

LEONARDO AGOSTINI FERNANDES

MATTHIAS GRENZER

Êxodo

15,22–18,27

Comentário
Bíblico
Paulinas



COMENTÁRIO BÍBLICO PAULINAS

A coleção COMENTÁRIO BÍBLICO PAULINAS propõe-se a inovar o estudo das Sagradas Escrituras no Brasil. Em cada volume, é apresentada uma nova *tradução* do respectivo livro bíblico. Esta é acompanhada por dois diferentes recursos: na margem, estão indicados os *paralelos*; abaixo do texto bíblico, encontram-se os *comentários* sobre a beleza literária, o contexto histórico-geográfico-cultural e as dimensões teológicas do escrito sagrado. Uma introdução do *contexto* literário e da *composição* artística do texto bíblico antecede a análise de cada perícopo. Além disso, após o estudo de cada texto, há uma *atualização pastoral* dos modelos de fé e comportamento presentes nas tradições bíblicas. Por fim, estudos específicos completam a obra.

A grande vantagem dos comentários bíblicos é a praticidade da consulta, pois permite um acesso rápido e pontual a informações sobre um determinado trecho bíblico. Com o COMENTÁRIO BÍBLICO PAULINAS, quer-se, portanto, preencher uma lacuna na área do estudo científico das Sagradas Escrituras na América Latina.

Comentário já publicado:

Jonas (Leonardo Agostini Fernandes, 2010)

COMENTÁRIO BÍBLICO PAULINAS

- Êxodo 15,22–18,27
- Jonas

Conteúdo

Introdução.....	5
Água em Mara e Elim (Ex 15,22-27)	9
Contexto e composição	9
Tradução e paralelos.....	10
Comentários.....	12
Atualização pastoral.....	23

Introdução

“A liberdade não tem preço” ou “a liberdade é a empresa mais difícil de ser administrada”. De vez em quando, o povo pronuncia-se dessa forma. De fato, trata-se de um bem procurado por todas as pessoas, sendo que a liberdade inclui aspectos políticos, econômicos, emocionais, culturais etc. Mais ainda: observa-se na história da humanidade que a liberdade, de tempos em tempos, é tirada de certas pessoas e que estas últimas, conseqüentemente, não de iniciar uma nova dinâmica de libertação, a fim de recuperarem o bem perdido.

Também a fé judaico-cristã encontra-se intimamente ligada ao assunto da liberdade, porque essas duas religiões, de forma central, se propõem a favorecer e a mediar a liberdade para todos. “Na realidade, biblicamente falando, o tema da liberdade não é um entre outros, mas, com esse assunto, focaliza-se o próprio Deus” (CRÜSEMANN, 2001, p. 102). Seguindo, pois, as tradições contidas nas Sagradas Escrituras, a história da revelação do Deus de Israel, a história de Jesus de Nazaré e a presença histórica do Espírito Santo acontecem, de forma vertical e horizontal, onde se constrói e se experimenta a verdadeira liberdade do ser humano.

No entanto, justamente essa construção da liberdade revela-se uma tarefa que, aparentemente, ultrapassa as possibilidades e as forças do homem. Por isso, é importante que apareça um auxílio, capaz de eliminar tudo o que impede a liberdade. Neste sentido, as tradições bíblicas insistem, centralmente, na realidade de ser Deus quem oferece, de forma gratuita, a liberdade a seu povo. À comunidade, por sua vez, cabe o exercício de acolher essa graça, tornando-se, dessa forma, corresponsável na tarefa de guardar e transmitir

tal dádiva. Enfim, a história do êxodo – narrada nos livros Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio – é um forte paradigma do alcance da liberdade como dom de Deus e compromisso do ser humano (cf. AZEVEDO, 2000).

A liberdade como concretização do êxodo, por sua vez, não foi algo tão simples assim, mas resultou em uma verdadeira experiência de Deus e de relações interpessoais no dia a dia, em uma luta pela saída do Egito e pela sobrevivência no meio do deserto, ao caminhar rumo à terra prometida. Aliás, três grandes etapas estão contempladas no projeto global do êxodo, ou seja, no processo comunitário da saída de uma sociedade opressiva:

- a) partida do Egito (Ex 13,17-15,21);
- b) passagem pelo deserto, em três etapas:
do Mar dos Juncos ao Monte Sinai (Ex 15,22-18,27),
no Monte Sinai (Ex 19,1-Nm 10,10),
do Monte Sinai rumo à Terra Prometida (Nm 10,11-21,20);
- c) chegada à Terra Prometida (Nm 21,21-Dt 1,5; 34,1-5).

Enfim, o caminho rumo à liberdade realiza-se através de uma dinâmica obediencial à voz de Deus, tanto por parte do líder, Moisés, quanto pelo povo eleito, Israel. Nesse sentido, Ex 15,22-18,27 constitui uma etapa fundamental, descrevendo, em seis episódios, o que acontece após a travessia do Mar dos Juncos até o povo acampar junto ao Monte Sinai. Ou seja: o projeto do êxodo não se limita ao momento da saída do Egito, mas inaugura uma nova fase na vida do povo guiado por Moisés. Afinal, não basta fazer a comunidade sair de uma terra e entrar em outra; muito mais, é preciso fazê-la experimentar, ao longo do caminho, as consequências da presença de um Deus que liberta, cuida e conduz o seu povo através dos seus mediadores.

Neste *Comentário*, Ex 15,22-18,27 foi abordado de forma sincrônica, seguindo e adotando o texto na sua forma final e canônica. Entretanto, não se deixou de tratar, quando necessário, dos pontos

críticos que o texto em hebraico apresenta, oferecendo ainda elementos de filologia. Sobressaem, pela índole dos episódios, a aproximação e a aplicação do método da análise narrativa.

