

Mundo bíblico e estruturas sociais

JOÃO LOURENÇO

Introdução

O tema que me foi proposto e que tem, como facilmente se compreende, o objectivo de integrar a problemática social a debater nesta Semana de Estudos num quadro de referências bíblicas, comporta em si diversos problemas. Uns, mais de natureza metodológica, dizem essencialmente respeito à forma de abordagem do tema em si, tanto no contexto do mundo bíblico como na sua transposição para a nossa realidade social actual. Outros, mais de natureza substantiva, têm objectivamente a ver com as estruturas e os problemas sociais de um mundo muito diverso daquele que é hoje o nosso espaço existencial. Para além disso, importa também não esquecer a questão da linguagem, da simbólica e da hermenêutica que lhes está subjacente, já que é nesse âmbito que podem surgir muitos equívocos quando pretendemos comparar mundos culturais e sociais que de si pouco têm de semelhante e que assentam em realidades históricas muito divergentes.

Tendo em conta algumas destas condicionantes a que aludi, quero, antes de mais, tornar bem claro que as referências ao «mundo bíblico e às suas estruturas sociais» num quadro de estudo sobre a «doutrina social da Igreja» devem ser feitas mais na ordem dos *valores* do que na tentativa, muitas vezes invocada, de *transposição* de modelos institucionais em «universos existenciais» que pouco ou quase nada têm em comum.

Numa primeira chamada de atenção, importa ter presente que aquilo que é específico da «doutrina social da Igreja» é o facto de se tratar de uma *doutrina*, estando por isso para além dos modelos de referência, já que o objectivo é estabelecer ou apresentar princípios orientadores e não propor padrões ou modelos

a imitar. Aliás, em sociedades tão diversas, pensar que as matrizes de uma cultura nómada e agrária podem continuar a ser ponto de referência para uma sociedade industrial e de consumo constitui não apenas um erro de avaliação, mas fundamentalmente uma perigosa alienação e incapacidade de compreender o mundo e de se situar nele. Um exemplo claro deste equívoco continua a estar bem patente em muitos dos conceitos que continuam a preencher o quotidiano da nossa linguagem religiosa, mormente no âmbito pastoral, onde muitas das referências usadas já quase não têm significado.

Por isso, as referências ao mundo bíblico, naquilo que diz respeito às suas principais instituições e à transposição dos seus modelos sociais para a nossa sociedade moderna, devem ser sempre feitas com alguma prudência, de forma que se possa distinguir facilmente os valores propostos daquilo que são as suas roupagens ou as estruturas próprias de uma outra cultura e de uma outra mundividência. Enquanto os valores constituem opções fundamentais e podem informar novos projectos de sociedade, as estruturas sociais podem ser limitativas e condicionar a sua própria compreensão. É neste quadro que pretendemos situar o nosso contributo, procurando, acima de tudo, deixar algumas pistas de reflexão que nos ajudem a olhar as instituições sociais do mundo bíblico não naquilo que elas têm de institucional, mas antes na sua função mediadora para a transmissão de valores que continuam a ser, hoje, o nosso universo de referência.

1. De uma cultura nómada a uma sociedade sedentária

A primeira aproximação que podemos fazer à realidade do mundo bíblico decorre dos ecos que nos foram legados pelos textos da Escritura e que, independentemente da época da sua redacção e das tradições por eles veiculadas, nos falam da passagem da vida nómada e de transumância para um regime de vida sedentária de tipo agrário. Trata-se de um período de grandes convulsões para sociedade israelita que põe em causa não apenas o sistema tribal, mas também marcará de forma definitiva as próprias instituições que emergem desse mudança de regime social.

Podemos dizer que se situa aqui a primeira grande crise da sociedade israelita, remontando ao período que se seguiu à fase da conquista e da distribuição da Terra pelas diversas tribos. Disso faz-se eco o livro dos Juízes e, especialmente, o 1º de Samuel. De entre os textos que melhor nos retratam esta crise, perpetuando os seus ecos no tempo, destaca-se a chamada «história dos Recabitas» que se encontra no livro de Jeremias (Jr 35), bem como os ecos da profecia de Oseias (2,16-18) que enaltecem a experiência do deserto como o tempo ideal de «noivado» entre Deus e o Seu povo.

Embora se trate de ecos já muito tardios no tempo, eles remontam certamente a um período antigo da história do povo e mostram bem como a época

de nomadismo das tribos, pelo menos de algumas delas, deixou marcas consistentes de um determinado modelo de sociedade que permanecerá, ao longo da história, como um tempo ideal dessa comunhão de aliança entre Yhawé e o Seu povo. A própria experiência religiosa de Israel, tal como ela nos é referida em diversos textos (cito, como exemplos, a profecia de Nathan: 2 Sam 7,6; a transferência da Arca para Jerusalém: 1 Re 6,16.27) testemunham bem como esse período de vida nómada moldou alguns dos conceitos usados para nos falar de Deus e das próprias instituições religiosas.

De facto, podemos dizer que a *Aliança*, apesar de ser para nós um conceito relacional, é a instituição que, em si mesma, melhor marcará a identidade não apenas do povo, mas também das estruturas que ao longo do tempo darão forma e consistência à realidade social do mundo bíblico. É em função ou em contraposição à Aliança que as demais instituições serão avaliadas e inseridas no quadro da sociedade israelita. Por isso, num primeiro momento desta mudança social, todas as instituições que pudessem vir a pôr em causa esta relação institucional de Aliança eram, naturalmente, tidas em desconfiança e não raros são os ecos da hostilidade que encontraram na sociedade israelita. Bastaria para tanto recorrer à célebre *alegoria de Jotam* (Jz 9,7-15), um dos textos mais antigos, mais belos e expressivos de crítica à estrutura monárquica que é apresentada, num primeiro momento, como atentatória dos direitos de Yhawé que decorrem da relação de aliança com o Seu povo. Para superar a ambiguidade que poderia pôr em confronto estas duas instituições (Aliança e Monarquia), os livros de Samuel mostram-nos como foi possível integrar a Monarquia no quadro da Aliança, através do engenho político e religioso de Samuel, conferindo ao rei a função de mediador de Yhawé. É nesse sentido que deve ser compreendida e integrada a célebre profecia de Nathan (2 Sam 7,14): «Eu serei para ele um Pai e ele será para Mim um filho». Trata-se de uma «fórmula de adopção» que confere à monarquia um estatuto de serviço à causa de Deus e, ao mesmo tempo, a integra num plano de mediação em prol do bem do povo. A realeza não gozará de uma autonomia absoluta nem será um fim em si mesma, mas antes uma instituição de mediação ao serviço da Aliança. Alterada a ordem dos valores e dos fundamentos em que assenta a Monarquia, foi possível encontrar assim um enquadramento adequado para estas duas instituições, sem que nenhuma delas fosse diminuída na sua especificidade.

