

CADMO

Revista de História Antiga

Centro de História
da Universidade de Lisboa

20



ἩΜΕΙΣ ΤΟΙΣ ΠΡΟΤΕΡΟΝ ΕΙΣ ΤΗΝ ΠΑΤΡΙΔΑ
ΜΗΝΙΝ ΑΕΙΔΕ ΘΕΑ ΠΗΛΗΙΑΔΕΩ

DEUS EM PRONOMES PESSOAIS, NO USO PRÉ-CLÁSSICO E BÍBLICO

JOSÉ AUGUSTO M. RAMOS

Universidade de Lisboa

joseramos@fl.ul.pt

É particularmente significativo tomar como tema, para comemoração dos vinte anos da *Cadmo*, uma ideia que se esboçava já no volume do décimo aniversário. Ali, focávamos a ideia de um deus Baal em terceira pessoa, sublinhando um matiz semântico que prevalecia na sua definição, sugerida ao longo da mitologia de Ugarit⁽¹⁾. Desde então, foram-se avolumando razões para processar uma definição alternativa de Deus com a perspectiva semântica de um Tu absoluto. As ressonâncias estruturais da antropologia da sexualidade entre os hebreus aproximavam-nos, mais uma vez, deste horizonte⁽²⁾. E a análise das coordenadas de utopia que constroem a rede do imaginário judaico conduzia-nos na mesma direcção⁽³⁾.

Entretanto, a insinuante sugestividade do pensamento judaico-místico de Martin Buber⁽⁴⁾ e judaico-filosófico de Emmanuel Lévinas⁽⁵⁾, ambos recheados de pertinência para o contexto pré-clássico, foram estimulando e definindo mais ainda aquela ideia. E apesar de esta definição de Deus como um Tu poder avultar demasiado, ao ser comparada com as outras formas pronominais, continua a ser útil avaliar o recurso aos pronomes pessoais, quando podem assinalar matizes semânticos para definir o divino.

É característica do judaísmo, antigo e actual, o uso de nomes alternativos para designar a Deus, evitando assim nomeá-lo de forma directa. Percebe-se, neste recurso, a intenção de respeitar e resguardar a divindade dos inconvenientes que uma demasiada familiaridade

podia provocar⁶⁶. Podemos, no entanto, considerar nesta prática um segundo sentido, o de diversificar semanticamente os imensos matizes que o conceito de Deus poderia suscitar. Igual riqueza de matizes para a definição de Deus se pode recolher do recurso aos pronomes pessoais. São, mais uma vez, matizes ricos, para definir o que é um deus.

Deve, entretanto, sublinhar-se que aquele mesmo uso judaico que, desde tempos antigos, mostrou grande apreensão relativamente ao uso de nomes directos de Deus, para não mostrar demasiada aproximação ao estatuto transcendente do divino, não teve qualquer pejo em evitar o efeito de aproximação pela via dos pronomes pessoais. A semântica dos pronomes pessoais conhece, com efeito, zonas capazes de criar maior familiaridade entre o homem religioso e Deus. O tratamento por tu é o modo de exprimir maior proximidade entre pessoas. Ora essa forma pronominal directa é aquela que prevalece para tratar com Deus, no mundo bíblico-judaico. A estrutura linguística das línguas semíticas não consente que os pronomes pessoais de tratamento sofram transformações do tipo majestático ou reverencial. Poder tratar um simples «tu» por «vós» é coisa impossível no hebraico de qualquer época ou nível sócio-linguístico⁷¹.

1. Os pronomes pré-clássicos de Deus

O principal discurso sobre os deuses, no Oriente pré-clássico, é a mitologia. E é sabido que as mitologias orientais, sobretudo as semíticas, têm o género narrativo como seu género literário preferido. Talvez o exemplo mais claro se encontre mesmo nas mitologias sumero-acádicas, em chave de narrativa épica. Algumas destas narrativas mitológicas, no entanto, misturam de forma mais equilibrada a narrativa mítica com a aloquialidade de um discurso mitológico em género de teatro. A mitologia de Baal em Ugarit é um exemplo preclaro desta forma de narrativa teatral cheia de aloquções entre deuses. O tratamento pronominal mútuo destes deuses entre si pode recorrer a qualquer um dos pronomes pessoais. Este contexto valoriza os pronomes da aloquialidade: por intencionalidade, os da segunda pessoa e por implicação os da primeira. O estilo de mensageiro pode contribuir para intercalar o tratamento de segunda e o de terceira pessoa; aparecem menos os pronomes da identidade, os da primeira pessoa. Os matizes implícitos no uso de pronomes pessoais de tratamento entre deuses podem ser igualmente pertinentes.

Com o pronome pessoal do singular define-se a singularidade da divindade interveniente. Para designar um deus, o mais normal é que se recorra a um pronome pessoal no singular. É característica dos seres divinos sugerir uma marca de identidade acentuada. A intensidade com que o seu estatuto os define sublinha a identidade singular e a marca personalizada que o pronome de primeira pessoa codifica. Não é, contudo, de uso muito comum apresentar uma divindade em auto-pronunciamento de primeira pessoa. Este modo poderá parecer particularmente consentâneo com a transcendência, a forte identidade e a autoridade divinas. Mas não é essa a modalidade mais frequentemente utilizada para a sua formulação.

Por outro lado, a primeira pessoa do plural poderia ser expectável como auto-afirmação do divino, em contextos de politeísmo. Mas nem sempre o politeísmo atinge expressividade de identificação colectiva de modo a que os deuses sejam tratados pelo pronome nós. O mundo do divino politeísta descreve totalidades absolutas dispersas por muitas entidades, sendo cada uma delas semanticamente capaz e diferente. Mas o divino genérico parece ter uma baixa identidade pronominal. Por isso, o uso do pronome nós para representar um colectivo divino não é tão frequente em contexto politeísta. Os casos mais salientes do uso do plural colectivo poderiam traduzir provavelmente uma cultura em que os panteões exibissem características mais eficazes de uma assembleia orgânica. Plurais autênticos poderiam representar, pelo menos, uma parte legitimamente definida do panteão. Este plural não afecta a pertinência da narrativa mitológica em curso⁽⁸⁾. Há, de facto, panteões, onde a multidão de nomes divinos parece não promover o recurso a um nós colectivo de deuses⁽⁹⁾.

