. Só em Cristo e no poder do Espírito o povo de Deus ousa agir no mundo.

3.2.3 - A práxis cristã não serve ao estado

É impossível deixar de fazer a pergunta extremamente incômoda: Não estaremos nós cristãos imitando Amazias, ao invés de seguir o exemplo de Amós? O sacerdote Amazias era um vassalo do rei, e só assim conseguia manter sua posição e poder. O protestantismo chegou no Brasil sem poder e sem status e já representa poder; não somos perseguidos afrontosamente e já fazemos parte dos poderes (com prefeitos, deputados, etc.)

Já faz algum tempo, porém, que nossa crítica ao país se restringe à moralidade individual. Somos contra a pornografia, o aborto, o divórcio, o roubo, etc. Mas, dentre os conservadores, quase nada ouvimos contra a corporificação do pecado nas estruturas sociais.

Certo, a teologia da libertação faz isso, mas é condenada como terrível heresia. Eu não concordo com a teologia da libertação; meu desacordo, no entanto, não é em relação à crítica da sociedade, mas à solução por ela proposta, que não me parece fiel à utopia do Novo Testamento. A Fraterni-

dade Teológica Latino-Americana e outros evangélicos do Terceiro Mundo, com alguns do Primeiro Mundo, fazem a crítica e buscam uma práxis cristã alternativa - e são acusados de teólogos da libertação...

Com Amós, vejo que a práxis cristã deve ser:

- livre do Estado. Aceitar Rm 13 não é sinônimo de obedecer ao governo que está aí só porque ele está aí. Amós pregou contra e desobedeceu ao rei de Israel, ao ungido. Pedro também, para nem falar de Jesus e do autor de Apocalipse;
- contrária à legitimação da injustiça, independentemente de quem a pratique. A ação cristã não pode suportar o mal em nenhuma de suas formas, inclusive estruturais;
- ciente das ideologias e utopias humanas, mas não se submeter a nenhuma delas.

Já tracei o negativo da práxis cristã. Na próxima e última divisão deste trabalho tratarei de descrever positivamente alguns traços do papel da igreja como parceira da utopia do Senhor da História.

3.3 - A IGREJA: COMUNIDADE PROFÉTICA

Poderia ter dado à igreja outros adjetivos, por exemplo utópica, do reino, carismática, etc. Sendo, porém, esta uma reflexão a partir do profeta Amós, destacarei três elementos caracterizadores do *profético* da igreja cristã.

3.3.1 Igreja; o topos da u-topia

Utopia é o *não-lugar*, a sociedade ideal que ainda não existe, mas pela qual se anseia e se luta. Amós tinha a sua utopia - que não se realizou literalmente, mas foi reinventada pelos autores do Novo Testamento que a aprenderam de Jesus Cristo.

Temos, portanto, uma utopia cristã, que já apresentei singelamente algumas páginas atrás. A diferença entre a utopia cristã e as outras é que a cristã já tem um topos (lugar) e o "não-lugar" que já tem um "lugar", a igreja.

O remanescente é o povo que pode viver a aliança. Por ser o povo do reino, é o lugar privilegiado da realização do reino. Certamente a igreja só pode realizar em si o "já" da utopia; o "ainda não" lhe é alheio por enquanto. Todavia, poder realizar o "já" se torna o imperativo da comunidade profética.

Não que a igreja trará o reino ao manifestar os sinais do reino, mas porque o reino já veio, a igreja é o sinal dele, é o seu agente. Howard Snyder descreveu cinco ingredientes que são cruciais à identidade da igreja como o topos da utopia. O que vem a seguir é uma adaptação desses cinco ingredientes:⁶⁹

