

AS REVELAÇÕES DO MISTÉRIO UNO E MÚLTIPLO – Releitura macro-ecumênica do nome divino em Êxodo 3

Marcelo Barros

Desde que, há alguns anos, a ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo) decidiu aprofundar a relação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso, pensei em estudar mais profundamente o tema das revelações dos diversos nomes divinos. Ao me inserir como fiel em uma das casas de culto mais tradicionais no candomblé da Bahia, não tive dificuldade de reconhecer os orixás da natureza como manifestações do amor divino. Entretanto, nunca esqueci o quanto, nos anos 80, eu e outros companheiros, gostávamos de opor o Deus de Israel (IHW) aos ídolos cananeus, identificados com os atuais deuses do capitalismo. Mesmo trabalhando desde jovem no ecumenismo e assumindo a perspectiva macroecumênica, desde que esta surgiu na América Latina (1992), continuei contrapondo o Deus da libertação, revelado no Êxodo 3, a todos os outros deuses. Agora, ao celebrar a alegria de ver a nossa revista *Estudos Bíblicos* chegar ao seu 100º número, tento pagar esta dívida interior e espiritual com Êxodo 3 e com a necessidade de reler este capítulo a partir de uma perspectiva pluralista e macroecumênica.

1. Em conversa com o texto, perguntas sem respostas

Na exegese tradicional, quando a tese das quatro fontes do Pentateuco (javista, eloísta, deuteronomista e sacerdotal) era inquestionável, os exegetas diziam que o capítulo 3 do Êxodo era uma compilação de duas redações diversas. A maior parte do capítulo seria obra do eloísta, com inserções da tradição javista. De fato, não se podem negar alguns elementos de estilos diversos, algumas repetições literárias e mesmo nuances de contradições. Por que o sogro de Moisés que, poucos versículos antes (Êxodo 2,18) se chamava Reuel, ou Raguél, agora, em 3,1, se chamava Jetro? (Até hoje, os drusos, no Líbano e no norte da Palestina, consideram Jetro um profeta de sua fé.) Os artigos definidos que definem Horeb, o monte de Deus (v. 1), assim como a segunda menção à sarça (v. 2), parecem indicar que as pessoas que lerão o texto conhecem os lugares e acontecimentos aí narrados. Por que o monte se chama Horeb e não Sinai como consta no Êxodo 19? Simplesmente, porque se trata de outra fonte redacional, ou porque os narradores do Êxodo 3 não querem legitimar a tradição do *Sinai* – talvez originária em um culto a Sin, deus sumério da Mesopotâmia? (Em hebraico, um termo para *sarça* é *saneh*. Poderia ser uma das origens do termo *Sinai*?)

Até hoje, os historiadores e exegetas têm dificuldade de situar na história os acontecimentos narrados no Êxodo. Ao mesmo tempo em que quase todos estão de acordo que não existe prova histórica de uma permanência de hebreus (*hapiru*) no Egito e menos ainda de um êxodo como fuga ou como libertação, diversos estudiosos, em

seu tempo, já concordavam que os primeiros capítulos do Êxodo fundem três tradições diversas presentes nos estratos mais antigos do povo de Israel como memória épica dos antepassados. Provavelmente, a primeira e mais antiga foi a tradição de Miriam, profetiza e cantora que expressou em cântico a experiência da libertação (Êxodo 15) e se fundiu mais tarde com a tradição de Aarão, apresentado como se fosse seu irmão e também irmão de Moisés. Este teria sido um líder para famílias das tribos que se diziam descendentes de José (principalmente efraimitas) que teriam migrado do Egito a Canaã no século 12 aC¹. “O capítulo 3 do Êxodo é redigido no estilo das vocações de profetas e se trata da vocação do profeta Moisés. É preciso ler este texto à luz do desenvolvimento profético de um 2º Isaías”². Por que estas tradições proféticas sobre Moisés se impuseram às outras e tornaram-se a referência central para a fé de Israel?

