

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

JOÃO BASÍLIO FERNANDES JUNIOR

**A VOCAÇÃO E MISSÃO PROFÉTICA DE MOISÉS A PARTIR DE
ÊXODO 3,1-12**

GOIÂNIA

2020

F363v Fernandes Junior, João Basilio

A vocação e missão profética de Moisés a partir de Êxodo
3,1-12 / João Basilio Fernandes Junior.-- 2020.

93 f.

Texto em português, com resumo em inglês Dissertação
(mestrado) -- Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e
Humanidades, Goiânia, 2020

Inclui referências: f. 89-93

1. Moisés - (Legislador de Israel). 2. Bíblia - A.T.
- Êxodo. 3. Êxodo (Evento bíblico). 4. Vocação. I.Silva, Rosemary
Francisca Neves. II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás -
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - 2020. III.
Título.

CDU: Ed. 2007 -- 27-242.6(043)

JOÃO BASÍLIO FERNANDES JUNIOR

**A VOCAÇÃO E MISSÃO PROFÉTICA DE MOISÉS A PARTIR DE
ÊXODO 3,1-12**

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Linha de pesquisa: Religião e Literatura Sagrada

Orientadora: Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva

GOIÂNIA

2020

A VOCAÇÃO E MISSÃO PROFÉTICA DE MOISÉS A PARTIR DE ÊXODO 3,1-12

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 05 de fevereiro de 2020.

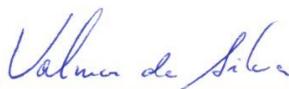
BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás (Presidente)



Prof. Dr. Jeová Rodrigues dos Santos / FASSEB



Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás

Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás (Suplente)

Prof. Dr. Antonio Lopes Ribeiro / FATEO (Suplente)

Aos meus pais.
Espero ter-lhes honrado todos os sacrifícios.

AGRADECIMENTOS

Ao dispensador de todos os dons, Deus Pai Todo Poderoso.
Ao meu pai Basílio e minha mãe Stela, por terem investidos em meu futuro e
vida acadêmica.
À professora Rosemary Francisca Neves Silva, pela sua orientação
animadora e contínua.
Ao professor Valmor da Silva, pelo estímulo no enfrentamento deste desafio.

“Agora o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas” (Ex 3,10).

RESUMO

FERNANDES JUNIOR, João Basílio. *A vocação e missão profética de Moisés a partir de Êxodo 3,1-12*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2020.

A presente dissertação intenciona fazer uma leitura da vocação e missão profética de Moisés a partir de Êxodo 3,1-12, quando Yahweh convoca Moisés, das terras de Madiã, para libertar aqueles que seriam considerados o povo escolhido para possuir a Terra Prometida, aquela que mana leite e mel, Canaã. A hipótese para esta pesquisa baseia-se na proposição de que, através da exegese do texto de Êxodo 3,1-12 será possível afirmar que a vocação e a missão profética de Moisés era a de libertar o povo hebreu do sofrimento e conduzi-los para a Terra Prometida, o que, conseqüentemente, geraria uma noção com uma identidade vinculada à divindade de Yahweh. Portanto, será analisado o conceito de vocação e missão no espaço bíblico veterotestamentário, confrontando-os com a vida pessoal do profeta Moisés. Assim, será utilizada como metodologia a hermenêutica a partir da perícopes de Ex 3,1-12, tomando como complemento outros autores e fontes que se relacionem ao objeto em questão, e daí partiremos para uma pesquisa das fontes histórico-críticas, conflituais e exegéticas que darão aspectos particulares e que poderão contribuir na compreensão do todo do relato. Para tanto, a pesquisa foi dividida em três capítulos. O primeiro capítulo é uma contextualização do livro do Êxodo a partir do que o próprio texto nos oferece, tecendo discussões sobre a autoria deste material, seu gênero textual, sua formação e o período histórico em que ele foi elaborado. O segundo é uma análise da vocação em modo abrangente, e a de Moisés no seu aspecto mais particular. No terceiro, a identificação dos conceitos de missão profética e de sociedade a partir do contexto de Moisés e do povo hebreu. Na trajetória desta investigação foi identificado que, é conhecida na história humana a necessidade permanente de um líder, carismático e justo na condução do povo. Moisés foi necessário quando o povo israelita havia perdido as esperanças, quando o seu horizonte havia sido definido a partir do trabalho forçado, da escravidão, da fome e da injustiça. Atualizar a vocação e a missão profética de Moisés poderá subsidiar novos profetas modernos na defesa do direito e da justiça, e na reconstrução de uma nova sociedade, baseada no direito e na justiça, protótipo do “reino de sacerdotes, uma nação santa” (Ex 19,6).

Palavras-chave: Vocação, Missão, Moisés, Êxodo.

ABSTRACT

FERNANDES JUNIOR, João Basílio. *Moses' prophetic vocation and mission from Exodus 3,12-12*. Master's Dissertation (Graduate Program in Sciences of Religion) – Pontifical Catholic University of Goiás, 2020.

The present dissertation intends to read Moses' prophetic vocation and mission from Exodus 3,1-12, when Yahweh summons Moses, from the lands of Madiã, to free those who would be considered the chosen people to possess the Promised Land, that flowing with milk and honey, Canaan. The hypothesis for this research is based on the proposition that, through the exegesis of the text of Exodus 3,1-12 it will be possible to affirm that the vocation and prophetic mission of Moses was to liberate the Hebrew people from suffering and to lead them for the Promised Land, which, consequently, would generate a notion with an identity linked to the deity of Yahweh. Therefore, the concept of vocation and mission will be analyzed in the biblical veteran-testament space, confronting them with the personal life of the prophet Moses. Thus, it will be used as a methodology the hermeneutics from the 9eriscope of Ex 3,1-12, taking as a complement other authors and sources that are related to the object in question, and from there we will start a search for historical-critical, conflictual and exegetical sources that will give particular aspects and that will be able to contribute in the understanding of the whole of the report. To this end, the research was divided into three chapters. The first chapter is a contextualization of the book of Exodus from what the text itself offers us, weaving discussions about the authorship of this material, its textual genre, its formation and the historical period in which it was elaborated. The second is a comprehensive analysis of the vocation, and that of Moses in its most particular aspect. In the third, the identification of the concepts of prophetic mission and society from the context of Moses and the Hebrew people. In the course of this investigation, it was identified that, in human history, the permanent need for a leader, charismatic and fair in the conduct of the people, is known. Moses was necessary when the Israeli people had lost hope, when their horizon had been defined from forced labor, slavery, hunger and injustice. Updating Moses' prophetic vocation and mission will be able to support new modern prophets in the defense of law and justice, and in the reconstruction of a new society, based on law and justice, prototype of the "kingdom of priests, a holy nation" (Ex. 19.6).

Keywords: Vocation, Mission, Moses, Exodus.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 O LIVRO DO ÊXODO: TEXTO E CONTEXTO	15
1.1 CONTEXTUALIZANDO HISTORICAMENTE O LIVRO DO ÊXODO E SUA FORMAÇÃO	15
1.2 A AUTORIA DO LIVRO DO ÊXODO.....	19
1.2.1 A análise literária e divisão do livro do Êxodo	20
1.2.2 Tradução e delimitação textual da perícope da sarça ardente de Ex 3,1-12.....	24
1.3 A DELIMITAÇÃO TEXTUAL DA PERÍCOPE DE EX 3,1-12.....	25
1.3.1 Crítica literária	26
1.3.2 Exegese do texto de Ex 3,1-12.....	28
2 ANÁLISE DOS CONCEITOS DA PERÍCOPE DE EX 3, 1-12	37
2.1 CONCEITO DE VOCAÇÃO.....	37
2.1.1 Vocação como chamado	39
2.1.2 Vocação à luz da Bíblia	40
2.1.3 Chamado e vocação de Moisés	41
2.2 MOISÉS: O PROFETA.....	45
2.2.1 Conceito de profeta	46
2.2.2 Compreendendo o conceito de profeta no Antigo Testamento	50
2.2.3 Moisés: o profeta da esperança	58
2.2.4 O espaço sagrado e a sarça ardente	62
3 CONTEXTO SOCIAL, POLÍTICO E RELIGIOSO DA ÉPOCA DE MOISÉS 68	
3.1 BREVE HISTÓRICO QUE LEVOU AO CHAMADO DE MOISÉS	68
3.2 O COTIDIANO VIVIDO POR MOISÉS.....	72

3.3	IDEIAS RELIGIOSAS VEICULADAS NO MEIO SOCIOCULTURAL VIVIDO POR MOISÉS	79
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
	REFERÊNCIAS.....	89

INTRODUÇÃO

A presente dissertação intenciona fazer uma leitura da vocação e missão profética de Moisés a partir de Êxodo 3,1-12, quando Yahweh convoca Moisés, das terras de Madiã, para libertar aqueles que seriam considerados o povo escolhido para possuir Canaã.

O interesse por esta temática está ancorado em dois pontos: o primeiro refere-se a minha formação acadêmica, visto que, desde alguns anos venho aprofundando os estudos da literatura sagrada, que começou no curso de graduação em Teologia e se seguiu nos anos posteriores. Nesse sentido, os textos literários da Sagrada Escritura têm sido um ponto de grande interesse, sobretudo quanto à figura exemplar de Moisés, no contexto da história israelita veterotestamentária até os dias atuais.

O segundo ponto que demonstrou importância, vem de um espaço de foro profissional, visto que desempenho um papel de significativo destaque dentro do corpo presbiteral da Igreja em que participo: coordenando e liderando várias comunidades de jovens da Igreja Evangélica Assembleia de Deus e ministrando cursos de Teologia na formação inicial básica destes membros. Desta forma, a compreensão da vocação e missão profética de Moisés ganhou destaque, pessoal e profissional em todas as dimensões da minha vida.

O relato bíblico afirma que Moisés percebeu a necessidade de voltar ao Egito, terra da qual havia saído como fugitivo, para libertar os seus irmãos, os israelitas feitos escravos. É, aceitar este propósito grandioso, quando, pessoalmente, se considerava indigno, gerou, naturalmente, um conflito interno: acatar a missão profética ou fingir-se surdo, cego e mudo à ela. Este posicionamento é bastante conhecido entre os profetas posteriores a Moisés. Porém, quando Yahweh escolhe um representante, não aceita escusas para a não disposição ao propósito, Ele simplesmente ordena, “vai, pois, eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas” (Ex 3,10).

Vislumbrando o modo societário egípcio, Moisés, amedrontado e angustiado, mesmo assim parte em missão, porque sabia que o Deus de seus pais estava com ele. Os sinais manifestos a Moisés como ferramentas para dialogar com Faraó deram-lhe a confiança necessária para colocar o plano divino em ação. A

transformação da vara em serpente, da água em sangue e todas as demais pragas, amortizaram o coração do Faraó ao ponto de libertar os israelitas.

Por isso, compreender a vocação e a missão profética de Moisés em Ex 3,1-12 surge para nós com caráter de expressiva urgência, desta forma, esta pesquisa espera analisar a condição social, política e religiosa em que Moisés estava inserido, e como o seu chamado vocacional e missionário fez manifestar uma esperança salvadora, vinda da ação pessoal e atuante de Yahweh, na defesa dos seus privilegiados, tendo sua boca como principal ferramenta. Naquela realidade, Moisés torna-se boca de Deus, libertando, conduzindo e formando uma nação nova, de sacerdotes e santos para a glorificação do Senhor.

Deste modo, a implicação dessa investigação reveste-se de notável importância na compreensão da vocação missionária de Moisés, dentro do contexto que a vocação se manifesta e como, nos dias atuais, os homens de coragem possam agir em defesa dos sofredores, escravizados e sem voz. Em Moisés, foi necessário ouvir, compreender e aceitar a missão divina como líder libertário de um povo, e conduzir o exército divino na luta espaço temporal do Êxodo.

A hipótese para esta pesquisa baseia-se na proposição de que, através da exegese do texto de Êxodo 3,1-12 será possível afirmar que a vocação e a missão profética de Moisés era a de libertar o povo hebreu do sofrimento e conduzi-los para a Terra Prometida, o que, conseqüentemente, geraria uma noção com uma identidade vinculada a divindade de Yahweh. Portanto, iremos analisar o conceito de vocação e missão no espaço bíblico veterotestamentário, confrontando-os com a vida pessoal do profeta Moisés.

Para isto, usaremos como metodologia a hermenêutica a partir da perícopre de Ex 3,1-12, tomando como complemento outros autores e fontes que se relacionem ao objeto em questão, e daí partiremos para uma pesquisa das fontes histórico-críticas, conflituais e exegética que nos darão aspectos particulares e que poderão contribuir na compreensão do todo do relato. Nessa perspectiva, a nossa pesquisa será abordada em três capítulos.

Tais capítulos serão subdivididos entre tópicos e subtópicos para que se torne mais didática a compreensão e exposição da pesquisa, além de conduzir o leitor nos rastros de Moisés e como foi o seu atuar naquele espaço específico.

No primeiro capítulo objetivamos fazer uma contextualização do livro do Êxodo a partir do que o próprio texto nos oferece, tecendo discussões sobre a autoria

deste material, seu gênero textual, sua formação e o período histórico em que ele foi elaborado.

No segundo capítulo desenvolveremos o centro da nossa pesquisa, ou seja, a análise direta da vocação em modo abrangente, e a de Moisés no seu aspecto mais particular. A fim de verificar dados que demonstrem a vocação e missão de Moisés.

Fechando a proposta desta investigação, no terceiro capítulo faremos um esforço de identificar qual é a concepção de missão profética e de sociedade a partir do contexto social vivido por Moisés e o povo hebreu quando escravos no império egípcio. Na tentativa de desenvolver ambos os capítulos, mesclaremos as metodologias elegidas sempre que a necessidade for sentida.

Destarte, esta investigação reveste-se de magna importância porque é conhecida na história humana a necessidade permanente de um líder, carismático e justo na condução do povo. Moisés foi necessário quando o povo israelita havia perdido as esperanças, quando o seu horizonte havia sido definido a partir do trabalho forçado, da escravidão, da fome e da injustiça. Esta pesquisa, portanto, intenciona atualizar a vocação e a missão profética de Moisés em Ex 3,1-12, como ferramenta para o homem corajoso do tempo hodierno no enfrentamento das diversas formas de injustiças que caracterizam o nosso século. Talvez, a partir de exemplos como o do profeta Moisés, seja possível reconstruir uma nova sociedade, baseada no direito e na justiça, protótipo do “reino de sacerdotes, uma nação santa” (Ex 19,6).

1 O LIVRO DO ÊXODO: TEXTO E CONTEXTO

No intuito de compreender a vocação e missão profética de Moisés a partir de Êxodo 3,1-12, intenção primária desta investigação, iniciaremos tal análise a partir do método histórico-crítico a fim de abarcar os elementos específicos desta epígrafe. A justificativa para a apropriação do método histórico-crítico se dá pelo fato de que nos propomos analisar um texto veterotestamentário milenar (Ex 3,1-12), e que se tornou fonte de inspiração para diferentes tradições religiosas. Então, diante do desafio de abordar a vocação e a missão profética de Moisés, lançar mão dos instrumentos do método histórico-crítico é absolutamente necessário.

A primeira atividade que precisamos tomar no desenvolvimento inicial desta pesquisa refere-se à relevância dos aspectos vocacionais e missionários contidos dentro da perícopa de Ex 3,1-12, no referente ao personagem Moisés. Para Campbell (2017). É necessário analisar, minuciosamente o contexto social, religioso e familiar de Moisés. Na perspectiva de Gronigen (2003) não se deve apenas focar a análise em Moisés, ou em toda a inter-relação de circunstâncias que acompanham a situação dele; ou seja, todo o contexto que está em volta do personagem, seja o período em que ele viveu, mas os fatos que marcaram sua vida. Já segundo Ibarondo (2004) a análise deve iniciar a partir de dois fatores, o Êxodo e a liderança de Moisés.

Para Grenzer (2007) não se tem como entender vocação e missão de Moisés, sem antes contextualizar o Êxodo, seja a narrativa bíblica, e os acontecimentos, que juntamente com o período histórico, formam um todo para se compreender a chamada e relevância de Moisés.

1.1 CONTEXTUALIZANDO HISTORICAMENTE O LIVRO DO ÊXODO E SUA FORMAÇÃO

O relato do livro do Êxodo desenvolve-se sob o contexto de opressão. O povo hebreu, na caminhada em busca de terra produtiva chegou às terras férteis do Egito, às margens do Rio Nilo. “Mais tarde, porém, esse benefício tornou-se um problema: os egípcios começaram a explorar e a oprimir os israelitas, que tentaram livrar-se dessa escravidão por meio do êxodo do Egito (Ex 1-15)” (KONINGS, 20144, p. 50). Estamos nos referindo aos anos compreendidos por volta de 1300 a.C. Mas,

evidentemente é preciso concordar com o posicionamento de Silva (2004, p. 16) de que “os caminhos nem sempre são claros e, às vezes, é preciso tatear por hipóteses para se chegar a algum resultado”. Para Croatto (1981) o Êxodo é um resultado histórico, e ao mesmo tempo, de caráter libertador. Groningen (2003) o define como um evento histórico, uma clara alusão à partida de Israel da terra do Egito, tendo este acontecimento um caráter messiânico. E Lamadrid (2015, p. 10) apresenta uma abordagem mais sucinta sobre o Êxodo, como fato e acontecimento:

O que para quem via de fora, não passava de uma partida de nômades que abandonavam o Egito, para os historiadores bíblicos e o êxodo, a maior experiência da presença e da ação libertadora de Javé, constituindo o acontecimento fundador e desencadeador da história da salvação do AT.

Eliade (2010) traz uma leitura do Êxodo como evento, da forma que ele é narrado pela perspectiva biblista, o autor se sustenta pelos seguintes argumentos:

Há mais de um século, a crítica tem-se esforçado por separar os elementos verossímeis e, por conseguinte, históricos, dessas narrativas bíblicas da massa de excrescências e sedimentações mitológicas e folclóricas. Tem sido também utilizado os documentos filológicos e arqueológicos referentes a história política, cultural e religiosa dos egípcios, dos cananeus e de outros povos do Oriente Próximo. Com o auxílio de tais documentos, esperava-se esclarecer e precisar, ou talvez até reconstituir, a história dos diferentes grupos de hebreus¹, desde a instalação de Jacó no Egito até os acontecimentos de que se encontram ressonâncias nas tradições do Êxodo e da penetração em Canaã, acontecimentos esses que muitos autores situam no século XII a.C. (ELIADE, 2010, p.174).

Através de alguns documentos, descritos por Eliade (2010) como extra bíblicos e aos relatos militares egípcios do período, se insere o evento do Êxodo dos hebreus, como “contexto histórico”, entretanto, o autor critica as muitas controvérsias cronológicas quando da saída do Egito. Para Eliade (2010) o Êxodo não foi apenas um acontecimento marcante para a história hebraica, mas também, um movimento de caráter sacralizado cósmico; se sacralizando certos acontecimentos de relevância para o povo, elevando a status de um fato social e histórico, a uma história santa.

¹ A Bíblia de Jerusalém (2002) em suas notas de rodapé acerca de Ex 1,15, explica o conceito de hebreu da seguinte forma: “Os descendentes de Jacó são aqui, nos textos sobre a opressão, chamados “hebreus”. Na perspectiva do Pentateuco, este nome vem sem dúvida do antepassado de Abraão (cf. Gn 10,24-30; 11,27). O nome é dado aos israelitas por outros, como no v. 16 ou em 2,6-7, ou eles o dão a si mesmos diante de outros, como no v. 19, mas é também usado na narração (v. 15; 2,11.13 etc). Desejou-se explicá-lo pelos textos não bíblicos do segundo milênio a.C. falando de *Habiru/’apiru*. Fora da possível correspondência de *’ibrî*, “hebreus”; com *’apiru*, é possível que no Egito os israelitas tenham sido assimilados aos *’apiru*, prisioneiros de guerra”.

Freud (2014) é adepto, assim como Campbell (2018), da crítica científica dos eventos bíblicos, pois para eles estão incrustados de misticismo, e incrementos adicionados ao redor dos séculos, como exemplo marcante se pode mencionar o Êxodo. Freud (2014) apresenta em sua obra intitulada “O homem Moisés e a religião monoteísta” uma crítica historicista ao Êxodo, para ele um acontecimento, relevante para os hebreus que, entretanto, sua narrativa tanto em âmbito popular religioso, como bíblico, estão baseados no caráter singular e compulsivo, que fundamenta todo o resto da ideologia por trás da crença.

Ao se contemplar as várias opiniões acerca do Êxodo deve-se afirmá-lo como evento histórico, contudo, tomando cuidado com a sacralização cultural e religiosa, ditada por Eliade (2010) que os hebreus impuseram ao redor dos séculos. Acerca deste período do Êxodo, Balancin e Storniolo (1990, p. 7) descrevem um balanço do império egípcio do seguinte modo:

O livro do Êxodo supõe um mínimo de informações sobre o império egípcio durante o século XIII a.C. Nesse tempo, dominam os faraós do Novo Império (1610-1085 a. C.). Trata-se de um período de grandes conquistas que chegaram até o rio Eufrates, sendo que Canaã (= Palestina) ficou sob o controle do Egito por mais de quatro séculos. Entre 1304-1184 a. C. reina a 19 dinastia de faraós, entre os quais temos Seti I, Ramsés II e Menephtá. Estamos assim no período onde se situa o fundo histórico das narrativas que encontramos no livro do Êxodo.

Mesquita (2001) e Silva (2004) são da ideia de que, o cativo egípcio tem forte relação com a queda dos invasores hicsos do poder do Egito, e a retomada dos egípcios ao poder, que adotam uma política hostil e escravagista com os hebreus. Mesquita (2001, p. 97), fazendo uso de Ex 1,8, analisa da seguinte maneira:

Levantou-se um rei que não conhecia José (Ex 1:8). Este rei seria Amose I. Como medida preventiva contra qualquer tentativa de conquistar o poder, o governo egípcio submeteu todos os povos ao regime de trabalho forçado. Conforme Êxodo, os meninos deviam ser afogados no Nilo, pois só os homens faziam o Estado correr perigo.

Por causa da hostilidade e domínio dos hicsos, os egípcios consideraram qualquer estrangeiro ou presença do tipo uma ameaça, neste caso os hebreus cresceram rápido em natalidade, a ponto do Faraó, impor a política escravagista e, o infanticídio das crianças do sexo masculino, como descrito em Ex 1,15-22:

O rei do Egito disse às parteiras dos hebreus, das quais uma se chamava Sefra e a outra Fua. “Quando ajudardes as hebreias a darem à luz, observai as duas pedras. Se for menino, matai-o. Se for menina, deixai-a viver. As

parteiras, porém, temeram a Deus e não fizeram o que o rei do Egito lhes havia ordenado, e deixaram os meninos viverem. Assim, pois, o rei do Egito chamou as parteiras e lhes disse: “Por que agistes desse modo, e deixastes os meninos viverem?” Elas responderam ao Faraó: “As mulheres dos hebreus não são como as egípcias. São cheias de vida e, antes que as parteiras cheguem, já deram à luz. Por isso Deus favoreceu essas parteiras; e o povo tornou-se muito numeroso e muito poderoso. E porque as parteiras temeram a Deus, ele lhes deu uma posteridade. Então, Faraó ordenou a todo o seu povo: “Jogai no Rio todo menino que nascer. Mas, deixai viver as meninas.”

Andiñach (2010) analisa que, as ações do Faraó de matar todas as crianças do sexo masculino, e o aumento da mão de obra escrava revelam uma atitude profunda do espírito humano: a crueldade ao matar crianças inocentes até a de tirar proveito do trabalho do próximo.

No conjunto do Antigo Testamento e seu “sentido no complexo da cosmovisão bíblica: num e noutro caso, portanto, o Êxodo é o acontecimento-chave, que modela a fé de Israel” (CROATTO, 1981, p. 36). Sobre isto Bruce (2017, p. 154), detalha da seguinte forma:

O livro do Êxodo descreve como Deus formou a nação de Israel por meio de dois atos criativos. O primeiro ato foi a libertação de uma multidão escravizada das garras dos seus opressores egípcios; o segundo, a união desses ex-escravos em lealdade de aliança com ele mesmo. Não há evento na história posterior de Israel que se iguale a libertação do Egito por meio do êxodo ou ao estabelecimento da aliança do Sinai.

Bruce (2017) explana dois atos que, para ele, resumem a relevância e contexto do livro de Êxodo: a saída dos israelitas do Egito e a aliança destes ex-escravos com o seu Deus. Já para Silva (2004, p. 11) “o Êxodo é o evento fundante de Israel, quer dizer que, a partir destes ex-escravos, Yahweh forma uma nação”. Nesta ótica, o Êxodo é entendido como um movimento revolucionário e social. Fazendo um interlúdio entre estes dois autores, subentende-se que, entender o Êxodo em sua plenitude complexa, evita exageros de interpretações.

A partir desta contextualização, veremos então, como se deu o processo de formação do livro. Segundo Grenzer (2007), é possível descrever o livro do Êxodo de duas maneiras: como um desígnio divino-humano e como um projeto libertador. Para ele, pode ser resumido da seguinte forma:

O projeto do êxodo com as suas perspectivas teológico-éticas e o fundamento da fé bíblica. Nele, o Deus de Israel revela suas características identificadoras; atento ao sofrimento dos escravos hebreus no Egito, o Deus lahweh conduz os oprimidos para fora da sociedade que os oprime, dá-lhes

seu ensino e leva-os a uma terra boa, a fim de que os libertados construíssem uma sociedade alternativa que garantisse, da forma mais ampla, a liberdade política e, sobretudo, econômica, a todos os seus membros (GRENZER, 2007, p.13).

