

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
CAMPUS CURITIBA  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA PASTORAL**

**MARI LUZIA HAMMES**

**A AÇÃO SOLIDÁRIA E LIBERTADORA DE YAHWEH EM EX 3,7-10**

**CURITIBA**

**2013**

**MARI LUZIA HAMMES**

**A AÇÃO SOLIDÁRIA E LIBERTADORA DE YAHWEH EM EX 3,7-10**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia Pastoral da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Teologia Bíblica.

Orientador: Prof. Dr. Luiz A. S. Rossi

**CURITIBA**

**2013**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central

H224a Hammes, Mari Luzia  
2013 A ação solidária e libertadora de Yahweh em Ex 3,7-10 / Mari Luzia  
Hammes ; orientador, Luiz A. S. Rossi. – 2013.  
116 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2013.  
Bibliografia: f. 108-114

1. Teologia da libertação. 2. Deus. 3. Espiritualidade. 4. Bíblia. N. T. Êxodo  
- Crítica e interpretação, etc. 5. I. Rossi, Luiz A. S.  
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação  
em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 230.0464



PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 067

DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

MARI LUZIA HAMMES

Aos trinta dias, do mês de setembro de dois mil e treze, às dez horas, reuniu-se na Sala de Defesa – Segundo Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores: Luiz Alexandre Solano Rossi, Valmor da Silva e Luiz José Dietrich, para examinar a Dissertação da candidata, MARI LUZIA HAMMES, ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia – Mestrado, no segundo semestre de dois mil e onze. Linha de Pesquisa: Teologia e Evangelização. A mestranda apresentou a dissertação intitulada: **A AÇÃO SOLIDÁRIA E LIBERTADORA DE YAHWEH EM EX 3,7-10**. A candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, a candidata foi aprovada pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 11 h 20 min. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Prof.Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi \_\_\_\_\_

Presidente/Orientador.

Prof. Dr. Valmor da Silva \_\_\_\_\_

Convidado Externo

Prof. Dr. Luiz José Dietrich \_\_\_\_\_

Convidado Interno

CIENTE

Prof. Dr. Agénor Brighenti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*  
PPGT - PUCPR



À Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas, à minha família – de modo particular meus pais Maria e Antonio (*in memoriam*), à minha fraternidade, especialmente à amiga Luzia Pereira grande incentivadora e irmã, ao povo e a todos que me incentivaram, encorajaram e apoiaram.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus pela vida, vocação e dons concedidos e pela sua presença constante e motivadora na minha caminhada.

Ao meu orientador, Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi, que com presteza e dedicação me auxiliou e incentivou em todas as etapas desta pesquisa.

À Congregação das Irmãs Catequistas, especialmente à Província Imaculado Coração de Maria, que oportunizou, possibilitou, apoiou e financiou todo o estudo, sendo presença incentivadora em todo o processo.

Aos professores pela dedicação e contributo na formação e informação.

À minha fraternidade (Luzia, Dulci e Cacau) pela paciência, compreensão, incentivo e apoio incondicional.

Aos meus familiares (mãe, manos, cunhadas e sobrinhas) pela força incentivadora, preces e carinho.

Às lideranças cristãs e ao povo das comunidades - motivo que alavancou a presente dissertação - pela sede que têm da Palavra de Deus e pelo serviço abnegável em favor da vida.

## RESUMO

A ação solidária e libertadora de Yahweh presente em Êxodo 3,7-10 é axial para a história do povo de Israel. O objetivo é evidenciar que a perícopes citada é eixo fundamental tanto na teologia como na espiritualidade, pois nela se fundamentam as ações interventoras e libertadoras de Deus e que, possivelmente, sinalizam a posterior teologia da Aliança. Partindo do contexto de escravidão egípcia e do clamor dos hebreus que faz Yahweh irromper na história, tem-se uma teologia que revela um Deus presente, interagindo no processo libertador e dinamizador da vida. Em contrapartida, especialmente no pós-exílio, a antiteologia – no sentido de oposição à vida – apresenta-se como discurso teológico dominante. Ela desloca Deus do meio do povo e o engessa. Sua característica essencial é a retribuição frente a tudo o que o ser humano faz. É uma caricatura de Deus e não mais o rosto atento e comprometido de Yahweh. Essa forma teológica de conceber Deus tem consequências para a espiritualidade, totalmente distinta da espiritualidade oriunda do evento êxodo.

**Palavras-chave:** Êxodo; Libertação; Aliança; Ver; Ouvir; Conhecer; Descer; Libertar.

## ABSTRACT

The solidarity and the liberating action of Yahweh presented in Exodus 3,7-10 is the axial to the story of the people from Israel. The objective is to show that the pericope is the main axis not only in its theology but also in its spirituality, because it is based on the intervening and the liberating actions of God and it possibly signals the later theology of the Covenant. Starting from the context of the Egyptian slavery and the outcry of the Hebrews that makes Yahweh erupt in its history, which has a theology that reveals an involved God, interacting in the liberating and dynamic process of the life. In contrast, especially in the post-exile, the antitheology - in the sense opposed to life - presents itself as dominant theological discourse. It moves God from among the people and paralyzes him. Its essential characteristic is the retribution against everything that the human being does. It is a caricature of God and is no longer the attentive and engaged face of Yahweh. This theological form of conceiving God has had consequences for spirituality, completely distinct from the spirituality that comes from the exodus event.

**Keywords:** Exodus. Liberation. Covenant. See. Hear. Know. Go down. Free.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>2 LIBERTAÇÃO E ALIANÇA EM ÊXODO 3,7-10</b> .....	<b>12</b>
2.1 CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO.....	16
2.2 PODER IMPERIAL E RELIGIÃO DE DOMINAÇÃO.....	25
<b>2.2.1 Deuses egípcios e consequente religião</b> .....	<b>26</b>
<b>2.2.2 O poder divino do faraó</b> .....	<b>29</b>
<b>2.2.3 O poder de Yahweh</b> .....	<b>30</b>
2.3 O CLAMOR DOS ESCRAVOS NO EGITO .....	34
<b>3 VER, OUVIR, CONHECER, DESCER E LIBERTAR: O AGIR DIVINO PARA A LIBERDADE</b> .....	<b>41</b>
3.1 UMA PALAVRA SOBRE AS ALIANÇAS NO PRIMEIRO TESTAMENTO.....	42
3.2 O AGIR DIVINO QUE IRROMPE A PARTIR DO CLAMOR.....	46
3.3 TRADUÇÃO DE ÊXODO 3,7-10 .....	52
3.4 TRADUÇÃO E ANÁLISE SEMÂNTICA.....	53
3.5 O SENTIDO DOS VERBOS NA PERÍCOPE DE EX 3,7-10.....	67
3.6 VERBOS DA AÇÃO DE YAHWEH COMO SINALIZADORES DA TEOLOGIA DA ALIANÇA.....	74
<b>4 A APROPRIAÇÃO DA TEOLOGIA DA ALIANÇA PELO JUDAÍSMO PÓS-EXÍLICO</b> .....	<b>82</b>
4.1 A EXPERIÊNCIA DE JÓ: ENTRE A TEOLOGIA E A ANTITEOLOGIA .....	84
4.2 CARACTERÍSTICAS E CONSEQUÊNCIAS DA ANTITEOLOGIA RETRATADAS NO LIVRO DE JÓ.....	88
4.3 ARGUMENTOS DOS AMIGOS DE JÓ QUE INDICAM A ANTITEOLOGIA EM OPOSIÇÃO À PERÍCOPE DE EX 3,7-10.....	93
4.4 A APROPRIAÇÃO E DISTORÇÃO DA TEOLOGIA PELA ANTITEOLOGIA .....	97
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>103</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>108</b>
<b>APÊNDICE – TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DO HEBRAICO</b> .....	<b>115</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Falar de Yahweh é sumamente encantador e desafiador. Encantador, pois à medida que se discorre sobre sua presença e ação junto ao povo, sentimo-nos fascinados e atraídos por Ele. Desafiador, uma vez que sua vida-ação nos provoca e requer de nossa parte coerência, fidelidade e compromisso objetivando em todos os momentos, situações e com quem quer que seja – inclusive as criaturas - a vida na sua dignidade.

Esta pesquisa tem como objeto a perícope de Ex 3,7-10. Nela buscar-se-á dar atenção e melhor compreender os verbos que expressam a ação de Yahweh na sua revelação a Moisés, diante do contexto de escravidão vivida pelos hebreus no Egito. Verbos presentes na perícope de Ex 3,7-10 que expressam a ação interventora e libertadora de Yahweh não apenas junto ao jugo vivido pelo povo no Egito, mas que se constituem em identificação e chave de leitura em toda a história de Israel e que buscam a erradicação de toda forma de opressão e de atentado à vida. Esses verbos são ver, ouvir e conhecer (v. 7 e 8) e descer e libertar/fazer subir (v. 8).

Yahweh, um tetragrama, que na teologia e religião do antigo Israel e no atual judaísmo requer respeito pleno, e por isso impronunciável, pelo significado do caráter sagrado que possui; nome que expressa a essência libertadora e histórica de Deus na caminhada de seu povo. Em contrapartida a essa afirmação, tem-se, como uma hipótese, que a ação de Yahweh expressa na perícope, moldada com especificidade pela teologia inserida nos discursos dos amigos de Jó, gera uma espiritualidade alienante e opressora, cuja ação principal de Deus é descrita como vingativa, punitiva e retribuidora.

A presente pesquisa se valerá de bibliografias específicas que fundamentam o objeto. Ela objetiva desenvolver a hipótese de que a perícope de Ex 3,7-10 contém a base que reforçará a futura teologia da Aliança naquilo que ela constitui de compromisso e de comunhão entre Deus e seu povo. Mesmo que a teologia da Aliança se baseie na promessa de Deus a Abraão - e que seja assumida e reforçada especialmente nos períodos de reinado de Ezequias e Josias – é, na essência expressa nessa perícope, que ela implicitamente evoca quem é Yahweh e o que o caracteriza no processo da história de Israel.

A partir da perícope se buscará argumentar que o Judaísmo pós-exílico através de sua teologia da Retribuição – de ora em diante denominada antiteologia – se apropriou da teologia da Aliança, distorcendo-a e gerando uma espiritualidade distinta da intrínseca à Aliança. Isso repercutirá numa concepção de Deus distante, que do céu no seu trono<sup>1</sup> retribui positiva ou negativamente a ação humana.

Cada teologia expressa uma concepção peculiar e própria de Yahweh, imbuída no tipo de espiritualidade que o povo vivenciará. Por este motivo utilizar-se-á a expressão antiteologia para designar a teologia da retribuição. Antiteologia na concepção de uma teologia omissa frente à defesa da vida, que ignora os excluídos e oprimidos, não conduz e nem produz a libertação do ser humano. O termo quer desse modo, exemplificar situações e momentos em que no discurso diante de Deus e do que é relativo a Ele, o ser humano é desqualificado na sua dignidade e ser, dificultando sua relação com Deus, ou seja, estabelece uma distância entre ambos.

O tema da pesquisa será abordado em três capítulos. No primeiro dar-se-á ênfase ao êxodo como acontecimento expresso no relato Êxodo; ambos se constituem em paradigmas na história de Israel. O êxodo para a fé de Israel é mais do que simplesmente um fato histórico. Apresenta o sentido teológico do ato divino expresso na perícope de Ex 3,7-10. Constituiu-se em experiência fundante do povo de Israel. Sua memória é base no processo integral da história desse povo, especialmente nos momentos de dominação e opressão.

Far-se-á uma breve apresentação do contexto sócio-histórico dos hebreus no Egito no relato da escravidão, mais precisamente a partir da atuação de Moisés. Nela se buscará ressaltar como o poder do faraó e o contributo das religiões egípcias – com seu panteão divino – incidiram sobre os hebreus, mantendo-os prostrados, passivos e subjugados. As medidas sócio-opressivas tiveram por objetivo acobertar o medo do faraó frente ao crescimento dos hebreus.

Em contrapartida ao poder político-divino do faraó, apresentar-se-á em oposição ao poder de Yahweh que age com liberdade e respeito para com o povo, optando e defendendo os pobres e os oprimidos. O povo não mais aguentando a opressão clama diante dos feitores egípcios. Esse clamor chega a Deus (cf. Ex 2,23-25) e é por ele ouvido. Clamor que faz Yahweh irromper na vida de Moisés, para, com ele, intervir e agir frente à situação vivida pelo povo. Ação essa que expressa o

---

<sup>1</sup> Identifica Deus com a imagem dos reis e imperadores.

poder de Yahweh. Nela se vislumbra a essência da teologia da Aliança: Deus + povo = vida. O que o leva a firmar, posteriormente ao êxodo - como o relatam Ex 19-24 e Js 24 –, aliança de compromisso mútuo.

No segundo capítulo destacar-se-á a perícope de Ex 3,7-10 buscando apresentar como os verbos ver, ouvir, conhecer, descer e libertar denotam o agir divino para a liberdade. Como ponto de partida - e meio de esclarecimento ao que será focado no último capítulo -, trabalhar-se-á, embora sucintamente, as formas de aliança e aspectos da mesma, presentes no Primeiro Testamento, dando um pequeno enfoque às alianças que Deus firmou com Abraão (Gn 15 e 17), essenciais na compreensão da Aliança no Sinai (Ex 19-24). Há de se ter presente que existe possibilidade de múltiplas leituras sobre a Aliança. Mas na pesquisa a leitura se fará numa aproximação com os verbos da perícope.

Na sequência, a pesquisa abordará o cenário e o significado da manifestação de Yahweh a Moisés: a sarça ardente, sinal teofânico. Nela estão condensadas sua forma de se revelar e sua ação. A busca pelo significado da sarça é em vista das características da teologia da Aliança que será frisada no terceiro capítulo.

A partir da perícope no original hebraico, trabalhar-se-á com a tradução presente na Bíblia de Jerusalém e uma tradução literal. Não se fará exegese do texto bíblico, mas utilizar-se-á alguns passos desta para facilitar a interpretação do texto e a compreensão da teologia. Far-se-á a análise semântica de cada versículo da perícope em foco, dando especial atenção aos verbos, sempre em vista de uma possível aproximação com a teologia da Aliança.

Nos verbos se evidenciará que Yahweh é o sujeito ativo, presente e itinerante com o povo, fiel à promessa e aliança firmada com os Pais e Mães (entenda-se com os patriarcas e matriarcas – hoje numa linguagem inclusiva). Por isto, a expressão de que os verbos carregam em si aquilo que a teologia da Aliança denotará mais tarde na história de Israel.

No terceiro capítulo, tendo como base a experiência de Jó entre a teologia e a antiteologia reproduzida nos discursos de seus amigos, evidenciar-se-á a apropriação da teologia da Aliança pelo Judaísmo pós-exílico e suas consequências na espiritualidade de Israel. Serão apresentadas algumas características e consequências da antiteologia retratadas no livro de Jó a partir dos discursos de seus amigos que, nesse caso, representam-na. Evidenciar-se-á um abismo entre a

teologia e a antiteologia. Esse abismo é marcado pela concepção de Deus que cada qual tem e é vivenciada e visibilizada na fé do povo.

Para enfatizar a oposição da antiteologia à teologia presente em Ex 3,7-10, serão abordados alguns elementos fundamentais dos discursos dos amigos de Jó, representantes da antiteologia. Neles se constata que a doutrina da antiteologia estimula a individualidade e não a coletividade que é uma característica essencial da teologia da Aliança. Contudo, a teologia da retribuição antes do exílio da Babilônia, também tinha a conotação coletiva, na qual o povo - não o indivíduo - era retribuído conforme seu agir diante de Yahweh. A coletividade, que denota da ação de Yahweh nos verbos da perícopa, não tem o caráter de retribuição. Pelo contrário, Yahweh quer libertar o povo da escravidão, pois tem presente que sua situação não é devido ao pecado, mas à opressão de um poder opressor. Deus vê, ouve, conhece e desce para libertar/fazer subir; daí, a busca de uma leitura implícita neles, de vislumbrar características da teologia da Aliança. O que evidencia, pois, uma consequência quanto ao tipo de relação que o povo de Israel viverá com Deus e entre si. O que logicamente revelará compromisso ou alienação pessoal e comunitária.

Em suma, pode-se dizer que Yahweh é o Deus da Aliança, próximo, presente e atuante na caminhada do povo, o que implica num tipo de teologia e espiritualidade libertadoras. Consequentemente gera comunidade e sociedade comprometidas com a transformação da vida, visando a dignidade e o protagonismo do ser humano. Mas quando Yahweh é distanciado pela religião de sua essência libertadora, passando a ser visto e tido como vigiador e preocupado em retribuir a conduta humana, a configuração é outra. A antiteologia e sua espiritualidade não apenas repercutem na vida da pessoa, mas também na dimensão sócio-político-econômica, trazendo consequências de alienação e desintegração para o nó de relações que é o ser humano. A relação entre ele e Deus fica deteriorada em nome de uma (anti)teologia que desfigura a ação interventora e libertadora de Yahweh.

## 1 LIBERTAÇÃO E ALIANÇA EM ÊXODO 3,7-10

O Livro do Êxodo é axial no contexto do Povo de Israel, bem como na compreensão para a caminhada da Igreja primitiva, devido à sua relação com a libertação<sup>2</sup> e aliança seladas definitivamente por Jesus – o Messias. Mais do que fato, a narrativa do êxodo foi e continua sendo fundamental na fé diferenciada que surgiu no povo, isto é, fé na presença libertadora de Deus no meio do povo e o esforço de lutar pela libertação. Por isso, pode-se dizer que o êxodo é um referencial tanto para a história bíblica como para a história contemporânea.

Mesters (2010, p. 44) diz :

[...] a tarefa da libertação não parou com a saída do Egito, mas apenas começou e procurou, em seguida, atingir a erradicação do germe da opressão pelo amor libertador que Cristo pregou. [...]. O êxodo iniciado por Moisés, chega ao seu termo com Jesus Cristo, ressuscitando da morte para a vida verdadeira.

O evento êxodo e o relato Êxodo se constituem em centro na vida e memória de Israel. O êxodo torna-se o fio condutor na trama da conduta de Yahweh com a humanidade. Constitui-se em norteador da história do povo de Israel. Segundo Harrington (1985, p. 243): “Em todo o Antigo Testamento o êxodo ficou sendo o momento central na história de Israel e na sua memória, e esse evento salvífico repercute no Novo Testamento”, através de Jesus Cristo. Sem o acontecimento êxodo não existiriam nem o Pentateuco e nem o povo de Israel (Noth apud Pixley, 1987, p. 24).

O êxodo modela a fé de Israel; é uma etiologia e um paradigma. Etiologia, pois a narrativa explica a origem e o sentido da formação de Israel como Povo de Deus, que se compreende como um sujeito coletivo formado de vários grupos, ou seja, os escravos libertados da escravidão egípcia que, a partir da iniciativa de Yahweh, é adotado como filho e convidado a viver na fidelidade da Aliança. É um paradigma, pois mostra a ação de Deus na história (passado, presente e futuro).

Segundo Horsley (2010, p. 44) o “êxodo dos hebreus é o protótipo histórico dos subsequentes movimentos de libertação”. E neste sentido se insere também a reflexão de Gottwald (2004, p. 11) ao dizer que o “êxodo é uma revolução religioso-social”. Revolução compreendida como libertação que atinge um grupo de pessoas

---

<sup>2</sup> O termo libertação empregado nesta pesquisa não se refere apenas à Teologia da Libertação, mas da libertação de tudo o que se opõe à vida, à sua dignidade.

condicionado há séculos à escravidão egípcia e que nessa libertação compreende a presença ativa de Yahweh. Daí ser uma recordação subversiva a sempre ser considerada na caminhada.

O acontecimento êxodo se torna eixo na história do povo de Israel e núcleo da religião que tem Yahweh como aquele que agiu em favor da libertação. Blank (2005, p. 78-79) expressa que;

Ela (*saída do Egito*) torna-se o evento constitutivo da história deste povo, cujo ponto central é a reminiscência do evento que para aquele grupo tornou-se a prova da presença e da ação de seu Deus: eles conseguiram escapar da perseguição dos egípcios. [...] torna-se o núcleo de uma concepção religiosa.

Mais do que um fato histórico com data determinada e que tenha exata comprovação arqueológica, o êxodo e a aliança firmadas trazem o sentido teológico do ato divino. Em outras palavras, significa dizer e crer na presença de um Deus libertador que se manifestou e foi sentido de forma diferente e distinta, no decorrer dos séculos, em relação a tantos deuses existentes no contexto do Egito e de Canaã, a futura Israel. Diferente por: a) não estar subordinado a nenhuma outra divindade – concepção teológica que se estabelece depois de Ezequias e de Josias<sup>3</sup>; b) por ter-se revelado não a um rei, mas a um pastor de rebanho em Madiã - Moisés - nascido hebreu (Ex 2,1), porém criado como egípcio (Ex 2,10) – o que faz perceber a teologia do povo camponês, portanto, não oficial; c) por ter ações totalmente distintas das outras divindades: presente na história, próximo, compassivo, que escuta, é sensível, acessível e liberta o ser humano (Ex 3,7-8). De acordo com Cole (1981, p. 19): “Deus é o controlador invisível de toda a história e de todas as circunstâncias. Isto se vê em Ex 1, embora o nome de Deus não seja nem sequer mencionado até o versículo 20”.; d) por se apresentar como um Deus ativo que se revelou em palavra e ação; e) por não ser conivente com as atitudes dos poderosos (reis e sacerdotes) bem como com as divindades egípcias (cf. Ex 3,9; 6,1).

A narrativa contida no livro do Êxodo abrange muito mais do que apenas um fato que aconteceu. Croatto (1981, p. 39) diz que se trata de “um fato refletido,

---

<sup>3</sup> O rei Josias através da Reforma que empreendeu concentrou o culto oficial exclusivo a Yahweh no templo de Jerusalém. Quanto ao rei Ezequias, Reimer (2012, p. 189) diz: “A reforma de Ezequias (2 Rs 18) na medida de sua historicidade pode ter sido um momento catalizador. Ante a constante ameaça e fragmentação e subjugação cultural e religiosa sob o domínio crescente dos assírios, houve em Judá uma conjugação de esforços no sentido de fortalecer a unidade e a identidade do reino em torno de um credo e de uma divindade única e representativa”.

aprofundado, explorado pela fé e captado em todas as suas projeções”. Por isso, o êxodo não é um acontecimento qualquer, mas pleno de sentido. Não foi apenas um acontecimento para os hebreus “mas o desígnio libertador de Deus para todos os povos” e que, portanto, “ainda não foi concluído” (CROATTO, 1981, p. 40-41). Em outras palavras: precisa ser atualizado em cada contexto histórico. Segundo Pixley (1987, p. 5) “o êxodo como acontecimento e o Êxodo como relato são o fundamento do Antigo Testamento”.

Mesters (2010, p. 41) chama atenção quanto à preocupação fundamental dos acontecimentos do êxodo que é transmitir o sentido da história para a vida em constante movimento e evolução.

O interesse fundamental da Bíblia, ou seja, o sentido que ela descobre nos fatos do êxodo é que lá Deus se revelou ao povo e a ele se impôs como sendo o “Deus do Povo”. Desse contato com Deus resultou para o povo um compromisso que deve ser observado. É o compromisso da aliança. Na maneira de descrever o fato, a Bíblia quer deixar transparecer essa dimensão divina e revelar que Deus estava presente e atuante naqueles acontecimentos.

Croatto lembra o acontecimento-chave que o êxodo constitui para o povo de Israel: “O Êxodo sempre significou para eles a ‘origem’ ontológica de sua realidade presente, ou se convertia em ‘memória’ interpelante, quando deixavam de ser livres” (p. 39). Significa dizer que, muito mais do que um fato histórico, o êxodo se constitui em leitura teológica feita por Israel (especialmente a partir de Ezequias e de Josias), que associa o clamor dos socialmente oprimidos com a ação libertadora de Yahweh, cuja revelação se deu no Horeb/Sinai – região de Madiã. É o que Schwantes (sem data, p. 23 e 26) argumenta:

O Êxodo é causa e conteúdo da fé! A fé em Javé é fé libertada e libertadora! A teologia oriunda e orientada no feito de Javé na saída do Egito! [...] Ex 2,1ss e 3,1ss tem a função de relacionar o Moisés do Egito com o Javé do Horeb/Sinai/ Seir. Esta ligação provavelmente é secundária em termos de história religiosa de Israel, i.é, a ligação entre tradição do Egito e tradição do Sinai é uma retroprojeção. [...]. A afirmação do nome de Javé, no Egito é antes um testemunho teológico, que dá grande ênfase ao êxodo, do que um dado histórico.

É importante salientar que o Êxodo é uma construção teológica de quatro a seis séculos e que sua origem ontológica está a partir de Ezequias e Josias. E as narrativas do êxodo são expressões e simbolizações de como Yahweh foi sentido e experienciado no contexto em que o escritor vivia. Reimer (2005, p. 41) diz:

[...] os textos sagrados são expressões e simbolizações de sujeitos hermenêuticos dentro do texto vital do antigo Israel. Pessoas, grupos e comunidades que sentem, percebem e interpretam a presença da Divindade, expressam-se em textos. Esses textos se tornam “especiais”,

passam por processos de releituras que agregam novos sentidos. Há, pois, uma dinamicidade ininterrupta. Importante é tentar perceber e deixar claro que os textos são expressões de experiências, vontades e interesses.

Portanto, falar em libertação e aliança em Êxodo é ter presente a caminhada de fé e de compreensão de Deus que o povo foi fazendo, à medida que caminhava e que ia compreendendo a necessidade de tornar-se mais livre frente às estruturas e sistemas opressores, sensível, consciente e solidário para com a vida ameaçada. Elementos estes registrados nas narrativas do Êxodo. A esse respeito Mesters (1987, p. 51) diz:

Esse resultado aparece na vida do povo e é por ele explicado como sendo consequência do êxodo e é interpretado como fruto da ação de Deus. Essa humanização progressiva da vida conseguiu impor-se, porque o horizonte que, a partir do Êxodo, se abriu sobre o futuro do povo, ultrapassa a simples visão humana e se relaciona com Deus.

É a fé numa divindade sempre presente, caminhante que se revela no cotidiano, pactua com a vida e rechaça tudo o que a exclui ou deteriora. Divindade cujo nome passa a ser conhecido como Yahweh. Tanto que o êxodo é identificado como “o primeiro agir constitutivo de Yahweh para com Israel” (GUNNEWEG, 2005, p. 87). Navarro Puerto (1989, p. 49) assim expressa:

Êxodo faz com que o leitor compreenda que Javé se revela no caminho, que este caminho possui conotações de deserto, e que a descoberta e o processo de identidade do povo do leitor correm em paralelo à descoberta de Deus que eles forem realizando. Ele está presente. Aí estão os sinais de sua presença e de sua companhia, de seu pacto e de sua fidelidade.

Também é essencial ter presente que o Primeiro Testamento não tem uma teologia homogênea, mas uma multiplicidade de teologias<sup>4</sup>. O que significa dizer que contém um conjunto de experiências de fé de diferentes e várias situações históricas e sociais. Segundo Gerstenberger (2007, p. 11): “teologia, na verdade diz respeito exclusivamente a experiências, enunciados e sistematizações da fé, determinados por sua respectiva época, ou seja, a noções sobre Deus, mas não a Deus pessoal ou essencialmente”. Significa que toda experiência de fé vem condicionada pelo seu tempo o que se constitui em dado essencial ao abordar a teologia decorrente.

---

<sup>4</sup> Existe possibilidade de múltiplas leituras sobre a Aliança, todavia a pesquisa buscará dar mais atenção à possível aliança compreendida por Israel como oriunda do processo da ação de Yahweh junto aos hebreus no Egito e assumida posteriormente na Terra Prometida.

Para compreender e aprofundar a libertação e aliança na perícopes de Ex 3,7-10 é fundamental analisar três aspectos, que seguem como subtítulos. Estes constituem o chão onde se situa a perícopes citada.

## 2.1 CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO

Exegetas<sup>5</sup> como Norman K. Gottwald (1986 e 1988), George V. Pixley (1987), Alonso Schökel (2002), Antonius H.J. Gunneweg (2005), Mark S. Smith (2006), Carlos Mesters (1990) e Ildo Bohn Gass (2002) costumam localizar o possível evento denominado êxodo, narrado nos três primeiros capítulos do Êxodo, por volta de 1300 a 1250 a.C. Contudo, não temos uma precisão histórica cronológica. Smith (2006, p. 44) argumenta que “o êxodo parece pertencer às tradições mais antigas de Israel, e sua historicidade, de certo modo, não pode ser rejeitada ou assumida como falsa, nesse cenário”. Ele lembra que Israel já era algum tipo de entidade social por volta de 1208 a.C, pois há uma referência a Israel na estela de vitórias do faraó Merneptah. Smith (2006, p. 44-45) diz que “difícilmente se exclui a possibilidade de que alguns elementos de historicidade possam estar por trás do texto do êxodo”.

Gunneweg comenta o acontecimento do êxodo do Egito como um testemunho de fé, já que os textos mais antigos não apresentam nenhum relato em sentido objetivo quanto ao verdadeiro acontecimento, isto é, com os fatos tais e quais aconteceram. Ele diz que: “Sem um testemunho de fé do agir de Deus no êxodo do Egito qualquer recordação desses acontecimentos teria sido perdida. As fontes egípcias silenciam acerca desses acontecimentos” (GUNNEWEG, 2005, p. 89). É importante recordar que o tema do êxodo pertence à época anterior à conquista da terra e à consolidação de Israel. É essencial ter presente que o Êxodo é composto por escritos e reescritos de várias épocas.

---

<sup>5</sup>Podemos encontrar, p. ex., a argumentação em Norman K. Gottwald: *As tribos de lawheh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* São Paulo: Paulus, 1986 e *Introdução Sócio-Literária à Bíblia Hebraica*: São Paulo: Paulinas, 1988; em George V. Pixley: *Êxodo*. In: Col. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1987; em Alonso Schökel na Introdução ao livro do Êxodo, In: *Bíblia do Peregrino*, São Paulo: Paulus, 2002; em Carlos Mesters: *A formação do Povo de Deus*, In: Col. Tua Palavra é Vida, v. 2, São Paulo: Loyola/CRB, 1990; em Antonius H. J. Gunneweg: *Teologia Bíblica do Antigo Testamento* (2005); em Mark S. Smith: *O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*, São Paulo: Paulus, 2006; e Ildo Bohn Gass: *Uma Introdução à Bíblia: porta de entrada*, v. 1, São Paulo: Paulus/CEBI, 2002.

Outros exegetas como Flora Anderson, Gilberto Gorgulho (1992), Valmor da Silva (2004) e Nancy C. Pereira (2005) argumentam que esses capítulos são uma moldura da realidade do período de reinado de Salomão. Trabalhando com a perspectiva das tradições literárias do Primeiro Testamento, a tradição enfoca a crueldade do trabalho forçado (Ex 1,10-11), retratando o que, na verdade, acontecia no tempo do reinado de Salomão, no qual a corveia era um importante instrumento de dominação. Assim, a opressão dos hebreus no Egito seria uma crítica à sabedoria de Salomão e seu sistema tributário que oprime os camponeses. Tanto que essa experiência de opressão foi transmitida a todos os grupos que estiveram em tais situações.

Salomão inspirou-se na burocracia e sabedoria egípcias para oprimir seu povo e poder mudar totalmente o regime do território das tribos na sua vida de trabalho, a exemplo dos Faraós Setti e Ramsés II. Anderson e Gorgulho (1992, p. 38) dizem que “No tempo de Salomão a corveia era o instrumento de dominação do estado salomônico”. Essa forma de dominação já fora imposta aos escravos no Egito e era prática conhecida das monarquias. A corveia foi, portanto, também uma das práticas impostas pelo Estado monárquico de Israel.

Tanto no Egito quanto nas monarquias de Israel, o povo, com exceção dos sacerdotes, era propriedade estatal, cuja produção e reprodução estavam a serviço e pertenciam aos interesses de ambos. Pixley (1987, p. 17) diz que “todo o povo devia ao Estado trabalho quando o Estado lhe exigisse”. Silva (2004, p. 14-15) recorda os passos que sujeitavam o povo ao Estado:

Que política era essa? Vejamos principais passos: 1º passo: todo o dinheiro do povo é recolhido para as mãos do faraó (Gn 47,14); 2º passo: todos os rebanhos são recolhidos para o faraó (Gn 47,17); 3º passo: todas as terras são recolhidas para o faraó (Gn 47,20); 4º passo: todos os homens tornam-se escravos do faraó (Gn 47,21); passo intermediário: os sacerdotes ficam isentos para assegurar a ideologia a serviço do faraó (Gn 47,22); passo definitivo: a população deverá trabalhar e entregar o quinto dos produtos ao faraó (Gn 47,24); tropeço: o povo escravizado agradece: “tu nos salvaste a vida”. (Gn 47,25). [...]. O povo todo era propriedade do Estado, que podia dispor das pessoas a bel-prazer.

A partir deste prisma, pode-se, portanto, dizer que os capítulos do Êxodo retratam a opressão faraônica a partir daquilo que o povo vivia nos períodos altos das monarquias do Egito e, posteriormente, de Israel. Consequentemente, o livro do Êxodo pertence à literatura teológica. Collins (apud Garcia Lopez, 2006, p.118), diz:

Os dados históricos e reais, em si difíceis de determinar e impossíveis de provar, se mesclam com os fictícios e os teológicos. Os textos referentes ao Êxodo são essencialmente narrativos. Uma narrativa pode incluir

elementos históricos, legendários e míticos. De qualquer forma, deve ficar claro que a sua verdade não se mede pela sua correspondência com o fato verificável.

Pixley (1987, p. 135) faz uma interessante reflexão ao comentar o Êxodo, tendo presente que as histórias da origem de Israel tomaram formas fixas escritas no século X, período de Davi e Salomão:

Os historiadores do reino [...] não podiam escrever uma história revolucionária, mesmo quando os materiais que forçosamente usaram tenham surgido de experiência revolucionária. Tornou-se assim mais fácil apresentar o relato da destruição da velha ordem do Egito (que se podia ler como uma luta de libertação nacional) do que relatar as experiências de um povo emergente em Canaã, que rechaçou as sociedades de classes existentes na terra de Canaã.

A falta de uma precisão cronológica do fato, inclusive nos registros históricos egípcios, não compromete a possibilidade da existência de um pequeno núcleo histórico envolvido na grande narrativa do Êxodo que hoje temos em nossas Bíblias. A probabilidade é que os hebreus partiram do Egito durante o reinado de Ramsés II (1290-1224 a.C.). Cole (1981, p. 39) comenta:

[...] fora as duas cidades-armazém construídas pelos israelitas para o Faraó (1:11), não há outros nomes próprios na narrativa que sirvam para relacionar os acontecimentos nela descritos à história egípcia atualmente conhecida; até mesmo o título “Faraó”, “rei”, permanece anônimo em todo o contexto. [...] a história egípcia não faz nenhuma menção ao acontecimento.

