

*Um ano lectivo mais do ICHT.* HumTeo. 1986, 7, p. 83.

*No octogésimo aniversário de Dom António Ferreira Gomes.* HumTeo. 1986, 7, p. 121-126.

*Um rosto diferente da Humanística e Teologia.* HumTeo. 1987, 8, p. 3-7.

*Doacção da Biblioteca de Leonardo Coimbra à Faculdade de Teologia - Porto.* HumTeo. 1988, 9, p. 97-99.

[rec. a] BEAUCAMP, E. — *Los profetas de Israel.* HumTeo. 1989, 10, p. 118-119.

[rec. a] FRANCO, E. — *Communion e partecipazione.* HumTeo. 1988, 9, p. 119.

*A pobreza em S. Paulo e nos Actos dos Apóstolos.* In *OS POBRES na Bíblia e na vida de hoje.* Lisboa: Difusora Bíblica, 1990.

*A formação intelectual.* In SIMPÓSIO PADRES PARA ESTE TEMPO. Fátima 6-10. 10. 1993 — *Actas.* Porto: Comissão Episcopal do Clero, 1994, p. 258-260.

Foi colaborador na *ENCICLOPÉDIA Verbo.*

O Senhor Dr. Godinho nasceu na freguesia de Pindelo, concelho de Oliveira de Azeméis, em 17 de Novembro de 1924.

Completa portanto 70 anos no corrente ano. Atinge a categoria de Professor Jubilado da Faculdade de Teologia do Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa. Felicitemo-lo por isso. Significamos-lhe a mais sentida homenagem e gratidão. Pedimos e esperamos que, por muitos anos ainda, continue na nossa frente como modelo de homem e sacerdote inteiramente devotado ao serviço dos homens no serviço de Deus que, em 3 de Agosto de 1947, depois de terminados os estudos teológicos no Seminário Maior do Porto, lhe concedeu a graça do Presbiterado.

ANTÓNIO M. BESSA TAIPA

## Revelação de Deus e vocação/missão de Moisés, a que é associado Aarão (Ex. 3; 6)

«Não se deve procurar no Êxodo um ou mais relatos contínuos, salvo talvez P<sup>1</sup>. J e E são complexos onde o redactor soube habilmente (Childs) construir uma unidade literária; mas esta unidade não surge senão sacrificando o valor exacto das palavras e das expressões, isto é, a inserção real das tradições no seu contexto geográfico e tribal, que estes redactores com muita honestidade respeitaram. Não é através da estrutura literária que o texto actual se explica, mas pelo jogo complicado da vida das tribos e grupos de tribos, e pela maneira como as suas tradições foram registadas, depois redigidas e reunidas em função duma história única de Israel»<sup>2</sup>.

H. Cazelles deixa ver nestas linhas a complexidade do *tell / textus / plexus* bíblico do Livro do Êxodo e das grandes redacções J e E que lhe subjazem como primeiros estratos de sedimentação escrita de tradições diferentes que se prendem a vidas e histórias diferentes de grupos diferentes. O Livro do Êxodo e as grandes redacções J e E apresentam-se, pois, naturalmente recheados de dados aparentemente incoerentes<sup>3</sup>, cuja coerência reside na comple-

<sup>1</sup>Para o recente E. BLUM — *Die Komposition der Vätergeschichte.* Neukirchen; Vluyn, 1984, p. 228-229; IDEM — *Studien zur Komposition des Pentateuch.* Berlin; New York, 1990; IDEM — *Israël à la montagne de Dieu: Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition.* In A de PURY, ed. — *Le Pentateuque en question.* 2<sup>a</sup> ed. Genève, 1991, p. 271-295, até P é posto em causa: não se trata nem dum documento nem duma redacção, mas duma «composição sacerdotal» (sigla KP). Ver J. BRIEND — *Lecture du Pentateuque et hypothèse documentaire.* In P. HAUDEBERT, ed. — *Le Pentateuque: Débats et recherches.* Paris, 1992, p. 30.

<sup>2</sup>H. CAZELLES — *Rédactions et Traditions dans l'Exode.* In G. BRAULIK, ed. — *Studien zum Pentateuch: Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag.* Wien; Freiburg; Basel, 1977, p. 57. Nossa a nota 1.

<sup>3</sup>Quando estamos conscientes de que a incoerência referida é absolutamente normal — de estranhar seria a simplificação linear —, dada a complexidade da vida dos grupos, das respectivas

xidade viva<sup>4</sup> que lhes subjaz. Tendo em conta o intrincado processo histórico-hermenêutico que, partindo desta complexidade viva, e sem nunca perder o contacto com ela, passa pelas tradições orais, pela recolha de dados (= 'fichas') que estão na base das grandes redacções J e E, por sua vez integradas no *textus* normativo, temos de concordar — ainda com H. Cazelles — que o único método válido e fecundo que a moderna exegese do Livro do Êxodo deve prosseguir, mormente no que concerne ao estudo da constituição das

tradições orais, da sua recolha nas «fichas», e da fidelidade das redacções J e E. compreendemos perfeitamente e nada nos embaraça a afirmação de J. L. Ska de que «a hipótese documentária pode encontrar alguma dificuldade quando o estudioso se interroga acerca da coerência dos documentos reconstituídos (J e sobretudo E)». J. L. Ska — *Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15: Remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3, 16-22*. In P. HAUDEBERT, ed. — *Le Pentateuque*, p. 140. É mesmo vital que se nos depare a incoerência, para que sejamos tentados a buscar a sua verdadeira coerência, que não se resolve por processos meramente literários, como pretende certa crítica moderna, já intitulada «nova crítica do Pentateuco», que vê nos discursos deuteronomícos de Moisés, não já apenas o «prisma» que filtrava as antigas tradições do Tetrateuco (Gén.-Núm.) para lhes dar o seu aspecto deuteronomíco sob o qual essas tradições aparecem nos livros seguintes (Jos.-2 Re.), conforme proposta de S. HERRMANN — *Die konstruktive Restauration: Das Deuteronomium als Mitte biblische Theologie*. In H. W. WOLFF, ed. — *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*. München, 1971, p. 155-170, mas o começo da história literária. Não só o centro, mas também o começo. Em primeiro lugar da chamada «história deuteronomista» (Dtr), e, num segundo lugar, como um alargamento ou projecção secundária deste primeiro *corpus*, de tudo aquilo que agora se encontra atrás dela (o êxodo, a história patriarcal, a criação), mesmo daquelas partes que a crítica clássica atribua então a J e E. Os principais patrocinadores desta teoria são H. H. SCHMID — *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*. Zürich, 1976; M. ROSE — *Deuteronomist and Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*. Zürich, 1981; J. Van SETERS — *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven; London, 1983; de um modo geral, ver A. de PURY; T. RÖMER — *Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche*. In A. de PURY, ed. — *Le Pentateuque en question*, p. 9-80, esp. p. 57-62. Reagindo contra estas propostas que conduzem inevitavelmente ao desenraizamento dos textos em relação aos acontecimentos, ao esvaziamento histórico dos relatos do Génesis e do Êxodo, ver M. COLLIN — *Une tradition ancienne dans le cycle d'Abraham? Don de la terre et promesse en Gn 12-13*. In P. HAUDEBERT, ed. — *Le Pentateuque*, p. 210; ver também as posições de N. LOHFINK — *Deutéronome et Pentateuque: État de la recherche*. In P. HAUDEBERT, ed. — *Le Pentateuque*, p. 59: «A síntese deuteronomista não constitui o começo da história literária, e as suas fontes encontram-se ainda escondidas no nosso Tetrateuco»; J. BRIEND — *Lecture du Pentateuque et hypothèse documentaire*, p. 32: «Para além dos contributos deuteronomíco e sacerdotal, há um substrato antigo composto de tradições conservadas e desenvolvidas pelas tribos do norte e pelas do sul. A pesquisa deve tentar chegar até esta tradição multiforme».

<sup>4</sup> E. MORIN — *O Método. 2: A vida da vida*. Lisboa [s. d.] p. 331-365, mostrou a complexidade viva por oposição à simplificação, usando uma linguagem em tudo semelhante à nossa. A complexidade viva é a diversidade organizada. «Os 'sistemas vivos' e o sistema da vida no seu conjunto, afirma E. Morin na p. 335, dão ao termo 'complexo' um sentido pleno: *plexus* (= entrelaçamento) vem de *plexere* (= entrelaçar). O complexo — aquilo que está entrelaçado em conjunto — constitui um tecido estreitamente unido, embora os fios que o constituem sejam extremamente diversos.

grandes sínteses teológicas denominadas J e E, depois fundidas em JE ou RJE (= Redacção Yahvista-Elohista: de 721 a 587)<sup>5</sup>, consiste em partir dos dados geográficos, familiares, tribais, sociológicos, históricos e lexicográficos<sup>6</sup>. Procedendo deste modo, e contando sempre com a fidelidade das tradições orais e dos colectores-redactores, podemos ter ainda acesso às fontes vivas que alimentam as redacções J e E.

