



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

Centro Regional do Porto  
Faculdade de Teologia

## HUMANÍSTICA E TEOLOGIA

Publicação Quadrimestral  
ISSN 0870 - 080 X

Ano 19 - Setembro/Dezembro de 1998 - Fasc. 3

### DIRECTOR

Carlos A. Moreira Azevedo

### CONSELHO DA DIRECÇÃO

António Maria Bessa Taipa  
Jorge Teixeira da Cunha  
José Francisco da Cunha Carvalho  
Manuel de Pinho Ferreira

### EDIÇÃO E PROPRIEDADE

FACULDADE DE TEOLOGIA  
Rua Diogo Botelho, 1327  
4100 PORTO PORTUGAL  
Tel. 6196200 Fax 6196291

### ASSINATURA ANUAL

Portugal 2250\$00  
Estrangeiro US\$25.00

### FASCÍCULO AVULSO

Portugal 1000\$00  
Estrangeiro US\$10.00

### COMPOSIÇÃO E ARRANJOS GRÁFICOS

João Nuno Bastos

### EXECUÇÃO GRÁFICA

Serafim Silva-serviços de artes gráficas - Maia  
Depósito Legal: 18086/87

Humanística e Teologia, 1998, 19, 251-277

## O Êxodo e a Aliança: História e teologia

I. Na organicidade das Escrituras, as primeiras páginas do Génesis dão conta do começo absoluto do mundo e do homem e mostram a relação de dependência ontológica, absoluta, dos seres criados em relação ao Deus criador. Por parte do homem, esta relação de dependência absoluta manifesta-se na atitude de estender a mão para o Deus criador para dele receber a dádiva de si mesmo, a dádiva pessoal de Deus, a dádiva de todos e de tudo, com a dádiva da divinização por graça - patente na dádiva (por parte de Deus) e na aceitação (por parte do homem) do duplo mandamento de Gn 2, 16-17<sup>1</sup> -, e tem o seu contraponto na atitude de estender a mão contra Deus (Gn 3, 6.22; Is 10, 32) recusando a dádiva e a sua condição de criatura, pondo-se como fundamento de si mesmo<sup>2</sup>, pas-

<sup>1</sup> Quando o texto diz num duplo mandamento (*mitswah*) (verbo *tsiwwah*): «comerás de todas as árvores do jardim / mas da árvore do conhecimento do bem e mal não comerás», está a dizer que a nossa vida é um dom de Deus e que como tal a devemos aceitar. Pode ver-se, por exemplo, PIKAZA, X.- *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*. Salamanca, 1993, p. 87. Este autor e muitos outros referem apenas como mandamento a 2ª parte, quando, na verdade, a 1ª parte deve ser igualmente considerada como mandamento. Bem, neste aspecto, BIANCHI, E. - *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*. Magnano, 1994, p. 72.173.

<sup>2</sup> SORIANO, J. D. ESCOBAR - El carácter absoluto de la revelación cristiana y el Cristo desconocido de las religiones según Raimundo Pannikar. In *Dialogo Ecumenico*, 99, 1996, p. 8; PIKAZA - *Antropología bíblica*, p. 87.93.

Confessar o mundo como criação é reconhecer uma 'precedência' que impede o homem de ter a pretensão de ser a sua própria origem ou de fundar o seu mundo sobre si mesmo. Confessar o Deus criador é reconhecer que nós não somos a origem de nós mesmos, mas que recebemos a nossa existência de um dom primeiro: somos, portanto, contingência, 'dependência', que abre para a liberdade e para a responsabilidade. A linha do 'acabamento' (*kalah*) da criação (Gn 2, 1.2) é a linha da 'clausura' da criação, que limita a criação, não no sentido fechado e negativo, mas no sentido aber-

sando a viver, portanto, de vida «natural» que acarreta consigo a morte «natural», situação a partir da qual a divinização só seria possível pela violência (Gn 3, 1-6.22; cf 2 Sm 14, 17) <sup>3</sup>. O texto bíblico salienta exuberantemente a força do dom primeiro de Deus que nos constitui na nossa identidade de receptividade e responsabilidade (no sentido etimológico de que devemos responder e não podemos não responder), abrindo-nos completamente para o Outro diferente de qualquer outro, e rejeitando a substância da idolatria, que consiste na recondução da existência humana para dentro do princípio natural, que nos deixaria entregues ao nosso poder como onnipoder, negando a prioridade da ética e da responsabilidade <sup>4</sup>. Sem a força constitutiva do dom primeiro, não nos resta senão a natureza, a violência, o fatalismo, o aniquilamento, a renúncia pela renúncia, sem dom.

Segundo a arquitetura do texto bíblico, dez gerações conduzem o homem natural e violento de Adam a Noé, de quem, segundo a «tábua das nações» de Gn 10, descendem 70 povos - a plenitude, isto é, todos os povos -, que enchem a terra, e que, continuando a recusar a dádiva, projectam, pela violência, fazer para si mesmos um «nome» (Gn 11, 4). Mas os seus planos saem naturalmente frustrados. Em claro contraponto com a violência de Babel em Génesis 11, um novo Capítulo da história se abre em Génesis 12, dez gerações após Noé, com «YHWH, Deus do Nome» (YHWH'lohê shem) (Gn 9, 26) <sup>5</sup>, a dar o «nome» a Abraão (Gn 12, 2) e à sua descendência <sup>6</sup>, de novo a dádiva triunfando sobre a violência. Esta

to e positivo, concedendo maioridade e alteridade à criação, fazendo ver ao homem que o dom não é para se possuir como uma coisa, mas para partilhar com os outros e para manifestar a Deus o nosso reconhecimento. O dom não é para ser visto e possuído como uma coisa em si mesma: nesse caso o outro que oferece não chega a ser reconhecido naquilo que oferece. O dom não é em si mesmo: remete para o outro. WIAME, B. - L'ordre symbolique, une clef de lecture de la Bible. In *Lumen Vitae*, 50, 1995, p. 269-270; WÉNIN, A. - L'homme biblique. *Anthropologie et éthique dans le premier Testament*. Paris, 1995, p. 19-24.48-49.

<sup>3</sup> O conhecimento do bem e mal de que o homem se quer apoderar pela violência é figura do poder real (ver 2 Sm 14, 17), que não se conquista pela força, mas que é dado por Deus a quem ele entende. CLARK, W. M. - A Legal Background to the Yahwist's Use of «Good and Evil» in Genesis 2-3. In *JBL*, 88, 1969, p. 266-278.

<sup>4</sup> SANTE, C. DI - *Il concetto di Dio negli scritti rabbinici*. In A. PANIMOLLE (ed.) - *Dio-Signore nella Bibbia (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica [=DSBP], 13, Roma, 1996, p. 132-134, e nota 17.*

<sup>5</sup> SEEBASS, H. - *Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Élohiste?* In PURY, A. DE (ed.) - *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*. Genève, 2ª ed., 1991, p. 205.

<sup>6</sup> Gn 12, 2 deve ler-se em contraponto com Gn 11, 4. De notar ainda que YHWH diz a Da-

descendência de Abraão, a quem Deus deu gratuitamente o «nome», atinge nos filhos de Jacob/Israel o número pleno de 70 pessoas (Gn 46, 27). E são essas 70 pessoas - número pleno - que descem ao Egipto (Gn 46, 27; Ex 1, 5; Dt 10, 22), onde fazem a amarga experiência da opressão, mas saboreiam também a dádiva da libertação da opressão que é o «Êxodo» (Ex 1-15). É assim que saem do Egipto a caminho da Terra Prometida, sendo o seu número de 600 000 homens, sem contar mulheres e crianças (Ex 12, 37), o que, a ser feito, mediante um factor de multiplicação entre 4 e 8, daria um número completamente inverosímil da ordem dos 3-5 milhões de pessoas! Compreende-se que o número simbólico tenha sido obtido por *gematria* (= permutação das letras por números) da expressão hebraica *B'nê Yisra'el* (= filhos de Israel), cujo valor numérico é de 603 x 1000 = 603000, depois arredondado para 600 000. Em boa verdade, aquando da saída do Egipto, o seu número não devia exceder as 1000 pessoas! <sup>7</sup> Seguem-se as tergiversações no deserto (Ex 16-18; Nm 10, 11-20, 13). Interrompidas pelo grande encontro do Sinai (Ex 19, 1-Nm 10, 10), a que se seguem a ocupação da Transjordânia (Nm 20, 14-21, 35) e os acontecimentos que precedem a passagem do Jordão (Nm 22-36; Js 1-2). O último acto é a passagem do Jordão e a ocupação e administração da Terra Prometida, com todas as peripécias que aparecem descritas desde Js 3 até 2 Rs 25.

II. Múltiplas são as experiências de violência e de opressão sob o poder egípcio. Múltiplas são também as experiências de libertação. Múltiplos são também naturalmente os grupos humanos, os tempos e os caminhos do «Êxodo».

Não se deve esquecer nunca que o território da Palestina esteve sob o controlo militar e político-administrativo do Egipto - embora não de forma permanente, mas intermitente - desde meados do século XVI até meados do século XII <sup>8</sup>, mais concretamente desde 1552 - altura em que

vid: «Dar-te-ei um nome como o nome dos grandes da terra» (2 Sm 7, 9; ver 1 Rs 1, 47) numa alusão à dádiva do poder real. COLLIN, M. - *Une tradition ancienne dans le cycle d'Abraham? Don de la terre et promesse en Gn 12-13*. In P. HAUDEBERT (ed.) - *Le Pentateuque. Débats et recherches*. Paris, 1992, p. 221. E ver, por último, Fl 2, 9, com a dádiva do «nome» a Jesus.

<sup>7</sup> LEMAIRE, A. - *Aux origines d'Israël: la montagne d'Éphraïm et le territoire de Manassé (XIII-XI siècle av. J.-C.)*. In LAPERROUSAZ, E.-M. (ed.) - *La Protohistoire d'Israël. De l'exode à la monarchie*. Paris, 1990, p. 278-280. O grupo vai aumentando pelo caminho, nomeadamente na zona de Cades Barnea e da Arabah, mercê das alianças com edomitas, madianitas e quenitas, pelo que, aquando da conquista de Hesbon, a norte do rio Arnon, pode estar em jogo uma força militar não negligenciável para a altura, de 300 a 600 homens.

<sup>8</sup> CAZELLES, H.- *La localisation de Goshen: problèmes de méthode*. In *LA TOPONYMIE*

o Faraó Ahmosis (1552-1527), fundador da XVIII dinastia (1552-1305), expulsou os Hicsos do Delta do Nilo empurrando-os até ao sul da Palestina, onde levou a efeito diversas campanhas militares -, até Ramsés III (1184-1153), da XX dinastia (1186-1069), o último Faraó da XX dinastia a intervir militarmente na Palestina. Este novo período de domínio político-militar-administrativo do Egipto sobre o território da Palestina. Inaugurado por Ahmosis, foi consolidado por Tutmosis I (1506-1494) e sobretudo pelo grande Tutmosis III ([1490]1468-1436) <sup>9</sup>. Os Faraós da XIX dinastia (1305-1186), com particular destaque para Seti I (1303-1289), Ramsés II (1289-1224) e Merneptah (1224-1204), esforçar-se-ão por repor e manter este controlo. Tarefa cada vez mais difícil. Com a XX dinastia (1186-1069), ouvem-se os últimos suspiros do «império» egípcio. Após as derradeiras e esforçadas campanhas militares de Ramsés III, apagam-se as últimas luzes egípcias na ribalta da Palestina <sup>10</sup>. Conforme inscrição no templo de Medinet Habu, em Tebas, no 8º ano do seu reinado (±1177), Ramsés III terá repellido uma invasão dos chamados «povos do mar» <sup>11</sup>, provenientes talvez da Anatólia e do mar Egeu, reunidos em confederação que compreendia os *Peleshet* (= filisteus), os *Sekel/Sikula* (*Tjekker*) <sup>12</sup>, os *Shekelesh*, os *Denien* e os *Weshesh* <sup>13</sup>, e terá mesmo negociado a instalação dos «filisteus» na planície do sudoeste palestinese numa espécie de

antique. Leiden, 1977, p. 149; CAVIGNAC, E.; GRELOT, P.; BRIEND, J. - *El marco histórico de la Biblia*. In H. CAZELLES (ed.) - *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Barcelona, 1981, p. 42; HERRMANN, S. - *Storia d'Israele. I tempi dell'Antico Testamento*. Brescia, 2ª ed., 1979, p. 130; COUTO, A. - *Revelação de Deus e vocação/missão de Moisés, a que é associado Aarão* (Ex 3; 6). *Humanística e Teologia* (= HT), 15, 1994, p. 38.

