

O êxodo e a linguagem da libertação

A libertação do Egípcio foi o facto salvífico fundamental do Antigo Testamento. Não ficou nos anais do Egípcio, como a saída de Abraão não deixou rasto nos relatos mesopotâmicos. Acontecimentos deste género eram pouco significativos para as superpotências da época. Migrações sempre as houvera e era muito mais agradável exarar nos arquivos reais grandes vitórias do que registar um fracasso, mesmo de proporções modestas. «Não devemos esperar um relato deste acontecimento (milagre do mar) nos anais egípcios mais do que esperaríamos a descrição da semana da Paixão nos anais de César. Para César isso não tinha importância nenhuma»¹.

Se para os Egípcios o episódio do mar das Canas foi um incidente desprezível, outro tanto não se pode afirmar em relação aos Hebreus. Para estes foi a consumação da libertação. Só Deus sabia a profundidade de sentido daquele episódio. Mas os teólogos inspirados do Antigo Testamento foram-no penetrando a pouco e pouco e desvendaram-nos parte dessa profundidade.

A narrativa cresce em amplitão barroca. Na versão mais antiga não havia passagem do mar. Cantava-se Javé que «precipitou no mar cavalo e cocheiro» (Ex 15, 21b). Era natural que quem experimentou a dificuldade de penetrar em Canaã por causa dos «carros de ferro» dos habitantes do país (Jz 1, 19) visse nos carros egípcios a concretização mais palpável do seu poder militar. A história javeísta ainda mantém uma grande sobriedade: durante a noite, Javé faz soprar um vento forte e seca o mar; ao romper da aurora lança o pânico entre os Egípcios, «trava» (LXX, Siríaco, Samaritano) ou «retira» (TM) as rodas dos carros; as águas voltam e os Egípcios metem-se pelo mar dentro (Ex 14, *abba* 24-25 27*abb*). Não há passa-

¹ J. BRIGHT, *A History of Israel*, London 1972⁷, p. 120.

gem do mar. O milagre consiste apenas na destruição dos Egípcios, como no cântico de Miriam (Ex 15, 21b), no mais recente cântico de Moisés (Ex 15, 1-18) e ainda em Dt 11, 4 e Jos 24, 7. Só o escritor sacerdotal é que conhece a passagem do mar por entre dois muros de águas elevadas, com os Egípcios a tentarem seguir o caminho miraculoso e a afogarem-se com o regresso das águas ao seu lugar (Ex 14, 16.21aabb.22.23.26.27aa.28.29)².

Ao mesmo tempo crescia a penetração teológica. Apuravam-se os conceitos e burilava-se a linguagem. Sem linguagem não se faz filosofia nem teologia. E os teólogos do Antigo Testamento não tiveram outro meio senão lançar mão de vocabulário cada vez mais rico ao apresentarem o significado da libertação do Egipto.

Uma guerra de Javé?

Desde que G. v. Rad publicou o seu estudo fundamental sobre a guerra santa³, admitiu-se quase unanimemente que a ideologia da «guerra santa», ou mais propriamente da «guerra de Javé», deixou as suas marcas na descrição do milagre do mar (Ex 14). Não na versão sacerdotal, por razões teológicas (Deus não pode marchar nem combater com o exército de Israel) ou históricas (a instituição da «guerra santa» desaparecera há muito tempo). Ao invés, J conservaria os elementos essenciais da «guerra de Javé»:

— apresentação dos inimigos e preparação militar (vv. 5 ss; cf. Jz 4, 12-13; Jos 10, 1-5; 11, 1-5; 1 Sam 7,7);

— alocução de guerra: «não temais», «Javé combate / entregou os inimigos» (vv. 13-14; cf. Jz 4, 14; Jos 10, 8; 11, 6). Ex 14 não tem fórmula de entrega;

² Cf. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose* (Exodus) (ATD 5), Göttingen 1961², pp. 82-83. R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan* (Etudes Bibliques), Paris 1971, pp. 358-359. Não é claro de que facto se trata: talvez um desastre em que se viu a mão de Javé (cf. S. HERRMANN, *Israels Aufenthalt in Ägypten* [SBS 40], Stuttgart 1970, pp. 83 ss).

³ O estudo fundamental sobre a «guerra santa» deve-se a G. v. RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zürich 1951. R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund* (FRLANT 84), Göttingen 1963, encontra um único exemplo de «guerra santa» no Antigo Testamento: a guerra «anfictónica» de Jz 19-21. As escaramuças em que apenas uma ou outra tribo se encontrou envolvida seriam propriamente «guerras de Javé». Deixando de parte a cada vez mais duvidosa «anfictionia israelita», parece mais correcto falar em «guerra de Javé» do que em «guerra santa». Era uma concepção comum a toda a Antiguidade Oriental. Também se pode falar em «guerra de Assur» ou de outro deus; cf. M. WEIFERT, «*Heiliger Krieg in Israel und Assyrien*», em ZAW 84 (1972) 460-493; F. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege* (ATANT 60), Zürich 1972, pp. 9-16.

— acção de Deus e terror dos inimigos (vv. 24-25; cf. Jz 4, 15; Jos 10, 10; 1 Sam 7, 10; Ex 23, 27; Dt 7, 23). No milagre do mar é a vista de Javé que causa o terror;

— não escapa nenhum inimigo (v. 28b; cf. Jos 11,8).

Mas haverá realmente «guerra santa»? Não há dúvida que a situação é de guerra, com os Egípcios a «perseguir» e a «alcançar» (linguagem de guerra) no v. 9. «Javé combaterá por vós» (v. 14) é linguagem das guerras de Javé, usada frequentemente na alocução preparatória do combate (cf. Dt 1, 30; 3, 22; 20, 4; Jos 10, 14.42; 23, 3.10; Is 30, 32; 60, 10; Jer 21, 5; Zac 14, 3; 2 Cron 20, 29; 32, 8). É verdade que o temor dos inimigos ocorre insistentemente nas alocuções de guerra ou nos relatos de batalha (cf. 1 Sam 7, 1; 17, 11.24; 2 Re 25, 26). A ordem de não temer tornou-se fórmula estereotipada na literatura deuteronómica e deuteronomista. Ao contrário, o «não temais» de Ex 14, 13 é muito mais que uma fórmula estereotipada. Não é um mero convite à coragem, mas responde a um temor real (v. 10) e antecede o temor de Javé (v. 31). Prepara os Israelitas para aceitarem a salvação como feito exclusivo de Javé e não depende da literatura deuteronómica e deuteronomista.