Para dar forma a esta relação de mediação entre a «soberania de Yhawé» e o exercício do poder real, o livro de Samuel recorre a uma harmoniosa combinação entre a eleição do Rei, por parte dos anciãos do povo, e a unção real que lhe é conferida pelo profeta às ordens de Deus. Desta forma, a realeza não se transformará numa instituição de direito absoluto, pois esse só a Deus pertence, nem corre o risco de se antepor à Aliança sobre a qual é consolidada a sua missão social. Estamos assim perante uma instituição que assume, ao longo dos tempos, uma identidade específica, embora na sua concretização nem

sempre essa especificidade tenha sido salvaguardada. É, porém, nos momentos de crise social e religiosa, duas faces de uma mesma realidade, que essa especificidade é garantida. Citamos apenas dois momentos; um, por obra do povo, como é o caso de 2 Re 11,17-18, em que a legitimidade real é salva mediante a intervenção popular; outro, graças à enérgica intervenção de Isaías (7,14) com o célebre oráculo do Emmanuel, em que a Aliança, uma vez mais, é invocada como fundamentação da Monarquia.

Como podemos constatar, a progressiva evolução social que decorre da passagem do nomadismo para a sedentarização teve profundas repercussões nas próprias estruturas de matriz social que acompanham ou que emergem dessa passagem. Importa salientar aqui que essa passagem, tal como o indicam alguns dos textos a que aludi, nem sempre decorreu de forma pacífica, embora se pressinta em todos os casos que o dinamismo da Aliança foi capaz de superar as ambiguidades dessas instituições e de encontrar a justa relação entre elas e o projecto de Yhawé. A Monarquia, por aquilo que representa e pela função que lhe fora conferida, é um bom exemplo dessa relação institucional que assenta em valores e objectivos que em nada alteram o dinamismo de comunhão entre Deus e o Seu povo.

Em paralelo com a Aliança, importa também referir aqui uma outra instituição: a «Lei» – *Torah*. Não se trata, como bem sabemos e de acordo com os nossos conceitos, de um conjunto de normas ou preceitos, mas de uma verdadeira instituição que pauta e orienta o «agir ético e relacional» de todo o israelita. Podemos mesmo dizer que a *Lei*, em si mesma, é a estrutura de referência da vida do povo, mormente pelas implicações concretas que acarreta para o seu quotidiano. Como instituição em si, a *Torah* determina toda uma organização social muito concreta que se vai aperfeiçoando paulatinamente e que assume a sua máxima expressão no período após o regresso do Exílio da Babilónia, ou seja, pelos finais do séc. VI e durante o séc. V (a.C.). Os termos desse imperativo decorrente da *Lei* impõem a «edificação de um reino de sacerdotes e de uma nação santa» (Ex 19,5-6), dando assim forma e expressão concreta ao Decálogo e à Aliança estabelecida entre o Deus e o Povo. Foi particularmente pela mão dos reformistas Esdras e Neemias que foram lançadas as bases da sociedade israelita do pós-exílio, altura em que essas palavras foram levadas à prática, mediante uma série de reformas que visavam, acima de tudo, estabelecer uma clara distinção entre quem é verdadeiramente judeu, e faz então parte dessa «élite» escolhida que dá sentido às palavras de Ex 19,6, e quem não era judeu e que, portanto, devia dela ser excluído.

De facto, como diz André Neher¹, pela *Torah* a «santidade» impôs-se como «imperativo da ética pessoal», enquanto que a «justiça representa a exigência

¹ A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1983, 149.

da ética social», configurando assim todas as instituições da sociedade hebraica que, na passagem do nomadismo para uma organização de vida sedentária perderam a mobilidade própria de uma sociedade não fixada nem confinada a um espaço e se transformaram pouco a pouco em estruturas rígidas que foram absorvidas (e moldadas) pelo tempo. Isto ajudar-nos-á a compreender as razões porque a «passagem pelo deserto» se converterá no período ideal da relação entre Deus e o Seu povo ou, na linguagem de Oseias, no tempo do «noivado de Israel com Yhawé».

Ao impedir a fixação definitiva e permanente do poder, qualquer que fosse a sua forma, a um indivíduo ou a um determinado grupo, a mobilidade orgânica da sociedade nómada, no seu ideal, fez com que o povo hebreu mantivesse uma exigência constante de igualdade, tal como se pode verificar por diversas estruturas sociais que daí decorrem. Os exemplos mais significativos são: o «ano jubilar», o «levitismo», o «resgate da terra», o «repouso sabático», etc. Fundamentalmente, estas instituições tinham por objectivo ajudar a diminuir o fosso existente entre pobres e ricos, transformando a vida social numa experiência provisória que, periodicamente, estava sujeita a uma revisão, de forma a restabelecer o equilíbrio perdido². O tempo era aqui o fiel que, no seu decurso, corrigia os abusos e os excessos do poder, dada a falta de uma estrutura jurídica que não só não existia como também, caso existisse, dificilmente se tornaria adequada a uma sociedade em permanente mobilidade.

Por isso, no âmbito da sociedade nómada, apelar ao direito não tinha qualquer consistência. As alusões de âmbito social que encontramos falam-nos mais de «equidade» e de justiça e tomam como referencial a *Sédeq* de Yhawé no momento de conclusão da Aliança (*berit*), conceito este que é difícil traduzir nas nossas línguas, embora possamos fazê-lo equivalente a «bondade» ou a «justiça misericordiosa» de Deus.

Ora, esta «justiça misericordiosa» de Deus é algo que dimana da Aliança e insere o homem na comunidade, tornando-o fiel a esse espírito de comunhão com Yhawé e com os outros. A experiência da vida nómada leva o crente israelita a viver esta dimensão na estreita dependência de Deus e dos demais membros da comunidade, razão pela qual esta se torna a referência de um tempo ideal.