Os hebreus construíram para o faraó as cidades armazém de Pitom e Ramsés ou Ramessés. Este último seria o faraó no poder por ocasião do êxodo. Ele transferiu a capital para a região do delta do Nilo, próximo à terra de Gósen, onde possuía numerosos “hapiru” trabalhando como escravos em seus grandes projetos arquitetônicos. O que faz ter a data do êxodo como provável durante o reinado de Ramsés II é que hebreus que saíram do Egito já se encontravam em Canaã quando a Estela de Merneptá (este era filho de Ramsés) foi erigida em 1220 a.C. De acordo com Cole (1981, p. 41-42):

O faraó da opressão poderia ter sido ele (*Ramessés II*), ou então Seti I, seu pai (1303-1290 a.C), em cujos dias a mudança da capital para o delta se iniciou. Antes dele, tanto o Faraó, como a capital se encontravam no sul do Delta, Nilo acima, bem distante de Gósen e dos hebreus. Um contato íntimo entre o Faraó e Moisés teria sido impossível em uma data mais recuada. Uma prova adicional é que, ao tempo do sucessor de Ramessés, Merneptá (1224-1214 a.C), Israel parece já estar em Canaã, embora ainda aparentemente considerado um povo nômade<sup>6</sup> (ver referência à Estela de Merneptá). Isso parece indicar que a conquista de Canaã por Israel fora

---

<sup>6</sup> Em vez de nômades seria mais adequado falar que Israel ainda não tinha cidades, ou seja, não tinha conquistado a terra.

ainda recente, uma vez que Israel não se havia ainda estabelecido na terra. Outra confirmação que afirma essa data é o fato de que Edom e Moab talvez só se tenham estabelecido como reinos suficientemente fortes no séc. XIII a.C. [...] nas décadas imediatamente anteriores a 1200 a.C., numerosas cidades cananitas foram saqueadas e queimadas, algumas jamais repovoadas e outras repovoadas por gente de cultura bem mais simples.

O que ajuda na busca de elementos são os materiais extrabíblicos. Estes são meios de comprovar de forma geral os acontecimentos narrados em Ex 1,11, mesmo que não afirmem claramente que os ancestrais de Israel foram escravos no Egito. A argumentação de Cole acima explicitada é enfatizada por Burns (1987, p. 14)

Os ancestrais de Israel devem ter estado no Egito durante o reinado de Setti e provavelmente também no tempo de Ramsés. Muitos pesquisadores relacionados à evidência de que (a) mais antiga referência extrabíblica a um povo chamado 'Israel' aparece numa Estela de 1220 a.C., que celebra as vitórias na terra da Palestina pelo final do séc. XIII e (b) que os hebreus (leia-se 'habiru') trabalhavam nos grandes projetos de construção sob Ramsés II. Concluem então que o Êxodo ocorreu no século XIII a.C, provavelmente no começo do reinado de Ramsés.

O sistema social do Egito era piramidal. No topo estava o faraó, considerado o todo-poderoso e filho intermediário da divindade. Depois vinham sucessivamente ministros, sacerdotes, magos e outros burocratas, sem contar que os militares tinham posição elevada na pirâmide social. Ainda em privilegiada posição vinham os artesãos, pois garantiam os produtos "industriais" e a fabricação de armas. Na base estava o povo, e, abaixo deste, os hebreus ou hapirus como escravos do sistema. É importante frisar que a escravidão no Egito não se restringia aos imigrantes, mas era generalizada (cf. Pixley, 1987, p. 17).

A própria religião, monopólio dos sacerdotes e dos faraós, com seu culto complexo contribuía com suas inúmeras divindades para a dominação e opressão. Através dela o povo recebia a instrução de que havia deuses maiores e menores, organizados hierarquicamente, como também havia em Israel até o pós-Exílio (cf. Dt 10,17). Assim, uns mandavam e outros obedeciam, além de sentirem paixões e brigarem violentamente entre si. Nesse contexto os faraós exigiam a fabricação de estátuas enormes dos deuses e tinham templos pomposos, de onde os pobres eram excluídos (cf. SILVA, 2004, p. 20).

A cultura pertencia a uma minoria selecionada. O "povo" - entenda-se tanto os egípcios quanto os hebreus - era excluído do saber por não ter sido alfabetizado; ler e escrever eram duas atividades que exigiam anos de estudo na "escola do faraó".

Além disso, a escrita hieroglífica era complicadíssima, aumentando a marginalização.

Os hebreus no Egito além de trabalhadores urbanos da construção civil tinham experiência na agricultura e em outros trabalhos braçais, o que vem comprovado em Ex 1,10-11. É importante notar que o trabalho forçado se dá em duas frentes: construção (1,11) e os trabalhos do campo (1,14). Daí decorre outro fator que é o comércio, visto que as cidades-armazém centralizavam os produtos e controlavam a distribuição e os valores de troca das mercadorias (cf. PEREIRA, 2005, p. 28-29).

Silva (2004, p. 21) completa dizendo:

Nesse contexto não era incomum encontrar os hebreus fazendo parte dos trabalhadores que construíam para o faraó, as cidades de Pitom e Ramsés, não longe de Tânis, junto aos lagos amargos, no delta do Nilo. A capital Tânis, situada na fronteira com Canaã, era um centro cosmopolita sem precedentes no mundo antigo. Aí, egípcio e cananeu deviam ser línguas faladas normalmente pelo povo, tornando-se bilíngue. Escavações junto a Tânis revelam, por volta do século XIII, o fenômeno de uma vasta semitização do território. Quer dizer que, ao Norte do Egito, a mistura dos povos era comum, e a presença de seminômades pouco incomodava. Estrangeiros, como os hebreus, eram bem-vindos, para serem usados como mão-de-obra escrava nas obras faraônicas de Ramsés II ou de outro monarca. Cenas de pessoas construindo muros de tijolos, no Egito, são visíveis em inúmeras ilustrações da época. Dentre essas, destacam-se traços típicos de um semita no trabalho. A ideia de um menino semita, portanto, unindo a forte religião de seus pais e os métodos das escolas reais, como Moisés, não seria impossível. Com a sabedoria egípcia, Moisés teria aprendido magia, curandeirismo, culto aos deuses, rituais funerários, interpretações de sonhos, noções sobre o além-túmulo, rudimentos de escrita, etc.

A escravidão mencionada no Êxodo foi especialmente de ordem política e social. Política, pois era o autoritarismo faraônico que explorava e oprimia as pessoas estrangeiras no Egito, cujo número elevado também se constituía em perigo para a segurança interna egípcia. Social, devido à situação amarga, alienante e sem direito em relação àqueles que produziam e mesmo em relação aos filhos que nasciam.

A respeito destas duas ordens Croatto (1981, p. 47- 48) argumenta também um duplo intento por parte do poder político, e diz:

A opressão do Egito é de ordem *política*, porque é a autoridade do faraó, que explora um grupo que está em seu país e, ainda por cima, uma minoria étnica estrangeira. A opressão é exercida pelo poder político. Era também um modo de livrar-se dos odiados asiáticos, como sabemos pelos textos egípcios. A acusação de genocídio é extra, pois não se tratava somente do aproveitamento da mão-de-obra em trabalho forçado que aniquilava multidões, mas de um duplo intento de exterminar a raça, através do trabalho e do infanticídio. [...] Este panorama conota, por sua vez, uma

opressão *social* devido à condição em que os hebreus se encontravam e eram mantidos.

Um dado importante sempre presente na história, independente de lugar e época, é que o medo e a insegurança por parte do poder opressor constituído geram formas desumanas nos trabalhos e produção exigidos do povo. Sakenfelt (2006, p. 697) afirma que:

O projeto do Faraó é operação sistêmica e corporativa que tem à sua disposição uma enorme capacidade técnica e que se baseia na intensa autoridade ideológica, gerando ações que são políticas. Os próprios praticantes não percebem que o projeto é brutal, pois tudo é tido por razões de Estado. A narrativa é, na verdade, um juízo de intensa crítica contra tal política brutal, expondo-a no que é. Assim, a narrativa convida a ouvir a aguda crítica social dessa "política".

Pereira (2005, p. 26) percebe um dado muito importante nos dois primeiros capítulos do Êxodo, geralmente ignorados pela maioria dos exegetas que somente evidenciam e caracterizam o cenário de opressão como opressão econômica e política. Ela chama atenção à centralidade que Ex 1,15-22 (parteiras) e 2,1-10 (nascimento de Moisés) têm quanto à opressão e controle dos mecanismos reprodutivos. Ambos ela chama de “uma das fragilidades da leitura destes textos” e os vê como “textos que vêm sendo consensualmente lidos como memórias de resistência. Memórias de libertação” (p. 27).

Para chegar a tal lógica, a exegeta faz a distinção - “fundamental para que a leitura possa identificar as narrativas populares em meio aos textos de interesse salomônico” (p. 26) - entre os termos filhos de Israel e hebreus. O primeiro se referindo ao estado monárquico, e o segundo aos hapirus: “termo depreciativo que designaria o misto de gente em situação de marginalidade” (p. 26).

Notam-se duas preocupações no texto: a introdução da pessoa do faraó (1,8) e o conflito que consiste na multiplicação do povo hebreu (1,9). De acordo com essas preocupações, Pereira (2005, p. 27) argumenta que:

O texto explicita o conflito básico que vai ser desenvolvido nos primeiros capítulos do livro do Êxodo: trata-se das estratégias de manutenção da submissão dos hebreus/filhos de Israel. O controle vai ser organizado de duas maneiras: controle de força produtiva e da força reprodutiva.

Analisando Ex 1 e 2 sob essa ótica, constata-se que os mesmos acentuam o valor da capacidade reprodutiva dos filhos de Israel/hebreus quando colocado na dimensão de alienação política e econômica. Mesmo sendo duramente impostos à corveia, os hebreus continuam a se multiplicar. E o que vem a contribuir para a manutenção das vidas dos meninos hebreus é a atitude de Sefra e Fua, as duas

parteiras dos hebreus. Estas salvaguardam a vida, expondo suas próprias vidas ao perigo. Além disto, os dois capítulos narrativos da escravidão apresentam três âmbitos de formas de divisão e controle do trabalho: o faraó, os feitores e os trabalhadores (hebreus). Quanto a estes âmbitos Pereira (2005, p. 29) diz:

Este modelo de administrar o trabalho produtivo explicita também a forma de apropriação do trabalho. As cidades-armazém que são construídas fazem parte do projeto de controle do produto do trabalho com a terra. Neste sentido, o campesinato é duplamente alienado: utiliza-se sua força de trabalho para garantir a manutenção da exploração dos frutos da terra.

É fundamental também não interpretar ingenuamente o papel das mulheres nesses dois capítulos. O que de primeiro momento parece ser recusa de atender às ordens do faraó (parteiras, mãe, irmã de Moisés e a filha do Faraó) e, portanto, protagonismo no desencadeamento do processo que levará à libertação através de Moisés e Aarão, deve ser olhado com cautela. Ou seja, “pode ser elemento de manutenção de certa lógica de Estado que oprime o trabalho produtivo” (PEREIRA, p. 30). Portanto, remete ao estado monárquico que aplicava essas estratégias ao povo de Israel.

Não dá para esquecer que a partir do capítulo 4 do Êxodo as mulheres notavelmente estão ausentes na maior parte da narrativa do êxodo e da caminhada pelo deserto. O que também se confirma em Nm, Lv e Dt, especialmente ao se referir ao acontecimento Sinai (Ex 19). Naquele monte as mulheres não podiam nem sequer colocar os pés.

Nesta linha Exum (2000, p. 90) traz um dado importante e questionador ao argumentar que:

As mulheres em Ex 1 e 2 são criações literárias, construções masculinas – e elas são poderosas. Elas enganam e dominam os homens. O patriarcado teme o poder das mulheres e procura circunscrevê-lo e controlá-lo. [...] é de interesse dos que mantêm a ordem social e simbólica apresentar personagens femininas usando seu poder a serviço do patriarcado. Historicamente o patriarcado tem confiado nas divisões de classe e nas divisões étnicas entre as mulheres para evitar que estas mesmas mulheres formem alianças que possam fortalecer a causa de seu sexo. [...] Êxodo 2, [...] as mulheres trabalham juntas, superando limites de classe e de etnia, ele coopta o poder das mulheres para suas próprias finalidades: usa uma aliança entre as mulheres para desafiar a autoridade estrangeira que oprime o povo hebreu.

Bachmann ironiza a atitude do faraó em deixar viver as meninas e ao ordenar matar os meninos – o infanticídio. Segundo ela, deixar viver as meninas não estava representando para o Faraó preocupação ou perigo, pois ele “estava pensando em termos de linhagem, da economia formal e da militarização do conflito, não em

termos de contribuição e responsabilidade na economia doméstica de produção e reprodução” (BACHMANN, 2005, p. 20 [252]).

A partir do que foi refletido pode-se concluir que a produção e a reprodução, são dois elementos chaves no contexto do povo escravizado ou hebreu no Egito. Tanto uma como a outra, unidas pelo medo do Império, estão ameaçadas. “As condições em que este povo faz parte da produção econômica são escravizantes, humilhantes, extenuantes e tudo com a finalidade de evitar que um dia este povo numeroso se una ao inimigo” (BACHMANN, 2005, p. 20[252]). Além disso, o termo hebreu, apesar de várias conotações, na condição de escravos presentes nos capítulos do Êxodo tem conotação sócio-política, isto é, “Refere-se a um grupo de pessoas esbulhadas de raízes locais, pobres, em situação social precária e amiúde em tensão com o sistema imperante” (BACHMANN, 2005, p. 21 [253]).

Ademais, o povo estava tão alienado que além de não estar consciente da força que tinha, do que podia ser e fazer, aceitava de forma natural a realidade opressora como algo intrínseco à condição em que vivia e a ela se sujeitava. Para tanto, muito contribuíram a religião e a cultura egípcias.

É importante ressaltar nesse contexto abordado, que Yahweh está presente, mesmo que o povo hebreu não tenha conhecimento Dele. O povo não era irreligioso, tanto que ao final do capítulo 2 do Êxodo, não suportando mais a situação em que estava mergulhado devido às ações nefastas do faraó, o povo clama/grita a Deus. Isto leva a entender que os hebreus percebiam nos fatos, na situação cotidiana a ação de Deus.

Yahweh se opõe veemente a tudo o que desumaniza, rechaça e oprime o ser humano. Suas ações testemunham que não é conivente com o poder opressor ou majoritário (político/faraó e religioso/sacerdotes-sábios) e nem legitima qualquer ação que não seja a favor da vida, especialmente da minoria desfavorecida, empobrecida e escravizada. E aqui se tem uma novidade teológica, bem como social. Não somente no êxodo do Egito, mas em toda a história do povo de Israel, Yahweh se envolve com a situação do povo, de modo particular quando este parece estar impotente diante do que lhe sucede. Daí ser identificado pelo povo como o Deus da libertação e da fidelidade. Schwantes (1988, p. 10) diz: “Nosso Deus ‘é o que é’ em sua compaixão com o clamor dos oprimidos no ato libertador”. E os verbos presentes na perícopa de Ex 3,7-8 atestam e dão testemunho desse aspecto. A respeito disto Brueggemann (2007, p. 200-201) comenta:

Yahvé, como sujeito desses verbos transformadores, aparece geralmente como um agente incansável de novidade social. Nem a desesperança e nem a arrogância de Israel [...] detêm a manifestação deste Deus, uma manifestação que normalmente situa Israel em uma nova situação de perigo e/ou possibilidade. [...]. Yahvé atua segundo o testemunho de Israel, como aquele que deslegitima as instituições sociais falidas e os agentes humanos revolucionários.

Silva (cf. 2004, p. 77 e 78) lembra que o nome Yahweh ocorre 6700 vezes no Primeiro Testamento, o que revela que Israel assumiu este nome para designar seu Deus, entre outros nomes que também empregou. Yahweh se distingue das outras divindades, seja do Egito, de Canaã ou da Babilônia, porque ouve o clamor e, especialmente, porque se coloca junto aos oprimidos. Silva (2004, p. 78) afirma:

Para o interesse teológico do êxodo, esse Deus aparece ligado à libertação e revela seu nome no momento da angústia (Ex 3,13.15). [...]. Está claro no contexto [Ex 3,14], o significado geral de um Deus que está próximo e que atua junto aos marginalizados. [...] No contexto do êxodo, Yahweh é ligado às divindades dos patriarcas. Com isso estabelece-se a continuidade do êxodo com a história dos patriarcas e matriarcas.

A partir do que foi acima argumentado, pode-se afirmar que Yahweh passa gradativamente a ser identificado como o Deus que se compromete solidariamente com os pobres, ouve o seu clamor e se identifica com esse povo necessitado e oprimido; um Deus sumamente compassivo. É o Deus que não está nas alturas, nem alheio ao que acontece, mas o Deus com um poder serviço que ordena e que liberta. É aquele que “é”, “acontece” e “age”. Schwantes (1988, p. 10) afirma que “Yahweh como “eu sou o que sou” afirma que nosso Deus “é”, “age”, “acontece” e faz acontecer”.

E esta é a grande novidade teológica que se firma: uma teologia do clamor do injustiçado cujo Deus Yahweh se compadece, vai ao encontro e com ele faz aliança. Interage com seu povo. Um Deus que é fiel, não vende sua vontade e sua soberania, mas as exerce com humildade e paixão, sendo o Deus que se associa aos socialmente oprimidos. É o Deus da afirmação da vida e da libertação das amarras que subjagam e excluem. Não se deixa cooptar por interesses dos poderes sócio-econômico-político e, tampouco, religioso. Ele não violenta a liberdade dada a seus filhos e filhas; ao contrário, respeita-a. É o Deus que resgata da miséria e da indignidade humana imposta pelos sistemas dominantes. Por isto, Yahweh é vida para seu povo.

## 2.2 PODER IMPERIAL E RELIGIÃO DE DOMINAÇÃO

No início deste capítulo foi mencionado que a religião egípcia, além de compreender muitos deuses<sup>7</sup>, fazia parte do mecanismo ideológico opressor do poder imperial egípcio. Além disto, na pirâmide social, logo abaixo do Faraó, estavam o ministro e os sacerdotes. Estes exerciam um papel fundamental no Império ao legitimar pela religião as ações do Faraó e de ideologicamente apresentá-lo ao povo como filho da divindade. É interessante salientar que entre os deuses também havia uma hierarquia, dividindo-os entre maiores e menores, entre mandantes e observantes.

Há de se considerar que em Israel também havia essa hierarquia. Nela Javé era tido como patrono, ou seja, maior e superior aos demais. Dt 10,17 diz: “pois o Senhor vosso Deus é o Deus dos deuses e senhor dos Senhores; Deus grande e terrível; não é parcial nem aceita suborno”. O livro do Êxodo admite a existência de outros deuses e não o nega. Segundo Smith (2007, p. 89 e 91):

Por volta do século oito (se não antes), Israel modificou a velha e tradicional teologia da família politeísta, encabeçada pelo velho *El* e dominada por Javé, por sua vez apoiado por uma casa de divindades, tanto superiores quanto inferiores. [...]. Este ponto de vista de divindades múltiplas sob Javé também enfatiza o louvor oferecido em Êxodo 15,11: “Quem é como Tu entre os deuses (*elim*), ó Javé?” Compare os seres divinos, *bene elim*, sob Javé (NSRV “O Senhor”) no Salmo 29,1. Existem outros deuses para Israel, mas Javé deve ser seu incontestável deus patrono.

O objetivo agora é apresentar como estavam unidos pelos mesmos interesses o poder imperial e a religião egípcia representada pelas suas divindades, confrontando-a com Yahweh – Deus libertador que se revela a Moisés - e de que forma o povo hebreu foi percebendo essa nova realidade divina.

Um dos aspectos que forma a cultura de um povo é a sua religião. E quando esta é cooptada pelo poder político opressor, torna-se meio de controle e alienação do povo. É importante lembrar que boa parte da teologia na Bíblia é feita nessa situação. Outro aspecto importante a se ter presente: tanto na(s) religião(ões)

---

<sup>7</sup> Israel também compreendia vários deuses até por volta do ano 700 a.C. Smith (2006, p. 23) diz: “A fim de entender o monoteísmo de Israel, principalmente numa perspectiva religiosa que se desenvolveu inicialmente durante o sétimo e sexto séculos, é importante que estudantes modernos da Bíblia levem a sério o politeísmo de Israel, porque os próprios escritores bíblicos levaram a sério o poder dos outros deuses de Israel, não só os deuses de outras nações que Israel mais tarde criticou”.

egípcia(s) quanto na(s) israelita(s) há o politeísmo e nele a dialeticidade está presente: vida e antvida.

Portanto, um dado essencial a se considerar é que não se pode falar em religião, mas em religiões no Antigo Egito. Isto porque seus sistemas religiosos “longe de serem estáticos, evoluíram paralelamente às transformações políticas e sociais experimentados pelo país, ao longo de sua curiosa civilização” (FALCÃO, 1989, p. 21). E nesse contexto de diversas e diferentes divindades se encontra o povo hebreu, cuja parte da fundamentação de sua escravidão está no recurso instrumentalista do poder divino utilizado pelo faraó para legitimar suas ações.

### **2.2.1 Deuses egípcios e consequente religião**

São inúmeras as fontes concernentes aos deuses egípcios. Apesar disto, a religião egípcia não tem doutrina codificada e nem texto canônico. Na realidade, a religião egípcia era formada por um panteão de deuses retratados nas mais variadas formas, desde animais até representações humanas, às vezes equações simbolizadas.

Não era incomum que os deuses se rivalizassem entre si. Havia muitos mitos que os representantes da religião passavam para o povo. Esses mitos formavam a consciência religiosa do povo. Fato esse que também acontecia em Israel. “O Estado, o faraó e a sociedade faziam parte de um universo onde os deuses se apresentavam cotidianamente nos mais ínfimos aspectos da vida” (TRAUNECKER, 1995, p. 14).

Sobre o panteão dos deuses egípcios e sua religião, o historiador citado (1995, p. 17 e 19) escreve:

A religião egípcia não se apoia nem sobre uma revelação divina e nem sobre uma tradição profética; [...]. Deviam existir algumas fórmulas básicas. [...]. O estranho panteão egípcio com seus deuses meio humanos, meio animais, e outros seres híbridos, inspirava zombarias e desdém dos gregos. “Tu adoras o boi e eu o sacrificio aos deuses”. Ironiza a respeito de um egípcio o personagem de uma peça de Anaxandride (séc. IV a.C).

O historiador Falcão (cf. 1989, p. 22), ao discorrer sobre o Egito Místico, menciona que os egípcios não registraram por escrito suas práticas religiosas onde ordenassem seu pensamento religioso. A transmissão oral de sacerdotes a sacerdotes, ou iniciados, era a forma mais corrente nesse sentido.

A religião egípcia – e deve-se ter presente que a religião de Israel não era muito diferente (cf. SMITH 2006, p. 155-179; cf. GERSTENBERGER, 2007, p. 125-131) - utilizava os modos de funcionamento do universo. Assim, invocava jogos de imagens, palavras e metáforas. Nas palavras de Traunecker (1995, p. 21): “Os deuses são ‘composições fantásticas’ ou ‘emblemas’, invocados para ‘pintar os fenômenos naturais e fornecer de algum modo uma imagem sensível deles”. Por sua vez, os mitos “descreviam fenômenos naturais [...] e utilizavam uma linguagem formal, cujos símbolos eram os deuses e as equações dos relatos de suas ações” (TRAUNECKER, 1995, p. 25). O mito de Osíris expressava, por exemplo, todos os fenômenos cíclicos, sejam da vegetação, da cheia do Rio Nilo ou mesmo da morte.

Afirmar nesses contextos – tanto no egípcio quanto no estado monárquico/Israel – a presença de uma divindade libertadora, dos escravos e, portanto, contra o opressor e escravidão, era propiciar a consciência crítica ao povo e fortalecer saídas para a libertação do jugo opressor. Daí, a necessidade de reforçar os mitos e ações das divindades para justificar a ideologia e prática do Estado. Aqui vale ressaltar o que Mesters (2010, p. 44) diz: “A tomada de consciência começou onde a opressão era mais sentida: opressão político-cultural”.

Os sacerdotes e o Faraó empregavam estes mitos para justificar tanto a abundância da colheita, como a escassez ou a destruição causada por cheias, que podiam invadir templos e destruir aldeias e, mesmo, a seca que impedia o cultivo.

Percebe-se, pois, que esses mitos podiam empregar diversos sentidos teológicos para justificar em nome dos deuses situações de vida ou de morte presentes no meio do povo. O que significa por parte da instituição faraônica e dos sacerdotes/templos garantir, a partir de um consenso ideológico da divindade em questão, a coesão social e o domínio econômico sobre o povo<sup>8</sup>. Citando um exemplo: quando a seca predominava e a colheita era escassa, os poderes político e religioso justificavam-nas como retribuição dos deuses, já que as ofertas aos mesmos teriam sido restritas. Como consequência as pessoas padeciam fome e morriam. É o que Traunecker (1995, p. 31) descreve:

O Egito era um país de economia sempre frágil. As trocas de gêneros alimentícios, difíceis de conservar, faziam-se localmente, por permuta ou oferta recíproca. A instituição faraônica, na qual se deve incluir os templos,

---

<sup>8</sup> Em Ag 1,6-11 percebe-se algo semelhante. A seca e a fome são justificadas pelo fato de não ter sido reconstruído o templo. (v. 10-11)

cuidava dos meios de produção e geria um sistema de redistribuição dos excedentes. Assegurava-se a coesão social, sob o cajado do faraó, por um consenso ideológico.

Um dado interessante a ser ressaltado é que a ordem de infanticídio dos meninos hebreus dada pelo faraó, ou seja, jogá-los no rio, presente na narrativa de Ex 1,22 pode também ser considerada um sacrifício aos poderes divinos, já que o rio Nilo era considerado um tanto divino (cf. CHAMPLIN, 2000, p. 307).

Rossi (2002, p. 13) aponta outro aspecto importante que mostra como o poder opressor necessitava legitimar seu poder através das divindades. Diz que: “há deuses opressores que, quando invocados e nomeados, refletem a própria consciência do opressor”.

O que chama atenção na relação dos deuses mais importantes do panteão egípcio é o número de deusas presentes, bem como que cada uma das divindades era protetora de algo específico na religião egípcia. É interessante observar que cada um dos deuses/deusas tinha como figura um ou mais elementos, seja humano, seja animal. O que significa perceber a inclusão da criação na forma da divindade egípcia. Na verdade, isto significa que o povo egípcio demonstrava sua adoração à vida em si mesma, uma vez que na natureza esta sempre se renova.

Falcão (1989, p. 27) diz que: “o céu, a lua, o sol, as tormentas, etc., foram considerados como potências que se identificavam com o ‘mana’, isto é, a substância divina ‘princípio de tudo.’” A partir desses dados tem-se maior clareza da questão de Israel da época exílica e pós-exílica tecer uma teologia na qual Yahweh não queria ser representado sob nenhuma forma. Essa teologia reflete a então situação de vivência de Israel. Gerstenberger (2007, p. 269) expressa que:

A comunidade de Israel da época exílica e pós-exílica desenvolveu uma teologia condicionada pela situação em que vivia: as deprimentes mudanças políticas, as novas estruturas sociais e uma experiência ambivalente da história. Javé não apenas se tornou um Deus pessoal, mas também se transformou no senhor exclusivo de todo o universo [...]. Por trás dos enunciados sobre a superioridade e as afirmações da singularidade de Javé encontram-se experiências concretas e reflexões teológicas determinadas pela realidade.

Daí a importância de sempre considerar na investigação bíblica e na sua interpretação as concepções de Deus, épocas distintas e outros povos (cf. GERSTENBERGER, 2007, p. 9) que influenciaram a vida e religião de Israel e suas consequentes teologias.

### 2.2.2 O poder divino do faraó

O faraó era tido como pessoa de direito divino, como mediador ritualista, cuja sacralização do poder apoiava-se mais em coroas, cetros, imagens reais, entre outros do que na sua pessoa. Ele alcançava o mundo dos deuses, mesmo sendo humano, uma vez que era o encarregado de fazer a divindade reinar na terra. Ao mesmo tempo passava a ideologia de que a criação subsistia porque se respeitava a coerção social.

No relato do primeiro capítulo de Êxodo, constata-se que o Faraó agia como um deus em relação ao povo. Impõe seu poder, dispondo a seu bel-prazer sua vontade sobre a vida do povo. Clifford (2007, p. 133) diz:

Ele (*faraó*) tenta a anular tanto a promessa de uma grande descendência, impondo o trabalho áspero (1,8-14) e matando as crianças do sexo masculino (1,15-22), quanto à promessa da terra recusando-se a deixar o povo subir à sua terra (1,10).

De acordo com Traunecker (cf. 1995, p. 120) o faraó, como governante do Egito, era responsável pelo funcionamento do templo. E, como representava a humanidade, somente ele podia dialogar com os deuses. Era tido como pessoa de direito divino. Seu modelo mitológico era solar e heliopolitano. Também tinha a função de ator litúrgico, já que desempenhava um papel divino, no qual atuava como os deuses por intermédio do rito (*faraó ludens*).

Auzou (apud Drolet, 2008, p. 174) diz que quando Yahweh enviou Moisés ao Faraó, não era para apenas lutar contra este, mas contra todas as forças maléficas:

O Faraó é um verdadeiro tema bíblico, assim como tantos outros monarcas e tiranos cuja lista ele encabeça, prefigurando o anti-Cristo e o Príncipe deste mundo, Satanás, todos os opositores, cuja ruína ilustrará o poder de lahweh, bem como sua finalidade para com seu povo sofrido.

O faraó ao legitimar a opressão em nome das divindades e se autodenominar filho da divindade simbolizava as forças do mal. Isto levava ao risco dos hebreus, além da corveia que lhes era imposta no serviço ao faraó, também servirem aos seus deuses. Ez 20,8 ao falar do povo de Israel que havia se prostituído com ídolos e estava no exílio, diz: “Nenhum deles lançou fora as coisas abomináveis que seduziam seus olhos, nem abandonaram os ídolos imundos do Egito”.

Tanto no Egito quanto noutros estados do Oriente Antigo, havia vários deuses e o rei estava a serviço dos mesmos. Por isto ele acumulava também a função sacerdotal.

Croatto (1985, p. 39) afirma que “A Bíblia registra a luta entre o Deus de Israel, Yahweh, e os deuses estrangeiros [...]. Os deuses são um símbolo, altamente operativo, da força política de um povo”. O que significa, de acordo com Croatto, que os deuses estão em luta<sup>9</sup>, o que projeta os conflitos de poder político-sociais entre grupos ou povos (cf. p. 39). Na realidade, quem estava por trás desses deuses eram os reis com os mitos passados ao povo. Eles, os detentores do poder, é que eram os opressores reais. Quanto a este aspecto Croatto (1985, p. 57) diz:

Assim nos encontramos novamente diante da figura do rei: o *serviço dos deuses*, donos da terra e do mundo – e que se expressa no trabalho, na edificação dos santuários e nos sacrifícios -, passa para os homens comuns como *serviço ao rei*, que tradicionalmente também acumula a função sacerdotal. A Mesopotâmia, o Egito, Canaã, Jatti e todos os povos vizinhos de Israel alimentavam essa concepção sem questioná-la (e como teriam podido fazê-lo?).<sup>10</sup>

Isto evoca, portanto, a opressão ideológica, político e social que o faraó tinha tanto sobre os egípcios, quanto sobre os hebreus presentes no Egito e, conseqüentemente, ele era tido como pessoa de direito divino.

### 2.2.3 O poder de Yahweh

Em oposição ao poder divino do faraó, o povo hebreu foi experienciando, tanto na organização para a fuga<sup>11</sup> como, fundamentalmente, após a saída do Egito, Yahweh como justo, compassivo e solidário, ao mesmo tempo firme, decidido, com poder superior a qualquer outro poder terreno ou de qualquer outra divindade. Na verdade essa compreensão de Deus e de Israel foi tecida por narrativas mais antigas - séculos XII a X e consolidada no pós-exílio (cf. GERSTENBERGER, 2007, p. 330) - e cooptada pela monarquia. Rad (apud Blank, 2005, p. 79) explicita que:

Os acontecimentos maravilhosos e milagrosos em torno da experiência, assim como nós os lemos hoje, não são descrições dos fatos históricos, mas resultado de progressivas redações literárias, através das quais se aumentou cada vez mais o “elemento maravilhoso”.

Assim, Yahweh passa a integrar a memória e oralidade do povo que proclama suas maravilhas e o evoca como libertador. Tem-no presente nos

---

<sup>9</sup> Por exemplo: Yahweh x Baal na atuação dos profetas Elias e Eliseu.

<sup>10</sup> É importante considerar que também Israel tinha essa prática.

<sup>11</sup> É oportuno lembrar que o relato não é o fato histórico. O Yahweh no relato é fruto de desenvolvimento teológico de vários séculos. No relato Yahweh é posto a serviço da monarquia.

acontecimentos transformadores do povo de Israel. Brueggemann (2007, p. 149) referindo-se a Miq 6,3-5, assim se expressa:

Yahweh tem atuado de forma decisiva em prol do bem estar de Israel. Neste relato do passado de Israel com Yahweh, refere-se aos momentos de transformação mais importantes do passado, referindo-se particularmente à libertação do êxodo e a distintos acontecimentos reconhecidos no livro dos Números.

Isto significa ter Yahweh como divindade real, identificada e que age com liberdade e respeito para com o povo. Na perícopa de Ex 3,7-10, os verbos expressam Yahweh como sujeito ativo que age sobre uma diversidade de situações, cuja forma e destino vêm identificados nesses verbos que indicam sua ação interventora e libertadora (cf. BRUEGGEMANN, 2007, p. 153). Rossi (2002, p. 19) afirma:

Javé é o Deus dos pais que desceu para libertar e proclamar seu projeto de libertação. Através do seu nome ele torna o ser humano consciente de que a liberdade é possível. [...] Javé é alguém que intervém com liberdade na vida e na história dos marginalizados e que pode ser chamado pelo nome.

Quanto ao poder, Yahweh apresenta características peculiares que o distinguem das demais divindades, especialmente no contexto egípcio do êxodo. Ele é o grande protagonista da história do povo de Israel. Pode-se dizer que seu poder se manifesta através de alguns atributos que lhe são essenciais: Deus da vida e da história, criador, libertador e redentor, paciente, misericordioso e perseverante, isto é, o Deus da Aliança. Redentor, pois não apenas resgata e liberta o povo hebreu no Egito, como também tem a redenção como meta da vida e história do povo do antigo e do novo Israel. Ele é presença incondicional junto ao oprimido; age e “se manifesta no interior de um conflito histórico e social, tomando o partido do mais fraco” (ROSSI, 2002, p. 20).

Enquanto as outras divindades estão distantes e incomunicáveis com o povo, Êxodo diz que Yahweh desce, isto é, não apenas se comunica, mas coloca-se solidariamente junto ao povo que sofre e, com ele, luta pela sua libertação. Silva (cf. 2004, p. 77) designa de “poder revolucionário” o fato de Yahweh se comunicar com o povo. As divindades do Egito, Canaã e Babilônia, além de não ouvirem o clamor do povo, somente se comunicavam com os reis. Navarro Puerto (1989, p. 52-53) reflete que:

Javé, aquele que chama, sempre caminha na frente, toma a iniciativa e as rédeas da história. Pois bem; ainda que se saiba o *que* e o final feliz, não se sabe o *como*. E é aqui que Israel joga sua liberdade. O povo não vai sair da escravidão se não quiser... e Deus não vai obrigá-lo a se libertar. [...]