O livro do Êxodo contém, segundo as descrições de Grenzer (2007), a narrativa da escravidão dos hebreus no Egito; a libertação e êxodo do povo rumo à terra prometida; e a formação de um código de leis de caráter cívico, moral, social e religioso. Além de Grenzer (2007), Schultz (2018) teoriza que os acontecimentos do Êxodo, na libertação dos Hebreus, de um povo cativo pelo império egípcio, a um grupo liberto a caminho de sua terra prometida, possibilitou uma aproximação maior com a divindade israelita. Outrossim, o livro do Êxodo pode ser traduzido como um fato social, que marcou o povo de Israel, e ainda continua marcando gerações até a atualidade. Pois, trata-se de um livro com transfundo social, político e religioso. O livro é considerado um memorial histórico para as gerações posteriores de israelitas, e o fato transformou Israel de um grupo de escravos, a um povo constituído, com identidade e valores específicos.

1.2 A AUTORIA DO LIVRO DO ÊXODO

Depois de esboçar no tópico anterior a contextualização historicamente o livro do Êxodo e sua formação como evento, sua relevância e historicidade, cabe, sobremaneira, analisar a autoria do livro do Êxodo. Pela descrição de Andiñach (2010) narra a escravidão egípcia dos hebreus; o nascimento, juventude e ministério de Moisés; o êxodo e saída dos judeus do Egito; a caminhada rumo à terra prometida; e a entrega dos dez mandamentos e ratificação da aliança entre o povo e Javé. Neste sentido, vale a pena ressaltar o questionamento acerca da autoria do livro do Êxodo. Após análise, duas perspectivas sobressaíram. A primeira é apresentada por Groningen (2003) e Archer (2018) de que a autoria é atribuída a Moisés. A outra, de caráter crítico-histórico, sustenta a uma hipótese documental, ou seja, de que teria diferentes escritores. Tal posicionamento é encontrado em Gottwald (1988) e Lamadrid (2015).

Os autores que defendem a autoria de Moisés se baseiam na evidência de que os eventos narrados, as condições climáticas e geográficas descritas com muita perfeição, dão a entender que é apenas possível assegurar a autoria, a um indivíduo

contemporâneo e testemunha ocular dos acontecimentos (GRONINGEN, 2003), (ARCHER, 2018) e não como descrito por Gottwald (2018), de ser uma obra pós-exílica. A respeito da hipótese documental desdobram-se vários representantes: Gottwald (1988); Zenger (2016); Lamadrid (2015) e Silva (2004). (Ver crítica de Jeová)

Como término e resultados desta crítica textual Gottwald (1988, p.24) refuta a suposta autoria mosaica, por tais critérios: referências textuais que implicam a autoria mosaica; variações linguísticas presentes no texto; constantes agrupamentos literários distintos e a diversidade histórica textual presente nos textos. Além de Gottwald (1988), também Zenger (2016) posiciona-se contrário à autoria de Moisés, para ele, o texto apresenta múltiplas camadas de contribuições literárias, conforme descreve a seguir:

Constitui um consenso da pesquisa crítica do Pentateuco que ele não pode ter surgido por meio de um único autor, num único processo de formulação e como uma obra redigida consistentemente do começo ao fim. A pesquisa trabalha, sobretudo com o método da crítica literária, que verifica a uniformidade e a consistência literárias de texto. Quando ela constata tensões ou contradições de conteúdo e terminologia, repetições e duplicações, quebras sintáticas e concepções concorrentes entre si, conclui pela origem distinta das respectivas partes do texto (ZENGER, 2016, p.63).

Desta maneira, os debates sobre se Moisés pode ser considerado autor do livro do Êxodo se estenderam até o século XVIII, isoladamente até por mais tempo ainda. Depois que Moisés não podia mais ser considerado autor do livro do Êxodo, procurou-se mantê-lo ao menos como legislador, especialmente como autor do Decálogo.

1.2.1 A análise literária e divisão do livro do Êxodo

Para examinar, de forma minuciosa uma produção literária, neste caso, o livro do Êxodo, segundo Rodrigues (2018) é preciso levar em consideração diversos elementos: seu conteúdo, composição literária, sua formação e divisão literária. Sendo que, acerca da descrição do conteúdo do livro do Êxodo, será necessário expor o conteúdo e fatos que compõem a narrativa; já a composição literária pelo pensamento de Andinach (2010) se focará em exibir a questão linguística e das fontes presentes na obra. Acerca da formação e divisão literária se apresentarão as análises estruturais do livro do Êxodo, ou seja, exibir as várias propostas de divisão temáticas e literárias.

Destarte, o livro do Êxodo, nas descrições de Sicre (1999) pode ser considerado um dos mais proeminentes e de maior fama literária do Antigo Testamento, sendo reportado por Dillard e Longman III (2009) como a mais importante obra que se integra o Pentateuco, se justificando pela historicidade e fatos de extrema relevância que são narrados no decorrer da obra. Para Andiñach (2010, p. 12), sobre a composição literária do livro do Êxodo, ele a descreve da seguinte maneira:

O livro do Êxodo apresenta uma unidade literária. Como parte do Pentateuco-um capítulo dessa obra maior-, ele desenvolve de modo coerente um argumento até concluí-lo. O que inicia nas primeiras linhas tem seu desfecho nas últimas. Constitui uma distorção de linguagem considerar que a existência de diversas fontes (conhecidas sob as siglas J, E, P E D) representa uma falta de unidade literária.

A composição literária do livro do Êxodo tem sobre seu conteúdo, na perspectiva de Andiñach (2010), uma unidade literária completa, representada por várias fontes, que segundo Gottwald (1988), ambas se contradizem por diversos fatores, entre eles, a variação linguística presente no texto. Quando a formação e divisão literária do Êxodo, apresenta-se na revisão literária, diferentes tipos de análises estruturais, dentre as quais, vale destacar as de Andiñach (2010), Dillard e Longman III (2009), Lasor, Hubbard e Bush (2018). A definição de Andiñach (2010, p. 13) parece ser a mais resumida que encontramos. Ele a divide em três tópicos e temáticas, descrevendo a estrutura e divisão da obra: “Israel no Egito (1,1-12.36); Do Egito ao Sinai (12.37-18.27) e A aliança no Sinai (19,1-40.38)”.

De forma parecida Dillard e Longman III (2009, p. 63) oferecem duas propostas: a primeira, em três partes; parte um, Israel no Egito (Ex 1,1-13,16), a parte dois, Israel no deserto (13.17-18.27) e a parte terceira, Israel no Sinai (19.1-40.38). Já em sua segunda análise estrutural do livro do Êxodo, Dillard e Longman III (2009, p. 63), se baseiam da seguinte forma: Deus salva Israel da escravidão egípcia (1.1-18.27), Deus dá a Israel a sua Lei (19.1-24.18), Deus ordena a Israel que construa o tabernáculo (25.1-40.38).

Lasor, Hubbard e Bush (2018) traçam dois tipos de divisão literária do livro, uma resumida e a outra detalhada. A resumida Lasor, Hubbard e Bush (2018, p.68) define e divide o livro do Êxodo em dois fatos: A saída dos hebreus do Egito e livramento divino (1.1-18.26), e a aliança com Yahweh, aliança está destacada por um

código de conduta moral e religioso (19.1-40-38)². Através desta divisão detalhada se pode contemplar, além das referências, também as temáticas inseridas, tendo como conclusão, pela opinião destes autores que o livro do Êxodo tem como representatividade a redenção veterotestamentária.

No que concerne ao gênero literário, para Durão (2016), a categoria do gênero dentro do campo da crítica literária, se categoriza de acordo com o tipo de literatura e elementos que se apresentam na perícopes. No livro do Êxodo, no aspecto completo, segundo Dillard e Longman III (2009, p.65) tem-se presentes três tipos de gêneros literários: narrativa, lei e poesia. Aí vem se um questionamento, como um livro possa ter mais de um gênero literário? Sobre isto, Silva (2007) responde que não só um livro ou texto, mas até mesmo uma perícopes pode ter vários gêneros literários presentes.

Neste sentido, a crítica literária pode ser descrita como “a apreciação fundamentada dos méritos e das falhas, das qualidades e defeitos de uma obra de literatura” (DURÃO, 2016, p.10). Já Lima (2015, p. 85) intitula de forma sucinta como “crítica da constituição do texto”.

Ao se introduzir no campo do criticismo literário, para Lima (2015), se é levado a analisar o gênero literário presente no texto. Portanto, vem a pergunta: “O que é gênero literário?”. Para responder têm-se várias descrições, feitas por vários linguistas e exegetas, entre eles destacaremos alguns, Pereira Júnior (2015, p.13) descreve gênero literário como “conjunto da literatura que apresenta homogeneidade de estilo, de formas, de técnicas (poesia e prosa), de procedimentos narrativos e de finalidade”. Já Lima (2015, p. 123), define simplesmente como “um tipo de organização de elementos linguísticos que estão presentes, ao menos, em dois textos”.

Segundo Silva (2007, p. 42) necessário se faz observar vários elementos dentro do texto, para se delimitar e compreender o gênero literário. Tem-se que delinear a forma organizacional textual e depois fazer análise comparativa com outros textos que

² Lasor, Hubbard e Bush (2018, p. 68), descrevem estes acontecimentos da seguinte forma: “Livramento do Egito e jornada para o Sinai (1.1-18.27); opressão dos hebreus no Egito (1.1-22); nascimento de Moisés e primeira fase de sua vida: seu chamado e missão junto ao Faraó (2.1-6.27); pragas e páscoa (6.28-13.16); Êxodo do Egito e livramento no mar dos juncos (13.17-15.21); jornada para o Sinai (15.22-18.27); aliança para o Sinai (19.1-24.18); teofania no Sinai (19.1-25); garantia da aliança (20.1-21); livro da aliança (20.22-23.33); ratificação da aliança (24.1-18); instruções quanto ao tabernáculo e aos cultos (25.1-31.18); tabernáculo e utensílios (25.1-27.21;29.26-30.38); sacerdotes e consagração (28.1-29.35); artesãos do tabernáculo (31.1-11); observância do sábado (31.12-18); violação e renovação da aliança (32.1-34.35); bezerro do ouro (32.1-35); presença de Deus com Moisés e o povo (33.1-23); renovação da aliança (34.1-35); construção do tabernáculo (35.1-29); oferta voluntária (35.1-29); chamado dos artesãos (35.30-36.1); construção do tabernáculo e utensílios (36.2-39.43) e conclusão e dedicação do tabernáculo (40.1-38)”.

identificam elementos textuais semelhantes, para que se possa chegar a identificação do gênero literário de tal texto.

No que tange a categorização dos gêneros literários, Pereira Júnior (2015), juntamente com Gottwald (1988), afirmam que existe uma dificuldade de consonância, no campo da crítica acadêmica, no que diz respeito às classificações e categorizações dos gêneros literários, por serem inúmeros, e também pela grande flexibilidade das categorizações entre os estudiosos. Acerca disto, Gottwald (1988, p. 105) traça o seguinte comentário:

Visto que a análise de tipos ou gêneros literários não é familiar a maioria dos leitores da Bíblia, e também porque os estudiosos não estão de pleno acordo sobre a classificação de materiais bíblicos por gêneros, nem os nomes de gêneros estão padronizados, e aconselhável apresentar uma lista razoavelmente completa dos principais tipos literários que foram identificados na Bíblia Hebraica. Encontrou-se dificuldade especial em concordar na classificação e rotulação da narrativa e das espécies de repertórios de gêneros literários.

Para Durão (2016) a cada período, no campo científico linguístico se descobrem novos tipos literários, tendo-se uma grande maleabilidade de gêneros literários. Entre tantos tipos de gêneros literários, e as várias classificações no campo literário, o que mais classifica de forma sucinta é Pereira Júnior (2015, p. 13). Para ele, há três classificações de gêneros literários; prosa, lei e poesia, cada uma com suas respectivas associações.

Já Silva (2007), expõe quatro denominações de gêneros literários: relatos, leis, discursos e cânticos (poesias). Na compreensão teológica de Silva (2007), cada classificação de gênero literário tem suas várias associações, por exemplo, relatos têm vários tipos: novela, saga, lenda profética, relato de milagre, relato de vocação, relato de não vocação, parábola jurídica, relato sobre o herói-menino exposto a morte, relato de ascensão, relato de visão, relato de viagem a outros mundos, relato sobre o julgamento do rei, relato sobre a mulher que derrota o inimigo, relato de controvérsia, relato da unção do rei por um profeta, relato de ação simbólica.

Sobre o gênero literário, Silva (2007, p. 55) traz várias coleções de leis, como exemplo leis categóricas, leis casuístas, maldições, sentenças de morte; assim também e com os cânticos e discursos, cada qual com suas inúmeras associações e tipos.

Como é sabido, não existe consenso nos estudos do Pentateuco. A situação está mais próxima do que poderíamos chamar de caos. Portanto, não é possível

enumerar todos os problemas que o livro de Êxodo coloca hoje na exegese crítica, nem todas as controvérsias que suscita e, menos ainda, propor soluções para esses problemas e controvérsias.

Essa situação confusa deve-se, sem dúvida, a dois fatores principais. Por um lado, o texto do Êxodo é complexo e não muito unificado. Há seções que há muito colocam problemas, por exemplo, Ex 19 e 24 ou mesmo Ex 32-34. Por outro lado, é evidente que muitos exegetas de diferentes culturas, de diferentes confissões e de mentalidades muito diferentes se aproximaram do mesmo texto.

Portanto, não surpreende que opiniões divergentes e até contraditórias tenham sido expressas nos mesmos pontos. No entanto, ainda é verdade que J. Wellhausen considerou que todos os livros de Êxodo, Levíticos e Números eram mais fáceis de estudar do que o livro de Gênesis. Citei Wellhausen por uma razão muito simples. Hoje, os exegetas falam mais claramente de duas fontes principais no que diz respeito ao Pentateuco. A terminologia pode variar, mas em essência eles costumam distinguir entre textos sacerdotais e não-sacerdotais. Alguns ainda falam de Yahvista (J). No entanto, é uma fonte pós-exílica. O problema mais importante é o dos textos não sacerdotais. Um bom número de autores (seguindo R. Rendtorff e E. Blum) pensa que esses textos não sacerdotais são inspiração deuteronômica ou deuteronomista. Outros, ao contrário, pensam que há uma série de textos pós-deuteronomistas e pós-sacerdotais. A questão continua a ser debatida, apesar da tendência atual de datar tardiamente de uma série de textos não sacerdotais.

1.2.2 Tradução e delimitação textual da perícopa da sarça ardente de Ex 3,1-12

Em relação ao que se aplica à questão tradutória bíblica se tem até a presente atualidade uma vasta gama de traduções bíblicas, entretanto, o que seria o significado do termo “tradução”? Konings (2018, p.18) tem a seguinte assertiva da “transposição de um idioma para outro”.

No que tange à tradução da perícopa da vocação e missão de Moisés, localizada em Ex 3,1-12, se poderia trabalhar várias traduções, entretanto um grande número de traduções bíblicas, tem se distanciado dos originais, entre as traduções que para Halley (2001), tem boa referência tradutória e aceitação entre o público cristão, a versão protestante, a Bíblia Almeida e Corrigida (2012), e a versão

ecumênica, a Bíblia Tradução Ecumênica (2004), entretanto trabalharemos com a tradução da Bíblia de Jerusalém (2002).

A tradução Bíblia de Jerusalém (2002), na opinião de Konings (2018, p.24), é uma das traduções que procura aproximar-se do texto original. Organizada na década 50 pela *École Biblique de Jérusalem* é baseada, segundo Konings (2018) na edição francesa renovada de 1998, sendo que é categorizada como Bíblia de estudo, por isso, nos possibilitará uma melhor análise. Vejamos então o texto em sua totalidade.

¹Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. Conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou ao Horeb, a montanha de Deus.

²O anjo de lahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia.

³Então disse Moisés: “Darei uma volta e verei este fenômeno estranho; verei porque a sarça não se consome.”

⁴Viu lahweh que ele deu uma volta para ver. E Deus o chamou do meio da sarça. Disse: “Moisés, Moisés!” Este respondeu: “Eis me aqui”.

⁵Ele disse: “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estas é uma terra santa.”

⁶Disse mais: “Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó.” Então Moisés cobriu o rosto, porque temia olhar para Deus.

⁷lahweh disse; “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias.

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

⁹Agora, o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo.

¹⁰Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas.”

¹¹Então disse Moisés a Deus: “Quem sou eu para ir a Faraó e fazer sair do Egito os Israelitas?”

¹²Deus disse: “Eu estarei contigo; e este será o sinal de que eu te enviei: quando fizeres o povo sair do Egito, vós servireis a Deus nesta montanha”.

1.3 A DELIMITAÇÃO TEXTUAL DA PERÍCOPE DE EX 3,1-12

Dentro desta perícopa, sobressai aquilo que para nós representa o centro do relato: a vocação profética de Moisés. Outrossim, existem estudiosos que defendem que a vocação e missão de Moisés vai além da perícopa de Ex 3,1-12, é o caso de Walton, Matthews e Chavalas (2018) que fundamentam que a temática vocacional e missionária mosaica vai de Ex 3,1-20 a Ex 4,1-17.

Na opinião de Walton, Matthews e Chavalas (2018, p. 99), a vocação de Moisés e sua missão, são reveladas no capítulo três, na narrativa da “sarça ardente”. Entretanto são fundamentadas e creditadas como tal, exposição do capítulo quatro

“poder e sinais dados a Moisés”, pois a vocação e missão sem um sinal ou prodígio divino, não seria creditada pelos hebreus. Em Henry (2012), o centro da vocação e da missão de Moisés está entre Ex 3,7-12 e um interlúdio, entre 3,16-20, ou seja, ele se delimita entre a descrição de Yahweh da miséria e escravidão do povo hebreu contidas em Ex 3,7-10, entre a objeção mosaica de Ex 3,11-12, até as instruções de sua missão em Ex 3,16-20.

Gronigen (2003) oferece a ideia da vocação e missão de Moisés estar contida na perícope de Ex 3,1-12, ele acrescenta que é nesse capítulo terceiro, e mais precisamente nos 12 primeiros versículos, que se manifesta a chamada e vocação, na teofania da sarça ardente e ele recebe em Ex 3,10 sua missão e vocação: “Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas”.

De forma relativa, se pode conferir entre estas três hipóteses, há mais relevante, e a de Gronigen (2003), apoiada também por Bruce (2017), em que se assevera que a temática vocacional e missionária mosaica está declarada na perícope, que se compreende em Ex 3,1-12.

As outras duas hipóteses, de Walton, Matthews e Chavalas (2018) e Henry (2012) não são tão convincentes como a de Gronigen (2003), pois para se delimitar uma temática, tem que se ter uma boa base interpretativa, neste caso específico a vocação e missão de Moisés (LIMA, 2015). Para Walton, Matthews e Chavalas (2018) a temática vocacional e missionária de Moisés não se fecha apenas no terceiro capítulo de Êxodo, mas se faz presente em parte do quarto capítulo.

1.3.1 Crítica literária

Ao se analisar uma perícope e para poder compreender o sentido do texto, o que está por trás do texto, a relação contextual presente no texto de acordo com Durão (2016), tem-se que entrar no campo da crítica literária. Para Durão (2016, p.10), a crítica literária pode ser descrita como “a apreciação fundamentada dos méritos e das falhas, das qualidades e defeitos de uma obra de literatura”. Já Lima (2015, p.85) intitula de forma sucinta como “crítica da constituição do texto”.

A Crítica literária teve seu ponto alto no começo do século XX, por causa da influência de M. Dibelius e R. Bultmann. Estes eruditos desenvolveram vastos trabalhos acerca dos evangelhos sinóticos, e denominaram seu método de análise de

Formgeschichte – crítica das formas. Todavia, a liderança em matéria da crítica do gênero literário pertenceu a H. Günkel.

Günkel, no seu esforço em aprofundar-se na Crítica das Fontes, “acabou sendo levado a buscar, por trás das fontes identificadas no livro de Gênesis, as situações, a utilização e as intenções – ou seja, o ambiente vital, ou o contexto – que lhe deram origem” (MAINVILLE, 1999, p. 90). Ele denominou sua metodologia de trabalho *Gattungsforschung* – pesquisa do gênero.

O Gênero Literário pode ser definido como sendo “a expressão que permite designar as unidades de textos ou das obras que têm uma forma comum” (MAINVILLE, 1999, p. 90). Nesse caso, o método de análise de uma unidade literária tem como objetivos identificar a forma que permita determinar seu gênero como escrito, e o contexto ou ambiente vital – *Sitz im Leben*, do referido escrito (MAINVILLE, 1999, p. 91).

A crítica do gênero de um texto exige o exame de sua forma, levando-se em conta sua estrutura ou configuração, conteúdo narrativo, estilo e vocabulário. Em seguida, deve-se localizar outros textos que apresentem formas semelhantes. Nesse caso, o autor do texto em foco ou outros autores devem ser levados em consideração. Desta forma, iniciamos questionando o que seria este gênero literário. Segundo Silva (2007, p. 42) tem que se observar vários elementos dentro do texto, para se delimitar e compreender o gênero literário, tem-se que delinear a forma organizacional textual e depois fazer análise comparativa com outros textos que identificam elementos textuais semelhantes, para que se possa chegar a identificação do gênero literário de tal texto.

No que tange a categorização dos gêneros literários, Pereira Júnior (2015), juntamente com Gottwald (1988), afirmam que existe uma dificuldade de consonância, no campo da crítica acadêmica, no que diz respeito às classificações e categorizações dos gêneros literários, por serem inúmeros, e também pela grande flexibilidade das categorizações entre os estudiosos.

Silva (2007) expõe algumas denominações de gêneros literários: relatos, leis, discursos e cânticos (poesias). Sendo que cada classificação de gênero literário tem suas várias associações, por exemplo, relatos têm vários tipos: novela, saga, lenda profética, relato de milagre, relato de vocação, relato de não vocação, parábola jurídica, relato sobre o herói-menino exposto à morte, relato de ascensão, relato de visão, relato de viagem a outros mundos, relato sobre o julgamento do rei, relato sobre

a mulher que derrota o inimigo, relato de controvérsia, relato da unção do rei por um profeta, relato de ação simbólica.

Sobre o gênero literário, Silva (2007, p. 55) apresenta várias coleções de leis, como exemplo: leis categóricas, leis casuístas, maldições, sentenças de morte; assim também e com os cânticos e discursos, cada qual com suas inúmeras associações e tipos. Segundo Durão (2016), a categoria do gênero dentro do campo da crítica literária, se categoriza de acordo com o tipo de literatura e elementos que se apresentam na perícopes.

Com o foco de análise na perícopes de Ex 3,1-12, segundo Waltke (2017), se pode ver o gênero literário da narrativa no texto, enquanto que Silva (2007) nomeia dentro deste gênero, três classificações: a de “relato de visão”, “relato de vocação” e “relato de ação simbólica”. O relato de visão, para Silva (2007), se interpreta pela epifania presente na narrativa da sarça, pois para ser classificada como relato de visão, se e necessário ter elementos simbólicos, neste caso, a sarça ardente.

Já os relatos de ação simbólica e de vocação são identificados em todo a perícopes de Ex 3,1-12, pois o próprio texto, segundo Henry (2012), é uma narrativa vocacional e de simbolismo fortes, marcados pela epifania da sarça.

Então, pelo que se pode compreender, o gênero textual que se apresenta na perícopes em análise constitui-se numa mescla de narrativas e os ditos proféticos de Moisés. Desse modo, a estrutura do livro apresenta, por um lado, traços de originalidade, e por outro, uma série de empecilhos que dificultam muito o trabalho de interpretação do mesmo.

1.3.2 Exegese do texto de Ex 3,1-12

No que se diz respeito às inúmeras comparações e interpretações acerca da perícopes de Ex 3,1-12 existe uma grande pluralidade de estudos interpretativos exegéticos, e hermenêuticos. Para Macdonald (2011), isto se deve pelo intenso significado e relevância que tem a passagem bíblica para o meio religioso e acadêmico.

O destaque se deve ao fato segundo Ibarro (2004) da narrativa bíblica narrar à vocação e missão profética de Moisés, sendo que ao se narrar a sua chamada e missão, se desenreda o personagem em si, ou seja, seus atos, feitos e

personalidade, por ser de acordo com Macdonald (2011) e Groningen (2003), bastante estudado no meio científico, traz então um grande número de estudos subsequentes.

Esta perícope intitulada por Brigs e Lohr (2013) de “sarça ardente”, tem para Dillard e Longman III (2009) um significado curioso, pois é nesta passagem que Moisés o líder do povo hebreu, é forjado, tanto em seus propósitos, como em sua finalidade como indivíduo, pois se define seu caráter missionário e vocacional a partir de seu encontro com Iahweh na sarça ardente. Veremos agora, de forma detalhada e exegética, por versículo:

Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. Conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou ao Horeb³³, a montanha de Deus (Ex 3,1).

Neste verso, de acordo com Andinich (2010, p.53), apresenta Moisés não como um fugitivo, como descrito no capítulo anterior, mas como um pastor de ovelhas desempenhando seu ofício. Para contemplar, de acordo com Bruce (2017, p.16), existem duas ações, presentes: “apascentava” e “conduziu”, atos e trabalho de um pastor de ovelhas, função que se exigia de um líder. Segundo Halley (2001), experiência no campo e conhecimento do clima, além da obrigatoriedade de se saber cuidar e dirigir o rebanho são saberes constitutivos de qualquer pastor.

Para Groningen (2003) conhecimentos que serão de grande valia, futuramente quando ele conduziria o povo hebreu pelo deserto. Já Henry (2012, p.232), faz menção de duas qualidades que Moisés, supostamente aprendeu com o ofício de pastor de ovelhas, “mansidão” e “contentamento de forma elevada”, atributos segundo Henry (2012) que são indispensáveis para uma liderança de grande responsabilidade.