No diálogo entre Deus e Moisés, assunto central do Êxodo 3, o v. 2 fala em “o anjo do Senhor”. Nos outros versículos, se fala em *'El* (nome comum de *Deus*) e *'Adonay* (*Senhor* que dirá seu nome e a partir daí será referido com o tetragrama sagrado IHWH). Este mesmo Deus se identificará com o *El Abot*, ou o *Deus dos pais* (v. 15.16, etc.). O que significa esta diversidade de nomes divinos no mesmo capítulo e ao narrar o mesmo diálogo?

2. Aproximações latino-americanas

Na história da caminhada das Igrejas na América Latina, o capítulo 3 do Êxodo sempre foi fundamental e inspirador³. A vocação profética de Moisés é paradigma da missão de toda pessoa que encontra Deus no caminho da solidariedade ao povo oprimido. Um famoso cântico das comunidades das romarias populares canta: “No Egito antigamente, no meio da escravidão, Deus libertou o seu povo. Hoje, ele passa de novo, gritando a libertação.” “Para a terra prometida, o povo de Deus marchou. Moisés andava na frente, hoje, Moisés é a gente, quando enfrenta o opressor”⁴. No início da década de 80, um dos primeiros acampamentos de lavradores sem-terra, em Ronda Alta/RS, ao sofrer a repressão policial, pediu assessoria de alguém da Comissão Pastoral da Terra. Refletiu-se com eles sobre o Êxodo 3 e como ali, naquela margem de estrada, eles refaziam muito das condições teológicas e humanas do Êxodo⁵.

De fato, na América Latina, desde os anos 60, o livro do Êxodo e, nele, o nosso capítulo, foi dos textos mais lidos para dar força a uma visão libertadora da vida e da vocação espiritual. De fato, todo o capítulo 3 do Êxodo tem como introdução motivadora os versículos anteriores que dizem: “Os filhos de Israel gemiam sob a servidão e,

1. Confira Henry Cazelles, *História Política de Israel*, Madri, Cristiandad, 1989, p. 90.

2. Sandro Galazzi, “Êxodo 3 e o profetismo camponês”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, vol.16, a partir da p. 69.

3. Confira Gustavo Gutiérrez, *Teologia de la Liberación*, Salamanca, Sigueme, 1972, a partir da p. 203 (tradução brasileira: Petrópolis, Vozes, 1972); veja Revista Bíblica, n. 32 (1971); Julio de Santa Ana, “Notas para uma ética da libertação a partir da Bíblia”, citado por José Severino Croatto, *Êxodo, uma hermenêutica da liberdade*, São Paulo, Edições Paulinas, 1981, p. 36.

4. Cântico Bendito dos Romeiros da Terra, em *Ofício Divino das Comunidades*, São Paulo, Paulus, 1994, p. 406.

5. Confira Marcelo Barros, *A luta pela terra na Bíblia*, Petrópolis, Vozes, 1982, a partir da p. 50.

por causa dela, clamaram e o seu clamor subiu até Deus. Deus ouviu o seu gemido, lembrou-se da sua aliança com Abraão, Isaac e Jacó. E viu Deus os filhos de Israel e atentou para a sua condição” (Êxodo 2,23-25).

Assim como para a teologia tradicional cristã, o conceito de salvação é básico (Jesus quer dizer *Salvador*), para a compreensão do Êxodo e do projeto divino na Bíblia, se tornou fundamental a vocação da libertação. Hoje, este paradigma não foi superado ou se tornou menos atual. Ao contrário, as notícias revelam que a pobreza no mundo aumentou desproporcionalmente nestes anos mais recentes e muita gente busca, de algum modo, libertação e vida em sua fé. Diante de um mundo neoliberal e individualista, assim como de setores eclesiais, fechados em uma religião da emoção e do lucro, é importante sustentar e insistir em uma leitura do Êxodo a partir de um projeto de libertação.

