

A nova direcção da Faculdade, no Porto, tem objectivos alargados e disponibilizou melhores condições de trabalho à administração. Esperamos que venham a dar bons frutos na melhoria da qualidade do serviço.

A participação dos professores da casa, com colaboração regular, será contínuo estímulo para prosseguir.

Como, apesar de se manter o director desta revista, muda o seu conselho director, agradece-se ao Conselho de Direcção cessante a dedicação prestada, sempre em bom espírito e interessado apoio.

As instituições que se têm disponibilizado para nos suster economicamente, particularmente a Fundação Eng.^o António de Almeida pela duplicação da compra de assinaturas para 100, a partir deste ano, a nossa gratidão.

Com este fascículo passamos a dar um resumo de cada artigo, em inglês, de modo a permitir uma mais fácil inserção da investigação portuguesa nos círculos internacionais informatizados. Aos artigos em língua estrangeira juntar-se-á o resumo em português.

Teologia da aliança como Teologia do Antigo Testamento ¹

1. Numa rápida vista de olhos pela história da discussão acerca da aliança, podemos dizer que tudo começou quando, em 1878, o patriarca dos estudos veterotestamentários, J. Wellhausen, fez decorrer a ideia de aliança do papel decisivo dos profetas do século VIII, os quais, com a sua pregação eminentemente ética, fizeram Israel passar da antiga religião natural, assente numa relação natural, quase totémica, com a divindade, para uma nova religião, assente no cumprimento da Lei de Deus, efectuando assim uma autêntica revolução na compreensão do relacionamento de Israel com Deus².

Esta tese welhausiana deixou no ar quatro grandes questões que vão polarizar as pesquisas dos estudiosos durante cerca de 40 anos: 1) a historicidade da tradição do Sinai; 2) a natureza da primitiva religião de Israel; 3) o significado do termo *b'rit* quando referido à relação entre Deus e Israel; 4) o silêncio dos profetas do século VIII no tocante à aliança. São 40 anos de controvérsia, de prós e de contras, com uma ou outra posição matizada de permeio³.

¹ Nas suas linhas gerais, embora então naturalmente em versão italiana, abreviado e sem notas, o texto que se segue serviu de apresentação à tese de doutoramento com o título «*A Aliança do Sinai como núcleo lógico-teológico central do Antigo Testamento*», agora publicada (Valadares, 1990), e que foi defendida pelo autor, em Roma, na Pontifícia Universidade Urbaniana, em Fevereiro de 1989. Remeteremos doravante para este trabalho pela sigla AS.

² As referências vão, em primeiro lugar, para a sua *Geschichte Israels*, I, Berlim, 1878; a partir da 2.ª edição (Berlim, 1883), começou a intitular-se *Prolegomena zur Geschichte Israels*, logo traduzida para inglês com o título *Prolegomena to the History of Israel*, Edinburg, 1885. Wellhausen continua a defender estas teses no seu artigo *Israel*, publicado pela primeira vez na *Encyclopaedia Britannica*, XIII, 9.ª ed., 1881, e reproduzido em Apêndice à edição inglesa dos *Prolegomena*, já referida, pp. 429-548, e em *Israelitisch-jüdisch Religion*, publicado pela primeira vez em P. HINNEBERG (ed.), *Die Kultur der Gegenwart*, I,4, Berlin-Leipzig, 1905, pp. 1-38. Com interesse sobre o assunto, ver ainda E. W. NICHOLSON, *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford, 1986, pp. 3-7, 191-193.

³ Ver resenha em E. W. NICHOLSON, *God and his People*, pp. 7-27.

O tempo do consenso começou a chegar com o fim da Primeira Guerra Mundial. Nos 40 anos que se seguiram, *grosso modo* entre os anos 20 e 60, o consenso instalou-se mesmo, tendo agora por base a aliança como *instituição antiga*. Para isso muito contribuíram as novas aportações de Max Weber no campo da sociologia da religião — a religião como factor normativo e formativo de uma sociedade e até da sua economia (contra as teses marxistas) ⁴ —, princípio que Weber verificou na antiga religião chinesa, depois na religião indiana, e, por último, na religião do Israel antigo ⁵. Neste último domínio, Weber salientou a importância fundamental que assumiu a aliança entre Jahvé e Israel na fundação da religião e da sociedade israelitas: trata-se de uma aliança não apenas entre as tribos, tendo Deus como garante ao fundo, como acontecia noutras confederações antigas, mas também das tribos com o próprio Deus, que é, portanto, parte da aliança, acontecimento rigorosamente único, que faz de Israel um povo único entre todos os povos conhecidos ⁶. Weber chega a falar, neste contexto, de «anfictionia» ⁷, teoria que será retomada e largamente desenvolvida por M. Noth ⁸, e que se vê reforçada por outros conhecidos estudos — anteriores e posteriores à obra fundamental de M. Noth — efectuados no âmbito do culto e do papel nele desempenhado pela aliança ⁹.

⁴ Trata-se do seu famoso *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, inicialmente publicado em dois volumes, em 1904-1905, e depois reproduzido nos seus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen, 1920, pp. 17-206.

⁵ Os estudos de Max Weber sobre o Israel antigo saíram inicialmente numa série de artigos publicados entre 1917 e 1919 no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialforschung*, e foram depois publicados, a título póstumo, com o título *Das antike Judentum*, nos seus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III, Tübingen, 1921.

⁶ M. WEBER, *Das antike Judentum*, pp. 82. 126s. 140s..

⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁸ M. NOTH, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, BWANT, IV, Stuttgart, 1930; ID., *Storia d'Israele*, Brescia, 1975, pp. 109s..

⁹ Embora influenciado por estudos preliminares de H. Gunkel, H. Gressmann, J. Pedersen e V. Grønbech, aos quais dedica significativamente o 2.º Volume dos seus *Psalmestudien* (obra em 4 Vols., Kristiana, 1921-1924), S. Mowinckel foi o primeiro a chamar a atenção para a importância da aliança no culto israelita, destacando nomeadamente a Festa da Renovação da Aliança de Deus com Israel que tinha lugar anualmente na Festa dos Tabernáculos. Ver S. MOWINCKEL, *Psalmestudien. II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiana, 1922, pp. 152s.; ID., *Le Décalogue*, Paris, 1927, pp. 114s.; ID., *Offersang og Sangoffer*, Oslo, 1951, (trad. inglesa: *The Psalms in Israel's Worship*, I-II, Oxford, 1962). Continuando na esteira de Mowinckel, G. von Rad vai dar pleno desenvolvimento à Festa da Renovação da Aliança no decurso da Festa dos Tabernáculos, em Siquém. Ver G. VON RAD, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT, IV, 26, Stuttgart, 1938 (trad. inglesa: *The Form-Critical Problem of the Hexateuch*, in ID., *The Problem of the Hexateuch and other essays*, London, 1984 (1966), pp. 1-78); sobre o assunto, ver AS, p. 92, e nota 674. Com ligeiras alterações, no intuito de superar a «Independência das Tradições» aberta por G. von Rad, ver A. WEISER, *Introduction to the Old Testament*, London, 1961, pp. 86-99; ID., *I Salmi*, I, Brescia, 1984, pp. 25s.; sobre o assunto, ver AS, pp. 175.190-191. Também A. Alt advoga esta Festa da Renovação da Aliança; para ele, porém, ela realiza-se de 7 em 7 anos, segundo Dt. 31, 10-13, e não

Ganhava cada vez mais consistência a aliança como instituição antiga. Receberia ainda uma última ajeita quando, a partir de Mendenhall, se pretendeu estabelecer a analogia da aliança israelita com a antiga tradição dos tratados do Próximo Oriente Antigo ¹⁰.