Nesta passagem se narra o nome do sogro de Moisés, ser Jetro, além de apresentar seu ofício de sacerdote local, entretanto para Bruce (2017), o sogro de Moisés é mencionado em Ex 2,18 de “Reuel”, acerca desta ambiguidade terminológica, Walton, Matthews e Chavalas (2018, p. 98), descrevem da seguinte maneira:

No capítulo anterior, o sogro de Moisés é chamado de Reuel, enquanto aqui é denominado Jetro e, em Juízes 4.11, recebe ainda outro nome, Hobabe (veja Nm 10.29). A dificuldade pode ser esclarecida quando se identifica a ambiguidade da terminologia. O termo para designar parentes do sexo masculino resultantes do casamento (sogro, cunhado etc.) não especifica

³³ As notas de rodapé da *Bíblia de Jerusalém* (2002) explicam esta montanha da seguinte maneira: “Horeb é o nome da montanha do Sinai no quadro histórico do Deuteronomio e na redação deuteronomista do livro dos Reis”.

precisamente o familiar referido. O termo era usado em referência aos familiares do sexo masculino de uma mulher e podia remeter ao pai, ao irmão ou até mesmo ao avô. Grande parte das explicações para essa confusão de nomes leva isso em conta. Talvez Reuel seja o avô, chefe do clã, Jetro, o pai de Zipora, e Hobabe, o cunhado de Moisés, filho de Jetro. Outra explicação é a de que Jetro e Hobabe podiam ser cunhados de Moisés e Reuel, o sogro.

Walton, Matthews e Chavalas (2018) trazem este respaldo acerca do nome do sogro de Moisés, lançando mão de duas hipóteses: A primeira, de ser Reuel, narrado em Ex 2,18. E a segunda, teoria de Reuel ser um título do clã, ou chefe de família, e do nome do pai da esposa de Moisés ser Jetro, como listado no verso, teoria apoiada também por Henry (2012).

Outra singularidade no versículo é a menção do “Horeb”, trazendo ainda a citação de “montanha de Deus”, sobre este lugar Walton, Matthews e Chavalas (2018, p. 98) expressam ter outra designação, a de “Sinai”, sendo que possa ser designada como “uma área geral, a uma cadeia de montanhas ou a um monte específico”, entretanto Bruce (2017), comenta que o “Horeb”, era apenas um nome alternativo para “Sinai”, pela terminologia do idioma Hebraico, ou seja ser o mesmo lugar, só que com nome diferente.

O anjo de lahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia (Ex 3,2).

Segundo Andiñach (2010, p. 51) “esta unidade relata a primeira revelação de Deus a Moisés, iniciando uma relação que o acompanhará por toda a vida. Deus chama-o para uma missão”. Este versículo também, segundo as análises de Macdonald (2011), é muito rico pela parte tipológica e teofânica, pois é aqui que se revela a aparição do anjo, é a teofania da sarça. Portanto, neste versículo, segundo as narrativas de Macdonald (2011) e Bruce (2017), se veem dois fenômenos, uma manifestação do anjo de lahweh e a outra, da teofania da sarça ardente. Cada fenômeno representa o sinal prodigioso de Yahweh para sustentar a missão profética de Moisés.

Acerca da aparição do anjo de lahweh, Bruce (2017, p. 161), e Groningen (2003), teorizam ser o próprio Deus, baseando-se em outras narrativas bíblicas, e também pelo conceito de anjo de lahweh estar atrelado a forma veterotestamentária que mais se aproxima de Jesus, ou seja, como Groningen (2003, p. 207) relata seria “uma revelação messiânica”.

Groningen (2003, p. 209) também, ao defender a tipologia do anjo de lahweh como messiânica, cria uma teoria, cuja conclusão é a seguinte: “ele é o Messias em manifestações pré-encarnadas”, sendo que há outras passagens por todas as escrituras, em que o anjo de lahweh aparece como em Gn 16,11-13; Jz 6,11-14, entre outras. Andiñach (2010, p. 56) descreve que,

neste versículo aparece, pela primeira vez no livro de Êxodo, o nome de Deus: Javé. O nome está vinculado a seu mensageiro, que, na narrativa, e prontamente identificado com o próprio Javé, de modo que não chega mais a ser mencionado. Cabe aqui a reflexão se devemos atribuir ao mensageiro de Javé uma identidade própria, de modo que, toda vez que o Antigo Testamento o menciona, devemos entender que seja o mesmo ser ou se trata de mensageiros distintos. Na Idade Média, a tendência era conceber essa figura como uma única, como um emissário permanente de Deus, algo como um chanceler de Deus que atuava em todos os casos (ANDIÑACH, 2010, p.56).

Sobre a sarça, há uma vasta pluralidade de comentários, sobre seu significado no original hebraico. Para Andiñach (2010, p. 56) é “*senéh*, sendo que na passagem se descreve duas características acerca dela, “ardia” e “não consumia””.

Acerca dos inúmeros elementos presentes na sarça é necessário realizar alguns questionamentos: O que era a sarça? Como era sarça? Respondendo a primeira pergunta, sobre a representatividade e tipologia da sarça, para Macdonald (2011) ela representava a glória de lahweh e sua presença no meio do povo; Silva (2004, p. 42) faz menção da possibilidade de a sarça representar o coração de Moisés, “que sentia um ardume forte, mas não acendia para valer”. Waltke (2016, p. 410) a define como uma teofania simbólica da santidade e presença de lahweh.

Sobre a segunda interrogação: Como era a sarça? Grande variedade de pesquisadores traz suas informações: Para Bruce (2017, p.161) era uma chama de fogo; Silva (2004, p. 42) traz duas sugestões da sarça, uma dela se tratar da planta acácia, e a outra de uma confusão de ótica, estimulada por flores de cores vivas; Andiñach (2010) a descreve como um arbusto natural do monte Horeb; Josefo (2019) atribui a sarça flores, folhas e ramos, semelhante as plantas orientais que crescem no deserto. Já para Eliade (2010) era uma ilusão ótica, fruto de um fenômeno natural.

Então disse Moisés: “Darei uma volta e verei este fenômeno estranho; verei porque a sarça não se consome” (Ex 3,3).

A passagem deste verso, segundo Gronigen (2003), apresenta a curiosidade, por parte personagem Moisés, pela epifania presente, que ele vivenciava neste momento. Para Bruce (2017, p.161), o propósito central do denominado “milagre”, ou

epifania como e denominado por Henry (2012), era chamar a percepção de Moises, como forma de prepará-lo para o teste que ele vivenciaria.

Viu lahweh que ele deu uma volta para ver. E Deus o chamou do meio da sarça. Disse: “Moisés, Moisés!” Este respondeu: “Eis-me aqui” (Ex 3,4).

Para Bruce (2017), o chamado de Moisés, do meio da sarça, nesta passagem, por lahweh, foi feito de forma comum, e também a resposta do mesmo, foi convencional, sendo recíproco, entre ambos, ou seja, entre servo e seu senhor. Andiñach (2010, p. 53) expõe que, “até agora, a presença de Deus não fora direta, mas antes se dera através de uma voz que confirmara que ele havia tomado conhecimento do clamor do povo. A partir dessa cena, no entanto, Deus toma as rédeas da narrativa”. Assume a dianteira e convoca: “Moisés, Moisés”. A convocação divina recebe uma resposta imediata: “Eis-me aqui”. O relato bíblico deixa claro que esta não foi uma resposta decisiva, consciente e final, precisou que Moisés questionasse inúmeras vezes a divindade acerca deste chamado.

Ele disse: “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3,5).

Nesta narrativa, para Andiñach (2010), se institui um novo espaço sagrado, a partir de duas ordenanças; não aproximação e tirar as sandálias, sinais claros. “A imagem de um arbusto que arde sem consumir-se não é comum nas antigas teofanias. [...] Todavia, o que surpreende Moisés é que, nesse caso, o fogo não consumia o arbusto. [...] Deus tem o domínio total da situação e consciência do sentido daquele encontro” (ANDIÑACH, 2010, p. 54). Para Eliade (2010) significa a “sacralização do espaço”. Groningen (2003) assinala que nesta passagem, existem duas atitudes exigidas por lahweh a Moisés por meio da epifania: a delimitação do espaço e a retirada de suas sandálias, sendo que para Walton, Matthews e Chavalas (2018), esta ordem divina de “tirar as sandálias”, descreve um antigo costume dos sacerdotes ao chegarem aos templos de seus deuses, tirar as sandálias, para não se levar as impurezas a tal lugar, teoriza-se aqui a questão sacral do lugar.

Para Henry (2012) neste verso se pode contemplar uma ordenança em forma de advertência, um aviso acerca da imprudência ou irreverência. Pela opinião de House (2017) Moisés nos versos anteriores pratica três ações: ele vê a sarça, ele ouve a voz divina através da sarça, e se aproxima da sarça, sendo neste período que

lahweh, se comunica em chamada de advertência acerca da sacralidade do espaço, decorrente da presença divina.

Disse mais: “Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó.” Então Moisés cobriu o rosto, porque temia olhar para Deus (Ex 3,6).

Storniolo e Balancin (1990, p.27) destacam a relevância deste verso por dois motivos: ele descreve a identidade de lahweh e a ação de Moisés de reverência. Andiñach (2010, p. 57) faz menção da forma apresentada no verso “Deus de teus pais”, estar no plural, e não no singular, como narrado em outras passagens, por exemplo Gn 31, 5-29, traz “o Deus de teu pai”, e a partir deste versículo que, se apresenta uma forma pluralista, de se descrever lahweh como divindade.

As notas de rodapé da *Bíblia de Jerusalém* (2002) explicam que “Deus é de tal modo transcendente que uma criatura não pode vê-lo e continuar viva”. Acerca da reverência de Moisés em cobrir-se e o temor de olhar de forma direta a epifania divina, Andiñach (2010, p. 57) tece o seguinte comentário:

O ato de cobrir o rosto apoia-se numa antiga tradição, conforme a qual ver Deus constituía um problema. Em Ex 33,20, institui-se a proibição de ver o rosto de Deus e se estabelece que uma transgressão dessa proibição levaria o infrator à morte. Mas é difícil entender como alguém pode transgredir uma norma dessas sem que Deus o permita. Não se busca Deus para vê-lo; é ele quem se revela o quanto quiser e a quem desejar. Por outro lado, há casos (como Jz 6.22; 13.22) em que se vê o “anjo do Senhor”; neste caso, as pessoas não morrem, mas temem morrer (em especial, 13.22), como se a norma também se aplicasse ao mensageiro de Deus, já que o anjo pode ser compreendido como referência ao próprio Deus.

lahweh disse; “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias” (Ex 3,7).

Neste verso se pode contemplar, de acordo com Croatto (1981), tamanha a opressão que os israelitas estavam passando no Egito, e o cativo insuportável que estavam vivendo.

Para este versículo, Andiñach (2010, p. 58) oferece a seguinte interpretação:

São vários os elementos a serem analisados nessa estrutura. Nos extremos (A-A'), encontramos a afirmação de que Deus viu a opressão de seu povo. O verbo ra'ah (“ver”) tem um sentido muito físico nesse caso; implica perceber, sentir. E a moldura geral, na qual será inscrita a mensagem central. Há um Deus que toma consciência da sorte de seu povo. No nível seguinte (B-B'), o verbo utilizado é sham'a (“ouvir”). Deus ouve o clamor; isso provavelmente e uma resposta aqueles que argumentam que o Deus de Israel se esqueceu deles e não mais os escutava. Esse “clamor” e 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.

Andiñach (2010) traz então em seu comentário exegético a ideia de “clamor”, como a voz dos oprimidos e “ouvir” como o escutar e atendimento divino a situação calamitosa que os israelitas passavam. Para Richards (2004), um retrato das angústias do povo hebreu, é descrito em um verso anterior, em Ex 2,23 “Muito tempo depois morreu o rei do Egito, e os israelitas, gemendo sob o peso da servidão, gritaram e do fundo da servidão o seu clamor subiu até Deus”, onde se tem uma noção clara, do peso da subordinação em que eles estavam obrigados a servir, e ao ouvir divino a suas preces.

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

Neste verso, se resume pelas palavras de Henry (2012, p. 234), “a compaixão de Deus pelos israelitas”. Já Richard (2004) o define pelo ideal de libertação incrustado em suas linhas e palavras, pois depois da afirmativa libertadora, Yahweh faz uma descrição da terra prometida, juntamente com um relato dos povos que vivam lá, sobre a terra Walton, Matthews e Chavalas (2018, p. 99), definem da seguinte maneira:

A terra de Canaã é descrita como uma terra “onde manam leite e mel”. É uma referência à exuberância da terra, favorável ao pastoreio, mas não necessariamente a agricultura. O leite é um produto dos rebanhos, enquanto o mel representa um recurso natural, tratando-se provavelmente da seiva extraída da tâmara e não do mel de abelhas. Uma expressão semelhante a essa pode ser encontrada na Epopeia ugarítica de Baal e Mot, que retrata a volta da fertilidade à terra descrevendo uadis (rios da estação das chuvas) onde escorria o mel. Os textos egípcios como *A história de Sinuhe* já descreviam a terra de Canaã como rica em recursos naturais e também em produtos agrícolas.

Ao se descrever a geografia e tipologia da terra, há uma necessidade de se compreender também o povo que residia em Canaã. Para Walton, Matthews e Chavalas (2018), na lista dos seis povos relatados no versículo os três primeiros são conhecidos (cananeus, heteus, amorreus), já os três últimos (ferezeus, heveus e jebuseus) são de certa maneira desconhecidos.

Walton, Matthews e Chavalas (2018, p.99) relatam de forma detalhada alguns destes povos moradores de Canaã: Os cananeus foram os moradores das cidades muradas e estruturadas de Canaã; os heteus oriundos da Anatólia (Turquia), se

mudaram para o sul de Canaã; os amorreus provenientes da Síria migraram para várias partes do oriente, neste caso Canaã.

Agora, o grito dos israelitas chegou até min, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo (Ex 3,9).

Este versículo remonta de acordo com Andiñach (2010) ao agir e resposta divina em libertar o povo da escravidão, sendo que se denota a sensibilidade de Yahweh, ao sofrimento de seu povo, levando a interferência divina. Para Silva (2004, p. 39) esta passagem traz a figura do Deus libertador e consciente das misérias e estado de dor que seu povo estava vivenciando, ou seja, “um Deus que escuta o clamor do povo”. Já Halley (2001), traz a relevância da percepção divina da opressão egípcia, denotada no verbo existente no versículo “ver”.

Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas (Ex 3,10).

Já neste versículo, há para Halley (2001), uma ordenança de Yahweh a Moisés, em ele se apresentar ao rei do Egito para pedir a libertação do povo Hebreu, deixando claro o comissionamento e missão de Moisés, que é libertar o povo do cativo. Para Andiñach (2010) as palavras chave desta passagem são: “Vai, pois”, “eu te enviarei”, onde se indica uma ordem expressa e direta divina, para ele ir até o rei do Egito, Faraó, e dizer e fazer o que Yahweh lhe ordenara.

Então disse Moisés a Deus: “Quem sou eu para ir a Faraó e fazer sair do Egito os Israelitas?” (Ex 3,11).

Neste versículo, nas descrições de Henry (2012) que, na resposta de Moisés há uma objeção em forma de desculpas, podendo ser conduzida uma leitura, de acordo com Bruce (2017), de uma psicológica da personalidade de Moisés, desacreditado de si mesmo, pelos anos de vivência no deserto, contida em suas palavras dirigidas a Yahweh. Acerca desta objeção de Moisés, Andiñach (2010, p. 62) assim avalia:

A dificuldade de Moisés é compreensível, e não podia ser de outro modo. Os próprios compatriotas o haviam rejeitado (Ex 2.14); e a corte que o apadrinhava buscava assassiná-lo. A pergunta “Quem sou eu para que vá ao faraó...?” Deve ser entendida como um clamor por esclarecimento. Uma formulação em consonância com o sentido do texto seria: “Que autoridade tenho eu para ir ao faraó e pedir-lhe nada menos do que a libertação de seus escravos?”.

Como narrado por Andiñach (2010), Moisés estava totalmente desmotivado a ainda desempenhar um papel libertador para o seu povo, pois na condição de fugitivo exilado, e tinha ainda as lembranças de descontentamento por parte da rejeição dos hebreus, e a condenação dos egípcios, tudo isso avolumou para que seu caráter e personalidade sem confiança e descreditado, o que o levou a indagar a lahweh sobre sua missão.

Deus disse: “Eu estarei contigo; e este será o sinal de que eu te enviei: quando fizeres o povo sair do Egito, vós servireis a Deus nesta montanha” (Ex 3,12).

O último versículo de nossa perícopes, pela opinião analítica de Henry (2012), se pode contemplar uma afirmativa e promessa por parte de lahweh, de que a presença dele estaria com Moisés nos eventos que surgiriam, a partir deste momento de teofania. Andiñach (2010) comenta que a resposta de lahweh a Moisés é significativa e totalizadora como a de Gideão, narrada em Jz 6,16, quando impõe um sinal de que depois do êxodo hebreu, eles serviriam a ele no mesmo local.

2 ANÁLISE DOS CONCEITOS DA PERÍCOPE DE EX 3, 1-12

Ao se analisar o personagem Moisés e sua contribuição para a literatura sagrada, e que para Hart (2001), praticamente através de sua narrativa se desvenda todo o Velho Testamento, é de total relevância dissertar os conceitos de vocação, chamado, profetismo e espaço sagrado, discorrendo a respeito da vocação, chamado, e profetismo de Moisés, sem, contudo, deixar de correlacionar o espaço sagrado e a sacralidade da sarça ardente.

2.1 CONCEITO DE VOCAÇÃO

O conceito de vocação é definido de diferentes maneiras, cada autor lhe dá uma concepção diferente.

Para Bohoslavsky (1978), a vocação não é algo inato. Vidales (1985) afirma que o homem deve ser considerado como uma vocação em si. E para Cueli (1985), a vocação é o chamado para atender a uma necessidade. Os seres humanos ao nascer herdam um conjunto de fatores econômicos, políticos, sociais e culturais que condicionam e predispõem nossa vocação. A vocação permite que o homem desenvolva suas habilidades, atitudes e interesses e se realize para alcançar o sucesso e uma posição social. Esse processo dinâmico orienta o indivíduo a escolher uma profissão ou ocupação, a escolha deve ser uma decisão pessoal envolvendo consciência e vontade.

Etimologicamente, a palavra vocação deriva do latim *vocare*: chamar. É o chamado para satisfazer uma necessidade, alcançar o bem-estar do indivíduo e afirmar um interesse que nos leva a fazer as coisas para alcançar o sucesso. Vocação não é algo a descobrir, mas algo a ser construído através da orientação vocacional. Vidales (1985) afirma que a vocação não é um evento inato no homem, mas o resultado de um processo de formação contínua dentro da cultura, ambiente e lugar em que o homem vive. Não há tempo definido para a realização profissional, todos os momentos são importantes.

Essa definição entendida como um processo no qual o homem recebe influência de seu contexto social, não conhece as idades, começa com o nascimento e termina com a morte do indivíduo. Cueli (1985) escreve que a vocação é um impulso, uma urgência, uma necessidade não atendida. Se o homem estiver adequadamente

satisfeito, obterá relaxamento, tranquilidade e paz. Uma consciência pessoal e a vontade de realizá-la intervêm na vocação. Cada indivíduo apresenta certas necessidades internas e externas, mas se não forem satisfeitas, a vida é difícil, tensa e desconfortável.

Numa perspectiva filosófica, Heidegger afirma que a noção de vocação tem sido fundamental. Assim, no *Ser e Tempo*, identifica a vocação como o chamado do cuidado e, como esse é o ser da existência, a vocação pode ser o chamado da existência. Ortega y Gasset apresenta a vida humana como vivendo com suas circunstâncias, o que pode contribuir ou dificultar a vida para se realizar, ou seja, ser fiel ao “eu insuportável”. Esse eu é precisamente a vocação de natureza estritamente individual e intransferível.

Nesse sentido filosófico, a vocação é individual; portanto, não há duas pessoas com a mesma vocação, mas elas podem ter personalidades semelhantes e resolverão os problemas da mesma maneira. A vocação designa autenticidade em cada pessoa. Os psicólogos afirmam que a vocação é uma maneira de expressar nossa personalidade em face do mundo do trabalho e do estudo, e não aparece de repente, mas lentamente se conforma à medida que adquirimos mais experiência, maior maturidade e nos aprofundamos cada vez mais na esfera da realidade.

A vocação não é algo inato, definitivo e imutável, à medida que as necessidades e os interesses do indivíduo crescem, seus contextos sociais mudam e ele presta mais atenção a determinadas atividades. Kohan (1977) afirma que uma vocação é aquela que traz satisfação pessoal ao indivíduo, pois lhe dá possibilidades de desenvolver suas melhores aptidões, afirmar seus verdadeiros interesses e não contradizer a estrutura de sua personalidade vocacional. Super (1973) define necessidade como a falta de algo que, se presente, contribuiria para o bem-estar do organismo. É uma condição que falta, uma força que organiza o comportamento e leva o indivíduo a agir. Super não menciona o conceito de vocação, mas, adotando os conceitos anteriores, concluímos que uma vocação é uma necessidade que o indivíduo precisa satisfazer.

Bohoslavsky (1978) afirma que a vocação não é algo inato, é desenvolvida no plano da ação, o conhecimento e a convivência, assim, um acúmulo de experiências adquiridas de maneira consciente e inconsciente levará o indivíduo à convicção de que pode escolher por si mesmo. A vocação é um processo dinâmico, muda com o crescimento do indivíduo e com a mudança das estruturas sociais.

Na atualidade, para Grando (2017, p. 124), muito se tem discutido a respeito do termo vocação, e seu significado segundo as várias perspectivas, seja ela bíblica ou profissional. Barbosa (2003) sintetiza e narra sobre as perspectivas vocacionais, não estarem atreladas apenas a ótica religiosa, mas também a outras possibilidades:

Serviço que proporcione a dignificação da profissão por meio da missão. Essa dimensão de dignificação não diz respeito apenas a vocação para o ministério pastoral, mas aos serviços, ocupações, tarefas, profissões que na sua prestação de serviço, de alguma forma, seja capaz de promover vida (BARBOSA, 2003, p.11).

Para se compreender uma missão e objetivo, seja de um profeta, líder, sacerdote, tem-se que primeiro entender a vocação deste. Mas o que seria a definição correta do termo “Vocação”? Para Elwell (2009, p. 630):

Diz que a vocação tem origem no latim *voco*, eu chamo, a palavra e usada para descrever o chamado de Deus ao seu povo, tanto individual quanto coletivamente. No Antigo Testamento, Deus é visto chamando os indivíduos para tarefas especiais de obediência e liderança; Abraão, Moisés, Samuel, Davi, são exemplos diferentes dessa atividade.

Vocação para Barbosa (2003) está associada com comissionamento e missão; Oliveira (2000) associa o termo vocação com tendência, disposição, talento e aptidão, ou de forma simples de chamado, acerca disto ele afirma:

A palavra vocação deriva do verbo latino *vocare*, que significa simplesmente “chamar”. Ela é, pois, a tradução do termo *vocatione*, que por sua vez quer dizer chamado, convite, apelo. Por detrás de todos esses termos está a raiz *vox*, *vocis*, isto é, voz. Portanto, vocação quer dizer tão somente chamamento ou chamado. (OLIVEIRA, 2000, p. 19).

2.1.1 Vocação como chamado

O chamado na perspectiva de Barbosa (2003, p. 16), tem a seguinte descrição:

Do verbo (Kaleō) “chamar”, falar a alguém diretamente ou por meio de um intermédio; suas variações: o substantivo (Klesis), chamada, convite-ato de convidar, seria uma convocação oficial feita por meio de uma autoridade, quando feita por um poder militar ou assembleia é convocar; o adjetivo (Kletos), chamado, convidado.

Grando (2017) detalha a relação próxima, pela etimologia, do termo chamado com vocação, considerado apenas sinônimas uma da outra. Pois não existe vocação sem chamado, para se entender melhor, o significado de chamado, Grando (2017, p. 126), descreve o mesmo termo, a partir do panorama bíblico e etimológico:

Para compreender o que é chamado, é preciso examinar seu aspecto etimológico. No Antigo Testamento, a palavra hebraica *qara* significa “chamar para fora”, uma ordem que implica soberania na nomeação. Nomear no hebraico não era, porém, simplesmente adicionar um título verbal, mas ser chamado de algo para ser algo. O termo chamado no Antigo Testamento é usado principalmente para o povo de Deus, convocado para participar da missão de Deus para o mundo.

O chamado, em síntese tem como interpretação convocação ou escolhido, sendo que, para Campbell (2018), não se há início de uma saga ou narrativa, sem antes compreender como o herói, ou protagonista foi chamado ou convocado para devesas oficio ou função. Nenhuma vocação surge do nada, para o homem crente, a vocação constitui um chamado divino, cuja consequência é a missão, é o fardo, surge diante de uma demanda, muitas vezes relacionada a justiça.

2.1.2 Vocação à luz da Bíblia

Silva (2014, p. 86) oferece a seguinte descrição do conceito de vocação sob a perspectiva bíblica:

No contexto bíblico, vocação é um chamado que Deus faz a alguém para realizar um determinado projeto. O chamado sempre está relacionado com uma missão que o vocacionado deverá desenvolver, por isso vocação não é uma aptidão, mas um serviço, uma doação de seus dons em prol de um projeto maior. Entretanto, vocação é um ato de liberdade, pois aquele que chama deixa sempre um espaço para que o vocacionado ou vocacionada possa fazer ou não sua adesão ao projeto proposto por quem chama.

Vocação, como apresentado antes, por outros autores, se resume num chamado ou aptidão, entretanto a vocação, tem uma grande importância para entendimento das narrativas a serem analisadas, principalmente de líderes ou comunidades. Toletto (2016, p. 137) reconhece a relevância, de relatos existentes de vocação na Bíblia, sobre isto ele relata:

As experiências do sagrado são um desafio. A Bíblia é repleta de narrativas que sintetizam não só um momento, mas a maneira como uma comunidade experienciou sua própria identidade. Assim, os relatos de vocação são de alguma forma relatos originais, que testemunham a compreensão que um grupo ou uma comunidade teve e si mesmo e concomitantemente a projeção desta percepção em um personagem através da construção de uma narrativa.

Dentro as várias narrações de relatos de vocação, na Bíblia, tem-se uma semelhança em todos, além do chamado e convocação, o conhecimento e contato

com o sagrado. Supõe-se uma experiência com o sagrado, uma descoberta que marca a existência do profeta (SICRE, 2007, p. 119); sendo este contato o necessário para se autenticar o sacerdote, e o profeta.