<sup>9</sup> LEMAIRE, A. - *Aux origines d'Israël*, p. 214-215. Durante os 22 anos em que a sua terrível madrastra Hatshepsut (1490-1468) lhe impediu o acesso aos negócios do Estado, Tutmosis III andou pelos acampamentos militares, tornando-se num hábil homem de guerra e um desportista completo. Estratega de génio, grande homem de Estado, grande construtor e protector das ciências e das artes. Assemelha-se a Napoleão, até pela pequena estatura: não teria mais de 1,65 m. (resultado obtido a partir da sua múmia). Ver VAUX, R. de - *Histoire Ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*. Paris, 1971 (= HAI, I), p. 92, e nota 28; TESTA, E. - *Dall'Egitto a Canaan. Le chiamate di Dio alla libertà*. Assisi, 1975, p. 133; DRIOTON, É.; VANDIER, J. - *Les Peuples de l'Orient méditerranéen. II. L'Égypte*. Paris, 1952, p. 340-371.

<sup>10</sup> HERRMANN - *Storia d'Israele*, p. 130.

<sup>11</sup> Foram a causa eficiente da queda do império hitita e das cidades-estado de Ugarit e Alalah, da Síria. DE VAUX, R. - HAI, I, p. 466-480; NOTH, M. - *Storia d'Israele*. Brescia, 1975, p. 49-53; SOGGIN, J. A. - *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*. Brescia, 1984, p. 92-95.

<sup>12</sup> Para esta denominação, RAINEY, A. F. - *Toponymic Problems*. Tel Aviv, 9, 1982, p. 130-136.

<sup>13</sup> BRIEND, J.; SEUX, J.-M. - *Textes*, p. 69-70.

«simbiose egípcio-filisteia» <sup>14</sup>. Depois de Ramsés IV (1153-1146), parece que o Egipto já não controla o que quer que seja na Palestina, passando esse controlo para os filisteus que se organizam em «pentápole» (Gaza, Ascalon, Ashdod, Gat, Eqrón) e se expandem, ocupando grande parte da Shephela dita «judaica» até ao vale do Yarqón <sup>15</sup>. Com Ramsés V (1146-1142) apagam-se os vestígios egípcios nas minas de Timna <sup>16</sup>, no vale de Arabah, a sul do Mar Morto, uns 30 km a norte do golfo de Aqabah-Eilat. A base de uma estátua de bronze de Ramsés VI (1142-1135), encontrada em Meghido, é o último testemunho da presença egípcia na Palestina <sup>17</sup>. No tempo deste Faraó, os egípcios abandonam a exploração das minas de turquesa do Sinai, e a fronteira egípcia recua para o istmo de Suez <sup>18</sup>. Em qualquer dos casos, o controlo egípcio do sul palestinese parece ter sido mesmo intensificado durante a XIX dinastia, sobretudo a partir da campanha de Merneptah, e no princípio da XX dinastia, até cerca de 1150 <sup>19</sup>.

Durante todo este tempo em que o Egipto impôs o seu domínio também sobre o território da Palestina, diferentes grupos «israelitas» podem ter feito em diferentes lugares a experiência da opressão egípcia, assim como terão feito igualmente a experiência da libertação do jugo egípcio. A presença de diferentes indícios literários no actual tecido literário do Livro do Êxodo pode alimentar a conjectura levantada.

Assim, textos há que dizem que os «israelitas» se fixam no «país de Gosén» (Gn 45, 10; 46, 28-34; 47, 1.4.6; 50, 8b), dizendo outros que se fixam no «país do Egipto», no «país de Ramsés» (Gn 47, 11; 50, 7-8a) <sup>20</sup>. Textos há que opõem nitidamente os dois «países», dizendo que havia

<sup>14</sup> LEMAIRE, A. - *Aux origines d'Israël*, p. 226-227; SINGER, I. - *The Beginning of Philistine Settlement in Canaan and the Northern Boundary of Philistia*. Tel Aviv, 12, 1985, p. 114.

<sup>15</sup> LEMAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 228; MAZAR, A. - *The Emergence of the Philistine Material Culture*. *Israel Exploration Journal* (= IEJ), 35, 1985, p. 95-107; SINGER - *The Beginning of Philistine Settlement in Canaan*, p. 109-122.

<sup>16</sup> ROTHENBERG, B. - *Un temple égyptien découvert dans l'Arabah*. *Bible et Terre Sainte* (= BTS), 123, 1970, p. 6-14, esp. p. 9.

<sup>17</sup> DE VAUX - HAI, I, p. 461; HERRMANN - *Storia d'Israele*, p. 130.

<sup>18</sup> DE VAUX - HAI, I, p. 461.

<sup>19</sup> LEMAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 215.226.238.270.

<sup>20</sup> CAZELLES - *La localisation de Goshen*, p. 144; CAZELLES, H. - *Rédactions et Traditions dans l'Exode*. In BRAULIK, G. (ed.) - *Studien zum Pentateuch. Walther Kornfeld zum 60. Geburtstag*. Wien-Freiburg-Basel, 1977, p. 45; CAZELLES, H. - *Pour une exégèse de Ex 3, 14*. In IDEM - *Autour de l'Exode (Études)*, Paris, 1987, p. 280.

moscas (Ex 8, 17.19-20) e chuva de pedras no «país do Egipto» (Ex 9, 22-25), mas não no «país de Gosén», onde estavam os «israelitas» (Ex 8, 18; 9, 26). É dito de passagem que a chuva de pedras danificou toda a vegetação, excepto o trigo e o centeio, porque, por sorte, eram serôdios (Ex 9, 32), mas sobretudo porque, na mente do redactor de ideologia Yahvista, que a crítica conhece pela sigla J, eram necessários para os Ázimos<sup>21</sup>.

Perseguindo o filão do «país de Gosén», nós verificamos que os «israelitas» lá instalados são pastores de cabras e ovelhas e de bois, claramente separados (Ex 8, 18.19; 9, 4; 11, 7) dos egípcios<sup>22</sup>, que os abominam (*to'ebah* > *taboo*) pelo facto de serem pastores de gado miúdo (Gn 46, 34) e «hebreus» (Gn 43, 32), mas sobretudo pelo facto de sacrificarem animais considerados sagrados pelos egípcios (cordeiros, carneiros e touros) (Ex 8, 21-23)<sup>23</sup>. De notar que o topónimo «Gosén» nunca aparece mencionado nos textos egípcios antigos<sup>24</sup>, e que, na tradição bíblica, aparece localizado, não no Egipto, mas no sul palestinese (Js 10, 41; 11, 16; 15, 51)<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> CAZELLES - *Rédactions*, p. 46.50; CAZELLES - *Pour une exégèse de Ex 3, 14*, p. 280; CAZELLES, H. - *La «Torah» o Pentateuco*. In IDEM (ed.) - *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, p. 228.

<sup>22</sup> Esta separação entre egípcios e «israelitas» é expressa pelo hipihil (*hiphlah/yaphleh*) do verbo *palah* (= separar, distinguir). É significativo que os lexicógrafos tenham anotado a contaminação de *palah* com *pala* (= fazer maravilhas). É que há um filão no Livro do Êxodo em que as acções maravilhosas de Deus em favor do seu povo não são chamadas '*otôt* como em E (Ex 3, 12; 4, 8.9.17.28.30; 7, 5; 10, 1b-2) nem *môph'ím* como em P (Ex 4, 21; 7, 9; 11, 10), mas *niphla'ot* (Ex 3, 20; 15, 11; 34, 10 em relação com 33, 16). Tendo em conta a contaminação anotada, estas «acções maravilhosas» são também «acções de separação». E podemos atribuir esta linguagem a J que gosta destes jogos de palavras, que traduzem bem a realidade que ele quer expressar. CAZELLES - *Rédactions*, p. 45-46; ALBERTZ, R. - *Pl' Ser maravilloso*. In JENNI, E.; WESTERMANN, C. (eds.) - *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*. II, Madrid, 1985, cols.524-532.

<sup>23</sup> Veja-se o deus *Khnum* (= carneiro), *Amon*, que tem o carneiro como animal que lhe é consagrado, *Horus* (= touro), o boi *Ápis*, boi negro sagrado, e a deusa *Hathor*, com orelhas de vaca, venerada em Serabit el-Khadim e em Timna. Sabemos, de resto, através dos papiros aramaicos da colónia militar judaica de Elephantina (séc. V a.C.), situada junto da 1ª catarata do Nilo (moderna Assuão), descobertos entre 1898 e 1908, dos contínuos distúrbios provocados pelos sacrifícios judaicos a Yahveh aos olhos dos sacerdotes dos templos de *Khnum*, que proliferavam na ilha de Elephantina.

<sup>24</sup> Ver GARDINER, A. H. - The supposed Egyptian Equivalent of the Name of Goshen. *The Journal of Egyptian Archaeology* (= *JEA*), 5, 1918, p. 218-223; GARDINER, A. H. - *Ancient Egyptian Onomastica*. I-II, Oxford, 1947; CAZELLES - *Rédactions*, p. 46; CAZELLES - *La localisation de Goshen*, p. 143-150; COUROYER, B. - La résidence ramesside du Delta et la Ramsès biblique. In *Revue Biblique* (= *RB*), 53, 1946, p. 75.

<sup>25</sup> Vão neste sentido, entre outros, BALY, D. - *Geographical Companion to the Bible*. London, 1963, p. 68; CAZELLES - *La localisation de Goshen*, p. 143-150; CAZELLES, H. - Le Pays de Goshen. In *Le Monde de la Bible* (= *MB*), 41, 1985, p. 45; CAZELLES, H. - *À la recherche de Moïse*. Paris, 1979, p. 56, nota 2; CAZELLES - *Rédactions*, p. 46; CAZELLES, H. - *La Figure Théologique de Moïse dans les Traditions Bibliques*. In IDEM - *Autour de L'Exode*, p. 363; YEIVIN, S. - *The Israelite Conquest of Canaan*. Istanbul-Leiden, 1971, p. 243-246.

Pelo contrário, os «israelitas» instalados no «país do Egipto» têm o estatuto de estrangeiros residentes (*gerîm*), podem dispor de propriedades juridicamente reconhecidas (*'huzzah*) (Gn 47, 11.27), vivem em ambiente citadino (Gn 50, 7-8a)<sup>26</sup>, lado a lado com os egípcios, como vizinhos (*shaken/sh'kenah*), nos mesmos quarteirões e até nas mesmas casas (Ex 3, 22), têm entre os egípcios amigos e amigas (*re'ehre'ah*) (Ex 11, 2)<sup>27</sup>. Este clima de vizinhança e de amizade, em que os «israelitas» encontram graça (*hen*) aos olhos dos egípcios obtendo deles objectos de ouro e de prata (Ex 3, 21-22; 11, 2-3; 12, 35-36), é estranho no próprio contexto em que se encontra. Em boa verdade, a cena descrita em Ex 11, 2-3 não se compreende imediatamente após o relato das «pragas» (Ex 7, 8-10, 27)<sup>28</sup>. Nem tão-pouco se compreende a cena de Ex 12, 35-36 imediatamente após a chamada «morte do primogénito» (Ex 11, 1.4-9: anúncio + Ex 12, 29-34: realização) e a ruptura de relações entre egípcios e «israelitas» descrita em 12, 33 com um dos verbos técnicos (*hazaq*) do endurecimento do coração do Faraó<sup>29</sup>.

Outros textos há que falam do Rei do Egipto e outros do Faraó, uns falam de «hebreus» e outros de «israelitas». O facto de os «israelitas» se terem multiplicado (Ex 1, 7-10) é aproveitado para mão-de-obra pelo Faraó (Ex 1, 11-14; 5, 5-21), mas dá azo ao genocídio dos «hebreus» (*'ibrîm*) por parte do Rei do Egipto (Ex 1, 15-22)<sup>30</sup>. Acontece, por vezes, que o

<sup>26</sup> CAZELLES - *Rédactions*, p. 45; TESTA, E. - *Genesi. Introduzione - Storia dei Patriarchi*. Torino; Roma, 1974 (= *Genesi*, II), p. 588.