A partir dos anos 60, porém, este consenso começou a ruir. Na verdade, no que diz respeito ao plano institucional, assistiu-se à queda da anfictionia ¹¹, da Festa da Renovação da Aliança ¹², e também da analogia com os tratados do Próximo Oriente Antigo ¹³. Por outro lado, com a entrada da linguística nos domínios da aliança, devido sobretudo aos estudos de Kutsch e de Perlitt, regressou-se mais ou menos ao tempo de Wellhausen, isto é, à aliança como *ideia teológica tardia* ¹⁴.

O tempo, hoje, é de um maior rigor, discernimento e serenidade. Os textos são reexaminados numa base mais ampla, sem preconceitos meramente sociológicos ou histórico-críticos. E a aliança surge agora como a rede estrutural que molda toda a Escritura, deixando ver em contra-luz um acontecimento histórico antigo — o encontro fundamental e decisivo de Deus com Israel —, mas que revela igualmente o contínuo impacto da reflexão teológica de molde a assegurar a perenidade de um tal encontro. Acontecimento histórico e reflexão teológica de mãos dadas. E é assim que o encontro do Sinai é visto como a situação vital de Israel e como o diafragma hermenêutico da história e do edifício bíblicos VT, abrindo-os continuamente em passado dado e futuro de possibilidades opostas. Dado este seu carácter vital e operativo, o encontro do Sinai não «passa à história» nem pode «passar à história» ¹⁵.

2. Numa recente recensão de um livro de M. Oeming, precisamente acerca da Teologia bíblica, J. A. Soggin ¹⁶ compara o estado actual da Teologia do Antigo Testamento a um lago de águas estagnadas, e acompanha esta sua declaração com um duplo lamento: 1) que não tenha aparecido até hoje nenhuma Teologia do Antigo Testamento que retomasse e desenvolvesse de forma original as propostas

anualmente. Ver A. ALT, *Die Ursprünge der israelitischen Rechts*, Leipzig, 1934, reproduzido nos seus *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, München, 1953, pp. 278-332: assunto em questão especialmente na p. 326.

¹⁰ Problemática e bibliografia em AS, pp. 23-25.

¹¹ Problemática e bibliografia em AS, notas 223.316.393.621.

¹² Além das referências na nota anterior, ver ainda AS, p. 132.

¹³ De um modo geral, ver AS, p. 25, e nota 79, com bibliografia. Ao nível da análise, veja-se todo o Capítulo II.

¹⁴ Ver AS, pp. 32s.; E. W. NICHOLSON, *God and his People*, pp. VI-VII.83s..

¹⁵ AS, pp. 166-171.187-197, e notas 525.604. Retomaremos o assunto adiante, em 5.1..

¹⁶ J. A. SOGGIN, (Recensão a M. OEMING, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1985), in *Bib*, 67, 1986, pp. 570-577.

de G. von Rad; 2) que a proposta apresentada por S. Herrmann¹⁷, precisamente no 70.º aniversário de Von Rad, no sentido de considerar como «centro» do Antigo Testamento o Deuteronomio e a obra histórica deuteronomista, não tenha encontrado seguidores. O estudo que agora apresentamos não pretende responder directamente aos lamentos de Soggin; não deixa, no entanto, de agitar as águas da Teologia do Antigo Testamento¹⁸; situa-se, além disso, claramente em referência a G. von Rad, cujos pontos de vista desenvolvemos e confrontamos¹⁹, e considera o Deuteronomio como um quadro importante da tradição fundamental e «central» da Aliança do Sinai²⁰; tomamos igualmente posição perante a «obra histórica deuteronomista», a qual, no nosso «puzzle», não desempenha um papel tão «central» como pretendem Herrmann e Soggin, pois representa uma — e apenas uma — entre as várias correcções apostas ao esquema implantado na vertente do futuro da tradição fundamental da Aliança do Sinai²¹.

3. O nosso estudo tem a ver com a aliança e com a Teologia do Antigo Testamento. Partindo da aliança, pretendemos sobretudo construir *uma* Teologia do Antigo Testamento. Quer isto dizer que tratamos a Escritura em primeira mão, partindo, portanto, da própria Escritura, e não de fora²²; e quer dizer ainda que, neste tratar a Escritura a partir da própria Escritura, não procedemos por simples justaposição ou compartimentação de tradições, de blocos textuais entrecortados pelas barras da história, ou de temas. Um tal procedimento — que tem vigorado até hoje — levar-nos-ia, não a *uma* Teologia, mas a *uma quantidade* de Teologias desarticuladas. Como se depreende logo do próprio título — em claro contraponto com G. von Rad²³ —, o mérito principal do nosso estudo será essencialmente o de apresentar *uma* Teologia do Antigo Testamento em que as suas várias componentes se articulam num *todo orgânico*, cuja mola real, cujo diafragma hermenêutico é o encontro fundamental e decisivo do Sinai.

¹⁷ S. HERRMANN, *Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München, 1971, pp. 155-170; sobre o assunto, AS; pp. 17-18, e nota 52, com outros acertos bibliográficos.

¹⁸ Ver adiante, ponto 3.

¹⁹ AS, pp. 19-22 (uma nova Teologia do A. T.), pp. 35-36.176, e nota 118 (o Sinai como acontecimento radicalmente novo e surpreendente), e pp. 187s. (a significativa ausência do Sinai nos «credos históricos»). Ver também adiante, ponto 3.

²⁰ AS, pp. 5.37.132s..

²¹ AS, pp. 4.223s. 251.

²² AS, pp. 3.15s..

²³ AS, pp. 2.20s.249.

4. Passamos agora a evidenciar as traves-mestras do nosso estudo: 1) a correcta relação entre exegese bíblica e teologia bíblica; 2) a realidade-aliança, e não a palavra *b'rit*; 3) o sistema orgânico, aberto, frágil e sempre em movimento.