No espaço bíblico veterotestamentário, a vocação surge pelo lado da poesia, da inspiração, do transe, da música, do sonho, da visão, da beleza, do popular, da arte, da intuição, do oráculo, da religião, da divindade, da oração, da mística. “São muitas palavras para indicar uma determinada maneira de se aceitar a realidade e de se reagir diante de um chamado vocacional” (CRB, 1992, p. 17). Merece atenção a atuação do vocacionado bíblico a alguns pontos: eles sempre estão destinados a reorganizar a sociedade, defender a vida, acolher e denunciar as injustiças e curar aqueles que precisavam de apoio (KONINGS, 2014).

2.1.3 Chamado e vocação de Moisés

Para Eliade (2010), Moisés é uma figura emblemática para toda a história veterotestamentária, desde o seu nascimento, juventude e exílio na terra de *Madiã*. Portanto, é necessário, de acordo com Henry (2012), compreender seu chamado, sendo este totalmente interligado com sua vida prática. Entretanto, o que seria e significa chamado? Para Groningen (2003) se designaria por convocação, chamamento ou convocação.

Segundo Macdonald (2011) o chamado de Moisés, começa na narrativa da sarça ardente, descrita em Ex 3,1-12, onde ele recebe a convocação divina vinda da parte de Iahweh, sendo que sua chamada se divide de acordo com Waltke (2016) em três pontos: ir até o Egito pedir a libertação do povo; tirar o povo do Egito e conduzir o povo até a terra prometida.

César (2002) entende o chamado como um conceito bastante acentuado no ramo de liderança, corporativismo empresarial e no campo religioso. O termo em si toma também segundo Ferreira (2004), a definição generalizada de inclinação ou aptidão natural. Ibarrondo (2004) descreve acerca de a vocação ter iniciado na escolha de determinada pessoa passa a seguir, seja para se desempenhar certo papel ou ofício designado.

Ao se tratar de vocação de um personagem específico, neste caso Moisés, vem a pergunta: Qual a missão de Moisés? Para responder tal questionamento, tem

que se compreender o comissionamento, chamada e enredo por parte de Moisés. Andiñach (2015, p. 93), traz de forma sucinta e introdutória, a respeito do comissionamento mosaico, como relato vocacional a seguinte observação:

A narrativa na qual Deus se revela diante de Moisés lembra os relatos de vocação dos profetas. Isso se deve à intenção do Pentateuco de assimilar sua figura à dos que foram os comunicadores da palavra de Deus por excelência e gozaram do mais alto prestígio no período pós-exílico, quando esses relatos foram moldados. Em Dt 34.10, fala-se dele após sua morte: “Nunca mais se levantou em Israel profeta algum como Moisés...”.

Para Andiñach (2015), Moisés, entre todas as suas funções, tinha uma de alta relevância e de grande significado para os hebreus, de ser o comunicador e profeta de Yahweh. O comissionamento de Moisés é referência para os demais relatos de comissão e chamada no Velho Testamento, tendo alguns diferenciais substanciais, neste relato, dos demais: as objeções de Moisés, a extensividade narrativa e o projeto libertador divino, que se estendem até o próximo capítulo, sobre isto, Andiñach (2015, p. 93), menciona a seguinte descrição:

Na construção literária dos relatos de vocação, Deus chama o profeta, e esse apresenta desculpas para fugir ao chamamento. Em um segundo momento, Deus responde a essas desculpas, e o profeta termina por aceitar a missão para a qual é convocado. Ao comparar o relato de Moisés com esses últimos, o primeiro aspecto que surge é a maior extensão do relato de Moisés, que abrange quase dois capítulos, e o segundo é que as objeções de Moisés multiplicam-se até chegar a ser cinco objeções, as quais são o único caso desse tipo em todo o Antigo Testamento. O terceiro aspecto é que, no centro do relato, se coloca na boca de Deus um resumo do projeto de libertação.

Há outras perspectivas, além de Andiñach (2015) (perspectiva narrativa de vocação) no que diz respeito à temática vocacional e comissionamento mosaico, como Groningen (2003) e Ibarondo (2004), que optam pelo viés de se ter a necessidade para compreender a vocação mosaica, se listar seus atributos e funções exercidas por ele. Já pela perspectiva libertadora, tem-se como principais representantes, Andiñach (2010); Pixley (2018); Wiener (1974) e Croato (1981).

Pelo panorama de Groningen (2003), o comissionamento e a vocação de Moisés se resumem em ele ser mediador entre Deus e Israel, sua missão é revelada nos papéis de sacerdote e profeta, que Moisés desempenhou, sendo que ainda cumpriu deveres de um rei e legislador. Como sacerdote, pela opinião Groningen (2003), ele foi mediador, e cumpriu esta função até a consagração de seu irmão Arão como sumo-sacerdote.

No discurso de Gronigen (2003), Moisés conclui sua missão e comissão, ao atuar como organizador de Israel de um emaranhado de tribos, a uma nação com suas próprias leis (civis, morais e religiosas) e com um senso patriótico de conquista.

Já para Ibarondo (2004), a chamada de Moisés consistia simplesmente em seu governo que desempenharia junto ao povo, liderança esta que revolucionaria a história dos hebreus, tanto no contexto cívico, social e religioso. Gottwald (1988, p. 1920), traz o enfoque acerca da liderança mosaica, pela sua versatilidade de funções: operador de prodígios; conhecedor da tipologia geográfica ao conduzir o povo hebreu para o Êxodo; profeta e oráculo; sacerdote; chefe militar e legislador.

Entretanto, Gottwald (1988), ao mencionar sobre a versatilidade mosaica, descrita no texto bíblico, faz uma alerta para a problemática de legitimação de governo mosaico:

No fim, portanto, não há nenhum meio, baseado em princípios consistentes, de saber que papéis de liderança, e que aspectos desses papéis, foram realmente desempenhados por Moisés verdadeiro, em contraste com os que tem sido atribuídos a ele como modo de validar formas israelitas posteriores de liderança comunal. Há, obviamente, tremenda “sobrecarga” de papéis de liderança acumulados sobre Moisés, e, no entanto, admite-se claramente que líderes importantes em organização tribal social com frequência exercem realmente amplos e fluidos poderes de liderança. (GOTTWALD, 1988, p. 193).

Gottwald (1988, p. 193), afirma então, algo bastante sucinto, a “sobrecarga”, e grande volume de funções, creditadas a Moisés, que possa se ter o intuito, de se idealizar um Moisés, atribuído por Campbell (2018) de “heroico”, já Gerstenberger (2014, p. 397), é da ideia de que, o Moisés que aparece na redação final do Pentateuco, seguindo a ideia da hipótese documentária de Wellhausen (1965), não é este cheio de atributos e funções, mas sim, de acordo com Gerstenberg (2014, p. 397), “um modelo segundo as necessidades das comunidades judaicas do período persa”, ou seja, necessitavam de um Moisés que pudesse dar esperança e vitalidade para o povo hebreu no exílio, e que pudesse ser exemplo para eles.

Na passagem, de Ex 3,1-12, segundo Toletto (2016), a relevância da narrativa está sobre a vocação, mas não sobre o vocacionado Moisés (aquele que recebe a chamada), mas sim sobre lahweh (o que entrega a vocação, o que vocaciona), ou seja, a se um a importância em se olhar a o verdadeiro protagonista da vocação.

A vocação de Moisés é a de apresentar um projeto libertador ao povo de Israel que estava sob condição escravagista. Croatto (1981) acredita que, quando Deus

ordena a Moisés “Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas” (Ex 3,10) apresenta-se aí a chave interpretativa para se entender a vocação, missão e comissionamento de Moisés, que consiste em ir até o rei do Egito (Faraó) e pedir a libertação, liderá-los para fora da terra da escravidão e torna estes escravos em nação santa, povo escolhido. Acerca deste projeto libertador, Andiñach (2010) deixa entender que, pela vocação chega-se a missão, e chegando-se a missão se resume em finalidade. À maneira de complementação à observação de Andiñach (2010), Pixley (2018, p. 10) informa:

A partir do Êxodo Israel conheceu a Deus como Javé, o Deus que os libertou da escravidão. “Eu, Javé, sou teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão” (Ex 20,2). Pois bem, Deus é uma palavra sumamente perigosa, que se tem usado e se continua usando de forma enganosa para fazer referência ao mesmo criador e ser supremo concebido muito diversamente. Em Israel sua 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 verdadeiramente de Israel. Usaremos esta chave de leitura para desvendar a linguagem ideológica nos textos bíblicos. Um Deus que legitima a opressão dos camponeses, por mais solene que se apresenta seu culto, não é o Deus verdadeiro. Pois o Deus verdadeiro é unicamente aquele que ouve o clamor dos oprimidos e os liberta de sua opressão.

Pixley (2018) detalha em sua obra denominada, *A história de Israel, a partir dos pobres*, a relevância do projeto libertador, para o povo hebreu, denominado por ele, como a chave de compreensão para a história de Israel, pois foi através da libertação e saída da terra do Egito, que se formou a partir de um clã de tribos, um povo de fato. Wiener (1974, p. 27) denomina Yahweh, como “Deus dos pobres”, onde em sua ótica de liberdade, o Deus dos hebreus toma a visão de um “Deus amigo dos pobres” e que vê e interfere na angústia e sofrimento dos menos favorecidos. Wiener (1974, p. 22) menciona que:

Esse Deus, a Bíblia não nos diz senão bem pouco do que ele é em si mesmo. Ela nos diz, ao contrário, sem cessar, o que ele é para os homens, e antes de mais nada, sua intervenção em favor dos pobres. Encontramos aqui a palavra pobreza (‘oni); ela pertence à mesma família que a palavra *‘anaw* que em toda a tradição bíblica, indicava esses pobres, isto é, ao mesmo tempo os humildes e os humilhados, aqueles que se curvam diante de Deus e aqueles que o destino curva para a terra, exatamente aqueles que o Evangelho chamara de bem-aventurados (Mt 5,3; Lc 6,20). E eis que, desde a origem essa atenção, essas predileções são afirmadas. O que chama a atenção divina, não são, neste mundo os feitos de um grande povo; não é também a santidade excepcional de um homem ou de um grupo. O que faz descer o Senhor, é a miséria; porque ele viu, porque ele entendeu, é preciso que ele intervenha, que ele os arranque do abismo, que ele os faça subir para uma terra bem melhor.

Yahweh se torna o Deus dos oprimidos e dos injustiçados, pela perspectiva de Wiener (1974, p. 22), Deus luta uma batalha pelos pobres que são presa da opressão e escravidão, seja ela física ou mental. Depois de se analisar a perspectiva de vários autores, Andiñach (2015, p. 93), traz um panorama relevante para o cerne vocacional e libertador mosaico, pois para ele, o projeto libertador apresentado na perícopa de Ex 3,1-12, é visto como o plano de realização de todo o cenário bíblico mais a frente culminando no Êxodo e, posteriormente, a organização de Israel como nação de fato. Sobre isto, Andiñach (2015, p. 93) descreve:

É significativo que o projeto de libertação de Deus seja apresentado depois de revelar sua identidade. O processo que se propõe desenvolver pressupõe um Deus próximo, com o qual se pode falar e dialogar. Por isso não devemos estranhar que esse relato de vocação seja construído como um diálogo e inclusive como uma discussão entre Deus e Moisés. Sob o ponto de vista hermenêutico, apresentar o plano de libertação tem como finalidade esclarecer o plano para o qual Moisés é chamado; e ao colocá-lo no centro do diálogo, concede o papel mais importante da cena a libertação da escravidão e ao projeto de posse da terra.

Para Andiñach (2015), é no projeto libertador divino, que Israel se molda como nação, e também como povo, sendo que Silva (2004), traz a seguinte expressão e temática em sua obra “Deus ouve o clamor do povo”, ênfase esta que define a gênese do projeto libertador, pois se o Deus de Israel não ouvisse o seu clamor e labor da escravidão, ele não convocaria Moisés para desempenhar o papel de liderar o êxodo e depois o povo hebreu.

2.2 MOISÉS: O PROFETA

Ao se descrever nos tópicos anteriores sobre a chamada e vocação de Moisés, a partir dela, se pode compreender, segundo Sicre (2007), que a missão de Moisés, precisa ficar mais clara, visto que ele apresenta-se como um profeta sofredor, aquele que sofre o chamado, aquele que é obstinado na decisão de ir salvar os seus irmãos israelitas.

Na atualidade, o profeta tem sido uma figura bastante emblemática e paradigmática (WILSON, 2006), principalmente no que concerne a temas atuais, como liberdade, justiça, igualdade social, vida digna, etc.

No decorrer deste tópico se trabalhara sobre profeta: o conceito, descrição e as várias classificações que existe dentro deste mundo do profetismo, entre elas a

relação entre adivinhação e profecia. Depois do conceito e classificações do profetismo, também se discorrerá sobre o profetismo dentro do Antigo Testamento, e o profeta Moisés (profeta da esperança).

2.2.1 Conceito de profeta

De acordo com Zenger (2016, p. 368), “profeta (nabi) tem o significado de ‘chamador’ chamado”, e no grego “*profetes*” tem como tradução “porta voz da divindade perante o povo”. Wilson (2006, p. 40) descreve que:

A palavra portuguesa “profeta” é ambígua, até quanto é considerada em vista do seu pano de fundo bíblico. A palavra “profeta” é derivada da palavra grega *prophetes*, substantivo agente que aparece em textos do grego clássico muito cedo, já no século V a.C. (profeta) presume-se que seja termo formado pelo verbo (falar, dizer), precedido do prefixo *pro-*, “ante”, “para a frente”, embora o verbo (anunciar) não seja atestado até depois da virada para a nossa era. Visto que o prefixo *pro-* é ambíguo, o sentido de *prophetes* deve ser deduzido dos contextos das primeiras vezes em que aparece. Nas fontes primitivas, o título de anunciar comumente se dá a pessoa ligada com os oráculos de Apolo e Zeus, e a palavra originalmente parece ter designado alguém que profere ou proclama a mensagem da divindade e interpreta a palavra divina para pessoas que buscam oráculos (WILSON, 2006, p.40).

Ao descrever a questão linguística e terminologia acerca da palavra “profeta”, Wilson (2006, p. 41), descreve em resumo, o profeta como proclamador e portador da mensagem divina, e de forma eventual de proferir o futuro. É de relevância de se ver, que a cada cultura e crença religiosa, o termo profeta em sua ambiguidade, sofre algumas mudanças em relação, às formas de oráculo ou de se profetizar, mas não na sua essência terminológica. Uma afirmação como a seguinte encontra ampla aceitação hoje:

A profecia é um fenômeno universal, presente nas religiões dos povos vizinhos de Israel, como reconhecido pela própria Bíblia com Balaão, um mago babilônico (Números 22-23) e com os profetas de Baal (1 Reis 18-19; 2 Reis 9,18-27): isso significa que, para transmitir suas mensagens, o Senhor também pode usar pessoas que não pertencem ao povo escolhido, que continuam a ser o destinatário privilegiado de um profetismo único e irrepetível. Esse é um fenômeno altamente atual (MARCONCINI, 2007, p. 39).

Essa mesma afirmação pode ser estendida a um horizonte mais amplo da história religiosa da humanidade:

É evidente que o fenômeno profético não é um fato peculiar de certas raças, povos, regiões ou religiões. Pode ser encontrado em todas as áreas do

mundo religioso e em todas as etapas do desenvolvimento religioso. É verdade que o êxtase é contagioso entre os indivíduos; mas não é correto dizer que o êxtase ou a profecia em si é rotineiramente emprestado de outros povos. Esse fenômeno surgiu de forma independente nas várias regiões. O caráter profético está profundamente enraizado na natureza humana; o que pode ser emprestado de outros ambientes são os comportamentos e as formas, em uma palavra, as manifestações externas (LINDBLUM, 1962, p. 32).

O fenômeno profético, em sua raiz mais fundamental, parece estar enraizado em duas grandes intuições ou preocupações que lhe dão força e vitalidade. Em concreto: A preocupação com o futuro, sob vários aspectos. Acima de tudo, o desejo de saber o futuro e assim resolver a inquietação diante do desconhecido. Por outro lado, a inquietação diante do presente é a semente do futuro. O que devo fazer agora para garantir o futuro? Qual é a maneira correta de responder aos desafios de hoje? Em outras palavras, a profecia está relacionada com a quantidade de incerteza que o futuro tem e que anseia por uma maior clareza sobre o que está prestes a acontecer e sobre o que cada um deve fazer no presente para o futuro. Dessa maneira, presente e futuro estão indissociavelmente ligados ao fenômeno profético e não podem ser mutuamente opostos.

Vários autores descrevem outras definições para a concepção de profeta, Clements (1995) descreve como o “locutor da palavra divina”. Para Croatto (1981) é um intérprete dos tempos; Já Silva (2014) o coloca como escolhido e vocacionado para desenvolver uma missão profética. Clements (1995, p. 50) define que o profeta é o “portador de um mero carisma individual, que pelas virtudes de sua missão, propaga e apregoa uma doutrina e pensamento de cunho religioso, ou podendo-se ser leis e mandamentos sagrados”. Ou seja, para se descrever a personalidade de um profeta, tem-se que somar o caráter carismático, e também sua vocação e missão, essenciais para ele cumprir seus objetivos e finalidade como profeta. A CRB (1992) traz a seguinte observação acerca do profeta, além de tecer sobre ela uma diversidade de conceitos:

O dicionário diz: “Profeta e uma pessoa capaz de prever o futuro”. De fato, na boca do povo, uma profecia tem a ver com o futuro; por exemplo, as “Profecias de Nostradamus”. Mas o livro de Khalil Gilbran O profeta, livro muito vendido, não fala do futuro; só dos conselhos sobre as coisas do espírito e sobre como viver. Ao ver uma pessoa de idade, com barba branca e ar solene, o povo também diz: “Parece um profeta”. Nas comunidades Eclesiais de Base e nos grupos mais conscientes, ouve-se dizer: “Dom Helder é um profeta”. O mesmo se diz de pessoas que fazem ouvir sua voz em defesa dos pobres. Outros pensam e dizem: “Frei Damião é o profeta do Nordeste” Resumindo: hoje, todos usam a palavra profeta, mas cada um do seu jeito (CRB, 1992, p. 15).

O conceito de profeta é bastante abrangente e diversificado, sendo que, no decorrer da sociedade, povo e tempo tem sua terminologia e significado diferentes:

A profecia em Israel é um tema muito querido e muito estudado pelos teólogos latino-americanos. Multiplicam-se as obras de interpretação e comentários homiléticos e pastorais sobre os livros proféticos. A profecia é uma fonte na qual se pode buscar sempre novas forças ao longo da caminhada das comunidades e dos grupos comprometidos na crítica macro-estrutural ao sistema e as suas instituições mantenedoras. De fato, a causa da crítica para uma transformação da realidade encontra nos profetas da Bíblia uma inspiração e uma vitalidade sempre novas (SICRE, 2007, p. 5).

Zenger (2016, p. 368) traz as seguintes observações sobre a terminologia do conceito de profeta, que sofreu intermináveis mudanças no decorrer dos séculos, por conta das religiões, e sociedades, ele traz também a questão conceitual com a biblista, para os hebreus:

Nas línguas ocidentais, a palavra “profeta” sofreu um lamentável estreitamento do significado. Ela designa uma pessoa que “profetiza”, isto é que prediz o futuro. Infelizmente foi também a pregação cristã que contribuiu para essa visão distorcida. A pregação quase sempre descreveu a tarefa principal dos profetas como: Deus enviou os profetas a Israel para anunciar o Messias. A própria Bíblia refuta essa afirmação pelo fato de que nos profetas se encontram apenas poucos textos messiânicos, enquanto os testemunhos sobre Deus constituem a massa principal de seu legado escrito (ZENGER, 2016, p. 368).

Sicre (1999, p. 196) desenvolve quatro tipos e imagens que um profeta pode desenvolver: “Uma espécie de adivinho, vidente” que é recompensado pelos seus serviços; “a imagem de adivinho, cede lugar a de profeta comunicador messiânico”, “reformador social”, “homem inspirador”, “homem público”.

Já Clements (1995, p. 50), minimiza em duas categorias e tipos de profeta, levando-se por base a distinção de formas místicas e sagradas de uma crença religiosa: o primeiro, o profeta de caráter exemplar, pessoal e ele tem a finalidade de levar e ensinar aos demais o caminho da fé e salvação, pela ótica de sua divindade que cultua e serve; já o segundo é o profeta, que serve como instrumento e “vaso”, da pregação de uma divindade e desejos, ou seja, este é o indivíduo que de forma sucinta é um “escravo” de seu Deus e de suas vontades.

Há para Sicre (1999) várias diferenças entre os profetas, seja pela dedicação profética, pelo modo de contato com o sagrado, pelo modo de transmissão da mensagem e as funções que desempenham na sociedade. Ou seja, o profeta, pode ser considerado a partir, de sua devoção e intimidade com o sagrado, levando em

conta a relevância do carisma dentro do profetismo. É importante também registrar que, naquele período histórico, e até o final da composição dos textos bíblicos, era comum relacionar os textos bíblicos proféticos aos adivinhos da época. Sobre as várias perspectivas a respeito do profeta, Sicre (2002, p. 25), assim aborda:

A primeira parte pretende abordar a figura do profeta focalizando-o a partir de perspectivas diferentes. Parto de um dado que as vezes não se valoriza suficientemente: a antiga relação entre adivinhação e profecia. A profecia insere-se humanamente no âmbito do enigma do presente e da preocupação com o futuro, âmbito típico das práticas de adivinhação. O estudo das semelhantes e das diferenças ajuda a compreender a peculiaridade da profecia bíblica e a evolução que esta foi sofrendo. Em seguida há os mediadores, esses personagens aos quais, segundo a tradição bíblica, Deus concede o conhecimento do oculto ou escolhe para transmitir a sua palavra: anjo do Senhor, sacerdotes, e diversos tipos de profecias.

Sicre (2002, p. 25), analisa duas classificações; o adivinho e profeta, sendo depois partir da premissa dos mediadores (conhecedores do que está encoberto e desconhecido). Sobre o adivinho, “aquele que é adepto e faz adivinhação”. Sicre (2002), faz as seguintes classificações, a respeito da adivinhação, tendo 2 tipos e várias ramificações, podendo ser indutiva ou intuitiva.

Na adivinhação indutiva, ela toma forma técnica, sendo para Sicre (2002, p. 31), bastante diversa em suas catalogações: a partir da observação da natureza, da observação dos animais, pelos sacrifícios, exame de alguns líquidos, uso de alguns instrumentos e utensílios (flechas, bastões).

Sicre (2002) define a adivinhação intuitiva, como método adivinho natural, e tem apenas três formas: a interpretação de sonhos, necromancia e comunicação divina através dos profetas ou oráculos. Acerca disto, Sicre (2002, p. 38), tece o seguinte comentário:

Três são as formas principais: a interpretação dos sonhos (oniromancia), a consulta aos mortos (necromancia) e a comunicação divina através de oráculos (cresmologia). Das três, a mais importante do ponto de vista bíblico e a terceira. Por outro lado, a Grécia contribuiu com um material bem abundante que ajuda a compreender algumas reações humanas diante das profecias. Por isso, a parte dos oráculos será muito mais comentada do que os outros.

2.2.2 Compreendendo o conceito de profeta no Antigo Testamento

Para Israel, o grande intermediário da vontade de Deus é o profeta. Porém, sob esse termo em espanhol, transcrição do grego⁴, quatro termos diferentes estão ocultos no Antigo Testamento, que aparentemente não indicam exatamente a mesma categoria de pessoas⁵. Vamos ver o significado desses quatro termos.

Vidente: é o termo menos usado, com apenas onze recursos. Sete vezes é aplicado a Samuel (1 Samuel 9,9.11.18.19; 1 Crônicas 9,22; 26,28; 29,29); uma vez ao sacerdote Sadoc (2 Samuel 15,27); duas vezes para Janani (2 Crônicas 16,7.10); e uma vez indeterminadamente (Isaías 30,10).

Seu sentido básico parece ser o de um homem que conhece coisas ocultas e que pode ser consultado para resolver problemas. É claro no caso de Samuel. Também poderia estar ligado a ofícios sacerdotais de oferecer sacrifícios. No caso do texto de Isaías 30,10, eles são vistos como homens que lembram o povo de sua responsabilidade diante de Deus. E pela mesma razão, como pessoas de alto nível religioso, das quais Isaías não pretende se distanciar.

Visionário: Usado 16 vezes. Quatro vezes se aplica a Gade (2 Samuel 24,11; 1 Crônicas 21,9; 29,29; 2 Crônicas 29,25); duas vezes para Iddó (2 Crônicas 9,29; 12,15); uma vez a Heman (1 Crônicas 25,5), a Jeú (2 Crônicas 19,2), a Asafe (2 Crônicas 29,30), a Yedutun (2 Crônicas 35,15), a Amós (Amós 7,12) e uma vez com um sentido coletivo (2 Reis 17,13); quatro vezes no plural (Isaías 29,10; 30,10; Miquéias 3,7; 2 Crônicas 33,18).

Novamente, é difícil esclarecer o significado do termo. Alguns desses personagens parecem ter tido papéis cortantes, como visionários do rei. É o caso de Gad, Hemán e Yedutun. Em Amós 7,12, sugere-se que essa é uma maneira de ganhar a vida. Em Miquéias 3,5-7, aparece uma imagem negativa deles, vinculando-os aos profetas do grupo e adivinhos já desacreditados. Em vários textos, no entanto, há uma visão positiva deles, concedendo-lhes um alto valor religioso, como mensageiros de Deus para a conversão do povo (Isaías 29,10; 2 Reis 17,13; 2 Crônicas 33,18).

⁴ O *prophétes*, na Grécia, é originalmente quem interpreta as vozes desconectadas da sacerdotisa do oráculo délfico. Ela fala de forma desarticulada e o profeta expressa a mensagem divina de forma clara, lógica e poética.

⁵ O assunto é complexo. Como um exemplo, cf. 1 Samuel 9,6-10, em que o mesmo indivíduo é chamado homem de Deus, vidente e profeta, e é por isso que os termos podem ser considerados sinônimos. Mas contra isso, 1 Crônicas 29,29 distingue claramente entre Samuel, a quem ele chama de Vidente, Nathan, que ele descreve como Profeta, e Gad, a quem ele chama de Visionário.