O percurso oferece uma nova tradução a partir do hebraico, textos paralelos e um comentário exegético-teológico de cada episódio. Antes deste, uma contextualização foi feita, a fim de favorecer a percepção do contexto, da composição e da beleza literária de cada narrativa. Dois novos tópicos foram introduzidos neste novo volume do *Comentário Bíblico Paulinas*. Em primeiro lugar, a necessária atualização pastoral, buscando, para os nossos dias, uma aplicação concreta dos pontos centrais que cada texto possui e oferece ao ouvinte-leitor atual. Em segundo lugar, apresentar o modo como os Padres da Igreja leram e comentaram esses textos. Juntamente, tais elementos querem favorecer não somente uma compreensão exegético-teológica dos textos, mas também dinamizar a leitura orante, ou seja, a *lectio divina* (*Verbum Domini*, nn. 86-87).

Resta dizer algumas palavras sobre o surgimento deste *Comentário*. A escolha de Ex 15,22–18,27 foi motivada pela temática do Mês da Bíblia no ano de 2011, proposta pela CNBB. Cultivamos a esperança de que o estudo aqui apresentado possa ajudar as comunidades, quando leem, estudam e meditam essas tradições bíblicas. cremos, sobretudo, na possibilidade de que o confronto com a Palavra de Deus renove o seguimento, na prática, do que é apresentado como proposta nas Sagradas Escrituras. Assim, acontece o milagre de uma convivência alternativa, na qual se insiste na liberdade de todos, podendo este milagre ser novamente experimentado na Igreja e na sociedade.

Dividimos o trabalho. A tradução e as explicações referentes às primeiras três narrativas (Ex 15,22–17,7) foram elaboradas por Matthias Grenzer, ao passo que Pe. Leonardo Agostini Fernandes responde pelas três últimas narrativas (Ex 17,8–18,27) e pelo apêndice. Fizemos uma experiência agradável e fraterna. Ao lermos e discutirmos, de tempo em tempo, o que cada um tinha escrito,

percebemos que os resultados revelavam uma grande sintonia. Justamente isso favoreceu, outra vez, a nossa impressão de que as tradições bíblicas – no caso, Ex 15,22-18,27 – apresentam uma reflexão que pode ser reconhecida, de forma igual, por ouvintes-leitores diferentes. Mais ainda: sem precisar anular diferenças secundárias, a Palavra de Deus é capaz de nos unir naquilo que é primário e essencial.¹

Queremos agradecer, por primeiro, ao *Senhor Deus*, por ter-nos concedido a graça de realizarmos esse trabalho. Em segundo lugar, somos gratos a algumas pessoas que, com a sua ajuda, favoreceram a elaboração deste *Comentário*: às Irmãs Paulinas, tanto da comunidade do Rio de Janeiro como do Editorial em São Paulo, a Denise Marques, Rosa Maria, Francisca Grenzer e Anoar J. Provenzi.

Rio de Janeiro / São Paulo, em junho de 2011

Leonardo Agostini Fernandes

Matthias Grenzer

¹ Ambos os autores fazem parte de um Grupo de Pesquisa recém-formado: DIPRAI (As dimensões proféticas da religião do Antigo Israel).

Água em Mara e Elim (Ex 15,22-27)

Contexto e composição

Inicia-se, com a narrativa de Ex 15,22-27, outra fase na vida do *povo* daqueles que conseguiram *sair*, fisicamente, da sociedade que os fez sofrer com duros trabalhos e uma política insistente na opressão violenta. Agora os anteriormente oprimidos estão livres, ao menos da perseguição direta, porque o opressor ficou, definitivamente, para trás. As *águas* do *Mar dos Juncos* engoliram-no, junto com seus aliados (cf. Ex 13,17-14,31). Mais ainda: o *povo* do êxodo pôde experimentar a libertação surpreendente e maravilhosa como ato de salvação realizado pelo *Senhor, Deus de Israel*. Por consequência, *Moisés, Miriam* e o *povo* transformaram sua compreensão de tais acontecimentos em *canto*, *batuque* e *dança* (cf. Ex 15,1-21), celebrando, de forma festiva, a nova liberdade.

Não obstante, a ausência do opressor é somente uma primeira necessidade, a fim de que o caminho rumo à liberdade possa ser trilhado. Sabe-se que o processo de os recém-libertos reconstruírem sua vida é bem mais demorado. Aliás, justamente a respeito disso as tradições do êxodo não enganam ninguém.

Nesse sentido, o *povo* dos *israelitas* sequer tem a possibilidade de desfrutar sua nova situação de liberdade por mais tempo. Logo experimenta a ausência de um bem necessário para sua sobrevivência: falta *água* potável em *Mara*. Surge, assim, um primeiro acontecimento dramático após a morte do opressor, o qual leva a *comunidade* do êxodo a experimentar desorientação, miséria e conflitos internos, mas também a providência divina e a necessidade de organizar-se juridicamente.

A narrativa em Ex 15,22-27 apresenta, ao leitor-ouvinte, um texto organizado em três pequenas unidades literárias. No caso, a primeira (v. 22a-25d) e última partes (v. 27), interligadas pelo motivo da *água*, molduram o segundo trecho, o qual apresenta, no centro da narrativa, o assunto da importância de um *direito* que deve ser fruto da experiência do êxodo (v. 25e-26g). Eis uma primeira ideia sobre a estrutura:

A água amarga de Mara transformada em água potável

- v. 22: Falta de água no deserto
- v. 23: Impossibilidade de *beber a água de Mara*
- v. 24a-25d: *Murmuração* e experiência da providência divina

A organização jurídica da comunidade

- v. 25e-f: *Imposição de lei e direito*
- v. 26: Convite para experimentar a *cura*, como resultado da adesão à ordem social *ensinada pelo Senhor*

A água abundante em Elim

- v. 27: Experiência de conforto no *deserto*

Tradução e paralelos

15 ²² Moisés pôs Israel em marcha a partir do Mar dos Juncos. E saíram rumo ao deserto de Sur. Caminharam durante três dias no deserto e não encontraram água. ²³ Chegaram a Mara. No entanto, não puderam beber a água de Mara, porque ela era amarga. Por isso, o nome dela foi chamado de Mara. ²⁴ E murmuraram – o povo contra Moisés -: “Que vamos beber?” ²⁵ E gritou ao Senhor. O Senhor, porém, o ensinou sobre uma madeira, a qual atirou na água. E a água tornou-se doce.