4.1. *A correcta relação entre exegese bíblica e teologia bíblica.* Esta relação é considerada à luz da hermenêutica moderna, cuja primeira aquisição foi o dar-se como regra proceder *do todo para a parte* e para os detalhes²⁴; isto é, a teologia bíblica, que tem como tarefa própria prestar atenção ao conteúdo e à unidade de toda a Escritura de modo a dar corpo a um sistema orgânico, a uma arquitectura de conjunto onde cada um dos seus elementos encontre o seu lugar adequado e a sua verdadeira compreensão²⁵, a teologia bíblica, dizíamos, surge como o verdadeiro fundamento da exegese bíblica²⁶; esta, por sua vez, encontra a sua credibilidade na medida em que — e apenas na medida em que — se compreender a si mesma à luz da teologia bíblica e ao serviço da teologia bíblica. Nesta nova perspectiva, o trabalho exegético surge dividido em duas partes: *exegese bíblica I* e *exegese bíblica II*. Por exegese bíblica I entendemos a *leitura* do corpo textual bíblico, parte por parte, de modo a tornar possível a elaboração do sistema orgânico (teologia bíblica): só através das *partes* acedemos ao *todo*²⁷. Por exegese bíblica II entendemos a *re-leitura* das partes à luz do sistema orgânico entretanto elaborado: só à luz do *todo* cada uma das partes ascende à sua verdadeira compreensão²⁸. O percurso do estudo bíblico apresenta-se, pois, como segue: das palavras à Palavra / da Palavra às palavras. Dito de outra maneira: da exegese bíblica I à teologia bíblica / da teologia bíblica à exegese bíblica II. A estrutura é, pois, concêntrica e aberta ao infinito, uma vez que exegese bíblica e teologia bíblica se implicam mutuamente, ordenadamente e ao infinito: A-B-A' / A'-B'-A'' / A''-B''-A'''...

É chegada a hora de nós, biblistas, tomarmos consciência de que, com os nossos métodos crítico-analíticos cada vez mais refinados, estamos a dar mais atenção às palavras e menos atenção à Palavra. Palavra que constitui sempre o centro da estrutura do percurso, nunca terminado, do estudo bíblico. Sem esta Palavra, as nossas pobres palavras — também as da Escritura — jamais passarão de meros elementos dispersos e perdidos.

²⁴ Sobretudo, P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, 1986, p. 79; H.-G. GADAMER, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, 1984, pp. 360-361.

²⁵ Ver AS, pp. 13s..

²⁶ AS, p. 10.

²⁷ AS, pp. 11-13.

²⁸ AS, p. 13.

4.2. *A realidade-aliança, e não a palavra b'rit*. Como ensinam a Filosofia da Linguagem e a Filosofia Hermenêutica²⁹, antes da palavra está o conceito, antes do conceito está a frase, antes da frase está a realidade. Em termos bíblicos e de aliança, isto significa que a palavra *b'rit* representa a forma mais frágil e superficial de mediação da realidade-aliança que lhe subjaz³⁰. Portanto, quando estão presentes outras mediações mais consistentes, não assume importância significativa a presença ou a ausência da palavra *b'rit*³¹. Assim, por exemplo, quando estamos perante uma narrativa em que Jahvé *estabelece e define* uma relação de soberano-súbdito com Israel, relação *ipso facto reconhecida e assegurada*, que falta faz a palavra *b'rit* para podermos dizer que estamos perante uma aliança? Por isso, fundar todo o edifício apenas sobre a palavra *b'rit* significa construir sobre a areia, e as conclusões que advenham de um tal procedimento encontram-se já minadas pela fraqueza dos seus próprios fundamentos.

Esta simples constatação faz desmoronar ao mesmo tempo obras só aparentemente tão diversas como as de Kutsch, Perliit, Fohrer e tantos outros, de um lado³², e de Eichrodt, do outro³³.

4.3. *O sistema orgânico, aberto, frágil e sempre em movimento*. Esta concepção científico-hermenêutica presidiu ao nosso estudo³⁴ e desdobra-se nas páginas que se seguem.

5. Apresentamos agora, ainda que sumariamente, o movimento substancial dos textos através dos quais passa, de forma directa, cultural, a tradição fundamental da aliança do Sinai³⁵. Quadro após

²⁹ Ver M. DUMMETT, *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, Torino, 1983, pp. 74s. 189-191; A. PAGLIARO, *A Vida do Sinal. Ensaio sobre a língua e outros símbolos*, Lisboa, 1983, pp. 53.273-282.288.349; P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 100s. 106-107.

³⁰ Podemos estar perante a realidade-aliança sem que, para tanto, a palavra *b'rit* tenha de ser referida. Um conteúdo determinado podia fazer parte da fé de Israel antes que uma palavra concreta fosse «cunhada» para o definir. Há muitas realidades que Israel viveu antes de reflectir sobre elas e de lhes dar um nome, e o mesmo sucede ainda hoje na nossa vida. Ver, sobretudo, D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Roma, 1978, p. 21; A. PHILLIPS, *A Fresh Look at the Sinai Pericope*, 2, in VT, 34, 1984, pp. 284-285.

³¹ Ver AS, pp. 48-49.52.59.

³² Problemática e bibliografia em AS, pp. 22-34.

³³ Que a obra de Eichrodt é ainda fundamentalmente uma questão de palavras, pode ver-se na crítica subtil de L. Köhler: «Os profetas teriam certamente falado muito mais de aliança, se tivessem lido Eichrodt!» (L. KÖHLER, *Alttestamentliche Theologie (Literaturbericht)*, in TR, 7, 1935, cit. por E. JACOB, *La Théologie de l'Ancien Testament*, in ETL, 44, 1968, p. 427).

³⁴ AS, pp. 9-22, esp. pp. 9-11; à bibliografia aí referida, e, sobretudo, no que diz respeito ao conhecimento frágil e à construção científica em movimento, acrescentar agora E. MORIN, *O Método*. 3. *O conhecimento do conhecimento I*, Lisboa, s/d, pp. 17s., esp. pp. 19-20.

³⁵ Veja-se a análise dos textos no Capítulo II do nosso estudo, pp. 35-164.

quadro, desde o inexprimível encontro do Sinai³⁶, passando pelos textos proto-deuterónicos³⁷, até à clareza do Deuterónimo. No Deuterónimo, a aliança ascende ao tempo da palavra: é, pois, natural que seja o Deuterónimo a fornecer o ambiente adequado à irrupção da palavra *b'rit* (saliente-se, no entanto, e uma vez mais, contra Kutsch, Perliit e outros, que a realidade-aliança subsiste e preexiste à palavra *b'rit* e ao Deuterónimo) e à entrada em pleno da organização textual dos tratados vétero-orientais na tradição da aliança israelita, salvaguardando sempre as devidas distâncias³⁸. De notar, a propósito, que as sequências J/E não conhecem ou, se conhecem, não usam esta organização textual³⁹. O prólogo histórico e a exortação, que abre com a conjunção *w'attah*, aparecem pela primeira vez na tradição da aliança do Sinai na sua fase proto-deuterónica, desempenhando aí, no entanto, uma função estrutural diferente da função desempenhada no mundo dos tratados⁴⁰.