Neste pequeno trabalho, circunscrito a uma temática precisa — a vocação / missão de Moisés no chamado período da «opressão» dos israelitas pelos egípcios —, encontraremos sobretudo duas das fontes de J e de E: as tradições levítico-aaraonitas de Seir / Edom e as tradições madianitas, embora haja também elementos de Cades (sarça e lugar santo). Em termos geográficos, o berço destas tradições é o sudeste das terras cultivadas palestinenses, mais propriamente o triângulo delimitado por Cades, Mar Morto, Aqabah-Eilat<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> H. CAZELLES — *La «Torah» o Pentateuco*. In IDEM, ed. — *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Barcelona, 1981, p. 243-244; W. H. SCHMIDT — *Introducción al Antiguo Testamento*. Salamanca, 1983, p. 70; B. G. BOSCHI — *Esodo: Versione - Introduzione - Note*. 2ª ed. Roma, 1980, p. 12.

<sup>6</sup> Este método tem sido proposto e utilizado por H. CAZELLES — *La Figure Théologique de Moïse dans les Traditions Bibliques*. In IDEM — *Autour de L'Exode (Études)*. Paris, 1987, p. 361; IDEM — *Rédactions*, p. 37. Mas neste caminho estão também, entre outros, G. Fohrer, A. H. J. Gunneweg, V. Fritz, H. Seebass, J. Morgenstern e R. H. Pfeiffer.

<sup>7</sup> Após a violência feita em Siquém (Gén. 34), Levi — a quem mais tarde aparece ligado Aarão (Ex. 6, 16-20; Núm. 18, 2-4; 26, 57 s.; 1 Cr. 5, 27 s.), dito 'o levita' (*hallelwi*) (Ex. 4, 14) — dispersa-se (Gén. 49, 5-7), e alguns dos seus clãs estabelecem-se nas proximidades de Seir, domínio de Edom, e na área de Cades. H. CAZELLES — *À la recherche de Moïse*. Paris, 1979, p. 108-109; R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël: Des Origines à l'installation en Canaan*. Paris, 1971, p. 494-495; S. HERRMANN — *Storia d'Israele: I tempi dell'Antico Testamento*. Brescia, 1979, p. 117-118; E. TESTA — *Dall'Egitto a Canaan: Le chiamate di Dio alla libertà*. Assisi, 1975, p. 125-126. Os madianitas formam uma confederação de cinco clãs descendentes de Madiã (*Midyan*), filho de Quetura (*Q'ûrah*), e foram despachados para Oriente (Gén. 25, 1-6). Eles aparecem, de facto, segundo os geógrafos, a ocupar uma região a sul de Edom, quando este é visto no seu domínio específico, a oriente de Aqabah e do vale de Arabah, na Arábia. F.-M. ABEL — *Géographie de la Palestine*. Vol. 1. Paris, 1933, p. 285; H. CAZELLES — *À la recherche*, p. 101 s. Porém, nestes tempos bíblicos, estamos antes da sedentarização dos madianitas, que a Bíblia apresenta como grandes nómadas. E Jetro, que é apresentado como um pastor nómada desde Ex. 2, 16 até Ex. 18, 27, tem de estar a ocidente da Arabah, uma vez que toma conhecimento de que os israelitas de Moisés estão acampados no deserto, junto da «montanha de Deus» (Ex. 18, 5), que é geograficamente igual ao «acampamento» em Refidim (Ex. 17, 1), o qual está ainda geograficamente próximo do Horeb, onde os israelitas iam buscar água numa viagem que não deveria exceder as duas horas. Ex. 17, 6 refere que a rocha (*tsûr*) donde jorra a água fica no Horeb (*b'horeb*), e que se deu ao lugar o nome de Meribah (*M'ribah*) (Ex. 17, 7), que outros passos bíblicos situam claramente em Cades, pois chamam-lhe Meribah de Cades (*M'ribat-Qadesh*) (Núm. 27, 14; Dt. 32, 51; Ez. 47, 19; 48, 28). Além disso,

Em termos tribais e familiares, as tradições levítico-araonitas estão ligadas aos grupos de Levi, Aarão, Rael (sogro edomita de Moisés)<sup>8</sup>, Séfora (filha de Rael e esposa de Moisés)<sup>9</sup> e Gersam (filho de Moisés e da edomita Séfora); as tradições madianitas estão ligadas a Jetro<sup>10</sup>, Séfora (filha de Jetro e esposa madianita de Moisés)<sup>11</sup>, Gersam e Eliezer (filhos de Moisés e da madianita Séfora); as tradições de Cades estão ligadas a Maria, lá sepultada (Núm. 20, 1), e a Caleb, que de lá partiu para se fixar no Hebron (cf. Núm. 13-14; Jz. 1, 20; Jos. 15, 13-14)<sup>12</sup>.

As tradições levítico-araonitas (L/A) podem ter chegado a J mediante os levitas que, aquando da sua fixação no território, se vão instalar em grande parte no sul judaico: a velha lista de Núm. 26, 58a fala de cinco clãs levitas todos situados na zona do Hebron; também

o episódio paralelo de Ex. 17, 1-7 em Núm. 20, 1-13 situa o acontecimento em Cades, e o episódio que se segue a Ex. 17, 1-7, a luta contra Amalec (Ex. 17, 8-16), tem lugar também nessa zona. Para Jetro tomar conhecimento do «acampamento» dos israelitas na zona de Cades, não podia habitar a mais de dois ou três dias de caminho. E. ANATI — *Har Karkom: Montagna sacra nel deserto dell'Esodo*. Milano, 1984, p. 158-159, p. 164 s. De resto, na Bíblia, a única indicação precisa acerca da localização de Madiã encontra-se em 1 Re. 11, 18: o jovem príncipe edomita Haddad, fugindo para o Egipto, passa primeiro por Madiã e a seguir por Farã. Ora, a estrada de Edom para o Egipto não passa pela Arábia. De acordo com R. de Vaux, esta indicação situa Madiã a oriente do deserto de Farã, mas ainda na península sinaítica. E ele conclui: «não há nenhuma razão de fazer ir Moisés até à Arábia e de localizar aí o lugar da revelação divina». R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 1, p. 315; IDEM — *Histoire Ancienne d'Israël: La Période des Juges*. Paris, 1973, p. 119.

<sup>8</sup> Rael (*R'w'el*) é edomita (Gén. 36, 4. 10. 13. 17), e as suas tradições andam ligadas às tradições de Aarão. Nas tradições do Êxodo há um sogro (*hoten*) inominado de Moisés (Ex. 18, 12b. 14a. 15a. 17a. 24a. 27a), diferente de Jetro, ligado a Aarão (Ex. 18, 12b), que deve ser identificado com o edomita Rael, que aparece, noutras passagens, como «sogro de Moisés» (Ex. 2, 18; Núm. 10, 29). H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 40-41.

<sup>9</sup> Esta Séfora (*Tsiporah*) edomita também nada tem a ver com a Séfora madianita. Aparece como filha de Rael (Ex. 2, 21), e tem um filho (Ex. 2, 22; 4, 25), de nome Gersam (*Gershom*) (Ex. 2, 22).

<sup>10</sup> Jetro (*Yitrô*) é madianita e sogro de Moisés (Ex. 3, 1; 4, 18a; 18, 1-2. 5. 6. 12a).

<sup>11</sup> Esta Séfora (*Tsiporah*), filha de Jetro (Ex. 3, 1; 18, 2) é, portanto, madianita, e aparece com filhos (*banim*) (Ex. 4, 20; 18, 5), com dois filhos (*sh'nê banim*) (Ex. 18, 3. 6), cujos nomes são Gersam (*Gershom*) e Eliezer (*'fi'ezzer*) (Ex. 18, 3-4). Esta Séfora madianita é certamente a mulher «cuchita» (*hakushîr*) de Moisés (Núm. 12, 1). De facto, há um *Kûsh* que não está na Etiópia, mas em Madiã, como se pode ver pelo paralelismo «*Kûshan-Midyan*» (Hab. 3, 7) e pelos textos de execração. H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 40-41; J. BRIEND; M.-J. SEUX — *Textes du Proche-Orient Ancien et Histoire d'Israël*. Paris, 1977, p. 35; E. CAVAIGNAC; P. GRELOT; J. BRIEND — *El marco histórico de la Biblia*. In H. CAZELLES, ed. — *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, p. 55; J. de VAULX — *Les Nombres*. Paris, 1972, p. 159; R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 1, p. 115.

<sup>12</sup> R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 1, p. 489; E. TESTA — *Dall'Egitto a Canaan*, p. 122-123, e nota 2; H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 58; IDEM — *À la recherche*, p. 117-132; E. CAVAIGNAC — *El marco*, p. 56.

as chamadas «cidades levíticas» (Jos. 21, 1-42; 1 Cr. 6, 39-66) estão praticamente todas no Sul<sup>13</sup>; mas muito pode ter contribuído também o levita Abiatar, porventura um dos primeiros redactores J<sup>14</sup>, herdeiro através de Aquimelec e de Aquitob da família sacerdotal de Eli, do santuário de Silo, em Efraim, e que, tendo escapado à purga de Saul (1 Sam. 22, 12s.), se fez companheiro de David (1 Sam. 22, 20s.), a quem seguiu nos dias difíceis de Siceleg (1 Sam. 23, 6. 9; 30, 7), onde David esteve refugiado de Saul e sob protectorado filisteu durante mais de um ano (1 Sam. 27, 5-30, 31, esp. 1 Sam. 27, 6-7; 29, 3; 30, 1-31), no Hebron, onde David reinou 7 anos e meio (2 Sam. 2, 11; 5, 5a), e, mais tarde, em Jerusalém (2 Sam. 15, 24-29). Estas tradições podem ter chegado a E via Efraim e Dã: de notar que no santuário de Lais, em Dã, oficiava Jónatas, ligado a Moisés através de Gersam (Jz. 18, 30).