Ali lhe impôs prescrição e direito. E ali o pôs à prova. ²⁶ Disse: “Se, escutares realmente a voz de teu Deus e fizeres o que é reto a seus olhos, se ouvires seus mandamentos e guardares suas prescrições

todas, nenhuma enfermidade que impus aos egípcios imporei a ti. De fato, eu sou o Senhor, aquele que te cura”.

²⁷ E chegaram a Elim. Ali havia doze fontes de água e setenta palmeiras. Acamparam ali, junto à água.

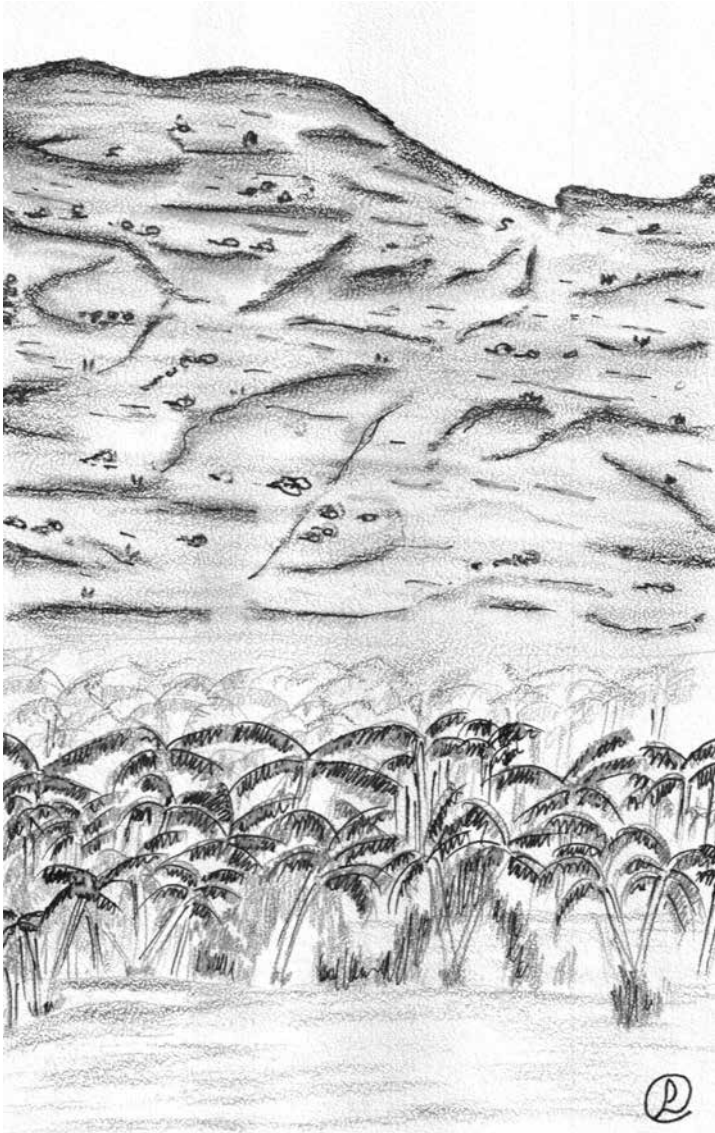


Figura 1: Oásis com palmeiras na península desértica do Sinai (desenho de Luan Rocha de Campos).

Comentários

15²² Moisés pôs Israel^a em marcha^b a partir do Mar dos Juncos.^c E saíram^d rumo ao deserto de Sur.^e Caminharam durante três dias^f no deserto e não encontraram água.^g

^a Conforme as tradições do êxodo, o povo de *Israel* nasce no *Egito*. Ao *chegarem*, pois, os doze *filhos de Israel* – veja *Israel* como segundo nome de *Jacó* (cf. Gn 32,29) – às terras do rio Nilo, junto com suas famílias, estes formam apenas um clã de *setenta pessoas*. Contudo, *multiplicam-se*, até *a terra se encher com eles* (cf. Ex 1,1-7). Entretanto, o destino dos imigrantes *israelitas* muda no Egito. São brutalmente oprimidos. Quando, por sua vez, chega o momento da *saída da casa dos escravos* (cf. Ex 20,2), o processo de libertação não se limita a quem tem a mesma *descendência israelita*. Pelo contrário: junto com *Israel*, sai uma *massa numerosa* de gente não israelita (cf. Ex 12,38). Por isso, o êxodo não pode ser avaliado como projeto nacional unicamente israelita. Pelo contrário, prevê-se a libertação do povo inteiro dos oprimidos.

^b Somente aqui se formula, de modo expresso, que *Moisés põe Israel em marcha* (cf. FISCHER; MARKL, 2009, p. 178). Em geral, diz-se que *os israelitas se põem em marcha* (cf. Ex 12,37; 13,20; 16,1; 17,1). Fica subentendido, no entanto, que *partem conforme* a ordem – literalmente: *a boca – do Senhor* (cf. Nm 9,18). Contudo, tal ordem pode ser intermediada *pela mão de Moisés* (cf. Nm 10,13). Ou, ao usar outra imagem: *é a nuvem divina* que determina se *Israel marcha* ou *não* (cf. Ex 40,36s).