- reconhecer e implementar a dimensão cósmica do evangelho. Deus traçou sua utopia para incluir todo o mundo (Ef 1.10; Cl 1.23, p. ex.) e fez da salvação pessoal o *centro* da circunferência. A igreja deve estar aberta à circunferência utópica de Deus e inserida nela, criando raios que a liguem com o contorno do círculo;
- redescobrir o poder e o sopro dinâmico da palavra de Deus, que é a Bíblia, mas não se limita a ela. O *logos* é Jesus Cristo e é por meio dele que se concretiza a utopia divina na terra. Afirmemos a infalibilidade e singularidade da Bíblia, mas sejamos conscientes e parceiros do Cristo das escrituras, pois "tudo ele (Deus) pôs debaixo dos seus pés, e o pôs sobre todas as coisas, como cabeça da igreja, que é o seu corpo: a plenitude daquele que plenifica tudo em todos" (Ef 1.22-3);
- recuperar o sentido da história. O reino de Deus é um fato histórico; é o resultado da ação de Deus na história humana, especial e supremamente no evento Cristo. Sem deificar nem dicotomizar a história, precisamos reafirmar o significado da ação humana dentro do processo histórico, e perceber como Deus dá "a conhecer, agora, aos principados e potestades nas regiões celestes, por meio da igreja, a multiforme sabedoria de Deus, segundo o desígnio preestabelecido desde a eternidade e realizado em Cristo Jesus". (Ef 3.10s)

⁶⁹ Snyder, p. 29s.

-
- enfatizar a ética do reino. A expressão presente do reino requer uma ética da cruz e não do triunfo. A igreja não deve viver como se o reino já estivesse totalmente estabelecido; ela é chamada a viver o paradoxo do rei que acabou numa cruz. O estilo de vida da igreja não se caracteriza pelas realizações poderosas e grandiosas, mas pelas realizações humildes de amor. Se o grão não morrer...
 - desenvolver uma visão cristã da cultura. Como juiz e redentor, o reino se instala em cada expressão da culturalidade humana e cria novidade de vida. É hora de a igreja se encarnar na cultura brasileira e mostrar a plena radiância do evangelho nos vasos de barro de nossa terra.

3.3.2 - Comunidade profética em diálogo com as utopias

Jacques Ellul, ao comentar a esperança cristã, disse que ela

"parte do Real não realizado concretamente... é a afirmação de uma Contra-realidade, mas uma contra-realidade escondida no presente, e de que ela sabe distinguir os sinais, que nunca derivam da simples constatação de uma realidade observável. O que significa que a Esperança é, em si mesma, o sinal da distância do Reino... é sempre aquilo que declara sobre o presente: 'Não, não é o Reino de Deus, nem o reino de Cristo', mas exige que o cristão se situe no presente em função deste Reino".⁷⁰

Em outras palavras, nenhum projeto histórico humano será o reino, mas a igreja deve se situar perante os projetos históricos atuais em função do reino, da utopia cristã.

Nós vivemos numa época crucial para o futuro de nosso país. Já passou o tempo em que a igreja poderia, confortavelmente, apoiar a Arena por ser o único partido da situação - o projeto histórico do governo. Agora estamos perante um plu-

⁷⁰ Ellul, p. 59.

ralismo de projetos históricos, não somente dos partidos legalmente constituídos, mas também dos que virão a se formar na Nova República, sem mencionar as ideologias "sem partido".

Como parceira do Sujeito da História, a igreja precisa se posicionar concretamente perante as utopias de nossa terra. Isso exige que ela avalie as ideologias que as sustentam e se posicione a favor daquela que, em função do reino, seja a mais adequada. Por não ter e nem ser poder político, a utopia cristã irá utilizar-se de utopias não-cristãs durante a espera da consumação do reino. Neste sentido, a igreja se resigna às contradições do devir histórico e se arrisca a errar. Mas é melhor errar tentando acertar, do que errar passivamente.

Em termos da ação interna, significa que a igreja terá de conscientizar seus membros da realidade histórica em que vivemos e das ideologias que a sustentam ou tentam transformar. Terá de treiná-los em teologia para que sejam capazes de avaliar as ideologias e ações históricas à luz da palavra de Deus, a fim de que manifestem, conjuntamente, a ortodoxia e a ortopraxis cristã. Em termos de ação externa, a igreja - por meio de seus membros dotados pelo Espírito Santo - alinhar-se-á com o esforço em prol da justiça e da paz, sendo sal da terra e luz do mundo, envolvendo-se concreta e positivamente na ação histórica.