No que se refere aos madianitas (M), é importante referir que estes se separaram dos israelitas muito cedo, ainda antes da sua entrada na Palestina Central a partir da Transjordânia. Desde então a guerra dividiu os dois povos. Basta ver os episódios de Núm. 22-24 (Madiã unido a Moab na tentativa de amaldiçoar Israel), de Núm. 25 (Baal-Peor, que termina em conflito aberto contra os madianitas), de Núm. 31 («guerra santa» contra Madiã), de Jz. 6-8 (lutas de Gedeão contra os madianitas). Este ambiente hostil dá-nos a garantia de que as tradições madianitas acerca de Moisés são verdadeiras, nunca podendo ser inventadas<sup>15</sup>. Trata-se de tradições antigas, que podem ter chegado a E via Rúben. De notar que Rúben tem relações especiais com Moisés, uma vez que Moisés ficou sepultado em território de Rúben (Dt. 34, 5-6; Núm. 32, 38). Mas tem também relações especiais com as tribos da Palestina Central, ligadas a Raquel e a José, pois é conhecido o seu incesto com Bila (*Bilhah*) (Gén. 35, 22), serva de Raquel (Gén. 30, 3. 4. 7; 35, 25). Rúben sucumbiu cedo, provavelmente no século XI, ainda antes do

<sup>13</sup>E. TESTA — *Dall'Egitto a Canaan*, p. 126.

<sup>14</sup> Tratar-se-ia aqui da chamada «redacção sul», levada a cabo durante a estadia de David em Siceleg e no Hebron, e cujo objectivo era a recolha das tradições dos grupos instalados no sul, que mais tarde integrarão o Reino de Judá. A esta «redacção sul» seguir-se-á depois a chamada «redacção central», tendo agora por âmbito «todo o Israel» e Judá, e que corresponde aos reinados de David e Salomão em Jerusalém. H. CAZELLES — *La «Torah»*, p. 233; IDEM — *À la recherche*, p. 116.

<sup>15</sup>Sobretudo R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 1, p. 313.

reinado de Saul, sendo assimilado por Gad e por Moab <sup>16</sup>. Estas tradições madianitas podem ter chegado a J via Efraim (Abiatar) e Moab. De notar, por um lado, a estreita relação existente entre Madiã e Moab (Núm. 22, 4, 7), e, por outro, entre Moab e David. Para este segundo caso é elucidativo o facto de David, descendente de Rute (*Rût*), a moabita (Rt. 4, 17), quando se encontrava em dificuldades na sua fuga de Saul (1 Sam. 22, 1-2), ter ido confiar a sua família (pai e mãe) aos cuidados do rei de Moab (1 Sam. 22, 3-4).

As tradições de Cades (C) podem ter sido recolhidas por J junto dos calebitas aquando da estadia de David no Hebron (2 Sam. 2, 11; 5, 5a). Terão chegado a E através de Efraim. A tradição bíblica é muito firme acerca da estadia de Moisés em Cades (Ex. 17; Núm. 12-13; 20; Dt. 1...) <sup>17</sup>.

Para facilitar a compreensão das análises, avançamos prolepticamente alguns dados salientes:

a) J, que conhece o nome *YHWH* desde o princípio da sua narrativa (Gén. 2, 4b...), bem como a sua invocação cultual a partir de Gén. 4, 26, não tem de fazer de novo a sua apresentação no relato da vocação/missão de Moisés, limitando-se apenas a interpretar o nome *YHWH* mediante a raiz *hayah* (= ser) como aquele que está activamente com Moisés (Ex. 3, 12a, 14b). A narrativa E, que introduz aqui pela primeira vez o nome *YHWH*, recorre à auto-apresentação mediante a raiz *hayah* (Ex. 3, 14a), e identifica

<sup>16</sup> A Estela de Mesha (± 840) noticia que Gad continua forte, e que Nebo, que Núm. 32, 38 contava em Rúben, já é contada entre as conquistas de Mesha, sinal seguro de que Rúben tinha sido assimilado. J. BRIEND; M.-J. SEUX — *Textes*, p. 90-92; E. CAVAIGNAC — *El marco*, p. 58; R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 1, p. 313 s., p. 532 s.; IDEM — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 2, p. 118-119.

<sup>17</sup> R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 1, p. 496. Esta presença de Moisés em Cades pode revestir-se de tons diferentes e algo enigmáticos: a) noticia o profeta judaico Miqueias que Maria libertou do poder do Egipto ao lado de Moisés (Miq. 6, 4); é de supor, portanto, que, em Cades, Moisés e Maria tenham lutado lado a lado contra as forças egípcias; por lá terão passado as tropas egípcias de Seti I (1304-1290), Ramsés II (1290-1224) e Ramsés III (1184-1153); b) noticia a redacção E (Núm. 14, 39-45) que, em Cades, Moisés se opôs a uma campanha militar levada a cabo por parte dos seus «israelitas» contra amalecitas e cananeus, tendente a forçar a entrada pelo sul; os «israelitas» partem sem Moisés, e são derrotados até Horma; c) Horma será conquistada por uma acção militar conjunta de Simeão e Judá (Jz. 1, 17; cf. Núm. 21, 1-3 (J): vitória, e não derrota), sem Moisés; d) para o Hebron e Belém partiu Caleb, sempre sem Moisés. Cades aparece assim como lugar de rupturas e de «rebelião»: os que partem culpam os que ficam; os que ficam (com Moisés) culpam os que partem por desobediência à autoridade de Moisés. O mesmo problema de Núm. 12, 1-5. Levará algum tempo até que a autoridade de Moisés seja reconhecida por todos. Cades, onde estava a fonte do rochedo de Meribah, ficará sempre como a «fonte do julgamento» (*'Ên mishpat*) (Gén. 14, 7). G. W. COATS — *Rebellion in the Wilderness: The murmuring motif in the Wilderness*. Nashville: New York, 1968, p. 53-71; H. CAZELLES — *À la recherche*, p. 130-132.

*YHWH* com o deus dos pais (Ex. 3, 16). A redacção P, que também introduz aqui pela primeira vez o nome *YHWH*, recorre à auto-apresentação, identifica *YHWH* com o deus dos pais, e insere a revelação numa liturgia de invocação do nome (Ex. 3, 15; 6, 2-3).

b) J e E, certamente seguindo M, colocam a cena da vocação/missão de Moisés em Madiã. P, que gosta de harmonizar, coloca essa cena no Egipto.

c) Em J, a missão de Moisés destina-se aos filhos de Israel. Em E, destina-se aos anciãos de Israel. Em P, destina-se ao Faraó.

d) Em J, Moisés expõe a sua dificuldade de falar; a solução não passa por Aarão, mas vem de Yahveh que «estará na boca de Moisés»; Moisés leva na mão a «vara» (*matteh*) de chefe; os filhos de Israel são incrédulos. Em E, Moisés retira-se da missão (não apresenta qualquer dificuldade de falar), e pede a Deus que envie outro; é assim que surge abruptamente Aarão, que encontra Moisés na montanha de Deus; Deus «estará na boca de Moisés e na boca de Aarão»; Aarão é a boca de Moisés; Moisés é deus para Aarão; é Aarão que fala e faz os sinais; os anciãos de Israel acreditam. Em P, Moisés expõe a sua dificuldade de falar, mas em moldes diferentes de J; para solucionar a dificuldade, entra em cena subitamente Aarão; Aarão parece estar no Egipto; Moisés é deus para o Faraó (e não para Aarão, como em E); Aarão é o profeta de Moisés; é Aarão que detém o *matteh* (e não Moisés, como em J); o Faraó é incrédulo.

e) Em J, a transformação da «vara» (*matteh*) em cobra (*nahash*) é feita por Moisés perante os filhos de Israel. Em P, fala-se da transformação da «vara» (*matteh*) em serpente (*tannîn*); o prodígio é efectuado por Aarão perante o Faraó.

f) J fala na água do Rio transformada em sangue. Em E, a água do Rio é transformada em sangue na terra seca.

As aparentes incongruências que mostrámos resolvem-se pela complexidade da vida dos grupos que subjaz às tradições, às «fichas», às redacções e ao *textus*. Nota-se ainda que as divergências entre os dois grandes colectores-redactores têm a ver com as fontes que usam e entrecruzam. É patente o trabalho de harmonização literária de P. O mesmo se diga de RJE. Abriremos cada tópico com algarismos seguidos de barra, que identificam os colectores-redactores e as respectivas fontes. Ter-se-á assim uma ideia prévia aproximada da complexidade do *textus / plexus* apresentado. Assim:

1/ = J

2/ = E

3/ = P

4/ = L/A

5/ = M

6/ = C

A presença do RJE será assinalada nas análises pela respectiva sigla.