^c O *Mar dos Juncos* (cf. Ex 13,18) representa a libertação definitiva de *Israel*. Mais ainda: lembra a destruição do exército do poder opressivo e, por consequência, o fim da perseguição contra os que estão no caminho rumo à liberdade. Juntamente, o *Mar dos Juncos* traz à memória a ação do *Senhor, Deus de Israel*, sempre favorável à inversão do destino dos oprimidos. Nesse sentido, *Moisés*, ao *cantar seu canto* de vitória logo após a passagem pelo *mar*, insiste

na descrição da atuação maravilhosa do *Senhor*: *Atirou os carros do Faraó e sua tropa ao mar. E a elite de seus oficiais: foram afundados no Mar dos Juncos* (Ex 15,4). Ou seja: o *Mar dos Juncos* torna visível que *quem reina para sempre e eternamente é o Senhor* (Ex 15,18), e não quem tira a liberdade dos outros.

¶ O verbo *sair* (צֵיִר) é uma palavra-chave nas tradições bíblicas. Ao ser usado, lembra sempre o projeto do êxodo, trazendo à memória a experiência histórica da *saída* do Egito.

• Comumente, procura-se pelo *deserto de Sur* na região nordeste da península do Sinai (cf. ZWICKEL, 2010, mapa 3). Nas tradições bíblicas, diz-se que *Sur está na frente do Egito, rumo à Assíria* (Gn 25,18; 1Sm 15,7). A palavra *Sur* (שׁוּר) ganha, em hebraico, o sentido de *muro*. Trata-se da região que “separa o território egípcio da terra dos nômades” (PROPP, 1998, p. 576).

¶ O tempo de *três dias precisa ser entendido de duas formas*. De um lado, indica um período muito curto após a salvação experimentada no *Mar dos Juncos*. Quer dizer: entre a libertação maravilhosa do poder mortal do *Faraó* e a primeira experiência de perigo de morte, agora em plena liberdade, passam-se apenas *três dias*. Enfim, a rápida passagem do canto de vitória (Ex 15,1-21) à primeira situação de miséria (Ex 15,22-27) ensina que a escassez e a ausência dos bens necessários para a sobrevivência se fazem presentes logo que o *povo se põe em marcha* rumo à liberdade. Mais ainda: ficar sem *água no deserto* significa, simplesmente, a morte para todo mundo. De outro lado, na cultura religiosa do Antigo Israel o *terceiro dia* é também o momento em que *o Senhor faz seu povo reviver, erguendo-o* novamente após ter sofrido uma catástrofe (cf. Os 6,1-2). Enfim, espera-se que, “após se passarem *três dias*, aconteça algo decisivo (cf. Gn 22,4; Ex 3,18)” (cf. FISCHER; MARKL, 2009, p. 178).

¶ Por um momento, o ouvinte-leitor pode ter a impressão de que os *israelitas* tenham se perdido no meio do *deserto*. Há *três dias* que *caminham* nesse ambiente perigoso sem *encontrar água*.

Aumenta-se assim a dramaticidade. A repetição do termo *deserto* (מִדְבָּר) reforça o impacto no ouvinte-leitor, pois *deserto*, em hebraico, contém, literalmente, a ideia de “sem palavra”. Além disso, há outro paralelismo que, retoricamente, reforça a ideia da ausência do bem material necessário para a sobrevivência: veja as expressões *não encontraram* e *não puderam beber* (v. 23b).

v. 23 Chegaram a Mara. No entanto, não puderam beber a água de Mara, porque ela era amarga.^h Por isso, o nome dela foi chamado de Mara.ⁱ

^h O nome do lugar chamado *Mara* é mencionado três vezes neste versículo. Contudo, o autor não pretende apresentar nenhum detalhe do contexto histórico-geográfico dessa localidade. Aliás, o lugar aparece, nas tradições bíblicas, apenas aqui e em Nm 33,8-9 (veja ZWICKEL, 2010, mapa 3). O autor esforça-se, sim, em realçar o caráter paradigmático da cena apresentada. A *chegada em Mara* parece ter sido fruto do acaso, pois, se os *israelitas* sabiam da *água amarga de Mara*, não faz sentido terem procurado pelo lugar, afinal *não podiam beber* ali. Outro pormenor torna a situação ainda mais dramática: se os *israelitas*, realmente, *chegam a Mara* com a esperança de saciarem sua sede, então a desilusão é grande. “Vislumbra-se uma solução (um lugar onde há água), mas ela decepçiona. Com isso o problema apenas se agrava (a água não pode ser bebida)” (LOHFINK, 1988, p. 94).

ⁱ Em hebraico, língua em que o texto foi escrito originalmente, ouve-se aqui um jogo de palavras/sons na apresentação da “etiologia do nome” *Mara*, que significa *a amarga*, “porque havia ali uma fonte com água amarga” (SCHARBERT, 1989, p. 66). Além das três menções do nome de *Mara*, a raiz aparece uma quarta vez, na forma de um adjetivo, quando o autor explica que *a água de Mara* era *amarga*. Seja mencionado aqui que a palavra *água*, em hebraico, sempre aparece no plural (מַיִם) – cf. v. 22d.23b.25c.d.27b.c –, sem que isso alterasse o sentido.

Começa a ficar claro que o projeto da *saída* da sociedade opressora significa *sair rumo ao deserto*, sem que a comunidade conheça os lugares de descanso e de abastecimento. E, quando se *chega* a um lugar, pode ser que *não se encontre*, imediatamente, aquilo de que mais se precisa. Decepções e desilusões, desorientação e miséria podem ter que ser enfrentadas. Ou seja: o caminho rumo à liberdade pode ter de passar por *Mara*, por muitas *amarguras*.