Existem comentários sobre isso que podem ser superficiais ou que não respeitam suficientemente a complexidade do texto bíblico. Nos anos 70 e 80, em grupos de pastoral popular, se inseriam crentes, mas também não crentes comprometidos com a libertação do povo e que não tinham outro espaço de atuação, a não ser as pastorais populares. Isso fazia com que em alguns textos de divulgação, alguns tenham acentuado que o importante do Êxodo é o projeto de libertação, sem alusão ao fato de que neste projeto há, ao mesmo tempo, uma revelação de Deus. Certamente, para reagir a isso e ao que considerava redutor ou errado, nos anos 1984-1985, o Vaticano fez dois documentos sobre Teologia da Libertação⁶. No primeiro destes documentos, os seus autores, o cardeal Ratzinger e seus assessores, contestavam que o Êxodo fosse centrado na libertação. Resumindo, o texto diz: “Deus chamou o povo do Egito, mais do que para libertá-lo, foi para fazer com ele uma aliança de amor. A libertação foi em função da aliança de intimidade que constituiu Israel como povo eleito de Deus”⁷. De todos os lugares da América Latina partiram reações e respostas a este pensamento. Leonardo Boff e vários outros autores escreveram para confirmar: “O Êxodo tem como paradigma fundamental o projeto de libertação”⁸. Hoje, tantos anos depois, parece que, mesmo no nosso continente e entre nossos companheiros, nem sempre esta *hermenêutica da libertação* está garantida. Recentemente, polêmicas entre irmãos teólogos, às quais se somaram outros companheiros, têm como questão se o fundamento de uma verdadeira teologia cristã pode ser o pobre ou tem de ser o Cristo, considerado como pessoa em si e isolado do sacramento do pobre. Continuo pensando ser inútil perguntar se o fundamento da teologia é o Cristo ou é o pobre. O Êxodo 3 me revela que a própria revelação do nome divino se dá no contexto da libertação e em função deste projeto.

6. No dia 6 de agosto de 1984, a Congregação da Doutrina da Fé divulgou o documento *Libertatis Nuntius – Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* (em português, Petrópolis, Vozes, 1984 [Coleção Documentos Pontifícios]). Em 22 de março de 1986, a mesma Congregação divulgou uma segunda instrução, considerada mais branda: *Libertatis Conscientia*.

7. Documento *Libertatis Nuntius – Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, texto da Congregação da Doutrina da Fé, Roma, 6/8/1984, número 3; em português, Petrópolis, Editora Vozes, Documentos Pontifícios, 1984.

8. Confira número especial da revista REB/Revista Eclesiástica Brasileira: setembro de 1984, Petrópolis, Vozes, 1984.

O Êxodo 3 se apóia na promessa de Deus (“lembrou-se do juramento feito a Abraão, Isaac e Jacó”). Esta promessa fala da fé de Deus e não apenas da nossa fé a Ele ou Ela. A fé de Deus significa o projeto de presente e futuro que Deus tem sobre nós. (Não somos nós quem primeiro cremos em Deus. É Deus que, em primeiro lugar, crê em nós!) Esta “fé de Deus”, presente no Gênesis e confirmada no Êxodo, faz com que o projeto da fé vá além de uma dimensão religiosa. É projeto de vida e libertação, sim. É como se neste momento do Êxodo Deus já dissesse o que o quarto Evangelho pôs na boca de Jesus: “Eu vim para que todos tenham vida e vida em abundância” (João 10,10). Esta é a mística profética que, mais tarde, os textos bíblicos permitirão chamar de “mística do reino”. De fato, Êxodo 3 é redigido como relato da vocação profética de Moisés. No primeiro verso do capítulo 3, ele é mostrado como “pastor de ovelhas”. Estas ovelhas não lhe pertencem. São do seu sogro, sacerdote de Madiã. O termo “pastor” traduz a raiz *raah*, da qual derivam os termos hebraicos *pasto* e *pastagem*. Moisés é pastor e será pastor do seu povo. O monte Horeb (raiz *Harah* = *ser árido*, ou seja, *deserto*) é como o parâmetro de toda a ação profética e libertadora. Como foi no caso do profeta Elias (confira 1 Reis 19). Moisés, assim como Elias, descobre a presença divina, quando ouve a palavra da missão e do serviço ao povo.

3. A questão bíblica do nome divino em Êxodo 3

No diálogo da Palavra com Moisés, narrado no capítulo 3 do Êxodo, tudo culmina pela revelação do “nome”. Desde o início, parece que os sinais divinos e o envio ao faraó giram em redor do nome de quem envia. Sem a entrega do Nome, como cumprir o recado que foi dado a Moisés?