<sup>27</sup> A. BESTERS - L'expression «Fils d'Israël» en Ex. I-XIV. Un nouveau critère pour la distinction des sources. In *RB*, 74, 1967, p. 347. «Amiga/amada» (*re'ah*) (Ct 1, 9.15; 2, 10; 4, 1.7; 6, 4) tem uma elevada conotação, pois é um dos títulos da noiva (*kallah*) do Cântico dos Cânticos. Também «Amigo» (*re'eh*) é um título de dignidade, pois evoca o conselheiro íntimo (= amigo) do Rei (*re'eh hammelek*) na corte salomónica (1 Rs 4, 5). De notar que esta terminologia da de Ex 11, 2 é diferente da terminologia da vizinhança de Ex 3, 22, o que é muitas vezes descurado nas traduções.

<sup>28</sup> DE VAUX - *HAI*, I, p. 347; FOHRER, G. - *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex.1-15*. Berlin, 1964, p. 60-97; MCCARTHY, D. J. - *Moses' Dealings with Pharaoh: Ex.7, 8-10, 27*. In IDEM - *Institution and Narrative. Collected Essays*. Roma, 1985, p. 142-156.

<sup>29</sup> MICHAELI, F. - *Le Livre de l'Exode*. Paris, 1974, p. 114; NOTH, M. - *Esodo. Traduzione e commento*. Brescia, 1977, p. 121.

<sup>30</sup> Estamos perante duas tradições diferentes: a dos «trabalhos forçados» e a do «genocídio». A tradição do «genocídio» não é evocada em nenhum outro texto do AT. A crítica tem, de resto, salientado uma incongruência entre as duas: ou bem que a multiplicação dos «israelitas» é usada nos trabalhos forçados ou é anulada mediante o genocídio. Ver CHILDS, B. S. - *Exodus. A commentary*. London, 1974, p. 11; DE VAUX - *HAI*, I, p. 308.311; TESTA - *Dall'Egitto*, p. 175, nota 5. A tradição «Rei do Egipto», que tem a ver com guerra, espada, Inimigos «hebreus», retrata certamente a opressão egípcia no sul palestinese. CAZELLES - *Rédactions*, p. 43-44.58. A tradição «Faraó» tem a ver com o Egipto propriamente dito. A ideologia J funde as duas tradições.

Rei do Egipto faz uma pergunta, e os inquiridos, neste caso as parteiras dos «hebreus», respondem ao Faraó (Ex 1, 18-19). Há requerimentos feitos ao Faraó, e que são despachados pelo Rei do Egipto (Ex 5, 1-5). Há factos (a «fuga» - *barah* - do povo) que são anunciados ao Rei do Egipto, mas é o Faraó que reage a eles (Ex 14, 5s).

Quanto à linguagem da opressão, já vimos que há grupos «israelitas» em ambiente citadino que têm um bom relacionamento com os egípcios, enquanto outros, em ambiente pastoril, são objecto de separação e de abominação. Outros há, no entanto, que fazem «carregamentos» (*siblot*) (Ex 1, 11; 2, 11; 5, 4.5), sob a vigilância dos «escribas» israelitas (*shot'rim*) - que desempenham as mesmas funções dos «servos» (*'abadim*) e «chefes» (*sarim*) que encontramos nas Cartas de Tell el-Amarna -, e outros que trabalham na construção de cidades, fabricando tijolos, sob a vigilância dos «opressores» egípcios (*nog'sim*) (Ex 3, 7; 5, 6.10.13.14) <sup>31</sup>.

Quanto ao período de tempo em que os «israelitas» permanecem no Egipto, os dados bíblicos não são uniformes. Fala-se, nuns textos, de quatro gerações (Gn 15, 16; ver, a propósito, Ex 6, 16-27, que faz dos libertadores Moisés e Aarão bisnetos de Levi, um dos doze filhos de Jacob/Israel que tinha descido ao Egipto com os seus irmãos e o seu pai (Ex 1, 5)). Fala-se, noutros textos, de 400 anos (Gn 15, 13; Act 7, 6). Um texto fala de 430 anos (Ex 12, 40). Há ainda um texto (1 Rs 6, 1) que, não fazendo qualquer referência directa ao período da permanência dos «israelitas» no Egipto, acaba, no entanto, por indicar indirectamente uma data para a «saída» do Egipto, pois noticia que «a construção do Templo de Salomão teve início no quarto ano do reinado de Salomão», portanto em 962, «480 anos após a saída do Egipto», que seríamos então levados a situar em 1442.

Quanto à linguagem da libertação, na maioria dos casos, fala-se em decretos ou folgas de «libertação» (*shillah*) (Ex 3, 18[*halak*].20; 5, 1.2.3[*halak*]; 6, 1; 7, 14.16.26.27; 8, 4.16.17.24.28; 9, 1.2.7.13.28; 10.3.7.10.27; 11, 1.10; 12, 33; 13, 17a; 14, 5b), noutros fala-se de «expulsão» (*garash*) (Ex 6, 1; 10, 11; 11, 1; 12, 39), noutros fala-se da acção de Moisés que «faz sair» (*hôtsi'*) o povo contra a sua (do povo) vontade (Ex 14, 11-12; 16, 3; ver Ex 3, 10.11.12; 18, 1) <sup>32</sup>. Fala-se de «fuga» (*barah*) uma única vez

(Ex 14, 5a). Verifica-se ainda que as quatro menções da «expulsão» (*garash*) e a menção única da «fuga» (*barah*) nunca aparecem soltas, mas sempre em sobrecarga com «libertação» (*shillah*) <sup>33</sup>.

De notar que a linguagem da libertação aponta muitas vezes para o culto. A «libertação» (*shillah*) pode ter em vista «fazer sacrifícios» (*zabah*) a Yahveh (Ex 3, 18; 5, 3.8.17; 8, 4.21.22.23.24.25; 10, 25; 12, 27), ou «fazer um serviço cultural» (*'abad*) a Yahveh (Ex 7, 16.26; 8, 16; 9, 1.13; 10, 3) - de que não se conhece o conteúdo (Ex 10, 24-26), mas que é certamente a festa dos Ázimos, que a ideologia J liga à «saída» do Egipto (Ex 34, 18) <sup>34</sup> -, ou «fazer uma festa» (*hagag*) (Ex 5, 1; ver 10, 9). A «saída» (*hôtsi'*) tem em vista «fazer um serviço cultural» (*'abad*) a Deus sobre (*'al*) a montanha (Ex 3, 12).

A crítica descobre ainda no tecido literário do Livro do Êxodo diferentes itinerários ou caminhos de libertação. Casos há em que o itinerário seguido é a «estrada do mar» ou «via maris» dos romanos, conhecida também por «estrada do país dos filisteus» (Ex 13, 17) ou «estrada de Horus» nos textos egípcios. Esta era a estrada oficial (militar e comercial) entre o Egipto e a Palestina, e estava patrulhada no troço entre Sile e Gaza por 23 postos de controlo egípcios, reorganizados por Seti I (1303-1289) <sup>35</sup>. Esta estrada, que segue a costa mediterrânica, a sul do lago Sirbonis, pode permitir desvios pelo norte do lago Sirbonis, através da estreita faixa de terra que separa o Mediterrâneo do lago, em cujo extremo norte se encontrava o santuário de Baal-Safon <sup>36</sup>. Noutros casos, o itinerário

gios» ou «sinais» são feitos para que «eles» acreditem (Ex 4, 1-5) ou «aos olhos de todo o povo» (Ex 4, 30). O Faraó não está presente. Em J, ele é introduzido de forma redaccional e ideológica. Trata-se de salientar a desvinculação do «serviço» do Faraó para a dedicação exclusiva ao «serviço» de Yahveh. Para mais detalhes, CAZELLES - *Rédactions*, p. 50; CAZELLES - *Pour une exégèse de Ex 3, 14*, p. 269-281; CAZELLES - *La Figure Théologique de Moïse*, p. 353-370; COUTO - *Revelação de Deus*, p. 31-37.

<sup>33</sup> CAZELLES - *Rédactions*, p. 47-48.

<sup>34</sup> Trata-se, em última análise, da «libertação» dos israelitas do «serviço» do Faraó para o «serviço» de YHWH, uma das notas dominantes do relato CAZELLES - *Rédactions*, p. 46-47; CAZELLES - *Pour une exégèse de Ex 3, 14*, p. 280.

<sup>35</sup> Ver CAZELLES - *À la recherche*, p. 29.71.78; CAZELLES, H. - *Populations et mouvements de peuples dans la Palestine du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C.*. In IDEM - *Autour de l'Exode*, p. 109.; DE VAUX - *HAI*, I, p. 113; TESTA - *Dall'Egitto*, p. 174.

<sup>36</sup> Zona de *Ras Qasrun* (= *Ras Burun*). CAZELLES, H. - *La localisation de l'Exode et la critique littéraire*. In IDEM - *Autour de l'Exode*, p. 189-231; ANATI, E. - *Har Karkom. Montagna sacra nel deserto dell'Esodo*. Milano, 1984, p. 146. Esta identificação parece-nos a melhor fundamentada, embora não seja apodítica. Aqui deixamos mais duas propostas por dois grandes estudiosos: EISS-FELDT, O. - *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durhzug der Israeliten durchs Meer*. Halle, 1932, identifica-o com *Muhammadyyah*, na zona ocidental do lago; ALBRIGHT, W. F. - *Baal-Zephon*. In

<sup>31</sup> Sobre estas diferentes linguagens e tradições, ver COUTO - *Revelação de Deus*, p. 30, nota 32.

<sup>32</sup> Nos materiais tradicionais de J e E - a missão de Moisés não se destina ao Faraó, mas aos «filhos de Israel» (Ex 3, 14b), aos «anciãos de Israel» (Ex 3, 16), ao «povo» (Ex 4, 16), e os «prodí-

proposto é a «estrada do deserto»<sup>37</sup>, com a recusa expressa da «estrada do país dos filisteus» (Ex 13, 17-18). Fala-se ainda em caminhadas de «três dias no deserto» (Ex 3, 18; 5, 3; 8, 23; 15, 22; cf Nm 10, 33).

Temos também duas descrições do maná (*man*): um é o maná *lecanora*, que se encontra desde o Irão até ao Norte de África, portanto também no norte da Península sinaítica (mas já não no centro), que parece que não «cai» de noite, mas de dia, é granuloso e aquado (*m<sup>e</sup>huspas*: *hapax legómenon* no AT) (Ex 16, 14), do tamanho da semente do coentro (*zera' gad*) (= cerca de 5 mm de diâmetro), de cor branca (*laban*), e tem sabor a mel (*d<sup>e</sup>bash*) (Ex 16, 31)<sup>38</sup>; outro é mais próprio do centro da Península sinaítica, «cai» de noite, tem também o tamanho da semente do coentro (= cerca de 5 mm de diâmetro), mas é colorido como o bdélio (*b<sup>e</sup>dolah*)<sup>39</sup> (= amarelo-castanho), e tem sabor a azeite (*shemen*) (Num 11, 7-9)<sup>40</sup>.

III. Tendo em conta os dados aparentemente incoerentes que levantámos, e cuja verdadeira coerência assenta na complexidade viva<sup>41</sup> que lhes subjaz, podemos agora esboçar uma tentativa de reconstituição histórico-geográfica-tribal<sup>42</sup>.

1) Os Hicsos - denominação que remonta ao historiador greco-egípcio Manethon, do século III a.C.. Interpretando o egípcio *heka-hasut* (=

<sup>37</sup> *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*. Tübingen, 1950, p. 1-14, identifica-o com *Tell Defneh*, Dafne, a sul do lago Menzaleh, na parte oriental do Delta.

<sup>38</sup> A expressão completa é *derek hammidbar yam-sûph*. Não se pode traduzir por «a estrada do deserto do mar dos juncos», pois, para tal, *hammidbar* teria de estar no estado construído, o que não é o caso. A expressão *yam sûph* não pode ser senão uma adição à primeira expressão. DE VAUX - HAI, I, p. 355-356; SOGGIN - *Storia d'Israele*, p. 205.