Os panteões do contexto cultural semítico, mais adepto da ideia de assembleia divina, poderiam justificar mais frequentemente os matizes específicos para a semântica de um «nós» divino. Ugarit e a Mesopotâmia semítica oferecem ocorrências notórias para isso⁽¹⁰⁾.

Os pronomes da segunda pessoa aplicados pelos humanos aos deuses representam o tratamento aloquial. Esta é a estrutura discursiva própria da oração, seja qual for a tonalidade que a atitude de oração possa conter: lamentação e súplica, hino ou doxologia. A oração instaura, com efeito, uma relação directa entre o homem e Deus, na qual assenta a condição de devoto. A oração, porém, não conota apenas uma opção de prática religiosa, uma atitude de devoção. Primeiro que tudo, ela instaura uma específica definição de Deus, percebido como uma relação pessoal na estrutura aloquial da consciência.

Tratar os deuses ou um grupo de deuses por vós significa que se está a assumir essa pluralidade divina com o estatuto de interlocutores conjuntos, na estrutura de um mesmo acto de oração. Esta situação não parece ser muito frequente nas literaturas do antigo Oriente. A atitude pessoal de oração parece, pelo contrário, tender a definir uma relação directa de intimidade, na qual o interlocutor divino é definido sobretudo como um tu. Contrariamente à sensibilidade mais generalizada, aparecem casos entre os textos hititas em que a oração é entusiasticamente dirigida aos deuses no plural⁽¹¹⁾. Nada obsta a que nas mesmas orações a invocação se dirija simultaneamente a uma deusa de primeira importância e a todos os deuses conjuntamente⁽¹²⁾. É que, na verdade, até mesmo entre religiões politeístas, a oração tem tendência a elaborar uma relação de monolatria, em que o deus endereçado é tratado por tu e essa relação define-se como singular, íntima e personalizada. Com efeito, a oração personaliza os deuses e familiariza com eles os devotos. As atitudes de consciência criam intimidade pessoal e esta tende a dar aos deuses um cunho pessoal.

O tema do deus pessoal, no antigo Oriente, podendo conter uma gama variada de matizes⁽¹³⁾, é uma modalidade de relação análoga à atitude de oração. A oração é, com efeito, um espaço epistemológico onde facilmente emerge uma imagem de monoteísmo que pode ser simplesmente de monolatria ou henoteísmo. Temos um belo exemplo na confissão negativa, que marca o ponto fulcral do julgamento dos mortos, segundo a concepção egípcia do acesso à imortalidade⁽¹⁴⁾. A cerimónia processa-se diante de uma assembleia de deuses. Não se trata, porém, de uma assembleia universal dos seres divinos, análoga àquela que as mitologias semíticas, por vezes, nos descrevem ou sugerem. Os deuses egípcios não costumam ser referidos em assembleia geral. Neste caso, trata-se de uma assembleia funcional de jurados divinos com alguma marca de representação total. Com efeito, eles representam a totalidade do Egipto. E mesmo assim, a oração do candidato à imortalidade osíriaca é dirigida a um deus de cada vez, em modo solene mas familiar e directo, tratando cada um por tu.

Na nossa tradição milenar de literatura religiosa e bíblica, ocorre o uso do pronome pessoal, vós, como forma de tratamento majestático ou reverencial dirigido a uma divindade singular, o Deus da religião bíblico-cristã, concretamente. Para além do enraizamento complexo deste uso na história das fórmulas de tratamento que exprimem a idiossincrasia específica do português, esta prática poderá traduzir, de algum modo, uma analogia de continuidade com o uso judaico

dos *kinnuyim* ou nomes alternativos para substituir o nome de Deus. Como já referimos antes, os recursos gramaticais das línguas do Oriente pré-clássico, em geral, não permitiam este uso pronominal de metaforização. É isso mesmo que acontece com o hebraico até aos dias de hoje. O número e o estatuto funcional e sintáctico de cada interlocutor é que definem se o pronome de segunda pessoa deve aparecer no singular ou no plural. Essa razão pode ter contribuído para que o antigo Oriente tivesse optado por metaforizar matizes do divino pela via nominal, com recurso a nomes alternativos e complementares⁽¹⁵⁾, e não o fizesse pela via do recurso a pronomes.

O pronome da terceira pessoa é provavelmente aquele em que se institui a principal referência pronominal de Deus. Com o singular, ele, faz-se referência a uma divindade específica, mas pode também ser uma maneira de assumir o genérico divino como uma singularidade colectiva, uma determinada espécie de entidades. Isto poderia representar uma forma de abstracto, alternativa possível em línguas com poucos recursos para exprimir este matiz. O abstracto é, também aqui, uma maneira de dar expressão ao aspecto unitário do divino, com ressonâncias essenciais e estruturais.

Há mesmo casos em que a referência sistemática a Deus, com a terceira pessoa do singular, poderia ser entendida como o argumento mais eficaz para se suscitar a questão de uma compreensão monoteísta e unitária do divino. É esta a impressão que alguns egiptólogos sentiram relativamente ao modo como se faz referência de forma genérica a Deus na literatura sapiencial egípcia⁽¹⁶⁾. Parece-lhes, portanto, que a referência a Deus em terceira pessoa do singular pode conter ressonâncias de leitura monoteísta.

É inquestionável que o plural, eles, poderia oferecer a mesma capacidade para designar as divindades como um conjunto genérico e unívoco. Este género de literatura poderá ser eventualmente mais disperso, ocorrendo ali o conceito de Deus de forma mais variável.