A progressiva evolução da sociedade hebraica para um estado de vida sedentária, para além das resistências a que acima aludimos, depressa alterou os fundamentos das suas estruturas sociais, embora o rei, enquanto mediador

² É interessante constatar que, sendo o livro do Levítico um código de santidade que assume essa função por excelência no judaísmo, é no cap. 25 deste livro que nos é apresentado um conjunto de princípios de carácter social que dão forma às instituições da sociedade israelita que têm um cunho mais marcadamente social.

da aliança entre Deus e o Seu povo, se tornasse no garante da justiça e do direito dos mais fracos e oprimidos. Este era, no fundo, o estatuto em que assentava a monarquia e, ao mesmo tempo, o objectivo que a tornava credível e aceitável aos olhos do povo e da parte de Deus. Com a tomada de Jerusalém em 587, pelos babilónios, e o fim da monarquia, a sociedade israelita passou, então, por uma profunda alteração em busca de equilíbrios sociais que dessem resposta às novas exigências que decorrem do regresso dos exilados e da experiência vivida por estes nas paragens da Babilónia.

Neste sentido, pode verificar-se, mormente através das reformas levadas a cabo pelos dois grandes responsáveis pela reorganização da comunidade judaica do pós-exílio (Esdras e Neemias) que essas reformas visavam, por um lado, substituir a monarquia que entretanto tinha acabado e, por outro, apurar a verdadeira identidade do povo judeu, numa linha de fidelidade às instituições da Aliança e de acordo com o preceituado na Torah. Assistimos assim a uma nova fase da caminhada do povo judeu, durante a qual as suas estruturas, tanto sociais como religiosas, vão conhecer uma rápida evolução. Essa evolução fica a dever-se a duas ordens de factores:

- De natureza interna, por força da consolidação do verdadeiro judaísmo que, paulatinamente, se vai fechando sobre si mesmo e afastando do contacto com os povos circunvizinhos;
- De natureza externa, devido, em parte, à reflexão sapiencial e à atracção pela cultura grega que se foi impondo pouco a pouco em toda a zona do Próximo Oriente.

É na sequência desta tensão crescente, facilmente constatável nos séculos subsequentes ao regresso do exílio, que nós vamos assistir, de forma acelerada, ao aparecimento de um judaísmo plural, com suas instituições, grupos e movimentos que testemunham de facto uma grande vitalidade, mas sempre incapaz de ir além do seu próprio universo cultural. Importa, por isso, analisar esse «judaísmo plural», pois é dele que nos ficam os ecos mais marcantes e que influenciaram, de forma decisiva, o período intertestamentário e, conseqüentemente, o Novo Testamento e a sua mensagem.

2. O judaísmo plural e suas instituições

De modo geral, os textos bíblicos em si são omissos ou lacónicos no que diz respeito ao quotidiano da vida social. Os ecos mais directos sobre as estruturas sociais vamos encontrá-los na literatura sapiencial, mormente quando são abordadas as incidências da vida familiar, os problemas da justiça e das questões de trabalho ou o direito de pertença e das relações entre donos e escravos. Muitas

das reflexões que encontramos na literatura sapiencial decorrem de um contexto social mais amplo e alargado que comunga de uma espécie de «saber comum» às diversas culturas da zona do Médio Oriente e que a «escola dos sábios» da cultura bíblica integrou no contexto da revelação veterotestamentária.

A presença do pensamento sapiencial e a sua incorporação na mensagem bíblica obriga-nos a olhar o judaísmo pós-exílico nas suas múltiplas manifestações e na pluralidade dos diversos movimentos que o compõem. Ao contrário do que muitas vezes pensamos, o mundo judaico na diversidade das suas instituições, não é uniforme nem se manifesta a uma só voz. Trata-se de um mundo plural e conhecer esta pluralidade ajudar-nos-á certamente a compreender melhor a mensagem e a herança que nos foi legada e que constitui, como já acima dissemos, o nosso quadro de referência.

Efectivamente, a sociedade judaica do período mais próximo da nossa era evoluiu rapidamente face àquela com que nos deparamos na época imediatamente posterior ao regresso da Babilónia, quando então toda a comunidade judaica, subordinada à autoridade suprema do Sumo-sacerdote, orientada pelas determinações do Sinédrio e uniformizada no empenho pela sua sobrevivência, se contrapunha, a uma só voz, a todas as possíveis influências vindas de fora. No entanto, com as lutas que se sucederam à conquista de Alexandre Magno e face à força da cultura helénica que lhe contrapunha toda uma outra ordem de valores e de princípios, já não centralizados em Deus nem no Templo, mas no homem e na *polis* com seus próprios espaços de lazer, uma parte significativa desta comunidade judaica depressa se deixou seduzir, perdendo assim um dos factores que tinha sido o garante da sua sobrevivência ao longo de séculos: a sua unidade institucional e social.

Uma das primeiras manifestações desta desagregação encontramos-na, como no-lo mostram bem os livros dos Macabeus³, nas novas formas de «liturgia» que já não se realizam exclusivamente no Templo nem se confinam à Sinagoga. Pelo contrário, é o ginásio, o hipódromo, o teatro ou as actividades da cultura estética que começam a sobrepor-se, provocando assim uma autêntica crise de identidade como nunca havia sucedido, uma vez que a luta agora não era imposta de fora nem pela força das armas, mas partia de dentro e cabia a cada judeu fazer a sua própria escolha⁴ face aos preceitos da Lei que, como instituição unificadora, era agora posta em causa. Daqui emergem então os diversos movimentos ou seitas dentro do judaísmo que vão conhecer o seu apogeu durante o último século da era que nos precedeu e no primeiro da nossa, pondo fim ao judaísmo unitário e uniforme dos séculos precedentes.

³ 1 Mac 1,10-15.

⁴ 1 Mac 1, 11-15. 41-51.

Remontam certamente a este período dos sécs. III e II (a.C.) as correntes judaicas dos Saduceus e dos Fariseus, correntes estas que ferozmente se combateram entre si na luta pelo poder, tomando partido ou hostilizando alguns dos monarcas de então⁵. Posteriormente, com a entrada em cena dos Romanos e com a sua continuada política de ocupação, mormente através de medidas repressivas e gravosas para a população judaica, levadas a cabo pelos chamados «Procuradores» (de 6 a 67 da nossa era)⁶, quase sempre recrutados da hierarquia militar e cujo objectivo era a manutenção da paz, a gestão dos assuntos internos da região e a cobrança dos impostos para o tesouro do império, foi crescendo um novo movimento social de resistência a essa ocupação, os chamados Zelotas (e Sicários) que se opõem abertamente e através da luta armada à presença romana, incluindo também todos aqueles que eram considerados cúmplices ou colaboradores nessa ocupação.