Na alocução de Moisés há ordens absolutamente impróprias numa situação de guerra. Que sentido tem o «postai-vos (quase em sentido) e estai quietos» (v. 13)? «Estai quietos» não tem paralelo nas alocuções de guerra nem pertence ao formulário típico das guerras de Javé. Junto ao mar, Israel assiste como espectador passivo do milagre. A glorificação de Javé (v. 17) não admite partilha. Deve brilhar apenas a «salvação de Javé» (v. 13), expressão que só volta a ocorrer em Dt 20, 4.

Estamos a ver que a alocução de Moisés não é propriamente uma alocução de guerra. As palavras de Moisés evitam tudo o que possa ser entendido como participação do povo no combate. O povo é mero espectador do agir de Deus, da «salvação de Javé» (cf. v. 30). Nas guerras de Javé não só não se excluía, mas requeria-se positivamente a participação do povo. Tal exclusividade da iniciativa de Deus só se encontra em Isaías (Is 7, 1-9; 30, 15 ss; 31, 3), ligada curiosamente ao verbo «acreditar»⁴.

Tudo o que Israel fez neste combate singular foi temer o Senhor, confiar e acreditar (v. 31). Se há alguma guerra, não é a «guerra

⁴ Cf. P. WEIMAR — E. ZENGER, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75), Stuttgart 1975, pp. 50-62.

santa» de Israel, nem uma «guerra de Javé» combatida pelo povo juntamente com o seu Deus. É uma guerra de Javé no sentido mais absoluto e exclusivo. Não há lugar para qualquer espécie de sinergismo humano.

Nas guerras de Javé do tempo da instalação e dos juízes, a confiança é uma condição *sine qua non*. Condição de êxito, exigida antes da batalha (cf. Dt 20, 8; Jz 7, 3); aqui é um efeito da batalha. Israel não só não faz nada externamente, mas até está interiormente vazio. Não contribui em nada para a sua libertação. Este vazio é palpável sobretudo nos vv. 11-12. Aí está Israel rebelde, de cabeça dura, como tantas vezes na caminhada do deserto (Ex 16, 3; 17, 3; Nm 11, 4-5; 14, 3; 16, 13; 21, 5). Aí estão em germe as futuras murmurações e rebeldias. Só que aqui não se censuram. É que antes da saída libertadora não há fundamento para a confiança. O êxodo é um princípio absoluto. Depois da libertação é que deve haver confiança em Deus e no seu servo. É até um motivo de confiança para combater nas guerras de Javé (Dt 1, 29 ss; 7, 17 ss; 20, 1)⁵.

Mais do que subordinado a uma ideologia particular, o relato está dominado pela explicação teológica da história. Afirma-se, antes de mais, a presença de Deus ao lado dos Hebreus ameaçados. A coluna de nuvem e a coluna de fogo (vv. 21-22) são sinais visíveis dessa presença na tradição da caminhada pelo deserto. Aqui a protecção de Deus exprime-se na separação dos dois exércitos (vv. 19-20). Deus intervém a cada instante pela salvação do povo: endurece o coração do faraó, como na narrativa das pragas (vv. 4.8.17), olha o campo adversário e semeia aí o pânico (vv. 24-25), afasta as águas do mar com o vento de leste (v. 21), precipita o exército egípcio no meio das vagas (vv. 27-28). Numa palavra, é Deus que salva o seu povo «com mão vigorosa»⁶.

Compreende-se a importância deste acontecimento primordial para a fé do Antigo Testamento. Compreende-se a insistência na iniciativa salvífica de Javé, expressa na fórmula «Javé fez sair / subir Israel do Egipto». «Na sua forma mais antiga, esta confissão celebra uma gesta muda de Javé; também Israel é o objecto mudo deste acontecimento»⁷. «Foi assim que nesse dia Javé salvou Israel» (v. 30).

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 120.

⁶ Cf. F. MICHAËL, *Le livre de l'Exode (CAT)*, Neuchâtel 1974, p. 127.

⁷ G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 1⁴, München 1962, p. 190.

Vocabulário das fontes mais antigas (J e E)

O que mais cedo ocorreu a quem celebrava no culto a libertação do Egipto foi apresentar o êxodo em termos de «saída» ou «subida». «Sair» do Egipto ou «subir» do Egipto não são apenas as formulações mais antigas do êxodo, mas também as mais frequentes. Começo a investigação por estes dois verbos.

Todas as fontes do Pentateuco confessam o dogma fundamental da fé de Israel: «Javé fez sair Israel do Egipto». Mas são sobretudo os discursos de introdução ao Deuteronomio que empregam este *theologoumenon*.

Não é certo que «fazer sair» (הוציא) indique desde o princípio que o êxodo foi uma libertação. Pois os verbos «sair» (יצא) e «subir» (עלה) empregam-se na forma fundamental (qal) como simples verbos de movimento. Do Egipto para Canaã «sai-se» (יצא), «sobe-se» (עלה) ou «entra-se» (בוא). De Canaã para o Egipto «desce-se» (ירד) ou «entra-se» (בוא). «Sair» é determinado pelo termo da partida; «entrar» indica o termo da chegada. A escolha de «subir» ou «descer» depende da topografia do caminho: das montanhas da Palestina para as planuras do Delta é evidente que se «desce». No trajecto oposto «sobe-se»⁸.

Mas a verdade é que «fazer sair» «se tornou um verbo importante do salvar e remir»⁹. É com este verbo que se pede a Deus a libertação dos mais variados perigos e aflições. Disso dão testemunho os salmos de lamentação e acção de graças: libertação da opressão, da rede (Sl 25, 15.17; 31, 5; 107, 28; 143, 11), da prisão (Sl 68, 7; 107, 14; 142, 8). Neste sentido se tem de entender a ingente mole de passagens (76) em que ocorre o «fazer sair» do Egipto. «Javé que fez sair Israel do Egipto» aparece nos mais variados contextos, tanto nas velhas narrativas do Tetrateuco (Ex 13, 3.9.14.16; 18, 1; 20, 2; 32, 11.12; Nm 20, 16, etc.) como sobretudo no Deuteronomio (Dt 5, 6.15; 6, 12.21.23; 7, 8.19; 8, 14; 9, 26.28.29; 13, 6.11; 16, 1; 26, 8; 29, 24), na obra histórica deuteronomista (Dt 1, 27; 4, 20.37; Jz 2, 12; 6, 8; 1 Re 8, 16.21.51.53; 9, 9), no escrito sacerdotal (Ex 6, 6. 7; 7, 4.5; 12, 17.42.51; 14, 11; 16, 6.32; 29, 46; Nm 23, 22; etc.),

⁸ Cf. W. GROSS, *Die Herausführungsformel*, em ZAW 86 (1974) 427-429.