De qualquer modo, a terceira pessoa, seja ela no singular ou no plural, parece ser a forma pronominal de Deus mais corrente no Oriente pré-clássico. Esta é a forma literária onde se explana a narrativa ou a teorização sobre o divino ou sobre o universo e a vida; recorre-se aos deuses como a metáfora mais prestável para explorar e estabelecer os matizes insondáveis da totalidade e da profundidade. As referências a Deus em terceira pessoa constituem uma narrativa sobre Deus ou uma narrativa sobre o mundo servindo-se de Deus como metáfora. Entende-se por aqui a pertinência de uma biografia de Deus, como se

de uma personagem biografável se tratasse. Acaba por ser este o estatuto da grande mitologia pré-clássica, dentro da qual se poderia definir uma modalidade semítica e uma modalidade egípcia⁽¹⁷⁾. Esta forma de referir pronominalmente a divindade faz desta mitologia um discurso de teorização, sobre o divino, entendendo com isso formular uma teoria pertinente para o âmbito da realidade inteira. Trata-se, portanto, de algo diferente de uma mensagem ou revelação e igualmente diferente de uma oração. Nesses dois casos, estaria em jogo a aloquialidade que é própria da primeira pessoa, no primeiro caso, e da segunda pessoa, no segundo.

Esta narrativa sobre Deus ou mitologia constitui um discurso de reflexão sobre a totalidade dos sentidos que afectam a consciência dos humanos. Ela institui-se, deste modo, como um discurso diferente das mensagens proféticas. É destas que deriva ou se incrusta, mais directamente, o discurso de revelação. O uso dos pronomes pessoais pode, por conseguinte, conotar discursos diferenciados sobre o divino. O uso do eu por parte de Deus conota, com efeito, um discurso de sabor profético, promotor da categoria de revelação; o tu aplicado a Deus conota um relacionamento directo de oração; o ele de Deus conota o espaço amplo da teorização sobre o divino. E se considerarmos que o divino é, nas culturas do Oriente antigo, a metáfora fundamentadora de todo o universo, então a terceira pessoa de Deus pode apresentar-nos a teorização pré-clássica sobre a realidade total, que se torna uma realidade totalmente humana, ao ser integralmente assumida pela consciência.

O género literário dos hinos pode apresentar também um carácter universal. Estes tanto podem tratar a divindade pela segunda pessoa como abrir para um plural ou para o espaço aberto da terceira pessoa. Nesta modalidade, parecem deixar o domínio da aloquialidade directa, íntima e subjectiva, que se estabelecia quando assentavam na relação pronominal em tu. Mesmo em terceira pessoa, os hinos conservam, no entanto, uma aloquialidade indirecta e objectiva. Apesar de se formularem pronominalmente numa relação de ele, os hinos conservam implícita e intensa a ligação própria do tu. Provavelmente é a facilidade com que se desenvolvem em narratividade que os impele para o âmbito da terceira pessoa. É frequente que os hinos claramente endereçados a uma divindade utilizem o tu, em momento de invocação, e recorram ao «ele» nas ampliações narrativas que lhe servem de motivação⁽¹⁸⁾. O chamado hino a Aton é, curiosamente,

muito mais oração do que hino, uma vez que tudo o que se refere ao deus é invocação em segunda pessoa⁽¹⁹⁾.

Também na Mesopotâmia, um famoso hino a Shamash se divide entre a invocação directa ao deus e a narrativa das suas benfeitorias em terceira pessoa⁽²⁰⁾. Aliás o grande tratado sobre a experiência e o sofrimento de um homem é um hino que começa precisamente com a fórmula «eu quero louvar o senhor da sabedoria», mas é igualmente uma oração, expressa como uma prolongada declaração de confiança em Marduk⁽²¹⁾. Este texto trata em hino um problema semelhante àquele que Job trata em discussão jurídico-metafísica⁽²²⁾, com toda a intencionalidade própria de um diálogo, mas recolhendo-se, o mais das vezes, em narrativa de reflexão, que trata a Deus como «ele».

Aliás, este emparceiramento temático entre hinos e orações foi uma coordenada assumida por William W. Hallo na organização do volume de fontes de que nos estamos a servir e a que chamou *The Context of Scripture*.

Tratamos aqui de uma espécie de definição pronominal com que Deus aparece representado. Não tratamos propriamente das funções sintácticas em que Deus aparece implicado como sujeito. Para esse domínio, a estrutura sintáctica das conjugações semíticas poderia ainda introduzir outras modalizações, com alguma pertinência para este conjunto de semânticas. Haja em vista o matiz mais distanciado da acção que é representado por um pronome sujeito, a representar Deus na função de sujeito causativo e não sujeito executivo, implicado num predicado em *hifil*⁽²³⁾.

Em suma, vários indícios nos mostram que as definições pronominais de Deus tendem para o singular. A intensidade do conceito de identidade que aqui se aplica parece justificar este acréscimo de personalização. E parece natural que a maior personalização de Deus coincida com a utilização dos pronomes pessoais da primeira e da segunda pessoa. É aqui que os pronomes marcam as conotações verdadeiramente pessoais. Com efeito, os da terceira pessoa podem parecer confinar mais o divino como objectivação de cariz narrativo ou identificação com a natureza. Podemos, todavia, considerar que subjectivação ou objectivação do divino são matizes dialécticos e difíceis de hierarquizar. Com efeito, mais do que hierarquia, eles sugerem dimensões de contraste e complementaridade.

2. Pronomes de Deus no Antigo Testamento

O estatuto monoteísta que define o texto bíblico tem como expressão alguma especificidade no tratamento de Deus em pronomes pessoais. O natural é que se usem apenas no singular. Nem plurais de reverência seriam de esperar. Com efeito, o hebraico e o aramaico, línguas originais da Bíblia, à semelhança da prática semítica generalizada, não utilizam os plurais como tratamento reverencial⁽²⁴⁾. E o grego, língua ocasional de alguns textos originais da época final, também o não utiliza.