Dentro deste quadro, temos então os grandes movimentos e grupos sociais e religiosos que compõem a sociedade judaica ao tempo de Jesus e que conhecemos pelo importante papel que assumem nas narrativas dos evangelhos: Saduceus, Fariseus, Herodianos, Zelotas. Para completar este quadro, importa referir também um quinto grupo que não parece desempenhar papel de relevo nos textos neotestamentários, mas que hoje, após as descobertas de Qumrân e o conhecimento da sua literatura, mormente o *Documento de Damasco* e a *Regra da Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas*, sabemos que é de capital importância para a compreensão do quadro social e institucional da época: os Essénios. Trata-se de um grupo cujos elos comuns têm mais a ver com uma identidade própria e uma espiritualidade tipicamente messiânica que os faz rejeitar as estruturas do judaísmo oficial tal como ele era vivido pelas altas classes da sociedade e celebrado na liturgia do Templo, levando-os a afastar-se dos ambientes oficiais e a procurar uma estadia recatada no deserto. São estes cinco movimentos que acabam por exercer uma forte influência no período próximo ao NT e com os quais Jesus se enfrenta tanto nas práticas judaicas por eles levadas a cabo como na ordem dos princípios que norteiam o comportamento dos seus membros e simpatizantes.

Como sabemos, os contactos entre estes diversos grupos com as suas estruturas e orientações éticas e o movimento de Jesus não foram pacíficos, embora

⁵ É conhecida a forma dura e punitiva como os Fariseus foram tratados por Alexandre Janeu e a simpatia que vieram a encontrar junto da rainha Alexandra Salomé que, por sua vez, se mostrou hostil aos Saduceus que tinham sido os preferidos de seu marido e antecessor.

⁶ A nomenclatura não é uniforme e encontramos uma grande diversidade de designações, indo desde «prefeito» «tutor», «chefe» até «curador» e outras, tratando-se sempre de uma função administrativa.

Ele mesmo estivesse aberto à adesão de todos e se encontrem elogiosas alusões a alguns deles nas palavras do Mestre.

No entanto, é sobretudo contra a ética farisaica que, por si mesma, constituía uma estrutura de forte pressão social e a forma como os Saduceus se «colavam» ao poder político dominante na Judeia que Jesus reage, fazendo-o numa perspectiva de motivação interior que valorizava os valores de Deus e não os interesses dos homens. Tal como no-lo mostra o drama da sua caminhada e a forma como ele se desenrolou, a grande preocupação de Jesus foi sempre a de pautar o seu projecto de vida numa atitude de grande liberdade interior, relativizando as estruturas, especialmente aquelas que tinham perdido a sua dimensão relacional à Aliança e se tinham tornado um peso e um fardo para a vida quotidiana dos crentes judeus.

3. Instituições judaicas mais representativas

Não é possível ter uma compreensão do mundo judaico nem do impacto social das suas estruturas sem nos atermos a algumas das suas principais instituições, mormente aquelas que exerciam um carácter normalizador da vida do povo, pautando o seu agir e as suas atitudes. De entre outras, temos três que assumem um papel predominante e de grande interesse para o conhecimento do ambiente social, cultural e religioso do judaísmo: o Templo, o Sinédrio e o Sacerdócio. Em si, elas são os pilares de toda a estrutura social que envolve a sociedade judaica no seu todo.

No que diz respeito ao *Templo*, trata-se do lugar central e do coração do mundo bíblico como tal. O Templo que marca como referência o mundo bíblico e que existia ainda ao tempo de Jesus é, em geral, chamado de 2º Templo, pelo facto do 1º, construído por Salomão, ter sido destruído na altura da tomada de Jerusalém por Nabucodonosor (em 587/6). Foi este 2º Templo, reconstruído por Esdras e Neemias, que Herodes mandou engrandecer e alargar nos seus diversos aposentos. São abundantes as referências ao Templo e às funções que nele eram exercidas. Para além dos textos da Torah e daqueles alusivos à sua construção (do tempo de David e Salomão), temos o livro de Esdras, 2 Mac e Flávio Josefo⁷.

Desde o tempo de Salomão que o Templo de Jerusalém era o santuário oficial do reino, ou seja, a sua estrutura-mãe. Os livros de Samuel e dos Reis, escritos na perspectiva da teologia do Deuteronomista, sublinham como prioridade absoluta do culto a unicidade do Templo, unicidade esta que apenas

⁷ *Antiquitates* 11,121; 297-298; 12,43-44; 20,261.

conheceu momentos muito breves, uma vez que o politeísmo cultural foi uma constante ao tempo da realeza. O quadro ideal descrito em 1Cr 23-26 é reflexo da situação do período pós-exílio e não do tempo da monarquia, uma vez que a divisão do reino após a morte de Salomão (em 930) teve como consequência a existência de outros templos, especialmente o de Bethel⁸ e mais tarde o do Monte Garizim⁹, havendo ainda indícios arqueológicos da existência de outros.

Reconstruído no regresso do exílio (Esd 3,3; 7,10), a dedicação do Templo teve lugar em 515, tendo Ciro procedido à devolução dos objectos sagrados que tinham sido levados para Babilónia (Esd 1,9-10)¹⁰. A essas riquezas, outras se foram ajuntando, de forma que o Templo era depositário de um notável tesouro (1 Mac 1,21-23), constituindo por isso objecto de cobiça por parte dos conquistadores. É essa uma das razões que está na génese da crise de 167 (a.C.), quando ao tempo de Antíoco Epífanes se deu origem à revolta macabaica.

Formado por diversos compartimentos e átrios, são de destacar o «Santo dos Santos», onde apenas, uma vez ao ano, entrava o Sumo-sacerdote, no dia do Yom-Kipur (Expição) para oferecer o incenso, o átrio dos sacerdotes, o das mulheres e o recinto dos gentios¹¹, para além do qual estes não podiam entrar. Para além disso, existiam inúmeras salas dos serviços do Templo. Um episódio pitoresco, narrado por F. Josefo¹², diz-nos que Alexandre Janeu, que além de rei era também Sumo-sacerdote, mandou isolar o pátio dos sacerdotes, pois tinha sido atacado com limões (citrinos) na altura da festa das Tendias pelos seus opositores, uma vez que derramara sobre os seus próprios pés, e não sobre o altar, a água que tinha sido trazida em procissão da piscina de Silóé e que se destinava a implorar as chuvas de Outono.

Como Templo oficial, aí decorriam as grandes festas, os sacrifícios, as ofertas, as peregrinações dos crentes judaicos que deviam subir a Jerusalém uma vez ao ano, por ocasião de uma das três festas de peregrinação (Hag

⁸ Um dos textos que melhor ilustra esta divisão cultural entre dois santuários reais é o texto de Am 7,10-17 (Jerusalém e Bethel), suportados pelas duas casas reais (Jerusalém e Samaria).