Não é fácil distinguir esses personagens (videntes e visionários) dos profetas, no sentido mais estrito, porque eles também aplicam todo um vocabulário em torno de ver, contemplar e ter visões⁶. No desenvolvimento pós-exílico da profecia e nas visões apocalípticas desempenham um papel de alto nível.

Homem de Deus: Ele é usado 76 vezes:

Em 29 ocasiões, é aplicado a Eliseu (2 Reis 4,7.9.16.21.22.25.25.27.27.40.42; 5,8.14.15.20; 6,6.9.10.15; 7,2.17.18.19; 8,2.4.7.8.11 13,19);

18 vezes ao homem anônimo que denuncia o pecado de Jeroboão I (1 Reis 13,1.4.5.6.6.7.8.11.12.14.14. 21.26.29.31; 2 Reis 23,16.16.17);

Sete vezes é aplicada a Elias (1 Reis 17,18.24; 2 Reis 1,9.10.11.12.13);

Seis a Moisés (Deuteronômio 33,1; Josué 14,6; Salmo 90,1; Esdras 3,2; 1 Crônicas 23,14; 2 Crônicas 30,16);

Quatro para Samuel (1 Samuel 9,6.7.8.10);

Três para Davi (2 Crônicas 8,14; Neemias 12,24. 36);

Dois para Semaías (1 Reis 12,22; 2 Crônicas 11,2);

Três ao profeta anônimo que aconselha Amazias (2 Crônicas 25.7.9.9);

Dois para designar o anjo que visita a esposa de Manoa (Juízes 13,6.8);

Um para Hanán, filho de Igdalías (Jeremias 35,4);

Um ao profeta que condena Eli (1 Samuel 2,27);

Um para outro profeta anônimo (1 Reis 20,28).

Para procurar seu significado, é preciso começar apontando que, em alguns casos, parece ter um significado puramente honorífico, como as referências a Moisés e Davi. Note-se também que a grande maioria dos usos ocorre no século e meio que vai da divisão do reino, em 931 aC, até a morte de Eliseu. E, particularmente, é em torno deste último que os usos são concentrados. O relacionamento do Homem de Deus com Yahweh não parece muito do lado da palavra, embora isso não esteja ausente, mas do lado do poder de realizar milagres. A palavra do homem de Deus é poderosa, eficaz, faz o que ele diz, é capaz de transformar a realidade (Elias em 1 Reis 17,24 aparece ressuscitando o filho da viúva de Sarepta). Isso está bem situado no período Elias e Eliseu, no qual o problema do poder de Javé, de sua eficácia na vida concreta do povo, foi levantado. Eles são os maiores milagres para pessoas concretas que nos são apresentados no Antigo Testamento. Os únicos comparáveis

⁶ Cf. 1 Samuel 3,1; Oséias 12,11; Ezequiel 12,21-28; Isaías 1,1; 2,1; 13,1; Amós 1,1; Miqueas 1,1; Nahúm 1,1; Ab-días 1; Habacuc 1,1.

aos milagres do Novo Testamento. Isso não significa que seja estritamente negada aos profetas qualquer capacidade de realizar milagres (cf. Isaías 38,1-8; 2 Reis 5,8).

Nabi: é o termo mais usado (315 vezes) e a denominação clássica dos profetas no Antigo Testamento. Seu uso é particularmente intenso no final do século VII e durante o século VI a.C. Ou seja, nos períodos finais da monarquia, em torno da escola deuteronomista e profetas como Jeremias, Ezequiel e Zacarias. Mas, qual é o significado exato do termo *nabi*? O assunto não é fácil. O termo, embora clássico, designa indivíduos muito diversos, que exercem as mais variadas funções, às vezes sendo extraordinariamente difícil distinguir entre o personagem e a função que ele está exercendo. Tentando limitar o problema, os seguintes aspectos podem ser apontados:

a. O termo *nabi* por si só não implica uma avaliação positiva. Muitas vezes, tem uma conotação claramente negativa, especialmente quando usada de maneira genérica ou se referindo aos falsos profetas de Baal. Esse tipo de uso torna paradoxal que o termo tenha sido imposto para designar alguns grandes profetas da era pré-deuteronomista que nunca reivindicaram esse nome para si mesmos, como Isaías, Amós e Miquéias.

b. O significado e a função dos *nabis* variam muito ao longo do tempo. Nenhuma definição ou descrição única delas pode ser dada. Mas sua função básica sempre parece ser a de transmitir uma palavra que não é considerada sua, mas outra (cf. Êxodo 7,1: o papel de Arão como porta-voz de Moisés: um bom exemplo de seu uso mais básico).

c. A atividade dos *nabis* pode ser realizada de maneiras muito diferentes. Às vezes individualmente, às vezes como um grupo. Aparentemente, nos tempos mais antigos, esses profetas habitualmente agiam em grupo, uma situação que continua, com altos e baixos, até os últimos tempos do Antigo Testamento. Embora nos últimos tempos os profetas do grupo sejam muito desacreditados. No grupo do Reino do Norte (Samaria), os profetas tendiam a se relacionar com a Corte Real, enquanto no Reino do Sul (Jerusalém) eles tendiam a girar em torno dos santuários. No entanto, essas tendências não podem ser absolutizadas, porque as experiências opostas também existem em ambas as regiões.

Destarte, o conceito de profeta é amplamente estudado, seja nos vários povos, culturas e crenças, desde a antiguidade até a atualidade, por ser um tema histórico e

ao mesmo tempo atual. Entretanto, Wilson (2006, p.40), comenta sobre a relevância que o profeta desenvolveu em relação aos hebreus e bíblicos:

Através dos séculos, os profetas bíblicos serviram como modelo de comparação para outros tipos de especialistas religiosos. Por isso é, de certa forma, surpreendente que os antropólogos raramente usem a palavra “profeta” nos seus escritos. Há duas explicações possíveis para este estado de coisas. Em primeiro lugar, quando se dá a figuras contemporâneas o título de “profeta”, uma comparação com os profetas bíblicos é virtualmente inevitável.

Wilson (2006), descreve tamanha foi a importância do profetismo hebreu, que ele se torna um modelo comparativo, para se compreender a partir deles os demais, sendo que ele tece um série de ponderações a respeito da relevância do estudo do profetismo hebreu, como fenômeno literário e acadêmico:

A profecia israelita antiga constitui fenômeno complexo que tem sido estudado extensamente por estudiosos da Bíblia. Desde o início do estudo crítico da Bíblia no século XIX, eles produziram multidão de tratados abrangentes sobre profecia e escreveram muitíssimos livros e artigos sobre os vários aspectos. Nos últimos anos em particular, pesquisadores conseguiram elucidar muitas das facetas obscuras da profecia israelita e contribuíram grandemente para compreendermos os profetas em si mesmos. Suas visões teológicas foram examinadas e situadas no contexto da religião israelita. A literatura profética foi inteiramente analisada e se traçou a história do corpus profético. Especialistas lograram delinear os padrões característicos das palavras dos profetas e em alguns casos conseguiram relacionar as várias formas do discurso profético com os seus contextos sociais originais (WILSON, 2006, p.17).

Mas o profetismo, para Eliade (2010), toma um cenário literário e empírico relevante, com o povo hebreu, sobremaneira nos livros que compõem o Antigo Testamento, tem-se vários autores, que trabalham profetismo nesta temática como Zenger (2016); Wilson (2006); Sicre (2002); Sicre (2007); CRB (1992).

Cada autor traça um foco conceitual dentro da temática do profetismo dentro da história hebraica em específico no Antigo Testamento, podendo abordar o lado social, terminológico, econômico, político e sagrado do profeta de Israel.

Pela terminologia bíblica do Antigo Testamento, Zenger (2016, p. 368) traz o termo coletivo de “profetismo”, e as multiformes apresentações de oráculos (homens e mulheres), que conduzem a palavra de Yahweh, seja aos monarcas ou ao povo hebreu. Para Sicre (2002, p. 126), “o profeta não é eleito para gozar de Deus, mas para cumprir uma missão em relação ao povo”, ou seja, seu papel não é omissor às mazelas sociais, mas sim de indivíduo que intervém nos aspectos da vida social de

seu povo. Acerca da relação do profeta e a política (monarquia de Israel), ou seja o profeta e o governante. Segundo a CRB (1992, p. 7),

os livros proféticos do Antigo Testamento indicam com muita evidência uma tensão constante entre a profecia e a instituição, entre o profeta e o rei. Esta tensão se estende até o Novo Testamento e se manifesta na própria vida de Jesus e da primeira comunidade de discípulos. A Sociologia da Religião, por sua vez, mostra-nos, em todas as religiões, a existência desta mesma contraposição. Trata-se, portanto, de um fato sociológico existente, alias em qualquer instituição humana.

Desta maneira, o profeta exercia importantes funções no contexto do Antigo Testamento, sobretudo no que diz respeito a questões sociais. Sobre esta relação do profeta com a sociedade e seu impacto e influência no meio, Clements (1995, p. 200) afirma:

A profecia é fenômeno social. Ou seja, é atividade exercida entre pessoas dentro de sociedade específica e que se conforma com as normas sociais vigentes entre essas pessoas. O status social dos profetas seria, portanto, determinado pelas instituições e valores sociais de suas comunidades, e a análise propriamente social da profecia seria indagação acerca das estruturas e dos valores da sociedade israelita antiga.

Neste sentido, seguindo a afirmação de Clemnets (1995) de que “a profecia é um fenômeno social”, então, o profeta é um indivíduo social relevante para a sociedade, pois suas ações e oráculos influem diretamente no social, neste caso, da nação israelita.

O profeta hebreu, teve uma importante relevância social na religião e sociedade israelita, sendo para Wilson (2006, p. 19), “indivíduos inspirados, que foram responsáveis pela criação da mais pura forma de monoteísmo israelita”, já Zenger (2016, p. 370), faz menção da tipologia e sociologia dos profetas de Israel, que define como multifacetado e bastante diversificado, tendo o profeta hebreu um forte conexão social, seja pelas várias camadas da sociedade hebreia (corte, congregações, irmandades, lares).

Wilson (2006, p. 19) faz um paralelo entre o profetas como figuras humanísticas, relacionadas de forma íntima com a sua situação social: indivíduos altamente ativos socialmente, que através de suas atuações e vocação divina, foram responsáveis por grandes mudanças e reformas de cunho social e religioso, um grande exemplo para Sicre (2002), pode-se denominar o do profeta Elias, que através de sua vocação profética carismática, trouxe uma reforma religiosa, contrário ao movimento baalista imposto pela rainha Jezabel e seu esposo Acabe.

Sobre esta narrativa do embate do profeta Elias e Jezabel e rei Acabe, contida em I Reis 17-22, traz à tona a relação de oposição que o profeta sofre, seja esta oposição, oriunda das autoridades (reis, governadores, imperadores), ou até mesmo das camadas sociais menos favorecidas. Na compreensão de Sicre (2002, p. 126);

Agora vamos fixar-nos na relação tão ambivalente do profeta com o mundo que o rodeia. Uma visão simplista do problema nos levaria a pensar que a relação é só de oposição. Sabemos das muitas dificuldades e perseguições que os profetas sofreram ao longo da sua vida, provenientes de todos os segmentos sociais. Todavia, é falso pensar que o profeta só encontra a oposição da sociedade. Também encontra nela, pelo menos em certos grupos, um ponto e apoio que possibilita a sua missão. Como acentuam os estudos recentes sobre a função social do profeta, para que exista um mediador é preciso que haja um grupo, amplo ou reduzido, que aceite a mediação dele.

A partir da análise de Wilson (2006), o profeta toma a visão de grande relevância para a historicidade da crença dos hebreus, pois através da atuação destes se mudou a história e, até mesmo, a sociedade, seja pelo seu carisma profético ou por sua vocação e chamada. Tem-se vários exemplos de profetas israelitas que mudaram os rumos da nação, podendo-se mencionar o profeta Samuel, que atuou para Groningen (2003), como juiz e sacerdote, sendo portador de um carisma profético excepcional, além de outros como Elias listado acima, e também seu pupilo Eliseu. Acerca das funções sócias do profeta, Wilson (2006), é da opinião de que, o profeta gera um impacto na sociedade em que se relaciona.

Eles formam as primeiras pessoas em quem a divina centelha do verdadeiro conhecimento se tornou consciente por força do espírito de Deus. Por esta razão, eles serviram de modelo das altitudes espirituais, que todas as pessoas poderiam um dia alcançar. Assim, os profetas funcionaram como indivíduos que tinham sido divinamente escolhidos para reformar todos os aspectos da sociedade humana. Ewald viu, então, os profetas como agentes de mudança social, ainda que jamais os tenha descrito explicitamente nestes termos. Visão semelhante da função social da profecia está implicada na primeira obra de *Bernhard Duhm*. Como Ewald, Duhm viu a importância maior dos profetas na sua teologia, que elevou o nível da religião israelita a novas altitudes morais e éticas (WILSON, 2006, p. 19).

Para Wilson (2006, p. 19), os profetas trouxeram uma ruptura com o regime religioso patriarcal, sendo configurantes na criação de uma crença religiosa hebreia tradicionalista, religião está isenta de práticas, consideradas por Zenger (2016), cultuais supersticiosas e idólatras de cunho mágico, corriqueiras para demais povos e sociedades circunvizinhas dos israelitas. Acerca do comentário de Wilson (2006, p. 19), sobre a funcionalidade do profeta ser um agente de mudança social, ele

parafraseia o então escritor⁷ Bernardh Duhm, e define o profeta como agenciador social com três relevantes contribuições: moral, ética e teológica.

Zenger (2016, p. 370) descreve cinco diferenciações de tipos de profetas em Israel: profetas de congregações ou irmandades; profetas do templo; profetas da corte; profetas independentes ou de oposição; profetas literários (interpretação profética de profetas). Os profetas de congregação ou irmandades, para Zenger (2016, p. 370), “são denominados filhos e discípulos dos profetas, e formam comunidades de profetas em torno de Samuel, Elias e Samuel”, eles buscam proximidade com o sagrado por meio de comportamento extático, tendo atuação como curandeiros e oráculos portadores de carisma profético, ou seja me resumo são frequentadores das escolas dos profetas, podendo ser alunos ou mestres.

Os profetas do templo, mencionados por Zenger (2016), como profetas ligados a um santuário em específico, com referência sacerdotal e contexto cultural hebreu tradicional, são geralmente de acordo com Sicre (2002), altamente criticados pelos profetas de oposição, por estarem geralmente hierarquicamente dependentes dos sacerdotes, ou participarem dos grupos de funcionários do rei ou governante. Zenger (2016), traz como exemplo de profetas do templo, alguns escriturísticos como: Habacuc, Naum e Joel.

Os profetas da corte, denominados por Sicre (2002), de profetas políticos ou oficiais, estão pelo pensamento de Zenger (2016), a serviço do rei e de seu governo, dando sua profecia e oráculo em caso de crises e guerras, tendo o papel até mesmo de conselheiro espiritual do governante e rei. Estes profetas da corte, de acordo com Zenger (2016, p. 371), podem assumir vários papéis sendo estes, “em cerimônias festivas decisivas ao Estado, como entronização e jubileu de um rei, casamento do príncipe herdeiro, cerimônias de contrato”.

Os assim chamados por Zenger (2016) de profetas independentes, e por Sicre (2002), de oposição, são um número mais insignificante em termos de grupo, pois são em geral, não tão sociáveis como os demais tipos de profetas, entretanto sua influência é de extrema relevância para a história do profetismo hebreu. Denominados por Zenger (2016), de profetas “videntes dos primórdios”, sobre a questão social, e impacto que eles instituem. Para Zenger (2016, 371),

⁷ Bernardh Duhm- (1847-1928), comentarista e teólogo suíço, ideólogo sobre Antigo Testamento e o profetismo, em específico nos Hebreus. (Wilson,2006)

eles são oriundos de ambientes sociais distintos (Amós e Miquéias: agricultores; Isaías: professor de sabedoria na academia de Jerusalém; Jeremias e Ezequiel: filhos de renomadas famílias de sacerdotes em Jerusalém com perspectivas de boa carreira sacerdotal). Foram arrancados desse ambiente por sua experiência especial de vocação, que constitui somente ela a sua legitimação. Eles se apresentam onde as instituições apodrecem. Enquanto pessoas à margem, eles devem ser incluídos sociologicamente mais nos grupos periféricos que nos centrais.

Zenger (2016, p. 371) traz como exemplo alguns destes profetas independentes: Elias, Eliseu, Isaías, Jeremias, Ezequiel, entre outros; sendo que para Sicre (2002), eles têm uma característica em comum, são totalmente conscientes de sua chamada e vocação, e estas servem de legitimação para seu ofício profético.

Por último, os profetas denominados por Zenger (2016, p. 373), de literários, compostos de “círculos de alunos de profetas como redatores e editores das palavras dos profetas”, ou seja, são os discípulos dos profetas, que escreviam suas profecias, biografias e oráculos, e lhe atribuíam a autoria, como exemplo, Sicre (2002), denomina os livros de Isaías, Jeremias, Ezequiel, entre outros presentes no Antigo Testamento.

Para Zenger (2016, p. 373), o objetivo desses livros proféticos era simplesmente “transmitir e atualizar os oráculos originais e ocasionais dos profetas, também para próximas gerações como palavra de Javé, ainda atualizada e vivas”. Sobre a denominação literária deste tipo de profetismo, Zenger (2016, p. 374) explica da seguinte maneira;

Por trás do processo de crescimento dos livros dos profetas encontra-se, pois, a concepção de que uma palavra profética uma vez anunciada, justamente quando se referia a uma situação histórica, permanece de tal maneira inserida constitutivamente nessa história que ela continua tendo o objetivo de acompanhar a história, moldando-a e interpretando-a- e que por isso precisa continuar sendo redigida de maneira atualizadora. Pode-se denominar essa espécie de profetismo derivado como *profetismo literário ou interpretação profética de profetas*.

Houve, no decorrer dos tempos, uma mudança na forma de transmitir e repassar às próximas gerações, os oráculos e profecias. Clements (1995, p. 203) enfatiza que a forma oral era a essência da profecia, só que com a necessidade de se transmitir de forma redacional, trouxe mudanças, na originalidade dos oráculos em questão. Acerca disto, Clements (1995, p. 204) expõe:

Comunicação oral era a essência. Sendo assim, as formas escritas com que as palavras proféticas foram transmitidas a outras gerações representam mudança da palavra falada para a palavra escrita. Conhecemos agora profecia como literatura antes que como palavra falada. Essa mudança de oralidade para literariedade afastou a profecia de sua situação social original

para uma situação descontextualizada e atemporal, e toda busca do *Sitz im Leben* de profecias específicas e irrelevante. A transformação de discurso oral em texto literário desloca as palavras de tal forma que qualquer análise delas também não pode ao mesmo tempo ser exposição das palavras ou situações originais.

A mudança de situações de acordo com Clements (1995), mudou a originalidade de significados, ou seja, “a palavra está agora livre de contexto”. Clements (1995, p. 204), tem o seguinte pensamento, sobre a consequência, desta transmutação da oralidade para redação “tal processo de descontextualização está presente na criação da profecia como literatura”, em resumo, houve graves prejuízos nesta mudança, de forma irreparável, na tradição oracular israelita.

Clements (1995, p. 204), enumera os causadores deste prejuízo, neste processo de mudança oracular, de oral para escrita:

A seleção de material, suas formas escritas editadas em determinados ensejos para estender seu significado e referência, a justaposição de peças isoladas e díspares, e a provisão de observações introdutórias para cada livro, tudo isso contribui para ulterior afastamento da profecia de sua situação original na vida do Israel Antigo. Essas transformações editoriais do material já transformado pela escrita devem-se considerar como as criações originais das tradições proféticas e agora não é simplesmente possível voltar atrás desta editoração a qualquer coisa que possa ter sido as profecias originais.

2.2.3 Moisés: o profeta da esperança

Sicre (2002, p. 231) traz um esclarecimento a respeito do profetismo de Israel, em sua historicidade, escritos e relatos orais, teve-se uma vasta gama de profetas, entre eles; Jeremias; Elias; Samuel, Amós; Jonas; Oseias. Entretanto, Moisés, pelo pensamento de Schmidt (2009), ocupa uma posição de destaque, neste contexto profético hebreu.

Entre o vasto mundo do profetismo, com sua diversidade e pluralidade tipológica, Moisés tem seu destaque e relevância bastante acentuado, pois para Wilson (2006) e Grenzer (2007), Moisés tipifica a figura de um grande profeta e oráculo, já Bottrich, Ego e Eisslers (2013), trazem à tona a importância de Moisés como um profeta revolucionário, em várias crenças, em especial, dentro do monoteísmo, ou seja pelas três maiores religiões monoteístas: Cristianismo, Islamismo e Judaísmo

Para se qualificar a relevância de um profeta, tem-se, para Sicre (2002), duas ambiguidades a serem vistas e estudadas: sua interação social, e sua inspiração

divina. Moisés, de acordo com Sicre (2002), detinha as duas em sua totalidade, e as viveu em todo seu ministério profético, junto ao seu povo. Sicre (2002) define Moisés, como seu principal profeta, acima até mesmo do patriarca Abraão e o profeta Samuel:

Se lêssemos a Bíblia sem o mínimo senso crítico, deveríamos afirmar que Israel tem profetas desde as suas origens, já que seu pai no sangue e na fe, Abraão, é honrado em Gn 20,7 com o título de profeta. Mais tarde, Moisés aparecera como o grande mediador entre Deus e o povo, aquele que transmite a palavra do Senhor e se transforma em modelo de todo autêntico profeta. A própria irmã dele, Miriam, também é uma profetisa (Ex 15,20). E, durante a caminhada pelo deserto, setenta anciãos são invadidos pelo espírito de Deus e entram em transe profético (Nm 11,16-17.24-29) (SICRE, 2002, p. 231).

Sicre (2002, p. 231) acaba de definir Moisés, na citação acima, no papel de mediador entre Javé e o povo hebreu, ou seja, Moisés serviu como intermediário, das palavras de Javé para Israel. Moisés adquiri a função de receptor da revelação de lahweh, tendo como objetivo para Konings (2018), de comunicá-la ao seu povo, função primordial de um profeta (receber a profecia e comunicar para o mandatário).

Para Ibarrodo (2004, p. 25) Moisés era um indivíduo bastante versátil, acumulou várias funções sejam elas de caráter sagrado e social (chefe militar, legislador, sacerdote), entretanto a mais relevante e que se condensa todas elas em uma só: profeta. Acerca da versatilidade mosaica, e a análoga com o papel profético. Gottwald (1988, p. 192) aponta:

Ele foi negociador com o Faraó, operador de prodígios por meio de vara mágica, especialista em logística ao conduzir o êxodo e a viagem pelo deserto, mediador da aliança entre lahweh e Israel, legislador para a comunidade, comandante-chefe militar contra Amalec e Madiã, designador e instalador de sacerdotes, juiz de disputas entre o povo, e profeta- na verdade, mais do que profeta- na retidão de sua comunicação com Deus.

Ibarrodo (2004), defende a ideia de Moisés ser um oráculo, profeta e arauto divino, que através dele se comunicava o pacto e justiça divina, sempre levando a esperança ao seu povo.

Konings (2018, p. 78) define Moisés, como “o profeta de um novo conhecimento de Deus sem proferir profecias” seja além do projeto libertador, divino, que Moisés foi seu executor.

Moisés para Payne (1977), foi o instituidor do ministério profético para o povo hebreu, pois antes dele, ainda não havia sido estabelecido o ofício de forma institucional, sendo exercido o ofício profético em algumas circunstâncias ocasionais, um dos exemplos e o de Jacó em Gn 49,1-27.

Groningen (2003, p. 242) faz menção de Moisés, ter sido oficializado porta-voz oficial de lahweh ao povo hebreu, na passagem de Nm 12,7-8, “Assim não se dá com o meu servo Moisés, a quem toda a minha casa está confiada. Falo-lhe face a face, claramente e não em enigmas, e ele vê a forma de lahweh. Porque ousastes falar contra meu Servo Moisés’. Na opinião de Ibarondo (2004), o próprio lahweh traz o atestado do ministério profético mosaico.

Moisés detinha um papel exclusivo profético, sendo que para Gottwald (1988, p. 193), ele nomeia de “espírito profético”, que repousava sobre Moisés:

Em outra ocasião, “o espírito de profecia”, que repousava peculiarmente sobre Moisés, foi compartilhado por setenta anciãos a fim de que o auxiliassem a “levar o fardo do povo”, e o mesmo espírito é magnanimamente reconhecido por Moisés no caso de dois anciãos retardatários que haviam desconsiderado suas instruções anteriores.

Moisés é o arquétipo de profeta completo, que para Sicre (2002), toma papel de mediador, sendo de interessante descrever que em outras passagens, se pode contemplar outros profetizarem, como sua irmã Miriam em Ex 15-20, ou os anciãos em Nm 11-16, entretanto não da forma íntima e completa que Moisés exercia, sendo pela opinião de Grenzer (2007), jamais desempenhado por outro, pois somente ele exerceu este ofício profético completo.

Apesar de que para Grenzer (2007), todo profeta sofre de oposição ou antagonismo, pela sua chamada e caráter profético, pode se dar exemplo disto, no ofício profético de Moisés, que foi contestado em caráter de rebelião e revolta, por parte de sua própria linhagem, sua irmã Miriam, apoiada pelo seu irmão Arão, se revoltam contra Moisés, revolta está descrita em Nm 12-2 “Falou, porventura, lahweh, somente a Moisés? Não falou também a nós? lahweh os ouviu”. Sendo esta rebelião reprimida pelo próprio lahweh, com desfecho na mesma passagem e capítulo Nm 12,9 “A ira de lahweh se inflamou contra eles. E retirou-se e a Nuvem deixou a Tenda. E Maria tornou-se leprosa, branca como a neve. Aarão voltou-se para ela, e estava leprosa.