Javé não só é o *que é*, como também, em certo sentido, é o *que chega a ser*. Saber quem é Javé é o processo dinâmico de *ir descobrindo-o* na medida em que ele se revela. Em Êxodo Javé é o *redentor* por excelência. Mas a ação redentora de Deus para com Israel não é um fim em si mesma; ela possui como meta criar nova vida dentro de uma criação cada vez mais ampla e renovada.

É importante ter presente que o povo de Israel vem de um processo de fusão de muitos grupos e etnias diferentes. Na época dos acontecimentos narrados no Êxodo, Israel não existia como povo (cf. BLANK, 2005, p. 84-85). Mas havia grupos de nômades e muitos deles se juntaram ao grupo que tinha saído do Egito e assumiram também o Deus dele como sendo o seu. Blank (2005, p. 85-86) argumenta que:

Assim se espalha o conhecimento daquele Deus que era tão diferente dos outros. E junto com o conhecimento dele começa a formar-se uma nova consciência de solidariedade. Uma consciência étnica, cuja base não é a raiz biológica comum, mas a veneração de um Deus comum, um Deus responsável pelo êxito da saída do Egito e que se torna o Deus de outros também, em torno do qual se forma uma nova consciência étnico-religiosa. [...] Aquele Deus que mais tarde será chamado Javé.

O povo passa a ter a convicção de que o Deus que libertou os hebreus da escravidão egípcia é um Deus libertador e que almeja vida para o seu povo. É o que Queiruga (apud Blank, 2005, p. 87) diz: “O nosso Deus é o Deus que liberta de situações negativas e más, e conduz a novas situações mais abertas e mais felizes”.

Yahweh é o único Deus entre as divindades da época que optou e defendeu os pobres e os oprimidos. E aqui está a essência da teologia da Aliança como veremos adiante. Uma teologia que implica não apenas uma concepção, mas um agir divino (vê, ouve, conhece e desce para libertar) e, conseqüentemente humano, distinto: comprometido com a vida digna para aqueles que vivem em estado de vulnerabilidade. Todas as demais divindades do Oriente Próximo, que se tem conhecimento, eram aliadas ao poder. Blank (2005, p. 85) diz: “um Deus que, como tudo indica, tinha poder, mas que apesar disso não agiu como os poderosos em geral agiam”.

Rossi (2002, p. 20) salienta que: “Javé é diferente de todos os outros deuses porque sua intervenção e ação são radicalmente distintas e claramente localizadas na história”. Seu poder se distingue em tudo do poder das outras divindades, pois consiste na defesa e libertação dos pequenos e não dos detentores do poder e do saber político, econômico, ideológico e religioso. “Ele é o Deus do poder e da força, capaz de destruir o poder escravizador do poderoso faraó” (ROSSI, 2002, p. 23). A experiência de Yahweh como “Deus dos acontecimentos salvíficos” é única para o

povo de Israel, uma vez que não a tem com os outros deuses (cf. NEUENFELDT 2012, p. 31). Pode-se dizer que o poder libertador de Yahweh é movido pelo amor que tem ao ser humano e a todas demais criaturas.

Na narrativa do Êxodo Yahweh vem e intervém a favor dos hebreus. De um lado a força bélica do faraó, através de seu exército, e do outro a força libertadora de Yahweh que se manifesta ao lado dos desarmados (hebreus) e os defende. Ele ouve o clamor e se coloca junto, não deixando de ser parcial, ou seja, de somar com os hebreus escravizados no processo de libertação. Por isso é identificado como libertador, cujo poder é defender e tirar das mãos do opressor.

É fundamental destacar a reflexão de Rossi (2002, p. 24):

O Êxodo [...] mostra a relação intrínseca entre o Deus libertador e o povo libertado. Deus usa uma situação histórica de opressão para se revelar e agir. Por isso temos a tendência de situar a autorrevelação de Javé na história do povo oprimido, em sua condição de antívida. A sarça ardente seria apenas o clímax, o ápice. A teofania é, portanto, o projeto da história de Javé libertador irrompendo na anti-história, levando-nos a compreender o seu domínio sobre a própria história humana. [...] atua na impossibilidade dos que não tem condições de gerar história. Age numa situação de plena antívida, de opressão, para criar um projeto sociopolítico igualitário.

Outro aspecto importante a se ter presente quanto às narrativas bíblicas referentes ao êxodo e à atuação de Yahweh no seu processo, é que ao reelaborarem as antigas tradições, os teólogos do exílio e pós-exílio usaram de muitas fontes. A esse respeito Gerstenberger (2007, p. 373) diz que: “Da constituição tribal e estatal trouxeram a fé em Javé”. E Gottwald (2004, p.13) menciona: “a religião de Yahweh foi um instrumento decisivo da sociedade para cimentar e motivar a constelação peculiar de unificação e descentralização dos padrões socioculturais indispensáveis para o ótimo funcionamento do sistema social”. Desse modo, Yahweh passa a ser o Deus único, também conhecido como o Deus dos pais.

Em Ex 3,6 Yahweh se autodenomina o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Esse versículo confirma que o Deus de Moisés, o Deus do êxodo teria sido um Deus dos pais. É o que Gunneweg (2005, p. 91) diz:

Com essa autoapresentação de Deus é iniciada, sob aspecto da ciência da religião e conforme mostra a continuação (Ex 3,13-15), a identificação dos deuses dos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó, que já se tornaram um só Deus, com Javé como Deus do êxodo.

É importante também frisar que Yahweh foi concebido na história de Israel de diferentes modos. Na fé tribal e, mesmo na monarquia<sup>12</sup> Yahweh era concebido como guerreiro, defensor da família e da aldeia, - e estatal com a monarquia, especialmente a partir de Ezequias e Josias - e, após o colapso da monarquia e a experiência do Exílio, Yahweh passa a ser tido como um preservador dinástico, Deus pessoal e também o senhor exclusivo de todo o universo. (cf. GERSTENBERGER, 2007, p. 265-269). BRUEGGEMANN (2007, p. 160) diz: “Israel dá testemunho deste Deus poderoso, que é solidário, que é a única fonte do possível futuro de Israel”.

Concluindo pode-se dizer que Yahweh, o Deus da Aliança, é sumamente solidário o que o identifica como Deus presente na história e atento ao clamor que emerge, especialmente, do sofrimento e da dor de seus filhos e filhas. Em outras palavras, o seu poder se expressa na comunhão, na simplicidade, no compromisso com a situação do povo e na ação de busca de dignidade e liberdade. Por isto podemos dizer que é um Deus apaixonado e, ao mesmo tempo, ciumento pelo seu povo. Rossi (2002, p. 29) comenta que: “É a opção de Javé como também a resposta de fé do povo oprimido, que vê em Javé a resposta para o seu grito de angústia”. É um Deus libertador da escravidão e de toda forma de antividua.

### 2.3 O CLAMOR DOS ESCRAVOS NO EGITO

O que desencadeia a intervenção de Yahweh, até então conhecido como o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó (cf. Ex 3,10), é o clamor do povo hebreu sob o jugo da escravidão egípcia. Aqui se começa a delinear um rosto divino totalmente diferente e único, se comparado com todas as divindades até então adoradas pelos povos da época.

E é precisamente em Ex 2,23-25 que esse clamor é enfatizado como “grito de socorro dos escravos” que chega e é ouvido por Deus e por Ele é expresso em Ex 3,7 “[...] ouvi suas queixas diante de seus opressores”.

---

<sup>12</sup> GERSTENBERGER (2007, p. 262) citando Tigay, Geoffrey diz “Parece que, já na época da monarquia, a elite social costumava prestar culto a Javé como a um Deus familiar. De qualquer forma, o visível aumento de antropônimos com o elemento Javé, no período tardio da monarquia, pode ser um indício desse fenômeno [a comunidade da nação judaíta apegou-se ao Deus Javé, adorado na época tribal e durante a monarquia]”.

A escravidão egípcia originou-se do medo do faraó diante do crescimento dos hebreus em terras egípcias. Antes de um novo faraó (que não conhecera José) subir ao trono egípcio, os “filhos de Israel” – aqui se entenda descendentes de Jacó - que migraram para o Egito devido à seca e, a partir da política de José, permaneceram e passaram a gozar da bondade do faraó e da vantagem de serem parentes (irmãos) de José. É importante ter presente este dado, para compreender Ex 1,1-6 quando diz “Tendo morrido José, seus irmãos e toda aquela geração”. Andiñach (2010, p. 20) expressa que:

Este versículo marca claramente que estamos agora em um novo período da história. A expressão “irmãos” empregada para designar os filhos de Jacó, não mais se ouvirá no restante da narrativa, sugerindo que a morte de toda aquela geração não é um mero dado biológico e natural, mas também cultural e político, já que antecipa a tragédia que será relatada no próximo trecho. Acabou a época em que os israelitas eram um povo respeitado e prestigiado, que gozava da benevolência do rei e tinha a vantagem de que um de seus fora um alto funcionário da corte. [...]. Percebeu-se que a expressão “e toda aquela geração” tem a intenção de incluir os egípcios, a fim de assegurar que essa época está encerrada.

Isto significa dizer que a política de José que beneficiaria o povo israelita, agora se transforma em meio de opressão sobre os descendentes deste. Pixley (1987, p. 17) afirma: “Não há, pois, nada de novidade na servidão que padeciam os israelitas. Seu próprio antepassado José participou segundo suas tradições no estabelecimento do sistema de servidão generalizada”.

O faraó que coloca todo o jugo sobre o povo, como já mencionado anteriormente, emprega várias estratégias, nelas envolvendo o povo egípcio, para controlar a proliferação dos hebreus (cf. Ex 1,8-14). O intuito é amedrontar os egípcios diante de uma eventual guerra com outro povo. Por isso, ele apela para a identidade nacional, segundo Andiñach (2010, p. 23), pois “nas guerras morriam principalmente os filhos dos mais pobres”, o que incluía os pobres do povo egípcio.

A primeira estratégia do faraó foi reduzir o povo hebreu ao esgotamento físico e conseqüente desmoralização, já que as condições de trabalho eram desumanas. Silva (2004, p. 30) menciona que “os inspetores de obras asseguravam a hierarquia piramidal, apelando impiedosamente para o uso do chicote”. Pelo tratamento que agora recebem, os hebreus estão sobrecarregados de opressão e também de angústia (v.13), uma vez que não gozam mais dos favores e reconhecimento do faraó (cf. Gn 47,5-6). A imposição e exigência da produção através do trabalho forçado tornava difícil a vida deles (Ex 1,11), o que também lhes tolhia a liberdade (1,13-14). Daí a expressão “amargar a vida” (Ex 1,14).

Andiñach (2010, p. 23) afirma:

O faraó tem que convencer o seu próprio povo de que os escravos representam uma ameaça. Para tanto recorre a um argumento clássico: provoca o medo ao sugerir, que em caso de guerra, os escravos podem rebelar-se e aliar-se aos inimigos contra o próprio povo egípcio. O faraó fala no plural (“ajamos sabiamente”), incluindo os egípcios, para que se sintam partícipes de seu projeto. No fundo, a única diferença entre oprimidos israelitas e oprimidos egípcios era a nacionalidade.

Na realidade não havia diferença entre o trabalho imposto aos hebreus e aos egípcios empobrecidos. Contudo, a narrativa de Ex 1 visa mostrar que a opressão era intensa e violenta sobre os trabalhadores, causada por uma política faraônica de medo contra um povo estrangeiro, submetendo-o ao aumento crescente da corveia e, em seguida, pela ordem às parteiras e pela morte dos meninos desse povo.

O sistema imposto pelo faraó sugava a força e a vida dos escravos, tanto estrangeiros quanto egípcios, em detrimento dos desfrutes do resultado do trabalho por parte dos governantes. Andiñach (2010, p. 25) enfatiza que

o sistema egípcio de apropriação de mão de obra estendia-se a todos os habitantes [...]. Nada indica objetivamente que o trabalho atribuído aos israelitas era diferente do exigido dos demais habitantes.

A situação do povo escravizado era humilhante, uma vez que além da corveia nas construções, a colheita do povo era armazenada em depósitos, para manter o controle sobre o mesmo. Enquanto isto, a nobreza vivia burguesamente usurpando e se beneficiando de tudo o que era recolhido do povo (cf. SILVA, 2004, p. 33). O Egito e as cidades-estado em Canaã viviam à custa do tributo e, portanto, do trabalho imposto sobre os camponeses e operários. Daí o sistema tributário escravocrata.

No período entre as colheitas de abril e da inundação anual do Nilo que acontecia em outubro/novembro, a população estava ociosa. Por isso, o faraó aproveitava o período para as suas grandes construções, utilizando essa população como mão de obra escrava, impondo-lhe um regime desumano e com apenas comida necessária para possibilitar que tivesse forças para trabalhar. Além de terem de produzir mais e com menos condições dignas de trabalho, em Ex 5,6-14 esses mecanismos são acrescidos “com acusação de que eram preguiçosos e a calúnia de que eram mentirosos” (SILVA, 2004, p. 34).

Outro aspecto importante nesse contexto de opressão é que o Andiñach (2010, p. 26) menciona: “Se a opressão sofrida pelos israelitas fosse específica, ter-se-ia esperado um clamor dirigido contra o monarca, para que reconsiderasse sua

decisão e abrandasse sua política em relação a eles”. Ora, o texto diz que o clamor chegou até Deus e não ao Faraó. O que se conclui é que o sistema escravocrata no Egito era tirano, o trabalho exaustivo e os direitos pessoais desrespeitados. As ordens do faraó se davam em forma de “decreto nacional” (cf. Ex 1,15-16.22). Josefo (apud Champlin, 2000, p. 306) diz:

Os egípcios criaram uma boa variedade de maneiras para oprimir os israelitas; pois os forçavam a cavar grande número de canais para o rio, ou a erigir muralhas para suas cidades ou a levantar moles para conter as águas do Nilo, impedindo que o rio extravasasse para além de suas margens.

A narrativa presente especialmente nos dois primeiros capítulos do Êxodo denota que a situação vivida pelos hebreus no Egito, além de ser opressão política e social, também era escravidão por duas razões conforme Croatto (1981, p. 44-45): “pelo fato de que os israelitas “pertenciam” a um senhor [...] e de que a escravidão se fazia opressão, trabalho forçado. Era uma situação alienante ao extremo”. Tal situação leva o povo hebreu a clamar, atitude que desencadeia a intervenção de Deus, uma vez que o povo já não mais suportava a tirania prepotente do faraó.

Em Ex 6,9 encontramos Moisés falando ao povo, mas este não lhe dá ouvidos, devido ao desânimo e à opressão que sofria. Croatto (1981, p. 45) a este respeito comenta: “A alienação dos hebreus chega a tal ponto que eles se tornam incapazes de esperar a salvação”. Em vez de agir, clamam a Deus. O clamor é, pois, “passivo”. Quem manifesta ter ouvido o clamor é Yahweh: Ex 2,24 e Ex 3,7. Contudo, o clamor revela um início de conscientização por parte dos hebreus: “quando clama, eleva sua voz, seu grito de protesto e de denúncia” (CROATTO, p. 53). Isto faz compreender que o clamor, apesar do caso do povo hebreu ser um tanto passivo, contém a presença divina, isto é, a escravidão e sua libertação constituem um evento/acontecimento no qual o povo vai gradativamente percebendo a presença atuante e quem de fato é o Deus a quem clamou. O que o levará a identificá-lo como Yahweh.

O povo encontrou sua voz e clamor na dor e no sofrimento e, a partir deles, o expressou (cf. Ex 2,23). O clamor até então existira no silêncio, já que o regime autoritário escravocrata do faraó não permitia ao povo falar de sua situação. No entanto, a intensidade do sofrimento fez o povo clamar diante de seus opressores. E Deus não só ouviu o clamor, como se manifestou a Moisés para este ser o instrumento de conscientização e organização e conduzir o povo à libertação.

Sakenfelt (2006, p. 706) diz:

No momento de gritar, de deixar a dor se tornar pública e audível, os escravos romperam com as definições da realidade impostas pelas políticas e valores do império. O império caracteristicamente preferia escravos silenciosos, que não apresentavam nenhum constrangimento social ou inconveniência administrativa. O silêncio entre os oprimidos significava que eles concediam aos opressores o direito de definir a realidade. [...] O clamor dos corpos dos escravos encontraram voz suficiente para dizer que sua situação não era correta, aceitável ou sustentável. [...]. Assim Deus ouviu o seu clamor (v. 24).

Nesta mesma ótica Mesters (2010, p. 45) lembra que foi na opressão político-cultural, a mais tirana, onde começou aos poucos a tomada de consciência do povo hebreu:

O povo vivera muito tempo no Egito, sem ter consciência da opressão que estava sofrendo. Quando esta chegou ao limite da tolerabilidade, aí o povo tomou consciência e surgiu nele o desejo da liberdade que se expressou na oração (Ex 1,1-2,25). Deus respondeu à prece do povo, chamando Moisés para realizar a libertação (Ex 3,7-10; 6,2-8).

Toda essa situação de amargura, de condições desumanas e cruéis de trabalho, de cerceamento dos meios de produção, de recolhimento de tributos e de difamação que o povo escravizado sofria por parte do Estado egípcio, revela o temor do poder diante do crescimento demográfico dos “filhos de Israel” (cf. Ex 1,9) e, portanto, de que a estabilidade do império estivesse ameaçada.

É interessante salientar a reflexão de Pixley (cf. 1987, p. 32) ao falar do clamor do povo. Segundo ele, a ação das parteiras também foi movida pelo temor a Deus. E pela proteção à vida, Deus lhes deu famílias (cf. Ex 1,17. 20-21). Contudo, somente ao ouvir o clamor do povo escravizado é que Deus toma personalidade própria, ou seja, intervém, aparece de fato e agirá na situação a partir da narrativa de Êxodo 3. De acordo com Pixley (1987, p. 32):

Deus ouve o clamor dos oprimidos e toma partido por eles, o que muito em breve virá a ser confrontação com o opressor. Deus se comporta como Moisés na presença do egípcio que matou um hebreu, só que sua resposta é a situação coletiva e não só o caso individual.

O clamor antes sufocado chega a Deus. E no Horeb – território de Madiã, longe do Egito, começa a virada dessa situação. Deus chama Moisés, manifesta que viu a opressão, ouviu o clamor do povo, conhece a sua situação, por isto desce para libertá-lo e conduzi-lo para a terra Prometida (cf. Ex 3,7-10). Designa a missão para Moisés e Aarão serem seus intermediários e revela seu nome: Yahweh. Nome que expressa sua ação e opção fundamental: libertar e estar junto, especialmente aos mais fracos. Daí, o sentido da teologia da Aliança.

Grenzer (1996, p. 3), baseado em Milton Schwantes, apresenta uma citação muito importante diante desse clamor:

Em sua leitura dos textos bíblicos, os mais sofridos percebem nitidamente que “a história não é sequência de acasos ou insuplantável vitória de tiranos”, mas que “o destino dos oprimidos, mulheres e homens, será resgatado”.

Isto significa dizer que Yahweh é *go’el*, ou seja, o resgatador, defensor, libertador do povo.

Deus é apaixonado pelo ser humano, e faz de tudo para não deixá-lo na escravidão. Por isso é o Deus da Aliança, ou seja, faz pacto de fidelidade e vida. Assim, a libertação que acontece através do êxodo constitui-se em um ato de amor paterno imensurável: o resgate e salvação (*ga’al*). Segue uma afirmação fundamental de Ravasi (1985, p. 28-29):

É entre os marginalizados que Ele (Yahweh) efetua as suas escolhas. [...]. O passado (a aliança de que Deus “se lembra”, renovando-a), o presente (o “lamento” pela miséria atual) e o futuro da libertação são as três dimensões da História, ao longo das quais se articula a súplica coral do Êxodo. [...]. Por isso, o Êxodo é a celebração da redenção (*ga’al*) como obra de solidariedade divina em relação ao homem.

Tudo isto leva a perceber e dizer que temos uma grande novidade teológica que poderíamos denominar de teologia do clamor, ponto de partida para a teologia da Aliança. É o clamor do povo escravizado no Egito, ou seja, do povo que está na periferia do império (cf. Ex 2, 23-25), que chega a Deus, afetando-o nas entranhas – útero: lugar de gerar e abrigar vida. Esse clamor entranhado faz Deus se compadecer, lembrar-se de sua aliança firmada com Abraão, Jacó e Isaac e se revelar a Moisés no Horeb, região de Madiã. Nessa revelação se identifica apresentando seu nome, até então, desconhecido: “Sou aquele que sou” (Ex 3,14), o Yahweh. Não apenas revela seu nome, como também chama, envia e garante que estará junto no processo de libertação e na caminhada do povo (cf. Ex 3). Schwantes (sem data, p. 33) afirma que:

Diante do opressor faraó, o Deus que vê e ouve sofredores é Deus identificado com os clamores, com os hebreus. Diante do opressor, Javé não consegue abdicar de sua parcialidade. Não só ouve os pobres, é partidário dos pobres. E “Deus dos hebreus”.

Essa revelação se constitui em novidade, portanto, em vida para o povo. É o que vem expresso nos verbos vi, ouvi, conheço, desci para libertar (Ex 3,7-8), que se poderiam resumir em serviço e, ao mesmo tempo, em identificação do agir de Yahweh. Rodríguez (1989, p. 78) diz que “quatro verbos (ver-ouvir-conhecer-descer) retratam a atuação do “Eu sou””.

Não é o deus legitimado e propagado ideologicamente pelos sacerdotes, pelos sábios e pelo faraó, para deixarem seus nomes na história. É o Deus marcado de zelo pelo povo e o Deus da história, na qual o seu objeto de amor são os socialmente oprimidos. Por eles opta e age.

Os deuses egípcios eram astros, plantas, animais, ritos, ideias, objetos, enquanto Yahweh é “pessoa”, ou seja, sua revelação se dá de forma antropomorfista e antropopata<sup>13</sup>. Por isto Schwantes (sem data, p. 34) diz: “Javé se comove como gente: vê, ouve e decide. [...]. É a mobilidade e a sensibilidade que o caracteriza”. Ele se comove. Consequentemente, o êxodo se torna não somente a causa, mas o conteúdo da fé do povo de Israel: o evento histórico central de sua fé.

Em síntese: do clamor do povo que está à margem da vida digna, surge a resposta libertadora de Yahweh e, conseqüente e posteriormente, a teologia da Aliança: “tomar-vos-ei como meu povo, e serei vosso Deus.” (Ex 6,7a). Deste modo, a aliança surge como fruto da escuta, da escolha e da libertação que Yahweh faz a partir do clamor do povo escravizado. O clamor do povo gera sensibilidade, escuta e iniciativa de Yahweh e, esta dá à luz a libertação e aliança. Da margem do império nasce a teologia que conduz o povo a identificar Deus como presente e atuante na história.

É este aspecto que a perícopes de Ex 3,7-10 ressalta através de cinco verbos que denotam o cuidado paterno/maternal de Yahweh pelo seu povo, como veremos no próximo capítulo.

---

<sup>13</sup> Antropopatismo: antropo = ser humano; patismo= sentimento. É atribuir a Deus sentimentos próprios do ser humano. (cf. Brito, 2004, p.17).

## **2 VER, OUVIR, CONHECER, DESCER E LIBERTAR: O AGIR DIVINO PARA A LIBERDADE**

O Deus dos patriarcas e das matriarcas, ou numa linguagem atual dos pais e mães, é o Deus da vida, fonte e gerador de libertação e de dignidade. Ele, a partir da situação humilhante e do clamor dos escravos no Egito, manifesta toda a sua sensibilidade e atenção, entranhando e se envolvendo (cf. Os 11, 4) com aquele povo massacrado pela tirania social e política do faraó, inclusive da religião com seu panteão de deuses.

O faraó agia como um filho de deus em relação ao povo, contudo autoritário e arrogante, visando anular a promessa de uma descendência numerosa. Já o Deus dos pais e mães do povo se revela justamente a partir do clamor dessa descendência a quem ouve e intervém a favor.

Ao revelar-se a Moisés de forma divino-humana, ou seja, no mistério da sarça que envolve Moisés e chama sua atenção, Deus, conforme a narrativa bíblica, manifesta-se com características humanas: vê, ouve, conhece e, por isto, desce para libertar (cf. Ex 3,7-8). É o Deus comprometido com a situação humana, Deus que não permanece distante, mas, conforme a narrativa de Êxodo, coloca-se junto, a caminho e próximo: desce para libertar.

Nesse processo Ele se distingue totalmente dos mitos e das divindades presentes no meio do povo de então que, ao contrário, se apropriavam e aproveitavam, através da autoridade do rei e dos sacerdotes, daquilo que o povo possuía, produzia e vivia. Exigiam mais do que o povo era capaz. Não se pode esquecer que a situação em que o povo vivia era ideologicamente justificada como vontade das divindades e/ou consequência da ação humana que seria a vontade e a autoridade dessas divindades.

Horsley (cf. 2010, p. 44-45) enfatiza algo interessante: o chamado de Deus feito a Moisés vem de fora do sistema imperial egípcio: no Horeb. O povo escravo no Egito não era capaz de ouvir e nem sequer – os descendentes de Jacó – recordar de invocar o Deus dos pais e mães. Somente após a morte do tirânico faraó<sup>14</sup>,

---

<sup>14</sup> Pixley (1987, p. 31) diz: “A morte do rei do Egito que intensificara a opressão dos israelitas-hebreus com o fito de reduzir a força do povo não mudará nada. O relato desconhece o nome do rei da opressão e do seu sucessor, que perderá a batalha empreendida para reter os trabalhadores. Não lhe interessa definir estas duas personalidades para diferenciá-las. Juntas formam um só

“gemendo sob o peso da servidão, clamaram; e do fundo da servidão o seu clamor subiu até Deus” (Ex 2,23). O texto bíblico diz que foi Deus que ouviu o clamor e “lembrou-se de sua aliança feita com Abraão, Isaac e Jacó” (Ex 2,25). Deus ouve o clamor e tem consciência de sua opressão; ao mesmo tempo recorda de sua promessa. Nesse sentido Barolín (2008, p. 42 [386]) diz: “De fato, o clamor do povo em Ex 2,23-24 não move Yahweh à misericórdia e sim à memória: ‘e recordou Deus sua aliança com Abraão, com Isaac e com Jacó’”.

A menção da Aliança que está no relato de Ex 2,25 remete a Gênesis 15 e 17. Alianças estabelecidas por Deus com Abraão. Mas é importante recordar que os relatos de Gn 15 e 17 já são o resultado da compilação final do relato do Gênesis, onde a unificação de Israel (alcançada com Davi) já é um fato e, portanto, a aliança com Abraão é a aliança com todos os patriarcas de Israel. Consequentemente, de forma indireta, com toda a humanidade. Ezequias e Josias tomam esses relatos como base nacional da aliança de Deus firmada com Israel. De acordo com Pixley (1987, p. 31-32):

Abraão, Isaac e Jacó foram antepassados de seus respectivos grupos de coalizão em Israel, e sua apresentação conjunta sob o tema único da aliança é consequência de processo mais ou menos longo de fusão de tradições populares devida à unificação política da nação. [...] Recorde-se que este trecho apresenta pela primeira vez no relato do êxodo o Deus que libertará os hebreus-israelitas. A alusão à aliança com Abraão serve para estabelecer a identidade do Deus do êxodo com o Deus de Judá e das outras tribos proto-israelitas.

Brito (2004, p. 21) afirma: “Vale dizer que aliança é palavra-chave que engloba todo o relacionamento de Deus com a comunidade de Israel no Primeiro Testamento, e de Cristo com a comunidade cristã no Segundo Testamento”. Assim sendo, a expressão “Yahweh o Deus da aliança” é fundamental na caminhada de Israel que o identifica como o Deus fiel ao pacto em prol da vida e da liberdade firmado com seu povo.

### 3.1 UMA PALAVRA SOBRE AS ALIANÇAS NO PRIMEIRO TESTAMENTO

É essencial, antes de trabalhar o agir divino através dos verbos de Ex 3,7-10, frisar, ainda que de forma sucinta, um aspecto relevante quanto às alianças no Antigo Testamento. Isto porque está se referindo ao longo desta dissertação, que

---

personagem dramático, e a morte do rei da opressão só serve para possibilitar o retorno do homem que matou o egípcio”.

estes verbos compreendam o que se poderia chamar de base à futura teologia da Aliança. Base no sentido de que estes verbos expressam características essenciais de Yahweh para a história de Israel. Na teologia da Aliança se percebe algo dessas características, se não de todas, especialmente no que se refere ao compromisso com a vida e fidelidade de Yahweh ao seu povo.

Há as alianças<sup>15</sup> firmadas entre duas pessoas, como por exemplo, entre Abraão e Abimelec (21,22-32), alianças entre Yahweh e a humanidade (Gn 9; 15 e 17) e alianças entre Yahweh e Israel (Ex 6; 19-24). E há um diferencial: “Deus não só aparece como testemunha da aliança entre seres humanos, mas também o próprio Yahweh aparece como parte da aliança”. (BAROLÍN, 2008, p. 40). Contudo, no profetismo (especialmente Oséias, Jeremias, Isaías e Ezequiel) a aliança passa a ter o sentido conjugal de compromisso firmado entre Deus e seu povo; donde predominam as expressões esposo e esposa. Brito (2004, p. 19) diz:

Nas narrativas bíblicas a aliança de Deus com o seu povo tem as características de um relacionamento entre um homem e uma mulher (duas pessoas que se amam), que prometem fidelidade um ao outro num gesto público, no casamento.

Outro aspecto a considerar é a distinção entre dois tipos de pactos: o pacto da paridade e o pacto de suserania<sup>16</sup>. Born (1977, p. 535) afirma: “A aliança do Sinai tem uma estrutura muito semelhante à de certos pactos de vassalos do Oriente antigo”.

Percebe-se, assim, que o tema da teologia da Aliança é amplo no Antigo Testamento. Há a menção de muitas alianças firmadas entre pessoas (cf., por ex., 1 Sm 18,3; Js 9,1-27), reinos ( por ex., cf. 1 Rs 15,16-22) e Deus com o seu povo (cf. Ex 24; Js 24).

---

<sup>15</sup> No hebraico o termo que designa aliança é *berit*. “O termo *berit* é usado para indicar um tratado no qual só uma das partes assume um papel ativo (Gn 15,9-18), mas também quando ambas as partes assumem responsabilidades, como é o caso de Ex 19-24. Assim, o termo *berit* é utilizado tanto para designar um pacto, um tratado unilateral como um tratado bilateral”. (BAROLÍN, 2008, p. 38). “Quer dizer acordo, juramento, empenho ou pacto entre duas partes distintas” (BRITO, 2004, p. 10).

<sup>16</sup> “Na aliança de paridade ambas as partes, atendo-se a termos iguais, ligam-se por obrigações bilaterais. A aliança de suserania, por sua vez, era feita entre um rei e seu vassalo e era unilateral. Essa aliança não era, contudo, uma simples afirmação de poder e autoridade por parte do suserano: era explicitamente considerada e apresentada como um ato de benevolência, e o vassalo aceitava as obrigações com sentimentos de gratidão. Em conformidade com essa concepção a aliança era vasada em forma de diálogo, “eu-tu”. (HARRINGTON, 1985, p. 245). Esse tipo de aliança era comum em outros povos, especialmente os assírios, onde era feito um tratado entre o rei e o vassalo.

Um diferencial nítido se constata na aliança firmada entre Deus e Israel – seu povo. A iniciativa sempre é de Yahweh e a aliança é acolhida como missão pelo povo, uma vez que é povo eleito de Deus entre todos os povos. Contudo, essa eleição significa responsabilidade, não privilégio, de Israel frente às outras nações (cf. Ex 19,5-6) em termos de, se for preciso, até “sofrer e dar a vida por elas” (BRITO, 2004, p. 19). Aliança e eleição são inseparáveis. “Primeiro Deus elege Israel, para depois fazer com ele um pacto sagrado de compromissos mútuos” (BRITO, 2004, p. 41).

Há de se ter presente um aspecto muito importante frisado por Gerstenberger. Segundo ele, a união de Deus com a comunidade – entenda-se povo – tem sua origem na relação entre Deus e a pessoa no âmbito de família. O amor de Deus manifesta-se, no Primeiro Testamento, de forma predominante na afeição de Deus para com o povo, de forma especial a partir das metáforas do matrimônio entre Yahweh e seu povo, empregadas pelos profetas (cf. p. ex.: Os 1-3; Jr 2,2; 3,1-13; Ez 16; 23; Is 62-1-5). Contudo, a decisão de fé sempre parte individualmente, ou seja, mesmo que se diga que todo o povo aderiu a Yahweh, sempre há de se considerar em primeiro lugar a dimensão pessoal (cf. GERSTENBERGER, 2007, p. 110).

O conceito de aliança no Primeiro Testamento contém uma tradição complexa e rica. Smick (2008, p. 216) comentando o termo *berit* diz:

Dt 29,13-14 mostra que a Aliança Sinaítica era uma extensão da aliança Abraâmica, sendo que ambas são chamadas aqui de “aliança com juramento”. A renovação do Sinai apenas enfatizou a responsabilidade humana onde a Aliança Abraâmica enfatizava a promessa de Deus.

Percebe-se nas narrativas mencionadas e em outras referentes à aliança da parte de Yahweh, a importância que a mesma tem para Deus, o que expressa fidelidade de sua parte. A promessa feita a Abraão era uma grande descendência, terra e bênção. Essa promessa vem arraigada em duas alianças: Gn 15,9-18 – fé - (o pacto de descendência que Deus estabelece com Abraão e que tem como firmação o rito da passagem pelo animal partido) e Gn 17 – circuncisão - (ratifica a promessa em Gn 15: terra, mas especifica que a descendência virá de Abraão e Sara e não de Abraão com Agar; o sinal do pacto é a circuncisão). Barolín (2008, p. 42) em relação a ambas as alianças comenta:

Esta aliança (Gn 17), portanto, mantém a responsabilidade de Yahweh para com a descendência de Sara e Abraão [...] A aliança de Gn 15 continua mantendo basicamente o caráter de promessa por parte de Yahweh [...]

Há uma afirmação essencial, a se ter presente, frisada por Barolín na mesma fonte e páginas citadas:

Na forma final do Pentateuco não podemos pensar na libertação do Egito, nem no Sinai como o elemento fundante da relação entre Yahweh e Israel. Esta relação está arraigada no chamado a Abraão e Sara (Gn 12). De forma semelhante, no livro do êxodo não há eleição, esta é dada por certa. A aliança no Sinai supõe este vínculo, e o que ela faz é aprofundá-lo. Israel adquire um lugar especial em relação a Yahweh e a outros povos.

É interessante observar que em Ex 3 há, de certa forma, um vínculo de Yahweh com seu povo, expresso implicitamente em cada um dos verbos (ver, ouvir, conhecer, descer, libertar e fazer subir). Contudo essa relação necessita ser construída para que o povo o conheça, pois em Ex 5,15-21 há objeção dos inspetores dos “israelitas” à libertação que Yahweh pretendia realizar (cf. Barolín, 2008, p. 44). Por isto em Ex 6 há a formulação por parte de Yahweh de além de libertar o povo do Egito (6,6), Ele o fará o seu povo (6,7) – o vínculo – e o conduzirá à terra prometida (6,8). “É a libertação e este ato de tomar/fazê-lo seu povo que possibilitará ao povo chegar a conhecer quem é Yahweh (cf. 6,6-8)” (BAROLÍN 2008, p. 44).