⁹ Os ecos da sua existência estão ainda presentes no diálogo entre Jesus e a samaritana (Jo 4,20-21) e sabemos que este templo sobre o Garizim fora destruído por João Hircano em 127 (a.C.), talvez como represália pela colaboração dada pelos Samaritanos aos conquistadores da Judeia.

¹⁰ Embora Esdras aponte a data de 515 como sendo a da dedicação do Templo, tudo parece indicar que se trata apenas de uma primeira cerimónia para o início do culto, já que os dados referidos apontam para uma data muito posterior: Ne 2,1, seria o ano de 446; Ne 2,19, estaríamos em 410 (e ainda estava em construção); Ne 13,6, seria o ano 433.

¹¹ 1 Mac 9,54-56 alude ao facto do Sumo-sacerdote Alcimo ter sido aí ferido por ter ordenado a demolição de um muro interior de separação (provavelmente de separação do átrio dos gentios, uma vez que se trata de um Sumo-sacerdote profundamente helenista).

¹² *Antiquitates* 13,372-373.

harregalím): Páscoa, Shabbuôt (Pentecostes ou festa das semanas) e Sukkôt (tendas). Importa ter presente que o Templo não era apenas o espaço do exercício do poder sacerdotal. A sua importância como estrutura central do judaísmo alargava-se em muito para além dos muros que limitavam o recinto sagrado. A Mishná legou-nos¹³ preciosas informações sobre a vida no Templo, a centralidade da sua presença na vida diária do povo e sobre o exercício do serviço sacerdotal, com suas classes e funções. Daí decorria uma série de obrigações que impunham ao povo judeu aquilo que poderíamos chamar de um «pesado ónus», já que os tributos, as ofertas e os sacrifícios constituíam por si só uma estrutura que, para além do seu carácter religioso, assumia implicações sociais gravosas.

Quanto ao *Sinédrrio*, toma este nome a partir da época dos Asmoneus (séc. II a.C.), substituindo aquela que era chamada a «Assembleia dos Anciãos»¹⁴. A sua composição incluía os representantes das grandes famílias sacerdotais, Fariseus e mestres da Lei. Os sacerdotes estariam também presentes através dos Saduceus. No início, os sacerdotes constituíam a maioria, mas pouco a pouco a composição foi sendo alterada, conforme e ao jeito do poder político reinante. Durante o tempo da realeza asmoneia, a presidência era exercida pelo rei que era simultaneamente Sumo-sacerdote e o Sinédrrio funcionava como uma espécie de conselho para os assuntos públicos¹⁵. De acordo com o texto de *T. Sanh 3,4*, a nomeação do rei e do Sumo-sacerdote devia ser aprovada pelo Sinédrrio, o que nos parece de difícil execução, uma vez que os asmoneus exerciam as duas funções em simultâneo. No entanto, quando os Fariseus, em luta contra A. Janeu, conseguiram a supremacia procederam à alteração da lei, tal como diz a Mishná: «O rei não pode tomar assento como juiz e não deve submeter-se a justiça. Ele não pode testemunhar em justiça e não se pode testemunhar contra ele»¹⁶. Sob o reino de Alexandra Salomé (76-67), altura em que os Fariseus assumiram maior importância, os sacerdotes saduceus foram excluídos do Sinédrrio, o que motivou uma nova interpretação da sua composição¹⁷ e das suas funções, passando a

¹³ Em diversos tratados, mormente nos tratados *Middot* (medidas), *Tamid* (sacrifício quotidiano), *Yoma* (dia de expiação) e *Pesahim* (Páscoa). Para conhecer o que era a actividade dos sacerdotes no Templo e como era a «jornada» de um sacerdote ver: F. MANNS, *Le judaïsme: Milieu et Mémoire du Nouveau Testament*, Jerusalem, 1992, 59-69.

¹⁴ A *Mishná* legou-nos um tratado que aborda as normas de composição e funcionamento, *Sanhédrin*.

¹⁵ *Sanh 1,5*: «Não se toma uma decisão sobre uma guerra ofensiva se não depois de ouvir o «tribunal de 71 membros». Não se aumenta a superfície da cidade e as dependências do Templo se não depois de ouvir o «tribunal de 71 membros»».

¹⁶ *Sanh 2,2*.

¹⁷ O texto da *Mishná* (*Sanh 4,2*) que define a composição dos diversos tribunais foi reinterpretado pelo texto do *Sifré Dt 17,9* para justificar esta nova composição.

ocupar-se apenas dos assuntos do culto e do Templo. Com Herodes, o Sinédrio perdeu toda a importância, já que este destituía e nomeava a seu bel-prazer os seus membros. A partir de Hillel a presidência do Sinédrio tornou-se hereditária. Pelo que sabemos, ao tempo de Jesus o Sinédrio era composto de 71 membros (fariseus e saduceus, Act 23,6), cabendo a sua presidência ao Sumo-sacerdote que era, em geral, do grupo dos Saduceus.

Competia ao Sinédrio não apenas determinar e interpretar as leis judaicas e julgar as questões de direito decorrente das tradições (*halakah*), mas também intervir na fixação do calendário das festas e dar orientações para as comunidades da diáspora. Isso explica, pelo menos em parte, os fortes contactos que existiam entre Jerusalém e diversas dessas comunidades¹⁸, uma vez que estas se viam confrontadas com muitos outros problemas decorrentes da sua inserção noutras culturas. Estamos, portanto, perante o supremo tribunal judaico, o que levou muitas vezes os governantes estrangeiros a interferir no seu funcionamento, retirando-lhe poder de intervenção¹⁹ ou designando directamente o seu presidente através da nomeação de um Sumo-sacerdote da sua confiança. Portanto, é no domínio da *halakah* (normas de conduta e comportamentos) que o Sinédrio se impôs como uma estrutura com autoridade sobre todo Israel: «É daí que os sábios difundem a Lei para todo Israel» (Sanh 11,4). Para além do exercício da jurisprudência quotidiana, cabia ao Sinédrio proceder à sua difusão junto da população. Trata-se assim de uma estrutura que detém, em simultâneo, a autoridade religiosa e também o exercício da justiça em última instância.