### As redacções J e E

1/2/4/5/6/. **Ex. 3, 1** «E Moisés estava (*hayah*) a apascentar (*ro'eh*)<sup>18</sup> o rebanho (*'et-tso'n*)<sup>19</sup> de Jetro (*yitrô*), seu sogro (*ho'nô*), sacerdote (*kohen*) de Madiã (*Midyan*). E ele conduziu (*wayyin<sup>e</sup>hag:* de *nahag*) o rebanho (*'et-hatstso'n*) para além (*'ahar*) do deserto (*hammidbar*)<sup>20</sup>, e ele chegou (*wayyabo':* de *bô'*) à montanha de Deus, ao Horeb (*'el-har ha<sup>e</sup>lohîm horebah*). **2** E ele fez-se ver (= apareceu) (*wayyera':* niphil de *ra'ah*), o anjo de Yahveh (*mal'ak YHWH*), a ele, numa sarça de fogo (*b<sup>e</sup>labat-'esh*), do meio da sarça (*mitôk hass<sup>e</sup>neh*), e ele viu (*wayyar'*), e eis (*w<sup>e</sup>hinneh*) a sarça ardendo (*bo'er:* part. de *ba'ar*) no fogo (*ba'esh*), e a sarça não era devorada (*'ênennû 'ukal:* pual de *'akal*). **3** E ele disse (*wayyo'mer*), Moisés: vou adentrar-me (*'asurah-nna':* de *sûr*)<sup>21</sup> e vou ver (*w<sup>e</sup>er'eh*) esta visão grande (*'et-hammar'eh haggadol hazzeh*): por que (*madûa'*)<sup>22</sup> não arde (*lo'-yib'ar*) a sarça? **4** E ele viu, Yahveh, que ele se adentrava para ver (*lir<sup>e</sup>ôti*). E ele chamou-o (*wayyiqra' 'elayw*), Deus (*'elohîm*), do meio da sarça, e ele disse: Moisés! Moisés! E ele disse: eis-me aqui (*hinnenî!*) **5** E ele disse: não te aproximes (*'al-tiqrab:* de *qarab*) daqui (*h<sup>a</sup>lom*); tira (*shal:* imper. de *shalal*) as tuas sandálias (*n<sup>e</sup>'aleyka*) dos teus pés (*me'al ragleyka*), porque o lugar (*hammaqôm*)<sup>23</sup> em que estás de pé (*'omed*) (é) uma terra santa

<sup>18</sup> *Hayah* com participio denota acção continuada no passado. B. S. CHILDS — *Exodus: A Commentary*. London, 1974, p. 49.

<sup>19</sup> *Tso'n* implica gado menor: ovelhas e cabras.

<sup>20</sup> *'Ahar* significa primariamente «atrás»; em segundo lugar significa «ocidente» = que está atrás de quem está voltado para oriente (orientação pelo sol).

<sup>21</sup> Esta expressão — e quanto segue — supõe a entrada num recinto sagrado. B. G. BOSCHI — *Esodo*, p. 65.

<sup>22</sup> *Madûa'* realça o elemento surpresa em contraponto com o normal *lamah*. B. S. CHILDS — *Exodus*, p. 50.

<sup>23</sup> *Maqôm*, termo técnico de «lugar santo»: Gén. 12, 6; 22, 3. 14; 28, 11. 16. 19; 35, 7; Ex. 3, 5; 20, 24; Dt. 12, 2. 5; 14, 23. 25; Jos. 5, 15; 1 Sam. 7, 16; 1 Re. 8, 29; Jer. 7, 12. J. PLASTARAS — *The God of Exodus: The Theology of the Exodus Narratives*. Milwaukee, p. 62; E. TESTA — *Genesi: Introduzione - Storia dei Patriarchi*. Torino; Roma, 1974, p. 294; M. WEINFELD — *Deuteronomy and the Deuteronomical School*. Oxford, 1983, p. 4-5. 236. 324-325.

(*'admat-qodesh hû'*). **6** E ele disse: eu (*'anoki*) (sou) o Deus do teu pai (*'elohê 'abîka*), o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob. E ele escondeu (*wayyaster:* de *satar*), Moisés, a sua face (*panayw*) porque tinha medo (*yare'*) de olhar (*mehabît:* hiphil de *nabat*) para Deus».

1/2/4/6/. 1. A manifestação de Deus a alguém é descrita normalmente com o niphil do verbo *ra'ah* (= ver). Tal manifestação de Deus a Moisés encontra-se em Ex. 3, 2. 16; 4, 1. 5.

É certo que J liga os santuários patriarcais à raiz *ra'ah*, como refere H. Cazelles<sup>24</sup>: é o caso do «Carvalho de Moré» (*'Elôn Môreh*), lugar santo (*maqôm*) de Siquém (Gén. 12, 6), onde Yahveh se faz ver (Gén. 12, 7); é o caso do «Carvalho de Mamre», no Hebron (Gén. 13, 18), a que está associada também a «visão» (*mah<sup>a</sup>zeh*) de Gén. 15, 1; é o caso da «terra (*'erets*) de Moriyyah» (Gén. 22, 2), lugar santo (*maqôm*) (Gén. 22, 3. 14), onde Yahveh vê (*YHWH yir'eh*) (Gén. 22, 14a) e se faz ver (*yera'eh*) (Gén. 22, 14b); é o caso do «Poço (*b<sup>e</sup>er*) de Lahay-Ro'i» (Gén. 16, 7-14), onde o *lamed* de *Lahay* substitui o genitivo<sup>25</sup>, pelo que se trata do «poço do Vivente (*Hay*) e Vidente mim (*Ro'i*)».

*Ra'ah* tem, nestes casos, Yahveh por sujeito, e não é acção do povo. H. Cazelles pensa que, em J, o povo pode *ver* Deus com naturalidade, e é E que corrige tal perspectiva<sup>26</sup>. Nós pensamos, no entanto, que em J e E e em todos os estratos bíblicos posteriores não se pode *ver* Deus sem morrer (Gén. 32, 31; Ex. 19, 21; 20, 18-19; 33, 20-23; Lev. 16, 2; Núm. 4, 20; Dt. 4, 32-33; 5, 23-26; Jz. 6, 22-23; 13, 22-23; Is. 6, 5; Jer. 30, 21. *Ver* Deus com naturalidade supõe estratos pré-J, nomeadamente, em nosso entender, as antigas tradições icónicas levítico-aaraonitas de Seir/Edom, de características egípcio-cananaicas<sup>27</sup>. Está neste caso Ex. 24, 9-11 (nunca, na

<sup>24</sup> H. CAZELLES — *Le Dieu d'Abraham*. In IDEM — *Autour de l'Exode*, p. 63; IDEM — *La «Torah»*, p. 224.

<sup>25</sup> E. TESTA — *Genesi*, vol. 2, p. 346.

<sup>26</sup> H. CAZELLES — *Le Pentateuque comme Torah*. In IDEM — *Autour de l'Exode*, p. 17; IDEM — *L. Perlit et la théologie de l'alliance*. In IDEM — *Autour de l'Exode*, p. 161; IDEM — *La figure théologique de Moïse*, p. 365; IDEM — *Rédactions*, p. 53.

<sup>27</sup> Nomeadamente o bezerro de ouro (Ex. 32, 1-6) e a serpente de bronze (Núm. 21, 4s.), na linha do que acontecia no templo de Timna, situado no vale de Arabah, domínio de Edom, a cerca de 30 Km a norte de Aqabah-Eilat. B. ROTHENBERG — *Un temple égyptien découvert dans la Arabah*. BTS. 1970, 123, p. 6-14; E. CAVAGNAC — *El marco*, p. 56; H. CAZELLES — *À la recherche*,

bíblia, se viu Deus com tamanha naturalidade!), Ex. 19, 11b (o inciso «aos olhos de todo o povo»: *l'ênê kol-ha'am*), Núm. 14, 14 (a expressão em que Deus se faz ver ao povo «olhos nos olhos»: *'ayin b'e'ayin nir'ah*). Nos dois últimos casos, a acção é, porém, de Deus.

1/2/4/6/. 2. De notar a sarça que arde (Ex. 3, 2b J) vs. a sarça que não arde (Ex. 3, 3 C e L/A)<sup>28</sup>. O Deus que desce sobre a montanha do Sinai no fogo (Ex. 19, 18a J) vs. «Aquele que habita na sarça» (Dt. 33, 16; cf. Ex. 3, 2a. 4b: «no meio da sarça» C e L/A). Na montanha do Sinai, Deus «desce» (Ex. 19, 11. 18a. 20 J); na montanha de Deus, Deus «habita» (cf. Ex. 24, 9-11 e as imagens L/A).

