

SOBRE A ÉTICA NOS PROFETAS BÍBLICOS

Haroldo Reimer

“Questões de ecologia, ética e espiritualidade são recorrentes nos debates dos últimos tempos. Todas elas refletem a crise de civilização pela qual estamos passando. Todas elas também visam oferecer elementos para um novo paradigma civilizatório que está emergindo e que pode dar sentido à nova fase da humanidade, a fase planetária”.^[1] Com estas palavras, o teólogo e filósofo Leonardo Boff introduz sua discussão em torno do tema “Ética da Vida”. Ética não é somente um tema adicional nos debates atuais, mas constitui a temática central que estrutura (ou: deve estruturar) a vida das pessoas dentro do seu mundo, em suas diversas dimensões, âmbitos e níveis. A questão da ética é tema aglutinador de diversas temáticas, que alicerçam a perspectiva de que “um outro mundo é possível”, como tem sido enfatizado nas edições do Fórum Social Mundial. Vida em dignidade para todos os seres do cosmo, que entendemos por fé como criação de Deus, é tema de profunda contemporaneidade. Tem a ver com a sobrevivência de todo o mundo criado e habitado. Um dos eixos norteadores das discussões deve ser a inclusão e a vida digna dos elementos mais explorados e excluídos dentro do nosso mundo, isto é, as pessoas pobres e oprimidas e famintas e a própria natureza-criação como um todo. Necessário se faz uma postura ética de “tolerância zero” para com as estruturas e mecanismos geradores de pobreza, fome e devastação ambiental.

Nestes debates atuais sobre ética, vida, ecologia e espiritualidade, textos sagrados da tradição judaico-cristã podem ser elementos inspiradores. Afinal, a Bíblia tem sido fonte geradora de esperanças e utopias em meio aos tantos e diversos movimentos sociais por estas terras latino-americanas, bem como em tantos outros contextos. A Bíblia não serve somente para o reforço e a conservação de estruturas e instituições já sedimentadas, mas é sobretudo uma mina, na qual podemos “garimpar” textos de inspiração e sabedoria em questões de ética, ecologia e espiritualidade. É necessário resgatar a larga tradição de espiritualidade judaica e cristã de crítica do poder, que deu aos despossuídos de poder força e coragem para opor-se aos que abusaram e abusam tanto do poder quanto das pessoas despossuídas de poder.

Dentro da tradição bíblica são sobretudo as figuras proféticas que exercitaram uma crítica mais contundente ao poder desde a perspectiva das pessoas empobrecidas e debilitadas nas suas possibilidades de exercício de poder. Nisso ensaiaram e esboçaram valores éticos fundamentais para muitos segmentos da humanidade, com influência também no mundo chamado de cristão-ocidental. O bloco dessas “figuras proféticas” é diverso e multicor. Contam-se aí os “profetas maiores” como Isaías, Jeremias e Ezequiel. Figuram também os “profetas menores”, destacando-se Amós, Miquéias, Habacuque e Sofonias. Mas há também aqueles e aquelas que a tradição canônica de Israel apresenta entre os “profetas anteriores”. Lembremo-nos de Miriã, Débora, Ana, Elias, Eliseu, Natã e Hulda. Apesar da diversidade de enfoque de suas mensagens, em todas estas figuras proféticas há uma ênfase especial na questão da ética. Lembrando que ética é “a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”^[2], convém lembrar e assinalar que os profetas e as profetisas dos tempos bíblicos assinalaram que tal ética como relação dos humanos com o seu ambiente tem a ver sobretudo com justiça, paz e vida digna para todos, sobretudo para as pessoas empobrecidas e famintas

Para visualizar melhor, convém fazer destaque de algumas passagens da tradição profética, em que a questão da ética e também da justiça desde a perspectiva dos empobrecidos está diretamente tematizada.