E murmuraram – o povo contra Moisés –: “Que vamos beber?”^j

v. 24

^j O povo reage à situação de miséria. *Murmura*. Preocupa-se com o que é mais necessário: *Que vamos beber?* E não surpreende o fato de *murmurarem contra Moisés*. Afinal, *Moisés* assumiu, visivelmente, a liderança. Foi ele quem *pôs os israelitas em marcha*. Portanto, a *murmuração* é até “a reação normal dos conduzidos em relação a quem conduz, quando algo não está em ordem” (LOHFINK, 1988, p. 96). Isso vale de um modo especial para as situações nas quais a miséria ameaça a sobrevivência do *povo*. A falta de *água* potável no meio do *deserto* exige, pois, de forma urgente, uma solução. Aliás, a raiz *murmurar* (לִי) perpassa as tradições da passagem do povo de Deus pelo *deserto*. Diversas narrativas trazem esse motivo. Mais ainda: é possível “distinguir entre dois tipos de histórias de murmuração: um tipo I, em que Deus elimina a causa de murmuração, e um tipo II, em que a murmuração é avaliada como rebelião e, por isso, castigada” (LOHFINK, 1988, p. 96). No caso de *Mara*, a *murmuração do povo contra Moisés* deve ser avaliada como “realização daquela liberdade que o próprio Deus do êxodo deu a seu povo. Trata-se da revolta de um povo que está sofrendo e que não está disposto a aceitar, passivamente, a miséria” (ZENGER, 1985, p. 69). No caso, a legitimidade do protesto está no fato de “Deus responder à murmuração remediando a falta de água, sem castigar o povo” (LOHFINK, 1988, p. 96). Contudo, acontecerão, futuramente, também *murmurações* ilegítimas e que serão castigadas.

v. 25 E gritou ao Senhor.^k O Senhor, porém, o ensinou sobre uma madeira, a qual atirou na água. E a água tornou-se doce.^l
Ali lhe impôs prescrição e direito.^m E ali o pôs à prova.ⁿ

^k A reação de *gritar ao Senhor* tem a maior importância. Pelo texto hebraico, não está claro quem promove o *grito*. Como o sujeito fica no anonimato, pode-se pensar no *povo*, que é o sujeito da frase anterior. O texto hebraico do Pentateuco Samaritano, por sua vez, assim como diversas antigas traduções (cf. o texto grego da Septuaginta, o texto sírio da Peshita e o texto latino da Vulgata), optam pela mudança do sujeito, compreendendo *Moisés* como autor do *grito*. O mais importante, porém, é que *gritar* aproxima o leitor do mistério mais profundo da religião do *povo* bíblico: *Deus* escuta o *grito* do *povo* sofrido (cf. Ex 2,23-25; 3,7.9; 14,10; 22,22.26; Nm 20,16). Aliás, o credo do *israelita* encontra justamente no *grito* dos oprimidos seu centro: *Gritamos ao Senhor, o Deus de nossos pais, e o Senhor escutou nossa voz* (Dt 26,7). Portanto, a decisão de *gritar ao Senhor* causa esperança, pois foi justamente o *grito ouvido por Deus* que deu origem ao êxodo.

^l Parca em dados mais concretos, a narrativa não permite um “conhecimento do tipo da *madeira*” atirada na água (FISCHER; MARKL, 2009, p. 179). Será uma *madeira* ou *planta* medicinal? Em Ez 47,12, aparecem *folhas* de uma *árvore* ou *planta* (רִיבֹן) capazes de promoverem a *cura* (cf. PROPP, 1998, p. 581).

Em todo caso, surge um nítido contraste na narrativa: a *água*, que era *amarga*, torna-se *doce*. Trata-se de um processo de transformação, assim como é experimentado em qualquer processo de libertação. O que, no início, somente é *pranto*, *murmuração* e *lamento*, de repente passa a ser saboreado como algo *doce como mel* (cf. Ez 2,10; 3,3).

Enfim, *Mara* insere-se no meio daqueles lugares que representam a providência divina. Quer dizer: no caminho rumo à liberdade, podem surgir impasses, sobretudo a falta de determinados bens

materiais como, no caso, a *água* potável. Todavia, também há a experiência de superação de tais impasses. Ao fazer uma releitura religiosa dos acontecimentos, *Israel* descobre que *Deus*, sempre de novo, está disposto a providenciar o que o *povo* precisa para sobreviver.

▮ A experiência da providência divina leva à reflexão sobre a importância de um determinado projeto jurídico, o qual é apresentado, nas tradições do Pentateuco, como fruto do êxodo. Nesse sentido, a narrativa sobre a transformação da *água amarga* em *água doce* prepara o leitor para outro processo transformador, o qual ainda está por acontecer. A experiência da libertação da escravidão no Egito, pois, dá origem a um amplo projeto jurídico. Trata-se da ideia de a liberdade reconquistada – como resultado da ação e graça divinas – ser protegida para sempre. Ou seja: nunca mais viver em uma sociedade opressiva, mas construir uma comunidade alternativa, fraterna e justa. O objetivo central do *direito* do Antigo Israel é, então, evitar o empobrecimento total de qualquer pessoa, garantindo a todos uma sobrevivência digna. Ou, com outras palavras: *por não cessar de ter o pobre no meio da terra*, é necessário ter um *direito* que manda *abrir a mão ao pobre e oprimido* (cf. Dt 15,11).

A formulação *o Senhor, porém, o (Moisés) ensinou sobre uma madeira* (v. 25b) já prepara o leitor para o novo tema. O verbo *ensinar* (יָרָה) lembra, pois, o substantivo *ensino* (*Torá* = תּוֹרָה). Com isso, os cinco livros de Moisés – o Pentateuco, formado pelos escritos de Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio – são trazidos à memória, sendo que este conjunto de textos forma, na religião do Antigo Israel, o *ensino* que contém o *direito* do *povo* de *Deus*.