Mas é a aliança no Sinai (Ex 24), antecedida pela cerimônia de preparação em Ex 19,9-15, a aliança por excelência, pois é o povo mesmo que conscientemente decide e adere ao pacto. É ele quem, por meio de Moisés, ouve o que Deus, de acordo com a narrativa, tem a lhe dizer. Conscientemente, pois no evento êxodo o povo toma consciência de que necessita trilhar o caminho para chegar à terra prometida (cf. BRITO, 2004, p. 51-52). Além disso, nessa aliança está resumida a história do povo. Nessa aliança o povo é convidado a ser companheiro de caminhada de Yahweh.

Barolín (2008, p. 46 e 49) acentua um dado fundamental:

A libertação marca profundamente o nascimento do povo de Israel [...]. Israel, portanto, se entende também a si mesmo como um povo unido por Yahweh e através de Yahweh, o Deus que o libertou do Egito. [...]. A aliança do Sinai, na forma final do Pentateuco, aparece profundamente arraigada no êxodo do Egito e no caminho para a terra prometida (Ex 6). O evento de libertação (cf. Ex 20,2) lhe dá seu sustento e sua riqueza.

A teologia da Aliança é, pois, expressão do vínculo da fé do povo à sua própria experiência histórica de libertação, na certeza de que Yahweh é o autor dessa libertação e companheiro fiel na caminhada. E é nesse vínculo que o povo conheceu Yahweh e o assumiu como identidade libertadora e seu Deus.

### 3.2 O AGIR DIVINO QUE IRROMPE A PARTIR DO CLAMOR

O faraó, conforme a narrativa do Ex 1-2 estava anulando a promessa de Yahweh, outrora feita, através das medidas escravocratas que adotara em relação aos hebreus, como também ao recusar deixar o povo ir à sua terra. Yahweh, porém, segundo Ex 2,24, deixa-se tocar pelo clamor dos hebreus e recorda da aliança firmada, de que a descendência de Abraão teria terra. O clamor e a respectiva recordação da aliança irrompem o agir de Yahweh (Ex 3,1-10). “Deus intervém porque ele viu e ouviu o clamor e o sofrimento do povo (cf. 2,23-25) e deseja conduzi-lo para fora do Egito” (CLIFFORD, 2007, p. 133). O primeiro passo dessa intervenção é a revelação a Moisés.

A voz que emergiu da sarça ardente é identificada com uma força/fogo que arde sem se consumir. A iniciativa de comunicação parte desta força/fogo. O que chama atenção nesta constatação de Horsley é que Yahweh é a força de libertação que motiva e inspira as pessoas a romperem com o sistema político-econômico e cultural dominante.

Horsley (2010, p. 46) questiona e afirma que:

Para que a voz, que Moisés nunca ouvira antes e nem sequer podia imaginar, queria cortar seus pressupostos culturais e concepções? O narrador propositalmente busca evitar representar a força-libertadora com uma das forças do Império Egípcio, uma vez que aquelas são os deuses egípcios. [...]. O poder que fala a Moisés não é um dos deuses do império da abundância, da segurança e da escravidão; este poder chama o povo a sair do cativeiro egípcio (3:7-12) para servir a ela, a força- libertadora. [...] Os deuses com quem o povo se tinha familiarizado no cativeiro egípcio eram poderes específicos, cuja identidade era indicada nos seus nomes: Sol, Umidade, Fogo, Isis, Osíris. [...] em vários episódios mais tarde (Ex 6:2) se diz que Deus havia se revelado aos antepassados como “Deus-Poderoso”, e jamais tinha se revelado como força e chamado o povo à liberdade.

A memória que o povo passará a ter a respeito do passado anterior à escravidão egípcia é motivação para que se arrisque à liberdade, apesar desta se apresentar então como algo inseguro.

Na missão de libertar o povo, Deus, que pela primeira vez diz seu nome – Yahweh (Ex 3,14) -, se une à missão humana que confiou a Moisés (Ex 3,10). A respeito disso, Burns (1987, p. 18) comenta:

Tendo-se envolvido, Deus escolhe Moisés para ser o porta-voz do divino protesto ante o faraó e da decisão de livrar os oprimidos. A missão em que cooperam as forças divino-humanas foi forjada no Horeb-Sinai. [...]. O autor bíblico serve-se da forma de vocação profética, a fim de mostrar que o êxodo não era simplesmente o resultado de um extremo zelo de ativismo

social. Moisés volta ao Egito como o mensageiro e representante do compromisso divino de libertar Israel.

Ainda de acordo com a autora é na caminhada da libertação rumo à terra prometida que o povo vai conhecendo e experienciando as características e a identidade de Yahweh.

O chamado e a missão de Moisés, narrados em Ex 3, constituem a raiz desse conhecimento. Nele estão expressos: a) a iniciativa e revelação de Yahweh através da sarça ardente (Ex 3,2), b) a atenção de Moisés ao fato e o chamado (Ex 3,3-4), c) a identificação de ser o Deus já conhecido – o Deus dos pais e mães (Ex 3,6), d) a descrição do motivo da revelação que está nos versículos 7- 9, e) a missão confiada a Moisés (v. 10), f) duas objeções de Moisés (v. 11 e 13), e g) a resposta firme de Deus a essas objeções (v. 12 e 14). Nesse último versículo encontramos também o nome de Deus que se constitui como identidade da futura Aliança que será firmada no Sinai (“Sou o que sou”) e, nos versículos 15 a 22, as instruções de Yahweh, para a organização dos hebreus e sua consequente partida da terra da escravidão.

O que também chama atenção é que nos versículos 13 e 18 (cf. DROLET, 2006, p. 173) o Deus que se revela a Moisés se autodenomina de “o Deus de seus irmãos” (16) e “o Deus dos hebreus” (18). Assim Burns (1987, p.18) afirma:

A revelação divina se insere no contexto da vocação de Moisés (3,13-15; cf. 6,2-3) os autores bíblicos exprimem aqui sua convicção teológica de que Israel teve conhecimento do nome divino no acontecimento do êxodo. Ou seja, ao partir rumo à libertação, Israel se aproximou mais que nunca do conhecimento da verdadeira identidade de Deus. Seja qual for a correta tradução da misteriosa declaração normalmente traduzida “Eu sou Aquele que sou” (3,14), Javé é o Deus que livra da opressão: “este é o meu nome para sempre, e assim serei lembrado de geração em geração” (3,15).

É precisamente esse agir divino, oriundo do clamor do povo, presente nos cinco verbos principais da perícopa de Ex 3,7-10, que se constituirá em elemento essencial na memória de Israel, que interpretará sua história como presença e atuação fiel de Yahweh.

Gallazzi (2011, p. 29) afirma que “Êxodo 3, 2-12 condensa a memória profética da revelação de Deus”. Aos pais e mães do povo antes da escravidão egípcia, Deus se revelava no carvalho ou “árvore grande da religiosidade dos pais”. Porém, para com Moisés o ponto de partida de Deus para se comunicar tem como lugar uma sarça ardente no Horeb. O que ganha força é a urgência de libertar o povo. Deus não se esquece de sua Aliança e, ao ouvir o clamor do povo, Ele age para que o povo saia da opressão e ocupe a Terra da Promessa. Sua Aliança se

expressará a partir do seu olhar, ouvir, estar inteirado da situação de escravidão dos hebreus e de sua ação através de Moisés e Aarão para tirar o povo do jugo egípcio.

A forma de se revelar, bem como de mostrar sua ação estão condensadas no episódio da sarça. Neste sentido Gallazzi (2011, p. 29) diz:

O fogo representa a fé ainda viva dos antepassados, mas a árvore grande ficou reduzida a uma sarça que não é mais sinal de vida para Moisés pastor. [...]. O lugar do encontro com Deus não é mais uma árvore, mas *adamah* a terra a ser cultivada, a terra que, no Egito, é objeto de dominação. Este é o novo lugar santo de Deus. Deus está no “lugar que tu estás ali”. É junto de nós, no lugar em que nossos pés estão, que devemos encontrar Deus. No lugar do conflito, do confronto, da luta: na terra!

Contudo, vários outros exegetas, entre os quais citarei alguns, apresentam outra concepção a respeito da sarça ardente. Em hebraico a sarça ardente é *seneh*, o que expressa um jogo de palavras com o nome Sinai (cf. CLIFFORD, 2007, p. 129; ANDERSON e GORGULHO, 1992, p. 48), sugerindo uma relação entre Ex 3 e Ex 19.

O autor bíblico não se refere à dimensão física da história da sarça ardente, mas à excepcional experiência que Moisés teve nesse encontro com Yahweh, simbolizado pelo arbusto que ardia (cf. RAVASI, 1985, p. 36-37; WEHAN, MOTYER, CARSON e FRANCE, 1999, p. 112). A sarça além de não se consumir, faz a intermediação entre Moisés e Deus, uma vez que Moisés reconhece aquele local como sagrado e na sarça percebe a ação de Deus e com ele dialoga. E neste diálogo temos os verbos significantes, objetos desta dissertação que, posteriormente na história de Israel, são identificados na teologia da Aliança. Neste mesmo sentido, Craghan (2001, p. 95) diz:

É bem provável que J tenha escolhido a palavra “sarça” (em hebraico *seneh*) a fim de ligar essa passagem com a montanha do Senhor (em hebraico Sinai). A sarça ardente é associada ao fogo da teofania do Sinai (veja 19,18). Portanto, desde o início há estreita associação entre o êxodo e o Sinai.

O nome com que Deus passa a se identificar (3,14-15) segundo Horsley (2010, p. 46) expressa: “Não se preocupe, eu vou estar lá, vou fazer o que é necessário quando chegar a hora”. Significa que chama à coragem de romper com a escravidão do sistema egípcio. Sarça que arde sem se consumir: Deus é como o fogo que transforma. Consequentemente sua Aliança é eterna e de extrema fidelidade.

A sarça também é tida como símbolo do desvelo de Deus para com o povo escravizado, o que revela outra característica da Aliança. Na sarça, o arder revela o

desejo e decisão de Deus para libertar o povo da situação imposta pelo poder faraônico no Egito. Tal vontade e determinação divina motivaram Moisés a estar atento ao sofrimento vivido pelos hebreus e a tirá-los do mesmo. É o que Welsh (1993, p. 45-46) explicita:

Deus utiliza a sarça ardente para simbolizar seu zelo e cuidado perante a opressão do seu povo, como ele mesmo afirma: 'ouvi o seu clamor por causa de seus opressores' (Ex 3,7). Ele revela seu desejo de atuar em favor desses oprimidos, manifesta sua decisão de agir e salvar seu povo. Moisés, portanto, é chamado a adotar a ótica de Deus, assumindo a missão que lhe confia. O que motivou Moisés a assumir a missão de libertar os hebreus da escravidão foi a manifestação divina. A experiência da sarça ardente tornou Moisés mais atento para os sofrimentos do seu povo e zeloso para aliviá-los.

A sarça é, então, um sinal teofânico, que se dá no alto da montanha e sem ser local cultual, sem templo e sem hierarquia religiosa (cf. SCARDELAI, 2008 p. 72) que faz Moisés conhecer a revelação de Yahweh e sua predileção pelos que estão na periferia do império egípcio. É essencial ter presente que em Madiã, Moisés se familiarizara com Yahweh – divindade da montanha cultuada por Jetro e sua família, mas no Horeb, Moisés faz experiência de um Deus que até então jamais vivenciara.

O fogo simboliza a presença de Deus na vida (cf. Gn 15,17; Ex 3,2; 13,21; 19,18; 2 Rs 2,11; At 2,3). É precisamente esse aspecto que é ressaltado e não o arbusto em si; Deus está presente no fogo e não propriamente no arbusto. A teologia da Aliança salienta essa presença histórica e transformadora de Deus junto ao povo.

Em Madiã, Moisés conheceu Yahweh. E o mais importante é que o conheceu não como o Deus de um lugar ou das forças da natureza, mas “uma presença misteriosa (sarça) ligada ao povo e à conquista de vida e liberdade” (GASS, 2000, p. 44). Daí, a sarça ser essa revelação íntima vivenciada por Moisés, que ardia em sua consciência e coração, rememorando a situação do povo hebreu no Egito e apelando para que ele retornasse e libertasse o povo dessa situação (cf. RODIGHERO, 1996, p. 15). Certamente Moisés recordava as palavras do período em que fora amamentado por sua mãe e dos momentos que com ela se encontrava já como neto adotivo do faraó: sua origem era hebreia, sua raiz era aquele povo escravizado. Esta lembrança e sentimento o acompanhavam gerando inquietude e senso de justiça, o que no episódio da sarça ardente, constituirá sua vocação e missão. A partir disto, Buckenmaier (2010, p. 54) expressa:

Os autores bíblicos colocaram, por isso, essa história como chamamento, devido ao conteúdo, mas também devido à língua, na península do Sinai,

naquela que deixou de ser conhecida como a Montanha de Deus. E a sarça ardente, com um tipo de fogo que não consumia o arbusto, foi a imagem encontrada para o fato de Moisés ter visto ali algum desígnio, uma missão que o inflamou para este trabalho de resgatar os filhos de Israel: encontrou-se assim uma imagem básica para todas as situações em que este Deus de Israel requisita uma pessoa, lhe dá uma missão, pede a sua colaboração: coloca-a na chama, mas não a queima.

A sarça se constitui em eixo fundamental para Moisés. A partir dela o chamado e a missão para sempre mudam o seu cotidiano: de ora em diante não mais pastorear o rebanho do sogro, mas com paciência organizar e conduzir os hebreus no Egito para a libertação e terra prometida, o que implicará em nova teologia. Não se pode esquecer que até então Moisés estava também imbuído da teologia proveniente da religião egípcia com seu panteão de deuses. Orofino (2008, p. 29) afirma: “Deus chama Moisés porque escutou o clamor do povo no Egito. Por isso desce para libertar e elevar o povo dominado. O instrumento de Deus são as pessoas vocacionadas como Moisés”.

Por isto a sarça expressa a manifestação profética da revelação de Yahweh e da vocação de Moisés que dá sentido às revelações de Deus na história, especialmente o “Deus dos Pais” (cf. ANDERSON e GORGULHO 1992, p. 43 e 48). A sarça evoca a transcendência e a manifestação da presença protetora de Deus, aspectos presentes posteriormente na teologia da Aliança. Lemos em Dt 33,16: “Yahweh é o que habita a sarça”. Portanto, teofania da presença de Deus. Anderson e Gorgulho (1992, p. 48) ainda expressam que:

Ele é como a sarça ardente, vê-se o fogo, sente-se o seu resultado, mas ele não se consome. O fogo não consegue acabar com a sarça, ele permanece sempre. É uma presença que podemos sentir e perceber, e é diferente do fenômeno natural da natureza. A visão já começa a mostrar o que é o ser de Deus, e como entender a sua presença no meio do povo.

Outro aspecto determinante desse episódio foi o diálogo entre Deus e Moisés - mais do que ver a sarça ardendo e o sentimento que o acompanhou -, bem como o sentido do fogo para os hebreus. A escuta e o diálogo são outros dois elementos essenciais na caminhada de Yahweh com o povo. Glaze (2007, p. 62) afirma que:

Mesmo que o onipotente apareceu em uma chama de fogo, o importante do evento não foi o que Moisés viu e sentiu, mas o que escutou. O encontro foi de diálogo e o problema era a preocupação divina pela situação social e espiritual do povo. [...] ‘um anjo apareceu em uma chama de fogo’: um símbolo da presença de Deus. Para os hebreus o fogo não era objeto de adoração, mas que simbolizava luz e poder. Como o fogo purificava e consumia as impurezas, assim era a santidade e a pureza do Senhor. Com frequência se emprega o fogo na bíblia como ilustração da presença e do poder de Deus.

Em síntese pode-se expressar com Croatto (cf. 1981, p. 52) que Ex 3 é uma “teofania visual transformada em uma espetacular teologia ou epifania da Palavra, na qual Deus revela seu nome de Yahweh, ‘o–que-há-de-existir’ (para Israel), o libertador que recria o seu povo destruído”.

É justamente nessa experiência e lugar onde Moisés está que o conhecimento de Deus será aprofundado. Suas ações divino-humanas serão elementos essencial e axial para a nova teologia que vai se delineando: a Teologia da Aliança. Por isto a manifestação de Deus junto à sarça é acompanhada dos verbos *vi*, *ouvi*, *conheço* (Ex 3,7) e *desci* a fim de *libertá-lo* (Ex 3,8). Eles identificam a decisão e ação de Deus quanto aos oprimidos.

Na perícope de Ex 3,7-10, especialmente nos versículos 7- 8 temos a grande e mais importante novidade teológica. Há uma desmistificação do poder político e religioso, representando pelo faraó, que faz uso da religião para não só escravizar, como também alienar o povo com o objetivo de manter seus próprios privilégios e segurança.

Yahweh tomando o partido dos hebreus se opõe ao faraó e a seus ídolos, mostrando que Deus está do lado dos fracos e oprimidos. Essa ação de Yahweh, além do clamor do povo que lhe chega, também é continuidade da aliança estabelecida com os Pais: povo, terra e bênção, o que séculos depois, a partir de Ezequias e Josias, se configurará em aliança de um só Deus e um só povo, cujo modo de ser se expressam através do direito e da justiça. De acordo com Gallazzi (2011, p. 31):

Conhecer significa agir (Ex 3,8): “Eu desci para libertar [...] e fazê-lo subir a uma terra boa e ampla, terra que mana leite e mel.” [...] longe de legitimar a opressão (idolatria), o nosso Deus se faz presente na história com a missão de libertar o povo e levá-lo a uma terra de vida e de fartura, a terra não só de montanhas, mas a terra fértil (leite e mel) dominada pelos reis de Canaã contra os quais os *hapiru*/hebreus lutarão por sua liberdade. A manifestação de Deus em Madiã une o Egito à terra de Canaã.

É oportuno observar que o que se tem na perícope é um paralelismo (vv. 7 e 8) e (vv. 9 e 10). Isto significa que o que é dito no v. 7 é repetido no v. 9. O v. 10 é uma conclusão do abordado no versículo 8: “Vai, pois, eu te envio ao faraó para fazer sair do Egito o meu povo”. Estes versículos expressam a vocação-missão de Moisés, teofanicamente revelada no episódio da sarça ardente.

A perícopé citada, de ora em diante, é a espinha dorsal desta dissertação, buscando mostrar através do texto hebraico e da análise semântica a razão dessa afirmação.

### 3.3 TRADUÇÃO DE ÊXODO 3,7-10

Para traduzir a perícopé do original hebraico, segue o texto da própria fonte em que foi escrito. Utilizar-se-á da WTT (BHS Hebrew Old Testament (4.ed)) e seguir-se-á na análise semântica a tradução da Bíblia de Jerusalém, por esta ser uma das mais fiéis ao sentido semântico do hebraico original. Contudo, também seguirá uma tradução literal.

7 וַיֹּאמֶר יְהוָה רְאֵה רָאִיתִי אֶת־עֲנֵי עַמִּי אֲשֶׁר  
בְּמִצְרַיִם וְאֶת־צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נַגְשָׁיו כִּי יִדְעֵתִי  
אֶת־מַכְאֲבָיו:

8 וְאָרַרְדָּ לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וּלְהַעֲלֹתוֹ  
מִן־הָאָרֶץ הַהִוא אֶל־אֶרֶץ טוֹבָה וְרַחֲבָה אֶל־אֶרֶץ זָבַת  
חֶלֶב וְדָבָשׁ אֶל־מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי  
וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי:

9 וְעַתָּה הִנֵּה צַעֲקַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי  
וְגַם־רָאִיתִי אֶת־הַלַּחֲץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם:

10 וְעַתָּה לֵךְ וְאֶשְׁלַחְךָ אֶל־פְּרַעֲהַ וְהוֹצֵא  
אֶת־עַמִּי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם:

Tradução literal de Ex 3,7-10:

v. 7: E disse Yahweh: ver vi a aflição de o meu povo que no Egito; e o clamor deles escutei de frente aos que o oprimem, pois conheci os sofrimentos dele.

v.8: E desci para o livrar da mão de o Egito e o fazer subir da terra aquela para terra boa e vasta, para terra a que mana leite e mel, para lugar do cananeu e do heteu e do amorreu e do ferezeu e do heteu e do jebuseu.

v.9: E agora eis que clamor dos filhos de Israel adentrou a mim, e também vi a opressão que o Egito os que oprimem a eles.

v.10: E agora anda e enviarei a ti ao faraó e fazê sair o meu povo, os filhos de Israel de o Egito.

Segundo a Bíblia de Jerusalém<sup>17</sup> a tradução é:

7 Yahweh disse: “Eu vi<sup>18</sup>, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvei o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu *conheço* as suas angústias. 8 Por isso *desci* a fim de *libertá-lo* da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus. 9 Agora, o clamor dos filhos de Israel chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. 10 Vai, pois, e eu te enviarei ao Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os filhos de Israel.”

### 3.4 TRADUÇÃO<sup>19</sup> E ANÁLISE SEMÂNTICA

Na análise semântica de Ex 3,7-10 se dará atenção a cada versículo - e neles a cada palavra - e especialmente aos verbos, escopo desta dissertação, que denotam a ação de Yahweh. Com relação a estes, também se fará, posteriormente, a análise gramatical. Utilizar-se-á o versículo em hebraico, seguido pela tradução da Bíblia de Jerusalém, pela tradução literal e pela transliteração<sup>20</sup>.

7 וַיֹּאמֶר יְהוָה רְאֵה רָאִיתִי אֶת־עֲנִי עַמִּי אֲשֶׁר  
בְּמִצְרַיִם וְאֶת־צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נַגְשָׁיו כִּי יִדְעֹתִי  
אֶת־מַכָּאֲבָיו:

A tradução conforme a Bíblia de Jerusalém é: “Yahweh disse: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvei o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias”.

<sup>17</sup> Bíblia de Jerusalém, 6 ed. Revista, São Paulo: Paulinas, 1993.

<sup>18</sup> Os grifos nos verbos são de minha autoria para chamar atenção aos verbos que denotam a ação libertadora de Yahweh: o Deus da Aliança e da Libertação.

<sup>19</sup> Utilizar-se-á em cada versículo da perícope o texto hebraico seguido da tradução da Bíblia de Jerusalém, da tradução literal e da transliteração.

<sup>20</sup> Uma tabela no apêndice especifica cada vogal e consoante hebraica com seu respectivo sinal de transliteração.

A tradução literal de Ex 3,7: E disse Yahweh: ver vi a aflição de o meu povo que no Egito; e o clamor dele escutei de frente aos que o oprimem, pois conheci as dores dele.

Transliteração: wayyō<sup>3</sup>mer yhw<sup>h</sup>(<sup>2</sup>ādōnāy) rā<sup>2</sup>ō<sup>h</sup> rā<sup>2</sup>ī<sup>2</sup>tī <sup>2</sup>et-<sup>3</sup>ōnī <sup>3</sup>ammī <sup>2</sup>āšer bəmišrāyīm wə<sup>2</sup>et-ša<sup>3</sup>āqātām šāmá<sup>3</sup>tī mippənê nōḡśāyw kī yādá<sup>3</sup>tī <sup>2</sup>et-mak<sup>2</sup>ōbāyw

O versículo inicia com o verbo qal imperfeito וַיֹּאמֶר wayyō<sup>3</sup>mer (אָמַר <sup>2</sup>amar: dizer, proferir). Em Ex 3,7 o verbo com waw consecutivo é traduzido como se fosse perfeito, tendo o significado de: e disse. É empregado por Yahweh para introduzir a revelação que designa a Moisés (cf. ISBE Bible Dictionary). Expressa a iniciativa de Yahweh em comunicar-se com o ser humano e a ele se revelar.

Seguindo, temos o autor dessa revelação: יְהוָה, יְהוָה Yhvh, i. e. Yahweh). Substantivo que significa e identifica o nome do Deus de Israel. É o nome que Deus se deu a si mesmo (Ex 3,14). É o Deus da ternura e da compaixão, que vê e ouve a miséria do seu povo. Guillet (1984, p. 464) diz que o nome Yahweh “é entendido como um verbo, é o eco nos lábios do homem, da Palavra pela qual Deus se define”. Por isto significa “eu sou quem eu sou”. Pixley (1987, p. 34) traz um dado importante na revelação do nome de Deus a Moisés: “Agora Deus se lhe (Moisés) apresenta não como a divindade familiar dos templos da nobreza egípcia, mas como o partidário dos oprimidos”.

Não se pode esquecer que originalmente Yahweh é concebido com função guerreira e divindade das famílias e posteriormente das tribos: “este YHWH dos tempos originários está vinculado com o âmbito de lutas, de batalhas e de guerras (Jz 5)” (REIMER, 2012, p. 186). Depois foi cooptado e afirmado como divindade referencial em Jerusalém, concomitante às tradições cananéias locais. Dietrich (apud Reimer, 2012, p. 193) sintetiza o processo de Yahweh na história de Israel da seguinte forma:

YHWH, na origem, era provavelmente um deus da montanha da região desértica do sul da Palestina, avançando para o deus pessoal de famílias israelitas; para o posto de deus nacional de Israel; para a função de deus da fertilidade da terra cultivável; para o deus dos céus provedor de direito e salvação; para o rei dos deuses; para o criador do cosmo e dirigente da história; para o senhor sobre a morte e, por fim, para a função de juiz universal.

Aqui vem o primeiro verbo objeto desta dissertação: רָאָה rā<sup>2</sup>ō<sup>h</sup>. Vem no infinitivo (rā<sup>2</sup>’ā) seguido do qal perfeito (rā<sup>2</sup>’ī<sup>2</sup>tī): רָאָה rā<sup>2</sup>’ā – ver, olhar, inspecionar;

רָאִיתִי - *rā'îṭî*: vi. No versículo 7 significa *vi*. Possui sentido literal, “sendo palavra costumeira para ver com os olhos” (HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 1383). Contudo, vai além: denota a percepção, a atenção que Yahweh tem para com os oprimidos. Implica em um “levar a sentir” por parte dele, ou seja, mais do que simplesmente enxergar. E este é um elemento intrínseco da Teologia da Aliança, pois Yahweh não simplesmente enxerga: Ele se sensibiliza, vê com os ‘olhos do coração’. O clamor que lhe chega, segundo a narrativa, leva-o a agir, a explicitar uma situação a Moisés que vem imbuída no verbo *rā'îṭî*. O ver reforça que Yahweh não apenas tem presente a aflição no Egito (v.7 e 9), mas rigorosamente tem observado a situação. “Vendo, que eu vi, não só, *tenho visto de certeza*, mas eu tenho estritamente observado e considerado o assunto”. (HENRY, bht, KSV notes).

Rossi (2002, p. 27) afirma algo interessante:

A partir do momento em que Javé vê, há uma implicação, uma constatação dos fatos. Passa radicalmente a enxergar a história a partir de um outro prisma até então desconhecido. Foi exatamente essa nova visão dos fatos que proporcionou aos hebreus no Egito saber que Javé não está ausente; ao contrário, é presença marcante, histórica e autorrevelada.

Completando o verbo, vem o objeto desta ação de Yahweh: אֶת־עֲנִי *et-’ōnî* (עֲנִי *’ōnî* - aflição, miséria). Indica o “estado de sofrimento ou castigo resultante da situação” (HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 1146). No versículo a expressão significa a aflição. O substantivo expressa o que o Egito fez e impôs aos hebreus, isto é, a situação de dor, de sofrimento; é mais do que simplesmente dizer escravidão (cf. Bible Work 7 - TWOT Hebrew Lexicon). Rossi (2002, p. 16) assim se refere a este termo: “É a degradação maior do ser humano. A opressão é tamanha que invade as dimensões íntimas do ser humano [...], tornando-o subumano e até coisificando-o”.

Esta miséria e dor têm um sujeito: עַמִּי *ammî* (עַם *am*: povo). O significado da palavra é *o meu povo*. *’am* designa preferencialmente Israel na linguagem do Primeiro Testamento. Grelot (1984, p. 796) diz que “se sentiu a necessidade dum termo especial para exprimir o caráter particular de Israel, povo tão diferente dos outros pelo mistério de sua vocação, que sua experiência nacional adquiriu um significado religioso”. Harris, Archer e Waltke (1998, p. 1133) lembra que “O Senhor

emprega *‘ammî* pela primeira vez quando fala dos descendentes de Abraão, a quem escolheu e com quem está identificado por intermédio da aliança (Ex 3,7 e.s)”.

E o pronome que segue está diretamente especificando esse sujeito e se refere ao lugar onde está: אֲשֶׁר *‘ăšer*: o qual, quem, que). Em Ex 3,7 o pronome relativo significa *que*.

Completando, vem o lugar onde o povo de Yahweh está vivendo a miséria, a aflição: בְּמִצְרָיִם *bəmišrāyīm* (מִצְרָיִם *mišrāyīm*) - designa o país e significa, juntamente com a preposição, *no Egito*.

O clamor, o grito וְאֶת־צַעֲקָתָם *wə’et-ša‘ăqātām* (צַעֲקָה *šē‘āqâ*): grito, choro, clamor) destaca a situação em que o povo vive sob o jugo egípcio, e completa o sentido de outro verbo fundamental que vem em seguida. Em Ex 3,7 tem a função de objeto direto e significa *o clamor deles*. Expressa estado de grande desgraça e sofrimento dos hebreus sob o peso da escravidão do Egito (cf. Bible works 7 – TWOT Hebrew Lexicon). Significa clamar por ajuda por estar muito aflito (cf. HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 1297). Esse clamor expressa a dor e o sofrimento já não mais toleráveis. Rossi (2002, p. 31) diz que “Esse clamor é a própria consciência crítica de que a situação vivida até então não é satisfatória. É uma situação que coisifica o ser humano [...] o clamor indica que haverá mudança [...]. É, pois um clamor subversivo”.

Temos no versículo o segundo verbo fundamental da ação de Yahweh: שָׁמַעְתִּי *šāmā‘tî* (שָׁמַע *šāmā‘* - ouvir). Aqui possui o significado de *ouvi/ escutei*. É verbo qal perfeito e possui o sentido básico de ouvir: escutar, prestar atenção; ao mesmo tempo envolve a ideia de entender a situação de alguém (cf. HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 1586). É outro elemento intrínseco da Teologia da Aliança, uma vez que o ouvir compreende atenção, abertura, postura de respeito pela vida e história do/a outro/a.

O clamor que Yahweh ouve tem uma causa e é dirigido a Deus, mas se dá defronte aos opressores. É o que o advérbio seguinte introduz: מִפְּנֵי *mippənê* (פָּנִים *pānîm*: de frente de, defronte de, à face de): Em Ex 3,7 está no singular e com a preposição significa de *frente*. Henry (bht, KSV notes) referindo-se à situação dos hebreus diz: “É provável que eles não tinham permissão para fazer um protesto de

suas queixas ao Faraó, nem de buscar alívio contra seus capatazes em qualquer um de seus tribunais”. Yahweh ouviu o clamor deles diante dos opressores. A resistência do povo chega até Ele.

O motivo do grito do povo escravizado é seu opressor: נִגְשָׁיו *nōḡśāyw* (נִגַּשׁ, *nāgās*: opressor, exator). Em Ex 3,7 a tradução literal de נִגְשָׁיו *nōḡśāyw* é *aos que o oprimem*. Refere-se aos opressores no Egito. Estes eram constituídos pelo faraó como chefes de obra, para oprimir e infligir pesados trabalhos sobre os hebreus. Neste versículo está o sentido básico da raiz do termo. “Em Ex 3,7 tem o sentido de “superintendentes egípcios” - chefe dos trabalhos pesados (HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 920). Rossi (2002, p. 16) diz que *nāgās* é palavra de destaque no v. 7: “Seu significado indica exploração violenta, sobretudo por meio dos trabalhos forçados. É a pressão do opressor”. Cole (1981, p. 63) comenta que “*nāgās* é um vocábulo interessante nas línguas semíticas, que aparece em forma atual como o título do ex-imperador da Etiópia (o “*Negus*”)”.

Um terceiro verbo fundamental da perícope de Ex 3,7-10 está também presente no v. 7. Revela mais uma ação do ser e do agir de Yahweh: é o qal perfeito יָדַעְתִּי כִּי *kī yāda‘tī* (יָדַע *yāda*: conhecer, estar ciente, saber). Em Ex 3,7 a expressão יָדַעְתִּי כִּי significa *pois conheci*. O sentido original deste termo é o conhecimento adquirido pelos sentidos (cf. HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 597). Henry (bht, KSV notes) diz que “Deus tomou conhecimento de três coisas: 1. suas tristezas [...], 2. Seu grito [...]. 3. A tirania de seus perseguidores”. Nesse versículo o verbo expressa o conhecimento que Deus tem da escravidão dos hebreus no Egito. Mais um verbo intrínseco à Teologia da Aliança, por expressar proximidade no sentido de estar por dentro, de conhecer não teoricamente, mas com sentido, de acompanhar com a própria vida a causa de morte-vida, a situação do/a outro/a. Rossi (2002, p. 17) afirma:

E conhecer neste texto traz o significado de empatia, familiaridade com alguma coisa ou situação, que pode resultar numa ação. Em relação ao sofrimento, significa ter empatia para com a vida, viver a experiência do outro, comprometer-se com a vida. Indica ainda a adesão total de uma pessoa a uma realidade. [...] Os sofrimentos do povo preocupam a Deus. Este sofre com o sofrimento do povo, que é seu justamente porque está sofrendo!

Pixley (1987, p. 32-33) também salienta esse significado do verbo conhecer.

Diz:

o sentido é “tomar conhecimento”, “dar-se por inteirado”, ou talvez, “sentir compaixão”, “ter dó”. Deus aparece como parte interessada em reorientar a situação intolerável dos escravos. [...]. É Deus quem se mostra claramente consciente, e é ele quem toma a iniciativa para lançar o processo de libertação.

A empatia, o estar inteirado da situação do seu povo, revelam mais um motivo que Yahweh constata na situação dos hebreus: *מִכְאֵב* *et-mak<sup>2</sup>ōbāyw* (מִכְאֵב *mak<sup>2</sup>ōb* substantivo que significa dor ou angústia). Em Ex 3,7 é objeto direto e significa *as dores dele*. Dores no sentido de sofrimento. Léon-Dufour (cf. 1984, p. 54) expressa que o termo angústia distingue-se no Primeiro Testamento de medo e de cuidado, visto que denota uma inquietação e uma incerteza que surgem do profundo da pessoa. Relaciona-se com agonia diante de algo ou de uma situação, de estar sufocado, preso ou oprimido por alguma coisa ou fato.

Ex 3,7 contém três verbos da ação libertadora de Yahweh que expressam a proximidade na história do seu povo. As atitudes de ver, ouvir e conhecer por parte de Yahweh confirmam sua comoção, fidelidade, zelo e sensibilidade para com o povo, o que se traduz na posterior Aliança cujas características fundamentais são o direito e a justiça. A teologia decorrente reforça essas características e apresenta o Deus de Israel presente e atuante na vida e história do seu povo, ao mesmo tempo em que, espera do povo fidelidade e a vivência do direito e da justiça.