PADRÃO ÉTICO EM TEXTOS PROFÉTICOS

Vários textos indicam para o dado incontestável de que os profetas trabalham com um conceito ético elevado:

- “Fostes vós que devorastes a vinha, o que roubastes do pobre está em vossas casas. Com que direito esmagais o meu povo e calcais aos pés o rosto dos pobres?” (Isaías 3,14-15).
- “Teus chefes são rebeldes, parceiros de ladrões. Todos gostam de suborno e correm atrás de presentes. Não fazem justiça ao órfão e a causa da viúva não chega até eles” (Isaías 1,23).
- “Ai dos que decretam leis injustas e editam escritos de opressão: para afastar os humildes do julgamento e privar do direito os pobres do meu povo, para fazer das viúvas suas presas e roubar os órfãos” (Isaías 10,1).
- “Ouvi esta palavra, vacas de Basã, que estais sobre o monte de Samaria, que oprimis os fracos, explorais os pobres e dizeis aos vossos maridos: Trazei-nos o que beber” (Am 4,1).

- “Eles odeiam quem repreende no tribunal e detestam quem fala com sinceridade. Por isso: porque oprimis o indigente e lhe cobrais um imposto de trigo, construistes casas de pedra lavrada, mas não as habitareis; plantastes esplêndidas vinhas, mas não bebereis o seu vinho. Pois conheço vossos inúmeros delitos e vossos enormes pecados” (Amós 5,10-12).
- “Ai do que constrói sua casa sem justiça e seus aposentos sem direito; que faz trabalhar seu próximo de graça e não lhe paga o salário” (Jeremias 22,13).
- “Eles não sabem fazer o que é reto” (Amós 3,10).

Olhando-se esta pequena listagem de textos, à qual poderiam ser agregados muitos outros textos, constata-se que os profetas do antigo Israel elaboraram e trabalharam um conceito ético bastante elevado, que pode ser desdobrado nos seguintes pontos:

- a) críticas ao poder por causa de explorações e opressões relacionadas com o sistema tributário característico daquela sociedade;
- b) ênfase no respeito à ordem comunitária constituída (em hebraico chamado de *mishpat*) e na prática da justiça (*sedakah*);
- c) respeito aos direitos dos empobrecidos como correspondente ético-moral da pertença à fé em Yahveh, o Deus de Israel.

A partir destas observações surgem as questões que nos propomos trabalhar neste breve artigo:

- 1) De onde se origina este elevado conceito ético nos profetas bíblicos?
- 2) Como entender o processo de elaboração do conceito ético junto com o surgimento dos textos sagrados?

ORIGEM DO ELEVADO CONCEITO ÉTICO NOS PROFETAS

Na literatura sobre os profetas bíblicos seguidamente nos deparamos com a pergunta pela origem do elevado conceito ético nos profetas. A pergunta também é formulada no sentido de se buscar saber onde os profetas têm a base para o elevado padrão com que analisam e avaliam as relações sociais no seu tempo.^[3] As respostas, na história interpretativa, com uma gama de variações possíveis, agrupam-se em torno de três tendências básicas, que indicamos sumariamente.

- a) *O elevado conceito ético deriva do valor universal do ser humano nos profetas.*

Alguns autores estimam que o elevado valor ético nos profetas de Israel, sobretudo em Amós, Isaías e Miquéias reside no dado de que estes profetas se baseiam na “natureza moral do homem” que se vê espelhado no conceito ético do Deus de Israel. O clamor e a exigência dos profetas por justiça seriam consequência direta de sua fé em Yahveh, entendido como o garantidor do monoteísmo ético. O elevado conceito ético, pois, seria decorrente da fé e se expressaria num conceito abstrato em relação ao ser humano, que, como tal, é devedor da influência da filosofia de Emanuel e Friedrich Hegel sobre os pesquisadores bíblicos. “Nunca até então se havia escutado essa doutrina com tanta ênfase”, afirmava Julius Wellhausen, no final do século XIX; é uma afirmação que tem eco até os dias atuais.^[4]

- b) *O elevado conceito ético é consequência de uma experiência divino-revelatória pessoal dos profetas.*

Há autores que pensam que o ponto de partida do elevado conceito ético nos profetas tem seu ponto de partida numa experiência extática pessoal dos mesmos. “Essa nova idéia do profeta brotou de experiência extática. Vivenciou espiritualmente a Deus com toda a sua onipotência, ‘viu’ e ‘escutou’ a Deus (...) e vivenciou-o espiritualmente com personalidade moral de tremenda seriedade e tremenda exigência, como a encarnação sagrada da idéia moral eterna”^[5]. Um outro autor assim se expressa na mesma direção, falando especificamente do profeta Amós: “uma experiência religiosa e moral ao mesmo tempo constitui a base da atividade e da pregação de Amós. Um dia encontrou em sua consciência [a] vontade superior e idêntica ao Bem, que se revelou antes de tudo como Deus da justiça”^[6]. No fundo, esta tendência, embora enfatizando o caminho individual e extático, evidencia contato com a anterior, no sentido de afirmar que o elevado conceito ético está diretamente relacionado com o transcendente, isto é, com Yahveh, o Deus de Israel.