Além do mais, é difícil, em v. 25e, identificar o sujeito anônimo: quem *impõe prescrição e direito* a quem? É o *Senhor* quem *impõe* um projeto jurídico a *Moisés* e/ou ao *povo*? Ou é *Moisés* quem *impõe* uma *prescrição* ao *povo*? De certo, não existe um contraste entre esses dois ângulos de visão. Praticamente, todo o processo de legislação no Pentateuco é ligado à figura de *Moisés*. O livro de

Gênesis – anterior à história do êxodo, na qual *Moisés* é o personagem central – contém pouquíssimas leis (cf. Gn 1,28; 9,1-7; 17,10-14). Quase que a totalidade das tradições jurídicas encontra-se nos livros de Êxodo a Deuteronômio. Nestes últimos, por sua vez, “o decálogo (Ex 20,1-17) é o único ensino não intermediado por Moisés”. Mais ainda: “com a morte de Moisés em Dt 34, a fase da legislação cessa” (FISCHER, 2000, p. 97). Por isso, *Moisés* é o grande intermediador no que se refere às *prescrições* e ao *direito*. A origem da proposta jurídica, por sua vez, assim como todo projeto do êxodo, encontra-se em *Deus*. Nesse sentido, *prescrição* e *direito* pertencem ao *Senhor*.

Prescrição e *direito* em v. 25e “não são prescrições específicas – ainda não há indicação de nenhuma –, mas sim a relação básica entre Deus e o povo” (FISCHER, 2009, p. 179). Destacam apenas a circunstância de que o projeto religioso do êxodo é sempre também um projeto jurídico.

Finalmente, uma atenção ao campo semântico presente em v. 25-26, capaz de realçar a importância das tradições jurídicas na religião do Antigo Israel. O termo *prescrição* (קח) deriva de uma raiz verbal (cf. קקח) que permite imaginar algo *gravado*, *entalhado* ou *esculpido* em uma pedra ou um metal. Neste sentido, o que foi *inscrito* torna-se *prescrito*, estando, pois, à frente de seu leitor. O termo *direito* (משפט), por sua vez, deriva da raiz verbal *julgar* (שפט). Afinal, o *direito* do Antigo Israel forma-se, nas coleções de leis presentes no Pentateuco, sobretudo a partir de *julgamentos* exemplares. No caso, cada lei casuística apresenta um *julgamento* paradigmático, o qual deve ser repetido ou aplicado em outras decisões jurídicas.

■ Pela primeira vez, a comunidade do êxodo é *colocada à prova*. Trata-se de um teste, ou melhor, do pedido de que o povo *prove* sua fidelidade ao projeto do êxodo, o qual também é um projeto jurídico. Subentende-se aqui que Deus *coloca* seu povo *à prova* (cf. Ex 16,4; 20,20). Contudo, em outras circunstâncias, acontece o contrário. Ou seja: é também possível que *o povo coloque o Senhor à prova* (cf.

Ex 17,2.7). Nos dois casos prevalece a ideia de um relacionamento no qual cada lado é exigido pelo outro.

Disse: “Se, escutares realmente a voz de teu Deus e fizeres o que é ^{v. 26} reto a seus olhos, se ouvires seus mandamentos e guardares suas prescrições todas,^o nenhuma enfermidade que impus aos egípcios imporei a ti.^p De fato, eu sou o Senhor, aquele que te cura”.^q

• Uma lista formada por quatro meios versículos (v. 26b-e) apresenta as condições para o *povo* experimentar, futuramente, o *Senhor* como *quem cura* (v. 26g):

*Se escutares realmente a voz de teu Deus
e fizeres o que é reto a seus olhos,
se ouvires seus mandamentos
e guardares suas prescrições todas.*

Todas as exigências referem-se à observância do projeto jurídico *imposto* pelo *Senhor* através de seu mediador *Moisés*. O sujeito do verbo *disse*, no início de v. 26, está novamente oculto. Ao acompanhar, por sua vez, o início da fala direta, fica claro que é *Moisés* quem, em v. 26b-e, *diz* algo sobre *Deus*, dirigindo-se ao *povo*.

Observando os verbos nas exigências alistadas, tem-se a seguinte sequência: *escutar* – *fazer* – *ouvir* – *guardar*. O primeiro e o terceiro verbos são paralelos, assim como o segundo e quarto. Sublinham-se, literariamente, a importância de a comunidade dar ouvidos ao *ensino* teológico-jurídico do projeto do êxodo e a necessidade de levar esse *ensino* à prática.

Cresce a lista dos termos que indicam as tradições jurídicas. Aos conceitos já presentes anteriormente – veja as expressões *prescrição* e *direito* em v. 25e –, se junta agora o termo *mandamento* (v. 26d). De fato, *Israel* cultiva, em sua religião, a ideia de o *Senhor Deus* lhe *ordenar* algo. Ou seja: existe o ato de Deus *mandar* (צוה) em seu *povo*. O resultado disso são *os mandamentos dele* (מִצְוֹתָיו). Tal processo, no fundo, não é algo separado da experiência do êxodo,

que é o “evento libertador primordial” na história do Antigo *Israel* (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2009, n. 5). Pelo contrário, junto à “experiência de Deus” surge, em “segundo” lugar, a “moral” como “moral revelada”, sem que esta última seja “secundária”; ou, em outras palavras: “Todos os atos com os quais Deus se revela têm uma dimensão moral pelo fato de que interpelam os seres humanos a conformarem seu pensamento e sua ação ao modelo divino” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2009, n. 4). Portanto, na medida em que as tradições jurídicas do Antigo Israel se inspiram na experiência histórica da *saída do povo da casa dos escravos no Egito*, elas são *direito* divino, por mais que tenham nascido em períodos posteriores. Nesse sentido, *Moisés*, em sua fala direta, apresenta *prescrição* (v. 25e), *direito* (v. 25e), *mandamentos* (v. 26d) e, novamente, *prescrições* (v. 26e) como *voz do Senhor Deus* (v. 26b) ou *aquilo que é reto aos olhos dele* (v. 26c).