No que concerne à prática da justiça criminal, nem sempre as interpretações das duas tendências predominantes no Sinédrio (Fariseus e Saduceus) era coincidente, embora pareça que a interpretação (a *halakah*) dos Saduceus fosse a mais seguida. Todavia, a praxis nem sempre era conciliável entre os dois grupos, o que originava cenas estranhas como a que nos é narrada pela *T. Paráh* 3,6 em que o Sumo-sacerdote (por alturas do ano 60) teve de imolar duas vacas no dia da expiação, uma para contentar os Fariseus e outra de acordo com a *halakah* dos Saduceus, uma vez que os dois grupos tinham interpretações divergentes da lei.

Quanto ao *Sacerdócio*, diz-nos o Cronista que David tinha instituído 24 classes de sacerdotes, os cantores e os porteiros (1 Cr 24-26). No entanto, com o exílio, a maioria do clero sadoquita foi deportada, embora uma parte da tribo

¹⁸ J. Sanh 6,9,23c.

¹⁹ Temos o caso de diversas cidades gregas da Palestina, por exemplo da Decápole, que estavam isentas do poder do Sinédrio de Jerusalém não tendo que obedecer às leis determinadas pelo tribunal judaico.

de Levi tenha permanecido na Judeia, permitindo assim que estes continuassem a officiar nos santuários. No regresso do exílio, tanto Esdras (2,36-40) como Neemias (7,39-42) aludem ao número dos sacerdotes regressados e oferecem-nos diversos textos alusivos à reorganização do culto e do sacerdócio. O texto de Esd 7,12 diz que Esdras era sacerdote e em 7,16-17 são-lhe atribuídas funções sacerdotais através da expressão «hakohen» (Sumo-sacerdote) o que faz supor que tenha exercido essa missão. Depois da morte de Esdras, a família de Josué retoma o controle do Templo e do sacerdócio (Ne 12).

Após Esdras e Neemias, teremos de esperar mais de um século para obter novos dados sobre a situação do clero em Jerusalém. Em 1 Cr 1-9 e 23-27 temos uma longa narrativa sobre a importância do sacerdócio e dos levitas no culto do Templo. Testemunhos idênticos podem ser encontrados em muitos dos textos apócrifos.

Quanto à lista das 24 classes de sacerdotes que é apresentada em 1 Cr 24,7-18, trata-se, na verdade, de uma estrutura que exerce grande influência na vida do povo e que faz valer essa influência em proveito próprio, como é o caso dos Macabeus que não só se apossaram do Sumo-sacerdócio, mas também, valendo-se da sua influência, acabaram por impor e ser aceites nessa função.

A missão dos sacerdotes era a de officiar no culto em Jerusalém, cabendo a cada classe 2 semanas ao ano. A eles competia orientar toda a organização do Templo e do culto (*'abodah*). O tratado *Tamid* descreve-nos os diversos serviços que os sacerdotes deviam exercer no Templo²⁰, a maioria dos quais tinham a ver com os sacrifícios, as festas e as oferendas. Não competia aos sacerdotes o serviço da Sinagoga nem o ensino ou a interpretação da Lei. Essas funções eram da competência dos Rabbis e dos Doutores da Lei (e do Sinédrio). A sua missão restringia-se ao culto oficial do Templo. Neste sentido, o sacerdócio em si era uma das estruturas sociais mais complexas e de maior impacto na sociedade judaica, gozando de um estatuto próprio que conferia aos seus membros grandes privilégios.

4. As instituições judaicas na literatura sapiencial – A Família

Embora os códigos normativos do Pentateuco e da literatura profética aludem inúmeras vezes a diversas instituições judaicas, estabelecendo princípios e definindo orientações, não é nesses escritos que se encontram os ecos das verdadeiras instituições e estruturas do mundo bíblico, mormente no que diz respeito

²⁰ Ver L. GINZBERG, «Tamid. The Oldest Treatise of the Mishnah», *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, 1 (1919) 42-44; F. MANNS, *Pour lire la Mishna*, Jerusalém, 1984, 204-210.

à vida quotidiana do «comum israelita». Pelo contrário, é na literatura sapiencial, dita de sabedoria e prática pela sua objectividade, que deparamos com as orientações mais concretas, mais ao pé da vida do dia a dia, onde descobrimos os procedimentos e as consequências do agir quotidiano dos cidadãos.

Uma dessas estruturas sociais, porventura a mais representativa, é certamente a família que aí é tratada de uma forma muito directa, já que a estrutura familiar era, por si mesma, aquela que garantia igualmente essa herança sapiencial que lhe dava consistência e identidade.

Ora, a família é, sem sombra de dúvida, a instituição social que mais tem sido exposta nas últimas décadas a mudanças e a pressões de natureza sócio-política e facilmente se pode constatar que todas estas pressões resultam, por um lado, de um modelo social que se pretende implantar e, por outro, das matrizes educacionais que se foram difundindo pouco a pouco quase de forma imperceptível na nossa cultura actual.

Embora saibamos que hoje, na sociedade pluralista em que vivemos, não existe um modelo que seja único, reconhecemos todavia que aquele que o mundo bíblico nos legou continua a ter virtualidades e valores que são inegáveis e a responder às exigências fundamentais da identidade humana no que diz respeito à promoção da vida e do amor como projecto. Por isso, vamos debruçar-nos um pouco sobre o contributo que a literatura sapiencial bíblica nos oferece como fundamento e alicerce desse projecto.

a) *Modelos de família nas sociedades semitas*

Antes de nos debruçarmos sobre os elementos que o texto bíblico nos apresenta, importa situá-los no seu contexto cultural, analisando os indícios que nos permitam compreender melhor a especificidade do mundo bíblico acerca da estrutura familiar tal como ela nos é apresentada nos textos bíblicos.

Reportando-nos às sociedades mais antigas de que nos chegaram ecos, especialmente aquelas que se situavam na zona do Médio Oriente, os etnógrafos distinguem diversos modelos de família, dentre os quais três podem ter exercido influências mais ou menos acentuadas no espaço da cultura bíblica. Esses três modelos seriam: o «fratriarcado», o «matriarcado» e o «patriarcado».

No modelo de «fratriarcado»²¹, o irmão mais velho era tido como o chefe de família e a sua autoridade, tal como a posse dos bens, passam de irmão a irmão no caso de morte ou perca da capacidade do seu exercício. Há reflexos disto em culturas extrabíblicas e ecos no interior da própria Escritura, como sucede, por exemplo, na chamada lei do levirato, nas histórias do casamento

²¹ O termo deriva do latim «frater».

de Isaac com Rebeca (Gn 24) e, principalmente, na importância que era atribuída ao primogênito. Os textos das «Tradições Patriarcais» contêm ainda traços significativos desta mentalidade, bem expressiva no episódio do nascimento dos dois filhos gêmeos de Isaac e Rebeca (Gn 25, 23) bem como na intervenção de Rúben acerca do destino a dar a José pelos irmãos que o queriam matar (Gn 37, 21-22). Poderíamos referir inúmeros casos que nos deixam transparecer os indícios da importância que o primogênito tinha na condução dos destinos do agregado familiar, influência esta que está naturalmente ligada, como já antes referimos, à fase nómada das tribos que habitavam o Médio Oriente.