Só para lembrar, podemos aplicar o que foi dito em relação ao Brasil para toda a nossa aldeia global. O conteúdo da utopia cristã fornece à igreja os critérios para a tomada de compromissos com um projeto histórico humano que seja favorável à justiça.

3.3.3 - A proclamadora da boa-nova do reino

Finalmente quero reafirmar a verdade da teologia evangélica de que a missão da igreja consiste, prioritariamente, em pregar o evangelho e formar novas igrejas locais. O evangelho - contar sobre o que Cristo fez para salvar o ser humano - é o único instrumento que a igreja possui para estender o reino de Deus a todos os povos. (Cf. Rm 1.16s).

O falar de Cristo é o que distingue a missão da igreja de todos os outros projetos humanos. Ser o topo da utopia e dialogar com as utopias humanas só tem sentido se estiver ao serviço da pregação do evangelho do reino, do cumprimento da grande comissão. O único caminho para se entrar no reino de Deus é a fé em Cristo, não a ação política, nem a revolução, nem qualquer outro tipo de boas obras.

Por já estar no reino, a igreja se compromete com o mundo, e esse comprometimento tem como meta final a conversão de todos os povos a Jesus Cristo. O reino só virá de forma consumada no fim dos tempos, mediante a ação direta de Jesus. "E este evangelho do reino será proclamado no mundo inteiro como testemunho para todas as nações. E então virá o fim." (Mt 24.14)

Como parceiros de Deus na sua ação histórica, temos a responsabilidade maior de pregar o evangelho da cruz, "loucura para os gentios". Só assim seremos sujeitos da história proclamando que o reino já veio e o sujeito da história convidada todos os seres humanos a entrarem nele. Arrependam-se e creiam no evangelho. Esta é a síntese da ação humana na utopia histórica de Javé.

Buscai a Deus, para que vivais. Buscai o bem e aborrecei o mal. Só em Jesus Cristo temos vida e vida abundante. Vida que se manifesta concretamente em amor, justiça e solidariedade. Que as profecias de Amós nos estimulem a realizarmos em nossa terra a utopia do Messias que veio e voltará!

BIBLIOGRAFIA

1. Versões bíblicas e recursos lingüísticos

A *BÍBLIA de Jerusalém* O Novo Testamento. São Paulo, Paulinas.

A *BÍBLIA Sagrada* (trad. João F. Almeida). Brasília, Imprensa Bíblica Brasileira, 1976.

BÍBLIA Hebraica (ed. Rudolf Kittel). Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt.

BIBLIA Hebraica Stuttgartensia. fascículo "Liber XII Prophe-
tarum".

BROWN, Driver e Briggs, *New Hebrew Aramaic English lexicon*.
AP. & A, 1980

EINSPAHR, B. *Index to BDB Hebrew lexicon*. Moody Press, 1980.

KOEHLER, L. & BAUMGARTNER, W. *Lexicon in Veteris Testamenti
libros*. E. J. Brill, 1958.

WINGRAM, G. V. *The Englishman's Hebrew and Chaldee Concor-
dance*. S. Bagstern & Sons, s.d.

2. Dicionários bíblicos e teológicos

BOTTERWECK, G. J & RINGGREN, H. (ed.) *Theological dictionary
of the Old Testament*. Eerdmans, 4 vol. 1974.

BROWN, C. & COENEN, L. *O novo dicionário internacional de
teologia do Novo Testamento*. São Paulo, Vida Nova, 1981-
1984. 4 vol.

BUTTRICK, G. A. (ed.) *The interpreter's dictionary of the
Bible*. Abingdon Press, 1962. 5 vol.

KITTEL, G. & FRIEDRICH, G. (ed.) *Theological dictionary of
the New Testament*. Eerdmans, vol. 4. 1967.