c) *O elevado conceito ético é derivado de tradições típicas do antigo Israel.*

A tendência de relacionar o elevado conceito ético nos profetas com determinadas tradições próprias do antigo Israel tem sido uma tônica na pesquisa bíblica, sobretudo nas últimas décadas. Os profetas não seriam exatamente revolucionários na lapidação dos conceitos éticos nem figuras que derivam suas idéias de experiências extáticas, mas seriam pessoas profundamente enraizadas nas tradições próprias do seu povo e do seu tempo. Com isso também já se pensa numa restrição no que concerne à moralidade ou comportamento ético. Os profetas não defenderiam um conceito humanístico geral e abstrato, mas seriam representantes da genuína fé de Israel, tão bem expressa nas tradições próprias de Israel. Sem a pertença a Israel, sua comunidade e suas tradições, esta fé e seus conceitos seriam um nada, afirmava um autor no início do século XX.^[7]

No que tange a estas tradições das quais os profetas teriam exaurido o seu elevado conceito ético, encontra-se ainda afirmações diversas na pesquisa. Há autores que pensavam que a base para o conceito ético era a certeza ou a doutrina da eleição ou da aliança de Israel. Tal aliança estaria expressa sobretudo em legislações específicas do povo de Israel, tais como o Decálogo (Ex 20; Dt 5) ou o Código da Aliança (Ex 20,22-23,19), ou somente o chamado ‘direito apodítico’. Isso porque essas disposições legais versam sobre temas similares aos das denúncias proféticas. Assim, por exemplo, o problema de relações de endividamento e consequente sujeição de pessoas no regime de escravidão por dívidas aparece tanto nos profetas (cf. Am 2,6; 8,4-7, Hc 2,7-8) quanto na lei (Ex 21,2-11; 22,25-27). Na opinião de vários autores mais antigos, tais disposições legais remontariam aos tempos originários de Israel, constituindo algo próprio da fé de Israel e servindo, assim, de base para a ação ética dos profetas.^[8] Essa idéia, porém, foi perdendo força e espaço na pesquisa bíblica, porque foi-se reconhecendo que uma teologia da aliança propriamente dita é uma tradição teológica relativamente tardia no antigo Israel. Ela pode ser localizada como um ‘teologumenon’ no século VII aC, como expressão do movimento deuteronomista na época de Josias.^[9] Também o argumento da antiguidade dos conjuntos de leis mencionados (Decálogo e Código da Aliança) tem recebido transformações substanciais, chegando-se hoje a dizer que, em boa medida, estes conjuntos de leis, sobretudo o Código da Aliança, são produtos da época da monarquia, provavelmente do final do século VIII aC.^[10] Sobre o Decálogo, um conceituado pesquisador da atualidade chega a afirmar categoricamente: “o Decálogo pertence à época pré-exílica tardia. Ele é um produto da época entre Oséias e o Deuteronomio; historicamente falando entre a destruição do Reino do Norte e Josias”.^[11]

Essa argumentação acerca das tradições próprias de Israel como base para o seu conceito ético também foi ligeiramente modificada no sentido de assinalar a tradição sapiencial de Israel como substrato da reflexão ética dos profetas. Assim, por exemplo, o alemão Hans Walter Wolff, no seu clássico estudo ‘A pátria espiritual de Amós’^[12] estabelece uma proximidade entre as denúncias e exigências do profeta Amós com a sabedoria e mais especificamente com a sabedoria por ele considerada de origem tribal. Nesta linha, a exigência profética por justiça (hebraico: *sedaqah*) e direito (hebraico: *mishpat*) como é afirmada de modo programático em Am 5,24 (“Que corra o direito como água e a justiça como um ribeiro perene”) derivaria da tradição sapiencial popular (Pv 24,26; 8,8-9; 16,8, etc.), considerada como oriunda dos tempos do tribalismo em Israel. Uma variante desta posição afirma que em vez da sabedoria popular os profetas poderiam ser colocados em conexão com os sábios da corte.^[13] O argumento para isso seria de que nas listas de provérbios e no material sapiencial constante na Bíblia hebraica haveria muitas pontos em comum com a ética profética.^[14] Os sábios cortesãos, assim se postula, estariam ensinando aos candidatos a funcionários e diplomatas, bem como ao povo em geral, que a função do rei ou governante é manter a justiça e o direito como está expresso também nos chamados ‘salmos reais’ (Sl 2; 72; 110). De qualquer forma, o ideal moral dos profetas, sua maneira de qualificar a conduta do homem, encontram-se em perfeita consonância com os pressupostos dos sábios de Israel; o homem deveria fazer o que é reto, deveria praticar direito (*mishpat*) e justiça (*sedaqah*), e essa regra de conduta definia o que se esperava do rei e isso torna-se condicionante para todo israelita. E foram os profetas que teriam impulsionado este processo.