Esta regra é de tal maneira estabelecida que o pronome implícito no predicado que representa a acção de Deus se mantém sempre no singular, mesmo quando, como sujeito explícito, aparece o substantivo *'elohim*. Este tem uma morfologia de plural («deuses»), mas, aplicado ao Deus bíblico, actua com matiz semântico de singular, instaurando uma sintaxe igualmente de singular. Esta concordância ocorre ao longo de toda a Bíblia.

É um plural morfológico em condição sintáctica de singular perpétuo. É evidente que se pode pressupor a existência de matices subtis nos meandros desta história⁽²⁵⁾. Poderá, todavia, ser difícil perscrutá-los e não pretendemos empreendê-lo agora. Não parece fácil retratar o momento cultural em que se consignou este «erro» sintáctico transformado em norma. Este plural morfológico de Deus, em contraste com a sua interpretação sintáctica em singular é um dos enigmas históricos do texto hebraico da Bíblia⁽²⁶⁾.

Entretanto, num momento literário de grande solenidade, ao anunciar a criação do ser humano, em Gn 1,26-27⁽²⁷⁾, Deus pronuncia um surpreendente «nós», num discurso directo em modo coortativo e proclamando a definição do tipo de criatura que aquele ser humano havia de ser, projectado à imagem de um «nós» divino. O «nós» implicado no coortativo « façamos » vem ainda reforçado com os sufixos possessivos de primeira pessoa do plural, «nossa imagem» e «nossa semelhança». Curiosamente, o plural «nós» de Deus sugere um singular. Mas, em contrapartida, o singular de «o humano» sugere, a seguir, o plural de «macho e fêmea ele os criou».

Com efeito, o narrador literário, ao relatar de imediato a realização da acção divina assim enunciada, retoma, em toda a linha, o pronome de terceira pessoa do singular⁽²⁸⁾. As razões para o «nós» divino parecem estar na força própria do declarativo. Porquê? Entre soluções de modelo sintáctico-retórico e eventuais explicações histórico-cultu-

rais, estas propostas de explicação não parecem inteiramente apodícticas⁽²⁹⁾. Poderia admitir-se uma simples ênfase de coortativo singular, mas os pronomes possessivos no plural não facilitam a explicação. O facto é textualmente incontornável e o contexto linguístico bíblico, indubitável. Se bem que o sentido criacional da frase não pareça sofrer muito com estas interrogações, o aparecimento de um tal pronome pessoal tem o seu quê de inesperado e continua a fazer-nos pensar.

Para nossa ajuda hermenêutica, as referências veterotestamentárias ao tema semítico da assembleia divina poderiam mostrar linhas de convergência com este plural divino⁽³⁰⁾. Elas sugerem alguma partilha de coordenadas na maneira de compreender o divino, entre os hebreus e os outros semitas. Estas referências ocorrem em vários lugares da Bíblia, nomeadamente no prólogo de *Job*⁽³¹⁾, e em restos literários disseminados por vários géneros⁽³²⁾.

No entanto, as referências à assembleia divina podem ser vistas como um quadro de ilustração cultural pré-clássica, sem ligação orgânica nem indícios de choque com o discurso bíblico monoteísta e singular. No seu desenvolvimento discursivo, estas referências não chegam a definir um sujeito pronominal que pudesse ser formulado como um «nós» ou um «vós» de conotação intra-divina. Estas referências às assembleias divinas servem de paisagem literária, reflectindo fundos culturais remotos e ainda pertinentes, no contexto histórico dos hebreus. Estes podem ser o espelho de um tempo mais antigo, com semânticas diferenciadas, mas não chegam a definir um plural pronominal, que apareça explicitamente em texto. A realidade é a identidade de um Deus, que aparece contextualizada numa corte divina. Esta assembleia divina poderia ser o trono de Deus, rodeado do universo como sua corte. É uma metáfora de contexto com intenção de definição, porque Deus é universo.

Em contrapartida, o Antigo Testamento é muito intenso na utilização do pronome «eu» referido a Deus e com isso sublinha muito intensamente a sua identidade singular. Isto significa que está ali em jogo uma dose forte de aloquialidade de Deus para com o homem. O eu dito por Deus e o tu dito pelo homem integram-se mutuamente numa aloquialidade estrutural e correlativa.

Numa grande percentagem de casos, entretanto, este «eu» e a sua mensagem aparecem reportados e transmitidos pela via de líderes, medianeiros e profetas. Já notámos, noutra contexto, que esta estruturação pronominal da comunicação encaminha naturalmente para definições que levam ao conceito de revelação. E os conceitos

posteriormente elaborados em sede de teologia fundamental têm aqui algumas das suas raízes discursivas. O «eu» de Deus é, por isso, intensamente frequente nos oráculos proféticos. E é de tal maneira marcante a sua utilização que obriga, com muita frequência, a recursos estilísticos extremamente rebuscados. Tudo isto, para articular o discurso do profeta mensageiro com o discurso directo de Deus, apresentado como emissor de um oráculo. Entre os profetas bíblicos, Jeremias e Ezequiel avultam na frequência com que utilizam a fórmula «oráculo de Javé»^[33]. A insistência no uso do pronome «eu» por parte de Deus sugere, por conseguinte, o matiz de revelação e sublinha particularmente uma especial intenção e um desígnio^[34].

Nestes textos justapõem-se amiúde três sujeitos literários: o do narrador, o do profeta mediador e o de Deus, referente último e emissor da mensagem endereçada. A mediação produz um espaço de ressonância intermédio entre um emissor que é também emissário e um endereçado que pode estar em relação directa com o próprio emissor, ou indirecta através do mediador. Esta mediação não diminui a intensidade da relação aloquial eu-tu. Pelo contrário, potencia-a.