1/2/4/6/. 3. O Deus da sarça revela-se a Moisés como sendo «o Deus do teu pai» (Ex. 3, 6; cf. Gén. 31, 5. 29 [LXX]; 43, 23; 46, 3; 50, 17; Ex. 15, 2; 18, 4). Esta fórmula no singular é mais primitiva em relação à fórmula no plural: «o Deus dos nossos/vossos/seus pais». Esta fórmula no plural apenas acidentalmente se encontra nas fontes antigas (Ex. 3, 13. 15. 16; 4, 5); surge como fórmula corrente no deuteronomista e sobretudo no cronista. Outras fórmulas empregam um nome próprio com ou sem a adição de «pai»: «o deus de Abraão» (Gén. 31, 53), «o deus do teu pai Abraão» (Gén. 26, 24; 28, 13; 32, 10), «o deus de Isaac» (Gén. 28, 13), «o deus do meu/seu pai Isaac» (Gén. 32, 10; 46, 1), «o deus de Nahor» (Gén. 31, 53). Fala-se do «deus de Abraão», não nas tradições de Abraão, mas nas tradições de Isaac; fala-se do «deus de Isaac», não nas tradições de Isaac, mas nas tradições de Jacob; nunca se fala isoladamente no «deus de Jacob». Estas fórmulas que contêm o nome próprio do pai são secundárias: supõem o ordenamento genealógico das três figuras patriarcais. Vão dar «o deus do meu pai Abraão e o deus do meu pai Isaac» (Gén. 32, 10), ou «o deus de Abraão, o deus de Isaac e o deus de Jacob» (Ex. 3, 6. 15. 16) em oposição a «o deus do teu (de

Moisés) pai» ou a «o deus dos vossos pais», que marca o termo da evolução<sup>29</sup>.

O Deus que se revela a Moisés na sarça manifesta-se como sendo «o Deus do teu pai», logo identificado com «o deus de Abraão, o deus de Isaac e o deus de Jacob».

1/4/6/. 1. Este Deus que *habita* na sarça, divindade local *'ehyeh* (= eu sou) (Ex. 3, 14b) tal como *Lahay Ro'î* (Gén. 16, 7-14), *vê e ouve* (Ex. 3, 7; cf. Gén. 16, 11. 13) e *desce* (Ex. 3, 8; cf. 19, 11. 18a. 20; 34, 5) e *faz sair e faz subir* para uma terra onde mana leite e mel (Ex. 3, 8), é o Deus pessoal de Moisés (*'ehyeh 'immak*: estarei contigo) (Ex. 3, 12a), e *envia* Moisés aos filhos de Israel (*b'ênê yisra'el*) (Ex. 3, 14b). Esta acção continua em Ex. 4, 10-12 com Yahveh e Moisés como únicos personagens.

De notar que, ao contrário de E (Ex. 3, 14a. 16) e P (Ex. 3, 15; 6, 2-3), em que o nome *YHWH* é revelado apenas no tempo de Moisés, a narrativa J conhece o nome *YHWH* desde o princípio (Gén. 2, 4b ...) <sup>30</sup>, e o primeiro a invocar (*qara'*) cultualmente o «nome de Yahveh» é Enós (*'ênôsh*) (Gén. 4, 26) <sup>31</sup>. Uma vez que já era conhecido, a narrativa J não tem de fazer de novo a apresentação de Yahveh no relato da vocação/missão de Moisés. Limita-se a interpretar o nome «*YHWH*», mediante a raiz «*hayah*» (= ser), como aquele que está activamente com Moisés. De resto, o nome *YHWH* já tinha aparecido em Ex. 3, 2 («anjo de Yahveh»: *mal'ak YHWH* = Gén. 16, 11), e *YHWH* começa a falar, sem qualquer apresentação, em Ex. 3, 7. Ex. 3, 10-11, com o envio *ao Faraó*, é redaccional e serve

<sup>29</sup>Sobre o assunto, ver R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 1, p. 256-258. Segundo H. CAZELLES — *Le Dieu d'Abraham*, p. 65, fórmulas semelhantes a «deus do pai» estão atestadas (para R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 1, p. 257-258, trata-se de paralelos imperfeitos) no século XIX a.C. (colónia assíria da Capadócia), no século XV a.C. (Mari e Qatna sobre o Orontes) e entre os Nabateus (séculos VI/IV a.C. até 106 d.C., ano em que são conquistados por Trajano).

<sup>30</sup>Acerca da apelação «Yahveh Elohim» (20 x em Gén. 2-3; só mais 16 no resto do AT), que não é uma justaposição redaccional, mas faz parte integrante da composição J — Yahveh ligado a Israel e à «Heilsgeschichte»; Eloim ligado à natureza e às nações —, ver J. L'HOUE — *Yahveh Elohim*. RB. 1974, 81, p. 524-556.

<sup>31</sup>Este rito de invocar o nome de Yahveh reveste-se do carácter de uma *'azkarah*, isto é, da evocação da presença de Deus gritando o seu nome para que venha até junto dos seus adoradores. Temos uma descrição deste rito em 1 Re. 18, 19-40, em que Elias e os falsos profetas do Carmelo chamam o próprio Deus, para que se apresente mediante o fogo santo sobre o sacrifício. E. TESTA — *Genesi: Introduzione - Storia Primitiva*. Torino; Roma, 1969, p. 123.

p. 110-111; IDEM — *Rédactions*, p. 45 e nota 29; IDEM — *La «Torah»*, p. 224; A. J. DA ROCHA COUTO — *A Aliança do Sinai como núcleo lógico-teológico central do Antigo Testamento*. Valadares, 1990, p. 98, nota 337.

<sup>28</sup>H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 49. 55.

de harmonização com o «relato das pragas», em que a missão de Moisés se destina *ao Faraó*, em conformidade com a sua fonte «Trabalhos Forçados no Egípto» (TFE)<sup>32</sup>.

De notar ainda o deus que *habita* na sarça vs. o deus que *desce*, o deus *local* vs. o deus *pessoal*, o deus *em acção* vs. o deus que *faz agir* Moisés.

2/4/. 1. Este Deus que habita na sarça, e que da sarça chama Moisés, identificado já com «o deus do teu (de Moisés) pai», isto é, como sendo o deus pessoal de Moisés, e também com «o deus de Abraão, o deus de Isaac e o deus de Jacob», que *vê* e *ouve* a «opressão» (*lahats*) e os «opressores» (*loh<sup>h</sup>tsîm*) (Ex. 3, 9)<sup>33</sup>, identificando-se agora com a divindade local *'ehyeh*, pode dizer de si mesmo «Eu-sou-Aquele-que-sou» (*'ehyeh<sup>a</sup>sher 'ehyeh*) (Ex. 3, 14a)<sup>34</sup>,

<sup>32</sup> Não podemos nesta sede debruçar-nos sobre o complexo problema das fontes de J. Adiantamos apenas que esta fonte TFE tem a ver com populações do sul judaico levadas para o Egípto pelas tropas de Ramsés II (1290-1224), nos primeiros anos do seu reinado, para trabalhar na construção das cidades-armazém Pitom e Ramsés, no Delta. Sofrem a opressão (*'nî*) (Ex. 1, 11a. 12; 3, 7. 17; 4, 31), e são controladas pelos opressores egípcios (*nogêsîm*) (Ex. 3, 7; 5, 6. 10. 13. 14). São expulsas na sequência da morte dos primogénitos (Ex. 12, 31c. 33. 39b; 14, 5b). As outras fontes J ligadas à «opressão» são a fonte G (Gosén), que tem a ver com pastores de ovelhas e bois, abominados pelos egípcios e deles separados, e a fonte RE (Rei do Egípto), que tem a ver com trabalhos de carregamento (*siblot*), sob o controlo dos escribas «israelitas» (*shof<sup>r</sup>rîm*) = *'badîm* e *sarîm* das Cartas de Tell-el-Amarna; é aqui que os «israelitas» se tornam numerosos e poderosos, surgindo o genocídio e as guerras do Rei do Egípto... Nenhuma destas fontes J teve Moisés como protagonista. É J, numa altura em que Moisés já era a figura da unidade, que o introduz redaccionalmente. Historicamente Moisés está com certeza ligado aos grupos Elohistas, descendentes de José, que estão no Egípto desde finais do séc. XVI, com o estatuto de «estrangeiros residentes» (*gerîm*), em zona citadina, vivendo em boas relações com os egípcios...

<sup>33</sup> Terminologia diferente da empregada por J (fonte TFE: atrás nota anterior). Mas a realidade é também diferente: em J (TFE), *'nî* designa escravatura e *nogêsîm* opressores em sentido físico; aqui, *lahats* e *loh<sup>h</sup>tsîm* não designam opressão e opressores em termos físicos, mas têm a ver com «opressão» jurídica de alguém que é afectado no seu estatuto de estrangeiro (cf. Ex. 22, 20; 23, 9...). H. CAZELLES — *Pour une exégèse de Ex. III, 14*. In IDEM — *Autour de L'Exode*, p. 276 e nota 16; M. NOTH — *Esodo: Traduzione e commento*. Brescia, 1977, p. 231.