Neste capítulo 3 do Êxodo, o termo opressão aparece muitas vezes e com cinco termos hebraicos diferentes. E há um jogo de palavras entre o “descer divino” (“Eu descí”) para fazer o povo subir. Este jogo de palavras *subir/descer* começa descrevendo os parceiros do diálogo. Diz quem desce e quem sobe. Mesmo se inspirado não no Êxodo 3 e sim em Hebreus 13, o padre Gonzáles Baeta tinha razão ao escrever “descer ao encontro de Deus”⁹. Neste contexto, o Êxodo 3, desde o início do capítulo, ressalta elementos que aparecem como sinais da intervenção divina: a montanha sagrada, a árvore e o fogo. Na religião dos pais e das mães do povo hebreu, estes elementos da natureza são sinais e instrumentos do encontro com o Divino. Para alguns rabinos e, especialmente, Filo de Alexandria, o fogo que inflama a sarça sem devorá-la é o sofrimento que toma conta de Israel na escravidão, mas que ao mesmo tempo Deus não deixa que este sofrimento o destrua. O arbusto que resiste ao fogo é símbolo da perenidade do Espírito e da resistência de Israel (confira Deuteronômio 4,20)¹⁰. Na experiência de fé dos antepassados, a montanha, a sarça e o fogo remetem à terra (esta terra é sagrada) e ao El/Deus que se apresenta como “deus dos pais”. No v. 6, esta menção aparece, em primeiro lugar, no singular: “*'elohim* de teu pai”. O comentário midráxico diz que o

9. Confira Gonzales Baeta, *Bajar al encuentro de Dios*, San Domingos, 1990.

10. Confira André Chouraqui, *Nomes (Êxodo)*, tradução e comentário da Bíblia, 2º vol, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 50-51.

Senhor não quis assustar Moisés e por isso assumiu a voz do seu pai. Depois, explicou que não era seu pai, mas o “’*elohim* do seu pai”. Como esta tradição do Êxodo não frisa muito quem foi o pai de Moisés, este texto é estranho desde o início. Os rabinos dizem que, “ao cobrir o rosto”, Moisés indica que aceita este Elohim como sendo seu. Ao mesmo tempo, parece tratar-se de um Elohim, cuja face não pode ser vista, a não ser depois da morte. É frequente no Pentateuco a expressão “quem vê Deus, morre!” (confira Êxodo 33,20.23).

Apesar de que o Elohim tinha se apresentado e de forma clara, parece que para Moisés tal apresentação não bastava. Ele precisava perguntar pelo nome próprio da divindade. Perguntar pelo nome é perguntar por tudo o que a pessoa é, age e significa. É como exigir o segredo máximo de alguém. Deus, que, em outros contextos, nunca tinha revelado o seu nome próprio, agora, em função do projeto libertador, aceita dar este nome. O texto revelador está nos v. 13-16.

Nestes versículos, Moisés provoca, pergunta e o Elohim declara o seu nome. No primeiro momento, a palavra divina o anuncia na primeira pessoa: Êxodo 3,14 que, de alguma forma, retoma Oséias 1,9, sob forma negativa. Comumente, se traduz a palavra hebraica *'ehyeh* como “eu sou”. Também se poderá traduzir: “eu serei”. Ou “eu sou quem serei”. Ou seja, “quem eu for com vocês revelará quem sou eu”. No versículo seguinte, ao reafirmar o envio e como Moisés deve falar ao faraó, o nome divino é dado, então, na terceira pessoa. É um nome formado por dois componentes: o sujeito (terceira pessoa: ele) e o verbo “ser” na terceira pessoa¹¹. Muda-se a primeira pessoa *'ehyeh* para a terceira pessoa. O radical hebraico *hayah* que é a base de *'ehyeh* significa algo mais dinâmico do que o nosso verbo “ser”. Seu significado é mais de atividade, é um revelar-se. “Eu me revelo como aquele que se revela. Eu sou operante como aquele que se põe a trabalhar”¹².

Assim, se pode compreender melhor a auto-afirmação “*Eu sou*” que se transforma na confissão “*Ele é*”, entretanto, sem ter nenhum sentido essencialista de definição do ser, como foi tão comum se compreender, a partir do pensamento helenista.