Poderíamos considerar um outro nível de referência pronominal a Deus como «ele», com a intenção de mostrar a sua identificação com a natureza e com o mundo, à imagem do que tratámos relativamente ao deus Baal^[35]. Este aspecto poderia ainda significar uma espécie de manifesto para uma imagem objectiva de Deus, evitando delimitá-la em formulações demasiado sofisticadas. Aparece mesmo uma intensa identificação entre um eu divino de grande carga emocional e o ele de uma divindade coincidente com o dinamismo vital da natureza^[36].

Vimos, por conseguinte, como é extremamente importante no Antigo Testamento a pronominalização de Deus como um «eu» e como um «tu». Entre ambos, a utilização é avassaladora. Isto significa, desde logo, que o pensamento hebraico, para falar sobre Deus, prefere claramente o discurso da aloquialidade e do diálogo ao discurso da teorização e da mitologia. Esta aloquialidade que tem a ver com o Deus bíblico subdivide-se em discurso de comunicação e revelação, por um lado, e em discurso de oração, por outro. Talvez seja por isso mesmo que o discurso sobre Deus ali utilizado mostra uma imagem de Deus com marcas bastante intensas de personalização.

O facto de um dos conjuntos literários mais notórios e mais utilizados no *corpus* do Antigo Testamento ser o livro dos Salmos é seguramente um dado significativo. Condiz com isso o facto de este livro estar instituído como modelo estilístico e formulário de oração. É evi-

dentemente possível conceber-se oração sem tanta aloquialidade. O facto de «orar» se dizer, em hebraico, com a conjugação reflexiva, *hitpa'el*, pode sugerir um carácter algo monolocal. Contudo, se o modelo bíblico tem uma marca tão profundamente aloquial, esse é um facto hermenêutico a considerar devidamente.

3. A diferença do Novo Testamento

É reconhecido e consensual que existe grande continuidade de conteúdos entre o Antigo e o Novo Testamento. A historiografia vai, assim, diluindo as fronteiras que o sublinhar das identidades confessionais fora, antes, acentuando. No entanto, a questão das referências a Deus por meio de pronomes pessoais apresenta bastantes diferenças, quando se comparam os dados materiais de ambos os conjuntos literários. É que o Deus representado no Novo Testamento quase não fala. São, por isso, raros os casos em que os textos lhe aplicam pronomes de primeira pessoa^[37]; e as ocorrências registadas não atribuem particular ênfase a esse pronome pessoal. No geral, trata-se da implicação da função de sujeito do verbo ou de antecedente para o pronome possessivo.

Todavia, não parece que tenha ocorrido uma transformação da concepção de Deus tão decisiva entre o Antigo e o Novo Testamento, de modo a justificar grandes diferenças no uso dos pronomes pessoais. A utilização de formas e géneros literários é que se processou de modo diferente e daí resultaram algumas diferenças.

A mensagem sobre Deus ocorre, no Novo Testamento, sob a forma de uma teocrização ou proposta de teologia. Ela é sobretudo hermenêutica. As parábolas de Jesus constituem narrativas de reflexão teológica, de algum modo análoga ao que as literaturas clássicas do Oriente praticavam com as suas narrativas mitológicas. Deus é, por conseguinte, uma referência de terceira pessoa; é um tema, tal como acontecia nas antigas mitologias.

O género literário dos oráculos, é frequente no Antigo Testamento como maneiras variadas de compreender a Deus declarado por si mesmo, mas é praticamente desconhecido no Novo Testamento. O uso da primeira pessoa para proclamar mensagens religiosas é um recurso que, na prática, aparece absorvido pela actividade de Jesus, um profeta que actua em emissão directa: refere-se ao Pai, mas não comunica por meio de oráculos divinos retransmitidos. «Em verdade, em ver-

dade vos digo» é a fórmula oracular do Novo Testamento. Mas aqui o eu é de Jesus.

Alguns casos de eu referidos a Deus podem evidentemente ocorrer em citações ou sumários recolhidos da literatura passada. O livro dos *Actos dos Apóstolos* é um repositório de algumas destas ocorrências e elas mantêm, por conseguinte, a lógica do passado. Tais citações acontecem sobretudo nos Evangelhos e nos Actos e mantêm a lógica pronominal que lhes vem dos contextos literários de origem⁽³⁸⁾.

É evidente que estamos a considerar apenas pronomes que se referem a Deus ou a uma personagem divina ou divinizada. O «eu» concreto dos teólogos ou apóstolos é outra linha de dados que não entra naturalmente nesta perspectiva. É claro que o eu de Jesus, enquanto personagem profética liderante, pode estar marcado por matices subtis de ambivalência, variando entre o divino funcional e o papel mediador de profeta ou líder religioso. A leitura teológica poderá tender mais para um discurso em que Jesus apareça assimilado a um eu divino; a leitura historiográfica verá nele sobretudo o papel de um profeta mediador. As funções de revelação e mensagem que, no Antigo Testamento, vinham de Deus com o pronome «eu» aparecem no Novo Testamento atribuídas à pessoa e função de Jesus. Ele está na posição de revelador e de profeta. Por vezes, este seu eu parece confluir semanticamente com o eu divino que despoia em citações do Antigo Testamento⁽³⁹⁾. Há mesmo alguns casos em que se torna bastante difícil destrinçar os dois níveis de eu⁽⁴⁰⁾.

De qualquer modo, o número de ocorrências de eu na literatura evangélica, ultrapassa em muito a medida justificada pelas regras da narratividade. Uma grande parte dessas ocorrências justifica-se pela densidade semântica procurada.