<sup>34</sup> *'Ehyeh* (= Eu Sou) é gramaticalmente a primeira pessoa do imperfeito *Qal* de *hayah* (= ser), a que se liga também *YHWH*, terceira pessoa do imperfeito do antigo verbo aramaico *hawah*, a ler, segundo as regras da pronúncia massorética, *Yah<sup>h</sup>weh*. A. CLAMER — *L'Exode traduit et commenté*. In L. PIROT; A. CLAMER, eds. — *La Sainte Bible*. Tomo I, 2ª parte. Paris, 1956, p. 82 s. De notar que o imperfeito implica duração no passado, no presente e no futuro. A forma antiga do nome divino *YHWH* é a forma breve *Yô* (= *Yau*) ou *Yhw*, e pode acusar proveniência semita ou indo-europeia. Neste último caso, está (D)iau(s)pter = Júpiter. Ver D. J. McCARTHY — *Exod 3, 14: History, Philology and Theology*. In IDEM — *Institution and Narrative: Collected Essays*. Roma, 1985, p. 227. Para toda esta questão, H. CAZELLES — *Pour une exégèse de Ex. III, 14*, p. 284; R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 1, p. 321-337; B. S. CHILDS — *Exodus*, p. 60 s. De notar ainda a réplica exacta deste

dando assim um sentido ao Deus nacional Yahveh, que E introduz aqui pela primeira vez no seu discurso, e que identifica com «o deus dos vossos pais, o deus de Abraão, de Isaac e de Jacob», com o deus pessoal de Moisés (pois se fez ver a ele = apareceu-lhe), que *vê* e *ouve* e *visita* (*paqad*) o seu povo no Egípto, e *envia* Moisés aos «anciãos de Israel» (*ziqnê yisra'el*) (Ex. 3, 16).

1/5/. 1. Moisés é incumbido por Yahveh *em Madiã* (Ex. 3, 1s.; 4, 19) de uma missão aos filhos de Israel (*b<sup>e</sup>nê yisra'el*) (Ex. 3, 14b)<sup>35</sup>.

2/4/5/. 1. Segundo E, a missão destina-se, não aos filhos de Israel, mas aos anciãos de Israel (*ziqnê yisra'el*) (Ex. 3, 16)<sup>36</sup>.

1/5/. 2. Moisés expõe a Yahveh a sua dificuldade de falar: tem «pesada a boca e pesada a língua» (*k<sup>e</sup>bad-peh ûk<sup>e</sup>bad lashôn*) (Ex. 4, 10).

1/5/. 3. A solução vem de Yahveh: «Eu estarei na tua boca» (*'anokî 'ehyeh 'im-pika*) (Ex. 4, 12a). Prossegue a interpretação de *YHWH* mediante a raiz *hayah* (cf. Ex. 3, 12a [antes da adição RJE do «sinal»: *'ot*]. 14 b). De notar que Aarão não tem aqui lugar<sup>37</sup>.

2/4/. 2. Moisés não apresenta aqui a sua dificuldade de falar. Retira-se simplesmente da missão, e pede a Deus que envie outro (Es. 4, 13). É assim que entra em cena «Aarão, teu irmão, o levita» (*'ah<sup>h</sup>ron 'ahîka hallewî*) (Ex. 4, 14), que entra aqui pela primeira vez no relato do êxodo sem qualquer apresentação<sup>38</sup>.

2/4/. 3. «Eu estarei na tua (Moisés) boca e na boca dele» (Aarão) (*'anokî 'ehyeh 'im-pîka w<sup>e</sup>'im pîhû*) (Ex. 4, 15).

*'Ehyeh/YHWH* na formulação de Os. 1, 9: «Chama o nome dele 'não-povo-meu', porque vós 'não-povo-meu', e eu «*não-sou*» para vós» (*q<sup>r</sup>ra' sh<sup>m</sup>ô lo' 'ammî kî 'attem lo' 'ammî w<sup>e</sup>'anokî lo' 'ehyeh lakem*). Na segunda parte do versículo parece faltar a palavra «Yahveh» ou «Deus», de modo a ficar: «... eu não sou Deus para vós». Deste pressuposto enfermam muitos tradutores que repõem a palavra, pois pensam que ela caíu. Erradamente. Ver sobretudo o excelente J. PLASTARAS — *The God of Exodus*, p. 97-100.

<sup>35</sup> H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 50; IDEM — *Pour une exégèse de Ex. III, 14*, p. 269-281.

<sup>36</sup> As mesmas referências da nota anterior.

<sup>37</sup> H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 52; IDEM — *Pour une exégèse de Ex. III, 14*, p. 278; M. NOTH — *Esodo*, p. 152.

<sup>38</sup> H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 38. 52; IDEM — *Pour une exégèse de Ex. III, 14*, p. 282.

2/4/. 4. Aarão é a boca (*peh*) de Moisés (Ex. 4, 16a). Moisés é deus (*'lohîm*) para Aarão (Ex. 4, 16b).

2/4/. 5. Aarão é assim associado à missão de Moisés ao povo (*'am*) (Ex. 4, 16. 30. 31a), aos anciãos dos filhos de Israel (*ziqnê b'ênê yisra'el*) (Ex. 4, 29).

2/4/. 6. Para se associar à missão de Moisés, Aarão vai na «directão do deserto» (*hammidbarah: ah* paragógico), e encontra Moisés na «montanha de Deus» (*har ha'lohîm*) (Ex. 4, 27).

1/5/. 4. Na sua missão aos filhos de Israel (*b'ênê yisra'el*), Moisés tem a «vara» (*matteh*) na mão (Ex. 4, 2. 4. 17a. 20 [*matteh ha'lohîm*]; cf. 17, 9). A «vara» (*matteh*) é aqui a insígnia do chefe tribal (Gén. 38, 18. 25: Judá) e do rei<sup>39</sup>. Moisés tem o *matteh* na mão aquando da grande libertação do exército egípcio (Ex. 14, 16 J). P. passará o *matteh* para a mão de Aarão (Ex. 7, 9. 12. 19; 8, 1. 12. 13). Mas é bem possível que o *matteh* acuse proveniência madianita e/ou levítico-aaraonita<sup>40</sup>.

1/5/. 5. Ex. 4, 1-5 aflora a temática da possível incredulidade (ecos J da tradição Horeb?)<sup>41</sup> dos destinatários da missão de Moisés (verbos no plural: filhos de Israel?). O prodígio com o *matteh*, que Moisés transforma em cobra (*nahash*) e de novo em *matteh* (Ex. 4, 3-4), destina-se a eles em ordem a acreditarem em Moisés (Ex. 4, 5).

<sup>39</sup>H. CAZELLES — *La «Torah»*, p. 227; R. de VAUX — *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona, 1964, p. 154.

<sup>40</sup>H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 50-51; G. FOHRER — *Überlieferung und Geschichte des Exodus: Eine Analyse von Ex. 1-15*. Berlin, 1964, p. 60.

<sup>41</sup>A tradição «Horeb» é madianita, recolhida por E, que a funde com a tradição «Montanha de Deus», de origem levítico-aaraonita. O Horeb regista apenas três citações no livro do Êxodo: 3, 1 (atraído pela «montanha de Deus»: fusão de E); 17, 6: associado à tentação (*massah*) do povo a Deus (17, 2bG. 7b) e à discussão (*m'ribah*) da autoridade de Moisés (17, 2abA. 7a; cf. 14, 11b-12); 33, 6 (única menção de «montanha do Horeb»): associado a um ritual de penitência (*natsal*). O Horeb madianita, recolhido por E, anda, pois, associado ao pecado do povo, que põe em causa a presença efectiva de Deus «no meio de nós» (= incredulidade), e põe em causa igualmente a autoridade de Moisés. Porque associado com o pecado, anda também naturalmente associado com a penitência. H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 39-40. 57. Desta tradição ligada à incredulidade do povo, embora recolhida por E, terão chegado ecos a J? É o que pressupomos no texto em análise. Perfeitamente plausível após as querelas referidas na nota 14.

1/2/4/5/. 1. A temática da incredulidade foi aproveitada pelo RJE, que chama ao prodígio da «vara» transformada em cobra «primeiro sinal» (*ha'ot harishôn*; cf. a adição do «sinal» (*'ot*) em Ex. 3, 12a: ver 1/5/. 3.) (Ex. 4, 8a), e introduz um «segundo sinal» (*ha'ot ha'ah'rôn*) (Ex. 4, 8b), que consiste na mão leprosa de Moisés (Ex. 4, 6-7), de proveniência L/A<sup>42</sup>, que chega ao redactor via E. Se não acreditarem nestes dois sinais (*'im-lo' ya'mînû gam lishnê ha'otôt ha'elley*) (Ex. 4, 9a), apresenta ainda um terceiro: a água do Rio (*y'or*) transformada em sangue na terra seca (*yabeshet*) (Ex. 4, 9b)<sup>43</sup>.

1/2/4/. 1. Em contraponto com a temática da incredulidade atrás referida, embora numa redacção muito complexa em que se nota a mão harmonizadora do RJE, os «anciãos de Israel» ouvem a voz de Moisés (Ex. 3, 18a), o «povo» (*'am*) acreditou (*wayya'men*) (Ex. 4, 31a), e os «anciãos dos filhos de Israel», ouvindo (*wayyishm'û*: verbo no plural) que Yahveh visitou (*paqad*) os «filhos de Israel» na opressão (*'ânî*), inclinaram-se (*qadad*) e prostraram-se (*shahah*) (Ex. 4, 31b)<sup>44</sup>.

2/4/. 7. Moisés relata a Aarão todas as palavras de Yahveh e todos os sinais (Ex. 4, 28).