As três tendências, com variantes e matizes, em geral são tratadas de forma concorrente e mutuamente excludentes. No fundo, porém, necessitam de revisão e sobretudo de complementação. Afinal, a pesquisa tem mostrado que, ao invés de uma dependência unilateral de uma tradição em relação à outra, por exemplo da profecia em relação à lei ou à sabedoria, deve-se trabalhar com o postulado de complementariedade. Pois do contrário, estabelece-se um círculo vicioso de dependência mútua das tradições e dos textos, sem indicação de uma fonte última. Há que ter o discernimento de que os conceitos éticos foram sendo incorporados dentro de diversos tipos de textos e tradições dentro de um processo social complexo no antigo Israel. Com isso, deve ficar claro que o ideal ético dos profetas bíblicos não tem uma fonte exclusiva ou unilateral, embora todos os textos indiquem para uma origem última. Essa percepção teórica ainda não consegue dar uma explicação sobre a existência e a origem do elevado conceito ético nos profetas.

Para tentar um avanço nesta questão, entendemos que é importante perguntar pelo fundamento

fenomenológico dos textos sagrados. Entendemos aqui que a pergunta pelo elevado padrão ético nos profetas só pode ser satisfatoriamente respondido na medida em que se tratar e buscar entender fenomenologicamente a produção e o desenvolvimento dos textos sagrados (proféticos, legais e sapienciais) no antigo Israel. Assim, pois, para se entender a questão do elevado padrão ético nos profetas necessário se faz ver o surgimento dos textos que expressam este valor elevado sob o pano de fundo de elementos da fenomenologia da religião.[\[15\]](#)

SURGIMENTO DE TEXTOS EM PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

É inegável a afirmação de que todas as culturas e todos os povos tiveram e têm uma expressão religiosa. Tais ‘expressões’ são manifestações religiosas expressas na linguagem dos símbolos, dos mitos, dos ritos, de doutrinas e de modos de vida. “Aquilo que é expresso de tantas maneiras, que de fato compreende todos os registros da atividade humana, é algum tipo de *experiência* do transcendente. Como toda experiência humana, ela também tende à comunicação e à socialização. Precisa “ser dita”.[\[16\]](#) Os textos sagrados da tradição do antigo Israel são tais expressões privilegiadas da experiência que o *homo religiosus* fez no contexto do antigo Oriente próximo. Em perspectiva fenomenológica, isto na perspectiva de análise dos testemunhos (fenômenos) até sua fonte geradora e sua intencionalidade, os textos bíblicos em geral, e os textos proféticos em particular, são *testemunhos* que comunicam a experiência religiosa fundante.

Na origem dos testemunhos, em suas várias formas de linguagem (símbolos, mitos, ritos, doutrinas, modos de vida) está a experiência do Sagrado, entendido como um elemento de qualidade absolutamente especial, que se coloca fora de tudo aquilo que chamamos de racional, constituindo ‘algo inefável’. Este ‘algo inefável’ também é chamado pelo termo latino *numen*, isto é, a força divina manifestada na ação pessoal de uma ou outra divindade. No caso dos textos-testemunho antigo Israel, que são os nossos textos bíblicos, a divindade manifesta e percebida é chamada por nomes variados: Elohim, El Shadday, Deus dos Pais, Senhor dos Exércitos, e sobretudo Yahveh. Esta variedade de nomes, porém, no corpo doutrinário do conjunto dos textos sagrados quer indicar para a unidade e unicidade da divindade, isso sobretudo no nível da compilação e redação dos textos em estágio proto-canônico. Olhando-se para os textos-testemunho da Bíblia hebraica, fica claro que no centro dos textos-testemunho está Yahveh, o Deus entendido e adotado por aquelas gentes como o “Deus de Israel”. Vai-se, porém, reconhecendo cada vez mais que este “Deus de Israel”, no desenvolvimento e na releituras de experiência e textos, vai assumindo contornos e características que na origem da experiência religiosa podem ter estado associados até com outras divindades.