Bruce (2017, p. 229) afirma sobre a origem desta rebelião familiar (Miriam e Arão), ter sido motivada pelo casamento de Moisés com uma estrangeira, episódio descrito em Nm 12,1; entretanto Henry (2012) refuta esta ideia, para ele a origem e procedência motivadora desta revolta, está na inveja dos irmãos de Moisés, sentimento este que se apoiou no motivo do casamento estrangeiro de Moisés.

Moisés foi para Sicre (2002), um profeta e oráculo completo, dotado de intimidade divina com *lahweh*, sua chamada profética é confirmada por várias passagens biblistas, portanto Wilson (2006, p. 199) e Payne (1977), apresentam a questão da instituição do ministério profético em Israel, por Moisés, ou seja antes de Moisés não havia um ministério profético específico institucionalizado, apenas exercido de forma ocasional.

Sicre (2002) cita vários exemplos, de circunstâncias ocasionais em passagens bíblicas, que antes de Moisés, foram mencionados como profetas, sendo do período patriarcalista, como a de Jacó em Gn 49,1-27, ou a de Abraão (mencionado em forma honrosa e modelo como profeta, antes de Moisés) em Gn 20,7; mas é em Moisés, na opinião de Payne (1977), que se institucionaliza o ministério profético em Israel.

É através de Moisés, para Wilson (2006, p. 194), que se institui a denominada etiologia do ofício profético hebreu, descrita em Dt 18,9-22, seguidas de um conjunto de regulamentações sobre a atuação profética em Israel, e faz promessas de um conjunto de profetas que seriam levantados no estilo mosaico, ou seja, o manual profético hebreu estava instituído. Wilson (2006, p. 200), ao analisar a mediação profética na história veterotestamentária diz que:

A importância do conceito deuteronomico do mediador profético pode ser visto em Dt 5.5, versículo que provavelmente constitui glosa deuteronomista posterior. De acordo com o versículo, Moisés já agia como mediador antes de ter sido dado o decálogo, com a consequência de que o povo jamais ouvira, de fato, a voz de Deus. Esta colocação reflete a crença deuteronomista plenamente desenvolvida segundo a qual comunicação entre Deus e Israel só pode ocorrer por meio de intermediários proféticos.

Ao relatar sobre o modelo profético mosaico, Wilson (2006), descreve na passagem de Dt 18, 9-14, a proibição de se invocar profetas estrangeiros e de divindades pagas, e ainda se proíbe a necromancia e adivinhação aos mortos, sendo que não são aceitos por *lahweh*, profetas exteriores, ou que não se enquadrem no padrão descrito em Dt 18.

Em Dt 18,15 “*lahweh* teu Deus suscitará um profeta como eu no meio de ti, dentre os teus irmãos, e vós o ouvireis”. Fala sobre a ascensão do mistério profético em Israel, e em Dt 18,18 “vou suscitar para eles um profeta como tu, do meio dos seus irmãos. Colocarei as minhas palavras em sua boca e ele lhes comunicará tudo o que eu lhe ordenar”, ou seja, Moisés se torna profeta modelo.

Wilson (2006), descreve que na perícopes de Dt 18, se institui o “padrão profético mosaico”, ou seja, depois de Moisés se teria os denominados profetas

mosaicos, intermediários e oráculos semelhantes a Moisés, tendo ele como exemplo, sendo que estes profetas seriam porta vozes entre lahweh e o povo hebreu. O comentário de Wilson (2006, p. 199) acerca da relevância profética é o seguinte:

Para responder a esta questão, o Deuteronômio promete que no lugar dos intermediários proibidos Deus suscitara periodicamente um profeta “como Moisés”, a saber, um profeta cujo comportamento e cujas funções são semelhantes às de Moisés. As pessoas devem dar ouvidos a este profeta mosaico e não a outros tipos de intermediários (Dt 18.14-15). O profeta mosaico é, pois, o único canal legítimo de comunicação entre lahweh e o seu povo. Deus fala diretamente ao profeta, que, como Moisés, percebe clara e precisamente a palavra de Deus (cf. Nm 12.6-8) e em seguida a repete ao povo. Além disso, as pessoas devem ir ao profeta quando querem abordar lahweh com perguntas e pedidos.

Ao se categorizar os profetas mosaicos como “único canal legítimo de comunicação entre lahweh e o povo hebreu”, Wilson (2006, p. 199) reserva a eles o status de “legítimos”, tendo como referência a perícopes deuteronômicas de Dt 18. Sendo que para Gerstenberger (2014), estes profetas e oráculos denominados “mosaicos”, seriam os sucessores de Moisés como porta-vozes para canalizar e exprimir o que lahweh tinha a dizer ao seu povo, ou seja “a declaração da vontade de lahweh: lahweh fala através de seu mediador, o povo escuta e se abala ou se alegra” (GERSTENBERGER, 2014, p. 422).

2.2.4 O espaço sagrado e a sarça ardente

Quando se refere a um espaço ou lugar, de forma sacral (sagrada), já se pensa, em uma igreja, ou local de reuniões para se cultuar, de uma crença religiosa. Segundo Waltke (2016) se considera que durante a manifestação do sagrado, o espaço se torna “solo sagrado”. Entretanto, para Otto (2017, p. 113) é através da religião hebraica mosaica, que se forma um ápice da noção de racionalização e moralidade do “numinoso”, no contexto sacral de forma absoluta, um grande exemplo de perícopes e a da sarça ardente. Sobre isto Otto (2017, p. 114), descreve:

A grande riqueza de traços da noção de Deus no Israel antigo, que cabem neste contexto, está tão bem detalhada na enciclopédia da história da religião “Die Religion in Geschichte und Gegenwart” que aqui apenas remetemos para essa obra. A venerável religião de Moisés inicia então o processo cada vez mais intenso de moralização e racionalização geral do numinoso e de sua consumação como “santo” no sentido pleno. Esse processo é levado a termo do profetismo e no evangelho, encontrando-se aí a particular nobreza da religião bíblica, que lhe permite reivindicar já no estágio alcançado em Deutero-Isaias a categoria de religião universal.

Existem, também, diferentes comentários a respeito da localização deste espaço sagrado onde Yahweh se manifestou por meio da sarça ardente. Para Ibarrondo (2004), este espaço está situado perto da terra de Midiã, local onde residia o profeta Moisés. Porém, nas análises de Humphreys (2004) e Beers (2013) a geografia deste espaço sagrado se identifica com monte Sinai, onde Yahweh se manifestou a Moisés na formação do decálogo e na identidade dos israelitas. O que o texto bíblico de Ex 3,1 descreve é; “Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Midiã. Conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou ao Horeb, a montanha de Deus”.

No texto bíblico de Ex 3,1, o redator chega a mencionar o monte da narrativa como Horeb, mas para Beers (2013), Horeb e Sinai são os mesmos montes, acerca deste monte, Beers (2013, p. 560) tece o seguinte comentário:

Como pastor, Moisés peregrinou pelo deserto à procura de boas pastagens na terra de Midiã e seus arredores. Enquanto, buscava uma boa pastagem para seus rebanhos, veio até o monte Sinai, ou monte Horebe como às vezes é chamado. Aqui, Deus o encontrou, em uma sarça ardente, e lhe disse que retornasse ao Egito para livrar os escravos hebreus. O monte Sinai provavelmente não se situava na terra de Midiã. Muitos pastores viajavam duramente semanas pelo deserto procurando boas pastagens para seus rebanhos. Moisés devia estar fazendo isso quanto foi ao monte Sinai. Embora não se saiba ao certo qual é o monte que era chamado Sinai, diz à tradição que é um monte hoje conhecido como Jebel Musa (monte de Moisés). Esse monte está na ponte sul da Península do Sinai, localizada ao norte do mar Vermelho, entre o Golfo de Suez e o Golfo de Ácaba.

A narrativa da sarça ardente, em Ex 3,1-12, nas normativas de Waltke (2016) assume determinada relevância, pois é através dela que se pode compreender todo o comissionamento divino a Moisés, além de ter um grande exemplo teofânico, á a primeira passagem bíblica que Yahweh se apresenta ao homem, neste caso a Moisés, por meio de uma revelação. Segundo Toletto (2016), a relevância da narração não está sobre Moisés (vocacionado), mas sim em Yahweh (aquele que vocaciona). Porque a iniciativa tomada partiu da divindade.

Andiñach (2010) tem a hipótese de que, na narrativa da sarça, e na passagem de Ex 3,5 “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa”, oferece a noção do espaço sagrado, sendo que, de acordo com Groningen (2003), pelas questões apresentadas na perícopes, se delimita o lugar e aproximação do personagem; o retirar das sandálias por parte do protagonista e a afirmação divina da terra ser sagrada e santa.

A narrativa da vocação e missão de Moisés em Ex 3,1-12, segundo Otto (2017), se concentra e se revela o numinoso, e, após esta revelação, Moisés jamais será o mesmo, porque, a missão recebida, além de não ser nada simples, grau de exigência, é o que Humphreys (2004, p. 65) descreve como seu encontro com lahweh e o recebimento de sua chamada e vocação (missão). Sobre esta narrativa, Hamilton (2017, p. 160) faz a seguinte análise:

Em função desses acontecimentos e antes do comissionamento de Moisés, ocorre o episódio da sarça ardente. O termo hebraico para sarça (*seneh*) só aparece no Antigo Testamento aqui em Deuteronômio 33.16, quando Moisés canta que Deus era “aquele que habitava na sarça (ardente)”. Quão oportuno que as últimas palavras de Moisés registradas nas Escrituras sejam, entre outras coisas, sobre seu primeiro encontro com Deus na sarça ardente. Essa palavra hebraica soa e faz lembrar a palavra “Sinai” (*sny* e *snh*). Por duas vezes, Deus aparece a Moisés de forma incandescente. Primeiro em uma *snh* (capítulo 3), depois no *sny* (capítulo 19). Deus costuma aparecer em lugares inesperados.

Hamilton (2017) termina fazendo uma alusão à importância da narrativa da sarça, pois é através dela, que se revela a comissão de Moisés (vocação, chamada e missão), e lahweh se revela através da sarça.

Ao se comentar sobre esta sarça ardente, vem-se vários questionamentos no campo científico, entre eles, qual seria a sarça ou que tipo de sarça seria esta da perícopa de Ex 3,1-12. Para se responder a estas questões, tem-se vários escritores, mas, para esta pesquisa, nos utilizaremos de Beers (2013) que apresenta uma visão bíblica e geográfica, Silva (2004) e Humphreys (2004) na perspectiva mais fenomenológica da religião.

Para Humphreys (2004, p. 74), a sarça⁸ poderia ser vários tipos de arbustos ou plantas, que poderiam crescer em estado selvagem no local indicado pela passagem bíblica, entre a grande diversidade tipológica de arbustos, Humphreys (2004), apresenta três tipos de arbustos que poderiam ser a sarça ardente: tem-se o *Rubus collinus*, um tipo de arbusto cultivável, (cresce num mosteiro localizado no monte Sinai); a *Dictamnus albus*, planta semelhante arbusto que emite gases voláteis; e por último tem-se a hipótese da “sarça ser um arbusto com frutos pequenos e folhas da cor vinho, com folhas que refletiam a luz solar”, Humphreys (2004, p. 76).

⁸ Sarça - seria um arbusto, derivado do hebraico *seneh*, pela perspectiva biblista, e para alguns estudiosos fica difícil definir a espécie específica deste arbusto, apesar, de que Humphreys (2004), e Silva (2004) trazem algumas teorias a este respeito.

Silva (2004) descreve em duas perspectivas, uma de que a sarça seria a acácia, e a outra do estudo da planta, narrado em Dt 33,16 “o melhor da terra e do seu produto, e a favor do que habita na sarça...”, destas duas hipóteses, uma tem procedência científica popular e a outra biblista.

Ao se relatar, estas teorias e hipóteses apresentadas, a mais aceita é a de que a planta seria a acácia, apoiada por Silva (2004) e também por Beers (2013), as demais ficam no campo hipotético, como exemplo a de que seria o arbusto *Rubus collinus*, arbusto cultivável, presente na mesma localização da sarça ardente, só que para Berris (2013), o tipo de sarça descrita no texto de Ex 3,1-12, e de natureza selvagem e não cultivável, e que naquele período bíblico, não se tinha presente nenhuma construção ou edificação. Mas, a partir de agora, o texto bíblico apresenta o espaço sagrado da sarça ardente. Agora, Moisés deverá curvar-se diante da sacralidade tempo-espacial em que se encontra, para dialogar, face a face, com Yahweh. Acerca do espaço sagrado onde a sarça arde em chamas, Humphreys (2004, p. 66) pondera:

Três perguntas-chave derivam dos versículos atrás: Por que Moisés foi para um uma parte distante no deserto? Onde estava a sarça ardente? E o que a mantinha em combustão? As respostas a essas perguntas são de fundamental importância para se compreender a história do Êxodo, e creio que as respostas tradicionais estão em grande medida errada. Neste capítulo, veremos como a ciência moderna fornece alguns novos *insights* fundamentais.

Sobre esta série de ponderações de Humphreys (2004), ele traça foco acerca do espaço sagrado da sarça: a antecedência do fenômeno teofânico da sarça (motivos de Moisés ter ido até o monte), a localidade da sarça; o que a matinha em chamas? O que antecede a ocorrência do fenômeno da sarça ardente, para Humphreys (2004), e Liverani (2014), e a casualidade que levou Moisés a se deslocar de seu lugar e pastos tradicionais de seu sogro Jetro, para ir até o monte Sinai com os rebanhos.

Humphreys (2004, p. 67) justifica a motivação para Moisés se deslocar com seus rebanhos, ser a seguinte; era costume dos pastores de sua região, de deslocar com animais e rebanhos, para os arredores que tinham pastagens férteis, melhores que da terra de Midiã. Para Beers (2013), além de costume era necessidade, pois eles andavam mais de quarenta quilômetros por dia, para alcançar tal objetivo. Sobre este contexto pastoril da terra de Midiã, em que Moisés estava inserido, e que levou a

ocorrência dos fatos que deram berço ao acontecimento em questão, Humphreys (2004, p. 67) diz que:

Em textos antigos, existem muitos registros de beduínos que migraram com seus rebanhos, anualmente ou nos anos de seca, a fim de encontrarem melhores pastagens. Por exemplo, beduínos da Jordânia costumavam levar seus rebanhos todos os anos a Bosra, no Sul da Síria, porque o solo vulcânico ali era muito fértil e alimentava muitas ovelhas. Além disso, William Facey me disse que em toda a orla do Crescente fértil beduínos migram com seus rebanhos todos os anos, há milhares de anos, a fim de encontrarem melhores pastagens. Com base nesse comportamento tradicional de pastores beduínos, podemos deduzir que, quando o livro do Êxodo afirma que Moisés conduziu o rebanho de Jetro para uma parte distante no deserto, ele o fez a fim de encontrar melhores pastagens para as ovelhas.

Depois de comentar sobre o deslocamento dos rebanhos que Moisés cuidava, e para compreender melhor todo o contexto de Moisés como profeta da esperança, os elementos presentes nesta sarça, e, por sua vez, sua localização geográfica, importa mencionar, com mais ênfase a ordem divina do tirar as sandálias e da santidade do solo: “Tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3,5).

O solo sagrado, para Eliade (1996), mediante as várias culturas, e crenças religiosas, tem-se uma grande relevância, para se descrever os fenômenos religiosos e as teofanias, vêm-se um questionamento levantado por Humphreys (2004, p. 66): “o que mantinha a sarça em combustão, ou em chamas?”, pois a sarça queimava, e o fogo não consumia a sarça, para se responder essa pergunta, para Beers (2013), tem-se, que olhar sob a perspectiva científica, e não sob ótica da fé. Humphreys (2004) apresenta uma mais simplista: as flores do arbusto exalarem gás volátil; gás natural proveniente do solo; e a da chaminé de vulcão. Seja uma ou outra, o espaço sagrado onde manifestou a presença de Yahweh por meio da sarça ardente se tornou um marco no chamado vocacional e missionário de Moisés.

Na compreensão teológica de Andiñach (2010, p. 56) esta é uma das primeiras vezes em que aparece nos textos bíblicos a ideia de espaço sagrado: “até agora existia o sábado como manifestação do tempo sagrado. Mas, diferentemente do sábado, o espaço, assim como é apresentado aqui, é um espaço eventual e refere-se a um acontecimento pontual”. Na história bíblica veterotestamentária, Deus se manifesta em determinados espaços, mas não permanece nele. Quando relacionado com a profecia de Amós, é possível perceber Deus desprezando os Templos de Betel e Guilgal, alguns dos mais antigos da história bíblica. Assim Amós profetiza: “Porque

assim falou Iahweh à casa de Israel: Procurai-me e vivereis! Mas não procureis Betel, não entreis em Guilgal, e não passeis por Bersabéia” (Am 5,4-5); “Os lugares altos serão devastados, e os santuários de Israel serão arrasados, e eu me levantarei com a espada contra a casa de Jeroboão” (Am 7,9). Normalmente, Deus estabelece sua moradia nos Santuários, sobretudo no de Jerusalém, mas aqui nós temos algo inusitado para aquele período.

No Antigo Testamento, a prática de tirar o calçado ao pisar um lugar sagrado encontra-se somente aqui e em Js 5,15, onde são utilizadas quase as mesmas palavras. É um gesto muito antigo, que se preservou até os dias de hoje no budismo, no islã e na comunidade samaritana da moderna Nablus, bem como em algumas comunidades cristãs orientais (ANDIÑACH, 2010, p. 56).

“Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3,5). Moisés é ordenado a tirar as sandálias para dar um passo à frente, para assumir uma missão divina, é como se Iahweh estivesse ordenando uma profissão de fé: “porque esta é uma terra santa”⁹⁹. Andiñach (2010, p. 57) é levado a crer que, “a primeira consequência de tirar o calçado é marcar a diferença entre o espaço profano e o sagrado. Indica um reconhecimento por parte da pessoa de que está num lugar distinto de outros espaços”. Nesta compreensão, tirar o calçado, significa assumir um compromisso missionário, confiante de que, nada o poderia atingir, tampouco seus pés sofreriam agressão em contato direto com o solo, porque o próprio Yahweh estaria Ihe protegendo. E assim aconteceu.

⁹⁹ “Alguns tendem a pensar que essa prática permite um contato direto do corpo da pessoa com o solo sagrado. Outros creem que se trata de um gesto de humildade do crente. Também foi inventada a hipótese de que, por ser de couro (restos de um cadáver), o calçado poderia ser considerado impuro ou um objeto capaz de transmitir impureza à pessoa ou ao solo. É provável que, em diferentes momentos da história, essas explicações tenham sido combinadas ou uma tenha substituído a outra” (ANDIÑACH, 2010, p. 56-57).

3 CONTEXTO SOCIAL, POLÍTICO E RELIGIOSO DA ÉPOCA DE MOISÉS

Tendo trabalhado no primeiro capítulo a vocação e missão profética de Moisés a partir do texto de Êxodo 3,1-12, e no segundo capítulo realizado uma análise dos conceitos da perícopes do mesmo texto bíblico, neste terceiro capítulo nossa atenção será direcionada ao contexto social, político e religioso em que Moisés estava inserido, a fim de compreender o que acontecia no meio social da sua época que o levou a ser chamado para desenvolver uma missão em nome da divindade de Israel, Yahweh. Fazendo uma analogia aos escritos de Croatto (1981, p. 47) a opressão existente no Egito era 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.

Portanto, neste último capítulo de nossa investigação, teremos como objetivo, compreender a pessoa do profeta Moisés a partir das suas experiências práticas. Neste sentido, dividiremos o capítulo da seguinte forma: no tópico 3.1 faremos um breve histórico que concretizou o chamado de Moisés, no tópico 3.2 faremos uma tentativa de descrever o cotidiano vivido por Moisés, e por fim, atingirmos a religiosidade prática deste personagem e dos seus, em 3.3.

3.1 BREVE HISTÓRICO QUE LEVOU AO CHAMADO DE MOISÉS

O próprio significado bíblico do Êxodo, conforme é conhecido, é “saída”. Satisfazendo o esquema que Topel (2015, p. 338) registra: “conquista-expulsão-retorno”, ou, “saída de uma situação de escravidão, caminhada pelo deserto, entrada numa nova realidade” (SILVA, 2016, p. 265) apresenta o processo migratório do povo, que saiu de uma condição escrava para viver em uma terra boa e próspera. A *Bíblia de Jerusalém* (2002) intitula o primeiro capítulo do livro do Êxodo de “a libertação do Egito”, significando que aquele povo, israelita, estava sendo oprimido pelo império egípcio. “Os egípcios obrigavam os israelitas ao trabalho, e tornavam-lhe amarga a vida com duros trabalhos: a preparação da argila, a fabricação de tijolos, vários trabalhos nos campos, e toda espécie de trabalhos aos quais os obrigavam” (Ex 1,13-14).

A narrativa de Ex 3,7-11, que retrata a missão profética de Moisés dá testemunho dos problemas sociais, políticos e religiosos que vivia aquele povo, quando do nascimento ao chamado missionário de Moisés. Quando os israelitas estavam em cativeiro no Egito, eles gemiam sob o peso da escravidão e da opressão que foram forçados a suportar. Não tinham onde procurar ajuda. Não havia como escapar da vida de escravidão e sofrimento, nenhuma esperança contra as injustiças que experimentavam nas mãos dos egípcios. Então eles lamentaram. Os israelitas gemiam e gritavam, até seu pedido subir até Deus. Deus não poderia mais suportar ver seus prediletos em total estado de abandono. Decide agir:

lahweh disse: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel¹⁰, o lugar dos cananeus, dos heteus dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus. Agora, o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas.” (Ex 3,7-11).

Severino Croatto (1981, p. 44) comentando a epígrafe em questão, analisa-a da seguinte maneira:

A escravidão concreta dos israelitas no país do Nilo obedecia a uma atitude característica dos reis daquele tempo, neste caso Ramsés II e outros faraós que usaram prisioneiros, escravos e pessoas marginalizadas ou recém-chegadas e instáveis, para construir grandes cidades. “Por isso Ihe (ao povo hebreu) impuseram feitores no trabalho, para vexá-los com suas opressões e ele edificou para o faraó cidades-armazéns, Piton e Ramsés” (Ex 1,11). A Bíblia assinala estes episódios como uma “opressão” (cf. v. 12 e mais adiante n. 5, a). Era uma escravidão, não só pelo fato de que os israelitas “pertenciam” a um senhor (como na antiguidade pagã e em muitas regiões do mundo moderno, por exemplo, na Arábia Saudita ou no Brasil).

O mesmo autor finaliza suas observações com o seguinte questionamento: “como não gemer, em tal situação?” (CROATTO, 1981, p. 45). A alienação dos hebreus chegou a um ponto em que eles não esperavam mais a salvação.

Desde esta perspectiva, a pessoa de Moisés, do seu nascimento até sua partida, esteve presente no período histórico em que o povo eleito estava sob o domínio de forças estrangeiras, neste caso, os egípcios. O fato de Moisés ser criado e educado fora do seu seio familiar biológico (ver Ex 6,20) revela, por si só, uma trama

¹⁰ A *Bíblia de Jerusalém* (2002) fazendo uma análise desta epígrafe, assim assinala em suas notas de rodapé que, quando se fala da terra que mana leite e mel “é uma designação frequente no Pentateuco, da Terra Prometida”.

que perpassava todas as relações sociais para com os israelitas. Privados até da vontade, eram obrigados a adorarem deuses que contradiziam a tradição patriarcal.

O Êxodo 1-2 descreve o nascimento de Moisés no contexto de ameaça de subsistência para os descendentes de Jacó. Eles tinham caído na desgraça ante seus anfitriões egípcios, que tentaram aniquilá-los, pois os viam como uma ameaça (Ex 1,9). Ao mesmo tempo, os querem retê-los como escravos para a construção de grandes obras (Ex 1,10). Neste panorama pouco esperançado, Deus intervém por meio de seus agentes que discernem, nas realidades seculares, a vontade de Deus, os profetas. Croatto (1981, p. 53) pondera que

lahweh é apresentado como sabedor da opressão do povo de Israel (“vi... ouvi” 3,7.9; 6,5), como revelador de um desígnio de salvação imediata (“desce para libertá-lo” 3,8; “libertar-vos-ei de vossa escravidão...” 6,6s) que culmina com a doação da terra (3,8; 6,4-8) e com a constituição de uma nação livre (6,7). Como é próprio de seu modo de agir, escolhe um intermediário como líder, neste caso Moisés.

Muito embora Moisés tenha sido criado pela família real egípcia, o ímpeto característico dos hebreus pela justiça social se lhe inquietava: quando Deus fala que não mais suporta ver a situação do seu povo, também apresenta o desejo do profeta Moisés. Ao presenciar injustiças contra os israelitas (Ex 2,13-15), Moisés abandona a casa real egípcia e vai para Madiã, onde constitui uma família e, de onde Deus o convoca à missão: “Vai, pois, eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas” (Ex 3,10). É importante lembrar que, antes da chamada vocacional de Moisés, “os israelitas continuavam a sofrer sob a corveia no Egito -, quando Moisés apascentava o rebanho de seu sogro Raguel” (OTTO, 2017, p. 40). Enquanto lahweh permanecera até este momento oculto por trás dos acontecimentos da opressão do povo e da fuga de Moisés para Madiã, agora irá manifestar-se com todo o seu brilho, pois, nas trevas que envolveram a sorte de Moisés, a luz de Deus que se revela na sarça ardente no Horeb, na Montanha de Deus: “Disse Deus a Moisés: “EU SOU QUEM EU SOU” (Ex 3,14a). Deus revela-se pessoalmente a Moisés, equivale ao “numinoso”, de Otto (2017). Voegelin (2014, p. 453) tratando desta temática, assim afirma:

A posição singular de Moisés resistiu à classificação por conceitos de tipo, bem como à articulação por meio dos símbolos da tradição bíblica. Ele se move num espaço vazio peculiar entre o antigo filho de Deus faraônico e o

novo filho de Deus coletivo, entre o império egípcio e a organização teopolítica israelita.