³⁶ Tal é o teor do encontro de Deus com Israel apresentado nas sequências J/E (ver adiante, 5.1.), que deriva certamente da sua representação cultural nos santuários da Palestina logo a seguir ao abandono da vida semi-nómada por parte de Israel e à sedentarização em Canaan (AS, pp. 53-56). Igual densidade está patente no quadro de Ex.24,9-11, que apresenta uma poderosa teofania e uma refeição na presença de Deus. Na sua simplicidade avassaladora, o quadro remonta talvez ao tempo em que Israel fazia ainda vida semi-nómada. A atestar tal antiguidade, está o facto de a refeição, de fundo declaradamente nómada, constituir aqui a definição da relação, o que já não acontece em J e E (AS, pp. 60-63); acresce ainda o facto de Moisés subir à montanha acompanhado de Aarão e dos 70 anciãos, o que denuncia uma fase da tradição anterior a J, E e P, uma vez que nestas tradições é só Moisés que sobe à montanha (AS, pp. 58.62-63, e notas 192 (bibliografia) e 194). Estamos mesmo convencidos de que, na sua base histórico-tribal-tradicional mais pura, esta antiquíssima tradição tem a ver com encontros festivos dos clãs levítico/aaraonitas com o Deus da montanha, tendo sido posteriormente «sinaizada» — dada a importância «magnética» do encontro do Sinai — mediante a inclusão de Moisés (AS, p. 65, e nota 196). Em relação aos dois quadros anteriores, Ex.24,3-8 revela uma clara evolução sociológica: pela primeira vez, na tradição da aliança do Sinai, o povo tem a palavra, e a definição e o reconhecimento da relação decorre de forma natural e fácil. É difícil de situar no tempo. Podemos, no entanto, supor que a última fase da sua vida cultural deve coincidir com a degradação religiosa acentuada em meados do século IX na dinastia de Omri. Contra esta situação vai lutar o teólogo proto-deuterónico (AS, pp. 66-75.84-85).

³⁷ Os dois quadros proto-D que apresentamos (Ex.19,3b-8 e Jos.24) — e para os quais reivindicamos uma identidade própria, a não confundir co J/E, Ur-D, Dt, etc., identidade afirmada ao nível vocabular, estilístico-estrutural e contêntístico-teológico — reflectem um momento particular na evolução da tradição da aliança do Sinai: situam-se em meados do século IX e incorporam-se na reacção jahvista contra a grave crise religiosa que se acentuou durante a dinastia de Omri (última fase da vida cultural de Ex.24,3-8: um quadro em que tudo é natural e fácil, deixando entrever a queda no verbalismo e no ritualismo). Os dois quadros proto-D — em que se fazem notar pela primeira vez alguns elementos, que não a estrutura, da tradição dos tratados vétero-orientais — não são fruto da evolução natural da tradição da aliança do Sinai, mas vêm à luz sobre a secretária do teólogo, e constituem a primeira etapa de um esforço programado que leva ao Deuterónimo: não visam a definição da relação, mas o seu (r)estabelecimento, colocando o povo em estado de decisão (AS, pp. 5-6.75s.106s., e nota 259).

³⁸ AS, pp. 133s.137s.143s.174.198s., e nota 497.

³⁹ AS, pp. 52s.62.74.86s.93s.126s.172s.177.190s.197, e notas 426.447.473.611.654.681.

⁴⁰ AS, pp. 89.127, e notas 473.611.

5.1. Ocupar-nos-emos agora um pouco mais de perto da densidade inexprimível do encontro do Sinai, tal como transparece das sequências J/E: trata-se de um encontro *do Deus vivo com Israel* (e não o contrário). Para este Sinai não se vai, nem tão-pouco se sai vivo dele! Encontro de vida ou de morte, absolutamente inesperado e surpreendente. Não é possível pôr o Êxodo a caminho do Sinai! «Ir ao deserto, a três dias de caminho, para fazer um sacrifício (*zabah*) a Jahvé» (Ex. 3, 18; 5,3;8,21.22.23.24.25...J), ou «servir (*'abad*) a Deus sobre este monte» (Ex. 3, 12 E): mas terá tudo isto alguma coisa a ver com aquilo que realmente acontece no Sinai?⁴¹ Mas aqui o ambiente é de uma densidade tal que o povo não encontra espaço psicológico quer para a palavra quer para a acção: não lhe resta senão constatar (*ra'ah*) os factos (Ex. 20, 18 E) e temer (*yare'*) a Jahvé (Ex.20,18.20 E)⁴², que é *o único protagonista no Sinai*⁴³. Este *tremendum et fascinans* de um Deus que se apresenta em toda a sua majestade *estabelece ipso facto* uma relação de soberano-súbdito entre Jahvé e Israel, relação *ipso facto reconhecida* (a presença de um verdadeiro soberano instaura, de per si, uma tal relação: *por aquilo que é, e não por aquilo que fez!* ⁴⁴, *definida* pela palavra soberana de Jahvé, e naturalmente *assegurada*

⁴¹ Na base da nossa reflexão está a notável intuição de G. VONRAD, num dos últimos escritos da sua vida: *Observaciones a la narración de Moisés (Exodo 1-14)* (publicado pela primeira vez em *EvT*, 31, 1971), in ID., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, 1982, p. 397. Ver AS, pp.51.176, e nota 118.

⁴² Ver AS, pp. 51-52. Não deixa de ser significativo que constatar (*ra'ah*) os factos e temer (*yare'*) a Jahvé é também (e apenas) a parte que toca ao povo na grande obra da libertação do exército egípcio na versão E (Ex.14,3labA). A versão J tem acreditar (*he'mîn*) (Ex.14,3lbbB). De qualquer modo, e tal como no Sinai, a grande obra da libertação do exército egípcio, nas fontes antigas, é levada a cabo só por Jahvé, não se falando de qualquer travessia do mar pelos Israelitas! Ver H. CAZELLES, *À la recherche de Moïse*, Paris, 1979, pp. 71-76; B. S. CHILDS, *Exodus. A Commentary*, London, 1974, pp.221.226; R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël. I. Des Origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971, pp.358-364; E. TESTA, *Dall'Egitto a Canaan. Le chiamate di Dio alla libertà*, Assisi, 1975, pp. 194-196. M. NOTH, *Esodo. Traduzione e commento*, Brescia, 1977, sublinha a propósito: «Os Israelitas não fizeram absolutamente nada!» (p. 147), e «Jahvé fará tudo sozinho» (p. 141). G. VONRAD, *Teología del Antiguo Testamento. I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca, 1972, p. 231, salienta a passividade receptiva de Israel — «estai quietos» (*tah'risûn*) (Ex.14, 14 J) — em contraste com a autoglorificação de Jahvé, fora de toda a cooperação humana (Ex.14,17). Na mesma linha de ideias, mas aludindo à teologia das «guerras de Jahvé», ver também J. PLASTARAS, *The God of Exodus. The Theology of the Exodus Narratives*, Milwaukee, 1966, pp. 190-191, e J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la Promesse et le Dieu de l'Alliance. Le dialogue des grandes intuitions théologiques de l'Ancien Testament*, Paris, 1986, p. 46.