Se o texto de Êxodo 3 provém de épocas que não são das mais antigas e há quem o ligue com os tempos de 2º Isaiás (século 6º ou 5º antes de nossa era) a pergunta que fica é sobre a origem deste nome divino que aparece como próprio na Bíblia. Quando opúnhamos o Deus do Êxodo aos ídolos do mundo, a maioria de nós pensava que IHWH fosse um nome novo de Deus e totalmente diferente e alternativo a tantos outros nomes divinos que aparecem nos mitos extrabíblicos. Hoje, exegetas estão de acordo que o nome de IHWH é bem mais antigo do que a explicação de Ex 3,14.

Há textos bíblicos mais antigos que testemunham este nome divino. “São, sobretudo, três canções que dão testemunho da idéia arcaica, segundo a qual Javé é conside-

11. Confira Yves-Jean Harder, *Deus*, em Jean-Yves Lacoste, organizador do *Dicionário Crítico de Teologia*, São Paulo, Paulinas/Loyola, 2004, p. 625.

12. Hans Walter Wolff, *Bíblia, Antigo Testamento. Introdução aos escritos e métodos de estudo*, São Paulo, Paulinas, 3ª edição, 1978, p. 20-21.

rado o “Deus do Sinai”: o canto de vitória de Débora, Juízes 5, o Salmo 68,8-11 e a bênção semelhante a um cântico, atribuída por Deuteronômio 33 a Moisés quando estava morrendo”¹³. Conforme estes textos, IHWH era uma divindade da região do Sinai e, muito provavelmente, ligado ao fogo e à justiça. Na tradição ioruba do candomblé, Xangô é o orixá dos raios, do ferro e da justiça. O Salmo 82, que parece ter um núcleo muito antigo, opõe o Senhor (IHWH) aos deuses dos cananeus e pronuncia uma sentença de morte contra os deuses que legitimam a opressão e a injustiça (confira Salmo 82,7). O Salmo 95,3 louva ao Senhor (IHWH) como um deus, acima de todos os deuses.

Novas pesquisas têm sido feitas sobre menções pré-israelitas ou pré-bíblicas do nome divino. Não consegui acesso a estas pesquisas mais novas. Entretanto, as antigas já nos indicam o caminho. Ocorrências pré-israelitas do nome de Javé podem ser verificadas em dois textos egípcios datados aproximadamente de 1400 aC e mencionam um país de beduínos de Iahweh. Conforme Jorge Pixley, “o pesquisador Cross opina que a fórmula mais antiga do nome do deus bíblico era *El du yahwi shebaot* “aquele que faz existir os exércitos”. Esta fórmula se tornou o *El Shebaot* “o Deus dos exércitos”. Era o nome de uma divindade cananéia (uma espécie de “deus protetor da guerra”). Mas, a mesma forma nominal *yahwi* foi descoberta como parte de nomes próprios amorreus do segundo milênio antes de nossa era. *Yahwi* é uma forma verbal que acompanha o nome de um deus (*'il* ou *Haddu*) e a vocalização indica um significado causativo: “Ele faz existir”¹⁴.

4. E a leitura macroecumênica e pluralista

Há tempos, sabemos que os textos referentes ao nome divino são frutos de um longo processo de sincretismo cultural e religioso. Segundo Êxodo 6,2, se os pais e as mães não conheciam o Senhor, é que ele lhes aparecia sob outros nomes. Assim, no Gênesis, Abraão recebe a visão de um Deus que é o “Altíssimo”. O nome *Abraão* poderia representar o próprio Deus – *'abiram*. É a este Deus, ao qual os reis cananeus prestam culto (Gênesis 14,18) que Abraão adora. Conforme a Bíblia, nele, Abraão reconhece o Senhor (confira Gênesis 14,22). Isaac, abreviação do nome teofórico *yis-haq-el* significa “que Deus sorria”. Nos textos extrabíblicos fala-se de um sorriso amistoso de El, sinal de alegria e benevolência. Jacó é a forma abreviada de *yaqob-el* – que Deus proteja¹⁵. Assim, a divindade que se chama “o Forte de Jacó” (Gênesis 49,24) é visto como sendo o mesmo Senhor. *'el 'olam* de Gênesis 21,33, *'el roi* (de Gênesis 16,23) e outros deuses foram assimilados a Javé. Nos Salmos 47,3 e 46,5, *'el 'lyon* é o Senhor (IHWH). Mesmo quando os profetas polemizam e rejeitam o deus que o povo adora, existe sempre certo sincretismo. Obrigar o povo a escolher Baal ou

13. Erich Zenger, *O Deus da Bíblia – Estudo sobre os inícios da fé em Deus no Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Paulinas, 1989, a partir da p. 101.