⁹ E. JENNI, יצא *jš*, hinausgehen, em E. JENNI — C. WESTERMANN (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, München/Zürich 1971, col. 760.

enquanto nos profetas só aparece depois de Jeremias (Jer 7, 22; 11, 4; 31, 32; 32, 21; 34, 13; Ez 20, 6.9.10.14.22). Ocorrências tardias são finalmente Sl 105, 37.43; 136, 11; Dan 9, 15; 2 Cron 6, 5 (= 1 Re 8, 16); 7, 22 (= 1 Re 9, 9)^{9a}. A conotação de libertação no «fazer sair» é corroborada pela adição «da casa da servidão» (cf. Ex 13, 3.14; 20,2; Dt 5,6; 6,12; 7,8; 8, 14; 13, 6.11; Jz 6, 8; Jer 34, 13).

«Sair» pode designar simplesmente a migração dum povo (cf. Gn 10, 11.14; Dt 2, 23). Nesta linha, a saída do Egito é colocada em paralelo com a migração dos Filisteus, saídos de Creta, e a dos Arameus, vindos de Qir (Am 9, 7). Há outras saídas mais carregadas de sentido. Deus manda sair Abraão da sua terra natal (Gn 12, 1), dando início a uma série de intervenções salvíficas que marcarão para sempre a história de Israel e a da humanidade.

Quando sai o próprio Deus (Miq 7, 15: «como no tempo em que saíste do Egito»), não se acentua tanto o lugar que se abandona como a finalidade da saída ou a intervenção relacionada com a saída. «Sair» é um verbo típico do vocabulário da teofania ou das suas repercussões (Jz 5, 4; Is 26, 21; 42, 13; Miq 1, 3; Hab 3, 13, etc.). No contexto da tradição do êxodo, além de Miq 7, 15, já citado, Deus «sai» em:

Ex 11, 4: «Por volta da meia noite sairei através do Egito». Javé sai como um rei que vai dar batalha aos seus inimigos, à maneira das guerras de Javé.

Sl 81, 6: «Prescreveu esta lei a José,
quando saiu da terra do Egito».

O sujeito de «sair» deve ser Deus, uma vez que José não chegou a sair do Egito e a mesma expressão ocorre em Miqueias.

O povo também «sairá» do Egito. No anúncio da estadia e opressão na terra dos faraós (Gn 15, 13-16), pacto concluído com Abraão, a voz de Deus ergue-se do silêncio ominoso daquele crepúsculo aterrador:

«Mas ao povo que os escravizar julgarei eu e sairão depois com grande fazenda» (v. 14).

Os descendentes de Abraão não ficarão eternamente escravizados no Egito. Sairão de lá e «com grande fazenda». O êxodo é uma promessa e um castigo. A intervenção de Deus sobressai antes de mais como castigo dos opressores. Os Israelitas sairão para a liberdade.

^{9a} Cf. *ibid.*

Aí estão os dois aspectos fundamentais da Palavra de Deus, a qual julga e salva.

A verdade é que as passagens em que se diz que «Israel saiu do Egipto» (cf. Ex 12, 41; 13, 3.4.8.; 16, 1; 19, 1; 23, 15; 34, 18, etc.) são relativamente escassas em comparação com as vezes em que «Javé fez sair Israel do Egipto». Israel não foi o actor principal da sua libertação.

A afirmação aparece em várias fórmulas¹⁰. É a substância duma oração relativa, a seguir à auto-apresentação de Javé:

«Eu sou Javé, teu Deus, que te fiz sair da terra do Egipto, da casa da servidão» (Ex 20, 2 = Dt 5, 6)¹¹.

Alguém até ali desconhecido apresenta-se e dá a conhecer o seu nome. O peso recai sobre o nome, que encerra em si toda a importância do nomeado.

A fórmula foi acolhida na Lei de Santidade (Lv 19, 36; 25, 38; 26, 13) e num texto tardio (Nm 15, 41), para concluir séries de leis. Tanto pelas ocorrências da auto-apresentação no escrito sacerdotal (P), como no profeta-sacerdote Ezequiel (Ez 20, 6), como ainda na celebração litúrgica do Decálogo (Sl 50; 81), é claro que tal apresentação de Javé se fazia no quadro do culto. Na proclamação do direito sacral o sacerdote falava em nome de Javé.

Se Gn 15, 7, que para o «êxodo» de Abraão emprega a terminologia da saída do Egipto, tem origem no tempo de David, em Jerusalém, a fórmula mais clássica do êxodo deve ser muito antiga. Não foi cunhada por J nem por E, embora o Javeísta a use em Gn 15, 7.

Javé não é um nome vago, abstracto, mas é determinado por duas posições: é o «teu Deus» e sobretudo o «que te fez sair da terra do Egipto». «Eu sou o que sou» (Ex 3, 14), embora nada tenha a ver com o conceito filosófico de aseidade, ainda podia soar como definição abstracta a ouvidos ocidentais. Não assim a auto-apresentação de Ex 20, 2. Javé é definido com uma acção concreta de libertação. Bem o entenderam os escritores deuteronomícos (Dt 8, 14; 13, 6.11), deuteronomistas (Jz 2, 12) e sacerdotais (Ex 6, 7), que fizeram de «fazer sair» um atributo de Javé: «o que faz sair» (particípio). Aliás tinham um protótipo antigo em Nm 23, 22 (= 24, 8):

¹⁰ Cf. W. GROSS, *o. c.*, pp. 425-453, sobre o que se segue.

¹¹ Considerada isoladamente, esta passagem admitiria a tradução: «Eu, Javé, sou o teu Deus...». Mas a auto-apresentação mais concentrada dos escritores sacerdotais, 'ani Yhwh, só se pode traduzir por «eu sou Javé». Logo, Ex 20,2 é de traduzir: «Eu sou Javé, teu Deus...». Foi assim que os LXX entenderam. Cf. W. ZIMMERLI, *Ich bin Jahwe*, em Id., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TB 19), München 1969, pp. 11-17.