⁴³ Ver AS, pp. 51.176, e nota 118. De resto, Ele é também o grande protagonista da história patriarcal (AS, pp. 180-183, com bibliografia), da libertação do Egipto — na tradição J, por exemplo, Moisés apenas uma vez aparece como sujeito de uma acção libertadora: liberta (*hissîl*) (Ex.2,19), não Israel, mas as filhas do madianita Jetro (Ex.3,1) — e da caminhada pelo deserto (AS, pp. 177-180, com bibliografia). Vimos já que Ele é também o grande protagonista da libertação junto do mar (nota anterior), como o é, aliás, de toda a história bíblica.

⁴⁴ Referimo-nos naturalmente à esplendorosa e irresistível presença de Deus na teofania (ver o paralelo flagrante do rei Assuero perante Ester: Est.5,9-17 LXX) e na proclamação da sua palavra

(como natural é a opção pela vida por parte daquele que se encontra entre a vida e a morte!)⁴⁵. Devemos reconhecer, sem mais, que o quadro é irresistível, e que qualquer palavra ou acção por parte do povo estaria simplesmente a mais!⁴⁶.

O Sinai é, pois, um encontro fundamental e decisivo, de vida ou de morte, *do Deus vivo com Israel*. Um encontro radicalmente novo: não se vai para ele⁴⁷ / não se sai vivo... dele! Porque o Deus do Sinai é o Deus vivo: n'Ele e na sua Palavra está a vida (Lev. 18,5; Dt. 4,1.40; 6, 24; 8,1.3; 11,9; 16,20; 22,7; 25,15; 30,6.15-20; 32,47; S1. 36,10; 119,25.27; Br. 3,9; Ez. 33,15; Act. 7,38; Fil. 2,16); fora d'Ele e da sua Palavra há apenas a sombria região da morte (Job 10,21-22; S1. 30,8s.; 88,6; 104,29; 130,3; 143,7b). Israel fica, pois, condenado *sob pena de morte* a viver continuamente *neste e deste* encontro fundamental e decisivo, «empenhando o próprio coração» (*'arab 'et-libô*) (Jer. 30,21)⁴⁸. É-lhe dado viver sob/sobre a lâmina da «Palavra viva, eficaz e mais penetrante do que uma espada de dois gumes» (Heb. 4,12). Difícil equilíbrio que brota da Palavra/Lei/Sabedoria e é regido pela Palavra/Lei/Sabedoria, de que o Decálogo é, porventura, o mais notável e conseguido compêndio⁴⁹. Na verdade, o Decálogo fez o seu caminho tradicional próprio nos braços da Sabedoria⁵⁰, está umbilicalmente ligado ao Sinai⁵¹, e constitui a recolha dos resultados que a reflexão dos

soberana (ver AS, pp. 48-56.173), em detrimento do prólogo histórico que, como já vimos, e na melhor das hipóteses, as sequências J/E não usam.

⁴⁵ Estar na presença de Deus e escutar a sua Palavra é verdadeiramente um caso de vida ou de morte (AS, pp. 55. 197-199, com ampla bibliografia). Ver também quanto segue.

⁴⁶ Eis uma das razões (há outras) por que não tivemos dúvidas em prescindir dos ritos de Ex.24,1-11 como coroa das sequências J/E (AS, pp. 38s., esp. pp. 40 e 51).

⁴⁷ Já deixámos dito que não se pode pôr o Êxodo a caminho do Sinai, fundamentalmente porque no Sinai acontece o radicalmente novo e imprevisível: ir para se encontrar com... e ser encontrado pelo Deus vivo! Podemos naturalmente pressupor que vários dos clãs ou tribos que mais tarde integrarão Israel fizessem as suas peregrinações regulares ao «deus da montanha». Porém — e aqui está a fonte da tradição do Sinai em toda a sua força e genuinidade —, um dia virá em que os clãs/tribos serão surpreendidos, encontrados pelo Deus vivo num encontro não programado, portanto, sem passado. Como Paulo a caminho de Damasco (Fil. 3, 12: *katelêmpthênê*) e tantos (todos os) homens e mulheres da Bíblia (AS, pp. 35-36.63-65.106, e notas 117.118.147).

⁴⁸ «Aproximar-se» de Deus, ou «estar/andar» na sua Presença, implica o máximo risco. Mas não se pode viver de outra maneira. G. VONRAD, *Teología del Antiguo Testamento. II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca, 1972, pp. 272-274.

⁴⁹ D. J. McARTHUR, *Law and Religious Experience: The Old Testament*, in ID., *Institution and Narrative. Collected Essays*, Roma, 1985, pp. 363-374.

⁵⁰ Este dado é hoje quase unanimemente aceite. Ver AS, pp. 4-5.41-43.237-238.251, e notas 138.177.525.860, na sequência de muitos outros autores referidos na nota 138.

⁵¹ Criado em ambiente sapiencial, o Decálogo preexistia a E, e foi E que o inseriu na actual narrativa do Sinai lançando mão, para o efeito, do caixilho literário composto por Ex.20,1 e Ex.20,18-21. Com Ex.20,1, mediante aquele rigorosamente único «E falou Deus todas estas palavras dizendo», confere ao Decálogo o carácter de um corpo de leis que saem directamente da boca do Deus soberano que se manifesta no Sinai; com Ex.20,18-21, que refere a reacção do povo perante o Deus soberano

sábios, isto é, a razão e a experiência foram mostrando como sendo os mais adequados para fazer brotar e para reger este equilíbrio, isto é, para manter Israel vivo neste encontro de vida ou de morte.

Compreende-se agora aquilo que Von Rad nunca chegou a compreender: que este Sinai não passa à história porque não pode passar à história!⁵² Fora dele ninguém se mantém... vivo! Ou se permanece neste terrível equilíbrio ou se morre⁵³. Em última análise, a passagem do Sinai à história não significa outra coisa senão o fim da própria história bíblica.

Excelente chave de compreensão para o desastre do exílio⁵⁴. Mas como explicar então o milagre do pós-exílio? É usual, neste contexto, o recurso à chamada «aliança de David», de 2 Sam. 7, geralmente considerada uma pura promessa de Deus, unilateral e incondicional, ao de fora das vicissitudes da história. Porém, a ser assim, o que fica por explicar é o próprio exílio com o conseqüente colapso da dinastia

que se manifesta e que fala, vincula o Decálogo e a Teofania como duas partes de um único acontecimento. Análise em AS, pp. 42-45, com ampla bibliografia. Facilmente podemos supor que, na sequência original E, antes, portanto, da inserção do Decálogo, Moisés subiria à montanha logo após a Teofania (Ex. 19) para receber a revelação que depois comunicaria ao povo. A comunicação da revelação ao povo por intermédio de Moisés é, aliás, uma constante da tradição da aliança do Sinai: Ex. 34,31-32 (J), Ex. 35,1 (P), Ex. 24,3 (tradição especial), Ex. 19,7 (tradição especial). A inserção do Decálogo, dito directamente por Deus, pode explicar a ausência deste elemento na actual sequência E: talvez seja por isso que o Moisés de E parte as tábuas (Ex. 32,19), não havendo assim, por parte de Moisés, nenhuma revelação que comunicar ao povo (AS, p. 45, e p. 47, nota 157).