2/4/. 8. Aarão fala e faz os sinais «aos olhos do povo» (*l'e'ênê ha'am*).

<sup>42</sup>As «fraquezas» de Moisés parecem provir todas desta fonte levítico-aaraonita, interessada em exaltar a figura de Aarão: a) de notar o Moisés «enfraquecido» (*raphah*) (Ex. 4, 26 a): é a mesma raiz de *nirpîm*, termo que caracteriza os trabalhadores «preguiçosos» de Ex. 5, 8. 17; b) as mãos de Moisés que têm de ser sustentadas por Aarão e Hur na luta contra Amalec (Ex. 17, 10b-14); c) a lepra de Maria curada pela intercessão de Aarão (Núm. 12, 12), embora E reponha em 12, 11. 13 a supremacia de Moisés; d) é um atraso (*boshesh*: conotação militar: Ex. 32, 1; cf. Jz. 5, 28) de Moisés que dá azo à liturgia aaraonita do bezerro de ouro; e) a mão de Moisés que precisa de ser curada da lepra, e a incapacidade de Moisés para a missão (Ex. 4, 6-10). Para toda a questão, H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 55.

<sup>43</sup>Versão E, com traços em Ex. 7, 17b-18, retomado por Is. 50,2 e 51, 9-11, onde os peixes morrem e cheiram mal, não na água, mas por falta de água. H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 51, nota 56, p. 55; IDEM — *Israël au désert selon V. Fritz*. In IDEM — *Autour de L'Exode*, p. 333; IDEM — *La figure théologique de Moïse*, p. 364. A versão J fala da água do Rio mudada em sangue: Ex. 7, 15-17a. 20b-21a. 23-25.

<sup>44</sup>Ex. 4, 31 apresenta-se compósito com elementos J, E e RJE. A «fé» não é de J: nesta redacção aparece mais tarde em Ex. 14, 31. *Qadad* e *shahah* aparecem também em Ex. 12, 27b e 34, 8 (J). *'ânî* é igualmente J (atrás nota 29). H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 50 e nota 48; A. J. DA ROCHA COUTO — *A Atiança do Sinai*, p. 52 e nota 166.

### A redacção P

3/. Ex. 3, 15; 6, 2-7, 13.

3/. 1. O deus que fala com Moisés identifica-se com «Yahveh, o deus dos vossos pais, o deus de Abraão, o deus de Isaac e o deus de Jacob» (Ex. 3, 15; cf. 6, 2-3). A revelação do nome de Yahveh, antes de aparecer ligada a uma libertação (Ex. 6, 5-7), aparece ligada a uma liturgia da invocação do nome — o memorial (*zeker/zakar*) do nome —, como nos Salmos 102, 13 e 135, 13 e em Ex. 20, 24, e ainda noutros textos com a marca P, como Gén. 9, 15 e Ex. 12, 14 (ver ainda Ex. 6, 5 que corresponde a Ex. 3, 15)<sup>45</sup>.

3/. 2. Sobre os ecos de uma missão falhada aos «filhos de Israel» incrédulos (Ex. 6, 6-9. 12)<sup>46</sup>, Moisés é incumbido por Yahveh, *na terra do Egipto* (*b'ere'ts mitsrayim*) (Ex. 6, 28), de uma missão ao «Faraó, rei do Egipto» (*Par'oh melek mitsrayim*) (Ex. 6, 11. 13. 29).

3/. 3. Moisés expõe a Yahveh a sua dificuldade de falar: «é incircunciso de lábios» (*'al s'phatayim*) (Ex. 6, 12. 30: antes e depois do enxerto da genealogia).

3/. 4. Para solucionar a dificuldade, surge abruptamente «Aarão, teu irmão» (*'ah'rôn 'ahika*) (Ex. 7, 1-2; cf. 6, 13. 27).

3/. 5. Aarão surge assim associado à missão de Moisés ao «Faraó, rei do Egipto» (Ex. 6, 13. 27) ou ao «Faraó» (Ex. 7, 2. 7. 10).

3/. 6. Aparentemente Aarão está no Egipto.

3/. 7. Moisés é deus (*'lohîm*) para o Faraó (*'phar'oh*) (Ex. 7, 1a). Aarão é o profeta (*nabî'*) de Moisés (Ex. 7, 1b).

3/. 8. Nesta missão ao «Faraó (rei do Egipto)», é Aarão que detém o *matteh* (Ex. 7, 9. 10. 12. 19; 8, 1. 13) e faz os prodígios

<sup>45</sup>H. CAZELLES — *Pour une exégèse de Ex. III, 14*, p. 272.

<sup>46</sup>Em P, os «filhos de Israel» são incrédulos. H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 38; IDEM — *Pour une exégèse de Ex. III, 14*, p. 280.

(*môph'ôm*) (Ex. 7, 9): transformação do *matteh* em *tannîn* (Ex. 7, 10)<sup>47</sup> — o *matteh* de Aarão come os dos egípcios — perante o Faraó (*liphnê-phar'oh*) (Ex. 7, 9-10).

3/. 9. Os «filhos de Israel» eram incrédulos (atrás, 3/.2.). O Faraó é igualmente incrédulo (Ex. 7, 4. 13).

### Conclusões e perspectivas

1. O único personagem que aparece em todas as redacções (J, E, P) e nas fontes em que sobre este assunto se fundamentam (C, L/A, M) é Moisés. Isto diz bem da importância da figura tutelar de Moisés ao tempo das redacções, mas situa igualmente o episódio da vocação/missão de Moisés num terreno histórico-geográfico-tribal bem determinado.

2. Nesta temática concreta da vocação/missão de Moisés, Aarão é secundário. Nunca aparece no material fundamental de J<sup>48</sup>. Encontrámo-lo nas redacções E e P, e nas fontes L/A e C. Nas fontes L/A, que têm o seu berço em Seir/Edom, Aarão, dito «o levita» (*hallelwî*) (Ex. 4, 14), é a grande figura. As fontes L/A também conhecem Moisés, mas remetem-no para um plano secundário em relação a Aarão: daqui provêm as «fraquezas» de Moisés. Uma vez que as tradições L/A conhecem um Moisés subordinado a Aarão, então é necessário pressupor a ligação de Moisés aos grupos de Aarão. Isto fica patente no matrimónio de Moisés com a edomita Séfora (distinta da homónima madianita), filha de Rael, sogro de Moisés, e na «irmandade» de Moisés e Aarão (Ex. 4, 14 E; 7, 1-2 P; Núm. 26, 59 P). Por debaixo destas relações de parentesco, estão certamente as lutas lado-a-lado dos grupos de Aarão e de Moisés contra as forças egípcias em Seir/Edom<sup>49</sup>, o que permite ao profeta

<sup>47</sup>Em P, a vara (*matteh*) de Aarão transforma-se em monstro marinho/dragão/crocodilo/serpente (*tannîn/tannîm*), criado por Deus (Gén. 1, 21), vencido por Deus (Sl. 74, 13-14), convidado a louvar a Deus (Sl. 148, 7). Aparece como símbolo do Faraó e do Egipto (Ez. 29, 3; 32, 2). Em J, o *matteh* de Moisés transforma-se em cobra (*nahash*) (Ex. 4, 3; 7, 15).

<sup>48</sup>H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 52; IDEM — *Pour une exégèse d'Ex. III, 14*, p. 278; M. NOTH — *Esodo*, p. 152.

<sup>49</sup>H. CAZELLES — *À la recherche*, p. 107-108. Fundo histórico não falta, pois nós sabemos que quer Ramsés II (1290-1224) quer Ramsés III (1184-1153) fizeram campanhas militares contra os beduínos de Edom, no Neghev, Arábia, e mesmo em Moab. J. BRIEND — *Les Pharaons de l'Exode*.

Miqueias colocar lado-a-lado, no que se refere à libertação do poder egípcio, Moisés, Aarão e Maria (Miq. 6, 4)<sup>50</sup>. É a redacção E que recolhe estas tradições L/A, subordinando, no entanto, Aarão a Moisés. De notar ainda que Aarão é «irmão» de Maria (Ex. 15, 20 C, L/A recolhidas por J)<sup>51</sup>, antes de o ser de Moisés (Ex. 4, 14 E; 7, 1-2 P; Núm. 26, 59 P), e que só no referido texto tardio dos Números Moisés é «irmão» de Maria.

3. Quer na versão J quer na versão E, o Faraó não está presente. A missão não se destina a ele. No que se refere às fontes de J, tendo em conta quanto dito atrás na nota 32, é fácil de compreender: Moisés não terá estado historicamente ligado aos grupos que passaram a J a experiência da opressão-libertação do poder do Egipto (sobretudo fontes G [Gosén], RE [Rei do Egipto]<sup>52</sup> e TFE [Trabalhos Forçados no Egipto]). O Moisés que se desdobra em múltiplos contactos com o Faraó foi, portanto, inserido redaccionalmente pelo próprio J<sup>53</sup> (seguido depois por P), na chamada «redacção central», elaborada durante os reinados de David e Salomão em Jerusalém sobre «todo o Israel» e Judá, visando cimentar/provocar a unidade nacional numa altura em que Moisés era já a figura tutelar do reino unido. No que se refere a E, Moisés aparece historicamente ligado

Bible et Terre Sainte. 1976, 185, p. 19; H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 43-44; R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 1, p. 116. 125. 460.