Em textos sacerdotais encontra-se a mesma fórmula com uma ligeira variante. Começa-se com a conjunção causal *ki*, «porque», motivando as leis com a libertação do Egipto (Lv 25, 42.55) ou acentuando o objecto da afirmação de reconhecimento: «Saberão que eu sou o Senhor, seu Deus, que os fez sair da terra do Egipto» (Ex 29, 46 P).

Na literatura deuteronomica e deuteronomista a variação é ainda maior (cf. 1 Re 8, 53; 9, 9; Dt 6, 12; 7, 19; 9, 26.28.29; Ex 32, 11; Dan 9, 15). A maior parte das vezes, o complemento de «fazer sair» é o «povo». Como *terminus a quo* aponta-se «daí», «do Egipto», «da terra do Egipto».

No escrito sacerdotal (Ex 16, 1; 19, 1; Nm 1, 1), em textos pós-exílicos tardios (Nm 33, 38) e no Deuteronomista (1 Re 6, 1), alude-se à acção libertadora de «fazer sair» o povo escravizado do Egipto de modo menos enfático e quase circunstancial. Bem se vê como o artigo fundamental da fé de Israel pairava na ideia e na sua expressão.

A libertação do Egipto é também um «fazer subir» (העלה). Algumas vezes o sujeito é Moisés (Ex 32, 1.7.23; 33, 1) e até o bezerro de ouro (1 Re 12, 28; Ex 32, 4.8; Ne 9, 18). Talvez a fórmula seja oriunda de Betel. M. Noth¹² pensa que a formulação de 1 Re 12 é polémica e depreciativa, pois o mérito da libertação do Egipto pertence inequivocamente a Javé.

«O que fez subir (part.) da terra do Egipto» é um atributo de Javé. E, ao contrário do atributo formado com o part. hi. de «sair», encontra-se em passagens não-deuteronomicas, pré-exílicas (Sl 81, 11; Lv 11, 45 [pré-sacerdotal]; Jos 24, 17; Jer 2, 6). Sl 81, 11 atesta claramente uma fórmula litúrgica, que ecoa por detrás de Jos 24, 17 e Jer 2, 6. A fórmula devia soar assim segundo W. Gross: **אנכי יהוה אלהיך המעלך מארץ מצרים**¹³.

É curioso observar que estas fórmulas não aparecem como confissão de fé na boca dos fiéis (embora se refiram ao artigo fundamental da fé de Israel), mas como afirmações do sujeito divino, que se apresenta na celebração litúrgica e fundamenta a lei (mandamentos) com a graça (libertação do Egipto). A introdução ao Decálogo não é uma criação literária. É a estratificação duma praxe

¹² M. NOTH, *Könige* (BK), I, Neukirchen-Vluyn 1968, p. 282.

¹³ W. GROSS, *o. c.*, p. 437: «eu sou Javé, teu Deus, que te fez subir da terra do Egipto».

litúrgica. A situação vital da fórmula, como a da que emprega o part. hi. de «subir», é a proclamação litúrgica da lei.

A ideia de que Javé «fez subir» Israel do Egipto encontra-se em afirmações circunstanciais, como acontecia com o verbo «sair» (cf. Jz 11, 31; 13, 16; 2 Sam 7, 6). Amós lança a pergunta retórica: «Porventura não fiz subir Israel da terra do Egipto»? (Am 9, 7; cf. Miq 6, 4; Jz 2, 1). As afirmações de libertação do Egipto em Jz 6, 8 e 1 Sam 10, 18 devem depender da pregação profética¹⁴.

As fontes antigas conhecem ainda outras afirmações de libertação mais explícitas. Moisés deve apresentar-se aos anciãos de Israel e declarar-lhes:

«Javé, o Deus de vossos antepassados, apareceu-me — o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob — e disse-me: eu visitei-vos...» (Ex 3, 16 J).

«Visitar» (פָּקַד) com Deus por sujeito pode designar uma intervenção favorável ou desfavorável. Deus «visita» para pedir contas ou para castigar (Êx 20, 5; Os 2, 15; 8, 13; Am 3, 2.14; etc.). Mas também «visita» benevolmente, acabando com a esterilidade de Sara e Ana (Gn 21, 1; 1 Sam 2, 21). Nas lamentações pede-se a «visita» de Deus:

«lembra-te de mim, olha por mim (*úpaqdéni*) (Jer 15, 15);
 «Deus do universo, volta,
 olha do céu e vê,
 visita esta vinha» (Sl 80, 15);
 «visita-me com o teu auxílio» (Sl 106, 4).

No Sl 8, 5 «visitar» está em paralelismo com «lembrar-se».

Nestas passagens, o sentido de «visitar» é positivo: que Deus visite o seu fiel acabrunhado pela dor, pela doença, pela perseguição dos inimigos. Deus «visita» o homem quando o faz «pouco menos que um deus» (Sl 8). Já no mundo oriental ambiente פָּקַד tinha este sentido. Os grandes deuses da Mesopotâmia «visitam», isto é, preocupam-se com os homens. O sentido de «visitar» como «olhar por», «tomar à sua conta», faz parte da linguagem teológica do Antigo Testamento.

Na opressão do Egipto, as fontes J e E narram a «visita» de Deus (Gn 50, 24.25; Ex 3, 16; 4, 31; 13, 19). Só mais tarde, perante a loucura da adoração do bezerro, Deus visitará para punir (Ex 32, 34).

¹⁴ *Ibid.*, pp. 442-443.

Também Job 7, 18 saberá citar ironicamente Sl 8, 5 e transformar o cuidado de Deus pelo homem numa visita punitiva¹⁵.

Desde muito cedo se afirmou a libertação com o termo mais adequado de «salvar», «libertar» (נצַל, hi.). Na atitude corajosa de Moisés em defesa das filhas do sacerdote de Madiã, o Javeísta deve ter visto o prelúdio do que Deus faria pelo povo. As raparigas dizem ao pai:

«Um egípcio libertou-nos da mão (הַצִּילָנוּ מִיַּד) dos pastores...» (Ex 2, 19 J).

É o que Javé promete fazer em relação ao povo:

«Desci para o libertar (לְהַצִּילֹוּ מִיַּד) dos Egípcios...» (Ex 3, 8 J).

A construção é exactamente a mesma: «libertar da mão» (*hiṣṣil miyyad*). Só mudam os actores. O pretense egípcio já não liberta. Deus é que liberta o povo da mão dos Egípcios.