Versículo 8:

8 וְאָרָרְ לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וְלְהַעֲלֵתוֹ

מִן־הָאָרֶץ הַהִוא אֶל־אֶרֶץ טוֹבָה וְרַחֲבָה אֶל־אֶרֶץ זָבֶת

חֶלֶב וְרֶבֶשׁ אֶל־מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי

וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי:

Por isso *desci* a fim de *libertá-lo* da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus.

Tradução literal: E desci para o livrar da mão de o Egito e o fazer subir da terra aquela para terra boa e vasta, para terra a que mana leite e mel, para lugar do cananeu, do heteu, do amorreu, do ferezeu, do heteu e do jebuseu.

Transliteração: wā<sup>ʔ</sup>ērēd ləhaṣṣîlô miyyad miṣrāyim ûləha<sup>ʕ</sup>ālōtô min-hā<sup>ʔ</sup>āreṣ hahiw<sup>ʔ</sup> ʔel-<sup>ʔ</sup>ēreṣ tōbā<sup>h</sup> ûrəḥābā<sup>h</sup> ʔel-<sup>ʔ</sup>ēreṣ zābaṭ ḥālāb ûdəbāš ʔel-məqôm ḥakkəna<sup>ʕ</sup>ānî wəhāḥittî wəhā<sup>ʔ</sup>ēmōrî wəhappərizzî wəhāhiwwî wəhayəbûsî.

O versículo 8 inicia com o quarto verbo fundamental da perícope em foco: é o qal imperfeito וַיֵּרֵד *wā<sup>ʔ</sup>ērēd* (יָרַד *yārad*: descer, vir a descer, ir para baixo, baixar). Aqui a expressão com waw consecutivo significa: e *desci*, e expressa o aproximar-se de Deus, o ir ao encontro. Harris, Archer e Waltke (1998, p. 658) explica que “Deus desce para trazer salvação ao seu povo; por exemplo, ele apareceu para livrar seu povo da escravidão egípcia (Ex 3,8)”. E por isso pode ser considerado como outro verbo intrínseco à Teologia da Aliança - um pacto de fidelidade e comunhão na história e vida entre Deus e seu povo. Yahweh ao contrário dos outros deuses anda na contramão: vem para baixo, vem ao encontro, se abaixa para estar com seu povo.

Esse verbo vem completado pela finalidade do agir de Yahweh: לְהַצִּילֹוּ *ləhaṣṣîlô* (נָצַל *nāṣal*: despir/tirar, livrar, resgatar, salvar, arrancar). Nesse versículo o verbo é hiphil e significa *para o livrar*, o que revela o sentido de tirar/libertar. É outro verbo fundamental da Teologia da Aliança. A ação de Yahweh é em vista da libertação, do tirar seu povo das amarras que o impedem de ter autonomia e construir a história. Expressa força causativa no sentido de livrar (cf. HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 992). Westermann (apud Bergmann, 2005, p. 50) afirma: “Este verbo, com Deus como sujeito gramatical, tem por fundamento a prova e a esperança de que Yahweh libertará e salvará Israel e o indivíduo quando ameaçados por tribulações”.

O substantivo que segue expressa figurativamente o poder do qual Yahweh quer resgatar o seu povo: מִיַּד *miyyad* (יָד *yad* mão, braço, força). Em Ex 3,8 significa *da mão*. Yahweh quer tirar os hebreus do “poder”, das “garras” de seus inimigos. “A expressão *das mãos de* sempre sugere autoridade, envolvendo a responsabilidade por (também cuidado de e domínio sobre) alguém ou algo” (HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 591). Denota a vitória, o livrar os hebreus do jugo do opressor egípcio.

Esse poder é exercido pelos detentores do domínio sobre o povo escravizado, cuja nação é o Egito. Daí a expressão מִצְרַיִם (*miṣráyim*). Significa *de o Egito*. País e povo que acolheu os patriarcas famintos (cf. Gn 12,10; 42ss), contudo, no versículo 8 significa especificamente os tiranos que escravizaram os hebreus (cf. Ex 1-10).

O verbo subir - וַיַּעֲלֵתוּ *ûlêha‘ălôtô* (עָלָה *‘ālâ*): subir, escalar, ascender) - complementa o sentido da ação libertadora de Yahweh contida no verbo descer. Em Ex 3,8 é hiphil e significa com a conjunção e a preposição: *e o fazer subir*. Em outras palavras, Yahweh quer conduzir seu povo, isto é, “trazer para cima”, para a Terra Prometida. Além do sentido geográfico, Egito para a terra de Israel, significa fazer ascender do jugo à liberdade. Cole (1981, p. 27) diz: “Fazer “subir” (3,8) e “tirar” (3,10) são também virtualmente sinônimos de “salvar”, dadas as circunstâncias históricas em que Israel se encontrava, escravos em terra estranha”.

Libertar os hebreus requer tirá-los do lugar geográfico e político-social onde estão. É o que está compreendido na expressão מִן־הָאָרֶץ *min-hā‘āreṣ* (אָרֶץ *‘éreṣ*: terra, cidade(-estado)). No versículo 8 significa *da terra*. O substantivo *‘éreṣ* aqui se refere à terra do Egito, terra berço da escravidão dos hebreus; tem o sentido de designação territorial.

O êxodo do povo hebreu aponta para uma direção para a qual Yahweh quer conduzi-lo. O pronome no versículo 8 tem este sentido. הַהִוא *hahiw* significa: *aquela*. Compreende-se que sugere a direção, o sentido para que tipo de terra o povo seguirá. A narrativa denota que Yahweh implicitamente tem presente a promessa feita aos Pais e Mães (terra, descendência e bênção).

O termo que segue justamente designa esse objetivo de Yahweh: אֶל־הָאָרֶץ *‘el-‘éreṣ* (אָרֶץ *‘éreṣ*). O significado no versículo 8 é *para terra*, designando o território de Israel (cf. HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 166-167). A expressão *‘éreṣ* na bíblia tem um sentido fundamental. Becquet (1984, p. 1018) diz que a terra “é o quadro providencial da vida do ser humano”, como também firma um elo íntimo, já que o ser humano vem da *adamah*:

Não é de admirar que vejamos a terra e seus bens materiais ocuparem um importante lugar na revelação: ela está associada ao homem em toda a história da salvação, desde as origens até a expectativa do Reino futuro.

O carinho e zelo de Yahweh pelo seu povo remete para a qualidade do lugar ao qual quer conduzir aqueles que libertou. É o significado dos adjetivos que seguem: a) טוֹבָה *tôbā<sup>h</sup>* (טוב: *tôb* bom, bem-estar, agradável). O termo significa nesse versículo 8 *boa*, no sentido de bem-estar. Denota o bem prático, econômico ou material (cf. HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 564).

b) וְרַחְבָּהּ *ûrəḥābā<sup>h</sup>* (רחב: *rāḥāb*: largo, amplo, espaçoso). O adjetivo em Ex 3,8 significa *vasta* no sentido de amplo. O que também lembra espaçoso, uma vez que o povo terá liberdade tanto para se locomover como para trabalhar e para se reproduzir – uma das promessas da Aliança, pois não será mais escravo. “Esse adjetivo [...] modifica muitos objetos diferentes. Sobre a terra prometida, a Palestina, diz-se que é “ampla” (Ex 3,8)” (HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 1416).

O substantivo que segue acentua o objetivo da ação de Yahweh: אֶל-אֲרֶץ *el-eres* (אֶרֶץ: *eres* terra, solo). Sentido já mencionado. Significado no versículo 8: *para terra*.

Em vista da vida digna que Deus quer para seu povo, compreende-se o sentido do verbo manar, na terra para onde o povo irá: זָבַת *zābat* (זֵב זֵב: *zûb*): manar, fluir, verter, jorrar). Harris, Archer e Waltke (1998, p. 383) explica que a expressão “também se refere a uma descrição clássica da Palestina; diz-se que a terra “mana leite e mel”. Portanto, em Ex 3,8 o verbo é gal participio ativo e significa *a que mana*. Cole (1981, p. 64) explica: “Destilar ou pingar é o sentido do verbo. [...] As gotas de leite pingam dos úberes das fêmeas, tão cheias que elas estão do líquido. Esta descrição de Canaã é um sonho pastoril”.

Tendo presente a vida - sua preservação e dignidade - são também empregados dois substantivos que designam o que emanará da terra para o qual o povo ingressará: a) חָלָב *ḥālāb* (חָלָב: *ḥālāb*: leite). Significado no versículo 8: *leite*. Leite na história pastoril dos hebreus no deserto tinha o sentido de dom de Deus e, quando em abundância, era um sinal de riqueza. Potterie (1984, p. 523) diz que: “É por seu nexo com as promessas e por emprego figurado que a palavra leite assume um sentido simbólico”. Por isto, a terra em que os hebreus irão entrar é descrita como “terra onde corre leite e mel”. b) וְדָבָשׁ *ûdābāš* (דָּבָשׁ: *dābāš*: mel). O mel era raro, sendo considerado algo de luxo. Tem o mesmo sentido do leite em Ex 3,8. Assim, terra onde emana leite e mel significa uma terra de coisas boas, de fartura

(cf. Bible Works7 – ISBE Bible Dictionary). Terra onde o povo terá autonomia e gerenciará a própria vida e trabalho, reconhecendo Yahweh como criador de tudo.

Segundo Pixley (1987, p. 35) a expressão “uma terra que mana leite e mel” significa ainda “a meta última e meta-histórica do esforço do ser humano”. É a vida digna a que cada homem e mulher suspiram na busca de sua realização e felicidade. Contudo e apesar de ser intrínseco ao ser humano, deve ser compreendido sempre na sua forma comunitária. Pixley (1987, p. 35) diz:

Com essa imagem busca-se expressar a salvação social, aquilo pelo qual nos esforçamos sem jamais alcançar de maneira definitiva. [...]. Não será suficiente buscar reformas ou reivindicações para que a opressão no Egito se suavize e se torne suportável, mas a meta divina e, portanto, a meta do profeta de Deus, é a nova terra, terra que mana leite e mel. [...]. Mas a terra que mana leite e mel não é meta totalmente fora do alcance. É também a terra do cananeu, do hitita, do amorreu, do fereseu, do heveu e do jebuseu<sup>21</sup>.

A expressão que segue se refere ao objetivo do lugar que é o cumprimento da promessa feita aos Pais e Mães. Por isto, ao contrário do Egito onde o lugar era para ser passageiro (migração no tempo da fome), a escravidão prendeu as pessoas ao Egito, mas também seria passageira. Yahweh, fiel à sua promessa, intervém e possibilitará o êxodo que levará ao objetivo. Por isto a expressão אֶל־מַקְוֹם *el-məqôm* (מַקְוֹם *māqôm* ou מְקוֹם *māqôm*, também (fem.) מַקְוֹמָה *māqômā*. lugar permanente). No versículo 8 significa: *para o lugar*. Esse lugar é a Terra da promessa feita a Abraão e Sara. Lugar onde o povo viverá a experiência da teologia da Aliança.

Os substantivos que seguem, designando habitantes e suas respectivas origens, mostram que Canaã não era despovoada, mas ao contrário, outros povos lá habitavam. Ao todo são seis povos aos quais os hebreus, tanto vindos do Egito, como aqueles que não suportavam mais a opressão de suas cidades-estado também ingressaram e assumiram a vida do grupo gestado na caminhada no Deserto, bem como a fé em Yahweh. São eles:

- a) אֲנֹכִי הַכְּנַעֲנִי *həkkənaʿānî* (כְּנַעֲנִי: *kənaʿānî* habitantes de Canaã). Em Ex 3,8 significa *os cananeus*. Aqui se refere a todo o território situado ao oeste do

<sup>21</sup> Pixley (1987, p. 36) completa dizendo: “A lista dos povos reflete, especialmente pela inclusão dos jebuseus, a experiência histórica no reinado de Davi e Salomão. [...]. De forma que a meta do movimento do êxodo concebe-se nos termos do reino alcançado nos tempos de Davi, ainda que a visão ultrapasse qualquer expressão concreta que se possa alcançar”.

Jordão. Seus habitantes eram os cananeus (cf. Bible Works 7 – ISBE Bible Dictionary).

- b) **וְהַחִתִּי** *wəhāḥittî* (חתי *ḥittî*: descendentes de Het – filho de Cam (cf. Gn 10,6). Sentido em Ex 3,8: e os *heteus*. Um dos sete povos conquistados por Israel na Palestina.
- c) **וְהָאֱמֹרִי** *wəhāʿemōrî* (אֱמֹרִי *ʿemōrî*: amorreu; moradores das montanhas; uma tribo cananita.). O substantivo significa em Ex 3,8: e os *amorreus*.
- d) **וְהַפְּרִזִּי** *wəhappərizzî* (פְּרִזִּי *pərizzî*: um povo na terra de Canaã: ferezeu). Em Ex 3,8 significa: e os *ferezeus*.
- e) **וְהַחִוִּי** *wəhahîwwî* (חִוִּי *ḥiwwî*: habitantes de aldeia, uma tribo de Cananita). Significa no versículo 8: e os *heveus*. Habitantes da terra de Canaã juntamente com os cananeus e outras tribos (cf. Ex 3,17).
- f) **וְהַיְבוּסִי** *wəhayəbûsî* (יְבוּסִי *yəbûsî*: habitantes de Jebus). Significa no versículo 8: e os *jebuseus*. Jebus era o antigo nome de Jerusalém, cidade que só foi incorporada a Israel com a conquista de Davi (cf. Pixley, 1987, p. 36).

Ex 3,8 expressa a iniciativa e determinação de Yahweh sempre atento, para libertar aquele que será seu futuro povo, cuja origem está na escravidão imposta pelo poder faraônico e na pobreza vivenciadas no Egito, para fazê-lo subir a terra onde terá condições dignas de vida e, ao mesmo tempo, será testemunho para os outros povos que ali habitam. Cole (1981, p. 27) diz: “Ao contrário dos deuses, Deus é um Deus vivo (Dt 5,26), um Deus que age. Acima de tudo, Ele é um Deus que age para salvação: ‘Desci a fim de livrá-lo da mão dos egípcios’”.

Versículo 9:

9 וְעַתָּה הִנֵּה צַעֲקַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי

וְגַם-רָאִיתִי אֶת-הַלְחָץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם:

“Agora, o clamor dos filhos de Israel chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo.”

Tradução literal: E agora eis que clamor dos filhos de Israel adentrou a mim, e também vi a opressão que o Egito os que oprimem a eles.

Transliteração: wə<sup>ʕ</sup>attā<sup>h</sup> hinnē<sup>h</sup> ša<sup>ʕ</sup>aqat bənê-yiśrā<sup>ʕ</sup>el bā<sup>ʕ</sup>ā<sup>h</sup> ʕēlāy wəgam-rā<sup>ʕ</sup>ī<sup>ʕ</sup>tī ʕet-hallāḥaš ʕāšer mišrāyim lōḥāšim ʕōtām.

A impressão que se tem ao ler o advérbio *ʕattā<sup>h</sup>* é que se faz urgente a ação de Deus através de seu servo Moisés. Recorda que Yahweh é presente e atuante na história, aspecto fundamental da teologia da aliança. *וְעַתָּה* wə<sup>ʕ</sup>attā<sup>h</sup> (עַתָּה ou עַתָּה *ʕattā<sup>h</sup>*: agora). Significado em Ex 3,9: *e agora*. É preciso que Moisés assuma já a missão diante da miséria na qual o povo se encontra no Egito.

Essa urgência ou necessidade também é expressa pelo clamor, substantivo que segue: *צַעֲקָת* ša<sup>ʕ</sup>aqat (*צַעֲקָה* šā<sup>ʕ</sup>aq): grito, choro, clamor). Em Ex 3,9 significa: *o clamor*. Obs.: no versículo 7 já foi comentado o significado desse termo.

O clamor procede da garganta - por que não dizer do coração - dos filhos de Israel. Neste versículo de Ex 3 há, portanto, a redação de outra tradição, por já falar claramente do povo de Israel e não mais meu povo como no v. 7. *בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל* bənê-yiśrā<sup>ʕ</sup>el (*בֵּן* bēn): filho, neto, membro de um grupo). (*יִשְׂרָאֵל* yiśrā<sup>ʕ</sup>el: Israel). A expressão *bənê-yiśrā<sup>ʕ</sup>el* significa *os filhos de Israel/ israelitas*.

Esse clamor chegou até Yahweh. É expresso pelo verbo *בָּאָה* bā<sup>ʕ</sup>ā<sup>h</sup> (*בָּא* bō): chegar, entrar, vir). Em Ex 3,9 é qal perfeito e significa *chegou/adentrou*. Tem aqui o sentido cotidiano de veio, adentrou, chegou. Atingiu as entranhas de Yahweh. Também denota a intensidade do clamor e ao mesmo tempo da misericórdia e escuta de Yahweh. E vem completado com o pronome que segue: *אֵלַי* ʕēlāy significa *a mim*. O clamor é direcionado para Yahweh.

A forma misericordiosa de Yahweh igualmente emana em *וְגַם־רָאִיתִי* wəgam-rā<sup>ʕ</sup>ī<sup>ʕ</sup>tī (*גַּם* gam: também, além disso). Significa *e também*. O verbo qal *רָאִיתִי* rā<sup>ʕ</sup>ī<sup>ʕ</sup>tī (*רָאָה* rā<sup>ʕ</sup>ā: ver) tem o significado de *vi*. Em Ex 3,9 a expressão significa: *e também vi*. Nada escapa aos olhos, ouvidos e ao coração de Yahweh, especialmente quando se trata de sofrimento de seus filhos/as. É um olhar compassivo, como de uma mãe para com o seu filho, especialmente quando este se encontra numa situação mais delicada de sofrimento, enfermidade ou dor.

A causa desse “e também vi” vem especificado pelo substantivo אֶת־הַלָּחַץ *et-halláḥaṣ* (לָחַץ *lāḥaṣ*: opressão, sofrimento, aflição). O seu significado no versículo 9 é *opressão*. Refere-se à opressão dos hebreus por parte do poder egípcio (cf. HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 787), tudo quanto viviam e suportavam a partir da tirania do poder faraônico. Rossi (2002, p. 17) observa que:

Ora, percebe-se que a expressão não denota uma condição natural, própria da vida humana. Antes é o seu contrário, pois indica que está por vir um clamor insuportável, gritos que pedem por libertação.

O pronome que segue introduz novamente o autor causador de tal sofrimento e situação do povo. אֲשֶׁר *āšer* (אֲשֶׁר *āšer*: que, a qual) significa: *que*. Refere-se ao poder egípcio, designado pelo país, e não ao povo egípcio: מִצְרַיִם *miṣrāyim*: o Egito. Ver acima v. 8.

A força da ação opressora é designada pelo verbo לָחַץ *lōḥāšim* (לָחַץ *lāḥaṣ*: pressionar, apertar, oprimir). Aqui o verbo é qal e significa *oprimem*, e é completado pelo objeto direto אֲתָם *a eles*. A intensidade e qualidade do jugo imposto e vivido. Rossi (2002, p. 17) referindo-se a este verbo comenta: “Seu significado é ‘oprimir’, ‘acossar’ e ‘apertar’”.

A partícula indicativa do objeto direto e o sufixo *a eles* especificam o sujeito sofredor das medidas opressoras e também, ora em diante, o sujeito da ação libertadora de Yahweh. São os hebreus no Egito.

Em Ex 3, 9 se percebe a forma como esse clamor atinge Yahweh, bem como a necessidade de prontamente agir em resposta ao clamor e ao meio ideológico causador do sofrimento.

Versículo 10:

10 וְעַתָּה לֵךְ וְאֶשְׁלַחְךָ אֶל־פַּרְעֹה וְהוֹצֵא

אֶת־עַמִּי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם:

“Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os filhos de Israel”.

Tradução literal: E agora anda e enviarei a ti ao faraó e faze sair o meu povo, os filhos de Israel de o Egito.

Transliteração:  $wə^{c}attā^h ləkā^h wə^{c}ēšlāhākā \textsuperscript{ʔ}el-par^{c}ō^h wəhōšē^{c} \textsuperscript{ʔ}et\textsuperscript{-}ammî bənê\textsuperscript{-}yisrā^{c}ēl mimmišrāyim$ .

Ex 3,10 contém a missão que Yahweh confia a Moisés diante da situação dos hebreus sob a tirania do poder egípcio. Inicia com o advérbio que expressa a urgência, a “preocupação” de Yahweh para que aconteça a libertação.  $וְעַתָּה$  :  $wə^{c}attā^h$  ( $עַתָּה$  ou  $עַתָּה$   $^{c}attā^h$ : agora). A conjunção e o advérbio significam *e agora*.

O verbo  $לֵךְ$   $ləkā^h$  ( $הָלַךְ$   $hālak$ : ir, caminhar). É qal imperativo e possui no versículo 10 o sentido de *vá/anda*. Yahweh ordena a Moisés que retorne à terra da escravidão para libertar o povo. Como já citado, a expressão  $wə^{c}attā^h$  designa a urgência dessa missão. Segundo Henry (cf. Bibleworks 7, KJV Notes) esse verbo traz implícito a missão que Moisés recebe como espécie de embaixador dos hebreus junto ao poder egípcio.

A indicação da urgência (agora) e da ordem (anda/vá) vem acompanhada pelo verbo  $וְאֶשְׁלַחְךָ$   $wə^{c}ēšlāhākā$  ( $שָׁלַח$   $shālah$ : enviar, mandar embora, despachar, deixar ir). Aqui o verbo é qal imperfeito e significa *e enviarei a ti*. No primeiro sentido, a pessoa envia outra pessoa a um lugar. “Com frequência Deus é descrito como quem envia homens numa missão oficial como seus embaixadores ou representantes [...]. Moisés foi representante de Deus” (HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 1567). É enviado à, então, terra opressora com uma missão muito concreta.

Essa missão tem um destinatário específico:  $אֶל־פַּרְעֹה$   $\textsuperscript{ʔ}el-par^{c}ō^h$  ( $פַּרְעֹה$   $par^{c}ō^h$ : título dos reis egípcios). A expressão em Ex 3,10 significa: *ao faraó*. Expressa o teor daquilo que Moisés deverá realizar. É o que o verbo  $וְהוֹצֵא$   $wəhōšē^{c}$  ( $יָצָא$   $yāšā$ : sair, vir para fora, avançar) denota. Literalmente indica o movimento de sair de um lugar ou diante da presença de alguém. Em Ex 3,10 designa o grande evento do êxodo. Aqui o verbo está no hifil ( $hōšē^{c}$ ). “O hifil, com sua função causativa, é usado amplamente. Moisés é o elemento humano que tira o povo de Deus para fora do Egito” (HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 643). No texto significa *e faça sair*.

O substantivo seguinte completa para quem é o objeto da missão de fazer sair do Egito e do poder opressor: אֶת־עַמִּי *et-‘ammî* (עַם: *‘am* povo): significa no texto *o meu povo*. Expressão amplamente empregada no Primeiro Testamento. O termo “é basicamente usado para expressar o relacionamento entre Deus e o povo. [...] Ele enfatiza os aspectos de relacionamento e unidade de um grupo de pessoas” (HARRIS, ARCHER e WALTKE, 1998, p. 1133)

Como já comentado no versículo 9, a palavra בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל - (*bənê-yisrā‘ēl*): *os filhos de Israel* - traz presente a inserção de outra redação presente na perícope de Ex 3,7-10.

E para completar, vem reforçado o lugar onde Moisés deverá pôr em prática a missão que Yahweh lhe confia: מִמִּצְרַיִם *mimmiṣrāyīm* (מִצְרַיִם *miṣrāyīm*). Em Ex 3, 10 refere-se ao país: *de o Egito*.

Ex 3,10 compreende a missão que Yahweh dá a Moisés, bem como o carinho e zelo que refletem seu compromisso para com o povo. Tais elementos estão implícitos na teologia da Aliança.

### 3.5 O SENTIDO DOS VERBOS NA PERÍCOPE DE EX 3,7-10

A perícope de Ex 3,7-10, bem como os versículos 11 a 15, estão intrinsecamente ligados à revelação divina na sarça ardente já que a manifestação e experiência de Yahweh são relacionadas com a missão de Moisés. Ele será o porta-voz de Deus no processo de organização, libertação e condução do povo à Terra Prometida (cf. Dt 18,15-20). É importante destacar o que Craghan (2001, p. 96) diz:

Fiéis à percepção da missão profética de Moisés, J e E empregam o gênero literário da narrativa vocacional (veja Jz 6,11-21; Is 6,1-13). Este não se destina a ser um relato minucioso do que aconteceu em Madiã. Em vez disso, tenta comunicar a um público determinado o sentido da escolha divina, sem excluir um tipo de experiência original. A narrativa da vocação de Moisés baseia-se na necessidade humana de sinais e reafirmação.

A análise semântica acima teve por objetivo trabalhar cada expressão da perícope de Ex 3,7-10. Dar-se-á agora um enfoque maior aos verbos *ver*, *ouvir*, *conhecer*, *descer* e *libertar* dentro do sentido da perícope. Contudo, como há relação entre os versículos 7 e 9, os dois serão analisados simultaneamente.

- a) **Ex 3,7:** Yahweh disse: “Eu **vi**, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. **Ouvi** o seu clamor defronte dos seus opressores; pois eu **conheço** as suas angústias”.
- b) **Ex 3,9:** “Agora, o clamor dos filhos de Israel chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo”.

No Egito ainda que houvesse um panteão de divindades, não havia nenhuma que olhasse para os escravos. A imposição ideológica das divindades egípcias lhes abafava a fé e culto ao Deus dos Pais. Tanto que a promessa (terra, bênção e descendência) se esvaziara pela desesperança em que o povo vivia.

O deus do faraó, associado ao medo faraônico, legitimava a situação periférica e excludente na qual o povo vivia. Já Yahweh é, ao contrário, o Deus que se posiciona do lado dos fracos e age a partir da periferia. Sua ação é inclusiva, junto aos escravos e com eles caminha. Por isto é o Deus que vê a aflição desse povo, *ouve* o seu clamor e *conhece* que o sofrimento no qual o povo está é fruto da política adotada e imposta pelo faraó. Henry (2008) diz:

Deus nota as aflições de Israel. *Suas angústias*; até as angústias secretas do povo de Deus lhe são conhecidas. *Seu clamor*: Deus ouve os gritos do seu povo afligido. *A opressão que suportavam*: os opressores mais altos e grandes de seu povo estão por cima d’Ele. Deus promete pronta libertação por métodos alheios aos caminhos comuns da providência.

A situação de escravidão vivida pelos hebreus é destacada em linguagem de lamentação pelo termo **clamor** (Ex 3,7; 2,23-25). Percebe-se que Yahweh estava profundamente atento e preocupado com o sofrimento dos hebreus em território egípcio (cf. WEHAM et al, 1999, p. 112) e já não consegue suportar a situação dos mesmos: sofrimento físico e aflição psíquica. O desejo de vida expresso no enfrentamento, resistência e luta, traduz a ação de Yahweh diante de tal cenário. E é precisamente no termo *clamor* diante dos opressores que reside o motivo do chamado feito a Moisés. Orofino (2008, p. 29) diz: “o chamado de Moisés é a resposta de Deus ao clamor do povo que Deus ouviu”. O povo experimenta gemidos, miséria e angústia, gerados pelos opressores egípcios, constituídos pelo faraó e seus feitores que impõem a corveia ao povo, conforme Ex 1. A miséria e o clamor do povo defronte seus opressores provocam Yahweh e desencadeiam sua ação expressa nos verbos da perícopé.

Em meio ao sofrimento e desespero, o povo clamou, expressão que designa todos os clamores presentes na história de Israel. Drolet (2008, p. 160) emprega o termo gritou no lugar de clamou refletindo que:

O grito é uma constante em toda a Bíblia, a partir do grito de todos os inocentes que morrem injustamente – passando pelo grito de Israel em seus três grandes momentos de desespero: a escravidão no Egito (a Lei), o exílio em Babilônia (os Profetas), a perseguição de Antíoco (os Sábios), até o grande grito de Jesus na cruz. O Apocalipse nos diz que “nunca mais haverá clamor” (Ap 21,4). Ora, a Bíblia atesta que Deus responde ao clamor de um pobrezinho. Ela representa Deus com olhos: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito; pois eu conheço as suas angústias” (Ex 3,7); com ouvidos: “Ouvi seu grito por causa de seus opressores” (Ex 3,7; 2,24); com braços, “mão forte” (3,19), uma destra que “pela força se assinala” (Ex 15,16).

O clamor de resistência do povo chega a Deus. O povo toma consciência de sua situação e expressa a Deus o desejo de sair da mesma. Seu grito não é de conformismo, mas de protesto e de denúncia. Croatto (1981, p. 52) a este respeito diz: “Foi o “Acontecimento” que, em suas próprias entranhas, foi manifestando uma *presença* divina com todas as suas implicações, inclusive a Aliança”.

Schwantes (sem data, p. 33-34) reflete com propriedade que o eixo teológico de Ex 3 está na ação de Deus que **vê** o sofrimento e **ouve** o clamor do povo. Yahweh vê e ouve pelo fato de ser o Deus dos hebreus (cf. Ex 3,18), o que o faz Deus de todos os escravos, o Deus concreto na história que age em vista da libertação e da dignidade de vida de seu povo. É neste sentido, que transcende o Deus dos Pais, sem deixar de estar associado a ele. O clamor faz eclodir a ação interventora de Deus e, conseqüentemente, a aliança que firmará com este povo. O que significa uma novidade teológica que Schwantes (sem data, p. 33) assim descreve:

Diante do opressor faraó, o Deus que vê e ouve sofredores é Deus identificado com os clamores, com os hebreus. Diante do opressor, Javé não consegue abdicar de sua parcialidade. Não só ouve os pobres, é partidário. É Deus dos hebreus. [...] Teologicamente decisivo é que Deus vê e ouve. É pessoa! [...] se comove como gente: vê, ouve e decide. Não é um plano, uma ideia, um objeto. Não é a imobilidade, mas a mobilidade e sensibilidade que o caracteriza.

Isto significa, em outras palavras, dizer que o Deus que até então se autoapresentou como uma divindade do clã (Deus dos Pais) se revela no Horeb não como entidade protetora, mas um Deus que é sempre pessoa. E isto vem contemplado no emprego dos verbos de ação na primeira pessoa singular (Ex 3,7-8).

Ravasi (1985, p. 41) completa dizendo: “O Deus dos pais revela-se agora como o Deus de Israel todo e a revelação ainda uma vez acontecerá, não só através da palavra, mas, sobretudo na História”. Por isto passa a ser o Deus de todos os escravos e não somente dos sob o império egípcio. Rossi (2002, p. 15) ressalta que

Yahweh é “um Deus que não revela somente a si mesmo, mas também o que ele é e faz. [...]. Autorrevela-se não somente com palavras, mas, sobretudo, com fatos, com história”.

Quanto ao versículo 9, é importante lembrar que é uma repetição do conteúdo presente em Ex 2,24 e Ex 3,7. Mais uma vez reflete que Yahweh é dinâmico, pessoal e próximo, inserido na história do povo hebreu. Ele se deixa atingir, tocar e interpelar pelo clamor do povo (“o clamor... **chegou até mim**”). O verbo ver está na primeira pessoa do qal perfeito (“**vi**”), o que identifica a presença constante e atenta de Yahweh para com o povo. Além disso, mais uma vez se constata explicitamente que Yahweh é sumamente histórico: Ele identifica o responsável pelo sofrimento do povo (“... os egípcios os estão oprimindo”).

A Bíblia do Peregrino (2002, p. 111) no comentário a Ex 3,9-10 salienta que “a descida de Deus consiste no envio de um mediador humano”, ou seja, que a missão de Moisés é a descida de Yahweh.

- c) **Ex 3,8** Por isso *desci* a fim de *libertá-lo* da mão dos egípcios, e para fazê-lo *subir* daquela terra a uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus.

Diante da situação dos hebreus no Egito, Yahweh **desce** para, juntamente com eles, caminhar, assumindo as contradições presentes na história a partir dos oprimidos. Tem claro o objetivo da libertação: tirar da escravidão e fazer subir, isto é, conduzir o povo à Terra Prometida, o que implica não apenas saída, mas também caminhada/subida. Terra que mana leite e mel (*heb.*: *zābaṭ ḥālāb ūdēbās*) é conforme Craghan (2001, p. 95) “expressão emprestada da mitologia para descrever a terra como verdadeiro paraíso terrestre”. Nesta mesma linha Ravasi (1985, p. 41) diz:

Aparecem aqui (Ex 3,8.10) os vocábulos fundamentais da libertação exódica: *libertar*, *fazer*, *sair*, *terra paradisíaca* (“onde corre leite e mel”), habitada por seis povos, expressões típicas da tradição deuteronomista e talvez javista).

Pheiffer (1993, p. 63) explica o termo leite e mel como “expressão proverbial para grande fertilidade e abundância”, o que vai ao encontro de Craghan. Já para Wehan et al (cf. 1999, p. 112) o termo leite e mel designa a terra da oportunidade que é Canaã em contraposição ao Egito que é terra de opressão. Para Rodighero

(cf. 1996, p. 16) terra onde corre leite e mel significa o espaço onde todos tenham liberdade e dignidade.

No Egito não havia escassez de alimentos, mas a falta de acesso aos mesmos, especialmente aos alimentos essenciais que os próprios hebreus ajudavam a produzir. A libertação da escravidão e a ida para a terra que Deus tinha destinado ao povo, já a partir da promessa aos Pais, significavam a terra “boa e ampla, que mana leite e mel”. Expressões estas que acenam para a necessidade e a possibilidade de vida digna e do usufruto daquilo que o povo produzirá. Neste sentido, Andiñach (2010, p. 61) comenta que:

Deve-se entender a referida terra como um lugar onde, com esforço e dedicação ao trabalho, se podem produzir os alimentos necessários para a vida [...]. Leite e mel são produtos do esforço humano e, como tais, evocam a vontade de Deus de que as pessoas se realizem num ambiente de trabalho e de interação sadia com a natureza.

Portanto, a Terra para onde Yahweh quer conduzir os hebreus é a terra já conhecida pelos Pais e Mães (patriarcas e matriarcas) – a terra da promessa. Terra onde há condições suficientes de viver com dignidade, sem exclusões e opressões. Terra onde Deus já fizera aliança (Abraão) e a reafirmará com a presença dos hebreus - frutos do êxodo - em Siquém (cf. Js 24,14-27). Terra onde Deus firmará séculos depois a eterna Aliança através de seu Filho Jesus (cf. Mt 26,27-28; Mc 14, 24).

Outro aspecto importante quanto aos seis povos mencionados é que a ocupação posterior da terra pelos hebreus que saíram do Egito não se refere à previsão de guerra e nem menção à propriedade exclusiva da terra.