14. Confira Jorge Pixley, *Êxodo*, São Pauklo, Paulinas, 1987, p. 37-40.

15. Josef Schreiner, “Os começos do povo de Deus – A antiga tradição de Israel”, em Josef Schreiner (organizador), *Palavra e mensagem*, 1978, p. 111.

Javé é também deslocar para Javé certas características de Baal (veja, por exemplo, Oséias 2,18).

Este processo sincretista demorou séculos e até quase o final do primeiro testamento ainda tinha sinais de sincretismo religioso em Israel e mesmo no templo de Jerusalém. Infelizmente, nem sempre foi um processo ecumênico e pacífico. Há sinais de uma espécie de guerra entre os deuses e na qual os adoradores de IHWH vencem os adversários. Esta vitória é atribuída ao próprio Deus. Alguns profetas se tornam famosos por lutar contra os deuses dos outros. O 2º Isaías chama os deuses babilônicos de alucinação, fantasia, nada (Isaías 41,24.29). Ao menos 40 vezes, Ezequiel fala em divindades que não valem nada (confira Ezequiel 4,6; 20,7).

São estas polêmicas que justificam o fato, a partir de uma leitura fundamentalista dos textos bíblicos, de ainda hoje certos grupos cristãos associarem os orixás e as divindades das religiões de afro-descendentes aos deuses que a Bíblia condena. Os orixás são vistos como se fossem os ídolos cananeus e são demonizados. Esta leitura além de fora do contexto é inadequada porque, como vimos, a maioria dos deuses cananeus foi incorporada à fé javista e ao culto do Senhor. É claro que há deuses que puderam ser assumidos e outros que foram rejeitados. Em Números 21, Deus manda Moisés construir uma serpente de bronze – era um ídolo cananeu (confira Números 21,8 e seguintes) para curar o povo das chagas. Em Êxodo 32, Deus condena a adoração do bezerro de ouro. Por que a serpente pode e o bezerro não? Por que os deuses tribais são quase todos aceitos, mas deuses dos fenícios como Baal, Beelfegor e Moloc são rejeitados e condenados?

Uma explicação comum foi que a Bíblia aceita as imagens de Deus ligadas à vida e à libertação e rejeita imagens que servem para oprimir e matar. De fato, Moloc exige sacrifícios humanos e é símbolo de um sistema de opressão. Este tipo de exegese pode ser interessante, mas o processo não se dá de forma tão clara e sistemática. O próprio Senhor (IHWH) tem imagens negativas de Deus violento e, às vezes, até mau. Em Êxodo 4,22, o Senhor (IHWH) quer matar os filhos de Moisés. É como se o próprio povo ainda não soubesse distinguir entre Deus e o anjo exterminador que vai aparecer depois na hora da páscoa (Ex 12,23-27). Até a própria Torá, que é sempre considerada “lei santa e boa”, tem uma evolução. Em Ezequiel 20,25, há uma palavra de Deus que reconhece: “Eu mesmo lhes dei leis que não eram boas”. De um lado, é bonito este processo de humanização divina. Do outro, é preciso sempre ter discernimento. O processo vai incorporando, para o bem e para o mal, elementos dos deuses ‘vencidos’, ou seja, dos grupos dominados. Talvez o elemento mais marcante deste processo tenha sido a substituição de algumas antigas divindades femininas pela imagem masculina da divindade. As deusas foram como que sincretizadas na imagem da *Tenda do Testemunho* (*Shekina*), presença uterina de Deus, na imagem da Sabedoria e até de divindades estrangeiras como a antiga deusa egípcia Maat (confira Provérbios 8,22).