<sup>39</sup> Trata-se da secreção produzida pelo tamarisco, chamado *tamarix-gallica* ou *tamarix-mannifera*, após a picada de um insecto, o *coccus manniparus*, ou de dois, a *trabutina-mannipara* e o *naia-coccus serpentinus*. Segundo uma recente expedição científica, tal secreção não seria produzida pelo tamarisco, mas pelos próprios insectos depois de se alimentarem da linfa do tamarisco. BODENHEIMER, F. S. - *The Manna of Sinai. The Biblical Archaeologist* (= BA), 10, 1947, p. 2-6, esp. p. 2; CAZELLES - *À la recherche*, p. 122.

<sup>40</sup> Pedra preciosa (Gn 2, 12) ou goma arábica.

<sup>41</sup> BODENHEIMER, F. S. - *The Manna*, p. 4-5; CAZELLES - *À la recherche*, p. 102.

<sup>42</sup> MORIN, E. - *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 constituam sejam extremamente diversos.

<sup>43</sup> Veja-se CAZELLES - *Rédactions*, p. 57; CAZELLES - *La Figure Théologique de Moïse*, p. 361; COUTO - *Revelação de Deus*, p. 19.

príncipes estrangeiros) - são semitas que entraram no Egipto em vagas sucessivas, oriundos de mundos culturais diferentes e em circunstâncias igualmente diferentes: os primeiros são operários e comerciantes, oriundos da costa da Fenícia e talvez mesmo de Biblos, que se estabelecem no Egipto por razões políticas (refugiados?) e comerciais, fundando mesmo desde 1720 um pequeno Reino em Avaris, na parte oriental do Delta do Nilo; por volta de 1650, chegam outros, de índole prevalentemente guerreira, provenientes da Síria-Palestina<sup>43</sup>. Os Hicsos acabarão por ser expulsos (*garash*) de Avaris, no Delta do Nilo, em 1552. Foram perseguidos pelas tropas de Ahmosis ao longo da *via maris*, e entrincheiraram-se na cidade de Saruhen, actual *Tell 'Ajjûl*<sup>44</sup>, no «país de Gosén», no sul palestinese, fazendo dessa cidade um centro de resistência anti-egípcia e anti-cananaica colaboracionista, uma espécie de refúgio de revoltosos<sup>45</sup>. Ahmosis atacou Saruhen em três campanhas sucessivas, mas parece não ter conseguido resultados positivos<sup>46</sup>. De 1552 até 1468, ano em que o grande Tutmosis III ocupou a cidade de Saruhen<sup>47</sup>, os revoltosos continuaram a efectuar as suas «razias» ao Delta, servindo-se provavelmente do desvio por Baal-Safon.

2) Os Simeonitas presos no Egipto (Gn 42, 19.24), em período de carestia (Gn 41, 55s) e por motivos de espionagem (Gn 42, 9. 11. 14. 16. 30. 31. 34), durante o vizirato de José, provavelmente durante os últimos anos de Amenofis I (1527-1506) e os primeiros anos de Tutmosis I (1506-1494)<sup>48</sup>. Os Simeonitas são depois «feitos sair» (*hôtstî*) ao encontro dos

<sup>43</sup> VABELLE, D. - *Le paysage historique de l'Exode*. In E.-M. LAPERROUSAZ - *La Protohistoire d'Israël*, p. 91-92.

<sup>44</sup> VABELLE - *Le paysage historique de l'Exode*, p. 96.

<sup>45</sup> Ver TESTA - *Dall'Egitto*, p. 56.

<sup>46</sup> PRITCHARD, J. B. (ed.) - *Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament* (= ANET). Princeton, 1955, p. 233.

<sup>47</sup> Acerca da ocupação definitiva de Tutmosis III, ver ANET, p. 235.

<sup>48</sup> Esta colocação de José na história não passa de uma hipótese. Assenta na conjugação dos dados do Génesis referentes à carestia (Gn 41, 53s) com dados semelhantes encontrados na profecia de *Nefer-Rohu* (= *Neferti*) e na suposição de que a profecia de *Nefer-Rohu* (= *Neferti*) poderá ter sido proferida perante Tutmosis I, aquando da sua subida ao trono. Tutmosis I era filho ilegítimo de Amenofis I e de uma sua concubina, parece que da Núbia. De facto, Amenofis I esteve sempre voltado para a frente Núbia, descurando por completo a frente asiática. Tutmosis I subiu ao trono através do seu casamento com a rainha herdeira Ahmosis. E o certo é que, mal subiu ao trono, fê-lo de imediato saber à Núbia mediante uma circular, e passou os dois primeiros anos do seu reinado a consolidar o seu poder na Núbia, alargando os seus confins até à 3ª catarata, construindo fortificações e estabelecendo a segurança e a paz. DRIOTON; VANDIER - *Les Peuples*, II, p. 336s.370.392. Se admitimos, contra a maioria dos críticos, que a profecia de *Nefer-Rohu* pode ter sido pronunciada perante

seus irmãos (Gn 43, 23) do sul palestinese, certamente através da *via maris*, estrada oficial entre o Egípto e a Palestina.

O grande mestre dos estudos veterotestamentários, Roland de Vaux, perguntava-se, com alguma razão e sem conseguir encontrar resposta, pelas razões desta prisão de Simeão, sendo certo que Simeão passa perfeitamente despercebido em toda a história de José <sup>49</sup>. De facto, são Rúben (Gn 37, 21.22.29; 42, 37) e Judá (Gn 37, 26; 43, 3.8; 44, 14.16.18) que assumem o protagonismo. A prisão de Simeão num contexto de espionagem só pode explicar-se, como muito bem viu E. Testa <sup>50</sup>, pelo facto de Simeão poder provir da região dos irrequietos Hicsos, onde terá procurado refúgio após os distúrbios provocados em Siquém (Gn 34), e onde, de facto, o vamos encontrar já em vias de integração em território que será de Judá (Js 19, 1-9; Jz 1, 17) e sempre em luta contra egípcios e cananeus (1 Cr 4, 39-42), num período anterior ao dos Juízes <sup>51</sup>.

3) Os Simeonitas, pastores, do «país de Gosén», no sul palestinese, separados dos Egípcios e por eles abominados, conhecem - não de for-

Tutmosis I como profecia *ex eventu*, é porque nela se descrevem as tristes condições (fala-se de carestia; cf Gn 41, 53s) do Egípto ao tempo da entrada em funções de Tutmosis I (a carestia começou com Amenofis I e durou, de facto, até aos primeiros anos de Tutmosis I) devido à presença no Delta e na região oriental - terreno descurado por Amenofis I totalmente voltado para a frente Núbia - de elementos semitas que esbulhavam o país, e que ainda não tinham sido expulsos (alusão a José?). Mas virá um salvador: «os asiáticos cairão sob a sua espada» (ANET, p. 446). Melhor: já veio, e é descrito como se fosse Ameni (= Amen-em hat I (1991-1962), o fundador da XII dinastia), sendo por isso que a profecia é normalmente datada do seu tempo. É curioso, porém, notar que o Ameni (= Amen-em hat I) referido na profecia de *Nefir-Rohu* tem todas as características de Tutmosis I: virá do sul, é filho de uma mulher do país da Núbia, é um filho do Alto Egípto, combaterá os asiáticos... Tudo se passa, no entanto, como se a profecia tivesse sido pronunciada no reinado de Snefru, da IV dinastia. Ver TESTA - *Dall'Egitto*, p. 57-58; TESTA - *Genesi*, II, p. 174; GARDINER, A. H. - *New Literary Works from Ancient Egypt*. In *JEA* - 1, 1914, p. 100-106; ANET, p. 444-446. É bem provável que ao tempo de Tutmosis I (e talvez já desde Amenofis I) José fosse o vizir de toda a terra do Egípto, o chefe do inteiro país, o chefe do 'duplo país' (= Alto e Baixo Egípto), com anel para selar, vestes de linho fino, colar de ouro, o segundo carro do país (cf. Gén.41, 40s.), um dos 'grandes eleitores' juntamente com o vice-Rei da Núbia e o sacerdote do deus Amon. Numa altura em que os pretendentes ao trono eram muitas vezes filhos ilegítimos do Faraó defunto, tinha muito peso na legitimação dos pretendentes o colégio dos 'três eleitores'. E o novo Faraó, uma vez eleito, devia saber manter os seus bons auspícios. DRIOTON, É.; VANDIER, J. - *Les Peuples*, II, p. 453s.; TESTA - *Dall'Egitto*, p. 59.79-80; TESTA - *Genesi*, II, p. 166s.552s.

<sup>49</sup> DE VAUX - *HAI*, I, p. 495.

<sup>50</sup> TESTA - *Dall'Egitto*, p. 59.96-97. H. Cazelles parece preferir ver Simeão preso em Saruhen no quadro dos combates dos egípcios contra os Hicsos com a conquista de Saruhen. CAZELLES, H. - *Peut-on circonscrire un événement Exode?*. In E.-M. LAPERROUSAZ (ed.) - *La protohistoire d'Israël*, p. 46 (=CAZELLES, H. - *Études d'histoire religieuses et de philologie biblique*. Paris, 1996, p. 205).

<sup>51</sup> DE VAUX - *HAI*, I, p. 168.495; DE VAUX - *HAI*, II, p. 62; TESTA - *Dall'Egitto*, p. 56.96-97.125.

ma permanente, mas intermitente -, eventualmente desde a segunda metade do século XVI até meados do século XII, pequenas folgas de libertação (*shillah*) durante as quais fazem caminhadas de três dias no deserto, para oferecer sacrifícios (*zabah*). Este deserto aparece identificado em Ex 15, 22 com o deserto de Shur, que a ideologia sacerdotal, conhecida pela crítica com a sigla P, muda significativamente em deserto de Sin (*Sîn*) (Nm 33, 11) - a não confundir com Zin (*Tsin*) -, a sudoeste das terras palestineseas <sup>52</sup>, no Neghev Central, certamente perto de Cades compreendendo também a parte central do Wadi el-Arish <sup>53</sup>.

4) Grupos indeterminados do território palestinese, controlados à distância pelos Egípcios - não de forma permanente, mas intermitente -, eventualmente desde a segunda metade do século XVI até meados do século XII, que vêem o Egípto desde a Palestina (daí o «Rei do Egípto» e as «guerras do Rei do Egípto»), que fazem carregamentos (*siblot*) sob a vigilância dos «escribas» israelitas (*shot'rîm*). Tudo de acordo com a linguagem e a administração egípcia que conhecemos através das Cartas de Tell el-Amarna (século XIV a.C.), onde se fala dos «servos» (*'abadîm*) e dos «chefes» (*sarîm*) locais na dependência da administração egípcia. Estes grupos conhecem cessações de trabalho (*shabat*) à condição, em que nem sempre são bem sucedidos. A eles se deve a única menção de uma «fuga» (*barah*) no contexto do Êxodo (Ex 14, 5a). De notar que, neste cenário, o relacionamento dos «israelitas» com a administração egípcia é feito através dos «escribas» israelitas (*shot'rîm*) (Ex 5, 14.15.19), na ausência expressa de Moisés (e Aarão) (Ex 5, 20).

<sup>52</sup> O deserto de Zin assinala o confim meridional da Terra Prometida, e estende-se desde a extremidade sul do Mar Morto até Cades Barnea. O deserto de Sin estende-se de Cades Barnea para Ocidente, nomeadamente para Noroeste onde se encontra o Wadi el-Arish. ANATI - *Har Karkom*, p. 153-155; CAZELLES - *Rédactions*, p. 55, nota 72; CAZELLES - *À la recherche*, p. 77-78; CAZELLES - *La Torah*, p. 218.