No versículo 8 aparece explícito que a ação de Deus é em vista da libertação do povo, ou seja, de sua salvação: “*desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios*”. É da natureza de Yahweh socorrer/salvar os oprimidos e excluídos e tirá-los do poder (mão) do dominador. É, por assim dizer, uma característica intrínseca de Yahweh. Cole (1981, p. 27-28) diz:

“Fazer subir” (3:8) e “tirar” (3,10) são também virtualmente sinônimos de “salvar”, dadas as circunstâncias históricas em que Israel se encontrava, escravos em terra estranha. [...] A Deus, não bastava libertar Seu povo do cativeiro do Egito: numa sucessão de atos salvadores Ele os guiou, protegeu e alimentou através do deserto. E mesmo isto não era suficiente: Deus, por fim, é o Deus que age para dar a Seus redimidos uma rica herança. Isso fora prometido a Abraão (Gn 12:7) e novamente prometido a Moisés em 3:8, a primeira de inúmeras passagens que descrevem a abundante riqueza da terra de Canaã.

Brueggemann (cf. 2007, p. 195) enfatiza que o verbo **libertar** (*nāṣal*) no v. 8 se refere a um firme ato de segurar, agarrar para libertar de um perigo; ou seja, do perigo da escravidão egípcia por meio da ação de Yahweh. É o mesmo verbo usado em 1 Sm 17,37, quando Davi se livra das garras de um leão, e em Am 4,11 para referir-se a Israel como um tição livrado por Deus do fogo. Isto significa dizer que Yahweh é o sujeito que “sanciona, impulsa e leva a cabo a saída de Israel” (cf. p. 195).

É interessante também destacar o que o mesmo exegeta reflete em relação ao verbo **subir** (*‘ālā*) presente em Ex 3,8. Tanto libertar como fazer subir são verbos nos quais Yahweh é o sujeito. Brueggemann (2007, p. 197) levanta a hipótese destes verbos serem sinônimos na época em que foram fixados como testemunho da ação de Yahweh para com o povo israelita:

O verbo *‘ilh* do qual Yahvé é sujeito possui uma conotação geográfica: passar de uma parte inferior a uma superior. O fato de que um suba da escravidão à liberdade, da terra do Egito à terra prometida, permite que o fim seja sugestivo, mas além dos fins geográficos presentes em sua raiz. Na libertação do Egito, Yahvé levanta e exalta Israel, muda suas circunstâncias para melhor. [...]. Os verbos empregados no testemunho de Israel para expressar a ação de Yahvé no êxodo são numerosos e variados, podendo receber uma grande variedade de matizes próprias dos campos semânticos de onde surgiram esses termos. Mesmo que os verbos surgiram em diversas esferas da vida, não é necessário, para nossos objetivos, que se mantenha a raiz inicial de cada verbo.[...] O que é importante é que *Yahvé* é o *sujeito de todos esses verbos*.

Em suma, pode-se dizer que Ex 3,8-9 destaca que a ação de Deus se efetuará em dois momentos: libertar o povo da escravidão e conduzi-lo a uma terra boa e vasta (cf. Drolet, 2008, p. 173). Deste modo, se percebe que a ação de Deus, expressa em cada um dos verbos analisados, remete àquilo que a teologia da Aliança representará na caminhada posterior de Israel: a comunhão e o compromisso mútuo entre Yahweh e Israel.

**Ex 3,10:** “Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os filhos de Israel”.

Este versículo condensa a missão que Yahweh deu a Moisés. Missão esta que, como já foi mencionado, se une à promessa feita a Abraão, Isaac e Jacó: povo, terra e bênção. Em Ex 3,7-8 esta promessa se evidencia implicitamente com as expressões: “meu povo”, “desci a fim de libertá-lo”, “uma terra onde corre leite mel”. Aqui “Moisés é enviado especificamente para tirar os israelitas do Egito. Embora o

verbo ‘enviar’ (vv.10.12.13) designe o profeta como enviado, parece atribuir a Moisés um papel muito mais importante” (CRAGHAN, 2001, p. 95).

Os dois últimos versículos (9 e 10) revelam que Deus atende o clamor do povo e ao mesmo tempo mencionam os opressores (faraó e egípcios = feitores). Especificamente o v.10 tematiza a missão de Moisés como enviado para fazer sair do Egito o povo chamado por Yahweh de “meu povo” e que em Ex 4,22-23 será considerado como primogênito de Deus (cf. ANDERSON e GORGULHO, 1992, p. 50).

Temos neste versículo o propósito de Yahweh: Moisés deve retornar ao Egito, mas sendo representante dos hebreus, para tirá-los da escravidão e da terra egípcia. Pela sua condição de ter sido formado no palácio do faraó, Moisés tinha conhecimento das engrenagens do sistema escravocrata e produtivo imposto sobre os hebreus. Era fundamental que Moisés organizasse o povo e este agindo com Deus rompesse as correntes da escravidão do sistema. Horsley (2010, p. 47) adverte que:

Ouvir o chamado do Poder de liberdade, no entanto, não leva a nada a menos que os líderes e seguidores possam se organizar em um movimento de resistência ao sistema opressivo e às suas medidas implacáveis de repressão.

De tudo o que até aqui foi trabalhado a respeito do sentido da perícope de Ex 3,7-10 pode-se dizer:

- a) Os verbos denotam a iniciativa e ação libertadora de Yahweh, preocupado com a situação escravizante do povo hebreu no Egito.
- b) Yahweh mesmo é o sujeito ativo desses verbos. Sua ação irrompe a partir do clamor que lhe chega dos hebreus.
- c) Manifesta-se como Deus pessoal, presente e itinerante com o povo, recordando a promessa e aliança feita com os Pais e Mães;
- d) Tem claro seu objetivo, isto é, libertar os hebreus da situação da escravidão e da terra da escravidão para conduzi-los à Terra da Promessa;
- e) Os verbos que definem sua ação fazem parte da vocação-missão que Yahweh dá a Moisés.

### 3.5 VERBOS DA AÇÃO DE YAHWEH COMO SINALIZADORES DA TEOLOGIA DA ALIANÇA

Após a análise semântica de cada versículo presente na perícope de Ex 3,7-10, far-se-á uma breve análise complementar<sup>22</sup> de cada um dos cinco verbos da perícope que expressam a manifestação libertadora, atuante e próxima de Yahweh, o Deus do Horeb, o Deus que se manifestou a Moisés.

Em outras palavras, esses verbos são sinalizadores para a caminhada de Israel, porquanto estarão implícitos no sentido que a teologia da Aliança terá para o povo. Sinalizadores porque, como se percebe na análise acima, revelam um Deus pessoal (*vi, ouvi, conheço, descí*), atento (*vi/vejo*), sensível (*ouvi*) preocupado e inteirado (*conheço*), que se move, é presente, comprometido e solidário (*desci para libertar*) na história na qual seu povo se encontra, o que fará toda a diferença na teologia a partir de então. Gallazzi (2011, p. 49 e 57) afirma que:

O grupo de Moisés que veio de fora, que veio do Egito, que veio do deserto são hapiru/hebreus [...]. Este grupo é portador de uma dúplice experiência: uma estrondosa vitória contra os soldados do faraó, quando o povo ‘conheceu o poder’ de lahweh e a permanência no deserto do Sinai, onde este grupo ‘conheceu o projeto’ de lahweh. [...]. Em hebraico, a palavra *abad* significa servir e, também, prestar culto. O culto que Deus quer é o serviço à sua vontade. Este tipo de sociedade, com estas novas características, é conhecido como sociedade igualitária, e a encontramos simbolicamente sintetizada nos capítulos do Êxodo que se sucedem à travessia do mar e aos cânticos de Moisés e de Miriam (Ex 15,22-20-21).

Essa sociedade igualitária é conhecida como o período do Tribalismo. Foi gestada na caminhada pelo deserto, quando o povo, que saiu da escravidão egípcia e, que aos poucos foi aumentando pela “entrada” de outros pobres e escravizados, fará gradativamente a experiência de Yahweh. E nesta, conseqüentemente, vivendo uma teologia totalmente única e diferenciada, sinalizando a teologia da Aliança. O que significa dizer que o determinante e axial na experiência de Deus por parte desse povo foi a vivência do significado libertador de Yahweh. Dessa experiência emergiu a confiança e a certeza do Deus presente e companheiro.

Antes de focar a teologia da Aliança (cap. 3), complementar-se-á a análise (gramatical e semântica) dos respectivos verbos acima destacados.

---

<sup>22</sup> Embora pareça repetitivo, o objetivo é trabalhar especificamente cada verbo, reforçando seu sentido na perícope, embora já se tenha feito a análise semântica de cada versículo, o que obviamente já incluiu cada verbo.

Verbo ver (*rā'â*) presente no versículo 7 e 9: qal perfeito - aparece seguidamente como terceira e quarta palavras deste versículo no texto hebraico da Stuttgartensia. Vejamos רָאִיתִי (*rā'îti*) e רָאָה (*rā'ôh*): Sua raiz é רָאָה (*rā'â*). Possui no versículo 7 o sentido genérico. Diferencia-se segundo um processo: 1) *ação durativa*: de observar, vigiar, presenciar; 2) Simultaneamente como *processo de resultado ou conclusão*: comprovar, ser testemunha (cf. SCHÖKEL, 2004, p. 596-597). A primeira palavra רָאָה (*rā'ôh*) é verbo qal infinitivo absoluto: **ver**. A segunda palavra רָאִיתִי (*rā'îti*) é verbo qal perfeito na 1ª pessoa comum singular: **vi**. Kelley (cf. 1998, p. 23-24). Portanto, os verbos *vi* e *vejo* (v.7 e 9 respectivamente), expressam a atenção, o testemunho e a percepção de Yahweh para com a situação do povo hebreu no Egito, que ele já chama de “meu povo”. Rossi (2002, p. 16) salienta que:

Metaforicamente, pode ser empregada na percepção intelectual ou espiritual: notar, experienciar aquilo que o ser humano passa e sofre, estar preocupado com alguma coisa. Poderíamos ainda dizer que “ver” tem também relação com tomar cuidado do caso. Ou seja, os olhos estão abertos, conscientes, e não cerrados e inconscientes.

Analisando cada um dos verbos presentes no versículo 7, Andiñach (2010, p. 58) chama atenção para o significado de ver e ouvir em função de sua teologia e mensagem, relacionando-os ao versículo 9:

O verbo *rā'â* (“ver”) tem um sentido muito físico nesse caso (v. 7); implica perceber, sentir. É a moldura geral, na qual será inscrita a mensagem central. Há um Deus que toma consciência da sorte do seu povo.

Verbo ouvir (*šāmá*) no versículo 7: שָׁמַעְתִּי (*šāmá'ti*) sua raiz é שָׁמַע (*šāmá*). É verbo qal, mas palavra polissêmica que aparece em diversas construções (cf. SCHÖKEL, 2004, p. 681-682). No versículo em questão, tem o significado de ouvir, mais precisamente com o sentido de escutar, perceber, sentir, inteirar-se. É verbo qal perfeito na 1ª pessoa comum singular e significa **ouvi**. O ouvir de Yahweh condensa toda a sua sensibilidade e a sua resposta ao clamor que o povo lhe dirigiu (Ex 2, 23-25). Henry (cf. 2008, p. 65) diz que Yahweh *nota* as aflições do povo. Comentando este verbo Andiñach (2010, p. 58) diz:

Deus ouve o clamor: isso provavelmente é uma resposta àqueles que argumentam que o Deus de Israel se esqueceu deles e não mais os escutava. Esse “clamor” é a voz do oprimido, que brota da situação de

opressão; não deve ser entendido como um simples canto triste e passivo, mas como uma palavra ativa que, ao expressar-se, manifesta que está em busca de um caminho que leve à libertação.

Verbo conhecer (*yāda'*) no versículo 7: יָדַעְתִּי (*yāda'ti*) sua raiz é יָדַע

Kelley (cf. 1998, p. 23). É verbo qal (saber/conhecer) perfeito na 1ª pessoa comum singular. No contexto em que está inserido, i.é, em Ex 3,7, considera-se o processo de aquisição deste saber/conhecer pelo processo de percepção, tendo como objeto o povo (cf. SCHÖKEL, 2004, p. 268). Sua tradução no v.7 é **sei/conheço**. Gallazzi (cf. 2011, p. 31) diz que este verbo no versículo 8 também carrega o sentido de agir. Yahweh, *sabedor* da aflição e angústia dos hebreus, *intervém* na história de opressão para libertar. Balancin e Storniolo (1991, p. 26) comentam que: “Ele se revela como alguém *presente na vida* do povo e *conhecendo* bem a situação”. Yahweh já não mais tolerava a situação aflitiva do seu povo, pois sabia o quanto os hebreus estavam sofrendo e o que lhes causava tanta miséria e aflição. O verbo, portanto, não se refere a conhecimento intelectual, mas em uma atitude de Yahweh diante da aflição dos hebreus. Segundo Born (1977, p. 288) “na concepção bíblica semítica não é um conhecer abstrato, mas antes uma relação pessoal entre sujeito e objeto; de sorte que conhecer significa “experimental”, “sentir”. Pode-se, desta forma, dizer que Yahweh estava por dentro da situação. E quem está inteirado de algo tem condições de reagir e agir nela, como Ele o fará.

Verbo descer יָרַד (*yārad*) no versículo 8: וַיֵּרַד (*wā'ērēd*). Tem como raiz יָרַד

(descer, abaixar). O termo é verbo qal waw consecutivo imperfeito na 1ª pessoa comum singular e significa **desci**. Este verbo a partir de sua raiz tem sentido genérico: Deus desce do céu + antropomorfismo (cf. SCHÖKEL, 2004, p. 294). Storniolo e Balancin (1991, p. 26) expressam que: “A sua *descida* é para estar no meio do povo e, aliado com ele, construir uma nova história”. Por isto “desci” tem o sentido de movimento, presença e solidariedade. Andiñach (2010, p. 58-59) comenta que:

“*Desci* para fazê-los *subir*” [...]. Trata-se de um versículo magistral do ponto de vista estilístico e inclui diversos elementos que devemos ter em conta. Ele inicia com o verbo “descer” (*yārad*), com referência a Deus, e continua com o verbo “subir” (*ālā*), com referência a Israel. Este movimento de descer e subir corresponde a duas realidades totalmente distintas. No primeiro caso, é Deus que se movimenta para chegar aonde se encontra seu povo. No segundo caso, usa-se a terminologia poética comum do AT

para designar a entrada na terra de Canaã: “subir”. Isso se explica porque a terra de Canaã é normalmente mais alta do que os seus arredores. Mas esse descer e subir implica um encontro na metade do caminho, entre a realidade da divindade, que era sentida como distante e ausente, e a do povo deprimido e desesperado. Também é símbolo do que acaba de acontecer: Deus desceu para encontrar-se com Moisés, que teve de subir ao monte Horebe. Ao colocar a ação de Deus em primeiro lugar, quer-se afirmar que é Deus que está colocando em movimento a história.

Verbo libertar/livrar no versículo 8: לְהַצִּילוֹ (*ləhaššîlô*). Sua raiz é נצַל que significa basicamente tirar de, sacar de, livrar de. É tirar de uma subjugação. Por isto seu significado é *livrar, libertar, salvar*. Especialmente em Ex 3,8 significa livrar do poder, do domínio de. O verbo לְהַצִּילוֹ (*ləhaššîlô*) é hifil infinitivo construto na 3ª pessoa masculina singular: *libertá-lo/livrá-lo*. É precedido de uma partícula prepositiva: לְ (*le*) que significa *para*. (cf. SCHÖKEL, 2004, p. 446-447). O verbo denota que Deus é parcial, toma o partido do oprimido contra o opressor. Storniolo e Balancin (1991, p. 26) dizem que: “O Deus Javé é partidário e se solidariza com a causa daqueles que estão esmagados na história.” Ele intervém para “arrancar” da opressão. Brueggemann (2007, p. 194) afirma:

O testemunho que Israel tem de Yahweh como libertador é sustentado pela decidida capacidade de Yahweh para intervir de forma decisiva ante qualquer circunstância e força opressora e alienante que impede uma vida digna. Yahweh é mais que um rival para as forças opressoras, sejam elas sócio-políticas ou cósmicas.

Rossi (2002, p. 15) completa dizendo:

Javé passa a ser percebido a partir de sua ação que se encontra localizada na história. [...] Ele é o libertador para qualquer que seja a opressão que aflige o seu povo escolhido. Nele reside a esperança de libertação dos oprimidos através dos tempos.

Pela análise de cada um destes verbos principais da perícopa de Ex 3,7-10, constata-se que os mesmos revelam a ação de Yahweh com antropomorfismo. Um Deus que tem sentidos, sendo semelhante, de certa forma, à sua criatura. Yahweh é o sujeito exposto nesses verbos, que objetiva e leva à concretização a saída do povo da escravidão. O próprio Yahweh coloca-se em movimento na história (desce para libertar e fazer subir). Alia-se ao oprimido contra as forças (sistemas, ideologias, pessoas) que ameaçam, ferem e/ou produzem morte.

Brueggemann (2007, p. 196) afirma que “os verbos dão testemunho de uma intervenção decisiva e transformadora, em virtude da qual Yahweh fez interromper a vida de Israel, com a opressão do Egito e a escravidão”. E sendo Yahweh sujeito

desses verbos transformadores, Ele “aparece como um agente incansável de novidade social”. (BRUEGGEMANN, 2007, p. 200). Solidariza-se com a vida ameaçada e imersa na dor.

Esses verbos são fundamentais na história de Israel, para expressar e testemunhar a ação de Yahweh diante da escravidão do povo no Egito, e em tantos outros momentos de sua caminhada; por exemplo: o Exílio. Segundo Brueggemann (2007, p. 197):

Este conjunto de verbos se converte em forma evidente e elementar como Yahweh é caracterizado no testemunho de Israel. Por eles, o Antigo Testamento, em sua formulação teológica, não pode nunca livrar-se da referência a um acontecimento concreto, porque é na esfera da realidade pública onde se afirma que Yahweh se dá a conhecer e é visível.

O ser humano vê, ouve, conhece/sabe, sente, pode ou não “descer” para livrar/libertar. Yahweh não somente com convicção desce/se abaixa, mas o faz com a decisão de libertar/livrar o povo escravizado de alguém quem está com poder – o faraó e suas divindades. Aqui se percebe nitidamente que se começa a configurar ações divinas totalmente diferentes das ações dos demais deuses da época. Estes tinham até aspecto ou aparência humana nas suas representações. Mas Yahweh tem ações divino-humanas; é preocupado com seus filhos, de forma especial com aqueles menores, subjugados, sem voz e vez, vítimas dos poderes do Estado e da religião. É por isto que os verbos de Ex 3,7-10 podem ser tidos como sementes da Aliança.

Brueggemann (2007, p. 199) afirma que esses verbos e outros do êxodo que não estão presentes na perícope em foco, podem promover o projeto de uma teologia do Antigo Testamento de dois modos:

Em primeiro lugar, nos proporciona material definido. Não há parte de tal material que não afirme que o Deus de Israel está cheio de um poder soberano para anular qualquer estrutura estável de poder no mundo e que está atento à escravidão, à impotência e ao sofrimento para responder às necessidades sociais dos oprimidos. Em segundo lugar, este repasse sugere um modo de compreender os processos teológicos do Antigo Testamento.

Deus optou pelos mais fracos tanto no Egito como no decorrer da história de Israel até hoje. Esta opção implica numa opção teológica, no caso, da Aliança. Em relação a esta afirmação Rossi (2002, p. 35) diz: “É o modo de se viver a história segundo a realidade de Deus, que se encarna e se solidariza com a pobreza e tem o objetivo de eliminá-la por ser escandalosa”.

O êxodo se constitui um fato fundamental revelador na história do Povo de Israel e que assim será considerado na sua caminhada. Yahweh passa a ser o Deus que viu, ouviu, conheceu e libertou o povo da opressão escravocrata<sup>23</sup>. Povo que traz em sua história as palavras de aliança de Yahweh: “Eu, Yahweh, sou teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão”. (Ex 20,2). Pixley (1989, p. 10) assim expressa:

Em Israel sua (do povo) referência correta sempre foi o Deus que redimiu Israel da escravidão do Egito. Todo deus que não fosse um salvador dos pobres não era o Deus verdadeiro de Israel. [...]. Pois o Deus verdadeiro é unicamente aquele que ouve o clamor dos oprimidos e os liberta de sua opressão.

Através desses cinco verbos de Ex 3,7-8, constata-se que Deus não é somente o criador, mas intervém, faz ponte e se torna presente e próximo, mudando a situação histórica do povo escravizado. O povo resistiu e lutou clamando diante dos seus opressores. A partir disto, Deus desceu para intervir e, conseqüentemente, libertar. Ele se coloca em movimento para estar presente onde está o povo e tirá-lo da situação de morte. O fato de ver e ouvir indica que é um Deus zeloso, atento e dinâmico, que cuida da vida do seu povo e, portanto, não tolera opressão e injustiça.

Ao referir-se aos verbos dessa perícopa Andiñach (2010, p. 58) diz que “há uma estrutura inclusiva e uma resolução que coloca em evidência o cuidadoso trabalho do autor, que não se limitou a juntar duas fontes, mas que organizou a função de sua teologia e mensagem”. Andiñach se baseia na reflexão de Croatto, em *Liberación y Libertad* (1973, p. 41) que estrutura os verbos num quiasmo. Contudo, não considera o verbo conhecer. Veja-se a estrutura do quiasmo:

- A. *vi* a opressão do meu povo no Egito (7a)
- B. *ouvi* o clamor (7 b)
- C. *desci* para fazê-los *subir* (8)
- B'. *vi* a opressão com que os egípcios os oprimem (9 b).
- A.' o clamor dos filhos de Israel *chegou* a mim (9 a)

A partir dessa estrutura Andiñach (2011, p. 58) observa:

Nos extremos (A-A') encontramos a afirmação de que Deus viu a opressão de seu povo.[...]. No nível seguinte (B-B'), o verbo utilizado é *šāma'* (“ouvir”). [...] O centro do quiasmo oferece-nos a mensagem principal da unidade. Refere-se à ação concreta de Deus após ter visto e ouvido o que acontece com o povo.

---

<sup>23</sup> É importante ter presente que alguns textos bíblicos antigos apresentam *EI* como o Deus do Êxodo. É o caso, por exemplo, de Números e 1 Rs 11.

Esse número de verbos mostra as ações de Yahweh em prol do seu povo escravizado. E são ações de iniciativa e sensibilidade, de amparo e solidariedade, de compromisso e atuação que levarão à Aliança, uma vez que há a promessa de fazer esse povo subir à terra prometida.

É, no entanto, importante observar que Israel posteriormente na sua caminhada, ao referir-se a Yahweh, dá testemunho do que viu, ouviu e recebeu dele; o que vem expresso na fórmula “Não há ninguém como Yahweh” (Ex 8,10; Dt 33,26). A expressão se apresenta como uma afirmação teológica. Brueggemann (2007, p. 161) a esse respeito diz:

*É o poder soberano de Yahweh e sua solidariedade em virtude da aliança o que caracteriza o Deus que Israel dá testemunho. [...] O que é importante é a percepção de que, para Israel, o poder e a solidariedade estão unidos e, que ambos, são decisivos para o discurso normativo de Israel a respeito de Yahweh. O poder sem solidariedade não oferece nada que tranquilize a Israel em sua necessidade. E a solidariedade sem poder não oferece mais que vãs esperanças.*

Portanto, Yahweh é solidário com o desvalido e o necessitado. Características presentes no sentido de cada um dos verbos já trabalhados. “Assim, desde o começo, o testemunho de Israel caracteriza a divindade como o poder a serviço da solidariedade compassiva”. (BRUEGGEMANN, 2007, p. 162).

Mencionou-se várias vezes, no decorrer desta pesquisa que o clamor do povo (cf. Ex 2,23) faz Deus se lembrar de sua promessa feita outrora aos pais e mães de Israel. Ele, portanto, não é somente o Deus dos pais, mas também do povo e da história, pois está atento ao que acontece. Ele conhece e sabe que a situação de escravidão dos hebreus requer sua intervenção libertadora, mediante ao que já havia firmado com Abraão. Silva (2004, p. 40) recorda que:

*Foi o clamor humano que moveu a escuta divina e desencadeou, conseqüentemente, toda a ação libertadora. Transparece, no fundo do texto, o Deus que com certeza resgata e liberta em vista do clamor dos pobres. Por essa razão, o grito adquire tamanha importância.*

Nessa mesma ótica Sakenfeld (cf. 2006, p. 706) comenta: “Deus conecta a escravidão presente com a antiga promessa. Deus tem um olho na antiga Aliança firmada no Gênesis e outro olho, agora, na circunstância atual de Israel”. A opressão dominava a história e Yahweh, consciente dela, se revela a partir do clamor que já não mais podia ser suportado pelo povo sob o jugo do faraó egípcio.

E, através da missão que confia a Moisés, “diz” claramente que, ao contrário do que o faraó dizia, Yahweh não havia abandonado, mas estava com o povo. Sempre é oportuno lembrar que Yahweh escutou o clamor do povo diante dos seus

opressores. Além de libertá-lo, garantiu que o conduziria a uma terra ampla, espaçosa e fértil, selando com o mesmo a aliança de ser o Deus sempre presente, atento e atuante. Ele mesmo e o povo escravizado descobrem e experienciam um Deus diferente daquele que o faraó apresentava (cf. RODIGHERO, 1996, p. 15).

Sintetizando este capítulo, pode-se dizer que os verbos reveladores da ação divina libertadora de Yahweh, são possíveis sinalizadores daquilo que será a teologia da Aliança. O conteúdo que trazem é apropriado posteriormente por Israel, na releitura de sua história como testemunho da intervenção libertadora solidária de Yahweh.

Não deixam de ser também a ligação da circunstância de escravidão com a Promessa firmada anteriormente. Na verdade, Yahweh renova esta promessa com Moisés quando diz que fará os hebreus subirem a terra dos cananeus, heveus, jebuseus, amorreus, heteus e fereseus (cf. Ex 3, 8.17): a Terra Prometida. Contudo, é preciso ter presente que depois de anos de escravidão egípcia, os hebreus clamam/gritam (Ex 2,23-25), mas sem referir-se ao Deus dos pais. Clamor este que chega a Yahweh. Nem mesmo Moisés nascido hebreu e formado na corte egípcia, identificou em território madianita a voz divina que lhe chamava e lhe atribuía missão de intermediar a libertação (cf. HORSLEY, 2010, p. 45-46). Foi preciso que Deus, de acordo com a narrativa do Êxodo, se apresentasse como Deus dos pais e se autoidentificasse como “sou que sou” para que Moisés tivesse mais segurança sobre quem era esse Deus e pudesse, dessa forma, agilizar a missão que estava recebendo.

Yahweh, o Deus libertador que vê, ouve, conhece a vida de seu povo, é Ele mesmo que desce para libertar. São estas ações que serão apresentadas por Moisés ao retornar para o Egito, na missão de organizar os hebreus e, com Aarão, ser a intermediação de Yahweh junto ao faraó.

## 4 A APROPRIAÇÃO DA TEOLOGIA DA ALIANÇA PELO JUDAÍSMO PÓS-EXÍLICO

Neste capítulo tratar-se-á da apropriação pelo Judaísmo pós-exílico da teologia da aliança a partir da experiência de Jó expressa no embate verbal com quatro teólogos da doutrina da retribuição.

Pode parecer estranho a conexão entre a perícopes de Ex 3,7-10 e o livro de Jó. Contudo, o objetivo aqui é apenas evidenciar em Jó elementos e características da Teologia da Retribuição, tema por excelência daquele escrito, para evidenciar a descaracterização que os verbos de Ex 3,7-10 sofreram, especialmente no pós-exílio. Verbos, como já fundamentado, essenciais não só para o evento êxodo, mas para toda a história de Israel.

Isto significa que não se fará análise literária de uma perícopes específica de Jó, ainda que textos como Jó 24 e 30 permitissem semelhante abordagem.

Há diferentes teologias e cada qual expressa certo modo de relação entre o ser humano e Deus; o que significa que o contexto da realidade implica na elaboração da teologia. Neste sentido Esperandio (2013, p. 6) diz:

A produção de determinada teologia tem a ver com aquilo que faz mais ou menos sentido com a experiência existencial do sujeito naquele momento. Se as teologias expressam crenças que são construídas num determinado tempo da história, isso implica que essas crenças compõem discursos de verdade que são assumidos por grupos religiosos, por instituições e por indivíduos em suas vidas particulares.

Como já mencionado na introdução, utilizar-se-á a expressão antiteologia para referir-se à teologia da Retribuição. Sua raiz está na “sabedoria tradicional” que, especialmente no Pós-Exílio, foi assumida como dogma teológico pela classe sacerdotal, no Templo de Jerusalém (cf. ESPERANDIO, 2013, p. 14). É compreendida como antiteologia visto que separa os fatos reais que acontecem na vida, relacionando pecado com sofrimento e virtude com recompensa (cf. ROSSI, 2011, p. 16); fazendo-o ainda de forma dualista e antagônica. Significaria dizer que ignora a dialética dos fatos que marcam o cotidiano, refletindo apenas unilateralmente a dor, a pobreza e a doença como sinônimos do pecado e a riqueza, a saúde e a abundância como virtude. Quem estabeleceria essa unilateralidade seria o próprio Deus a partir do seu trono, recompensando ou punindo o ser humano.

A antiteologia tem como base a lógica retributiva que rege a relação do ser humano com Deus. Na verdade, é um desejo de controlar as ações de Deus, sua relação com o ser humano. Segundo Esperandio (2013, p. 9):

Essa forma de compreensão do sofrimento e mesmo da relação do ser humano com Deus tem como pressuposto a “lei da causa e efeito”: a “justa” retribuição divina para que o ser humano faz no mundo. É este, pois, o fundamento da Teologia da Retribuição.

Analisando a vida sob este enfoque, tem-se uma teologia inversa à teologia da Aliança onde Deus é parceiro, caminhante e parcial. Essa antiteologia tem sua defesa a partir dos “vitoriosos, daqueles que impõem sua lógica de poder em uma sociedade excludente”. (ROSSI, 2011, p. 15). Essa sociedade é para Israel, no tempo pós-exílico, marcada pelo domínio político-econômico persa e, em âmbito religioso, pelo Judaísmo oficial. Este se constituiu como religião oficial no tempo de Esdras e Neemias, visando garantir a identidade nacionalista dos judeus e se alicerça no templo, no sábado e na circuncisão, além de privilegiar a Lei da Pureza legal, a Lei do Levirato e a Teologia da Retribuição.

É importante ter presente a afirmação de Daldoce Jr e Rossi (2011, p. 9):

Ambos discursos, teológico e antiteológico, são muito parecidos. Trazem relatos, ensinamentos, exortações que mostram o ser humano em contato com a transcendência. A diferença entre ambos, em muitos casos, é sutil e é sempre encontrada na consequência de um e de outro discurso. Isto pode ser demonstrado a partir do texto bíblico, por exemplo, no livro de Jó.

A antiteologia defende a justiça de Deus enquanto Criador, Todo Poderoso e Onisciente. O que significa dizer que a justiça de Deus na qualidade de Criador exprime que ele zela e olha por todos; na qualidade de Todo-Poderoso sua justiça não tem parcialidade. E a justiça de Deus enquanto Onisciente exige que o mal seja punido (cf. MURPHY, 1985, p. 93). Essa concepção de justiça – raiz da antiteologia – confronta com a da teologia, na qual Deus age com parcialidade, mesmo que olhe por todos/as sem fazer acepções. Contudo, não compactua com agentes históricos e sociais causadores do sofrimento e do mal. O que não significa que Deus não dê atenção ao injusto, pois a sua misericórdia sempre está aberta a quem a Ele se volte. Porém, a antiteologia diz que o ímpio necessita se voltar a Deus, já que este não o escuta. Não o escuta, pois o está punindo diante do pecado cometido.

Para Jó o curso dos acontecimentos diários desmente a teoria que seus amigos defendiam sobre o destino dos ímpios e a felicidade dos justos. Basta olhar a vida do dia a dia e no decorrer da história para se perceber a ação de Deus na e

pela criação. A concepção de Deus na antiteologia o tem como vigia e vingador, à espreita do pecado do ser humano, como uma onça fica a espreita de sua caça. Essa concepção deturpa a imagem de Deus Criador que cuida diligentemente da obra de suas mãos (cf. TERNAY, 2001, p. 100).

#### 4.1 A EXPERIÊNCIA DE JÓ: ENTRE A TEOLOGIA E A ANTITEOLOGIA

No livro de Jó (provavelmente escrito entre 450 e 350 a.C) encontramos sobremaneira a presença da teologia e da antiteologia e o modo como as duas se evidenciam a partir do embate que acontece entre Jó e os seus amigos representantes desta última. A antiteologia era a “teologia” oficial no período pós-exílico em que se situa o livro de Jó e no qual as instituições prevaleciam sobre as pessoas.

A verdadeira teologia é aquela onde a ética, a justiça e a solidariedade privilegiam e defendem o ser humano e o meio ambiente e não as instituições e suas práticas excludentes e opressoras (cf. ROSSI, 2011, p. 101). E é justamente essa a posição de Jó. Ele persiste na defesa de que o mal que está sofrendo não é punição de Deus por atos/pecados que ele tenha cometido contra Deus. Tanto que o que Jó alega é que Deus está sendo injusto com ele, uma vez que ele, íntegro e reto, está padecendo. Jó tampouco é paciente, já que, com persistência e resignação, argumenta e opõe-se à doutrina da antiteologia.

É importante também frisar que o personagem Jó não é israelita, mas estrangeiro, de Hus, pessoa reta e íntegra (Jó 1,1), o que dá um destaque maior a esse embate teológico. Jó representa a humanidade que padece sofrimento e pobreza, situações que a antiteologia salienta como decorrentes de atitudes pecadoras e injustas retribuídas por Deus em forma de decadência financeira, doenças e sofrimento.

Ora, sofrimento e pobreza “são uma construção histórica e social”<sup>24</sup> (ROSSI, 2011, p. 71), frutos da ambição e da autossuficiência do ser humano e, ao mesmo tempo, resultados de “dupla tributação interna e externa” vivida no pós-exílio (ROSSI, 2011, p. 78). Portanto, mecanismos dessa construção social e histórica. A tributação externa era a exigida pelo Império Persa a quem o território de Israel era

---

<sup>24</sup> Vale ressaltar que toda teologia também o é.

vassalo. Já a tributação interna era devida aos ricos comerciantes ligados às famílias dos chefes dos sacerdotes controladores do templo e de Israel (cf. ROSSI, 2011, p. 29). Contudo, a antiteologia não via sob este prisma o sofrimento do povo ou da pessoa individualmente. Como já foi mencionado, este era tido como retribuição de Deus, portanto, sua justiça, “constituindo a merecida punição por ações iníquas” (CERESKO, 2004, p. 90).

O tema que predomina em Jó é a justiça de Deus. Na verdade o que temos no livro de Jó é o sofrimento humano no confronto entre a teologia e a antiteologia. Ballarini (1985, p. 176) afirma que:

O livro de Jó renega a secular harmonia entre justiça humana e justiça divina, renega também a simultânea lógica retributiva, e se orienta numa direção totalmente nova: a exaltação só da justiça divina, imperscrutável ao intelecto humano.