O sofrimento dos israelitas sempre foi o espinho na carne da divindade israelita. Se a injustiça parece ser constitutiva da vida do homem, a justiça é inteiramente constitutiva da vida de Deus. Ele não tolera injustiça: “Agora, o grito dos israelitas chegou até mim” (Ex 3,9a). “Deus entra na história humana de forma diferente. Revela-se a Moisés e propõe um plano para libertar seu povo da escravidão. A iniciativa é de Deus; é ele que expõe os motivos de sua decisão para intervir: ele ouviu o clamor dos oprimidos” (ANDIÑACH, 2010, p. 84). Então, é possível perceber que, neste contexto do livro do Êxodo em que narra o chamado vocacional de Moisés, a injustiça presente, será confrontada pela intervenção pessoal de Deus. Por isso Deus convoca o grande profeta para uma conversa face a face. O Deuterônimo (34,10-12) reveste de grande importância a descrição deste encontro face a face:

E em Israel nunca mais surgiu um profeta como Moisés – a quem Iahweh conhecia face a face, - seja por todos os sinais e prodígios que Iahweh o mandou realizar na terra do Egito, contra Faraó, contra todos os seus servidores e toda a sua terra, seja pela mão forte e por todos os feitos grandiosos e terríveis que Moisés realizou aos olhos de todo Israel!

Deus se compadece do seu povo e convoca, das terras de Midiã, o grande profeta, o libertador, aquele que, de alguma forma, comandaria o exército divino contra as forças faraônicas. Neste sentido, o Êxodo só se torna referência na tradição veterotestamentária, porque o amor divino para com o povo foi superior ao sofrimento imputado pelos egípcios. “Aqui Deus se manifesta como um Deus sensível, com características próprias da experiência humana. Deus discute, argumenta, fica irritado, propõe e, finalmente, capacita para a tarefa para a qual convoca” (ANDIÑACH, 2010, p. 84). Moisés é chamado não só para o ministério de líder de seu povo (Ex 3,10-12), mas também para o ministério profético (Ex 3,16-20). Tal qual os profetas Jeremias, Amós, Isaías, etc., também Moisés duvida de sua capacidade de cumprir a missão profética a que lhe foi confiado, se acha incapaz de falar com eloquência, mas “não será a última vez que Deus escolherá os pequenos e fracos para realizar suas grandes obras. Também a escolha de Moisés tem essa característica, pois Deus elege um fugitivo” (ANDIÑACH, 2010, 85). Compartilhando dos argumentos de Croatto (1981, p. 48), “a libertação dos israelitas do Egito foi um acontecimento de âmbito político e social. Deus não começou salvando em nível espiritual, nem sequer de pecado. Salva

o homem total”. Se o homem israelita estava, naquelas circunstâncias, sob opressão social, política e religiosa, era necessária uma libertação total, plena, para que a promessa divina se fizesse realidade: “para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel” (Ex 3,8b).

Portanto, a missão destinada a Moisés, conforme podemos perceber, não é somente a de libertar os israelitas das mãos egípcias, mas, e sobretudo, a de formar uma nação. Nas palavras de Andiñach (2010, p. 85), mesmo Moisés se achando indigno desta tamanha missão, “é neste momento que Deus lhe diz para tomar seu bastão e ir aonde precisam dele”. Desta maneira, o contexto total no qual Moisés estava inserido, foi profícuo para a ação libertadora de Yahweh. Seu cotidiano expõe a tessitura dramática na qual Deus se revela a ele.

3.2 O COTIDIANO VIVIDO POR MOISÉS

A partir do que pudemos investigar até agora da história de Moisés, sabe-se que o contexto circundante, partindo do que apresentam os textos bíblicos, era o de “opressão dos seus irmãos israelitas” (Ex 1,8), “miséria do meu povo” (Ex 3,7), “grito dos israelitas” (Ex 3,9), etc. Moisés é filho deste contexto. É conhecida a história do seu nascimento (Ex 2,1-10), mas, embora tivesse sido criado em berços de ouro, o sangue israelita corria nas suas veias. O anseio pela justiça, o desejo de construir uma sociedade de direito o acompanhava desde sua juventude, até aqueles dias, de “Moisés, já crescido” (Ex 2,11)¹¹. As notas de rodapé da *Bíblia de Jerusalém* (2002) descrevem que, embora o “texto nada diz sobre a educação recebida por Moisés; 11,3 dirá simplesmente que ele “foi instruído em toda a sabedoria dos egípcios””, deixa entender que, as características específicas da tradição israelita, não foram apagadas ou sublimadas na história deste profeta, muito pelo contrário, o próprio filho de Moisés, Gérson, era consciente do seu caráter de migrante: “Sou um imigrante em terra estrangeira” (Ex 2,22c). Na perspectiva teológica de Andiñach (2010, p. 49),

¹¹ Para Andiñach (2010, p. 49), “a partir do todo da unidade, portanto, é evidente que o crescimento de Moisés não se refere somente à sua idade ou estatura, mas muito mais ao conhecimento amadurecido do que estava acontecendo. Nesse caso, crescer significa tomar consciência da realidade e experimentar na própria carne as consequências dessa realidade. Isso o prepara para o papel que desempenhará no restante da história”.

É digno de nota como a sequência revela que a visão inicial que Moisés tem da opressão do seu povo é corroborada, a seguir, através de casos específicos de violência pessoal. Moisés *sai* para a realidade e dá-se conta de que a paz do palácio, onde fora criado, não é a realidade da vida cotidiana dos israelitas. Nessa, a morte e a agressão estão na ordem do dia, inclusive entre eles próprios, o que parece surpreender Moisés. Em poucas linhas, Moisés deixa de ser um filho dileto da coroa egípcia para tornar-se um fugitivo ameaçado de morte, que precisa fugir para salvar sua vida.

E o autor continua:

A fuga é consequência de sua primeira saída, quando entra em contato com a realidade. Por um lado, portanto, Moisés aprende com a realidade de seu povo, mas, por outra, experimenta as consequências da oposição ao poder da coroa, que os mantém na escravidão. Agora Moisés *sabe* o que *não sabia* antes; e isso permite que voltemos à primeira linha desta unidade: “Aconteceu, naqueles dias, que Moisés cresceu” (ANDIÑACH, 2010, p. 49).

Após sua fuga para as terras de Madiã (Ex 2,11), o texto bíblico do Êxodo (2,16-22) relata que, Moisés encontra-se com as filhas de Jetro, sacerdote de Madiã, às margens de um poço, e, a partir do seu gesto de defendê-las dos pastores que as expulsaram, e de dar de beber ao seu rebanho, foi tomado como esposo de Séfora (Ex 18,2) uma das sete filhas deste sacerdote. Com ela Moisés teve dois filhos, um dos quais se chamava Gersam¹² “porque Moisés dissera: “Sou um imigrante em terra estrangeira”, e o outro Eliezer, porque “O Deus de meu pai é minha ajuda e me libertou da espada do Faraó”” (Ex 18,3-4).

Segundo o relato bíblico, após Moisés fugir para Madiã e casar-se com Séfora, a filha de Jetro, o sacerdote em exercício naquele período, Moisés passou a se dedicar ao campo, sobretudo no cuidado do rebanho do seu sogro. É neste contexto rural que Yahweh se lhe apresenta: “Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. Conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou ao Horeb, a montanha de Deus. O anjo de lahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça” (Ex, 3,1-2a). O chamado para a missão se desenrola numa situação natural. É confiante de Deus, mantendo um permanente diálogo com ele, de grande intimidade, cara a cara, como um amigo: “lahweh, então, fala com Moisés face a face, como um homem que fala com seu amigo” (Ex 33,11). Torna-se um porta-voz da realeza divina, o intercessor ao qual Deus solicita sua cooperação. Neste sentido, é convocado a sair do campo para libertar os cativos na cidade. Schwantes (2004) tem

¹² “Ela gerou para ele outro, ao qual chamou de Eliezer, porque, disse ele, o Deus de meu pai é meu socorro, ele me libertou da mão de Faraó” (Ex 2,22, notas de rodapé da Bíblia de Jerusalém, 2002).

a opinião de que, cidade sempre será sinônimo de opressão, injustiças e morte, e que, portanto, “para a fragilidade de Jacó, há futuro. Para a opressão cidadina, haverá morte. Campo conjuga com vida. Cidade-Estado caminha para a morte” (SCHWANTES, 2004, p. 35).

É muito comum nos textos veterotestamentários, o chamado profético de homens do campo, podemos constatar isso a partir dos relatos proféticos de Amós: pastor de ovelhas (7,15), pastor de gado/vaqueiro (7,14), trabalhador de sicômoros (7,14). Miquéias vivia em uma aldeia, Morasti: “Palavra de lahweh que foi dirigida a Miquéias de Morasti” (Mq 1,1a). Davi, um dos reis de Israel, também foi convocado desde o campo: “Davi ia e vinha do serviço de Saul para cuidar do rebanho de seu pai em Belém” (I Sm 17,15). Portanto, o campo configura um espaço em que o sagrado se manifesta com mais constância que na cidade: “lahweh desceu sobre a montanha do Sinai, no cimo da montanha. lahweh chamou Moisés para o cimo da montanha, e Moisés subiu” (Ex 19,20); “lahweh, quem pode hospedar-se em tua tenda? Quem pode habitar em teu monte sagrado?” (Sl 15,1); “E acontecerá, no fim dos dias, que a montanha da casa de lahweh estará firme no cume das montanhas e se elevará acima das colinas. Então, povos afluirão para ela” (Mq 4,1). Foi na Montanha de Deus que Israel torna-se um povo santo,

pois a promessa de se tornar um povo santo entre as nações já está vinculada à condição da disposição de Israel de ouvir a voz de Deus e de guardar a aliança concluída no sopé da Montanha de Deus (Ex 24,3-8). Moisés transmite essas palavras ao povo, que declara unanimemente estar disposto a fazer tudo o que Deus disse. No terceiro dia, deus desce para o alto da montanha e anuncia ao povo o Decálogo (OTTO, 2011, p. 74).

Também no Novo Testamento, quando Jesus quer estabelecer um diálogo com Deus, recorre às montanhas: “Naqueles dias, ele foi à montanha para orar e passou a noite inteira em oração à Deus” (Lc 6,12); “Jesus foi para o monte das Oliveiras” (Jo 8,1); “Tendo-as despedido, subiu ao monte, a fim de orar a sós. Ao chegar à tarde, estava ali, sozinho” (Mt 14,23).

Moisés é descendente desta tradição de homens que são convocados, quase sempre, desde o campo, das montanhas, das aldeias. Do espaço onde o povo simples, em sua maioria, está à mercê da vontade dos ricos, poderosos, daqueles que dominam a cidade e estendem seu poderio até o campesinato. Mas, ao ser convocado, e assumido a missão divina de libertar “seus irmãos que estão no Egito” (Ex 4,18), inicia-se, por assim dizer, o grande enfrentamento de Moisés para com o

sistema faraônico. Deus o faz deus no enfrentamento com Faraó (Ex 7,1). Para BOTTRICH (2013, p. 93) “Moisés aparece no mesmo nível do rei do Egito ou talvez num nível mais alto. Com Aarão como seu porta-voz, ele representa Javé, do mesmo modo como o faraó está representando as divindades egípcias”. O texto bíblico (Ex 7,3) descreve que Deus endureceu o coração de Faraó: “e multiplicarei no país do Egito os meus sinais e meus prodígios. Faraó não vos ouvirá; e eu porei a minha mão sobre o Egito, e farei sair do país do Egito os meus exércitos, o meu povo, os israelitas, com grandes julgamentos” (Ex 7,3-4). Segundo Croatto (1981, p. 55),

quando surge um processo de libertação que o toca, fecha-se hermeticamente e oprime com mais violência. É o que acontece no Êxodo. O faraó se “endurece” (um vocabulário feliz para descrever a psicologia do opressor). A longa narrativa das pragas (7-11) mostra o “crescimento” do egoísmo do poder faraônico. Mas há mais: o opressor se “endurece” não só em seu interior, ao não aceitar a alteração e ao opor-se à liberdade dos oprimidos, mas também *oprimindo ainda mais*.

Destarte, todo o contexto vivido por Moisés, dar-se-á, basicamente, neste tripé: investidas para libertar os israelitas do poder faraônico, condução deste povo para a Terra Prometida, aquela que “mana leite e mel” (Ex 4,17) e a formação de uma nação constituída e organizada em torno da divindade de Yahweh.

Desta forma, todo o horizonte no qual Moisés circula terá as características deste tripé, e naquele momento primeiro, necessário se fazia, a libertação do povo. Mas, dada, apreendida e aceita a missão salvífica, Moisés não age por sua própria força, destreza ou pelo fato de ter vivido na realeza egípcia que poderia lhe creditar alguns benefícios, pelo contrário, suas ferramentas de ação partem dos sinais que lhe foram apresentados por Yahweh, descritos desde o capítulo quatro até a morte de Moisés. Naturalmente que o relato dos sinais dado a Moisés é extenso, mas, na tentativa de compreender o cotidiano por ele vivido, faz-se necessário mencioná-los, ao menos, aqueles que fundamentaram sua investida contra o império egípcio, descritos em Ex 4,1-9, vejamos:

Respondeu Moisés: “Mas eis que não acreditarão em mim, nem ouvirão a minha voz, pois dirão: ‘lahweh não te apareceu.’” lahweh perguntou-lhe: “Que é isso que tens na mão?” Respondeu-lhe: “Uma vara.” Então lhe disse: “Lança-a na terra.” Ele a lançou na terra, e ela se transformou em serpente, e Moisés fugiu dela. Disse lahweh a Moisés: “Estende a mão e pega-a pela cauda.” Ele estendeu a mão, pegou-a pela cauda, e ela se converteu em vara. “É para que acreditem que te apareceu lahweh, o Deus de seus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó. lahweh disse-lhe ainda: “Põe a mão no peito.” Ele pôs a mão no peito e, tirando-a, eis que a mão estava leprosa, branca como a neve. lahweh lhe

disse: “Torna a pôr a mão no peito.” Ele colocou novamente a mão no peito e retirou, e eis que se tornara como o restante de seu corpo. “Assim, se não acreditarem em ti e não ouvirem a voz do primeiro sinal acreditarão por causa do segundo sinal. Se não acreditarem nesses dois sinais, nem ouvirem a tua voz, tomarás da água do Rio e a derramarás na terra seca; e a água que tomares do Rio se transformará em sangue sobre a terra seca.”.

Porém, observando a continuidade dos relatos bíblicos, não foram suficientes apenas estes sinais para que o Faraó deixasse sair livre os seus escravos israelitas: “O coração de Faraó está obstinado: ele se recusou a deixar o povo partir” (Ex 7,14). Foram necessários mais que transformar uma vara em serpente, sanidade em lepra ou água em sangue. Até porque, como veremos no tópico 3.3, o Faraó considerava-se um deus, então, mais do que sinais mirabolantes, o Deus apresentado por Moisés deveria ser tão grande quando se considerava o deus Faraó. Mesmo que Moisés tivesse oitenta anos quando falou com o Faraó (Ex 7,7), sua missão foi conduzida até seus últimos suspiros.

Deus apresenta diferentes sinais para abrandar o coração do Faraó e libertar seu povo escolhido, sob forma de pragas. A *Bíblia de Jerusalém* (2002) descreve como “as pragas do Egito”¹³. O texto bíblico relata um total de dez pragas: água transformada em sangue (Ex 7,14-25), as rãs (Ex 7,26-29; 8,1-11), os piolhos (Ex 8,16-19), as moscas (Ex 8,20-33), a peste dos animais (Ex 9,1-7), as úlceras (Ex 9,8-12), as chuvas de pedras (Ex 9,13-35), os gafanhotos (Ex 10,1-20), as trevas (Ex, 10,21-29), sendo a última, a morte do primogênito do Faraó, que, por esta razão, permite que o povo israelita seja livre (Ex 12,29-34).

Nas dez pragas que atingem agora os egípcios, YHWH mostra sua superioridade sobre o poder dos egípcios (Ex 7-12). As duas primeiras pragas, da água transformada em sangue e das rãs, podem ser realizadas também pelos magos egípcios. A partir da terceira praga, porém, a dos mosquitos, eles fracassam. Segundo os narradores, YHWH tem até mesmo o poder de retirar do rei egípcio a possibilidade de entendimento, pelo endurecimento de seu coração (Ex 7,3 etc.). Depois de outras pragas, de moscas, peste de animais, úlceras, granizo, gafanhotos e trevas, os primogênitos dos egípcios são mortos pelo “Exterminador” que o deus de Israel envia até suas casas, enquanto os israelitas se protegem dele ao marcar a travessa e os marcos das portas com o sangue de cordeiros (Ex 12,21-27) (OTTO, 2011, p. 43).

¹³ “As nove primeiras pragas distinguem-se da décima por seu esquema e também por seu vocabulário, mas as diferenças estruturais revelam apenas a extensão desigual da receptiva narração. A narrativa termina com a recusa definitiva de Faraó, que Moisés não verá mais (10,28-29). Resta apenas fugir. A história continua com a perseguição aos fugitivos e o milagre do mar (Ex 14). Esta tradição do Êxodo-fuga era originalmente independente da tradição da décima praga, ocasião em que os israelitas são expulsos do Egito (Notas de rodapé da *Bíblia de Jerusalém*, 2002, referente ao texto de Êxodo 7,8).

É interessante perceber aqui, sobretudo quando tomamos as análises de Croatto (1981, p. 60) que, “quando o rei “afrouxa”, quando está com a corda no pescoço (a morte dos primogênitos de todo o seu país, 12,29-33). Ainda assim sua decisão é forçada. Sua consciência continua sendo a de um opressor, que não pode libertar ninguém por sua própria iniciativa”.

A partir da morte dos primogênitos, e da permissão para sair das terras da opressão, os israelitas partem em Êxodo, em busca da Terra Prometida, aquela que mana leite e mel. Esta caminhada, longa e sofrida, mas importante, fundará entre os caminhantes, a construção identitária de “povo escolhido” e de Deus único. Moisés os acompanha nesta caminhada, é um profeta que se entrega, mesmo na dúvida. Existe nesta missão profética de Moisés um elemento novo que, inclusive Abraão não havia conhecido. André Neher (1975, p. 160) explica esta novidade para nós, ao analisar os modos de atuar dos dois:

Esta experiência introduz no profetismo bíblico um elemento de importância capital: Moisés tem que viver o sofrimento da vocação profética. Abraão aceita todos os oferecimentos divinos com a mesma cordialidade: o chamado, a saída de sua pátria, a confiança, a luta e até a prova. Abraão crer em Deus. Inclusive quando as ordens divinas lhes levam a sacrificar ao seu próprio filho, não vacila, porque das duas coisas escolhe uma: o bem a ordem de Deus é justa e tem que ser executada, ou é somente uma prova e então Deus manifestará sua justiça. Abraão não suspeita que Deus possa estar equivocado ou que seja capaz de cometer uma injustiça. Sua fé é absoluta. É o profeta da certeza. Moisés é o profeta da dúvida, da negação, da rebeldia. Necessariamente tem que pensar nele quando buscamos o exemplo de uma profecia da dor¹⁴.

É a dor do que permanentemente deve atuar como intercessor em favor de seu povo¹⁵, de modo semelhante ao que fez Samuel, Moisés e Samuel são os grandes intercessores em favor do povo (Jr 15,1). Para Abraão, se trata de uma relação de confiança em Deus, para Moisés, de uma relação de medo. Croatto (1981, p. 61) diz que, “o povo permite o assomo de uma última “dúvida”, quando perigo é extremo e parece que tudo vai fracassar (14,9s). Deixa escapar esta “murmuração” contra seu líder (Ex 14,11s)”. Com Moisés, a revelação adquire um caráter mais trágico. Esse mesmo é também o aspecto que reveste a profecia entre os profetas escritores, a começar por Amós. Se deve ao fato fundamental de que o profeta, segundo Abraão é

¹⁴ Sobre a dor de Moisés em sua missão ver: Êxodo 33,12-15; Números 11,10-15. A dúvida ou rebeldia de Moisés está muito bem caracterizada no episódio das águas de Meriba, em Números 20,1-13; a falta de confiança de Moisés em Deus lhe impedirá de chegar à Terra Prometida.

¹⁵ Sobre Moisés intercessor do seu povo ver: Êxodo 32,11-14.30-32; 33,12-17; Números 11,10-15; 14,10-19; 21,6-9; etc.

um indivíduo, enquanto que o profeta segundo Moisés está inserido na história de um povo. A missão de Moisés o introduz no meio de uma comunidade humana em situação de escravidão e morte. É então quando começa o enfrentamento, a luta concreta, o diálogo com os homens. E não é uma atividade fácil, é muito diferente de um mero diálogo com Deus, somente submetido a um risco e a um fracasso.

A realização da revelação feita a Abraão, depende da fé de Abraão, e logo, da maturação da obra levada a cabo por Deus. Mas a realização da revelação feita a Moisés, depende, conjuntamente, da fé de Moisés e da fé do povo. A dialética do profeta e Deus se adiciona agora à dialética do profeta e do povo. O texto de Oséias 12,14 assinala: “Mas lahweh fez Israel subir do Egito por intermédio de um profeta e por intermédio de um profeta ele foi guardado”. Este texto vincula diretamente o rol profético de Moisés, ao de libertador e condutor do povo eleito. É interessante constatar que, este vínculo entre profecia e libertação recorda o que diziam os discípulos de Emaús quando fazem referência a Jesus: “Nós esperávamos que fosse ele quem redimiria Israel; mas, com tudo isso, faz três dias que todas essas coisas aconteceram” (Lc 24,21).

Moisés serviu como porta-voz de Deus a Israel e a Faraó. Suas palavras eram poderosas e efetivas, Israel foi libertado do cativo, do poder e da autoridade do Egito e foi guiado ao Monte Sinai, onde Deus revelou a Lei (Ex 20,2-17). Moisés organizou, sob a direção de Deus, o ritual do culto, o sacerdócio (Ex 29.1,35-37; Lv 8.1-9.25) e a ordem do povo para o acampamento e para a marcha (Nm 2.2-34). Ele foi o agente por meio de quem foram supridos de água e alimento (Ex 16.6-15; 17.5-7). Ele foi o guia através do traiçoeiro deserto e ao longo das fronteiras do Edom (Nm 20.14-21) e Moabe (21.10-20; cf. Jz 11-18) na rota à Terra Prometida. Ele serviu como juiz e fundador de um sistema judicial para os israelitas (Ex 18.13-26) (GRONINGEN, 2003, p. 183).

Portanto, Moisés vivencia a dor, o sofrimento daqueles que estão encarcerados, cuja atividade permitida era apenas a do trabalho constante. Experimenta dialogar cara a cara com Deus, decide sair do campo para tornar-se soldado na libertação dos seus irmãos, ainda que com medo, ainda que inseguro, e mesmo não conseguindo adentrar na Terra Prometida, vai até o fim daquilo que lhe havia sido confiado por Deus: libertar, conduzir e construir um povo. Assim o fez.

3.3 IDEIAS RELIGIOSAS VEICULADAS NO MEIO SOCIOCULTURAL VIVIDO POR MOISÉS

Existe um relativo consenso entre os intelectuais de que o Êxodo foi um “momento privilegiado da manifestação de Deus” (KONINGS, 2014, p. 85) e da “constituição como povo eleito de YHWH” (KONINGS, 2014, p. 84). Foi o espaço onde a profanidade das religiões egípcias tinha respaldo real, uma vez que o próprio Faraó se dizia deus, como foi possível perceber ao longo desta pesquisa, mas, também, este mesmo espaço estabeleceu um selo identitário da sacralidade do povo israelita, tornando, aquele espaço outrora profano, como o marco mais sagrado de sua tradição. De maneira simbólica e representativa, a Páscoa, descritas em Ex 12,1-14, se materializa no cotidiano da comunidade, como sinal permanente da libertação que Yahweh lhe presenteou:

Disse lahweh a Moisés e a Aarão na terra do Egito: “Este mês será para vós o princípio dos meses; será o primeiro mês do ano. Falai a toda a comunidade de Israel, dizendo: Aos dez deste mês, cada um tomará para si um cordeiro por família, um cordeiro para cada casa. [...] E naquela noite eu passarei pela terra do Egito e ferirei na terra do Egito todos os primogênitos, desde os homens até os animais; e eu, lahweh, farei justiça sobre todos os deuses do Egito. O sangue, porém, será para vós um sinal nas casas em que estiverdes: quando eu ferir a terra do Egito. Este dia será para vós um memorial, e o celebrareis como uma festa para lahweh; nas vossas gerações a festejareis; é um decreto perpétuo (Ex 12,1-3.12-14).

Sobre esta perícope, três aspectos resultam importantes para a compreensão daquilo que nos propomos: compreender as ideias religiosas veiculadas no meio sociocultural vivido por Moisés. O primeiro deles diz-se da atuação pessoal de Yahweh em defesa dos israelitas, ferindo e matando até crianças e animais na restituição da justiça. Ora, já é sabido do amor divino para com Israel, a história bíblica veterotestamentária sempre retratou o zelo divino pelo seu povo. Silva (2004, p. 59) afirma: “Deus fez opção preferencial pelos hebreus. Essa realidade é clara e incontestável nas três tradições sobre as pragas”. Tal compreensão perpassa diferentes teóricos: Konings (2018), Gottwald (1988), Andiñach (2015), Clemens (1995), etc., de que, Deus sempre teve preferência pelo mais fraco da história. “A opção de Deus, de acordo com a lógica mais elementar, era para favorecer o lado mais fraco. A história profética veterotestamentária é testemunha deste amor sponsal de Deus com Israel. Não é de estranhar, portanto, sua predileção por quem sofre mais” (SILVA, 2004, p. 59), as viúvas (Ex 22,22; Dt 24,17; 27,19; Nm 30,9; Jr 49,11; Pv

15,25; Sl 146, 9; Is 10,2) órfãos (Ex 22,22; Jó 22,9; 24,3; Sl 68,5; 82,3) e estrangeiros (Dt 10,19; 12,49; 22,21; 23,9; Lv 19,33; Nm 15,16; Sl 146,9; I Rs 8,41).