A mesma fonte põe ainda na boca de Moisés esta queixa dirigida a Deus:

«Senhor, por que razão maltratas este povo? Porque é que me enviaste? Desde que vim procurar o faraó para falar em teu nome, ele trata mal este povo e tu nada fazes para libertar o teu povo» (Ex 5, 22-23).

Libertar o povo submetido à maior potência do tempo não era o mesmo que socorrer meia dúzia de pastoras. Só Deus era capaz disso (Ex 3, 8). O mais que Moisés faz é queixar-se... da demora de Deus em libertar.

Os escritores seguintes continuaram a atribuir a Deus a libertação de Israel. O Eloísta recorda a libertação ao falar do encontro de Moisés com o sogro. Houve dificuldades, mas Javé «libertou-os» (*wayyaṣsilém*, Ex 18, 8 E). Jetro regozija-se com o facto da libertação «da mão dos Egípcios» (Ex 18, 9 E) e exclama:

«Bendito seja Javé que vos libertou (*hiṣṣil*) da mão dos Egípcios e da mão do faraó, que libertou (*hiṣṣil*) o povo da mão dos Egípcios» (Ex 18, 10 E).

A libertação operada por Deus em favor do seu povo escravizado é objecto de regozijo e bênção. Haviam passado as pragas e o milagre do mar. Já não há razão de queixa (cf. Ex 5, 23). Impera a alegria,

¹⁵ Cf. W. SCHOTTRÖFF, פִּקָּה *pqđ* heimsuchen, em E. JENNI — C. WESTERMANN, (ed.) o. c., II, München/Zürich 1976, col. 475.

que inunda o próprio Jetro. Também este não duvida que a libertação é obra de Deus. Ou antes, quem não duvida é o Eloísta, que em três versículos põe quatro vezes Deus por sujeito do verbo «libertar». Moisés sintetiza a sua convicção e o seu agradecimento no nome que dá a um dos dois filhos:

«Eliézer (o meu Deus é socorro), porque o Deus de meu pai veio em meu socorro e libertou-me (*wayyassiléní*) da espada do faraó» (Ex 18, 4 E).

O historiador deuteronomista, já influenciado pela pregação profética (notar o «assim fala Javé»), entende o êxodo da mesma maneira:

«Libertei-vos da mão dos Egípcios» (Jz 6, 9; 1 Sam 10, 18; cf. Jos 24, 10).

A experiência e a expectativa de Israel relata-se (Ex 18, 4 ss; Sal 18, 18; 34, 5; 56, 14), recorda-se (Jz 6, 9; 1 Sam 10, 8; 2 Sam 12, 7), anuncia-se (Ex 3, 8; 6, 6; 1 Sam 7, 3; Jer 39, 17), pede-se que aconteça (Gn 32, 12; Sl 7, 2; 31, 16). Mas não se pode dizer que *ns̄l* hi. se tenha tornado uma noção teológica, nem se pode classificar de «termo técnico para a libertação o Egípto»¹⁶.

Linguagem deuteronomica e sacerdotal

A profundidade de sentido do acontecimento libertador é demasiado intensa para se poder resumir num termo. A elaborada teologia sacerdotal não se contenta com um ou outro vocábulo. Mal feita a sua apresentação («Eu sou Javé», Ex. 6, 2) e referida a novidade em relação ao culto patriarcal de El Shadday, Javé prossegue:

«Por isso dirás aos Israelitas: Eu sou Javé. Far-vos-ei sair dos trabalhos forçados do Egípto, libertar-vos-ei da sua servidão, remir-vos-ei com braço estendido e grandes juízos» (Ex 6, 6 P).

Eis a resposta ao clamor dos oprimidos (Ex 6, 5). Deus «faz sair», «liberta», «redime». O escritor parece lutar desesperadamente com uma língua refractária, que domestica à força de sinónimos. E no versículo seguinte ainda emprega outro: Deus «toma» os Israelitas do Egípto. O sujeito destes verbos de libertação é sempre Deus.

¹⁶ U. BERGMANN, *לצל* *ns̄l* retten, *ibid.*, col. 98, contra J. J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 1940, p. 18.

«Redime» é uma tradução aproximada do verbo hebraico **יָצַא**, empregado a propósito do ano sabático e do ano jubilar (Lv 25), em determinações sobre o resgate de propriedades ou de pessoas.

Isto é uma teologia bastante evoluída. Mas tinha sido preparada por todos os escritores antigos e mormente pelo Deuteronomio, que introduz outro vocábulo na linguagem teológica da libertação do Egipto: «resgatar» (**פָּדָה**). Era uma novidade na teologia do êxodo. Não fora este uma «saída» ou «subida». Não fora uma qualquer «libertação».

«De um significado fundamental (concreto) já não reconhecível, (**פָּדָה**) adquiriu o sentido de soltar, deixar livre, libertar, conservado com ligeiras variações em diversas línguas semíticas. Do sentido genérico saiu o significado especial de 'resgatar' (pela apresentação dum contra-valor), que obteve o predomínio em árabe e etiópico, enquanto em ugarítico e hebraico não conseguiu abafar a nota genérica dada pela noção de soltar»¹⁷.

Além de usado no direito de família (Ex 21, 8; Nm 19, 20), **פָּדָה** faz parte da legislação cultural do resgate dos primogénitos de homens e animais. O primogénito humano deve ser resgatado, tal como o do jumento, que não é lícito imolar (Ex 34, 19-20). O primogénito do homem deve ser sempre resgatado, mas não se diz como. Só uma determinação mais recente (Nm 18, 16) é que estabelece cinco siclos de prata.

De Ex 34, 19-20 depende com toda a probabilidade o texto mais recente e de influência deuteronómica de Ex 13, 2.12.13.

Ao falar da libertação do Egipto como «resgate», o Deuteronomio já não considera a intervenção salvífica pelo seu lado guerreiro, mas como uma acção legal libertadora de Javé. E assim aperfeiçoa a linguagem antiga, que se contentava com os verbos **יָצַא** hi., «fazer sair», **עָלָה** hi., «fazer subir», **נָצַל** hi., «salvar», «libertar» e **פָּקַד**, «visitar». Com isto, o Deuteronomio não aboliu a terminologia antiga. Continuou a empregar o «fazer sair» e, ao menos uma vez, o «fazer subir» (Dt 20, 1). Mas **פָּדָה** é tão deuteronómico que não se impôs na literatura posterior. P não o conhece e prefere o clássico **יָצַא** hi., que continua a sua existência tranquila na literatura deuteronómico-deuteronomista¹⁸.