<sup>53</sup> Os 'três dias' de Ex 15, 22b são sem dúvida da responsabilidade da fonte J 'Gosén' e têm a ver com idas para sul, área de Cades, para fazer sacrifícios. Não obstante o problema das fontes no que se refere à topografia do(s) itinerário(s) do(s) êxodo(s), bem como à identificação dos topónimos - qualquer nome de lugar (com poucas excepções) tem sido na prática colocado em zonas bem diferentes da Península sinaítica -, DE VAUX - *HAI*, I, p. 349 (ver também TESTA - *Dall'Egitto*, p. 200-202), refere que J - talvez por influência da sua fonte 'Gosén' - conhece apenas três acampamentos (= três dias) entre a libertação do Egípto (diante de Baal-Safon) e o Sinai. São eles: Elim (*'elim*) (Ex 15, 27), o deserto de Sin (*midbar-sîn*) (Ex 16, 1; 17, 1) e Refidim (*r'phîdîm*) (Ex 17, 1). Em boa verdade, os três topónimos referidos podem ser colocados entre Baal-Safon e o Sinai, precisando melhor ainda, entre o *Wadi el-Arish* (= *nahal mitsrayim*: Elim seria o seu principal oásis) e o Sinai (ANATI - *Har Karkom*, p. 151s.). E Refidim fica já muito perto do Horeb/Sinai; de tal modo que do acampamento em Refidim os 'israelitas' iam ao Horeb buscar água numa viagem que não deveria ultrapasar-

5) Grupos indeterminados do território palestinese que, na primeira metade do século XIII, são levados pelas tropas de Seti I (1303-1289) ou de Ramsés II (1289-1224) para trabalhar na construção das cidades-armazém Pitom e Ramsés<sup>54</sup>, sob a vigilância dos «opressores» egípcios (*nog<sup>s</sup>sîm*). Serão expulsos (*garash*) através da *via maris* provavelmente ainda antes de Ramsés II entrar em derrapagem na segunda metade do seu longo reinado. A ideologia J insere redaccionalmente neste cenário as negociações de Moisés com o Faraó (Ex 7, 8-10, 27)<sup>55</sup> - que fogem a todo o controlo, como bem observou Siegfried Herrmann<sup>56</sup> - em ordem à libertação (*shillah*) que tem em vista o «serviço cultural» (*'abad*) dos Ázimos, ou seja, o abandono do «serviço» do Faraó e a dedicação ao «serviço» exclusivo de YHWH.

É ainda com base nas experiências destes grupos, a que acrescentam as informações dos escribas egípcios na corte de Salomão - que nada sabem acerca de qualquer Êxodo de «israelitas» do Egito<sup>57</sup>, mas que conhe-

sar as duas horas (ANATI - *Har Karkom*, p. 156). De notar ainda que Ex.17, 6 refere que a rocha (*tsâr*) donde jorra a água fica no Horeb (*b'horeb*), e que se deu ao lugar o nome de Meriba (*m'rîbah*) (Ex 17, 7), que outros passos bíblicos não hesitam em denominar Meriba de Cades (*m'rîbat-qadesh*) (Nm 27, 14; Dt 32, 51; Ez 47, 19; 48, 28). De notar ainda que o episódio paralelo de Ex 17, 1-7 em Nm 20, 1-13 situa o acontecimento em Cades, e que o episódio que se segue a Ex 17, 1-7, a luta contra Amalec (Ex 17, 8-16), tem lugar também nessa zona. ANATI - *Har Karkom*, p. 162-164; CAZELLES - *À la recherche*, p. 120; HERRMANN - *Storia d'Israele*, p. 114; TESTA - *Dall'Egitto*, p. 125.202.

<sup>54</sup> Sabemos hoje que a construção da cidade de Ramsés, um complexo de cerca de 10 quilómetros quadrados, remonta pelo menos a Seti I, embora tenha o nome do seu filho e sucessor, Ramsés II. VABELLE - *Le paysage historique de l'Exode*, p. 101.

<sup>55</sup> Já salientámos atrás (nota 32) que o Faraó não está presente ao nível das fontes de J e de E no que se refere ao Capítulo das pretensas negociações de Moisés com o Faraó. A missão de Moisés não se destina ao Faraó. Deste Moisés - com certeza um semita com nome egípcio breve (a que falta o elemento teóforo: Tut-moses, Ra-meses = nome do deus + filho de) - nenhuma fonte egípcia fala. HERRMANN - *Storia d'Israele*, p. 94. Historicamente, Moisés parece ligado aos grupos de Efraim-Benjamim e Manassés-Maquir, e talvez ainda aos clãs de Levi e de Rúben, pois aparece como «filho de Levi» (mas «o levita» é Aarão) (Ex 4, 14) e está sepultado em território de Rúben (Dt 34, 5-6; Nm 32, 38). Constituem o grosso dos grupos que viviam no Egito desde o tempo de José com o estatuto de «estrangeiros residentes» (*gerîm*), em boas relações com os egípcios, e que serão forçados por Moisés a sair do Egito. Indo-se fixar depois sobretudo na Palestina central. Este Moisés não tem que entrar em contacto com o Faraó. Os grupos de J tão-pouco conhecem este Moisés que negocia com o Faraó. É inserido redaccionalmente no tecido J pela «redacção central» em Jerusalém, numa altura em que ele já era a figura tutelar do reino unido. É então que a ideologia real J o lança ao Rio numa cesta (Ex 2, 3) - episódio em tudo semelhante à conhecida lenda de Sargão de Agadé, que veio a ser um grande rei e fundador de uma dinastia na Mesopotâmia (± 2300) - sendo logo salvo e adoptado pela filha do Faraó (Ex 2, 10), para usufruir de direitos reais. COUTO - *Revelação de Deus*, p. 36-37.

<sup>56</sup> HERRMANN, S. - *Il soggiorno d'Israele in Egitto*. Brescia, 1972, p. 86.

<sup>57</sup> Os textos egípcios antigos ignoram por completo o Êxodo bíblico. BRIEND, J. - *Les Pharaons de l'Exode*. In *Bible et Terre Sainte (= BTS)*, 185, 1976, p. 19.

cem de cor a epopeia da sua libertação do domínio dos Hicsos<sup>58</sup> -, que a ideologia J descreve o itinerário da libertação nas proximidades da *via maris*, na faixa de terra que separa o Mar Mediterrâneo do lago Sirbonis. Não se fala em nenhuma «travessia do mar» por parte dos «israelitas». Os «israelitas», que são mesmo convidados a «ficarem quietos» (*tah<sup>r</sup>rîshûn*) (Ex 14, 14), não fazem absolutamente nada. Apenas viram os Egípcios mortos à beira do mar e acreditaram (Ex 14, 30.31). A acção é toda de Yahveh como nas «guerras de YHWH»<sup>59</sup>. O cenário da «travessia» do mar é obra da redacção sacerdotal, que a crítica conhece pela sigla P. Só aí se diz que «os filhos de Israel entraram/marcharam na terra seca, no meio do mar, e as águas, para eles, um muro à direita deles e à esquerda deles» (Ex 14, 22.29)<sup>60</sup>.

6) Os grupos levítico-aaraonitas de Aarão, dito «o levita» (*hallelwî*) (Ex 4, 14), que estão na área de Seir/Edom, a sul do Mar Morto, no vale de Arabah, e que podem ter experimentado a opressão egípcia já na primeira metade do reinado de Ramsés II (1289-1224)<sup>61</sup> - embora seja sob Merneptah (1224-1204) que Edom é mencionado pela primeira vez em textos egípcios<sup>62</sup> -, e que conjugam a sua libertação (*shillah*) com um culto «festivo» (*hagag*) (Ex 5, 1; 10, 9), que não tem a ver com sacrifícios, mas com uma refeição sagrada (Ex 12, 14; 13, 16; 18, 12b) na presença

<sup>58</sup> Para além dos dados referentes aos Hicsos, é significativo que as fontes egípcias mencionem uma única vez a perseguição de 2 (dois!) escravos que fugiram atravessando a fronteira oriental. A notícia consta no papiro Anastasi V, de finais do séc. XIII. Ver ANET, p. 259b; SOGGIN - *Storia d'Israele*, p. 194.

<sup>59</sup> CHILDS - *Exodus*, p. 221.226; COUTO, A. - *A Aliança do Sinai*. Valadares, 1990, p. 51, nota 165; DE VAUX - *HAI*, I, p. 358-364; NOTH - *Esodo*, p. 141.147; PLASTARAS, J. - *The God of Exodus. The Theology of the Exodus Narratives*. Milwaukee, 1966, p. 190-191; TESTA - *Dall'Egitto*, p. 194-196; VERMEYLEN, J. - *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; VON RAD, G. - *Teología del Antiguo Testamento. Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca, 1972, p. 231.

<sup>60</sup> Mas mesmo esta descrição colorida pode nada ter a ver com uma «travessia» pelo meio do mar. Pode retratar exactamente a estreita faixa de terra - nalguns pontos não ultrapassa os 30 metros de largura - que separa o Mar Mediterrâneo do lago Sirbonis, no norte da Península Sinaítica. Esta faixa de terra, entalada entre dois muros de água (o Mediterrâneo e o lago Sirbonis), presta-se à maravilha para este cenário descrito por P. Ver sobretudo o excelente CAZELLES - *La localisation de l'Exode et la critique littéraire*, p. 189-231; ver também ANATI - *Har Karkom*, p. 146-149; SOGGIN - *Storia d'Israele*, p. 204-205.

<sup>61</sup> Sabemos que quer Ramsés II (1289-1224) quer Ramsés III (1184-1153) fizeram campanhas militares contra os beduínos no Neghev, na Arabah, e mesmo em Moab. CAZELLES - *À la recherche*, p. 107-108; CAZELLES - *Rédactions*, p. 43-44; BRIEND - *Les Pharaons de l'Exode*, p. 19; DE VAUX - *HAI*, I, p. 116.125.460.

<sup>62</sup> LEMAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 221-222.

de Deus (Ex 24, 9-11; 32, 1-6), na planície (<sup>a</sup>*rabah*) e não sobre a montanha. Este culto festivo, em que se vê Deus com naturalidade, pode andar naturalmente associado a imagens (Ex 32, 4), à semelhança do culto egípcio-cananeu que encontramos no templo de Timna, no vale de Arabah, cerca de 30 km a norte de Aqabah-Eilat <sup>63</sup>, e nada tem a ver com o culto de Moisés que é anicónico (Ex 20, 6.23; 34, 17) e sacrificial (Ex 18, 12a).

7) Os grupos de Moisés, descendentes de José, cujo «núcleo duro» é certamente constituído pelos grupos que se individualizarão no terreno da Palestina central sob os nomes de Efraim-Benjamim e Manassés-Maquir <sup>64</sup>, que estão no «país do Egípto», no «país de Ramsés», talvez desde finais do século XVI, com o estatuto de «estrangeiros residentes» (*gerîm*), em boas relações com os egípcios, com propriedades juridicamente reconhecidas (<sup>a</sup>*huzzah*), com amigos e amigas, e que em meados do século XIII são forçados a sair (*hôtsî'*) por Moisés (Ex 14, 11-12; 16, 3), em cumprimento da missão que lhe fora confiada por Deus num encontro mortal / criacional / fundacional não programado (Ex 3, 1-6.12). Esta «saída», que aparece conjugada com o «serviço cultural» (*'abad*) sobre (*'al*) a montanha, faz-se pelo itinerário da «estrada do deserto» até Cades Barnea.

<sup>63</sup> ROTHENBERG, B. - Un temple égyptien découvert dans la Arabah. In *BTS* - 123, 1970, p. 6-14; CAZELLES - *À la recherche*, p. 110-112; CAZELLES - *Rédactions*, p. 45, e nota 29; DE VAUX - *HAI*, I, p. 513.

<sup>64</sup> Manassés aparece como primogénito de José (Gn 41, 51; Js 17, 1). É um nome pessoal semita, que significa «fez-me esquecer», e marca a reviravolta que Deus operou na vida de José. NOTH - *Storia d'Israele*, p. 81; TESTA - *Genesi*, II, p. 167; VON RAD, G. - *Genesi. Traduzione e commento*. Brescia, 2ª ed., 1978, p. 511-512. Todavia, no terceiro quarto do século XII (1150-1125), o Cântico de Débora (Jz 5) não conhece Manassés, e cita Maquir (Jz 5, 14b) entre Efraim-Benjamim e Zabulon-Issacar-Neftali, exactamente no lugar que será depois ocupado por Manassés (Js 17, 7s). Na época de Débora, Manassés ainda não existia como unidade tribal. Manassés tem o seu ponto alto com Gedeão (Jz 6-8), cujo filho Abimelek protagonizou o primeiro ensaio falhado de uma monarquia. O facto de Manassés ter ocupado o lugar de Maquir exprime-se em genealogia com a expressão «Manassés, pai de Maquir» (Gn 50, 23; Nm 26, 29; 27, 1; Js 17, 1; 1 Cr 7, 14). De notar que José parece ter muito a ver com Maquir (= «vendido»: vendia [*makar*] os seus serviços a cananeus e egípcios como Issacar - de acordo com o seu nome [*skr* = salário] e Gn 49, 15) - e pode ter começado por ser um herói do grupo maquirita. A história de José tem início, de facto, na região maquirita de Dotain (Gn 37), a noroeste de Siquém, e foi «vendido» pelos irmãos para o Egípto (Gn 45, 4). Efraim aparece como segundo filho de José, após Manassés (Gn 41, 50-51; 46, 20; Js 14, 4; 16, 4), e é um nome geográfico ligado aos montes de Efraim (Js 17, 15; 20, 7; 21, 21; Jz 7, 24; 1 Sm 1, 1; 1 Rs 4, 8), sinal de que só se individualizou após a sua fixação no terreno, e à custa de Manassés. Impõe-se então a ordem Efraim-Manassés (Gn 48, 1-20). DE VAUX - *HAI*, I, p. 588-598; DE VAUX - *HAI*, II, p. 95-96. Benjamim é também um nome de posicionamento no terreno. Em relação a Efraim é o «filho da direita», ou «filho do sul». Tem o seu ponto alto com Saul. Antes desta individualização no terreno de Efraim e Benjamim, os dois grupos tinham tradições comuns.