Os amigos de Jó trabalham a justiça à luz da antiteologia, defendendo que a justiça de Deus está em punir ou recompensar. Jó a defende a partir de outra ótica: a vida, o que faz perceber a presença do Deus da Aliança. Na medida em que contesta o que seus amigos argumentam, Jó tem a compreensão mais abrangente de justiça. “Um Deus sumamente gratuito que quer a vida para o povo e o quer livre. [...] Jó vai descobrindo outro rosto de Deus: gratuito e cuja santidade revela amor e vida sem acepções”. (HAMMES e ROSSI, 2012, p. 199). Dependendo de qual destas duas óticas o ser humano aceita, será a partir dela que o seu agir será concebido e determinado. Conseqüentemente, a imagem que terá de Deus será conforme a sua ótica, como também sua atitude será de acomodação ou de compromisso efetivo com a vida diante da realidade em que vive.

Nos discursos dos defensores da antiteologia presentes no livro de Jó, percebem-se algumas explicações para o sofrimento: a) como punição por atos injustos e perversos (cf. Jó 4,7-9; 8,20; 22,4-5); b) função disciplinar do sofrimento: *“Ditoso o homem a quem Deus corrige; não desprezes a lição de Shaddai”* (Jó 5,17); c) o sofrimento como meio de provar o caráter e a motivação do sofredor (cf. o Prólogo de Jó, especialmente Jó 2,3-6); d) sofrimento como algo temporário: *“Não, Deus não rejeita o homem íntegro, nem dá a mão aos malvados; pode ainda encher tua boca de sorrisos e teus lábios de gritos de júbilo”* (Jó 8,20-21); e) a inevitabilidade do sofrimento devido à fraqueza e a tendência do ser humano ao pecado: *“É o homem que gera a miséria, como o voo das águias busca as alturas”* (Jó, 5,7) (cf. CERESKO, 2004, p. 90-91). Tanto uma quanto outra objetiva defender

o sofrimento como punição e, para o qual, o ser humano só tem uma saída: reconhecer a sua culpabilidade, arrepende-se e aceitar o sofrimento como meio de acrisolamento. Caberá a Deus determinar o tempo do sofrimento pelo qual o ser humano estará passando.

Tal concepção isenta o pecado social e impede que o ser humano enxergue os reais motivos causadores das diferenças sociais e econômicas, e tampouco o faz sentir comunidade e por ela agir. Consequentemente vive uma espiritualidade intimista e alienada. Sua relação com Deus se baseia numa ótica de recompensa ou punição, portanto, medo e exclusão, e não de amizade e aliança.

Na medida em que Jó se confronta com os amigos, sua perspectiva sobre o sofrimento se amplia da esfera pessoal de relacionamento com Deus à esfera comunitária/universal. Ceresko (2004, p. 91) assim comenta:

Jó passa a incluir no âmbito de seus sofrimentos outras pessoas que sofrem. Seu questionamento vai assumindo um escopo mais universal até o livro chegar à passagem 2-12 do capítulo 24 [...]. Jó retrata com vigor a condição desesperada de muitos pobres, daqueles que não têm alimento, abrigo nem vestes adequadas, que são explorados por aqueles que contratam e se veem sujeitos à repetida violência. Jó se concentra em especial na luta da viúva e do órfão, que, então como agora, figuram entre os mais pobres dos pobres. Jó lhes dá voz e fala em favor deles. Essa ex-figura de elite, que um dia esteve envolto em conforto e segurança nos limites de sua prosperidade, de sua família e de sua reputação, vê-se agora só, despido e vulnerável, solidarizando-se com todos os infortunados da terra.

O que ocorre é que o ser íntegro e reto de Jó não significa apenas ausência do pecado, mas a inclusão de ser sensível e comprometer-se com os pobres. Em outras palavras, Deus não retribui conforme o agir da pessoa, mas o sofrimento, a pobreza e, muitas vezes, a própria doença são frutos de um âmbito maior: o poder injusto e egoísta presente na história e na sociedade. Jó busca a fundamentação teológica do sofrimento a partir dos pés na história.

A tensão entre a teologia e a antiteologia está no fato de os amigos defenderem a todo custo o dogma da retribuição e Jó, após esgotar seus argumentos em relação à teologia, perceber a necessidade de uma resposta nova à condição de inocente-justo que sofre (cf. STORNILO, 1992, p. 59).

A antiteologia não aceitava questionamentos. Jó, pelo contrário, refutando a retribuição como causa do sofrimento pessoal e universal, emprega no seu discurso várias perguntas e questionamentos o que indigna os representantes da antiteologia. Neste sentido Rossi (2005, p. 164) afirma que:

Jó está abalando as certezas dos teólogos do sistema estabelecido. Estes se recusam a deixar-se questionar pelos desafios da vida. Na verdade, a vida pouco importa para eles, seres iluminados pela teologia que sustenta sua indiferença diante da dor daqueles que sofrem. Contudo, teologia alguma pode nos tornar indiferentes diante da dor de homens e mulheres sob o risco de se tornar uma antiteologia.

O objetivo dos teólogos da antiteologia é colocar Jó no círculo vicioso que a antiteologia concebe. Para tal argumentam, refutam, interpelam para que Jó reconheça sua culpabilidade em ter pecado. Schweinhorst-Schönenberger (2003, p. 304) afirma que a antiteologia insiste na:

Fé na dupla recompensa, segundo a qual o fiel recebe o prêmio por seu comportamento, porém o ímpio tem de esperar o castigo (Jó 15.20-35; 18.5-21; 27.7-10.13-23; 36.5-14). Essa visão foi desdobrada na doutrina da retribuição, na qual se inferia a causa a partir da consequência: o feliz agiu moralmente bem, o infeliz procedeu moralmente errado.

Na sua luta pela defesa da teologia em oposição à antiteologia, o livro de Jó gradativamente “mostra a divindade de Deus, a humanidade do homem e a natureza específica da relação entre o Deus que é verdadeiramente Deus e o homem que é verdadeiramente homem” (TERRIEN, 1994, p. 45). Isto significa perceber que Jó sendo estrangeiro e não israelita, tinha um objetivo: torná-lo isento da limitação religiosa e nacionalista do Judaísmo oficial. A antiteologia não considerava e tampouco compreendia a misericórdia de Deus.

A doutrina da retribuição que a antiteologia defendia era um meio de manipular as pessoas, impondo-lhes uma fé descomprometida com a história e a sociedade e a profissão de um Deus totalmente obscuro à Aliança. Isto vem explícito, por exemplo, em Jó 22,3: “*Que importa a Shaddai que sejas justo: aproveita-lhe a tua integridade?*”. Os amigos falam de Deus enquanto Jó fala a Deus. Eles obscurecem o rosto de Deus pela nulidade de interação/relação de sua “teologia” com a realidade humana e através do desprezo que atribuem ao ser humano pela condição de sofrimento e pobreza a que muitas vezes está fadado (cf. SCHWEINHORST–SCHÖENBERGER, 2003, p. 303).

Jó busca nos seus discursos a resposta de Deus ao sofrimento. Por isto fala a Deus, nele buscando a defesa diante do que é acusado. E faz isso questionando, até acusando, e suplicando. No início sua forma de falar soa “um tanto rebelde e orgulhosa, mas a partir do discurso de Deus Jó vai adquirindo um novo olhar, o que o faz ficar humilde e perceber a dimensão do amor de Deus pelo ser humano”. (HAMMES e ROSSI, 2012, p. 200).

É importante considerar que Jó amplia sua compreensão e visão a respeito de Deus no embate entre as duas teologias. É um processo que vivencia na medida em que a) refuta a posição de cada um dos teólogos da antiteologia e b) simultaneamente busca que Deus responda à causa do sofrimento. Ele não se cala até que Deus intervenha também através de discurso (cf. Jó 38-41,26). Jó, apesar de no início do seu discurso se justificar a si mesmo, a partir do segundo discurso abandona gradativamente essa justificação, sem, entretanto, mudar sua posição de inocência. Para tal se agarra à sua justiça e retidão e recorre a Deus como defensor dos pobres.

#### 4.2 CARACTERÍSTICAS E CONSEQUÊNCIAS DA ANTITEOLOGIA RETRATADAS NO LIVRO DE JÓ

A antiteologia se apropria da percepção de um Deus libertador dos vulneráveis, passando uma imagem de um Deus a mercê do agir humano. Ou seja, à espreita do que o ser humano faz, para, a partir de então, abençoar ou castigá-lo. A antiteologia passa a impressão de um Deus sarcástico e distante, sentado no seu trono, que se deleita com o erro humano, uma vez que a misericórdia e a compaixão não fazem parte do vocabulário da antiteologia. Por isto ela afirma que o injusto não precisa voltar-se a Deus.

Kinet (1983, p. 45[109]) lembra que a antiteologia:

Fazia parte substancial da teologia clássica e da piedade popular, um dogma básico da fé de Israel e da cosmovisão das nações vizinhas. Conforme esse conceito, tudo vai bem nesta vida para os justos e mal para os ímpios, porque cada ato está ligado às suas consequências naturais.

Nos discursos dos “amigos” de Jó, vislumbram-se várias características da antiteologia. Veremos algumas, também enfocando as consequências na vida da pessoa:

1. **Exige paciência e submissão como vontade de Deus:** Diante do contexto externo (persa) e interno (opressores), a antiteologia ensinava que a pessoa aceitasse com paciência os fatos e que não os questionasse, mas se calasse (cf. ROSSI, 2005, p. 15) e sofresse o sofrimento, a doença e a pobreza como retratamento pelo mal que a pessoa teria praticado (justiça divina). Isto negava à pessoa o direito de

protestar, já que sua situação era “vontade de Deus”. Consequentemente surge a passividade.

2. **Privilegia a pureza:** a pureza era sinônimo de riqueza e, portanto, de bênção de Deus, e a impureza sinônimo de pobreza e castigo de Deus. “Antes o sinal da bênção de Deus era a posse da terra (cf. Gn 12,1-9), mas agora o sinal da bênção e da presença de Deus passava a ser a riqueza” (ROSSI, 2005, p. 16). Como consequência, a pessoa pobre, doente ou passando por sofrimento os tem como punição divina, o que a faz também ser vista de forma excludente e motivo de ser apontada por quem vive o inverso. Isto significa dizer que “a situação concreta da pessoa, isto é, sua prosperidade ou sua desgraça eram tomadas como indicadores de sua prática” (ROSSI, 2005, p. 16). Se ela agia de acordo com a Pureza legal, tanto mais próxima de Deus estava e mais bênçãos (prosperidade e saúde) recebia.
3. **Possui um Deus Todo Poderoso, distante, imparcial e sem misericórdia:** a antiteologia apresenta a necessidade da submissão incondicional a Deus (Jó 5,8-27). Isto faz Deus ser frívolo, sem misericórdia, que não ouve o clamor dos injustiçados e sofredores (Jó 24,12) e que oprime por aquilo que inflige como punição à pessoa. É um Deus que aplaca a punição imposta através de holocaustos que lhe são oferecidos (cf. Jó 1,5). É um “Deus sem amor, sem compaixão, diante das desgraças dos homens, um Deus que despreza de maneira igual toda a vida nesta terra (9,23)” (KINET, 1983, p. 47 [1095]). Consequência: legitimação da ação dos poderes opressores na sociedade e na religião, bem como relação de medo com Deus e distância de Deus para com a pessoa.
4. **Deslocada da história e da realidade:** não busca na realidade e na história as causas do sofrimento humano. Atribui exclusivamente ao ser humano e à sua conduta a situação em que vive, cabendo a Deus retribuir-lhe conforme essa conduta. “Sua teologia torna-se, deste modo, uma expressão da falta de envolvimento com a realidade humana, do desprezo cínico do ser humano” (ZENGER, 2003, p. 303). Como consequência, a pessoa vive na alienação, omissão e acomodação, considerando como algo natural a situação em que se encontra, o que

implica um antropocentrismo fechado em si mesmo. “O sofrimento é uma forma de educação e disciplina por Deus, pelas quais a pessoa é preservada da destruição (5,17-18)” (ZENGER, 2003, p. 304).

5. **Infere a causa a partir da consequência:** o sofrimento é decorrência da culpa humana. O rico, aquele que é feliz, o são agiu moralmente bem, enquanto o pobre, o doente, o infeliz agiu moralmente errado. Consequência: Deus retribui conforme a fidelidade ou a infidelidade da pessoa. “A finalidade do sofrimento é vista como a necessidade de que a culpa humana seja castigada e redimida e o pecador seja exortado para o arrependimento” (SCHWIENHORST-SCHÖENBERGER, 2003, p. 304).
6. **Insensível em relação aos pobres e necessitados:** justamente por atribuir a sua situação à punição divina. Consequência: alienação e insensibilidade e consequência natural do pecado. O discurso antiteológico é abstrato, pois não leva em consideração o cotidiano (cf. ROSSI, 2011, p. 74-75).
7. **Regida pelo dogma que mascara a Palavra de Deus:** o dogma da retribuição vem acima da pessoa; a Palavra de Deus é apresentada em detrimento da ideologia da antiteologia, o que deturpa a vivência da verdadeira fé bíblica. Os “amigos” de Jó “representam perfeitamente o modo mais comum de se mascarar a verdadeira fé bíblica por meio da ideologia, da ortodoxia e do heroísmo convencional” (ROSSI, 2011, p. 70). Consequência: o dogma da retribuição impede de ser companheiro, de se colocar junto com o sofredor.
8. **Defende a lei e não a vida:** a antiteologia substitui a solidariedade e a compaixão pela observação rígida à lei, provocando medo e exclusão. Sua frieza rompe qualquer gesto ou sentimento de irmandade e de comunidade. “Uma teologia que não estabelece laços de ternura, fraternidade e de comunidade não pode ser um discurso a partir de Deus, mas sua completa e mais pura negação” (ROSSI, 2011, p. 71-72). Consequência: vida à mercê da vontade divina e vivência do individualismo e insensibilidade por parte do ser humano.
9. **Gera nulidade, culpa e desumanização:** a pobreza e a doença, apresentadas pela antiteologia como punição divina, geram na pessoa nulidade e sentimento de culpa por ter cometido algo que desagradou a

Deus. Caracteriza, portanto, a desumanização uma vez que além de não solidarizar-se e ter compaixão, a antiteologia defende os promotores das injustiças e opressão. “Como podemos proclamar um reino de amor e de justiça para aqueles que vivem em uma situação inexplicável que nega este reino?” (Gutierrez apud Rossi, 2011, p. 72).

10. **Deslocada teológica e socialmente:** a antiteologia nega o Deus histórico atuante na realidade e na história ao “aprisioná-lo” nas alturas (céu) e ao deslocar a realidade social da dimensão comunitária e do contexto político-econômico-sócio-cultural para a dimensão particular da pessoa, atribuindo-lhe a culpa pela situação em que vive. Consequência: a pessoa se isola e não encontra na comunidade o meio para lutar contra a injustiça, o que favorece a prática dos promotores da desigualdade social e das injustiças. “As respostas que os amigos de Jó dão estão fora de lugar. Eles estão deslocados teológica e socialmente” (ROSSI, 2011, p. 79-80).
11. **Espiritualidade alienante e desencarnada:** como consequência de todas as características acima apontadas. Leva a pessoa à vivência de uma profunda dicotomia entre profano e sagrado, já que tudo o que acontece de mal é consequência da ação individual da pessoa. O pecado não é visto como consequência coletiva. Jó não adotara um ponto de vista unilateral no qual os bons sofriam, ao passo que os maus estavam isentos do sofrimento.

Estas características da antiteologia revelam que ela é sumamente imbuída de uma visão unilateral de sofrimento. Em contrapartida, Jó havia percebido que “o esperado julgamento não cai sobre os ímpios (21.7-34); [...] que a aflição vem igualmente aos bons e aos maus (9.22)” (ANDERSEN, 1984, p. 252). As consequências de tais características, como já vimos, são malévolas para a espiritualidade e para a vivência comunitária, eximindo a pessoa de qualquer ação em vista de uma sociedade mais humana e solidária.

Para a antiteologia o fundamental é defender sua doutrina, condenando desse modo a pessoa para justificar Deus e defender os verdadeiros culpados. O princípio da solidariedade e da comunhão com a situação da dor humana não eram considerados. “É uma doutrina que se reveste do peso da tradição e de uma falsa imagem de Deus para tentar impor-se aos mais pobres, às vítimas do mau funcionamento da sociedade e aos sofredores inocentes” (TERNAY, 2001, p. 146).

Consequentemente, a religião com sua antiteologia se constituíam sempre mais em ópio para o povo, excluindo-lhe o direito de sonhar e lutar pela dignidade e vida.

É interessante observar o paralelo que Rossi (2011, p. 78) faz ao mostrar a diferença entre Jó e os representantes da antiteologia:

Eles querem preservar um mundo de ideias corretas e coerentes, enquanto Jó quer preservar seu relacionamento com Deus. Seus amigos querem preservar sua teologia a qualquer custo, mas Jó quer preservar sua integridade como ser humano. Nós vemos nos diálogos de Elifaz, Baldad, Zofar e Eliú que eles constante e insistentemente falam “sobre” Deus. Mas é somente nos discursos teológicos de Jó que encontramos alguém falando “para” Deus. Em meio à sua intensa dor e depressão [...] Jó abre caminho para se dirigir a Deus.

Este paralelo, sem dúvida, mostra o enorme abismo entre a teologia e a antiteologia. Enquanto a primeira estabelece a acessibilidade a Deus e a visão da ação misericordiosa, gratuita e amorosa de Deus para com o ser humano, a segunda estabelece limites, fronteiras determinadas pela retribuição, cujas mediações são: o templo, a pureza legal, os rituais e as oferendas. A teologia leva ao diálogo entre a pessoa e Deus, enquanto a antiteologia leva a uma relação de medo e mediocridade e, ao mesmo tempo, de discurso “sobre” Deus.

As consequências dessa antiteologia são notórias para a vida do ser humano e para a sociedade. A primeira porque o ser humano é individualmente julgado como responsável pela situação de pobreza, sofrimento e/ou doença em que vive, tornando-o alienado, omissos e acomodados frente aos verdadeiros responsáveis e às estruturas causadoras dessa situação. Além de viver sua relação com o sagrado de forma distante, metódica (pelo cumprimento rígido da doutrina) e temerosa, sem dimensão comunitária. A antiteologia discursa para ele sobre Deus, mas não o leva a falar para Deus a partir de sua situação de sofrimento e opressão. Isto significa que não estabelece laços afetivos, de comunhão e de compaixão nem com Deus e nem com a comunidade.

A segunda, porque como não há preocupação da antiteologia com a solidariedade, a sensibilidade e a compaixão, a sociedade tem como “normal” as diferenças e exclusões sociais e tampouco se organizará de forma a combater os promotores da situação de morte. Dessa forma a espiritualidade oriunda só poderá ser também vivida de forma vertical, fundamentalista, intimista e descomprometida com o Reino de Deus, em detrimento àquilo que ele de fato significa.

Deste modo a história não é vista como lugar teológico e tampouco de transformação e de ação, mas como meio de Deus retribuir o bem e o mal. Não se

faz a leitura dos fatos da realidade e menos ainda a releitura dos fatos já vividos, como meio de ouvir os gritos dos injustiçados e sofredores e, ao mesmo tempo, ouvir Deus presente em tão variadas “sarças ardentes”, chamando e enviando em missão, na certeza de que Ele está junto: desce para libertar.

#### 4.3 ARGUMENTOS DOS AMIGOS DE JÓ QUE INDICAM A ANTITEOLOGIA EM OPOSIÇÃO À PERÍCOPE DE EX 3,7-10

Tendo presente o conceito de antiteologia utilizado no decorrer dessa pesquisa, abordar-se-ão alguns argumentos fundamentais dos amigos de Jó que estariam em oposição ao sentido da perícopre de Ex 3,7-10. Esses argumentos constituem uma antítese ao significado dos verbos ver, ouvir, conhecer, descer para libertar já abordados no capítulo 2.

Se em Êxodo 3,7-10 Yahweh conhece e se sensibiliza com a situação do povo oprimido pelo poder faraônico, cuja legitimação estava na religião, no livro de Jó são os teólogos da antiteologia que querem sensibilizar o personagem Jó. Contudo, esta sensibilização está imbuída da doutrina da retribuição e visa à esfera individual de Jó (é uma doutrina que estimula a individualidade e não a coletividade como era no pré-exílio - cf. Juízes), já que a situação em que se encontra seria consequência de sua culpabilidade perante Deus.

É interessante salientar a afirmação de Harrington (1985, p. 321):

Na maior parte do Antigo Testamento, a retribuição do bem e do mal era vista numa perspectiva exclusivamente terrena e se ocupava somente com as sanções temporais.

O que diverge, por exemplo, com a preocupação também em relação à vida plena. Noutras palavras: não basta apenas o agir em vista da dignidade neste mundo, mas a qualidade desse agir determina a vida em Deus ou sem ele.

Em Ex 3,7-10 a preocupação é com a libertação do povo para que possa ter vida digna (terra onde corre leite e mel). O que evidencia a perspectiva comunitária da pessoa e seu bem viver. A raiz dessa situação de opressão é a escravidão em terra estrangeira.

Jó, em contrapartida ao Judaísmo, é estrangeiro e defende sua retidão e integridade, objetivando a justiça de Deus. Todavia, a justiça para os teólogos da antiteologia e amigos de Jó, como já abordado, consiste na retratação pessoal dos

erros diante de Deus. Consequentemente, não tem a preocupação com a dimensão comunitária, o que aponta para um dos principais aspectos que divergem com a teologia presente na perícopa de Ex 3,7-10.

Harrington (1985, p. 324) diz que:

Os três amigos são os defensores da “ortodoxia”; aceitaram sem discussão o ensinamento clássico e recusam-se formalmente a admitir que ele não concorde com os fatos no caso presente. É muito simples a posição deles: o sofrimento é castigo do pecado; se um homem sofre é porque é pecador – os fatos têm de se adaptar ao ponto de vista tradicional! Consequentemente, para reconfortarem o que sofre, fazem-lhe ver que ele deve ser um pecador – um grande pecador, por sinal, a julgar pelos seus sofrimentos – e tornam-se cada vez mais insistentes ante os seus protestos de inocência.

Outro aspecto que diverge da perícopa de Êxodo é a distância de Deus em relação ao povo/pessoa. Em Êxodo 3,7-10 Deus está próximo, presente, ouvinte sensibilizado, características inerentes especialmente no verbo descer. Já em Jó, tanto no prólogo quanto nos discursos dos três amigos, Deus está no seu trono rodeado de sua corte celeste, de onde acompanha tudo. Não há a proximidade e a intimidade presentes na perícopa. Deus se sujeita a uma “aposta” de Satã, para “assistir” o desenrolar da situação de Jó.

Em Ex 3,7-10 Yahweh toma a iniciativa. Em Jó ele só intervém depois dos discursos dos amigos. Dá impressão de certo deleite da parte de Deus, o que dá um toque de ironia. Neste sentido, Guinam (1985, p. 216) assim comenta: “Jó é agora “um homem” literalmente na terra e Deus, que habita no céu, olha para baixo”.

O grito de Jó vem em forma de desejo de morte (3,11-19) e maldição pelo dia de seu nascimento e a noite de sua concepção (3,1-10). Em Ex 3,7-10 vem explícito o desejo de Deus libertar seu povo, enquanto em Jó vem o desejo do protagonista ser libertado pela morte (3,18-19). “Para o Antigo Israel, o Senhor era o Deus que livra da morte; aqui em uma declaração de grande ironia, Jó roga para a morte libertá-lo, a ele, o servo de Deus, o amo” (GUINAM, 1985, p. 216).

Na perícopa em questão, Deus se manifesta parcial e misericordioso (o povo é vítima da opressão) diante da situação. No livro de Jó, os amigos alegam e defendem que para Deus pouco importa saber que o ser humano é justo. Importa ao ser humano reconhecer e admitir o seu pecado.

Terrien (1994, p. 49) diz: “[...] estão errados quando, a fim de salvaguardar a liberdade de Deus, declaram que não há nenhum prazer para o Todo-poderoso em saber que o homem pode ser justo (22,2-3)”. O que significa dizer que eles não

compreendem a misericórdia de Deus e, conseqüentemente, concebem sua justiça com outro paradigma. No fundo eles defendem sua própria honra e necessidade de segurança e não propriamente Deus (cf. TERRIEN 1994, p. 49-50). No discurso de Eliú (Jó 33) Deus faz o justo sofrer para prová-lo. Zenger (2003, p. 294) afirma que:

Nos discursos dos amigos pode-se observar igualmente uma intensificação. *Elifaz* explica o sofrimento de Jó a partir da fragilidade do ser humano como criatura (4,17-21) [...]. *Bildad* fala num tom mais duro (8,2). Ele se coloca na posição de fé que crê na recompensa para ambos os lados (8,20). Partindo do princípio de que Deus não distorce o direito (8,3), ele presume que Jó pecou e que por isso tem de sofrer (8,4.6). Se ele se voltasse humildemente para Deus poderia contar com a sua restauração (8,5-7). [...]. *Sofar* o ataca com veemência (11,1-6). Uma mudança só poderá ser esperada se Jó afastar o mal que o cerca, voltando-se de novo para Deus (11,13-19).

Em Êxodo Deus manifesta sua atitude diante do clamor e da situação do povo: descer para libertar e fazer subir à terra onde corre leite e mel. Deus é parceiro que se coloca junto aos que sofrem e busca com que lutem por dignidade e qualidade de vida. Mas no livro de Jó a atitude que mais incide em cada um dos discursos dos teólogos da antiteologia é aquela em que Deus pune e faz perecer os malvados (aqui entendido como pecador). Na verdade, empregam essa incidência para defender a justiça de Deus; contudo, uma justiça retributiva. A antiteologia defendida por estes três amigos, em outras palavras, não admite a dor e o sofrimento como conseqüências do contexto sócio-econômico-político e também religioso, mas unicamente em decorrência da ação individual da pessoa. Isso faz emergir um tipo de espiritualidade e vivência religiosa. Nela a dimensão da solidariedade, do compromisso mútuo e da pertença comunitária fica ofuscada, uma vez que leva a uma relação mais vertical com Deus e uma fé mais intimista e alienada.

Na perícopé de Êxodo é possível constatar a ação de Deus enquanto libertação sócio-política e econômica dos hebreus no Egito. Essa ação não é indiferente à vida humana. Pelo contrário, dela parte. Contudo, na saga de Jó, que gira em torno da sua situação pessoal decorrente de eventual culpa, a libertação é apresentada como fruto do reconhecimento, arrependimento e remissão. Culpa essa que o protagonista Jó refuta de forma veemente.

Já para a antiteologia, indiferente à dor do sofredor, não há lugar para questionar os desafios presentes na vida, mas somente os atos pessoais que levam a pagar pelo erro cometido. Rossi (2005, p. 163) comentando Jó 34,10-12, afirma que:

O essencial da doutrina de Eliú é apresentado nesses versículos: o mal está longe de Deus, ele somente retribui segundo a conduta do homem. Suas palavras servem para justificar e defender a teologia da retribuição, ou seja, Deus paga os seres humanos conforme as suas obras e trata cada um segundo a sua conduta.

A situação de dor e sofrimento do povo, da qual Jó é o reflexo, era legitimada pela antiteologia, pela lei e pelo templo. Em decorrência uma imagem de Deus formal, conformista e punidora. Exatamente contrária à imagem presente na perícopo de Ex 3,7-10.

Pelos verbos presentes e já analisados no capítulo 2 desta Dissertação, a imagem de Deus é o da aliança, Deus libertador, fiel ao compromisso histórico com os pobres, sofredores, com a justiça e a solidariedade. A antiteologia nega a vida do ser humano ao enfatizar unicamente sua prática como responsável pela sua situação de bem estar ou de sofrimento, tornando-o culpado pelas misérias.

Silva (2003, p. 51 e 57) lembra que:

O grito do sofredor presente em Jó 24 apresenta a profunda análise do cotidiano do povo, a quebra da imagem de um Deus formalista, conformista e opressor e, sobretudo, a certeza de uma luz para vencer a escuridão. É a luz que surge da ruptura com a teologia da retribuição e da continuidade da teologia da aliança [...]. Na Sabedoria, a teologia da aliança é instrumento da resistência aos contravalores impostos pelos poderosos.

Na perícopo em foco, a teologia presente evidencia os mecanismos de opressão e a condição do povo, através dos termos que acompanham cada verbo: miséria do meu povo, seu clamor por causa de seus opressores, suas angústias, mão dos egípcios (versículos 7-8); clamor chegou até mim, vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo (versículo 9); Faraó (versículo 10).

É uma teologia enraizada na vida cotidiana do povo. Requer consciência crítica diante da ideologia promotora das desigualdades sociais e dos sofrimentos presentes entre o povo. Ou como diz Ternay (2001, p. 322): “busca comunitária de uma vida melhor, de boa qualidade para todos, dentro da mais ampla liberdade”.

A teologia da aliança faz enfrentar, persistir e lutar contra todas as formas de dominação, pois sua doutrina se fundamenta no Deus libertador, integrado, atuante junto ao povo. Já a antiteologia, além de legitimar os ricos como justos abençoados, faz o ser humano ter atitudes de paciência e conformismo, o que leva à alienação diante de qualquer poder e estrutura opressora. Deus Yahweh é o Deus da vida. O Deus gerado e propagado pela antiteologia é o deus punidor, da antivida, distante da real situação do ser humano.

A doutrina da aliança permite ao ser humano lutar pela dignidade, ser sujeito, ter fé que nessa caminhada não está sozinho, mas em comunidade, e nela, Deus está muito presente e próximo. A doutrina da antiteologia, por sua vez, cria um abismo entre o ser humano e Deus. Leva à paciência omissa e conformista, à resignação diante do contexto e afirma que aquilo que acontece ao ser humano é vontade de Deus.

É essencial considerar segundo Hammes e Rossi (2012, p. 203) que:

A teologia da aliança teve marcas e características diferentes na caminhada e na história do povo de Israel, mas sempre teve como eixo o Deus libertador, cuja aliança firmada com Israel é tida como compromisso histórico de Deus com os pobres, sofredores, com a justiça e a solidariedade. E este compromisso está nitidamente presente na caminhada do povo pelo deserto e na atuação dos profetas e profetisas. E disto denota a espiritualidade da aliança, da comunhão de Deus com o seu povo.

Ceresko (cf. 2004, p. 97) lembra que a espiritualidade presente no livro de Jó está assentada solidamente nas tradições israelitas da aliança e busca, de certa forma, oferecer respostas aos sofrimentos e crises provocados pelos desafios e lutas do período do exílio e pós-exílio.

#### 4.4 A APROPRIAÇÃO E DISTORÇÃO DA TEOLOGIA PELA ANTITEOLOGIA

A teologia da aliança, como já frisado, marcou a caminhada do povo de Israel. É interessante perceber que no Primeiro Testamento temos dois tipos fundamentais de Aliança: uma da escola sacerdotal e outra da escola deuteronomista. A primeira é unilateral (a promessa de Deus), com algumas exigências acrescentadas e firmadas com os patriarcas. A segunda é bilateral (ação conjunta entre Deus e o povo) e firmada com o povo. Segundo Schökel (cf. Bíblia do Peregrino, p. 2990):

A aliança unilateral se reduz praticamente a uma promessa solene de Deus. [...] o homem aceita a aliança (=promessa de Deus) com um ato de fé e confiança; confia em Deus de modo que tal atitude orienta a vida. O segundo tipo [...] salienta ao mesmo tempo iniciativa livre e generosa do Senhor, e o livre compromisso humano em situação de compromisso bilateral, que se condensa na fórmula “vós sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus”.

Os verbos presentes na perícope de Ex 3,7-10 vão ao encontro do segundo tipo de aliança, o que denota o compromisso mútuo: Deus e o povo + o ser humano no seu viver cotidiano. A aliança passa, deste modo, a ser símbolo que exprime a relação de Deus com o povo e requer fidelidade, já que Deus sempre é fiel e

caminha junto, buscando a libertação e vida digna do seu povo. Essa relação fundamenta a teologia da aliança e sua conseqüente espiritualidade.

Drolet (2008, p. 345) afirma:

Deus é um ser de relação [...]. Ele quer permanecer em aliança com o homem. Isso significa que ele é seu “aliado”, quer acompanhá-lo, mas sobretudo se unir a ele, firmar uma relação de amizade com ele.

A teologia que contempla essa relação gera uma espiritualidade de proximidade, de confiança e de olhar presente na história e que faz analisar o cotidiano e seus acontecimentos a partir dela. É o que se percebe, por exemplo, na ação profética de Amós, Isaías 40-55 e Miquéias; denunciam a partir da realidade de opressão. Na aliança Deus busca relacionar-se pessoalmente com o povo, ao contrário do que a antiteologia afirma: um Deus distante, no céu, vigiando.

Ainda conforme Drolet (2008, p. 347):

Seiscentos anos depois de Abraão, Deus liberta Israel do Egito, conduzindo-o à terra de Canaã. A aliança se mantém. Deus a manifesta a Israel ao protegê-lo e ao permanecer com ele: libertando-o da servidão, fazendo-o atravessar as águas da morte, guiando-o pelo deserto, nutrindo-o e saciando-o. [...] Deus revela que ele quer, sobretudo relacionar-se pessoalmente com Israel. O Sinai representa um momento de encontro de Deus com Israel. Depois de ver a miséria no Egito, ouvir o seu clamor, libertá-lo e conduzi-lo até o Sinai, Deus estava pronto para selar sua aliança, ou seja, “declarar definitivamente seu amor.

Auzou (apud Drolet, 2008, p. 352,) acrescenta que a saída do Egito e o peregrinar pelo deserto levam ao autêntico encontro com Deus: “É uma relação que nasce, aparece, inaugurando um novo modo de existir e de agir”. E é esse modo que expressa a espiritualidade que o povo vive a partir da teologia da aliança: de ora em diante o povo liberta-se do jugo de servir o poder egípcio (Faraó) para poder viver a liberdade do serviço a Deus. Chega, portanto, à possibilidade da comunhão de vida com Deus; o que significa viver a experiência do Deus presente, caminhante, misericordioso e sensível.

Deus e o povo se unem para a conquista da liberdade. Deus não fica restrito a uma montanha ou santuário, mas desce para caminhar e estar com o povo. Neste sentido Balancin (1996, p. 14) diz:

O ato de libertação não se só funda uma fé no Deus que liberta o oprimido, dando-lhe a chance de abrir caminhos novos dentro da história [...]. A fé de Israel é eminentemente uma religião do povo oprimido que busca a sua libertação.

Aos poucos o povo vai percebendo-o como o Deus da Aliança, o Deus da vida, a partir da qual desabrocha a liberdade que abre horizontes para o ser humano

ser sujeito. Mas ser humano que se solidariza e sensibiliza; o seu testemunho vem do agir de Deus. Balancin (1996, p. 26-27) expressa que:

A sua descida (de Javé) é para estar no meio do povo e, aliado com ele, reconstruir uma nova história. Todavia, o oprimido sabe também que, mesmo experimentando a Deus, ele não pode manipulá-lo ou domá-lo.

Isto faz ter presente o pacto que Deus firma no Sinai (Ex 19-24), cuja teologia decorrente é a da Aliança. Teologia esta que terá marcas e características distintas na caminhada e na história do povo de Israel, uma vez que reflete sobre a presença fiel e atuante de Yahweh e o desejo do povo ser fiel, expressada em Js 24,14-25. E para isto é necessário estar atento ao lugar e função social desta teologia. É como afirma Silva (2003, p. 37):

A aliança como compromisso histórico de Deus com os pequeninos, com a justiça e com a solidariedade vai exigir fidelidade e observância do povo no seu caminhar e, ao mesmo tempo, suscitará uma profunda reflexão acerca das descobertas do rosto deste Deus encarnado e comprometido. Eis a teologia da Aliança.