¹⁷ J. J. STAMM, **פָּדָה** *pdh* auslösen, befreien, em E. JENNI — C. WESTERMANN (ed.), *o. c.*, II, 397.

¹⁸ Cf. *ibid.*, col. 405.

«Remir» (נאל) e «resgatar» (פרה) têm um significado tão próximo que por vezes se encontra פרה onde se esperava נאל, como acontece em Ex 21, 8. פרה é mais genérico e não se confina ao direito de família, pois em Job 6, 23 o sujeito são amigos, não familiares. Note-se que o homem resgata um bem a que não tem direito de espécie nenhuma. נאל pertence claramente ao direito familiar e é um verbo tipicamente hebraico, sem paralelo nas outras línguas semíticas. A melhor ilustração do seu significado vem em Lv 25. O ano jubilar era uma autêntica «restitutio in integrum» das antigas relações de propriedade. As coisas eram «remidas» dos seus donos adventícios e voltavam ao dono original (prescindimos da questão de saber se isso alguma vez foi posto em prática). O direito e dever de remir incumbia a um parente, que por isso se chamava *go'el* (Lv 25, 25-26).

O elemento auspicioso desta noção do direito de família desenvolveu-se na linguagem religioso-teológica. E assim נאל ocorre em paralelismo com «salvar» (ישע hi., Is 49, 26; 60, 16; Sl 72, 13-14; 106, 10), «libertar» (נצל hi., Ex 6, 6), «auxiliar» (עזר, Is 41, 14), «consolar» (נחם, Is 52, 9). Os libertados no mar das Canas são «remidos» (*g^eûlîm*, Is 51, 10)¹⁹.

«Todos os documentos recentes em que ocorre נאל no contexto da libertação do Egipto supõem as tradições patriarcais, ainda que se não mencionem. Assim, ao usar נאל podia pensar-se no tempo dos Patriarcas e compreender-se o êxodo do Egipto como resgate dos escravizados para o seu senhor legal, como restituição da sua liberdade»²⁰. Tal a cambiante própria de נאל, que distingue este verbo do quase sinónimo פרה, com o qual se encontra por vezes em paralelismo (Os 13, 14; Is 51, 10-11; 35, 9-10; Jer 31, 11; Sl 69, 19). Os «remidos» do mar das Canas são os «resgatados de Javé» (*p^eduyê Yhwh*) no êxodo escatológico (Is 51, 10-11).

Os antepassados dos Israelitas que demandaram o Egipto aceitaram voluntariamente uma certa forma de servidão, para escapar à morte (Gn 47, 19). Quando «José morreu, assim como todos os seus irmãos e toda aquela geração, e subiu ao trono do Egipto um novo rei, que não conhecera José» (Ex 1, 6.8 J), começou propriamente a escravatura. Mas não acabaram as relações encetadas com os

¹⁹ J. J. STAMM, נאל *g'l* erlösen, em E. JENNI — C. WESTERMANN, (ed.), *o. c.*, I, 387-389; Id., פרה *pâh* auslösen, befreien, *ibid.*, II, 405.

²⁰ J. J. STAMM, נאל *g'l* erlösen, *ibid.*, I, 390.

Patriarcas. O povo oprimido é o «meu filho primogénito» (Ex 4, 23 E), que é preciso deixar partir. O termo do direito de família **בְּנֵי** era muito apropriado para exprimir a acção libertadora de Deus.

O Deuterónimo é que parece desfazer esta cambiante própria de **בְּנֵי**, ao usar **פָּדָה** em ligação com as tradições patriarcais:

«Porque Javé vos ama e guarda o juramento que fez aos vossos antepassados é que Javé vos fez sair com mão poderosa e te resgatou (*wayyipd^eka*) da casa da servidão, da mão do faraó, rei do Egipto» (Dt 7, 8).

Mas a dificuldade é aparente. Até o leitor pouco atento verifica que o texto não procede de um só redactor. Começa-se com o plural («vos... vossos») e passa-se repentinamente ao singular. Há mais casos destes no Deuterónimo e têm ocupado a atenção e o estudo dos críticos. G. Hölscher retirava ao Deuterónimo primitivo os trechos redigidos no plural. M. Noth corroborou a hipótese e G. Minette de Tillesse mostrou finalmente que as secções no plural se devem à escola deuteronomista²¹. Temos, pois, duas afirmações bem distintas em Dt 7, 8. O Deuterónimo afirmava apenas: Javé «resgatou-te da casa da servidão, da mão do faraó, rei do Egipto». O verbo é **פָּדָה** e não há qualquer alusão aos Patriarcas. Um século e meio mais tarde (c. 550 a.C.), os historiadores deuteronomistas inseriram aquela obra na sua história e acrescentaram: «Porque Javé *vos* ama e guarda o juramento que fez aos *vossos* antepassados é que Javé *vos* fez sair...» Os interpelados são os Israelitas, no plural, e o verbo é **יִצֵּא**, hi.. Mantém-se a tese de J. J. Stamm: o verbo **פָּדָה** não supõe posse anterior e, no contexto do êxodo, não alude às tradições patriarcais. Também Dt 9, 26 está inserido numa secção «vós» (cf. vv. 23-25). Fora destes dois lugares, nunca o Deuterónimo liga o «resgate» às promessas feitas aos Patriarcas, nem mesmo no secundário Dt 13, 6 (cf. Dt 15, 15; 21, 8; 24, 18).

Porque tinha sido o «resgate» dum povo escravizado, o êxodo era motivação ideal para a libertação dos escravos hebreus no ano sabático (Dt 15, 15) e para respeitar o direito das classes mais desprotegidas — o forasteiro, o órfão e a viúva (Dt 24, 18). As duas passagens são exactamente iguais nos LXX e em alguns manuscritos hebraicos:

²¹ G. MINETTE DE TILLESSE, *Sections «tu» et sections «vous» dans le Deutéronome*, em VT 12 (1962) 29 ss.; cf. O. KAISER, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh 1970², p. 106.

«Recorda-te que foste escravo na terra do Egipto e que Javé, teu Deus, te resgatou (*wayyipd^eka*); por isso, hoje te prescrevo este preceito».

A teologia sacerdotal juntou apenas uma precisão: o resgate foi a restituição à posse original (Ex 6, 6 לָנָה). No que foi seguida (ou precedida) pela teologia dos poetas:

«Conduziste pela tua benevolência
o povo que redimiste» (Ex 15, 13).