Não há mar <sup>65</sup>. Desce depois para o golfo de Ezyon-Ghever, actual Aqabah-Eilat, contornando ou não o território de Edom <sup>66</sup>, e sobe pela Transjordânia, contornando pelo sul o Wadi el-Hasa/Zered <sup>67</sup> e contornando depois o coração do país de Moab, entre o Zered (Wadi el-Hasa) e o Arnon (Wadi el-Mujib) <sup>68</sup>, ocupando depois por conquista militar o país de Hesbon (Jz 11, 19-21; Nm 21, 21-26), a norte do Arnon e a oriente de Madaba <sup>69</sup>, para finalmente entrar na Palestina Central pelo oriente, atravessando o Jordão junto de Jericó. Tudo leva a crer que será este grupo, provavelmente através do nome de um dos seus clãs mais importantes, talvez «Asriel» (*'Asrî'el* TM) (Nm 26, 29-32; Js 17, 2; 1 Cr 7, 14-19), da tribo de Manassés, que estará na origem do nome «Israel» (*Yisra'el* TM) <sup>70</sup>. O nome «Israel» nunca é mencionado nas Cartas de Tell el-Amarna (século XIV a.C.), embora sejam aí mencionados muitos nomes da Síria-Palestina, e surge pela primeira vez em textos extra-bíblicos e a única vez em textos egípcios antigos na estela do ano 5º de Merneptah (±1220) <sup>71</sup>, que diz respeito a uma campanha militar de Merneptah na Síria-Palestina, hoje inquestionável após os

<sup>65</sup> Já atrás salientámos que a expressão completa *derek hammidbar yam-sûph* (= «estrada do deserto do mar dos juncos») (Ex 13, 18) não se sustenta, uma vez que, para tal e conforme as regras da gramática hebraica, *hammidbar* teria de estar no estado construído, o que não é o caso. A expressão *yam sûph* (= «mar dos juncos») não pode, portanto, ser senão uma adição à primeira expressão *derek hammidbar* («estrada do deserto»). Só esta se pode reter. DE VAUX - *HAI*, I, p. 355-356; SOGIN - *Storia d'Israele*, p. 205.

<sup>66</sup> Nm 20, 14-21 diz que sim, porque o rei de Edom impediu a passagem de Israel. Esta afirmação contradiz Dt 2, 2-8, que refere que Israel atravessou de forma pacífica e negociada o território de Edom. A referência ao rei de Edom em tempos de Moisés parece anacrónica, pois Edom apenas se terá organizado em reino na segunda metade do século IX a.C. A. LEMAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 270.

<sup>67</sup> A região a sul do Zered parece que contava já nesta época algumas populações sedentárias. McDONALD, B. M. - The Wadi El-Hasa Survey, 1979: a Preliminary Report». *Annual of the Department of Antiquities of Jordan (= ADAJ)*, 24, 1980, p. 169-183; McDONALD, B. M. - The Wadi el-Hasa Survey 1979 and Previous Archaeological Work in Southern Jordan. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research (= BASOR)*, 245, 1982, p. 35-52.

<sup>68</sup> O território entre o Zered e o Arnon parece conhecer também uma população parcialmente sedentária em finais do Bronze Recente, estando também sob influência egípcia. Moab aparece mencionado pela primeira vez em inscrições egípcias no reinado de Ramsés II. LEMAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 270-271; MILLER, J. M. - *Moab and the Moabites*. In DEARMAN, A. (ed.) - *Studies in the Mesha Inscription and Moab*. Atlanta, 1989, p. 1-40.

<sup>69</sup> LEMAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 271-272.

<sup>70</sup> No terreno, situa-se a uns 15 km a sul de Siquém, não longe do santuário de Silo. LEMAIRE, A. - Asriel, Sr'el, Israël et l'origine de la confédération israélite. In *VT*, 23, 1973, p. 239-243; LEMAIRE, A. - Les Benê Jacob. Essai d'interprétation historique d'une tradition patriarcale. In *Revue Biblique*, 85, 1978, p. 322-323; LEMAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 245.

<sup>71</sup> BRIEND, J.; SEUX, M.-J. - *Textes du Proche-Orient Ancien et Histoire d'Israël*. Paris, 1977, p. 67-68.

trabalhos efectuados por Frank Yurco em Karnak em 1976-1977<sup>72</sup>. Na referida estela, «Israel» aparece precedido, no entanto, pelo determinativo indicado para os povos, e não para as cidades-estado. Quer isto dizer que, no último quartel do século XIII a.C., «Israel» aparece como um grupo humano agressivo que não se abriga numa cidade, não tem capital, mas reside no campo<sup>73</sup>, provavelmente na montanha de Efraim em correspondência com os dados bíblicos e da estela referida<sup>74</sup>. Este grupo de «israelitas», que à saída do Egipto contaria, como já vimos, um máximo de 1000 pessoas, mercê das alianças entretanto efectuadas com edomitas, madianitas e quenitas, poderia contar à sua chegada à montanha de Efraim com cerca de 3000 pessoas<sup>75</sup>, com uma força não negligenciável para aquela época de 300 a 600 homens armados<sup>76</sup>. Por isso, os Gabaonitas, organizados em «tetrápole» (Gabaon, Cafira, Berot e Kiriath-Iarim) (Js 9, 17) terão sido atraídos para uma aliança com os recém-chegados «israelitas» (Js 9). E terá sido provavelmente em conjunto que enfrentaram as tropas de Merneptah. E talvez seja por isso que os baixos-relevos de Karnak representam os «israelitas» com as roupas características dos cananeus e não dos Shasu que andam pelos desertos<sup>77</sup>.

Esta tradição antiga que refere que este grupo entrou na Cisjordânia passando através da Transjordânia, evitando a entrada pelo sul palestinese e contornando depois os territórios de Edom e Moab, tem todas as

<sup>72</sup> LEMAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 223-224; YOYOTTE, J. - *La campagne palestinienne du pharaon Merneptah. Données anciennes et récentes*. In LAPEROUSAZ, E.-M. (ed.) - *La protohistoire d'Israël*, p. 109-119; YURCO, F. J. - Merneptah's Canaanite Campaign. In *Journal of the American Research Center in Egypt (= JARCE)*, 23, 1986, p. 189-215

<sup>73</sup> YOYOTTE - *La campagne palestinienne du pharaon Merneptah*, p. 115; YURCO - *Merneptah's Canaanite Campaign*, p. 190-200.

<sup>74</sup> LEMAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 224, 276, 280.

<sup>75</sup> LEMAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 280. Importante para estes dados demográficos foi a exploração de superfície efectuada no território de Efraim por FINKELSTEIN, I. - *The Archaeology of the Israelite Settlement*. Jerusalem, 1988, p. 334.

<sup>76</sup> Este é o número de homens armados que é proposto para compor a força militar de uma tribo por C. MEYERS - «Of Seasons and Soldiers: a Typical Appraisal of the Premonarchic Tribes of Galilee». In *BASOR* - 252, 1983, p. 54. Alguns exemplos: Esaú leva consigo 400 homens (Gn 32, 7); Gedeão tem consigo 300 homens (Jz 7, 1-8; 8, 4); a tribo de Dã consegue alistar 600 homens (Jz 18, 11.16.17); Saul tem consigo 600 homens quando ataca o posto filisteu (1 Sm 13, 15; 14, 2); David comanda 600 homens (1 Sm 23, 13; 27, 2; 30, 9; 2 Sm 15, 18). Mesmo aos olhos dos egípcios, uma força de 300-600 homens já devia ser considerável, a julgar pelo número de soldados mencionado, por exemplo, nas Cartas de Tell el-Amarna, onde vemos o «chefe» (*sar*) de Jerusalém, Abdi-Heba, a pedir ao «Rei do Egipto» o envio de 50 homens para proteger o país do Rei face à ameaça constante dos 'Apirú. BRIEND; SEUX - *Textes du Proche-Orient Ancien*, p. 58.

<sup>77</sup> LEMAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 276; YURCO - *Merneptah's Canaanite Campaign*, p. 210.

possibilidades de ser verosímil e não apresenta indícios de ter sido inventada, tanto mais que ela corresponde à situação histórica do sudoeste palestinese, controlado pelo Egipto até cerca de 1150, o mesmo se passando nos territórios de Edom e de Moab<sup>78</sup>.

É o léxico desta «saída» (*y<sup>e</sup>tsi'ah / éxodos*) que passa para a história. Mas não é só o léxico. É também o homem «não natural», Moisés, que naquele encontro mortal/ criacional/ fundacional não programado com o Deus Outro diferente de qualquer outro, radical alteridade, em luta contra toda a idolatria, para o qual não foi, mas em que foi encontrado, abandonou a vida «natural», biológico-genealógica, e recebeu a vida como dom. São também os grupos recalcitrantes que Moisés conduz para fora do Egipto, e que serão também apanhados num encontro mortal/ criacional/ fundacional não programado, para o qual não foram nem queriam ir nem podiam ir. Aí, nesse encontro mortal/ criacional/ fundacional não programado, abandonam a vida «natural», biológico-genealógica, e recebem a vida como dom. *K<sup>e</sup>minhah. Like a gift*. Esta é a experiência decisiva que está na base do edifício da história de Israel e do edifício bíblico. Trata-se de uma experiência nova do divino, não como *objecto* e *meta* do sujeito humano que constituiria o divino em entidade intelectual, princípio de explicação. Integração e personificação do real (Natureza, Harmonia, Cosmos, Eros, Beleza, História, Evolução, Progresso, Ciência, Cultura, Tradição...) para explicar racionalmente o mundo, mas como *sujeito*, como Tu, que não se inscreve dentro do dinamismo humano, mas o insitui como receptividade e responsabilidade quer face a Si mesmo quer face ao próximo. Na primeira maneira de ver, tipicamente grega, o divino é tematizável apenas como *erómenos*, o sumamente amado e desejado por parte do homem, mas seria uma tolice pensá-lo amante<sup>79</sup>. A segunda maneira de ver, claramente bíblica, mostra-nos um Deus Outro diferente de qualquer outro, que não surge como princípio de explicação. Integração ou personificação, que não é força ou energia em autogeração ou autoexpansão por necessidade ou casualidade, mas como um acto de liberdade que é

<sup>78</sup> LEMAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 238, 270-271.