De qualquer forma, em *Mara*, no meio do *deserto*, o *Deus de Israel* convida seu *povo* a “fazer sua vida depender de sua obediência a uma ordem social” e a esperar, dessa ordem, a salvação (LOHFINK, 1988, p. 143). Ou seja: querendo *guardar* sua nova liberdade para sempre, o *povo* do êxodo deve fundamentar sua existência no projeto jurídico que, daqui para frente, será apresentado. Afinal, as leis ainda esperam por seu anúncio, pois o *povo* está apenas em *Mara*. Até agora não chegou ao *Sinai*. Contudo, aproveitando as possibilidades de uma obra literária, o texto final do Pentateuco simplesmente antecipa, nesse momento, a importância da observância dos *mandamentos*.

► Em v. 26f-g, pelo que parece, passa-se diretamente da fala sobre o *Senhor* ao discurso promovido pelo *Senhor*. Ou seja: sem ser introduzido, o discurso direto de *Moisés* (v. 26b-e) transforma-se em fala direta do *Senhor*. Retoricamente, há a passagem do termo *suas prescrições todas* (כָּל) à expressão *nenhuma* (כָּל) *enfermidade*, sendo que, em hebraico, *todas* e *nenhuma* são a mesma palavra. Mais ainda: v. 26f não inicia com o verbo – o que é mais comum na frase

hebraica –, mas antepõe o objeto direto *nenhuma enfermidade*. Além do mais, o duplo uso do verbo *impor* (cf. também a terceira presença do verbo em v. 25e) ajuda a tornar a frase mais enfática. No contexto literário da história do êxodo, as *enfermidades* ganham plasticidade nas narrativas das dez pragas, quando os *egípcios* são feridos em sua própria terra (cf. Ex 7,14-11,10; 12,29-34): veja os *peixes mortos*, um *rio que cheira mal* e, por consequência, a falta de *água* potável (Ex 7,18), a *terra apodrecida* (Ex 8,10), *toda a manada morta* (Ex 9,6), a presença de *mosquitos* (Ex 8,12) e *moscas* (Ex 8,17), pessoas com *úlceras* e *pústulas* (Ex 9,9), *homem, gado, relva, árvores, linho e cevada* feridos pelo *granizo* (Ex 9,25.31), o *gafanhoto* comendo *toda a erva* e o *fruto das árvores* (Ex 10,14s), *trevas* (Ex 10,21) e, finalmente, a *morte de todos os primogênitos* (Ex 11,5). Nada, porém, leva o *Faraó a tornar-se humilde diante do Senhor* (Ex 10,3). Pelo contrário, cada vez mais fica com um *coração endurecido* (cf. Ex 7,22s). Assim, de forma literária, torna-se evidente que um sistema desumano, finalmente, aproxima a catástrofe a si mesmo (cf. LOHFINK, 1989, p. 133). O regime opressor experimenta, mais cedo ou mais tarde, a *força do Senhor Deus* (cf. Ex 9,16).

¶ Introduzido pela partícula dêitica (וְ) – traduzida aqui como *de fato* –, v. 26g ganha maior destaque. Além disso, o texto hebraico apresenta uma frase nominal, em contraste com as frases verbais mais comuns nas narrativas. Mais ainda: trabalha-se com a fórmula de autoapresentação do *Deus de Israel: Eu (sou) o Senhor* (cf. Ex 7,17; 8,18; 10,2; 12,12).

A *cura* tem como alvo o *povo* dos que *murmuraram* (v. 24a). Não se trata de uma *cura* individual de uma ou outra pessoa, mas se visa à *cura* de todos, ou seja, daqueles que estavam sendo oprimidos e que, libertos da escravidão, têm agora a tarefa de construir uma sociedade alternativa e juridicamente organizada. A narrativa destaca essa realidade estabelecendo um forte contraste: de um lado, tem-se *o povo dos que são curados pelo Senhor* (cf. Sl 103,3) e, de

outro lado, os *egípcios*, aos quais são *impostas as enfermidades* pelo *Senhor* (cf. Dt 7,15).

Contudo, ser *curado* pelo *Senhor* não significa poder cruzar os braços. Pelo contrário: exige-se a colaboração da *comunidade* dos libertos. Insiste-se na importância de estes últimos *escutarem a voz de Deus, fazerem o que é reto aos olhos dele, ouvirem os mandamentos dele e guardarem todas as prescrições dele*. É certo que a providência acompanha o *povo* – pois é sempre *Deus* quem garante a sobrevivência do homem –, mas o projeto do êxodo não quer estar limitado a ela. O *povo* eleito deve tornar-se corresponsável, deixando-se *ensinar* pelo *Senhor*, assim como *Moisés* o fez (cf. v. 25b). Somente assim revelar-se-á a verdade da qual fala também o salmista: *Ele envia sua palavra e cura-os* (Sl 107,20).

v. 27 E chegaram a Elim.^r Ali havia doze fontes de água e setenta palmeiras. Acamparam ali, junto à água.^s

^rUma nova etapa é realizada (cf. Nm 33,9). O *povo* do êxodo chega a *Elim*. Traduzido do hebraico, o nome do lugar pode ser compreendido como *carvalhos* ou *deuses*. Hoje não é possível localizar *Elim*. Contudo, isso não significa que o lugar, historicamente, não tenha existido.