«Lembra-te da tua comunidade,
que adquiriste em tempos antigos,
que redimiste como tribo da tua herança...» (Sl 74, 2).

«Com o teu braço redimiste o teu povo,
os filhos de Jacob e de José» (Sl 77, 16).

«Lembravam-se que Deus era o seu rochedo,
e o Deus Altíssimo o seu redentor» (Sl 78, 35).

Se o cântico de Moisés é pós-exílico (M. Noth, G. Fohrer) e o Sl 74 é do século VI a.C. (A. Deissler), estaríamos sensivelmente na época do escritor sacerdotal. As datações dos Sl 78; 78 são bastante controvertidas.

O regresso de Babilónia será um segundo êxodo, a que o Dêutero Isaías gosta de aludir com o verbo לָנָה (Is 43, 1; 44, 22-23; 48, 20; 52, 3.9). Javé é o *go'el* do seu povo exilado em Babilónia (Is 41, 14; 43, 14; 44, 6; 47, 4.48, 17, etc.); no que será continuado pelo Trito Isaías (Is 62, 12).

História e mito

Foi sem dúvida um enriquecimento teológico o entender o êxodo como «redenção». O povo não saiu de qualquer maneira. Não foi uma migração como as demais. Deus é que o «fez sair». Israel subiu para as montanhas de Canaã, porque Alguém o «fez subir». A saída de uma situação de escravatura foi naturalmente uma «libertação».

As fontes antigas (J e E) ficavam-se por aqui. O Deuterónimo especificou: Deus adquiriu o povo escravizado, resgatando-o. E o escritor sacerdotal deu mais um passo: a libertação impunha-se a Deus como um direito e um dever. Israel deixara o seu amo antigo

(Deus) e encontrava-se escravizado ao faraó. Houvera uma mudança de propriedade. Deus intervém como o *go'el*, o parente próximo incumbido pela lei de restituir as relações de propriedade originais. Reconhece-se a carga emocional e a dimensão teológica. Não tinham sido vãs as relações dos Patriarcas com o Deus que guia e salva. As promessas continuavam de pé. Na hora própria, Deus intervém. Redime o povo escravizado. Israel não tinha nascido escravo. Tinham-no escravizado (cf. Jer 2, 14). Não era um *παῖς*, nascido na casa do senhor, mas um *δούλος* reduzido ilegalmente à escravidão²². O êxodo foi a restituição do povo ao amo original. Tal é a teologia de P e dos poetas mais ou menos contemporâneos.

Foram ainda os poetas a dar outro passo na penetração teológica do êxodo. «Fazer sair» evocava a história das migrações. «Subir» aludia à geografia. «Remir» e «resgatar» eram conceitos jurídicos, respectivamente do direito familiar e sacral. Os poetas lançaram ainda mão da linguagem mais antiga, mais universal e mais totalizante do mito. Viram o milagre do mar na dimensão cósmica dos mitos de criação. Aliás, a ideia de «mar» lançava a ponte para a intelecção do episódio em termos de luta com o caos primordial. Os Israelitas ameaçados junto ao mar das Canas preludiavam Sião atacada por chusmas de povos (Sl 74, 15-21), qualquer que possa ser a validade da suposta tradição cultural de Jerusalém²³. Numa batalha esforçada, Javé «ralhou» ao mar das Canas (Sl 106, 9), como outrora fizera ao caos primordial (Sl 68, 31; 104, 6-7; Na 1, 4). O milagre deslocava-se do seu lugar na história para o princípio da história. E para Israel tratava-se efectivamente do começo da sua existência de povo.

Mais um passo e equacionar-se-ia criação e redenção. Foi o que aconteceu no Dêutero Isaías. Entendendo este profeta a criação como acontecimento salvífico, pôde classificar igualmente como

²² Os LXX fizeram essa distinção, traduzindo geralmente a «casa da servidão» por *οἶκος δουλείας* (Ex 13, 3. 14; 20, 2; Lv 26, 45, etc.).

²³ Uma tradição pré-israelita de Jerusalém, possivelmente jebuseia, é admitida por um grande número de investigadores, desde H. SCHMID, *Jahweh und die Kulturtradition von Jerusalem*, em ZAW 67 (1955) 168 ss.; cf. G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I⁴, München 1962, p. 59; II³, 305-309; H. J. KRAUS, *Psalmen (BK XV/1)*, I⁴, Neukirchen 1972, p. 344; J. SCHREINER, *Sion-Jerusalem Jahwes Königsitz*, München 1963, p. 230. Dessa tradição dependeriam as afirmações proféticas da inexpugnabilidade de Jerusalém. Ao invés, G. WANKE, *Die Zionstheologie der Korachiten (BZAW 97)*, Berlin 1966, pp. 64-99, pretende demonstrar que tal tradição nunca existiu. Parte sobretudo do motivo da luta dos povos, originário dos profetas pós-exílicos. Para J. J. M. ROBERTS, a tradição não é jebuseia nem exílica, mas do tempo de David-Salomão: *The Davidic Origin of the Zion Tradition*, em JBL 92 (1973) 329-344.

«criação» a intervenção de Javé em favor de Israel (Is 43, 1). Milagre do mar e criação coincidem singularmente (Is 51, 9-10; cf. 43, 16)²⁴.

História e mito são as traves mestras do cântico de Moisés²⁵, espécie de *Te Deum* a encerrar o drama da saída do Egipto, quase modelo do primeiro acto da Tosca.

«Deixem-me cantar a Javé,
que soberbo é o seu triunfo;
cavalo e cocheiro
no mar precipitou.
Minha força e meu canto é Javé;
para mim foi salvação.
É este o meu Deus, hei-de louvá-lo;
o Deus de meu pai, quero exaltá-lo.
Javé é um guerreiro,
Javé é o seu nome.
Os carros do faraó e o seu exército
ao mar arremessou.
A fina flor de seus heróis
afundou-se no mar das Canas.
Os abismos os cobriram,
desceram ao pélagos como um seixo.
A tua dextra, Javé,
esplendorosa de poder,
a tua dextra, Javé,
esmaga o inimigo.
Soberbo de esplendor,
destróis os que se erguem contra ti.
Desencadeias teu furor,
que os devora como palha.
Ao sopro das tuas narinas,

²⁴ Cf. G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I⁴, 191.