É também sabido que uma das novidades acolhidas e promovidas pela literatura do Novo Testamento foi a concepção trinitária de Deus, presente nas suas fórmulas essenciais desde uma fase bastante precoce. Mas desta concepção trinitária não deriva o uso da primeira pessoa do plural: tal concepção, que se implantou rapidamente no discurso cristão primitivo sobre Deus e na sua mais antiga literatura, não chegou a fundamentar um tratamento pronominal de Deus por «nós» ou «vós». Pai, Filho e Espírito Santo comunicam por co-naturalidade e não por uma identidade plural, capaz de ser expressa pelo pronome «nós». A Trindade poderia ser uma imagem de Deus que promovesse a utilização do pronome colectivo «nós». No entanto, ela é marcada por uma tão intensa alter-identidade semântica e funcional que o jogo

de pronomes pessoais entre essas pessoas ou a respeito delas se dilui e não deixa espaço claro de manobra. O Deus trino é, ainda e cada vez mais, um Deus uno. A sua pluralidade não é um plural.

O evangelho de João situa Jesus no interior de uma teia de relações particularmente intensa; ela tem como pólos o próprio Jesus e Deus, tratado por ele como o Pai. Quando Jesus diz: «Eu e o pai somos um»⁽⁴¹⁾, está a usar o pronome plural com o «somos». Mas está ao mesmo tempo a negá-lo com o «somos um». O capítulo 17 do mesmo evangelho situa-nos no âmago de um vai-vem estonteante de eu e tu entre Jesus e Deus, que não se enquadra no registo normal de uma oração, porque ali o eu e o tu se posicionam em grande parte do mesmo lado⁽⁴²⁾. De qualquer modo, para nós, aquele movimento descreve um ele ou eles.

Assim sendo, Deus continua a usar os pronomes de primeira pessoa do singular; o Filho, quando é posto a falar, identificado com Jesus, usa igualmente a primeira pessoa; e o Espírito Santo nem sequer tem discurso que o defina em pronome pessoal de primeira pessoa. Literariamente não tem eu; só tem o ele das referências gerais e poderá, esporadicamente, primeiro, e, mais tarde, de forma crescente, começar a ter algum tratamento de tu, nas orações a ele dirigidas. Esta dimensão é bastante conhecida nas orações cristãs posteriores, como a do famoso *Veni, creator spiritus*; mas esta perspectiva não é ainda representativa na literatura proto-cristã e sobretudo bíblica. Foi o desenvolvimento do discurso orante que acabou por personalizar mais claramente o Espírito Santo.

O uso do pronome tu na aloquialidade dirigida a Deus caracteriza também os contextos neotestamentários de oração. Não sendo tão numerosos no Novo Testamento, podem encontrar-se ali exemplos ocasionais de oração⁽⁴³⁾. Com efeito, o Novo Testamento não tem o correspondente aos Salmos e até as orações, espaço privilegiado de aloquialidade dirigida para Deus e em que ele é tratado por tu, são um género menos frequente. Deus Pai é tratado por tu até pelo próprio Filho, tal como se vê na oração final de Jesus, segundo o evangelho de João⁽⁴⁴⁾. Já sublinhámos que este capítulo 17 é uma peça admirável pela intensidade da relação eu-tu que ali se instaura. É de oração, mas é sobretudo de redefinição do eu de Jesus e da acentuação de Deus como a forma mais intensa para se dizer «tu».

Comparado com a riqueza de géneros literários do Antigo Testamento, o leque de formas do Novo é bastante mais limitado e isso nota-se também através do uso dos pronomes pessoais de Deus. Há,

no entanto, formas antigas que continuam a aflorar, nomeadamente a modalidade da oração, em tu, e do hino, em ele, como formas equivalentes. O *Nunc dimittis* de Simeão⁽⁴⁵⁾ é uma oração de louvor, tratando a Deus por tu, como o são os ainda mais conhecidos *Magnificat*⁽⁴⁶⁾ de Maria e *Benedictus*⁽⁴⁷⁾ de Zacarias, onde se trata a Deus por ele. Todos estes exemplos saem da pena do mesmo evangelista.

Em contrapartida, porém, o Novo Testamento parece preferir e valorizar as alternativas nominais de Deus. Mais do que valorizar os matizes da pronominalização, faz incidir o foco sobre o Deus tradicional, incamado como Filho e re-metaforizado como Espírito Santo. Talvez este seja mais um aspecto em que o discurso do Novo Testamento se volta a encontrar, de forma ecuménica, com as tradições culturais e religiosas dos mundos orientais que o precederam. Tal como acontece noutros domínios do pensamento judaico-cristão da época, parecem definir-se convergências com formas culturais e epistemológicas que provêm das profundezas do mundo cultural pré-clássico. É o que podemos verificar no confluir das formas mitológicas primitivas de visão da história, em convergência com o discurso apocalíptico⁽⁴⁸⁾.

No entanto, apesar da menor ocorrência dos pronomes pessoais tão expressivos no sublinhar do lado pessoal de Deus, o Novo Testamento não parece desvalorizar, de nenhum modo, a concepção personalista do divino. Marca-a, de forma igualmente intensa, mesmo servindo-se eventualmente de outros recursos, tais como o das semânticas dos nomes alternativos para dizer Deus, contribuindo para a lista de nomes-alcunha do divino.

4. A utopia do Tu como transcendência na estrutura dialogal da consciência

Os pronomes eu e tu referidos a Deus são as duas faces de uma definição de Deus como pólo de diálogo do humano, expresso pela via pronominal. Como vimos, tratar a Deus deste modo personalizado atinge uma grande relevância, ao longo do Antigo Testamento. Não parece ter-se sentido qualquer necessidade em atenuar o excesso de proximidade que esse tratamento de Deus poderia implicar. No entanto, o nome próprio de Deus e até o mero substantivo comum, Deus, começaram a ser substituídos por alternativas de reverência, mesmo já antes da época do Novo Testamento. O modo de se referir ao nome de Deus, sobretudo nos evangelhos, denota essa sensibilidade, com toda a clareza. Quando se diz «o Reino dos Céus» é para evitar dizer

«o Reino de Deus». Já referimos alguma analogia que este comportamento tem com a sensibilidade expressa em algumas versões ocidentais e na prática litúrgica cristã, procurando-se mitigar o excesso de familiaridade em tratar a Deus por tu, tratando-o por vós, como alternativa majestática ou reverencial.