<sup>79</sup> Não há nenhuma dificuldade em compreender que alguém possa ter um amor apaixonado, por exemplo, pela Natureza, mas seria um disparate se pretendesse ser correspondido pela Natureza. Do mesmo modo, amar uma divindade pode contribuir para a nossa felicidade, mas é absurdo da nossa parte esperar que essa divindade nos ame. MAGIE, M. - *I grandi filosofi. Una introduzione alla filosofia occidentale*. Roma, 1994, p. 104; DI SANTE, C. - *L'inculturazione nella Bibbia*. In *Rassegna di Teologia*, 39, 1998, p. 194.

vontade de amor pessoal, bondade e graça. É este amor de Deus, que não é natural, mas pessoal, para se cumprir, pede e espera a resposta humana. A onipotência do Deus Outro diferente de qualquer outro não é a força que pode tudo, mas a força do amor diferente de *éros*, que, para permitir a existência do homem, renuncia ao seu poder e se entrega à vontade do homem, solicitando dele a receptividade e responsabilidade da dádiva<sup>80</sup>. Esta é a chama que vai ser passada a todos os grupos do futuro Israel, que vai estar na base da unidade dos grupos todos, «património de 'todo o Israel'», como diz o já citado Roland de Vaux<sup>81</sup>. «Ir ao deserto fazer um sacrifício», «servir a Yahveh», «servir a Deus sobre este monte», «fazer uma festa», são indícios culturais tribais anteriores ao grande encontro mortal/criacional/fundacional não programado, para o qual não se pode ir nem se sabe ir, em que não se encontra Deus, mas se é encontrado por Deus, e se recebe/entrega a vida como um dom! O povo de Israel começa verdadeiramente a nascer aqui. Não é nada estranho, portanto, que Moisés se desdobre em «fraternidades» («irmão» de Aarão e de Maria)<sup>82</sup> e «parentescos»: tem um «sogro» edomita, de nome Rael (Ex 2, 18; Nm 10, 29; denominado em Ex 18, 12b.14a.15a.17a.24a.27a), também ele ligado a Aarão (Ex 18, 12b), tem outro «sogro» madianita, de nome Jetro (Ex 3, 1; 4, 18a; 18, 1-2.5.6.12a), e tem ainda outro «sogro» quenita, de nome Hobab (Jz 1, 16; 4, 11)<sup>83</sup>. Está presente nas experiências de opressão e de libertação de outros grupos, de outros tempos e de outros espaços. Aparece nos acontecimentos da *via maris*. Torna-se no grande legislador. Diz-se ainda não há muito tempo que Moisés era o autor do Pentateuco. Hoje já não se fazem afirmações destas. Mas pode ainda dizer-se que na

base do edifício bíblico do Pentateuco e da história de Israel está a obra de Moisés, como escreve Gianfranco Ravasi<sup>84</sup>. De facto, o papel de Moisés é único. É ele que, no séc. XIII aC, começa a romper com o movimento idolátrico e politeísta, em que o divino brota do esforço humano de explicação. Integração e personificação do real, e põe o homem no caminho do monoteísmo, em que Deus cria o homem, não por necessidade ou casualidade, mas por um acto de liberdade e de amor. Instituído assim no seio do real a alteridade, a receptividade e a responsabilidade da dádiva. Este movimento monoteísta agora iniciado atingirá a maturidade nos sécs. VII-VI aC com o Deuterónimo e o Segundo-Isaías<sup>85</sup>.

Não deixa de ser grandemente significativo que das várias experiências de «Êxodo», vividas por diferentes grupos, em épocas diferentes e espaços diferentes, tenha sido a experiência concreta da libertação da instalação e da acomodação, vivida pelos grupos recalcitrantes de Moisés e completada depois com a experiência suprema da dádiva, que se tenha tornado normativa e vinculante para todos os grupos. Também para nós hoje. Em causa está a libertação, não tanto das opressões impostas por terceiros, mas sobretudo da nossa própria violência e opressão. Dos nossos ídolos (= recondução da nossa existência para dentro do princípio natural) para a liberdade da dádiva<sup>86</sup>.

IV. Gerhard von Rad morreu em 31 de Outubro de 1971. Num dos últimos estudos da sua vida dada, publicado nesse mesmo ano de 1971, o Professor de Heidelberg escrevia de forma lúcida e penetrante:

<sup>84</sup> RAVASI, G. - *Introduzione all'Antico Testamento*. Casale Monferrato, 1991, p. 16.

<sup>85</sup> BOTTÉRO, J. - *O Deus da Bíblia*. In BOTTÉRO, J.; OUKNIN M.-A.; MOINGT, J. - *A mais bela história de Deus. Quem é o Deus da Bíblia?* Porto, 1998, p. 15-45; DEIANA, C. - *Il Dio dell'Antico Testamento*. In PANIMOLLE, A. (ed.) - *Dio-Signore nella Bibbia [= DSBP, 13]*, p. 19-75.

<sup>86</sup> Neste sentido, a história de Moisés apresenta-se manifestamente pautada pela Palavra primeira e criadora de YHWH, deixando ver em primeiríssimo plano o modelo profético, vocacional, criacional. O modelo biológico-genealógico, que traz para a primeira linha o sangue, as mulheres, a ascendência e a descendência, é nele um *blind motif*. A Bíblia opõe por vezes os dois modelos através do confronto entre Moisés e Jacob. Os 12, 13-14 impõe mesmo a escolha entre Jacob e Moisés: Israel tem de escolher as suas origens. Ao modelo biológico-genealógico como sistema explicativo da identidade de Israel, Oseias opõe o modelo vocacional, que funda a identidade de Israel, não no sangue, mas no encontro fundacional no deserto. O Deuterónimo fez claramente esta opção vocacional. E o seu leitor tem de a fazer também. RÖMER, Th. - *Le Deutéronome à la quête des origines*. In HAUDEBERT, P. (ed.) - *Le Pentateuque*, 1992, p. 65-98, esp. p. 89-90; DE PURY, A. - *Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque*. In HAUDEBERT, P. (ed.) - *Le Pentateuque*, p. 175-207; DE PURY, A. - *Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco*. *Estudios Bíblicos*, 52, 1994, p. 95-131.

<sup>80</sup> DI SANTE, C. - Il concetto di Dio negli scritti rabbinici (= *DSBP*), 13, p. 122-141; DI SANTE - *L'inculturazione nella Bibbia*, p. 191-206.

<sup>81</sup> DE VAUX - *HAI*, I, p. 303.

<sup>82</sup> Embora sejam homens de tradições diferentes, Moisés aparece como irmão de Aarão em Ex 4, 14 E; 7, 1-2 P; Nm 26, 59 P. É dito irmão de Maria apenas no texto tardio de Nm 26, 59 P. Maria está certamente ligada a Cades (Nm 20, 1), não longe da área de Aarão, e é significativamente dita irmã de Aarão (Ex 15, 20: texto antigo) antes de ser dita irmã de Moisés. Segundo Mq 6, 4, os três libertaram Israel do poder do Egipto, e pode ser esta a causa da sua «irmandade». Supõe-se, portanto, que Aarão em Seir/Edom, e Maria em Cades, terão lutado contra as tropas egípcias. Fundo histórico não falta, pois nós sabemos que as tropas de Seti I (1303-1289), Ramsés II (1289-1224), Merneptah (1224-1204) e Ramsés III (1184-1153) fizeram campanhas militares contra Canaan, Edom e Moab. BRIEND, J. - *Les Pharaons de l'Exode*. *BTS* - 185, 1976, p. 19; CAZELLES - *À la recherche*, p. 107-108.121; CAZELLES - *Rédactions*, p. 43-44; DE VAUX - *HAI*, I, p. 116.125.460; LE MAIRE - *Aux origines d'Israël*, p. 271. A «irmandade» que os textos bíblicos referem retrata afinal a fusão de grupos e de tradições.

<sup>83</sup> CAZELLES - *Rédactions*, p. 40-41. Também estes parentescos que os textos referem correspondem à fusão no terreno de grupos e tradições.

«Para darmos um passo em frente, peguemos numa frase que se encontra no discurso Elohista de Deus: 'este é para ti o sinal de que Eu te enviei: quando tiveres feito sair (*hōtsi'*) o povo do Egipto, fareis um serviço cultural a Deus sobre esta montanha' (Ex 3, 12). Naturalmente que temos de perguntar se, por acaso, não será esse [o serviço cultural sobre a montanha] o elemento de união que estabelece uma relação mútua entre as duas tradições do Sinai [a de Ex 3 e a de Ex 19-24; 32-34] e pelo qual já nos tínhamos perguntado antes. Ao leitor acrítico, de facto, não lhe resta outra possibilidade senão compreender a frase dessa maneira<sup>87</sup>. Mas será que o acontecimento do Sinai se pode resumir, de forma séria, nisso, isto é, em que Israel tenha feito um serviço cultural (*'abad*) a Yahveh sobre (*'al*) essa montanha? Basta que nos detenhamos sobre isto: que o acontecimento do Sinai contém, não uma especial actividade de Israel, mas uma actividade de Yahveh»<sup>88</sup>.

Poucas linhas antes, Von Rad tinha deixado escrito que no estrato mais antigo do actual complexo tradicional e redaccional do Sinai teve lugar «uma vinda de Yahveh ao encontro do seu povo em forma solene, pública, acompanhada de fenómenos estremecedores»<sup>89</sup>.

Von Rad não soube/ ou já não pôde/ ou ainda não pôde retirar todas as consequências contidas nestas suas observações. Mas elas mostraram-se pertinentes e fecundas pelo menos em três aspectos: 1) Von Rad transfere a discussão do domínio meramente conceptual e terminológico para o domínio do acontecimento. No texto citado, refere por duas vezes o «acontecimento do Sinai», colocando-se assim, conscientemente ou não, fora do alcance da crítica de Lothar Perlitt, que Von Rad até cita, e que acabava de mostrar que a aliança entre Yahveh e Israel era uma excrescência teológica tardia nos textos do Sinai<sup>90</sup>. 2) Von Rad mostra que «o acontecimento do Sinai» tem a ver sobretudo e em primeiro lugar com Yahveh que

<sup>87</sup> A suspeita atinge já a suposição de Erhard Blum - da 2ª geração dos seus discípulos através de Rolf Rendtorff -, que parece não ter lido as advertências de Von Rad e se atreveu a afirmar recentemente de forma seca e renunciando a qualquer demonstração: «No contexto, 24, 9-11 significa a realização exacta do 'sinal' anunciado em Ex 3, 12. Não posso desenvolver este ponto mais em detalhe aqui». BLUM, E. - *Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition*. In DE PURY - *Le Pentateuque en question*, p. 275, nota 10.

<sup>88</sup> VON RAD, G. - *Observaciones a la narración de Moisés*. In IDEM - *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca, 2ª ed., 1982, p. 397 (nossos os parêntesis). Este estudo foi publicado a primeira vez na *Evangelische Theologie (= EvTh)*, 31, 1971, p. 579-588.

<sup>89</sup> VON RAD - *Observaciones*, p. 396.

<sup>90</sup> PERLITT, L. - *Bundestheologie im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn, 1969, p. 162.

vem ao encontro de Israel. 3) Mostrando a reacção de completo «estremecimento» por parte de Israel, Von Rad faz ver que o povo de Israel não estava preparado para aquele encontro nem tinha ido para ele. O povo de Israel tinha ido para fazer um serviço cultural (*'abad*) sobre (*'al*) a montanha. Ora, quer o «serviço cultural (*'abad*)» quer o «sobre (*'al*) a montanha» estão completamente ausentes das narrativas do Sinai naquilo que a Israel diz respeito.

V, Dennis James McCarthy faleceu subitamente em 29 de Agosto de 1983. Penso que não errarei se disser que a este homem se deve o maior e o melhor caudal de textos sobre a temática da Aliança no AT. «McCarthy evoca o termo 'aliança'», escreveu acertadamente Luis Alonso Schökel no Prefácio do Volume «*Institution and Narrative. Collected Essays*»<sup>91</sup>, que reúne os Artigos dispersos do Professor McCarthy, e que o Pontifício Instituto Bíblico editou em sua memória.

A dedicação de McCarthy à temática da aliança começou com um estudo crítico-comparativo entre a Aliança no Antigo Testamento e os Tratados nos Documentos do Oriente Antigo. Foi o objecto da sua tese de doutoramento, publicada em 1963<sup>92</sup>, e que reapareceu em 1981 numa edição completamente reescrita<sup>93</sup>.

Seguindo caminhos diferentes de G. von Rad, e mostrando-se embora extremamente atento e sensível às questões literárias<sup>94</sup> - e talvez por isso mesmo -, McCarthy ultrapassa também o domínio meramente terminológico, para ir ao encontro da realidade. Escreve assim na «Introdução» da sua tese: «...Este livro tem a ver com a coisa, a relação, e não com o significado de uma palavra hebraica»<sup>95</sup>. Por isso, McCarthy vê a aliança bíblica como um encontro do Deus soberano, todo-poderoso, terrível, majestoso, esplendoroso, sublime e inefável com o homem temente e tremente, onde a teofania de Ex 19-20 é um acontecimento levado a sério. O acontecimento da aliança assenta, portanto, na manifestação deste Deus ao homem. Trata-se de um encontro estabelecido por Deus, não pelo homem. Ao homem compete reconhecer quem é este Deus que veio ao seu encon-

<sup>91</sup> SCHÖKEL. In MCCARTHY - *Institution and Narrative*, p. V.

<sup>92</sup> MCCARTHY, D. J. - *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. Roma, 1963.