Quanto ao modelo matriarcal, encontramos-lo bastante difundido nas sociedades primitivas. Não se trata, propriamente, do exercício do poder efectivo sobre o agregado familiar por parte da «mãe de família», mas antes do direito que lhe assiste de ser ela a determinar a linhagem dos filhos, a atribuição dos nomes aos mesmos, sendo os direitos de herança igualmente estabelecidos por ascendência materna. Alguns autores pensam mesmo que este seria o regime familiar mais comum entre os semitas, razão pela qual ao longo da história bíblica, no período da realeza, a rainha-mãe constituía por si mesma uma instituição da monarquia²².

Apesar destes indícios, os documentos antigos e os textos bíblicos mostram-nos que a família semita se consolidou, desde os seus primórdios, segundo o modelo patriarcal e abarcava um amplo conjunto de membros que vão desde o «pater famílias» ('ab), as esposas (a principal e as secundárias), os filhos naturais e adoptados, os familiares não autónomos e seus dependentes, as concubinas, os escravos e escravas.

Como se pode constatar, estamos em presença de um aglomerado humano cujo factor agregador não passa pela consanguinidade dos seus elementos, mas antes por uma espécie de dependência e de inter-relação mútua. Neste caso, o grupo era dirigido pelo seu chefe de forma absoluta, podendo ele dispor dos membros que lhe pertencem sem qualquer restrição. Mais do que uma unidade de sangue, trata-se de uma relação social que assume também contornos jurídicos e culturais, parecendo por vezes que estes são mais vinculativos do que os de sangue. Por exemplo, quando se alude à lei do descanso sabático (Ex 20.10) ou à prescrição das celebrações festivas do calendário judaico, estas abarcam todos os membros que se encontram sob a autoridade do chefe, incluindo mesmo os seus haveres. Algo idêntico sucede no que diz respeito ao banquete pascal, mostrando assim que entre os membros do mesmo agregado há um elo profundo de solidariedade e de comunhão.

²² São diversos os textos que destacam essa função e recordam inclusive o nome da rainha-mãe: 1 Re 14,21.31; 2 Re 8,26.

Para além desta dimensão positiva, os textos bíblicos aludem também a situações que poderemos chamar de «solidariedade negativa», ou seja, a uma espécie de solidariedade no pecado e no castigo, mostrando assim que todo o agregado se torna cúmplice em todas as circunstâncias, sejam elas quais forem. Existe uma responsabilidade comum, quer no bem quer no mal de que o «pater familias» é o primeiro responsável, mas que abarca todos aqueles que mantêm com ele um vínculo de relação e de dependência.

Procurando integrar este conceito de «família» no seu contexto, não o podemos dissociar dos padrões da sociedade nomádica e agrária que está na génese da sociedade hebraica e que é comum também às demais culturas semitas. É este enquadramento social que justifica toda a relação de dependência face ao chefe do grupo por parte daqueles que estão sob a sua alçada, tal como é continuamente reforçado nos textos bíblicos: descendência numerosa, paternidade em idade jovem, privilégio dos primogénitos, valorização do filho varão. Esta estrutura familiar, inserida no quadro mais alargado do clã e da tribo, por vezes, dificilmente se distingue dessas estruturas mais amplas, não sendo fácil determinar onde acabam umas e começam as outras. Há aqui como que uma realidade mista, de reflexos recíprocos e com uma cumplicidade que ultrapassa as estreitas barreiras das nossas sociedades actuais. Bastaria citar alguns casos onde esta reciprocidade assume contornos de grande evidência, como seja, por exemplo, a «vingança de sangue», «vingança da honra», etc. Estas são, certamente, algumas das formas que melhor nos exemplificam essa unidade tribal, pela qual todos se sentem participantes e responsáveis no bem e no mal²³.

b) *O contexto do mundo bíblico*

A Sagrada Escritura não nos oferece qualquer definição ou concepção abstracta sobre a Família ou sobre a realidade envolvente da condição humana. Nas tradições patriarcais, os textos apenas aludem a agregados e a formas de relação comunitária que pressupõem uma outra realidade social, inserida em contextos de nomadismo e que paulatinamente se foram adequando a modelos de vida sedentária, seguindo o percurso do povo de Israel na sua transição do deserto para a fixação na terra fértil. Esta transição não está nem pode ser dissociada de todos os mecanismos de produção e de subsistência que a sustentam. Existe aqui um processo recíproco, uma vez que os contextos condicionam as formas

²³ Um dos aspectos mais determinantes da instituição familiar hebraica é esta dimensão tão vincada e tão partilhada por todos aqueles que lhe estão associados, especialmente naquilo que poderíamos chamar de vingança de sangue e de honra do grupo.

de existência dos agregados populacionais e as suas relações vinculativas e estes, por sua vez, determinam igualmente as formas de subsistência social, mormente no que diz respeito à orgânica familiar.

Na sua grande maioria, os textos bíblicos aludem a formas de dependência e de relação do tipo patriarcal que se impõem, mormente, a partir dos primeiros testemunhos escritos da história bíblica que até nós chegaram. Neste aspecto, creio que não existem nem podemos esperar dos textos bíblicos que eles nos facultem testemunhos de formas de existência familiar diferentes daquelas que eram próprias do contexto cultural do Médio Oriente de então. As tradições patriarcais são unânimes neste aspecto, embora as devamos integrar num contexto de grande abrangência como era próprio nas culturas de então. A tendência, por vezes existente, de querer transpor os parâmetros da família bíblica das tradições patriarcais para os nossos modelos actuais não tem qualquer consistência e é, acima de tudo, uma aberração histórica. Creio que podemos recorrer aqui a uma observação que faz notar Martin Noth²⁴, dizendo que «os conceitos de povo e de tribo pertencem ao âmbito da história e não da sua reprodução natural», o que sucede também com o conceito de família, muitas vezes usado em paralelismo com aqueles. Neste sentido, a constituição e a identidade da família bíblica tem mais a ver com um processo histórico do que com qualquer processo de ascendência de natureza reprodutiva ou biológica, sendo os ecos que até nós chegaram expressão disso mesmo. Por isso, diferentemente do que hoje sucede, em que o processo reprodutivo é por excelência o elo constitutivo da realidade familiar, a família bíblica tem mais a ver com uma realidade histórica que lhe confere identidade e não com qualquer processo de identidade biológica.