As diversas tradições bíblicas revelam várias contradições e heterogeneidades sobre isso. Um texto que apresenta uma colagem de épocas e de reflexões teológicas como Êxodo 34,6-7 mostra qualidades contraditórias de Deus. Como ficou na redação

bíblica, o texto parece uma síntese apressada de duas formas de falar de Deus. Em primeiro lugar, Deus é compaixão, ou seja, amor que vem do útero materno e fidelidade amorosa que mantém seu amor por mil gerações e não castiga ninguém (isto está nos v. 6-7a). De repente, remanescente de outra redação e refletindo outra forma de falar de Deus, o texto continua dizendo: “mas não deixa ninguém impune; castiga a falta do pai no filho, no neto e no bisneto” (v. 7b).

Continuando o mesmo processo de identificação, o Corão que chama Moisés de Moussa comenta o encontro de Moussa com Alá na sarça ardente (Surata 20,11-16) e não tem dúvida de que o Deus que se apresentou a Moussa foi Alá, o misericordioso e único.

5. Na linha de conclusões

A leitura do Êxodo 3 continua sendo central para nossa fé e para o diálogo com outras culturas e religiões. É um texto que testemunha um processo de redescobrimen- to progressivo de quem é Deus. Já vimos que o nome divino, identificado com o Deus dos exércitos e com uma imagem violenta de Deus, vai se aprimorando em um Deus que é Mistério, é alguém que dialoga e se revela como Emanuel, Deus conosco. (Quem eu for com vocês, revelará quem sou eu.)

Hoje, na teologia do pluralismo religioso, temos de prosseguir este diálogo com a divindade e sermos capazes de integrar estas velhas imagens divinas – deus da guerra, deus macho, deus de um povo eleito – por novas revelações ou, ao menos, por uma abertura ao mistério. O que mais constato é que as religiões autoritárias se legitimam a partir de imagens de um Deus todo poderoso e Senhor da vida e da morte das pessoas. Já nos anos 60, o psicólogo Erich Fromm caracteriza o que ele chama de “religião au- toritária” a partir de três elementos estruturais:

- reconhecimento de um poder supremo que tem nosso destino nas mãos e não permite autonomia;
- submissão ao domínio deste poder que não necessita de legitimação moral, eventualmente em amor e justiça;
- um profundo pessimismo com relação à pessoa humana: ela não é apta à ver- dade e ao amor, mas um ser sem poder e sem significado, cuja obediência se alimenta justamente da negação da própria força¹⁶.

Ao contrário, a leitura de Êxodo 3, desde os tempos dos rabinos, acentua que Deus se revela pequeno e frágil na sarça ardente (e não em um carvalho, como quando apareceu a Abraão). E este Deus foi passando de uma divindade guerreira para uma di- vindade de comunhão que incorpora elementos de várias divindades antigas. De fato, os profetas da Bíblia não substituíram os deuses do Egito e de Canaã por um deus novo. O que eles fizeram foi questionar a própria noção de Deus. “Não pronunciem o

16. Confirma Erich Fromm, *Psychoanalyse und Religion*, Konstanz, 1966, citado por Dorothee Sölle, *Deve haver algo mais – Reflexões sobre Deus*, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 19-20.

nome... não façam imagens...” (Êxodo 20). Deus habita por trás de uma nuvem escura e não podemos controlá-lo. Ninguém é proprietário de Deus.

Rer o Êxodo 3 com abertura ao pluralismo cultural e religioso poderia tranqüilamente resumir-se na declaração de Paul Tillich, um dos maiores teólogos evangélicos do século 20: “O nome da profundidade e do fundo infinito, inesgotável de todo ser, é Deus. Esta profundidade é o próprio sentido da palavra *Deus*. Se vocês virem o que há de mais importante e profundo na cultura e na vida de alguém ou de um povo, vocês estão tocando no mistério da presença de Deus”¹⁷.

Marcelo Barros
Rua 03, número 340, ap. 340
Edifício Fidélis
Goiânia/GO
74030-071
irmarcelobarros@uol.com.br

17. Paul Tillich, *The Shaking of Foundations*, p. 63, citado por Dieudonné Dufrasne, “Célébrer les événements salutaires d’autrefois ou d’aujourd’hui?”, em *Paroisse et Liturgie*, 1969/3, p. 221.