⁵² Referimo-nos naturalmente a um dos «equivocos de mestre» de Von Rad: a sua visão morfogenética do Hexateuco a partir dos chamados «pequenos credos históricos», nos quais surpreende a total ausência dos acontecimentos do Sinai. Para alívio de Von Rad, o Sinai «passa» finalmente à história no tardio Ne. 9, 13-14, o que o leva a concluir que foi a relutância popular que impediu que o Sinai, enquanto «tradição da Lei», entrasse mais cedo no esquema canónico da história da salvação (AS, pp. 173.187-196, com ampla bibliografia).

⁵³ Não obstante ser hoje mal compreendido e até objecto de repulsa, o adjectivo *terrível* (*nôra'*) está aqui perfeitamente no seu lugar. Das 45 ocorrências que regista no AT, o mais das vezes é para qualificar Jahvé ou o seu Nome, o seu Lugar santo (*maqôm*), as suas Obras grandes, o seu Dia, a sua Manifestação teofânica (Gén. 28, 17; Ex. 15, 11; 34, 10; Dt. 7, 21; 10, 17.21; 28, 58; Jz. 13, 6; 2 Sam. 7, 23; 1 Cro. 17, 21; Ne. 1, 5; 4, 8; 9, 32; Job 37, 22; Sl. 47, 3; 65, 6; 66, 3.6; 68, 36; 76, 8.13; 89, 8; 99, 1-3; 106, 22; 111, 9; 139, 14; 145, 6; Dan. 9, 4; Jl. 2, 11; 3, 4; Sof. 2, 11; Mal. 1, 14; 3, 23); vejamos também as 12 ocorrências do substantivo *môra'* (Gén. 9, 2; Dt. 4, 34; 11, 25; 26, 8; 34, 12; Sl. 9, 21; 76, 12; Is. 8, (12).13; Jer. 32, 21; Mal. 1, 6; 2, 5). Sobre o assunto, ver L. DEROUSSEAU, *La Crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Royauté, Alliance, Sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine yâré*, Paris, 1970, pp. 69.71.89.164.178-179.225-226.229. «Terrível é este Lugar» (Gén. 28, 27), onde o homem de lábios impuros está perante o Deus Santo, o Único que faz viver fazendo morrer (Gén. 32, 31; Ex. 20, 18-19; 33, 20; Dt. 5, 23-27; 32, 39; Jz. 2, 6, 22-23; 1 Sam. 2, 6; Is. 6, 5).

⁵⁴ É comumente admitido que a tradição cultural da aliança do Sinai chega ao fim com o exílio, o que, dado o carácter vital e operativo do encontro do Sinai para a história e para o edifício bíblicos VT (atrás, ponto 1.), acarretaria naturalmente consigo o fim da própria história bíblica. Tal não sucedeu, porém, porque algumas apertações e correcções de perspectiva entretanto surgidas o impediram, enxertando novos dinamismos (adiante, ponto 7.).

davídica. Por outras palavras: como é possível que uma pura promessa de Deus, unilateral e incondicional, assente só na fidelidade de Deus e ao de fora das vicissitudes da história, receba da própria história um rotundo desmentido com os acontecimentos de 587/586? Tudo ponderado, não nos parece restar outra solução senão a de colocar a aliança de David no mesmo comprimento de onda da aliança do Sinai⁵⁵, cujas rupturas explicariam o exílio e o colapso da dinastia, e procurar para o quase-milagre do pós-exílio outras soluções mais compatíveis dentro do sistema orgânico, aberto, frágil e em movimento do AT.

6. O sistema orgânico, aberto, frágil, a construção em movimento que configura o AT, porque possui as virtualidades dum organismo vivo, supera as suas próprias crises auto-regenerando-se mediante a integração de novas e diferentes formas⁵⁶. É a esta nova luz da complexidade viva enquanto diversidade organizada que vem mais facilmente ao de cima a simplicidade da complexidade bíblica VT: a sua «sinidade», que assenta no encontro fundamental e decisivo do Sinai, o qual, sob o impacto permanente da reflexão teológica, se transforma no diafragma hermenêutico da história e do edifício bíblicos VT, dividindo-os continuamente em passado dado⁵⁷ e futuro de possibilidades opostas: a vida ou a morte.

7. Este esquema rígido, implantado na vertente do futuro da tradição fundamental da aliança do Sinai, é completamente pulverizado pelo desastre de 587/586, que transforma a possibilidade da morte em realidade. A história bíblica conheceria aqui naturalmente o seu termo. Porém, o sistema orgânico do AT estava preparado para responder ao desafio. A apertação profética, primeiro, acompanhada depois por outras correcções significativas (histórica deuteronómica,

⁵⁵ Para toda a problemática referente à aliança de David, ver a nossa análise na obra a que temos vindo a fazer referência, pp. 152-164, com ampla bibliografia.

⁵⁶ Para esta nova mentalidade científica, ver E. MORIN, *O Método 2. A vida da vida*, Lisboa, s/d, pp. 331-365.

⁵⁷ À luz do diafragma hermenêutico do encontro do Sinai, postado na esfera do presente, portanto, sempre «aqui e agora», o passado bíblico surge interpretado como «dado» e vai sendo continuamente refeito e actualizado. É assim que «nascem» a história patriarcal, o Êxodo, o deserto, a dádiva de Canaan, do rei, o próprio exílio! (AS, pp. 167-183.194-195, e notas 606.616.634.639.640.641.692). Já a pré-história bíblica (Gén. 1-11), enquanto obra predominantemente do homem, não se integra neste passado «dado», mas exige-o e é exigida por ele, é por ele iluminada (ele, nomeadamente Gén. 12, 1-3, é a sua verdadeira chave de interpretação: (AS, nota 661) e ilumina-o (estando com ele em relação antitética, serve-lhe de preâmbulo lógico, ajudando a qualificá-lo, de «dado» e de «só de Deus» (AS, pp. 183-187, com ampla bibliografia; à bibliografia aí referida, juntar agora D. J. McCARTHY, *The Word of God and «Literary Embellishment»*, in ID., *Institution and Narrative*, pp. 298-300).

sacerdotal, sapiencial-apocalíptica) não só impedem a história bíblica de chegar ao seu termo, como até acendem ainda um imenso caudal de esperança cuja tensão se resolverá apenas no NT.