Importante é a gente perceber e reconhecer que os textos sagrados que nos comunicam as experiências religiosas dos antigos são produções literárias, isto é, respostas humanas a manifestações de Deus ou da Divindade. Essas respostas ou esses textos enquanto produções, por maior que seja o aparato de suas justificativas sobre sua origem inspirada, inerrante, etc., são veículos de comunicação de Deus. Neste sentido, dizemos que os textos são *hierofânicos*; eles próprios manifestam a divindade em seus valores, intenções, conceitos, etc.

Isso também se dá com textos proféticos. A pesquisa já tem nos informado bastante sobre os profetas enquanto mediadores, seus canais de comunicação com o Sagrado e os meios de transmissão de suas mensagens.[\[17\]](#) Em toda experiência religiosa de comunicação ou percepção do Transcendente há a necessidade intrínseca da *comunicação* desta experiência. Os profetas falam de ‘ver Deus’, ‘ouvir Deus’, ‘perceber Deus em fenômenos da natureza’, etc. Quando a experiência é comunicada, esta comunicação se utiliza dos meios e mecanismos próprios da *linguagem* na respectiva cultura e época. O que era iminentemente divino passa a ser comunicado em categorias humanas, próprias da linguagem humana.

Neste momento da comunicação, entram em jogo as *intencionalidades* da própria comunicação. Neste processo articulam-se momentos distintos na produção do relato ou da comunicação. No caso dos profetas, por exemplo, sabemos que os ditos proféticos estão constituídos de duas partes fundamentais: a *denúncia* e o *anúncio*. No nível literário, literário, ambas as partes constituem uma unidade. No processo de surgimento da comunicação do dito profético, contudo, é muito provável que a origem do dito tenha sido alguma ‘visão’ ou ‘audição’ de Yahveh, que se expressa como um anúncio de uma ação prometida por Deus. O anúncio é eminentemente fala divina comunicada pelo profeta. Esta, contudo, provavelmente é ampliada através de uma *fundamentação* no sentido de agregar-se elementos de denúncia providos da própria observação da realidade.[\[18\]](#) As denúncias proféticas são, *flashes* da realidade advindos da interpretação da dinâmica e dos mecanismos sociais, a partir de setores distintos da sociedade. No nível da construção literária do relato profético, estas fundamentações são agregadas aos anúncios, recebendo, neste momento, a sua chancela divina. “Como motivo para a inserção de uma fundamentação no dito profético constatamos o *desejo de tornar compreensível ao povo* a prometida ação de Deus (...) A diversidade de maneiras com que isto pode ocorrer depende (...) do grau de compreensão do

ouvinte. (...) Mas em uma escala ainda maior depende de sua própria *habilidade artística* ...”.[\[19\]](#)

A construção literária do dito profético, seja já no nível de literatura escrita ou de literatura oral, pressupõe, pois, a dimensão da intencionalidade comunicativa. No caso dos profetas ‘radicais’ do século VIII aC (Amós, Isaías, Oséias, Miquéias) vale a constatação geral na pesquisa de que, desde as origens até a chamada profecia clássica, houve um processo de “afastamento progressivo da corte com a aproximação cada vez maior do povo”[\[20\]](#). Com isso também a intencionalidade crítica de suas comunicações se tornam mais acentuadas. Num interessante estudo sobre “profecia e organização”, Milton Schwantes constatou a exemplo de Am 2,6-16 que neste dito profético temos nos vv.6-8 uma lista ampliada de denúncias que não provém todas elas necessariamente da experiência própria do profeta, mas “sucederam com diferentes pessoas, em circunstância específicas. Como tais experiências de pessoas distintas, emergem para dentro de nosso texto”. “Neste sentido, podemos dizer que a denúncia dos vv.6b-8 reflete uma *experiência coletiva de opressão*. Portanto, a existência de uma listagem de sofrimentos pressupõe a existência de uma organização dos sofrendores e injustiçados”.[\[21\]](#) Nesta perspectiva, o processo de surgimento de uma comunicação profética é um *evento coletivo*, que pressupõe a participação intencional de vários atores sociais. Portanto, “na base da memória que sedimenta e da escrita que fixa os panfletos proféticos existe o *fenômeno da organização*”.[\[22\]](#)