Cada uma das ações de Yahweh, retratadas nos cinco verbos supramencionados, dá sustento ao caminhar cotidiano do povo e a certeza de que Yahweh é Deus que acolhe, liberta e resgata com braço estendido e na justiça (cf. Sl 77,16; 98,1).

A experiência que o povo tem do Deus da Aliança, cujas características e ação expressam sua encarnação na vida, levam-no à busca do vivenciar a espiritualidade comunitária, da aliança, que contradiz ao individualismo presente nos demais povos. É como afirma Stadelmann (2009, p. 11):

Quando se entende a espiritualidade bíblica em sentido de manifestação da revelação de Deus na comunidade de fé e a experiência transcendente vivenciada entre os fiéis cabe à teologia cumprir seu papel de apresentar critérios e valores para discernir a autocomunicação de Deus dentro da história do Povo Eleito e os desígnios da salvação divina para com a comunidade.

Isto significa dizer que a importância da espiritualidade que emerge na experiência de fé e é vivenciada na comunidade, reside na percepção dos sinais da presença solidária e atuante de Deus na vida cotidiana. Daí, a importância do contributo da Teologia da Aliança.

O povo reconheceu Yahweh como seu Deus, na ação Dele de libertar da escravidão e escolher Israel como seu povo e com ele firmar aliança (Ex 6,6-7). Barolín (2008, p. 46) diz que nesse ato de Yahweh, Israel se entendeu a si mesmo como povo “unido por Yahweh e através de Yahweh, o Deus que libertou do Egito”.

Reconheceu que sua espiritualidade e conseqüente vivência no cotidiano devem ser inclusivas, sem fazer acepções, pois de acordo com Barolín (2008, p. 47):

Porque Yahweh não faz acepção de pessoas, também Israel não deverá fazê-lo (Dt 10,17-18); porque Israel foi estrangeiro no Egito, deverá amar os estrangeiros que viveram entre eles (Dt 10,19). A ação de Yahweh em favor do seu povo não termina em si mesma, mas se transforma em ação solidária e de justiça que deve unir Israel.

A experiência salvífica que Israel viveu (Ex 20,2) e alimentada pela Teologia tem sua raiz na aliança que Deus estabeleceu com o povo de Israel, de tal modo que esta experiência “transformou-o (Israel) em suas relações internas (justiça e serviço) e também na sua relação com outros povos” (BAROLÍN, 2008, p. 45).

É significativo constar que enquanto a teologia está a serviço da vida, deixando Deus no centro, o povo caminha entre fidelidade e infidelidades, mas na certeza de que Yahweh caminha à sua frente, ao seu lado e em todas as situações. Revela-se sempre com as atitudes e ações que caracterizam Ex 3,7-10. Assim sendo, o povo vive uma espiritualidade que não é determinada pela religião, mas pela experiência da Aliança, na qual a teologia segundo a definição de Rossi (2005, p. 11) é:

a confissão de fé em um Deus que exige que tenhamos com ele uma experiência viva, porém, correta, fundamentada em fatos claros e seguros, fatos que sejam capazes de nos guiar com firmeza no conhecimento do Deus libertador.

Contudo, no momento da história de Israel em que a teologia desloca e distancia Deus do povo, a experiência de Deus ganha outro rosto, outras ações. Situamos a raiz deste deslocamento no período da Monarquia vivida por Israel, mas cuja força sobrepujou no pós-exílio. A teologia da aliança é substituída pela antiteologia. A espiritualidade passa a ser alienada, indiferente à realidade e conformista. No lugar do Deus que vê, ouve, conhece e desce para libertar, a antiteologia vai colocando com intensidade um Deus que do alto, nos céus, age como juiz e retribuidor: dá riquezas e saúde para os justos e pobreza e doenças para os injustos, ou seja, aos pecadores.

O Deus da Aliança, ao contrário, se manifesta como compaixão, graça, amor e fidelidade, proteção e presença. O Deus que liberta o povo não apenas da escravidão opressora de um povo, mas das suas necessidades físicas (fome, sede) e até mesmo da idolatria (GORGULHO, 2003, p. 18). Atitudes que estão implícitas nos verbos revelados em Ex, 3,7-10.

Porém, o Exílio da Babilônia fortalece a antiteologia (que já germinara na monarquia), que ocupará o lugar da Teologia da Aliança no pós-Exílio. Em decorrência, a riqueza substitui a posse da terra como sinal de bênção da Aliança e sinaliza a presença de Deus. Os ricos de ora em diante são os justos. E isto certamente trará consequências na vivência da espiritualidade e da concepção que se tinha de Deus. Rossi (2005, p. 16) afirma:

É diante desse novo tempo que se fortalece, por exemplo, a crença infofismável da bênção de Deus. Os mais puros eram os mais ricos. Os impuros eram os pobres e os doentes [...] agora o sinal da bênção e da presença de Deus passava a ser a riqueza.

O que se constata é que a religião passa a tomar corpo e de, ora em diante (pós-exílio) pelo que parece – é ela que se sobrepõe à espiritualidade, determinando-a, através da antiteologia que distanciou Deus da história, isto é, desencarnou-o do cotidiano do povo. A ação retributiva de Deus vai penetrando na consciência do povo, especialmente nos mais pobres e doentes. Uma espiritualidade que foca em um Deus punidor e excludor: o Deus ausente e insensível para com o “pecador”. Vejamos o que diz Ternay (2001, p. 146-147):

Esta teologia não só condena os pobres como injustos e, portanto, castigados por Deus, como também absolve os verdadeiros culpados e permite que apareçam tranquilamente na sociedade e até se perpetuem como justos. Assim, uma tal doutrina revestia-se muito mais de aspectos de uma ideologia do que de uma verdadeira teologia. Ela acobertava os mecanismos de dominação e legitimava a permanência da condição social dos privilegiados.

A antiteologia e sua espiritualidade decorrente deixaram de se envolver com a realidade concreta do ser humano, obscurecendo o rosto de Deus a quem a antiteologia afirmava defender (cf. SCHWEINHORST-SCHÖENBERGER, 2003, p. 303). A dor, a marginalização, a opressão, a pobreza passam a ser justificadas como vontade de Deus e uma finalidade necessária para que a culpa humana seja castigada e redimida e o pecador seja exortado para o arrependimento.

Nas constatações que se fez até aqui, pode-se perceber que a Teologia da Aliança reflete a imagem do Deus libertador, estreitamente envolvido e ao lado do injusto, do oprimido, portanto, também do pecador. Já a antiteologia determina um Deus conformista, legalista e formalista. O sofrimento e a dor do povo são legitimados pela lei, pelo templo e pela antiteologia.

A expressão de Silva resume bem essa percepção: “O grito de Jó contra Deus é o grito do povo sofredor contra a teologia e a religião que abençoa as injustiças”. (SILVA, 2003, p. 57). Ademais, o Deus da Aliança é um Deus que não

deixa o ser humano sofredor e injustiçado eternamente na desgraça. (SCHWEINHORST-SCHÖENBERGER, 2003, p. 306) constata que:

A restauração de Jó [...] constitui uma expressão de esperança de que Javé em última instância se revelará como um Deus que quer e pode concretizar vida abundante justamente para as pessoas atormentadas até a morte.

A antiteologia impregna a vivência de uma espiritualidade desencarnada, omissa diante dos fatos e agentes causadores do sofrimento, uma espiritualidade que se define como espiritualismo, pois evidencia o dualismo entre profano e sagrado e concebe Deus como retribuidor e distante. Um Deus deslocado da praticidade do cotidiano, confinado nas alturas e no seu trono. Enfim, uma espiritualidade que engessa o ser humano e faz ter as situações presentes na realidade como vontade de Deus e consequência do pecado pessoal.

Uma religião com tal antiteologia desconhece a solidariedade, a compaixão e o compromisso transformador e comunitário. O serviço é vivido como medo e dever. Ela se embasa em ritualismos, em leis e anula a vida, desconectando-a do contexto global na qual a pessoa e a comunidade vivem. Ela fere o princípio da teologia antropológica que diz que o ser humano é um nó de relações consigo mesmo, com Deus, com as pessoas e com todo o cosmo. Fere porque engessa a pessoa, o ser comunidade e Deus, quando exclui as causas externas (fatos e agentes) à pessoa como principais causadoras da dor e do sofrimento. Quando exime das estruturas e poderes excludentes e opressores, as causas maiores da morte e da deteriorização da vida. Consequentemente a espiritualidade terá o rosto do tipo de religião e da (anti) teologia que predominam sobre o povo.

## CONCLUSÃO

A história do povo de Israel é marcada pela experiência que faz de um Deus diferente, próximo e libertador, que elegeu Israel como povo escolhido. Contudo, desde a sua pré-história, Israel também teve outras divindades, cultuadas nas famílias, nos clãs, nas tribos e no âmbito da realeza. Este fato nos dá um elemento importante: várias teologias estão presentes em sua caminhada, o que significa que não há uma teologia homogênea, portanto, há concepções diferentes de Deus. A teologia sempre é condicionada pelo contexto no qual é produzida, já que é uma experiência e sistematização da fé sobre Deus numa determinada época. Contudo a essência e a personalidade de Deus vão além do que a teologia abarca.

A compreensão de Yahweh antes de ser assumido como o Deus de Israel também precisa ser considerada. No início Yahweh é concebido como o Deus guerreiro (aquele que luta junto e defende), portanto uma divindade tribal. Somente no estado monárquico de Israel é que ele se torna o Deus supremo da nação.

Outro aspecto relevante: a fé em Yahweh é oriunda do grupo de Moisés que saiu do Egito. Na caminhada rumo à terra prometida outros oprimidos (hapiru) foram aderindo a esse grupo, sendo impregnados e conquistados pela fé em Yahweh. Fé que será fator decisivo para o Tribalismo e, conseqüentemente, também para Israel como Estado, pois em Yahweh Israel não apenas identificava e celebrava a libertação da servidão sócio-política. Nele também hauria coragem e a certeza da presença libertadora diante de toda ameaça que sofreria na sua caminhada. Portanto, Yahweh é celebrado como aquele que liberta e unifica; aquele que é e age em favor da vida.

A pesquisa, aqui empreendida, ateu-se especialmente a duas concepções de Deus e, conseqüentemente, a duas diferentes teologias: Yahweh e o Deus da retribuição. No entanto, tendo presente a observação acima, a pesquisa se fundamentou na denominação de Yahweh como Deus que se revela a Moisés (Ex 3) e em cuja revelação encontramos os verbos axiais que denotam as ações de Yahweh, identificando-o como Deus solidário e libertador. É o Deus pessoal e próximo que revela feições de uma divindade familiar. Esses verbos expressam a ação de Yahweh marcada pelo amor, misericórdia, fidelidade e aliança. Revelam seu rosto junto ao povo, apesar da caricatura de Yahweh que a antiteologia impôs ao povo, já na Monarquia, mas de forma particular na época pós-exílica.

O Deus da retribuição é a identidade da divindade predominante no pós-exílio, quando a antiteologia se apropriou de Yahweh, atribuindo-lhe segundo suas conveniências e interesses, outras ações e características, que diferem, sobretudo, das imbuídas na perícopes de Ex 3,7-10. É o Deus mais preocupado com o aspecto individual, ou seja, atendo-se mais ao pecado da pessoa do que ao seu sofrimento e dor decorrentes do contexto sócio-econômico como também político e religioso. Concepção divina que ofusca a dimensão comunitária e o compromisso solidário transformador. É o que se percebe nos discursos dos representantes da antiteologia em Jó.

A perícopes citada é eixo fundamental tanto na teologia como na espiritualidade, pois nela se fundamentam as ações interventoras e libertadoras de Deus. Através dela Israel faz a leitura na sua caminhada e história, na qual Yahweh não é imparcial, mas se coloca junto ao pequeno, comprometido com quem sofre. É o Deus da vida, a partir da qual desabrocha a liberdade que abre horizontes para o ser humano ser sujeito.

O descer de Yahweh implica parceria, proximidade, estar junto. Isto faz Israel experienciá-lo como aliado, no qual ver, ouvir e conhecer se traduzem em dinamicidade, em ação na reconstrução de nova história, não mais a do opressor. Um Deus que não só denuncia os responsáveis pelo jugo imposto ao povo e seus sofrimentos, mas comprometido e que se coloca junto no percurso da história.

A monarquia em Israel roubou Yahweh do povo. O que significa dizer: apropriou-se da divindade para em nome dela legitimar o poder real. Isto deu outro rosto à religião e aos sacerdotes responsáveis pelo culto. De ora em diante essa proximidade de Yahweh é dificultada e tudo vai se centralizando em Jerusalém, também o culto a Yahweh. O Yahweh familiar, do clã e tribal de certa forma é ofuscado pelos interesses do Estado. O que não impede de dizer que se torna propriedade estatal.

O poder de Yahweh antes era experimentado como forma sensível, solidária e solícita na vida do povo, que com ele se comunicava através de Moisés e dos juízes, por exemplo. Tanto que a liberdade vivenciada no Êxodo é tida como experiência fundante do povo de Israel. Entretanto, aos poucos essa identidade de Yahweh vai sendo apropriada pela religião, sua teologia e conseqüente espiritualidade, o que se constata explicitamente no pós-exílio. Aspecto esse que

reporta ao poder do faraó durante o cativeiro egípcio, que se manifesta de modo opulento, arrogante, intimidador e detentor da vida e da dignidade dos hebreus.

O que se constata nessa forma de poder é que por trás sempre está a insegurança, o medo. Ao contrário de Yahweh, que encoraja e atrai. Ideologicamente o faraó usa a religião com seu panteão divino, bem como o serviço dos sacerdotes, para legitimar suas ações. O poder de Yahweh, ao contrário e antes da monarquia, é caracterizado por sua atenção e presença na vida cotidiana do povo sofrido. Aspectos esses que mostram que é importante ter presente a função social da teologia. Ou seja, a forma como ela concebe e reflete a divindade repercutirá em ação transformadora ou não.

É significativo constatar que enquanto a teologia está a serviço da vida, deixando Deus no centro dela, o povo caminha entre fidelidade e infidelidades, mas na certeza de que Yahweh caminha à sua frente e ao seu lado em todas as situações. Revela-se sempre com as atitudes e ações de Ex 3,7-10 e movido por uma profunda misericórdia e solidariedade.

O clamor do povo é um dado essencial na experiência que faz de Yahweh. Foi justamente o clamor diante dos feitores egípcios que chegou a Deus. Clamor que moveu suas “entranhas” e o faz intervir e agir, libertando o povo. Esse clamor fez Yahweh lembrar algo que para o povo será sagrado na sua vivência da fé: a promessa feita outrora com Abraão e estendida, portanto, a Isaac e Jacó. A teologia da Promessa unida à teologia da Aliança (baseada em Gn 15 e 17), mas, intensificada na aliança do Sinai (Ex 19; 24).

O judaísmo através de uma teologia específica no pós-exílio - identificada nessa dissertação como antiteologia -, sobrepôs-se à espiritualidade de Israel. Esta até então estava alicerçada no evento êxodo e imbuída na teologia da Aliança que estabelecia a relação de Yahweh com o povo. Outro aspecto importante a ser considerado é que já no Exílio, mas acentuado no pós-exílio, Yahweh passa a ser compreendido como o Deus único sobre o mundo único (i.é, o criador de tudo). Isto lhe confere uma característica que não mais torna possível ser identificado com a divindade tribal ou estatal pré-exílica. Sua justiça passa a ser retributiva, sua presença é distante (no céu, no trono), sua ação é vigiar e retribuir. Como foi frisado no decorrer da pesquisa, a retribuição consistia em conceber a saúde e a riqueza como consequências da bênção de Yahweh, enquanto que a doença e a pobreza

eram tidas como punições divinas devidas ao pecado da pessoa: transgressão e culpa, o que vem a ser a temática do relato de Jó.

O ser e agir de Yahweh expressos nos verbos da perícope de Ex 3,7-10 são ignorados e acobertados pela antiteologia. Ela ignora totalmente a dialética dos fatos que marcam o cotidiano do ser humano. Enquanto a teologia da Aliança leva à experiência de Deus caminhante, sensível e misericordioso, a antiteologia conduz a uma experiência de fé oposta. Espiritualidade que assim se resume: fé comunitária (aliança) e fé intimista, legalista, insensível e indiferente (antiteologia).

Como Yahweh se revelou a Moisés através da sarça, assim continua a se revelar a nós hoje através de tantas sarças presentes na realidade que queimam/gritam e cujo clamor não se consome. São pessoas, grupos, situações que clamam por justiça, inclusão, compreensão, respeito, tolerância, liberdade, etc. Sarça ardente é também o meio ambiente com toda sua biodiversidade que clama por respeito e dignidade.

Sarças que são sinais do que acontece de bom e de ruim no cotidiano que estão a nos provocar: “Eu vi... ouvi... e conheço... por isto desci para libertar.” Verbos que há três mil anos expressam quem é Yahweh e de que forma age e se expressa: libertador; jamais vigiador e castigador! Deus encarnado na realidade e não aprisionado no céu. Deus caminhando nas diversas realidades com seu povo e não o Deus sentado em seu trono de onde observa a pessoa no que faz de bom e de ruim. Deus que quer vida e não faz acepções: O Deus da Aliança, cuja teologia resgata o rosto e não impõe caricatura de Yahweh. Por isso podemos afirmar que a perícope de Ex 3,7-10 se constitui em base no sentido de ser sinalizador daquilo que a Teologia da Aliança propõe de relação entre Yahweh e Israel. Uma relação totalmente distinta se comparada com a decorrente da antiteologia. Contudo, é sempre importante ter presente que a Teologia da Aliança já vem imbuída em Gn 15 e 17, mas vigora como teologia quando Israel já está constituído como povo.

Motivo este pelo qual, no decorrer da pesquisa, se buscou apresentar a importância do evento êxodo e do relato Êxodo para a história de Israel e sua relação com Yahweh; o Deus que se revelou inicialmente no contexto opressor imposto aos hebreus pelo poder egípcio. E a dimensão solidário-libertadora constituiu-se em identificação de Yahweh em todos os demais momentos, especialmente de dor, sofrimento e dificuldades que Israel viveu em sua história.

Na revelação a Moisés Yahweh se manifestou como aquele que vê, ouve, conhece a vida do povo, e está atento ao sofrimento que o povo experiencia, por isto se coloca junto para tirar e livrar o povo do mesmo. Essa certeza de sua ação e proximidade permite dizer que a Perícope de Ex 3,7-10 é sinalizadora da teologia da aliança que, apesar de faces distintas em diferentes contextos da história de Israel, não concebe Yahweh somente focado nas transgressões e culpas individuais, como o fará a antiteologia. É o que se constata especialmente através dos profetas quando têm a teologia da Aliança como dimensão de núpcias entre Yahweh e Israel. Na sua especificidade, no entanto, transparece a ação solidária e libertadora presente nos verbos da perícope.

Oxalá, no contexto atual de nossa história, possamos como Moisés perceber as sarças da revelação do rosto de Yahweh próximo e solidário e nos comprometer para que a libertação seja algo efetivo na vida de tantas pessoas e povos. Que possamos nos deixar tocar pelos diversos clamores diários que brotam do ventre do planeta terra com cada uma de suas criaturas e do sacrário que é a vida de cada ser humano. Mas que esses clamores e gritos nos sacudam, interpelem e se entranhem profundamente naquilo que somos, realizamos e vivemos. Que a presença encorajadora, acalentadora e dinamizadora de Yahweh seja sentida como aliança mútua, para que cada homem e mulher, cada povo e cada criatura possam experimentar a dignidade de vida que desde sempre foi sonhada e acalentada por Yahweh. Oxalá, sintamo-nos enviados preferencialmente às periferias, sem nos esquecer dos centros, e neles encontrar no rosto de cada irmão e irmã o rosto de Yahweh a nos interpelar: “agora vá: veja, escute, conheça, desça e liberte, para fazer subir à vida digna”.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSEN, Francis, I. **Jó**: introdução e comentário. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova e Associação Religiosa Editora Mundo Cristão, 1984.
- ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. **Êxodo 1-15**: a formação do povo. São Paulo: CEPE, 1992.
- ANDIÑACH, Pablo R. **O livro do Êxodo**: um comentário exegético-teológico. Tradução de Néelson Klipp. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.
- BACHMANN, Mercedes Garcia. Êxodo 1: o uso e o abuso do/a diferente. In: **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. Petrópolis: Vozes, v. 2, p. [249] 17-[257] 25, n. 51, maio, 2005.
- BALANCIN, Euclides M; STORNILO, Ivo. **Como ler o livro do Êxodo**. 3. ed. Paulus: São Paulo, 1991.
- BALANCIN, Euclides Martins. **História do povo de Deus**. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- BALLARINI, Teodorico et al. Os livros poéticos. In: **Introdução à bíblia III/2**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BAROLÍN, Dario. Libertação e aliança: o lugar narrativo da aliança do Sinai (Ex 19-24). In: **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. Petrópolis: Vozes. v. 3, n. 61, p. 37- 51, set. 2008.
- BECQUET, Gilles. Êxodo. In: LÉON-DUFOUR Xavier et al. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 326-328.
- BÍBLIA Hebraica: **Stuttgartensia**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.
- BÍBLIA sagrada: de **Jerusalém**. 6. ed. revista. São Paulo: Paulinas, 1993.
- BÍBLIA sagrada: **do Peregrino**. São Paulo: Paulus, 2002.
- Biblical Hebrew (Tiro) – US Standard layout. In.: **Bible Works 7**. 4. ed. 1 CD-ROM.
- BLANK, Renold J. **Deus na história**: centros temáticos da Revelação. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BORN, A. Van den. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. 2. ed., Petrópolis: Vozes, 1977.
- BRITO, Jacil Rodrigues de. **Vós sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus**: teologia da aliança. In: Série Teologias Bíblicas 2, São Paulo, Paulinas, 2004.

BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia del Antigo Testamento**: um juicio a Yahvé testimonio, disputa, defesa. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

BUCKENMEIER, Achim. **Moisés**: história de um salvamento. São Paulo: Paulus, 2010.

BURNS, Rita. O livro do Êxodo. In: **Revista Concilium**, v. 1, n. 209, p. 13-19, 1987.

CERESKO, Anthony R. **A Sabedoria no AT**. São Paulo: Paulus, 2004.

CHAMPLIN, Russel Norman. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**: Gn, Ex, Lv, Nm. 1. ed., v. 1. São Paulo: Editora Candeia, 2000.

CLIFFORD, Richard J. Êxodo. In: BROWN Raymond E.; FITZMEYER Joseph; MURPHY Roland E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: antigo testamento**. São Paulo: Academia Cristã Ltda, Paulus, 2007, p. 91-109.

COLE, Alan. **Êxodo, introdução e comentário**. Tradução de Carlos Oswaldo Pinto. 2. ed. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova/ Associação Religiosa Editora Mundo Novo, 1981.

CRAGHAN, John. Êxodo. In.: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org). **Comentário Bíblico**. 3. ed. São Paulo, Loyola, 2001,

CROATTO, J. Severino. **Êxodo**: uma hermenêutica da liberdade, São Paulo: Paulinas, 1981.

CROATTO, J. Severino. Os deuses da opressão, In: **A luta dos deuses**: os ídolos da opressão e a busca de Deus libertador. Coleção Teologia e Libertação. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

CROATTO, J. Severino. **Liberación e Libertad**, pautas hermenêuticas. Buenos Aires, 1973.

DALDOCE Júnior, Dilson e ROSSI, Luiz A. S. Teologia e antiteologia: o livro de Jó e a defesa da vida. In: **Revista da Católica**, Uberlândia, v. 3, n. 6, p. 5-17, 2011.

DIETRICH, Luíz José. **O grito de Jó**. São Paulo: Paulinas, 1996.

DROLET, Gilles. **Compreender o Antigo Testamento**: um projeto que se tornou promessa. São Paulo: Paulus, 2008.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Retribuição, prosperidade e graça**: teologias em um mundo de sofrimento. São Leopoldo: CEBl, 2013.

EXUM, J. Cheryl. Outras considerações sobre personagens secundárias: mulheres em Êxodo 1,8 - 2,10. In: BRENER, Athalya (org.). **De Êxodo a Deuteronômio a partir de uma leitura de gênero**. Tradução de Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 82-95.

FALCÃO, Medeiros. **Egito Místico**: evolução de ideias religiosas no país dos faraós. Rio de Janeiro: Bitaurus, 1989.

GALLAZZI, Sandro. **Israel na História**: seu povo, sua fé, seu livro. São Leopoldo: CEBI, 2011.

GALLAZZI, Sandro. O grito de Jó e de sua mulher. In: **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. v. 3, n. 52, p. 39-65, set. 2005.

GARCÍA LOPES, Félix. **O pentateuco**: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia. Tradução de Alceu Luiz Orso. 2. ed. São Paulo: Ave Maria, 2006.

GASS, Ildo Bohn. **Formação do Povo de Israel**. In: Col. Uma Introdução à Bíblia. v. 2. São Paulo: Paulus/CEBI, 2000.

GASS, Ildo Bohn. Êxodo de Israel. In: OROFINO, et al. **Êxodo: um caminho em busca da liberdade**. São Leopoldo: CEBI, 2012, p. 17- 27.

GERSTENBERGER, Erhard. **Teologias no Antigo Testamento**: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007.

GLAZE, André. Texto, exposição e ajudas práticas. In: CARRO, Daniel. **Comentário Bíblico Mundo Hispano**: tomo 2 Êxodo. Texas: Editorial Mundo Hispano, 2007.

GORGULHO, Gilberto. A Palavra da Aliança. In: VV.AA. **A história da Palavra I**. São Paulo/Valência: Paulinas/Siquém, 2003.

GOTTWALD, Norman K. **As Tribos de lahweh**: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250 - 1050 a.C. 2. ed. São Paulo, Paulus, 2004.

GRELOT, Pierre. In.: LÉON-DUFOUR, Xavier et al. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

GRENZER, Mathias. **O projeto do Êxodo**. 2. ed. ampl. São Paulo: Paulinas, 2007.

GUILLET, Jacques. In.: LÉON-DUFOUR et al: **Vocabulário de Teologia Bíblica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

GUINAM, Michael D. Jó. In: KARRIS, Robert J. **Comentário Bíblico II**: profetas posteriores, escritos, livros deuterocanônicos. São Paulo: Loyola, 1985, p. 21-33.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

HAMMES, Mari L.; ROSSI Luiz A. S. Sofrimento e liberdade: aproximações a partir da teologia da aliança. In: **Estudos da Religião**. v. 26, n. 42, 192-208, jan./jun. 2012.

HARRINGTON, Wilfrid J. **Chave para a Bíblia**: a revelação, a promessa, a realização. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HEINEN, Karl. **O Deus indisponível**: o livro de Jó. São Paulo: Paulinas, 1982.

HENRY, Mathew. **Comentário Bíblico do AT**: Gênesis a Neemias. v. 1. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: < <http://pt.scrib.com/doc/6451383/comentario-biblico-at-Genesis-a-Neemias-Matt>>. Acesso em: 8 fev. 2013.

HENRY, Mathew. Bibleworks 7\databases\bht bww\KSV notes.

HORSLEY, Richard A. **Jesus and the powers conflict, covenant, and the hope of the poor**. Mineapolis: Fortress Press, 2010.

ISBE Bible Dictionary, In.: **Bible Works 7**. 4. ed. 1 CD-ROM.

KELLEY, Page H. **Hebraico Bíblico**: uma gramática introdutória. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

KINET, Dirk. O duplo sentido das representações de Deus e de satanás no livro de Jó. In: **Revista Concilium**: Jó e o Silêncio de Deus. n. 189, p. 43-50, 1983.

LÉON-DUFOUR, Xavier; **Vocabulário de Teologia Bíblica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

MESTERS, Carlos. **Deus, onde estás?** Uma introdução prática à Bíblia. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

MURPHY, Roland E. **Jó e os Salmos**: encontro e confronto com Deus. São Paulo: Paulinas, 1985.

NAVARRO PUERTO, Mercedes. Êxodo. In: Garcia Lopes, Felix. **O Pentateuco**. São Paulo: Paulinas, 2003.

NEUENFELDT, Elaine Gleci. A experiência de Israel no exílio e as releituras do êxodo. In: OROFINO, Francisco et al. **Êxodo: um caminho em busca da liberdade**. São Leopoldo: CEBI, 2012, p. 28-37.

OROFINO, Francisco. As releituras do Êxodo na Bíblia. In: REIMER, Haroldo. **Libertação – liberdade. Novos olhares**: contribuição ao II congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008, p. 27-36.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Fabricação do corpo e economia – produção e reprodução de valor no Levítico. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. Petrópolis: Vozes, v. 2, n. 51, p. 26-36, maio, 2005.

PHEIFFER, Charles F. **Comentário Bíblico Moody Antigo Testamento**. Michigan: Editorial Portavoz, 1993.

PIXLEY, Jorge. **A História de Israel a partir dos pobres**. In: Col. Deus Conosco. Petrópolis: Vozes, 1989.

PIXLEY, Jorge. **Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 1987.

POTTERIE, Ignace de la. Leite. In: LÉON-DUFOUR, Xavier et al. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 523-524.

RAD, Gerhard Von. **Teologia do Antigo Testamento**. v. 1, 2. ed., São Paulo: Loyola, 2006.

RAVASI, Gianfranco. **Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 1985.

REIMER, Haroldo. Deus como princípio absoluto de vida?: apontamentos a partir da Bíblia hebraica. In: **Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana**. Petrópolis: Vozes, n. 51, p. 35-44, maio, 2005.

REIMER, Haroldo. A construção do Uno. In: **Revista Pistis & Praxis**, Teologia Pastoral, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 177-195, jan./jun. 2012.

REIMER, Ivoni R. Espiritualidade no cotidiano. In: OROFINO, Francisco (org.) **Ciranda da espiritualidade**. Col. A Palavra na vida 186/187. São Leopoldo: CEBI, 2003.

RODIGHERO, Ivanir. Livro do êxodo: uma chave de leitura. In: RODIGHERO, Ivanir, KLEIN, Otávio José, PRESCENDO, Cláudio. **Caderno de Formação**, n. 3, p. 9-36 Passo Fundo: Diocese, 1996.

RODRÍGUEZ, Ángel Aparício. O deserto no Pentateuco. In: GARCIA LÓPEZ, Félix. **O Pentateuco**. São Paulo: Paulinas, 1895.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Teofania para a liberdade: a odisseia de um Deus apaixonado. In: **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo: Paulinas, ano X, n. 38, p. 9-45, jan./mar. 2002.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **A falsa religião e a amizade enganadora: o livro de Jó**. São Paulo: Paulus, 2005.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Jesus vai ao Mc Donald's: teologia e sociedade de consumo**. 2. ed. rev. Curitiba: Champagnat, 2011.

SAKENFELD, Katharine Doob. **The New Interpreter's Dictionary Bible**. v. 1, Nashville: Abingdon Press, 2006.

SCARDELAI, Donizete. **Da religião bíblica ao judaísmo rabínico: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu**. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHWANTES, Milton. **Teologia do Antigo Testamento**. Sem data e local. Digitado.

SCHWANTES, Milton. O Êxodo como evento exemplar. In: **Estudos Bíblicos: A memória popular do êxodo**. Petrópolis: Vozes, n. 16, p. 9-18, 1988.

SCHWEINHORST-SCHÖENBERGER, Ludger. O livro de Jó. In: VV.AA. **Introdução ao AT**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 291-306.

SILVA, Rafael Rodrigues da. Alianças de lahweh com as minorias. In: VV.AA. **A história da Palavra I**, São Paulo/Valência: Paulinas/Siquém, 2003.

SILVA, Valmor da. **Deus ouve o clamor do povo: teologia do êxodo**. São Paulo: Paulinas, 2004.

SMICK, Elmer B. In.: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L. ; WALTKE, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

SMITH, Mark S. **O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 2006.

STADELMANN, Luiz I. J. **Espiritualidade bíblica**. São Paulo: Loyola, 2009.

STORNILOLO, Ivo. **Como ler o livro de Jó: o desafio da verdadeira religião**. São Paulo: Paulinas, 1992.

TERNAY, Henry de. **O livro de Jó: da provocação à conversão, um longo processo**. Petrópolis: Vozes, 2001.

TERRIEN, Samuel. Jó. **Grande Comentário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 1994, p. 43-59.

TRAUNECKER, Claude. **Os deuses do Egito**. Tradução de Emanuel Araújo. Brasília: Editora Universidade Católica de Brasília, 1995.

TWOT Hebrew Lexicon. **Bible Works 7**. 4. ed., 1 CD-ROM.

WEHAN, G.J at al (org.). **Nuevo Comentario Bíblico Siglo Vientiuno**. Alabama: Casa Bautista de Publicaciones, 1999.

WELSH, John. **A Sarça Ardente: contemplação e ação social no mundo de hoje**. São Paulo: Loyola, 1993.

WESTERMANN, Claus. **Os fundamentos da teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda, 2005.

WTT – BHS Hebrew Old Testament. **Bible Works 7**. 4. ed., 1 CD-ROM.

ZENGER, Erich. Os livros da sabedoria. In: VV.AA. **Introdução ao AT**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 284-290.

## APÊNDICE – TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DO HEBRAICO

CONSOANTE E RESPECTIVO NOME	TRANSLITERAÇÃO
א <i>alef</i>	’ ou ’
ב <i>bet</i>	b
ג <i>gimel</i>	g
ד <i>dale</i>	d
ה <i>he</i>	h
ו <i>vav</i>	w
ז <i>zayin</i>	z
ח <i>het</i>	ḥ
ט <i>tet</i>	ṭ
י <i>yod</i>	y
כ <i>kaf</i> ך <i>final kaf</i>	k
ל <i>lamed</i>	l
מ <i>mem</i> ם <i>final mem</i>	m
נ <i>nun</i> ן <i>final nun</i>	n
ס <i>samekh</i>	s
ע <i>ayin</i>	‘ ou ‘
פ <i>pe</i> ף <i>final pe</i>	p
צ <i>tsadi</i> ץ <i>final tsadi</i>	ṣ
ק <i>qof</i>	q
ר <i>resh</i>	r
ש <i>sin</i>	ś
װ <i>shin</i>	š

ת <i>tav</i>	t	
VOGAL E RESPECTIVO NOME	TRANSLITERAÇÃO	
◌ַ <i>patah</i>	a	
◌ָ <i>qamats</i>	ā	
◌ֶ <i>tsere</i>	ē	
◌ִ <i>hiriq</i>	i	
◌ֹ <i>holam</i>	o	
◌ֻ <i>qubuts</i>	u	
◌ֶּ <i>hat. patah</i>	ǎ	
◌ֵּ <i>segol</i>	e	
◌ִּ <i>sheva</i>	ə ou <sup>e</sup>	
◌ֵֿ <i>hat. segol</i>	ě	
◌ֶֿ <i>atnah</i>	◌ֶֿ	
◌ֿ <i>maqaf</i>	-	
◌ֶֿֿ <i>hat. qamats</i>	ǒ	

Fonte de referência: Biblical Hebrew (Tiro) – US Standard layout- Bibleworks 7.