Tal realidade, presente em toda a Bíblia, é ilustrada com mais ênfase na vida de Jesus, em passagens como a do pastor que deixa 99 ovelhas no redil para ir atrás de uma extraviada. Mais é igualmente frisada na teologia atual, principalmente da Libertação, e na opção do episcopado latino-americano, ao declarar sua “evangélica opção preferencial pelos pobres” (SILVA, 2004, p. 59).

Portanto, quando Deus decide “passar pela terra do Egito e ferir na terra do Egito todos os primogênitos, desde os homens até os animais” (Ex 12,12), a preposição “até” indica uma ideia de conclusão, quer dizer, Deus passará pelo meio da terra do Egito, fazendo justiça tão ferozmente que nada pode fugir da sua ira, até os primogênitos, as crianças, que para nossa tradição cultural representa a inocência, a pureza e a face angelical de Deus serão exterminados pela justiça de Yahweh.

A ideia de completude encontrada nesta preposição, ressalta que todo o sistema social e político presente no Egito já havia sido atingido pelos “sinais” e “prodígios” de Yahweh. Desta maneira, a primeira ação reparadora atuada por Deus em defesa do seu povo, inicia-se pela situação mais crítica; a libertação da escravidão, do trabalho forçado, da dor física daqueles que gritaram. Na verdade, também neste espaço de dor e sofrimento gritante, percorria as ideias religiosas, haja vista que era dentro deste contexto em que os israelitas mais tinham contato com os povos de outras nações, e que acabavam absorvendo as crenças advindas.

O segundo aspecto se refere à luta entre divindades, o Deus de Israel fazendo justiça por sobre todos os deuses do Egito. Neste sentido, já deixa entrever que, naquela conjuntura social em que os israelitas se encontravam, existiam outras divindades e, portanto, outras ideias religiosas. Konings (2014) descreve, brevemente, que na história dos israelitas, sempre houve contatos com povos estrangeiros, aliás, na verdade, os israelitas, durante a maior parte de sua história, viveram sob domínio dos grandes impérios que se sucederam na hegemonia do Antigo Oriente, e deste domínio, o contato com diferentes culturas: em primeiro lugar os egípcios, os cuchitas, os hititas, os filisteus, os elamitas, os medas, os habitantes das ilhas e os romanos (KONINGS, 2014, p. 34-35). É, a partir destes diferentes contatos que vão surgindo, mais e mais, outras divindades e outras ideias religiosas.

Assim, no contexto em que a epígrafe se apresenta (Ex 12,12) teremos uma luta épica, porque é a partir do seu resultado que Yahweh construirá um povo eleito.

Deus não exterminará apenas as instituições, os templos, mansões e palácios, interpretados aqui pela preposição “até”, relacionados às crianças e animais, mas, sobretudo, os deuses pagãos que comungavam com as injustiças, que mantinham a opressão como regime oficial. Então, o fazer “justiça por sobre todos os deuses do Egito” (Ex 12,12) manifesta a superioridade de Yahweh dentre todos os demais deuses. Deus não nega a existência de outros deuses, apenas assume uma superioridade por sobre eles. Silva (2004, p. 61) compara este confronto “a uma disputa de “cana-de-braço”, também conhecida como “queda-de-braço” ou “quebra-de-braço”.

Do mesmo modo, entre o Senhor e o faraó, quanto mais o Senhor manifestava sua ação libertadora, tanto mais o faraó endurecia seu coração. Essa luta entre forças antagônicas tem inúmeras versões na realidade do povo camponês, índio, operário, negro, sem-teto, sem-terra e tantos outros. À medida que os empobrecidos passam a reivindicar seus direitos, a repressão aumenta proporcionalmente (SILVA, 2004, p. 61-62).

Essa disputa de “cana-de-braço” não é nova dentro da tradição bíblica, Deus sempre se via “obrigado” a demonstrar superioridade frente aos problemas, as injustiças e, sobretudo, as divindades várias que competiam pelo rol superior, sobretudo porque, os contatos constantes com culturas e povos diferentes, fazia desdobrar novos elementos. Portanto, existia no contexto sociocultural de Moisés, muitas ideias, cultos, rituais e festas para diferentes deuses. “A cultura egípcia era muito idólatra e adorava a uma multidão de deuses e deusas. Acreditavam que muitos deles, supostamente, tomavam a forma de animais, assim que os egípcios consideravam que as vacas, carneiros, gatos, crocodilos, cobras, rãs e vários insetos e aves eram sagrados” (ANDIÑACH, 2010, p. 359). Então era preciso que o Faraó procurasse manter o controle sobre todos os outros deuses, a fim de assegurar um equilíbrio político no império. Silva (2004), fazendo uma breve auditoria deste período, afirma que o império faraônico se utilizava do sistema religioso como instrumento de dominação:

Ensinava-se que havia muitos deuses, uns maiores que os outros, os quais se organizavam hierarquicamente, de tal modo que uns mandavam e outros obedeciam. As divindades também sentiam paixões e brigavam com violência. As estátuas de deuses eram enormes, ocupavam templos colossais, onde os pobres não podiam colocar os pés. O culto era complicadíssimo, monopólio dos sacerdotes, privilégio dos reis (SILVA, 2004, p. 20).

Ora, na missão profética de Moisés está implícita também, a luta pela salvaguarda de um único Deus¹⁶, esta interpretação fica clara quando comparamos a situação religiosa no Egito da época e o Decálogo, descrito em Ex 20, que Deus revela por meio de Moisés. Todo o decálogo tem a missão de “salvaguardar a memória deste Deus libertador” (GOTTWALD, 1988, p. 203), que tem ciúmes, mas, também, que age com amor:

“Deus pronunciou todas estas palavras, dizendo: “Eu sou lahweh teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão. Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, lahweh teu Deus, sou um Deus ciumento. [...], mas que também ajo com amor... (Ex 20,1-6).

A idolatria é um arquétipo do pecado para a tradição veterotestamentária. “Cada vez que se menciona “o pecado dos pais” será em alusão a essa cena ou algum outro fato que, por sua vez, remetia a esse” (ANDIÑACH, 2015, p. 102). Durante a ausência de Moisés, enquanto recebia os dez mandamentos no Sinai, o povo fabricou uma estátua de bezerro e o adorou. O relato de Ex 32, 7-8 nos oferece esse testemunho: “No dia seguinte, levantaram-se cedo, ofereceram holocaustos e trouxeram sacrifícios de comunhão. O povo assentou-se para comer e para beber, depois se levantou para se divertir. lahweh disse a Moisés: “Vai, desce, porque o teu povo, que fizeste subir da terra do Egito, perverteu-se”.

Destarte, a idolatria compôs um problema religioso perene na história do povo israelita. Era preciso rejeitar os cultos aos deuses estrangeiros, especificamente, os dedicados aos Baals. O profeta Oséias centra-se muito nesse aspecto da idolatria, uma vez que elas eram uma das formas mais rápidas para se provocar injustiças e opressões, além de apresentar uma falsa ideia de Deus. Portanto, as palavras de Moisés reveladas na aliança no Sinai e registradas no decálogo, são proibições e “indica para o povo as exigências da aliança e este se compromete a pôr em prática suas exigências”¹⁷. Representa o método de purificação a todas as idolatrias, as falsas

¹⁶ “A adoração única de lahweh foi o programa de um grupo ativo de pressão dentro de Israel que chegou a dominar sobretudo em tempos de crise, e o salto para o monoteísmo ocorreu apenas com o evento da catástrofe final, quando se vindicou a exigência profética de adoração única de lahweh com sua ameaça de castigo pela desobediência” (CLEMENS, 1995, p. 59).

¹⁷ *Bíblia de Jerusalém* (2002), notas de rodapé acerca do Decálogo em Ex 20.

ideias de deus, aos problemas morais e éticos, em suma, à conduta exigida pelo Senhor.

Desta maneira, a perícopre que apresenta Yahweh fazendo justiça por sobre todos os deuses do Egito, narra, diretamente, o confronto que o decálogo proíbe para a vida do povo. O problema de adorar e servir à criatura em lugar do criador é um problema universal humano. Os deuses e deusas do Egito reduziram em importância depois que Israel deixou para trás a escravidão. No mundo greco-romano do Apóstolo Paulo, existiam templos dedicados a Isis e Serafis. Escreveu da gente de seu tempo: “Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória de Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis” (Rm 1,22-23).

O terceiro aspecto que ressaltamos nesta perícopre corresponde ao que o texto apresenta: “Este dia será para vós um memorial, e o celebrareis como uma festa para Yahweh; nas vossas gerações a festejareis; é um decreto perpétuo” (Ex 12,14). O memorial permanente na vida do homem religioso israelita transpassa uma simples lembrança do passado, também é um decreto divino de rememorar-lo porquanto o povo existisse. Neste sentido, a história dos israelitas será marcada por este duplo mandato: festejar e obedecer. Este texto constitui o “registro da memória cultural de Israel” (SMITH, 2006, p. 191), e toda vez em que o povo peca, Deus envia seus sinais e prodígios por meio dos seus escolhidos para recordar o povo de quem os havia libertado da escravidão do Egito.

Smith (2006, p. 200) descreve que,

No antigo Israel, a memória costumeiramente era útil em locais rituais, com orações comunitárias dirigidas a Yahweh para que Ele se lembrasse de Israel nos dias de angústia (Lamentações 5,1; veja v. 20; compare com Éster 9,28). No Salmo 137 o pedido a Deus para que se lembrasse dos inimigos de Israel segue um juramento pessoal de manter Jerusalém na memória, mesmo na mais feliz experiência do salmista. Histórias da Torá (Pentateuco) mostram Moisés pedindo a Deus para se lembrar (Êxodo 32,13) ou Yahweh se lembrando (particularmente, lembrando-se da aliança). Nessas passagens e em muitas outras iguais a elas, um apelo à memória divina é parte do esforço para induzir a Deidade a agir em favor de Israel ou pelo menos para demonstrar intenção de agir em favor de Israel (veja Êxodo 6,5; compare com Levítico 26,42).

Para os cristãos, um ato semelhante da memória está ligado ao da Eucaristia, a repetição da Última Ceia de Jesus com seus discípulos. Nas próprias palavras de Jesus registradas pelo evangelista Lucas (22,19) lemos: “E tomou um pão, deu graças, partiu e deu-o a eles, dizendo: “Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei

isto em minha memória”. Tanto na tradição judaica e, posteriormente a cristã, o caráter memorial de um mandato divino permanece na história. Como uma marca principal da prática religiosa israelita, a memória ritual estendeu-se a partir da religião familiar com sua invocação aos ancestrais mortos até a oração nacional. Por esta razão, enfatizar a dimensão religiosa da memória e não simplesmente a memória em geral parece particularmente adequado para o estudo do passado de Israel como apresentado na Bíblia. Neste panorama Moisés assume ainda mais importância na história israelita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa de dissertação teve a intenção de fazer uma leitura da vocação de Moisés a partir do contexto sócio histórico do Egito, enquanto o povo israelita vivia sob opressão, pobreza, violência e injustiças de todas as formas, e também, a de compreender a missão profética deste personagem bíblico neste panorama de dor e gritos, a partir da períclope registrada em Êxodo 3,1-12. Com um projeto de libertação (Ex 3,16-22), Moisés incorpora os desígnios manifestos por Yahweh quando convocado e “volta aos seus irmãos que estão no Egito, para ver se ainda vivem” (Ex 4,8) e para conduzi-los a uma terra que mana leite e mel (Ex 3,8), livres da opressão, do jugo e da dor.

Então, para compreender a vocação e missão profética de Moisés, no primeiro capítulo desta investigação, tentamos contextualizar o livro do Êxodo a partir do que o próprio texto bíblico nos apresenta, e relacioná-lo com a visão de diferentes pesquisadores. Também discutimos acerca da autoria do livro em questão e os gêneros literários que o compõem, a fim de fazer submergir, elementos que arranjam e que estruturam, de alguma forma, a vocação e a missão deste libertador do povo israelita.

Assim, este capítulo discorreu sobre o contexto em que este material foi gestado, além de sua formação e importância dentro da literatura sagrada dos israelitas. Neste sentido, foi possível observar que, as narrativas descritas no livro do Êxodo apresentam alguns dados fundamentais e que permaneceram na história e na memória do homem religioso israelita: a libertação do Êxodo e a Promessa de uma Terra que mana leite e mel, ditados pela própria boca de Yahweh. Estes dois aspectos da história do Êxodo tornaram-se um marco permanente na vida do povo hebreu e, posteriormente, na tradição do judeu moderno.

Quando discutimos a formação do livro do Êxodo e o período histórico em que este acontecimento se deu, encontramos distintos comentários e posicionamentos, entre eles, destacamos aqui o que descreveu Balancin e Storniolo (1990, p. 7) de que, o período compreendia o chamado “Novo Império (1610-1085 a. C.)”, “entre 1304-1184 a. C. reina a 19 dinastia de faraós, entre os quais temos Seti I, Ramsés II e Menephtá” (BALANCIN; STORNILO, 1990, p. 7). Segundo os referidos autores, este era o fundo histórico encontrado nos relatos do livro do Êxodo.

Outro aspecto que se fez relevante dentro desta investigação refere-se à autoria do material que compõe o livro do Êxodo. Para comentadores como Archer Jr. (2018), a autoria está atribuída a Moisés, já que necessitaria de uma testemunha ocular como a de Moisés para narrar os fatos com tanta riqueza de detalhes. Embora esta discussão aparente seja ultrapassada, na modernidade, em que o homem não dispõe mais de tempo para leituras acuradas, para análises profundas ou, até mesmo um diálogo aberto, convém retomar temas que aparentam estar ultrapassados e revesti-los da importância que lhe é conferida pela própria tradição bíblica.

Quando tentamos fazer uma análise literária do material, utilizando-nos de diferentes fontes, uma demonstrou-se interessante, nos referimos ao posicionamento analítico de Dillard e Longman III (2009, p. 65), eles afirmam que, o livro do Êxodo é composto a partir de três tipos de gêneros literários: narrativa, lei e poesia. Estes três gêneros compõem a narrativa do sofrimento dos israelitas sob o poder faraônico, o decálogo e a experiência no deserto e a poesia encontrada na ação pessoal de Yahweh, por meio do seu profeta Moisés.

Os conceitos da perícopes de Ex 3,1-12, trabalhados no capítulo II, representam o nosso esforço em compreender o chamado vocacional na sua generalidade, e de maneira específica, a convocação de Moisés, não só como profeta, mas como líder libertário dos escolhidos por Yahweh. Neste sentido, foi possível perceber que Moisés reflete o profeta da esperança, aquele que apresenta um bálsamo, que refrigera a dor gritante dos seus irmãos. Este período histórico inaugura, na trajetória bíblica veterotestamentária, um novo conceito de sacralidade, se antes o espaço sagrado estava referido ao santuário de Jerusalém, no contexto vocacional da sarça ardente, Deus lhe apresenta um novo espaço sagrado: “tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3,5).

Esta sacralidade da terra em que Moisés estava situado representa a promessa divina de uma nova terra, a Jerusalém sonhada em toda a tradição veterotestamentária e na modernidade dos nossos dias.

Desta forma, o capítulo III desta investigação privilegiou analisar o espaço social, político e religioso em que Moisés estava inserido, a fim de enfatizar ainda mais que, para além de sua missão enquanto profeta, libertador e líder dos escravos do império egípcio, identificados como os israelitas, o povo escolhido por Deus para ser sinal de Sua graça sobre a terra, para além de libertar, purificar e amenizar o grito de clamor, havia, também, o ideal de formar um povo único e uma nação santa. Portanto,

superaria o conceito de espaço sagrado, pois agora o sagrado seria o próprio israelita que estivesse conforme as descrições do código da aliança. Tal projeto levaria centenas de anos para que fosse concretizado, uma vez que este povo, pelo contato diário com pessoas de diferentes compreensões religiosas, havia sido contaminado pela idolatria, o grande pecado descrito nos textos veterotestamentários quando se faz menção aos pecados dos pais.

Desta maneira, credita-se que a hipótese foi confirmada. No decorrer deste trabalho, observa-se que a vocação e a missão profética de Moisés, descritas em Ex 3,1-12 não era apenas o de “voltar para meus irmãos que estão no Egito, para ver se ainda vivem” (Ex 4,18) e o, “desce a fim de libertá-lo da mão dos egípcios” (Ex 3,8), o propósito era maior, era o de formar um reino de sacerdotes a serviço de Yahweh: “Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha. Vós sereis para mim um reino de sacerdotes, uma nação santa” (Ex 19,5-6). Então, aquilo que Moisés recebe no decálogo nada mais é do que um código de conduta para que esse povo consiga atingir este propósito divino.

Diferentemente das profecias posteriores, Moisés alcança seu objetivo, constitui uma nação cuja memória está enraizada no acontecimento do Êxodo. Mesmo sofrendo, mesmo em idade avançada e até descreditando do propósito de Yahweh, conduz o povo a uma identidade única, dá sua vida pelo propósito vocacional missionário, inclusive morre sem adentrar na sonhada Terra Prometida, mas conduz o povo até lá.

É por esta razão que, quando os judeus modernos, herdeiros desta tradição bíblica veterotestamentária, foram conduzidos à morte certa nos campos de concentrações na II Guerra Mundial, interpretaram aquele episódio homicida como um novo Êxodo, como sinal de purificação e renovação daquela aliança primeira, realizada após a libertação do Egito. Nestes tempos, em que a ciência persiste apresentar verdades, em que a religião sofre descredibilidade e onde o direito tornou-se apenas um sinônimo de charlatanismo, urge nascer um novo Moisés, ou novos Moisés. Faz-se necessário, líderes políticos, religiosos e justos na recondução e escuta do grito que brota do pobre, da viúva e do estrangeiro moderno que estão sob condições de escravidão.

Resulta ainda importante relatar, que esta pesquisa não teve a intensão de apresentar um diálogo fechado, ou o de não reconhecer perspectivas outras acerca

da vocação e missão profética de Moisés descritas em Ex 3,1-12. Nossa intenção foi a de suscitar um debate moderno acerca desta perícopes e reclamar um novo jeito de enfrentar as escravidões modernas, tendo Moisés como personalidade ideal. Assim, esperamos que as múltiplas questões que ficaram em aberto possam ser retomadas e discutidas, com a intenção de enriquecer e munir o homem corajoso dos nossos tempos, na escuta do grito do oprimido.

REFERÊNCIAS

- ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução Hermenêutica do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2015.
- ANDIÑACH, Pablo R. *O livro do Êxodo. Um comentário exegético-bíblico*. São Leopoldo: Sinodal, 2010.
- ARCHER JR, Gleason Leornard. *Panorama do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- BALANCIN, M. Euclides; STORNILOLO, Ivo. *Como ler o Livro do Êxodo. O caminho para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1990.
- BARBOSA, Cerlândia Aguiar. *Vocação o chamado para servir*. Monografia (Trabalho de conclusão de curso de Teologia). Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2003.
- BEERS, V. Gilbert. *Viaje através da Bíblia, descubra a Bíblia através de suas principais histórias*. Rio de Janeiro: CPAD, 2013.
- BÍBLIA ALMEIDA E CORRIGIDA. 3 edição. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- BÍBLIA DE ESTUDO. Temas em concordância. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2008.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 2004.
- BOHOSLAVSKY, R. *Orientación Vocacional*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1978.
- BOTTRICH, Christfried; EGO, Beate; EISSLER, Friedmann. *Moisés no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Loyola, 2013.
- BRIGGS, Richard S.; LOHR, Joel N. (eds.). *Introdução Teológica ao Pentateuco: Uma análise da Torá como escritura sagrada*. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2013.
- BRUCE, F. F. *Comentário Bíblico NVI Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Vida, 2017.
- CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus, mitologia ocidental*. São Paulo: Palas Athenas, 2018.
- CLEMENTS, R. E. *As transformações do mito através do tempo*. São Paulo: Cultrix, 2017.
- CLEMENTS, R. E. *O mundo do antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 1995.
- COSTA, Belchior Martins. *Moisés o legislador de Israel*. Rio de Janeiro: Betel, 2010.

COSTA, Jefferson Magno. *As Grandes Defesas do Cristianismo*. Rio de Janeiro: CPAD, 1998.

CRB. *A leitura profética da história*. Rio de Janeiro: Loyola, 1992.

CROATTO, José Severino. *Êxodo*. Uma hermenêutica da liberdade. São Paulo: Paulinas, 1981.

CUELI, J. *Vocación y afectos*. México D.F.: Limusa, 1985.

DILLARD, Raymond B; LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

DURÃO, Fabio Akcelrud. *O que é crítica literária?* São Paulo: Parábola editorial, 2016.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e Ideias Religiosas*. Da Idade da Pedra aos mistérios de Eleusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos, ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELWELL, A. Walter (Editor). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. VI III. São Paulo: Vida Nova, 2009.

FERREIRA, Aurélio B. de H. *Mini Aurélio*. São Paulo: Nova Fronteira, 2004.

FREUD, Sigmund. *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Rio Grande Do Sul: L e PM, 2014.

GERSTENBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos persas*. São Paulo: Loyola, 2014.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988.

GRANDO, Delize Gabriela. As perspectivas bíblica e histórica sobre vocação. *Revista Ensaios Teológicos*, Ijuí, v.3, n.1, p.123-147, 2017.

GRENZER, Matthias. *O projeto do Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 2007.

GRONINGEN, Gerard Van. *Revelação Messiânica no Antigo Testamento*. A origem divina do conceito messiânico e o seu desdobramento progressivo. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

GRUSEMANN, Frank. *A torá, teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

HALLEY, Henry Hampton. *Manual Bíblico de Halley*. São Paulo: Vida, 2001.

HAMILTON, Victor P. *Manual do Pentateuco*. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

HART, Michael H. *As 100 maiores personalidades da história*. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

HENRY, Matthew. *Comentário Bíblico Antigo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

HOFF, Paul. *O Pentateuco*. São Paulo: Vida, 1983.

HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2017.

HUMPHREYS, Colin J. *Os milagres do Êxodo, a descoberta de um cientista das extraordinárias causas naturais das histórias bíblicas*. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

IBARRONDO, Xavier Pikaza. *Monoteísmo e Globalização*. Moisés, Jesus e Muhammad. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. Obra completa, de Abraão á queda de Jerusalém. Rio de Janeiro: CPAD, 2019.

JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

KONINGS, Johan. *A bíblia sua origem e sua leitura*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

KOHAN, N. *El profesor y la orientación vocacional*. México D.F.: Trillas, 1977.

LAMADRID, Antonio González. *As tradições Históricas de Israel*. Introdução à história do Antigo Testamento. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

LASOR, William S.; HUBBARD, David A.; BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

LIMA, Maria de Lourdes Correa. *Exegese Bíblica, teoria e prática*. São Paulo: Paulinas, 2015.

LINDBLOM, J. *Prophecy in Ancient Israel*. Oxford: Blackwell 1962.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia, história antiga de Israel*. São Paulo: Paulus, Loyola, 2014.

MACDONALD, Wiliam. *Comentário Bíblico Popular, Antigo Testamento*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da História*. Guia de exegese histórico-crítica. São Paulo: Paulinas, 1999.

MARCONCINI B. *Profeti e apocalittici*. Leumann, Torino: Elledici, 2007.

MESQUITA, Antonio Neves. *Povos e Nações do Mundo Antigo, uma história do Velho Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2001.

- NEHER, André. *La esencia del profetismo*. Ediciones sígueme: Salamanca, 1975.
- OLIVEIRA, José Lisboa Moreira. *Teologia da vocação: temas fundamentais*. São Paulo: Loyola, 2000.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.
- PAYNE, J. Barton. *The Theology of the Older Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1977.
- PEREIRA JÚNIOR, Isaias Lobão. *Manual de Exegese Bíblica, metodologia histórico-gramatical*. Brasília: 2015.
- PIXLEY, Jorge. *A história de Israel, a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- QUERIN, Sandra. *A oração de Moisés*. São Paulo: BV editora, 2011.
- REIMER, Ivoni Richter. *Trabalhos Acadêmicos: Modelos, Normas e Conteúdos*. Rio Grande do Sul: Oikos, 2014.
- RICHARDS, Lawrence. *Comentário Bíblico do Professor*. São Paulo: Vida, 2004.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação Bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.
- RODRIGUES, Marcelo Daniel. *Defesa do Método Histórico-Crítico, à luz do debate entre E.D. Hirsch e H.G. Gadamer*. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.
- SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2009.
- SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SICRE, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- SICRE, José Luis. *Os profetas*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SICRE, José Luis. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- SILVA, Cássio Murilo Dias. *Leia a Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2007.
- SILVA, Cássio Murilo Dias. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SILVA, Rosemary Francisca Neves. *O servo de YHWH solidário com o povo escravo da Babilônia*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

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

SILVA, Valmor da. Releituras do segundo êxodo, a volta do exílio babilônico. In. CERNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de. *Pentateuco: da formação à recepção*. São Paulo: Paulinas, 2016.

SUPER, E. D. *Psicología ocupacional*. México D.F.: CECOSA, 1973.

SMITH, Mark. *O Memorial de Deus: História, Memória e a Experiência do Divino no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006.

SWINDOLL, Charles R. *Moisés: série Heróis da Fé*. São Paulo: Mundo Cristão, 2014.

TOLETO, Joilson de Souza. *Hermenêutica bíblica da pastoral da juventude, cenários e aproximações a partir de Êxodo 3,1-6*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

TORÁ. A LEI DE MOISÉS. Traduzida em português por Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Sêfer, 2001.

VIDALES, D.I. *Nuevas prácticas de orientación vocacional*. México D.F.: Trillas, 1988.

VIRKLER, Henry A. *Hermenêutica*. Princípios e processos de interpretação bíblica. São Paulo: Vida, 1987.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História: Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2014. V. III

WALTKE, Bruce K. *Teologia do Antigo Testamento*. Uma abordagem exegética, canônica e temática. São Paulo: Vida Nova, 2016.

WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. *Comentário Histórico-cultural da Bíblia, Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WEGNER, Uwe. *Exegese do novo testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 1998.

WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. New York: World, 1965.

WIENER, Claude. *Êxodo de Moisés, caminho para hoje*. São Paulo: Loyola, 1974.

WILSON, Robert R. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006.

ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2016.