Olhando-se a origem dos textos proféticos sob este prisma da organização comunitária ou coletiva, pode-se entender melhor toda a dinâmica de *releituras* de textos. Isto é, textos básicos do próprio profeta ou de discípulos de profetas são apropriados coletivamente, relidos, colecionados e aplicados a novas situações.[\[23\]](#) Tais grupos tem sido chamados de ‘grupos de suporte’, evidenciando-se, assim, uma relação entre a profecia e a sociedade no próprio processo de surgimento dos textos. Neste processo de releitura reside a própria dimensão hierofânica destes textos ampliados.

Esse processo de surgimento dos textos indicado para o caso de textos proféticos também pode ser estendido para outros gêneros de textos dentro da Bíblia hebraica. Isso vale para o caso de textos legais ou jurídicos. É muito provável que, na origem, tenham existido coleções de leis que num processo posterior foram sendo declarados com sendo lei de Yahveh ou de Deus. Também no caso de textos sapienciais pode-se supor algo similar, na medida em que se aceita que provérbios profanos, isto é, observações de situações de vida estão na origem da literatura sapiencial, a qual num processo gradativo vai sendo teologizada. Neste sentido, não há a necessidade de se estabelecer um canal único, seja uma experiência extática, ou um valor universal ou mesmo a afirmação de um ou outro gênero de textos como base do conceito ético.

Na origem dos vários tipos de texto está uma experiência de gente de Israel com o Sagrado, ou com Yahveh. Estas experiências recebem coloridos nos mais diversos textos, todos eles carregados de sua intencionalidades próprias da linguagem, dos discursos e das dinâmicas de comunicação dos conteúdos. Quando se ausculta a pesquisa sobre os textos mais antigos relacionados com uma teofania ou hierofania de Yahveh, obtém-se o resultado de que textos como Jz 5,4, Sl 68,8, Dt 33,2 e Hc 3,3 recolhem e comunicam esta experiência sagrada do Deus que vem de um determinada monte em região desértica. Yahveh é percebido como “aquele do Sinai” que vem para auxiliar o seu povo, como aquele que as “à frente do seu povo”; com sua manifestação relacionam-se fenômenos da natureza.[\[24\]](#) A vinculação da Torá com este Deus e com este “monte da salvação” de onde procede o Deus libertador é um passo lógico no ancoramento mítico-narrativo da tradições legais de Israel no sentido de serem tradições de libertação e para a liberdade.

No que tange ao elevado conceito ético nos profetas, ousaria dizer que na base de todo o processo está a experiência com este Transcendente chamado Yahveh. Esta experiência de percepção de Deus como um Deus da libertação, da justiça e da liberdade vai agregando novos elementos. A relação com a justiça social e a indignação contra a injustiça são elementos racionalmente trabalhados nos textos para uma comunicação e funcionalização de tais textos religiosos no sentido de frear processo de violência, exploração e exclusão e prover caminhos de integração, justiça e solidariedade naquela sociedade do antigo Israel.

Em *resumo*, o que se está tentando evidenciar neste artigo é que a dimensão do elevado conceito ético nos textos proféticos tem a ver com a própria divindade Yahveh, manifesta e percebida sobretudo como um Deus libertador de gente pobre e explorada. Essa percepção do Sagrado vai sendo construída em textos, nos quais o núcleo central – Yahveh, Deus libertador – vai sendo ampliado por exemplo através da inclusão de palavras de denúncias. Todo esse processo, muito provavelmente, está relacionado com uma dinâmica de suporte social aos conteúdos dos textos, fomentado a partir de grupos periféricos dentro do contexto social do antigo Israel, que vão sedimentando teologicamente estes conteúdos. A partir deste núcleo *numinoso*, os profetas vão consolidando em seus textos o elevado conceito ético, no sentido da afirmação do bispo Pedro Casaldáliga de que “a experiência humana fundamental que os cristãos devem viver é a indignação ética diante de uma realidade estruturalmente injusta”. Esta indignação e a percepção do Deus libertador consolidam o conceito ético nos textos proféticos, lançando desafios de novas leituras e novas práticas até os dias de hoje.