7.1. *Aportação profética.* Além de acusar uma clara dependência em relação à tradição fundamental da aliança do Sinai, o discurso profético imprime-lhe ainda um novo dinamismo. Esta dependência e este novo dinamismo manifestam-se, não no uso da palavra *brît*⁵⁸ — vê-se que os profetas não leram Eichrodt!⁵⁹ —, não nas referências explícitas ao Decálogo⁶⁰, não na presença das pequenas unidades literárias denominadas pela crítica *Rib-pattern*⁶¹, mas na própria estrutura do discurso⁶². De facto, lá onde a tradição da aliança do Sinai abria o futuro em *duas possibilidades alternativas* (a vida ou a morte), o discurso profético assinala agora *duas realidades sucessivas*: vem a morte (B), mas sucede-lhe a vida (D) (discurso profético pré-exílico e do princípio do exílio), actualizado depois (fim do exílio e pós-exílio) em: veio a morte (B); eis que está para chegar a vida (D). O discurso profético organiza-se ao redor destes dois pólos (B e D): na órbita de B, antes ou depois, e como sua fundamentação⁶³, surge sempre A (repreensão a Israel); na órbita de D, aparece algumas vezes C (exortação à conversão). O mais das vezes, porém, C aparece como elemento solto, isto é, entre C e D não se estabelece relação alguma; quando muito, pode intrometer-se entre eles um tímido *talvez* ('*ûlay*) ou um expectante *quem sabe?* (*mî yôdea'*). Quando C conduz a D, é sinal de que estamos perante influências Dtr.

Através do seu pólo D, pura graça de Deus e sua última palavra/acontecimento (*dabar*) na história, os profetas, não só impedem a história de chegar ao seu termo em 587/586, como lhe imprimem ainda um novo fôlego, abrindo um futuro novo (embora «tipologicamente» decalcado), em si mesmo aberto a figuras várias (uma nova aliança, um novo êxodo, uma nova Jerusalém, um novo David...), que caminha para o NT.

Três anotações: 1) os profetas do século VIII não são os

⁵⁸ O seu uso é, de facto, insignificante nos profetas. Ver AS, p. 109, nota 707, com referências bíblicas e bibliográficas.

⁵⁹ Atrás, nota 33.

⁶⁰ Os profetas usam-no pouco e de modo vago. Ver E. TESTA, *La morale dell'Antico Testamento*, Brescia, 1981, pp.170-187.

⁶¹ Sobre o assunto, ver AS, pp. 199-200, e nota 708, com outras referências.

⁶² Sobre o assunto e para quanto segue no âmbito do discurso profético, ver AS, pp. 199-222, com amplas referências bíblicas e bibliográficas.

⁶³ Tal relacionamento de A e B está denunciado, até a nível gramatical, pelo uso frequente da partícula *laken* (= por isso, porque). Ver W. H. SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca, 1983, pp. 230-232; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, pp. 56-57. 100-102.

«demolidores/construtores universais» de Wellhausen⁶⁴; 2) quase não usando a palavra *brît* (vivem antes do tempo da irrupção da palavra)⁶⁵, acusam, porém, uma clara dependência em relação à aliança: encontra aqui a solução adequada a questão que até hoje tinha ficado sem resposta, a saber: sendo a aliança uma instituição antiga, porque é que os profetas do século VIII quase não falam dela?⁶⁶; 3) os profetas enquadram-se fácil e naturalmente numa Teologia do Antigo Testamento, e não é necessário tratá-los numa secção à parte⁶⁷.

7.2. *Correcção histórica deuteronômistica*⁶⁸. Tal como os profetas, também o(s) deuteronomista(s) (Dtr) se situa na vertente do futuro da tradição fundamental da aliança do Sinai. Das *duas possibilidades alternativas*, condicionadas pela fidelidade ou infidelidade de Israel à relação estabelecida e definida, reconhecida e assegurada (aliança) com Jahvé, os profetas fizeram *duas realidades sucessivas*. De facto, a infidelidade de Israel (A), que os profetas verificavam, trazia consigo inevitavelmente a morte (B); porém, a última palavra caberia sempre à bênção/salvação (D), que Deus faria acontecer na história. Esta segunda realidade era, todavia, obra da pura graça e da misericórdia de Deus, de tal modo que o elemento conversão (C) aparecia normalmente solto no plano da organização textual profética.

Também o(s) deuteronomista(s) abre a história nos mesmos *dois momentos sucessivos* (B e D); articula-os, porém, não sob o plano divino/pura graça de Deus (discurso profético), mas sob o plano humano. Quer isto dizer que o «pano» da história não desce sobre o desastre de 587/586 (B); a vida (D) é ainda possível; basta, para isso, que o homem faça a ponte, lançando mão do elemento-chave que é a *conversão* (C). A obra histórica deuteronômistica, dada a sua própria estrutura, constitui um *imenso apelo à conversão* como caminho sempre aberto para a esperança.

7.3. *Perspectiva sacerdotal: o novo começo*⁶⁹. Também aqui a

⁶⁴ Enquadram-se numa tradição, à qual trazem novas aportações; não negam toda a herança do passado, para começar a construir a partir do zero.

⁶⁵ O tempo da irrupção da palavra *brît* é, por excelência, o Deuteronomio (atrás, ponto 5.); porém, a realidade-aliança existe antes e independentemente da mediação da palavra *brît* (atrás, ponto 4.2.).

⁶⁶ Está claramente pressuposta na estrutura do seu discurso; de resto, também outros profetas não falam explicitamente dela: é o caso de Sofonias, Naum, Habacuc, Ageu, Jonas, Joel e Zacarias 1-8. É completamente insustentável dizer que os profetas *evitam falar* da aliança por motivos teológicos: quase todas as tentativas de solucionar o problema têm enveredado por este caminho. Ver panorâmica em E. W. NICHOLSON, *God and his People*, pp. 24-27.29-31.

⁶⁷ Contra G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, p. 175.

⁶⁸ Sobre o assunto e para quanto segue, ver AS, pp. 223-228, com ampla bibliografia.

história resulta aberta em *dois momentos sucessivos*. Na perspectiva sacerdotal, o momento B assume, porém, um colorido ainda mais dramático: trata-se de uma «geração perdida». A geração perdida do *dilúvio* conheceu, porém, um novo começo com Noé; a geração perdida do *deserto* conheceu igualmente um novo começo com Josué, Caleb e «os vossos filhos» (Núm. 14,30b-31; cf. Dt. 1,38-39); à geração perdida do *exílio*, a história sacerdotal parece dizer como mensagem de esperança: os vossos filhos, a próxima geração, obediente (Dt.34,9), purificada, em condições de oferecer o culto, isto é, de ocupar o lugar adequado naquele encontro de vida ou de morte com Jahvé, entrará na Terra da Promessa.

7.4. *Correcção sapiencial-apocalíptica*⁷⁰. A tradição sapiencial, que tem sido considerada como *l'enfant terrible* de qualquer Teologia do Antigo Testamento, apresentando-se agora com as suas credenciais de «sinaiade» perfeitamente em dia, deixa entrever um claro sistema de encaixe no nosso *puzzle*: 1) pelo seu contributo em favor da codificação da Revelação (coleção dos resultados que a razão e a experiência foram mostrando como sendo os mais adequados para manter Israel vivo naquele encontro de vida ou de morte com Jahvé)⁷¹; 2) pelo seu contributo em favor da transposição para o plano individual/universal da força e do carácter decisivos deste encontro; 3) pelo seu contributo em favor da resolução do impasse verificado nos mecanismos do futuro da tradição da aliança do Sinai, que os sábios conhecem por «princípio de retribuição», quando o quotidiano começou a desmentir categoricamente o seu funcionamento no plano individual/universal.