<sup>50</sup> Tendo em conta a citação de Maria ao lado de Moisés e Aarão no mesmo contexto da libertação do poder egípcio, temos de pressupor que também ela terá lutado com os seus aliados contra as tropas egípcias em Cades. H. CAZELLES — *À la recherche*, p. 121.

<sup>51</sup> Ex. 15, 20 é o único passo do Êxodo em que aparece Maria, e é um passo antigo. O. EISSFELDT — *Introduzione all'Antico Testamento. II: Analisi dei libri dell'Antico Testamento - I*. Brescia, 1980, p. 77; F. MICHAELI — *Le Livre de L'Exode*. Neuchâtel; Paris, 1974, p. 131; M. NOTH — *Esodo*, p. 150. 152. Pensamos que esta «irmandade» documenta uma antiga associação entre os grupos de Aarão e de Maria, antes de Moisés ter passado por Cades e Seir. É uma recolha da redacção J.

<sup>52</sup> De notar que, segundo esta fonte J, o primeiro enfrentamento entre a administração egípcia e os israelitas se faz através dos «escribas (*shor'rim*) dos filhos de Israel» (Ex. 5, 14. 15. 19), com a ausência expressa de Moisés e Aarão (Ex. 5, 20). H. CAZELLES — *À la recherche*, p. 61-62; IDEM — *Rédactions*, p. 44; IDEM — *Pour une exégèse d'Ex. III, 14*, p. 279, nota 26 a). Deve-se também a esta fonte J a única menção de uma «fuga» (*barah*) do povo (Ex. 14, 5a) no contexto do êxodo. Neste ponto, J faz uma amálgama das suas fontes RE e TFE: assim, é ao «Rei do Egipto» (RE) que é anunciada a «fuga» (RE) do povo, mas é o Faraó (TFE) que se arrepende de o «ter deixado partir» (*shillah*) (TFE), e que enceta a perseguição.

<sup>53</sup> S. HERRMANN — *Il soggiorno d'Israele in Egitto*. Brescia, 1972, p. 86, só pôde afirmar: «Fogem a todo o controlo as discussões de Moisés com o Faraó e as pragas que intervieram sucessivamente». Hoje já podemos ver a razão das coisas.

aos seus grupos (Efraim-Benjamim, Manassés-Maquir, clãs de Levi e de Rúben: Moisés aparece como «filho de Levi» [mas «o levita» é Aarão], e está sepultado em território de Rúben [Dt. 34, 5-6; Núm. 32, 38]), os quais viviam no Egipto desde o tempo de José com o estatuto de «estrangeiros residentes» (*gerîm*), em ambiente citadino, em relações amistosas com os egípcios, possuindo até propriedades juridicamente reconhecidas (*'huzzah*). Moisés é com certeza um elemento destes grupos, um semita com nome egípcio breve (sem o elemento teóforo: Tut-mosis, Ra-meses = nome do deus+filho de), como sucedia a muitos outros que estavam ao serviço dos egípcios ou que nasciam de elementos semitas ao serviço dos Egípcios<sup>54</sup>. Deste Moisés nenhuma fonte egípcia fala<sup>55</sup>. Foi em Madiã — e já vimos que este elemento não pode ter sido inventado — que este semita com nome egípcio recebeu a missão/vocação de «fazer sair» (*hôtsî'*) o povo do Egipto. E foi o que Moisés fez, não sem esforço, pois teve de forçar o povo a sair (*hôtsî'*) contra a sua (do povo) vontade (Ex. 14, 11b-12)! Também aqui se compreende perfeitamente a ausência do Faraó.

4. O dado sociológico dos «anciãos» é oriundo das tradições M e L/A, e é utilizado por E<sup>56</sup>.

5. A redacção P, tardia, já não está em contacto com as fontes de J e E, mas com as suas redacções. E então o Egipto impõe-se como palco da vocação/missão de Moisés e Aarão ao Faraó e dos acontecimentos subsequentes. Aarão já perdeu as suas raízes de Seir/Edom e também está no Egipto. O protagonismo é de Aarão.

<sup>54</sup> R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 1, p. 312-313; S. HERRMANN — *Il soggiorno*, p. 81-84. A etimologia popular que pretende fazer derivar o nome «Moisés» (*Mosheh*: part. activo) do hebraico *mashah* (= tirar) não pode ser levada seriamente em consideração. É absurdo que tal etimologia seja posta na boca da filha do Faraó (Ex. 2, 10), como se ela falasse hebraico! Os egíptólogos protestam ainda, e com razão, contra o facto de a filha do Faraó ir tomar banho ao Nilo! (Ex. 2, 5). R. de VAUX — *Histoire Ancienne d'Israël*, vol. 1, p. 312. Esta cena é certamente devedora à ideologia real própria da «redacção central» J: sendo adoptado pela filha do Faraó (Ex. 2, 10), Moisés, sem ser rei, usufrui de direitos reais. H. CAZELLES — *La Torah*, p. 228.

<sup>55</sup> S. HERRMANN — *Storia d'Israele*, p. 94.

<sup>56</sup> Supõe uma sociedade regida por «anciãos», por vezes, 70, dado arcaico. É neste contexto que surge também o dado sociológico de «acampamento». Este ambiente não se ajusta à sociedade monárquica de J. H. CAZELLES — *Rédactions*, p. 41-42; IDEM — *La figure théologique de Moïse*, p. 364.

6. A opressão do Egíto sobre os grupos «israelitas» foi plural: exercia-se no Egíto, península sinaítica, Síria-Palestina, Seir/Edom... A Síria-Palestina foi uma província do Egíto desde meados do séc. XVI até meados do séc. XII. Os tempos, os grupos e os itinerários da libertação foram também diversos. Uns foram expulsos (*garash*) no séc. XVI pela «via maris»; outros foram libertados (*shillah*) da prisão no séc. XV (e talvez expulsos, *garash*) pela «via maris»; outros foram conhecendo breves folgas (*shillah*) concedidas pelas autoridades egípcias no sul judaico desde o séc. XV até ao séc. XIII: iam a três dias de caminho no deserto, à zona de Cades, para oferecer sacrifícios; outros foram expulsos (*garash*) no séc. XIII pela «via maris»; outros foram forçados por Moisés a sair (*hôtsî'*)<sup>57</sup> contra a vontade no séc. XIII pela «estrada do deserto»; outros lutaram para obter a libertação (Cades; Seir/Edom) no séc. XIII. Estas múltiplas experiências subjazem às grandes redacções J e E. E todas acabaram por ser postas em relação com a missão/vocação de Moisés, a que mais tarde foi associado Aarão e até Maria.

O *tell/textus/plexus* bíblico não é um mero processo literário. Tece-se ao ritmo complicado da vida. Ajusta-se, portanto, este trabalho à homenagem aos colegas professores José António Godinho de Lima e António Augusto de Sousa Marques, nos 70 anos da sua vida.

ANTÓNIO J. DA ROCHA COUTO

<sup>57</sup> Os grupos que estão ligados a estes acontecimentos (fundamentalmente Efraim-Benjamim e Manassés-Maquir, e talvez ainda alguns clãs de Rúben e de Levi) constituem o núcleo da «casa de José» e do futuro Reino de Israel. Seguem pela «estrada do deserto», e não pela «via maris», e entram na Palestina pela Transjordânia, e não pelo sul. É o seu itinerário e o seu léxico (*y'tsî'ah / éxodos / éxodo*) que passam para a história.

## A pessoa sadia comunica e comunga

Entre os vários e complexos elementos estruturantes da pessoa, E. Mounier, de muitos modos e em variadas ocasiões, insistiu na comunicação como uma das suas experiências fundamentais. Mais ainda: trata da comunicação como a experiência fundamental e determinante da identidade pessoal, que «não é a originalidade, nem a auto-suficiência, nem a afirmação solitária, não é a separação, mas a comunhão»<sup>1</sup>.

Consciente das correntes que desorientavam o pensamento e as intervenções do seu tempo, a partir das próprias experiências vividas e sofridas, deu-se conta de que dedicavam mais energias aos conflitos e à guerra do que na construção da paz. Mais: as suas afirmações de que «o olhar humano é um olhar de amor» e que «a comunicação das consciências 'desenvolvia-se' com existências pacíficas», não lhe pareciam evidentes na prática agressiva da vida envolvente.

Efectivamente as várias ideologias giravam à volta das necessidades de possuir e submeter, de ser tirano ou escravo. A fraternidade, a amizade e a partilha, pareciam não ter cabimento na vida social.<sup>2</sup>

No meio das tribulações não desiste de instaurar uma ordem nova, fiel à razão de ser das pessoas neste mundo, que lhes é entregue para ser interpretado, compreendido e desentranhado, para servir à comum vocação da fraternidade, a construir em liberdade

<sup>1</sup> E. MOUNIER — *Œuvres complètes*. 3<sup>o</sup> vol. Paris: Ed. du Seuil, 1961-63, p. 451.

<sup>2</sup> Cf. *Ibidem*.