O facto é que se manteve este espaço íntimo e este relacionamento directo com Deus que o tratamento por tu facultava, sem modulação nem paliativo.

Parece também que a importância desta relação com Deus em segunda pessoa se deve considerar uma característica da concepção de Deus no Antigo Testamento, bem como da literatura em que essa concepção se exprime. Com o andar do tempo e apesar das tonalidades que a literatura do Novo Testamento teve oportunidade de registar, a intensidade da relação dialogal com Deus tornou-se uma característica de marca no judeo-cristianismo. Ela constituía, porém, um legado do discurso religioso matricial das culturas pré-clássicas. Na tradição religiosa bíblica, Deus é mais um Deus de diálogo e oração do que um Deus de mitologia, meditação, tratado ou narrativa. É por isso que se pretende sublinhar essa característica de relação pessoal com a metáfora de Deus vivo ou Deus pai. Mais que uma relação de dependência infantil, ela traduz o estatuto de uma relação intensamente personalizada, em ambas as partes.

A estes aspectos acresce ainda a importância que foi adquirindo a experiência amorosa com o seu tipo de expressividade literária. Exprimindo a relação religiosa com estas conotações de carácter interpessoal, a dimensão aloquial e dialogal aparece claramente reforçada. A intensidade amorosa dá requinte à relação estruturante com o tu.

Estes dois factores podem justificar a importância da oração e da experiência mística, na história do judeo-cristianismo. Essa tonalidade interpessoal na relação com Deus marca a doutrina, a literatura e mesmo a piedade, tanto judaica como cristã, até aos níveis mais populares. Esta é provavelmente uma coordenada que dá estrutura à imagem da vida humana no humanismo ocidental pós-clássico. E, apesar das continuidades da cultura clássica como uma das marcas da cultura ocidental, este traço produziu uma transformação muito importante, no horizonte da consciência humana. Para isso contribuem igualmente muitas outras religiões⁽⁴⁹⁾ ou mesmo a dinâmica do religioso em geral⁽⁵⁰⁾.

Até o *enfer c'est les autres* de Sartre, a perplexidade dos meus vinte anos, poderá encontrar por aqui o seu reverso da medalha: na

estrutura da consciência, o caminho do tu também pode representar a porta do paraíso, miticamente fechada, segundo o relato do *Gênesis*⁽¹⁾. Se alguma relação pode indicar o inferno, depois de revista, ela poderá dar também o paraíso. Será então o mesmo horizonte de transcendência, com leitura ambivalente. E, como dissemos, a coordenada de leitura de Deus em tu é a base para uma definição específica de Deus. Este é um diálogo que trazemos aberto com Jean Paul Sartre, desde há dezenas de anos, e que assim poderemos retomar sem sobrançeria.

Em suma, as semânticas do Deus bíblico, em projecção harmónica sobre o fundo cultural pré-clássico, concentram-se particularmente em três pronomes: o ele dos mitos, teologias e tratados, onde se identifica o núcleo essencial dos nossos temas, questões e perspectivas; o eu da fonte essencial de revelação, desvelamento e intimidade; e o tu do diálogo e da oração, com que se exprime o pólo absoluto da consciência de relação interpessoal. Sem cuidar da preocupação moderna de garantir apodicticamente a existência da divindade, o homem destas culturas assumia a sua própria consciência humana como uma relação dialogante, onde a própria relação de transcendência constitui um factor de estrutura, uma presença do transcendente, uma inabitação⁽²⁾. Servindo como metáfora da percepção do ser (ele) e como pólo da estrutura de consciência (tu), Deus é nuclearmente um horizonte humano; é a sua metáfora universal.

Notas

⁽¹⁾ José Augusto RAMOS, «Baal, o que é um Deus?», 106-108.

⁽²⁾ José Augusto RAMOS, «A sexualidade entre os hebreus: caminhos essenciais do sentido», 234-240.

⁽³⁾ José Augusto RAMOS, «A rota das utopias no judaísmo», 91-94.

⁽⁴⁾ Martin BUBER, *I and You*, 61ss.

⁽⁵⁾ José H. Silveira de BRITO, *De Atenas a Jerusalém*, 15-17.

⁽⁶⁾ A nomenclatura gramatical hebraica trata como sinónimas as funções do pronome e a dos nomes alternativos. Chamam a ambos os recursos um *kinruy*, «nome», que, portanto, significa qualquer nomeação que não representa o nome natural de uma realidade, mas constitui uma nomeação intencional e circunstancial. Da mesma raiz, por derivação a partir do árabe, a palavra portuguesa alcunha sugere aquilo que pode haver de particularmente criativo nestes processos de nomeação.

⁽⁷⁾ A maior parte das línguas ocidentais tende a utilizar, em contexto litúrgico e devocional, um tratamento reverencial de Deus por «vós», em vez do tratamento por «tu».

⁸⁶ *Enuma aiš* I, 12-125. Cf. Benjamin FOSTER, «Epic of creation», 392.

⁸⁷ O caso do panteão egípcio tende a ser pouco referenciado em forma colectiva.

⁸⁸ Uma primeira entre muitas ocorrências em KTU 1.1 IV, 16-17 (Ver Gregório del OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán*, 159). Reconhecer a autoridade de Baal dá alguma identidade a um «nós» divino: KTU 1.3 v. 32 (Ver Gregório del Olmo LETE, *Mitos y leyendas de Canaán*, 191). No *Enuma aiš* ocorrem frequentemente grupos de deuses onde o plural «nós» ou «vós» é de uso lógico. Por exemplo, em I, 120-125, ver Benjamin R. FOSTER, «Epic of creation», 392.

⁸⁹ Gary BECKMAN, «Plague prayers of Muršili II», 156ss.

⁹⁰ Gary BECKMAN, «Plague prayers of Muršili II», 159.