^sDe um modo abundante, o *povo* do êxodo pode experimentar, outra vez, a providência divina. As doze *fontes de água* lembram as doze tribos de *Israel*. Também o número *setenta* ganha conotações simbólicas: traz à memória, de um lado, os *setenta descendentes de Jacó*, os quais estão na origem do nascimento do *povo* de *Israel* em terra estrangeira, ou seja, no *Egito* (cf. Ex 1,1-7); de outro lado, as *setenta palmeiras* lembram a instituição dos *setenta anciãos* (cf. Nm 11,16.24), os quais têm a tarefa de partilhar a liderança com *Moisés* (cf. Nm 11,16-29). Portanto, os números *doze* e *setenta* representam o *povo* de *Israel* (cf. FISCHER; MARKL, 2009, p. 180).

No mais, *setenta palmeiras* significam um conforto excelente, sobretudo na forma de sombra e frutos. Além disso, a notícia de os

recém-libertos *poderem acampar perto das águas*, no meio do *deserto de Sur* (v. 22b) – *Elim* é, portanto, um oásis amplo –, dá a impressão de este momento incluir um maior bem-estar e descanso, sempre bem-vindos no duro caminho rumo à liberdade.

Com isso, as notícias sobre a transformação da *água* em *Mara* (v. 22a-26d) e a *água* abundante em *Elim* (v. 27) criam uma moldura para um trecho cuja linguagem e temática são diferentes (v. 25e-26g). No centro, pois, encontra-se uma reflexão teológica sobre a importância do projeto jurídico que nasce da experiência do êxodo. Enfim, em vista de um futuro, no qual o *povo* de *Deus* quer estar livre de todo tipo de *enfermidade*, hão de se cultivar as duas coisas: (1) a memória da estada em lugares onde se pode experimentar a providência divina e (2) a *observância* dos *mandamentos* de *Deus*.

Atualização pastoral

O perigoso caminho à liberdade

A vitória sobre o regime opressor significa apenas o ponto de partida no processo de libertação dos oprimidos. É somente a oportunidade de iniciar o perigoso caminho rumo à liberdade. Dentro de pouco tempo, pois, podem surgir situações marcadas pela escassez e ausência de bens materiais absolutamente necessários para a sobrevivência do *povo*. Além disso, a *comunidade* dos que caminham rumo a uma *terra* e realidade novas pode equivocar-se ao se estabelecer em determinado lugar. Como resultado, em vez de descansar, é preciso enfrentar decepções e desilusões. Resumindo: o caminho rumo à liberdade pode passar por *amarguras* capazes de ameaçar a sobrevivência.

Murmurações legítimas

A ausência dos bens materiais, necessários para a sobrevivência, deve levar o *povo* a formular seu protesto, sendo que a reclamação precisa ser direcionada a quem assumiu a liderança. Trata-se de uma reação legítima de quem está experimentando miséria e perigo

de morte. Nesse sentido, é preciso rejeitar uma postura marcada pela passividade que tolera a morte.

A importância do grito

Cultiva-se, ao contrário, a esperança de o *Senhor Deus* escutar o *grito* de seu *povo* sofrido, respectivamente, do líder profético da *comunidade*. Ou seja: existe a fé de que a comunidade possa experimentar a providência divina, a qual traz consigo um processo de transformação que resulta na superação dos mais diversos impasses, a fim de que *povo* continue seu caminho rumo à liberdade.

A providência divina transformada em lei

A experiência da *saída* da sociedade opressiva e da providência divina traz consigo a ideia de o processo de libertação poder ser transformado em um projeto jurídico. Dessa forma, imagina-se que a liberdade conquistada permaneça para sempre. Quer dizer: a sobrevivência digna de todos tornar-se-ia algo mais protegido.

Nesse sentido, a *comunidade* é convidada a valorizar um *direito* que espelha a vontade do *Senhor Deus*, que se revela favorável à libertação dos oprimidos. Há de crescer, portanto, a sensibilidade da *comunidade* em relação às *prescrições* capazes de promoverem a liberdade de quem não está livre. O cultivo de tal sensibilidade, de certo, passa pelo estudo dos *mandamentos* de Deus e, com isso, pelo projeto jurídico desenvolvido no Antigo Israel. Ou, com outras palavras: prevalece a ideia de que leis, na defesa de liberdade e justiça, podem ser extremamente úteis.

Resumindo: a experiência religiosa do Antigo Israel resulta em uma proposta jurídica. Surge, com isso, uma visão positiva das leis. Por consequência, o *direito* começa a favorecer a relação entre *Deus* e o *povo*. Dentro dessa cultura religiosa, Jesus também não invalida as antigas *prescrições*. Pelo contrário: “Afirma a validade permanente da Lei [...]. Juntamente com a Lei [...], dá a conhecer a vontade de Deus aos homens” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2001, p. 121).

Resta apenas um detalhe: é importante que os *mandamentos* do *Senhor* não sejam somente *ouvidos* ou *escutados*, mas *guardados* e *praticados*. Quer dizer: ao *ensino* das *leis*, há de se juntar a *prática* (cf. Mt 5,19). No final, deve-se chegar à paixão de *praticar o direito e amar a bondade* (cf. Mq 6,8).

Cura coletiva

O *Deus* do êxodo é exigente. Quer que seu *povo prove* sua adesão a ele, da mesma forma como ele se propõe a ser fiel à sua *comunidade*. Assim nasce uma relação nova, marcada pelo esforço constante dos dois, do *Senhor* e de seu *povo*.

Dessa forma, torna-se possível uma *cura*. Trata-se de uma *cura* não individual mas sim coletiva. Mais ainda: não é uma *cura* definitiva, mas uma habilitação dos anteriormente oprimidos, a fim de que eles, ajudados por seu *Deus*, possam assumir sua corresponsabilidade e construir, desde já, uma sociedade nova e alternativa.



Leonardo Agostini Fernandes é doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, Itália. Leciona na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).



Matthias Grenzer é doutor em Teologia Bíblica pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha. Leciona na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).