3. Teologia bíblica

ANDERSON, R. A. *On being human: Essays on Anthropology*.
Eerdmans, 1982.

BRIGHT, John. *The kingdom of God*. Abingdon Press, 1953.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. São Leopoldo,
Sinodal/Petrópolis, Vozes, 1982.

GRESSMANN, H. *Der Ursprung der israelitisch-judischen Theo-
logie*. 1905.

HENGSTENBERG, E. W. *Christology of the Old Testament*. Kre-
gel, 1976.

JACOB, E. *Theology of the Old Testament*. Hodder & Stough-
ton, 1958.

- KAISER JR. W. C. *Toward an Old Testament Theology.* Zondervan, 1978 (trad. *Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo, Vida Nova, 1980).
- KLAUSSNER, J. *The messianic idea in Israel.* Macmillan Press, 1955.
- KNIERIM, R. *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament.* Gütersloher Verlagshaus, 1965.
- KNIGHT, D. A. (ed.) *Tradition and theology in the Old Testament.* Fortress, 1977.
- LADD, G. E. *A theology of the New Testament.* Eerdmans, 1974.
- *The Gospel of the Kingdom.* Eerdmans, 1959.
- MARTENS, E. A. *Plot and purpose in the Old Testament.* IVP, 1981.
- PFEIFFER, R. H. *Religion in the Old Testament.* Harper & Brothers, 1961.
- RAD, G. von. *Teologia do Antigo Testamento.* Aste, 1973.

4. Outra obras teológicas

- BOFF, L. *Teologia do cativo e da libertação.* Multinova.
- COOK, G. La Biblia, la historia de la salvación y la consumación del Reino. *Boletín Teológico.* Fraternidade Teológica Latino-Americana, México, vol. 10/11.
- ELLUL, J. *Apocalipse: arquitetura em movimento.* Paulinas.
- GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação.* Vozes, 1979.
- SNYDER, H. A. *The community of the King.* IVP, 1978.
- STRONG, A. H. *Systematic Theology.* J. Hopkins Press, 1976.
- STURZ, R. J. *Prolegômenos* (mim.) Faculdade de Teologia Batista São Paulo, s. d.

5. Introduções e histórias do Antigo Testamento

- BRIGHT, John. *História de Israel.* Paulinas, 1978.

- HARRISON, R. K. *Introduction to the Old Testament*. Eerdmans, 1970.
- METZGER, M. *História de Israel*. Sinodal, 1981.
- LASOR, W. S. et alii. *Old Testament Survey*. Eerdmans, 1982.

6. Comentários bíblicos

- BONORA, A. *Amós, o profeta da justiça*. Paulinas, 1983.
- COLE, R. A. *Êxodo, introdução e comentário*. Vida Nova, 1982.
- CRAIGIE, P. C. *The book of Deuteronomy*. NICCOOT, Eerdmans.
- CRIPPS, R. S. *A commentary on the book of Amos*. Klock & Klock, 1981.
- GISPEN, W. H. *Exodus. Bible student's commentary*. Zondervan, 1982.
- HARPER, W. R. *Amos and Hosea*. ICC, T. & T. Clark, 1979.
- HYATT, J. P. *Exodus*. NCBC, Eerdmans, 1980.
- MAYES, A. D. H. *Deuteronomy*. NCBC, Eerdmans, 1981.
- MAYS, J. L. *Amos. The Old Testament Library*. SCM Press.
- NOORDTZIJ, A. *Leviticus*. BSC, Zondervan, 1982.
- VON ORELLI, C. *The twelve minor prophets*. Klock & Klock.
- THOMPSON, J. A. *Deuteronomio, introdução e comentário*. Vida Nova, 1982.
- DE WAARD, J. & SMALLEY, W. A. *A translator's handbook on the book of Amos*. UBS, 1979.
- WENHAM, G. J. *The book of Leviticus*. NICCOOT, Eerdmans, 1979
- WOLFF, H. W. *Joel and Amos*. Hermeneia, Fortress Press, 1977