<sup>93</sup> MCCARTHY D. J. - *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament. New edition completely rewritten*. Roma, 1981.

<sup>94</sup> Como notou bem SCHÖKEL. In MCCARTHY - *Institution and Narrative*, p. V.

<sup>95</sup> MCCARTHY - *Treaty and Covenant*, 1981, p. 21.

tro, quem é o homem perante este Deus que veio ao seu encontro, e que género de encontro é este para o qual não veio nem sabia ou podia vir. Encontro novo, não programado. Insuspeitado. Inesperado. Assim encontrado, surpreendido, fascinado, «fulminado», o homem reconhece que tem de permanecer neste encontro, para o qual não veio, do qual não pode nem sabe sair senão correndo o risco de se perder, senão correndo o risco de morrer, pois só em Deus e na sua Palavra está a vida (Lv 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; Sl 36, 10; 119, 25.27; Br 3, 9; Ez 33, 15; Act 7, 38; Fl 2, 16) <sup>96</sup>. É, portanto, Deus o lugar da vida. É Ele que faz viver, que diz como viver neste encontro, que «define» como viver este encontro. Dito de forma concisa: para McCarthy, o acontecimento da aliança de Deus com o homem é um encontro de Deus com o homem, encontro estabelecido por Deus, definido por Deus, reconhecido pelo homem, e assegurado na sua própria natureza <sup>97</sup>.

VI. Com o último Gerhard von Rad e com Dennis James McCarthy todo aprendi que a aliança bíblica não é questão de palavras, não é questão de negócios ou de tratados <sup>98</sup>, não é uma obrigação que Deus impõe a si próprio em favor de um terceiro (= Promessa), não é uma obrigação que Deus impõe a um terceiro (= Lei) <sup>99</sup>. Estas questões são velhas, estão mortas, e já há muito tempo que jazem enterradas. A aliança bíblica é um acontecimento complexo, pessoal, vivo, envolvente. Começa com um encontro para o qual eu não fui, para o qual eu não podia ir, para o qual eu não sabia ir, porque o Outro não é projectado por mim, mas vem de fora (e-vento) do meu horizonte natural e físico <sup>100</sup> de desejo, projecção e identificação. Começa quando eu, perdido nas tergiversações deste mundo, pensan-

<sup>96</sup> COUTO, A. - Teologia da Aliança como teologia do Antigo Testamento. In *HT*, 13, 1992, p. 13; MCCARTHY, D. J. - *Law and Religious Experience: The Old Testament*. In IDEM - *Institution and Narrative*, p. 363-374.

<sup>97</sup> McCarthy deixa esta marca em toda a sua vasta obra. Destacamos, porém, MCCARTHY - *Treaty and Covenant*, 1981, p. 19-21.262-274; MCCARTHY, D. J. - *Compact and Kingship: Stimuli for Hebrew Covenant Thinking*. In IDEM - *Institution and Narrative*, p. 74-91; MCCARTHY - *Law and Religious Experience*, p. 363-374.

<sup>98</sup> Esta aceção da aliança bíblica foi suscitada sobretudo a partir de MENDENHALL, G. E. - *Ancient Oriental and Biblical Law. The Biblical Archaeologist*, 17, 1954, p. 26-46; MENDENHALL, G. E. - *Covenant Forms in Israelite Tradition. The Biblical Archaeologist*, 17, 1954, p. 50-75.

<sup>99</sup> Esta linguagem acusa sobretudo a marca de Ernst Kutsch, que a divulgou em muitos dos seus trabalhos. Ver, por exemplo, KUTSCH, E. - *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten Bund im Alten Testament*. Berlin; New York, 1973, p. 93-152.

<sup>100</sup> Natural vem do latim *natura* (*nascor*) = nascer. Físico vem do grego *physis* (*phyô*) = nascer, crescer.

do em mim e neste mundo, tentando decifrar o meu enigma e o enigma deste mundo, sou encontrado pelo Deus Outro diferente de qualquer outro, e caio inanimado, «fulminado», com o rosto por terra ou entre as mãos (Ex 3, 6; Ez 1, 28). Demasiado grande o esplendor da Aparição. Visão demasiado grande para mim. Deus que vem ao meu encontro numa experiência mortal/ criacional/ fundacional, em que me dá a mim mesmo a mim como uma dádiva - a vida como dom -, e em que se dá a si mesmo a mim como uma dádiva, e em que me dá todos e tudo como uma dádiva, e em que eu me aceito a mim mesmo das mãos de Deus como uma dádiva, como um vivo que provém da morte (Rm 6, 13), e me compreendo a mim mesmo como uma dádiva d'Ele que eu sou, com o meu *lógos* dado, que é a minha razão dada, que é a minha natureza dada, que é a sua Lei dada, e em que eu aceito Deus dando-se a si mesmo a mim como uma dádiva, e em que eu aceito todos e tudo da mão de Deus como uma dádiva. Eu dando a mim mesmo por Deus, Deus dando-se a si mesmo a mim, Deus dando todos e tudo a mim, eu aceitando-me a mim mesmo da mão de Deus, eu aceitando Deus que se dá a si mesmo a mim, eu aceitando todos e tudo de Deus, eu dando-me agora a mim mesmo a Deus. «Dar - receber (aceitar) - voltar a dar» são os três actos com que se organiza a ordem simbólica do sistema do dom-permuta, que Marcel Mauss pôs a descoberto no seu famoso «Ensaio sobre o dom» <sup>101</sup>. No mesmo sentido, A. Delzant pode mostrar a funcionalidade do sistema da seguinte maneira: «Dom -> recepção -> contra-dom -> recepção -> contra-dom...» ordenadamente e ao infinito <sup>102</sup>.

Mas há que salvaguardar ainda a possibilidade de eu poder recusar a dádiva de mim mesmo, a dádiva pessoal de Deus, a dádiva dos outros e de tudo, ou seja, a possibilidade de eu me poder perder por conta própria (= pecado) e de poder morrer por conta própria. Mas há que salvaguardar também sempre a certeza de que Deus me pode perseguir por amor, me pode perdoar por amor, recuperar por amor. Deus não pode não respeitar a minha liberdade e a minha vontade. Pode «forçar-me» apenas por amor! Não pode dizer-se todo de uma vez. Vai-se dizendo também na medida em que recebe do homem espaço para se exprimir. Na verdade, só em Jesus se disse de todo, porque só dele recebeu toda a latitude <sup>103</sup>.

<sup>101</sup> MAUSS, M. - *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. In IDEM - *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino, 1965, p. 153-292.

<sup>102</sup> DELZANT, A. - *La communication de Dieu*. Paris, 1981, p. 145.

<sup>103</sup> WÉNIN, A. - *L'homme biblique*, p. 24.

A história bíblica aparece aqui como uma imensa dádiva. Uma imensa responsabilidade, portanto. É por isso que a história bíblica é quase sempre uma sublime recitação. Uma coisa é a história. Outra coisa é a recitação. A história sabe-se, a recitação acredita-se! A diferença não está no carácter credível ou não do conteúdo, mas na formalidade da enunciação. A recitação institui, cria, para aquele que a enuncia, presente e futuro. A recitação atribui a Deus toda a acção de salvação. Não quer dizer que a aliança elimine a acção do homem, uma vez que a recitação tem precisamente por função fundar a acção do homem. Ela não a contém, portanto. A recitação não se faz senão para a decisão. Recitar o passado é fazer a decisão <sup>104</sup>. Grande é a dádiva. Grande é a responsabilidade.

A Lei bíblica é outra imensa dádiva. Encontrado por Deus naquele encontro mortal/ criacional/ fundacional, Israel vive de Deus, com Deus e para Deus, pois foi esta a natureza, o *lógos*, a razão, que o Deus criador lhe deu. Não pode, portanto, viver segundo o próprio capricho - *katà gnômên*, gostam de dizer os Padres gregos -, mas *katà lógon*, segundo a natureza, a razão, que o Deus criador lhe deu <sup>105</sup>. Segundo a natureza que o Deus criador lhe deu, Israel deve prestar a Deus um culto lógico (*latreía logikê*) (Rm 12, 1), que consiste na oferta (*prophorá*) de si mesmo a Deus (Hb 10, 10), renunciando, portanto, ao «livre arbítrio», como Cristo nos mostrou desde o Baptismo no Jordão, e sobretudo no Getsémani e na Cruz, percorrendo em sentido contrário o caminho ruinoso de *Adam* <sup>106</sup>.

Os mandamentos não são senão a formulação por parte do homem do *katà lógon* da criação: o conjunto de resultados que a razão e a experiência foram mostrando e vão mostrando como sendo os mais adequados para viver com Deus e com os outros <sup>107</sup>.

No fundo somos dádiva: dada, recebida, correspondida <sup>108</sup>. Vê-se bem que esta dádiva não é nem pode ser uma imposição. A dádiva recla-

ma a dádiva. A dádiva de Deus reclama a nossa dádiva. A nossa dádiva a Deus reclama o empenhamento da nossa vontade. O empenhamento da nossa vontade reclama a liberdade. Deus não pode não respeitar a nossa liberdade e a nossa vontade. Pode «forçar-nos» apenas por amor! «Deus amou tanto o mundo» (Jo 3, 16) equivale a dizer «Deus respeitou tanto o mundo»! Então Deus amou tanto o mundo e o homem que respeitou a sua alteridade, não se revelou ao homem de forma evidente e imediata, mas teve de caminhar ao ritmo do homem, respeitando a sua inteligência e a sua cultura, fazendo-se mesmo também homem como nós. É por isso que a Bíblia é um livro grande, que narra séculos e séculos de história, onde cada acontecimento deixa ver também a dádiva do Rosto de Deus que se entrega ao nosso rosto, que desvenda o nosso rosto. O lugar onde Deus revela o Mistério da sua Pessoa, isto é, o seu Rosto, é a história. Manifestado embora na trama da história, o Rosto de Deus não é um objecto. Por isso, não é evidente. Concedido ao nosso rosto na graça e na inteligência da interpretação do acontecimento, o Rosto de Deus mostra-se, dá-se, faz-se ver, suscitando no nosso rosto o movimento recíproco do acolhimento e da dádiva. Deus e o homem. A dádiva. A dádiva com a dádiva. A pessoalidade. A liberdade. A história. A responsabilidade. O pecado. A graça. A misericórdia. É este o verdadeiro rosto da aliança.

ANTÓNIO COUTO

<sup>104</sup> Sobre esta questão da recitação e da história, ver BEAUCHAMP, P. - *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*. Paris, 1982, p. 185-187.

<sup>105</sup> Ver o recente e excelente LARCHET, J.-Cl. - *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*. Paris, 1996, todo (764p. ).

<sup>106</sup> COUTO A. - Fundamento bíblico da missão. *Communio*, 12, 1995, p. 8-9; COUTO - A sabedoria na história de *Adam* (Sb 10, 1-2). *Didaskalia*, 25, 1995, p. 178.

<sup>107</sup> McCARTHY - *Law and Religious Experience*, p. 363-374.

<sup>108</sup> É, em última análise, o que se passa na Trindade. Deus enquanto dádiva suprema fundante é o Pai. Mas a dádiva suprema do Pai. Infinita riqueza, constitui o Filho. Infinita pobreza, que tudo recebe. Mas, ao receber tudo. Infinita recepção, o Filho volta a dar tudo numa infinita doação sem defesa e sem limites. E esta comunhão-comunicação-vida-amor circular, vertiginosa, tranquila e imperecível, constitui o Espírito Santo, a Pessoa-Dom incriado, o Dom que vem de si mesmo a si mesmo,

Dom de si a si, o Dom absolutamente um com ele mesmo, o Dom idêntico ao Ser. PIKAZA - *Antropologia bíblica*, p. 525-532; PAGAZZI, G. C. - Unico Dio generato (Gn 1, 18). Idee per una cristologia del 'figlio'. *Teologia*, 23, 1998, p. 66-99; JOÃO PAULO II, *Dominum et vivificantem*, 10. 22. 23. 50; JOÃO PAULO II, *Catechesi sul credo. Credo nello Spirito Santo*. Città del Vaticano, 1992, p. 287-289. Ver agora o excelente LAVATORI, R. - *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*. 2ª ed. Bologna; LABBÉ, Y. - L'icône-Parole incréée. Essai de théologie trinitaire selon l'ordre du langage. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68, 1984, p. 333.