Na mesma linha da tradição sapiencial, também o movimento apocalíptico, assestando as suas baterias no quotidiano e tendo sempre diante dos olhos a *s'daqah* de Deus, pretende constituir uma resposta positiva às questões cruas da vida.

8. Concluindo: 1) é possível construir *uma* Teologia do Antigo Testamento sem que tal tarefa implique necessariamente — conforme modelos que há que ultrapassar, e que, a partir de agora, consideramos ultrapassados — a renúncia ou à coerência histórica ou à coerência lógico-teológica, isto é, é possível *com-preender* o mundo do Antigo Testamento num sistema orgânico; 2) esta sistematicidade assenta na estrutura fundamental da aliança, a qual, desde o encontro do Sinai, e

⁷⁰ Sobre o assunto e para quanto segue, ver AS, pp. 228-234, com ampla bibliografia.

⁷¹ Sobre o assunto e para quanto segue, ver AS, pp. 234-245.

⁷² Ver atrás, ponto 5.1..

sob o contínuo impacto da reflexão teológica, vai contaminando a alma israelita e todos os lineamentos da história e do edifício bíblicos VT; 3) este sistema orgânico permanece aberto e em movimento: a) graças à singular relação dialéctica estabelecida entre exegese bíblica e teologia bíblica; b) graças à singular movimentação no espaço e no tempo do encontro do Sinai, de modo a permanecer sempre na esfera do presente: aqui e agora, não «passando», portanto, à história; c) graças às novas aportações e correcções (novas, mas em relação umbilical com a aliança do Sinai) que põem o AT a caminho do NT mediante um quadro de aberturas múltiplas, que entrecruza: 1) o momento D do discurso profético, pura graça de Deus, em si mesmo aberto a figuras várias: um novo David, uma nova Jerusalém, um novo santo, um servo de Jahvé, um evangelista, um novo êxodo, uma nova aliança...; 2) o imenso apelo à conversão que se levanta da obra histórica deuteronómica como caminho sempre aberto para a esperança⁷²; 3) o novo começo, com uma nova comunidade cultural, que se desenha no horizonte da tradição «sacerdotal» (P); 4) a elevação do drama humano à dignidade do sentido, operada pela reflexão sapiencial-apocalíptica, que perscruta as questões cruas da vida à luz da *s'daqah* de Deus: o justo vive para sempre com o Deus vivo, pois não é possível que a morte limite a soberania do Deus vivo e justo: da noite escura da tragédia brota a aurora da ressurreição.

Chegados a este ponto, devemos agora chamar a atenção para o seguinte: 1) se o AT caminha para o NT mediante um sistema de aberturas múltiplas, não é correcto que, ao estabelecer a relação AT-NT, nos detenhamos apenas num ou noutra dos elementos deste sistema: um tal reducionismo falsearia inevitavelmente a verdade desta relação; 2) resulta, portanto, incorrecto salientar unicamente a corrente davídica e ver em Jesus o Filho de David, catalisador e realizador das esperanças messiânicas de um povo à espera do milagre, como resulta igualmente incorrecto focar unicamente a nova aliança, ou o novo começo, a nova comunidade, ou o novo êxodo, o filho do Homem transcendente, ou a glória da ressurreição; mas resulta ainda incorrecto insistir apenas na chamada à conversão ou no despojamento do Servo de Jahvé; 3) correcto é conjugar todos estes elementos — o messias davídico, a nova aliança, o novo começo, a nova Jerusalém, a

⁷² É neste sentido que G. MINETTE DE TILLESSE, *Martin Noth et la «Redaktionsgeschichte» des Livres historiques*, in CH. HAURET (ed.), *Aux Grands Carrefours de la Révélation et de l'exèse de l'Ancien Testament*, Bruges, 1967, p. 64, nota 1, classifica o trabalho do Dtr como «reflexão messiânica em sentido impróprio», na medida em que, postado na terrível noite do Exílio, soube atirar com a história para a frente, até à realização da promessa de Deus em Jesus Cristo.

nova comunidade, o novo êxodo, com a chamada à conversão; o Filho do Homem e a glória da ressurreição com o Servo de Jahvé e o despojamento. É esta a relação, a avenida de luz e de sentido que do AT conduz ao NT. Examinando em contra-luz, vê-se, caminhando pelas páginas do AT, atravessando os dramas do AT, uma singular figura de «servo» (*'ebed*), que Deus chama «meu servo» (*'abdî*), que vemos depois desembarcar nas margens do NT, com um rosto e um nome. Nascido de Deus, conduzido por Deus, entregue por Deus à morte, ressuscitado pelo poder de Deus. Sempre na passiva. Lá onde, aos nossos olhos, toda a esperança parece definitivamente enterrada, eis que tudo começa de novo. Por obra da indizível graça de Deus.

Portanto, nós, que lemos o AT como cristãos, vemo-lo a caminho de Cristo e a partir de Cristo, o novo David, o novo sacerdote, o evangelista, o resto santo, o servo de Jahvé, o fautor da nova aliança, do novo êxodo, da nova comunidade; Ele que, atravessando o drama da morte, foi exaltado à glória da ressurreição. D'Ele, ressuscitado com o Espírito Santo, falam as Escrituras; n'Ele se cumprem as Escrituras, se abrem as Escrituras e se compreendem as Escrituras. A Ele a glória para sempre!

Antônio José da Rocha Couto

A hipótese mimética e a paixão segundo René Girard

«Tout ce qui voit dans la religieux un après-coup, une simple reprise de quelque chose de surajouté, de superposé à des données de base toujours identiques à notre conscience, tout ce qui fait du religieux une sublimation et une idéalisation, en la subordonnant et chronologiquement à des conceptions modernes doit être abandonné. La supériorité de notre thèse consiste précisément en ce qu'elle permet de renoncer à ces falsifications grossières du religieux; elle donne une réalité concrète, elle informe, jusque dans les moindres détails, la plus grande anthropologie de notre temps, l'intuition de Durkheim sur l'identité du social et du religieux».

R. GIRARD

Pode dizer-se de R. Girard o mesmo que Todorov a propósito de N. Frye: que o seu percurso, da crítica literária à antropologia social e à psicosociologia, é de um movimento giratório que se vai alargando em espiral, conservando o mesmo eixo sempre e atravessando muitas vezes regiões novas. De facto, desde a publicação de *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris, Grasset, 1961, reeditado, 1980) que este autor descobre que paralelamente aos fundamentos da psicanálise (Freud), Proust, Stendhal, Cervantes, Dostoiewsky e todos os grandes romancistas dizem a mesma coisa, a saber, que *todo o desejo é mimético*.

O alcance, a pertinência e a operatividade desta descoberta podem ser testados não apenas em comportamentos humanos como