²⁵ O cântico não é, por certo, de Moisés. Nesse tempo, ainda os Filisteus (v. 14) não tinham aparecido na planície a que dariam o nome. Será ao menos um poema antigo (W. F. Albright, N. D. Freedmann)? Ou trata-se simplesmente duma obra arcaizante? Se as expressões mitológicas provêm da pretensa tradição cultural de Jerusalém (cf. תְּהַמֵּת de Ex 15,5 com o mesmo vocábulo em Sl 77, 17 e תְּהוֹם em Sl 104,6; מְצוּלָתִי ocorre em Sl 68, 23 com vocalização ligeiramente diferente מְצוּלָתִי) e esta só integrou o êxodo nos últimos tempos da monarquia, o salmo pode ser recente, talvez pós-exílico (G. Fohrer, M. Noth). Cf. F. STOLZ, *o. c.*, pp. 91-93.

as águas se amontoaram.
Ergueram-se as torrentes como um dique,
estacaram os abismos em pleno mar.

Dizia o inimigo:
'Persigo, alcanço,
reparto a presa,
meu apetite é saciado.
Desembainho a espada,
conquista-os a minha mão.

Sopraste o teu hálito
e o mar os recobriu;
afundaram-se como chumbo
em águas poderosas.
Quem como tu, entre os deuses, ó Javé?
Quem como tu, majestoso em santidade,
tremendo em louvores,
autor de maravilhas?
Estendeste a tua dextra
e a terra os tragou.
Conduziste pela tua benevolência
este povo que remiste;
guiaste-o pelo teu poder
para a tua morada santa.
Ouviram-no os povos: estremeeceram.
Grandes dores aprisionaram
os habitantes da Filisteia.
Ficaram estarrecidos
os chefes de Edom.
Dos príncipes de Moab
apodera-se o pavor.
Tremem todos os que moram em Canaã.
Sobre eles tomba o medo e o pavor.
Pela grandeza do teu braço
emudecem como pedras,
até passar o teu povo, ó Javé,
até passar este povo que adquiriste.
Introduze-lo e planta-lo
na montanha da tua herança.
Preparaste, Javé,

um lugar para habitares.
 Um santuário, Javé,
 fundaram as tuas mãos.
 Reine Javé eternamente e para sempre!»

Na pujança desta imaginação poética desembocam várias correntes de leitura teológica, com predomínio para a história e para a visão cósmica do acontecimento. Javé é um guerreiro (v. 3), título sem paralelo no Antigo Testamento (cf. Sl 24, 8: **גִּבּוֹר מִלְחָמָה**, «herói de guerra»). Tem inimigos históricos (vv. 1.4). Conduz o seu povo à montanha santa de Sião (v. 13), e aqui está implícito o tema da travessia do deserto. Mas a luta envolve o caos e o *sheol* (vv. 5.9.12), associados em muitos salmos. As potências cósmicas são um brinquedo nas mãos de Deus. Natureza (mar) e história (Egipto, Filisteia, Edom, Moab) entram em convulsão à passagem dos Hebreus, como na visão épica da batalha de Aljubarrota:

«Deu sinal a trombeta castelhana,
 horrendo, fero, ingente e temeroso;
 Ouvia-o o monte Artabro e Guadiana
 atrás tornou as ondas de medroso;
 Ouvia-o Douro e a terra Transtagana;
 Correu ao mar o Tejo duvidoso»; (Lusíadas, IV, XXVIII).

Camões vê a terra portuguesa em convulsão, da Galiza ao Algarve. O poeta inspirado põe em cena o caos e o *sheol*. O autor do cântico de Moisés não esgotou a teologia do êxodo. Deu-nos, porém, a sua dimensão essencial. Tais acontecimentos não são para estudar ou reflectir. São motivo de rezar, de louvar, de contemplar, de agradecer a salvação que nos atinge.

JOSÉ NUNES CARREIRA

Zusammenfassung

Seit G. v. Rads grundlegender Arbeit «Der Heilige Krieg im alten Israel» (1951) wurde sehr oft die jahwistische Schilderung der Befreiungstat in Ex 14 als «heiliger Krieg» betrachtet. Dagegen muss man aber einwenden, dass es dabei keine Kriegsansprache gibt und keinen eigentlichen Krieg. Jahwes Rettungshandeln lässt kein Mitwirken des Volkes zu, während in den «heiligen Kriegen» ein Eingreifen Israels in den Kampf meist vorausgesetzt wird.

Die auf den Exodus sich beziehende Befreiungssprache hat eine bedeutende Entwicklung erfahren, die den tiefen Sinn der Rettungstat immer klarer zum Ausdruck brachte.

Die älteren Quellen (J, E) greifen zuerst zu den theologisch ziemlich neutralen *jš'* hi., «herausführen» und *lh* hi., «heraufführen». Es war eine topographische Bezeichnung, ehe diese Vokabeln zu wichtigen Verben des Rettens und Erlösens wurden. Theologisch prägnanter sind die Verben *pqd*, «heimsuchen», und *nsl* hi., «retten», die diese Quellen auch sonst anwenden.

Deuteronomium und Priesterschrift führen die Rechtssprache ein. Als eine Neuerung nannte das Deuteronomium die Befreiung aus Ägypten einen «Loskauf» (*pdh*, «auslösen») und ergänzte damit den älteren Sprachgebrauch, der sich mit *jš'* hi., *lh* hi., *pqd* und *nsl* hi. begnügte. *Pdh* entstammt dem rechtlichen und kultischen Bereich. Die Priesterschrift geht auf das Familienrecht (*g'l*, «erlösen») über. Damit wird weder die topographische (*jš'*, *lh*), noch die sozial-politische (*nsl* hi.), noch die sakralrechtliche (*pdh*) Seite betont, sondern vielmehr die Erwählungstheologie der Heilsgeschichte. Die Befreiung aus Ägypten war eine restitutio ins Besitzverhältnis der Patriarchenzeit, eine Rückgewinnung der Versklavten für ihren rechtmässigen Herrn. Jahwe fungierte als *go'el*, der das Recht und die Pflicht hat, den Familienbesitz wieder in Ordnung zu bringen.

Bei den Dichtern trifft man die weltverbreitete, umfassende Sprache des Mythos (Chaoskampf und Schöpfung: *gZR*, «schneiden», *br'*, «schaffen», *ehomot*, «Urfluten», *mešôlot*, «Tiefen»).

JOSÉ NUNES CARREIRA