Endereço do autor:

Haroldo Reimer
Rua 115 G , n. 10
Setor Sul
74085-310 - Goiânia – GO

(texto encerrado em 31 de março de 2002)

-
- [1] Leonardo BOFF, *Ética da Vida*, Brasília, Letraviva, 1999, p.21.
- [2] Adolfo Sánchez VASQUEZ, *Ética*. Tradução de João Dell’Anna, 20. Ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.23.
- [3] Sobre isso, pode-se conferir em José Luís SICRE , *Con los pobres de la tierra. La justiça social en los profetas de Israel*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, p.159-168; em português: *A justiça social nos profetas*, São Paulo, Paulus, 1990, p. 210-121.
- [4] Cf. SICRE, *A justiça social nos profetas*, p. 211.
- [5] Hans BALLA, Artigo ‘Amos’, In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1927, v.1, p. 308. Cf. Sicre, *A justiça social nos profetas*, p.212.
- [6] Paul HUMBERT, *Un heraut de la justice, Amos*. *Revue de Theologie et Philosophie*, n. 5, 1917, p.34; cf. SICRE, *A justiça social nos profetas*, p.212.
- [7] Ernst TROELTSCH, *Glaube und Ethos der hebraischen Propheten*. In: ---. *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1925, v. IV, p.50.
- [8] Veja Walther ZIMMERLI, *The Law and the Prophets. A studz ot eh meaning of the Old Testament*. Oxford, Basil Balckwell, 1965.
- [9] Veja a respeito Schalom BEN-CHORIN, *A eleição de Israel. Um tratado teológico-político*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- [10] Sobre isso, veja Frank CRUSEMANN, *A Torá. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis, Vozes, 2002, 159-282. Cf. também Haroldo REIMER, *Leis de mercado e direito dos pobres na Bíblia Hebraica*, Estudos Bíblicos, Petrópolis, São Leopoldo, n.69, p.9-18, 2001.
- [11] Frank Crusemann, *Preservação da liberdade. O decálogo numa perspectiva histórico-social*. São Leopoldo, Sinodal, CEBI, 1995, p.24.
- [12] Hans Walter WOLFF, *Amos geistige Heimat*, Neukirchen-Vluyn, 1964.
- [13] Jean Luis VESCO, *Amos de Teqoa, défenseur de l’homme*, *Revue Biblique*, v.87, Neuchatel, 1980, p.481-513.
- [14] Sobre detalhes dessas conexões, veja SICRE, *A justiça social nos profetas*, p.217.
- [15] Sobre isso, veja José Severino CROATTO, *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo, Paulinas, 2001.
- [16] CROATTO, *As linguagens da experiência religiosa*, p.9.
- [17] Sobre isso, pode-se ler extensamente em José Luís SICRE , *Profetismo em Israel. O profetas, os profetas, a mensagem*. Petrópolis, Vozes, 1996, p.93-202.
- [18] Isso foi bem demonstrado por Hans Walter Wolff no seu estudo “As fundamentações dos ditos proféticos

de salvação e de desgraça”, de 1933. Confira em: Profetismo, Coletânea de estudos. São Leopoldo, Sinodal, 1985, p.19-44.

[19] WOLFF, As fundamentações dos ditos proféticos, p.31.

[20] José Luís SICRE, Introdução ao Antigo Testamento, Petrópolis, Vozes, 1995, p.227.

[21] Milton SCHWANTES, Profecia e organização. Anotações à luz de um texto (Am 2,6-16), Estudos Bíblicos, n.5, Petrópolis, São Leopoldo, 1985, p.33. Grifo nosso.

[22] SCHWANTES, Profecia e organização, p.37. Grifo nosso.

[23] Sobre esse processo, vale a pena a leitura do texto de J. Severino CROATTO, A estrutura dos livros proféticos. As releituras dentro do *corpus* profético. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, n. 35/36, Petrópolis, São Leopoldo, 2000, p. 7-27.

[24] Sobre isso, veja CRUSEMANN, A Torá, p.55-64.