Este processo de identidade histórica assenta, fundamentalmente, na tradição familiar, no património cultural que esse agregado veicula e que nessa vinculação encontra a sua subsistência. O próprio termo hebraico corrente para designar família *hxpfn* (*mishpahah*), traduzido pelo grego *patria*, exprime, antes de mais, uma realidade hermética, unida e definida face a estranhos com os quais se confronta e enfrenta, mas que dificilmente assimila. Estamos perante um «mecanismo» de autodefesa, mas que aqui é, acima de tudo, uma forma de consolidar a sua identidade. Podemos dizer que é neste hermetismo que a família israelita ganha consistência e sobre o qual constrói a sua identidade e persistência. Bem padronizada no tempo do nomadismo, a própria sedentarização não altera o seu quadro referencial, contribuindo por vezes para o acentuar ainda mais, face ao perigo que decorria da possível assimilação quando fixada num determinado lugar e contexto. Mais exposta aos perigos de se desmoronar, a família israelita conhecerá certamente durante a época da sedentarização um

²⁴ M. NOTH, *El mundo del Antiguo Testamento*, trad. Castellana, 82.

enérgico reforço da sua identidade, uma vez que esse período é marcado por um forte confronto com as estruturas cananeias existentes na região, tanto sociais como culturais e religiosas.

É assim neste contexto de referências que assumem relevância muitas das prescrições que encontramos na literatura sapiencial acerca da estrutura familiar e dos cuidados e atitudes que devem existir entre pais e filhos, com realce para aquelas que estes últimos devem dispensar aos seus progenitores. Muitas das normas e princípios aí apresentados têm como objectivo uma maior solidariedade entre os membros da família e constituem como que o primeiro quadro jurídico dum regime de solidariedade social. No entanto, ainda aqui, a relação institucional não esgota o vínculo familiar, já que a família apresenta-se como o espaço ideal de transmissão duma herança que tem uma forte componente espiritual e que é, ao mesmo tempo, o «memorial da história salvífica». Aqui tudo se orienta para criar uma harmonia onde se complementam as necessidades materiais entre pais e filhos, nos seus diferentes ritmos, com a vivência dum mesmo projecto de comunhão que tem sempre no seu centro a fé no «Deus do pai». Este vínculo de comunhão garante a fidelidade e continuidade do projecto e constitui o seu modo privilegiado de transmissão. É esta estrutura familiar que dá continuidade ao «credo» israelita, pois é na família e pela família que a fé se transmite e que os filhos fazem a experiência da fé dos pais.

A Sagrada Escritura realça igualmente os diversos níveis de relação existentes no interior da família, na sua reciprocidade e alteridade. Assim, são frequentes na literatura sapiencial as alusões aos deveres dos pais para com os filhos e destes para com aqueles, além do dever de honra e de apoio, mormente na velhice.

Embora possa parecer secundária, esta é, segundo creio, a estrutura fundamental que empresta singularidade ao mundo bíblico naquilo que diz respeito ao universo das suas instituições sociais. Esta singularidade não se define tanto pela forma mas antes pela mensagem que lhe serve de fundamento e que, simultaneamente, faz dela mais do que uma realidade institucional, uma verdadeira comunhão vivencial. De facto, não é possível pensar a família bíblica sem ter presente que a sua génese radica nesta funcionalidade: ser veículo de transmissão duma experiência de fé que é vivida e partilhada no seu interior e da qual colhe a sua razão de ser.

Conclusão

Os textos bíblicos que nos oferecem uma perspectiva mais analítica da sociedade hebraica são os da teologia profética, mormente Amós, Oseias e Isaías. Reflectem uma das épocas mais significativas e determinantes de toda a história do povo de Israel e, com isso, marcaram também a teologia bíblica,

estabelecendo parâmetros que encontraram eco no Novo Testamento e que ainda hoje constituem os pilares da nossa cultura e os horizontes da nossa mundividência. De facto, a teologia profética ocupou-se das grandes questões sociais, questões essas que continuam hoje a ser as nossas questões, tais como: a justiça, os direitos fundamentais, o direito de propriedade e a sua dimensão social, a solidariedade para com os pobres, etc.

Ao analisarem a sociedade da época, os profetas não apenas nos deixaram um retrato do seu tempo, mas, fundamentalmente, legaram-nos perspectivas teológicas cujo eco continua a ser hoje o melhor fundamento de uma doutrina que contemple as questões sociais não nos seus efeitos e nas suas consequências, mas sim nas suas causas e motivações.

O facto de não nos termos debruçado especificamente sobre a teologia profética foi uma opção nossa, já que a incidência fora posta na questão das estruturas sociais. Procuramos aqui referir algumas, aquelas que, no nosso entender, tiveram um maior impacto na estruturação da sociedade judaica como tal. Tratando-se de uma sociedade complexa, complexidade que resulta, como aliás referimos, da alteração dos modelos sociais e do intenso intercâmbio cultural que decorreu na zona do Médio Oriente no último milénio antes de Cristo, o nosso contributo tinha como objectivo pôr em evidência algumas das estruturas que determinaram essa evolução e que configuraram o modelo social que até nós chegou. Tentamos fazê-lo fugindo um pouco aos lugares comuns e chamando a atenção para algumas dessas estruturas, mormente de âmbito religioso, que foram determinantes na sociedade judaica, configurando padrões e, ao mesmo tempo, impondo valores éticos e sociais que continuam a ser o nosso património.

Como aliás referi, a nossa reflexão hoje não deve ser orientada para a perpetuação dos modelos ou dos padrões recebidos, mas antes para a reflexão acerca dos valores que essa herança nos legou, pois são eles que constituem, na verdade, o nosso património social.

Algumas referências bibliográficas

- A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1983.
- F. Manns, *Le judaïsme: Milieu et Mémoire du Nouveau Testament*, Jerusalém, 1992.
- J. L. Sicre, «*Con los pobres de la tierra*»: *La justicia social en los profetas de Israel*, ed. Cristiandad, Madrid, 1985.
- R. Le Déaut – K. Hruby, «*Judaïsme*», Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, T. VIII, Paris, 1974, 1487-1564.
- C. SAULNIER, *Histoire d'Israël, de la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple*, Paris, 1985.