⁹¹ Nem sempre o deus pessoal parece mais próximo e acessível do que uma divindade hierarquicamente mais elevada. Esta pode ser invocada para facultar alguma mediação que garanta um melhor acesso junto do deus pessoal. Ver Benjamin R. FOSTER, «Prayer to Marduk», 416.

⁹² Ver a oração à assembleia dos quarenta e dois, personalizada tu a tu: Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian literature*, II, 126-127. Nada obsta que a seguir (128) se enderece aos deuses como assembleia com um pronome plural «vós». Algo de semelhante acontece dentro de uma oração académica dirigida a Marduk. Ver Benjamin R. FOSTER, «Prayer to Marduk», I, 416.

⁹³ A própria poética se encarregou de formalizar esta prática de enriquecimento das definições divinas, socorrendo-se de múltiplos nomes alternativos para designar Deus e instaurando o sistema do paralelismo poético não apenas como alternativa literária, mas sobretudo como processo de definição semântica. Cf. Yitzhaq AVISHUR, *Stylistic studies of word-airs in biblical and ancient semitic literatures*, James L. KUGEL, *The idea of biblical poetry: parallelism and its history*, 49-58.

⁹⁴ José Augusto RAMOS, «As aporias do número na concepção egípcia de Deus como abertura hermenéutica», 64-65.

⁹⁵ Até pode ter alguma pertinência considerar que a modalidade semítica será mais narrativa e a modalidade egípcia mais hímica e alocuial.

⁹⁶ Veja-se o hino a Osiris, em Miriam LICHTHEIM, «The Great hymn to Osiris», 41-43, com um tratamento mais de «ele»; e ainda o hino a Re, com mais pendência para o «tu». Miriam LICHTHEIM, «Two hymns to the Sun-god», 43-44.

⁹⁷ Ver Miriam LICHTHEIM, «The Great hymn to the Aten», 44-46. Luis Manuel de ARAÚJO, *Mitos e lendas do Antigo Egito*, 97-100.

⁹⁸ Benjamin FOSTER, «The Shamash hymn», 418-419.

⁹⁹ Benjamin FOSTER, «The poem of the righteous sufferer», 486-492.

¹⁰⁰ A esta espécie de processo, para inquirir da uma gestão divina da ética em moldes problemáticos dão os intérpretes o nome hebraico de *rib*, correspondente a uma citação a tribunal.

¹⁰¹ José Augusto M. RAMOS, «Hifil interno e sufixo datival no tema teológico do regresso de Javé», 220-221.

¹⁰² Merece referência o caso do enigmático plural de *adonai*, que é morfológicamente um plural do substantivo *adon* (senhor) com sufixo possessivo de singular («senhores meus»). Luís Alonso SCHOEKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, em 'adon. Ernst JENNI,

«'ador, Herr», 1,31 trata este plural como majestático. Será que temos aqui um resto de pluralidade divina como acontece em 'elohim?

¹⁹¹ S. SCHWERTNER, «'elohim Gott», I, 154 aceita a hipótese de 'elohim poder ser um plural anterior à forma que acabou por funcionar como o seu singular.

¹⁹² Há casos em que um solecismo sintáctico parece de direito para exprimir uma situação inovadora. Veja-se a não concordância sintáctica em Gn 1,26 entre «façamos o humano» e logo a seguir «macho e fêmea os criou».

¹⁹³ «Façamos o humano à nossa imagem, como nossa semelhança, e dominem sobre os peixes do mar e sobre as aves do céu... E criou Deus o humano à sua imagem, à imagem de Deus o criou, macho e fêmea os criou».

¹⁹⁴ Gn 1,27.

¹⁹⁵ E. A. SPEISER, *Genesis*, 7, nota que a maior parte das traduções mantêm o plural do texto. Ele traduz tudo pelo singular referido a um só Deus. É de notar o facto de ele assumir esta diferença.

¹⁹⁶ Esta explicação por via de uma origem politeísta da fórmula utilizada é uma das maneiras de os exegetas tratarem a questão.

¹⁹⁷ Jb 1, 6- 2,10. Ver nota do autor deste texto no início desta passagem de Job, em *Bíblia Sagrada*. E ainda Jb 5,1: 15,15.

¹⁹⁸ Por exemplo em Sl 82,1; 89,6-8, 1Rs 22,22; Dn 4,14; Zc 14,5.

¹⁹⁹ Basta abrir os primeiros capítulos de Jeremias: 1, 8.15.19; 2,3.9.12.19.29; 3,10.12.13.14.16.20, etc. Cento e oito dos 376 casos de «oráculo» ocorrem precisamente no texto deste profeta.

²⁰⁰ Cf. Is 41, 17-29; 51, 12-23.

²⁰¹ José Augusto M. RAMOS, «Baal: o que é um Deus?», 106-108.

²⁰² Os 2,4-25.

²⁰³ Um caso notório é o da narrativa do baptismo de Jesus com uma declaração divina a definir o sentido do acontecimento. A cena é reportada em Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Jo 1,31-34. A declaração parte do «eu» de Deus e refere-se a Jesus por «ele» (Mateus e João) ou por «tu» (Marcos e Lucas).

²⁰⁴ Por exemplo, Act 2, 17-21.24-26; 7,6-7.42-43; 13,32-41.

²⁰⁵ Por exemplo em Mt 21,13,22,32.

²⁰⁶ Por exemplo, Mt 22,44; Mc 12, 36-37; Lc 20, 42-43.

²⁰⁷ Jo 10,30.

²⁰⁸ Ver Armindo dos Santos VAZ, «O Jesus orante e mestre de oração», 39-43.

²⁰⁹ Em primeiro lugar, o «Pai nosso» (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). E a de Jesus, ao morrer (Mt 27,46; Mc 15, 34; Lc 23,46).

²¹⁰ Jo 17.

²¹¹ Lc 2,29-32.

²¹² Lc 1,46-55.

¹⁴⁵ Lc 1,67-79.

¹⁴⁶ O tema da convergência entre a apocalíptica e a mitologia é já uma perspectiva consensual entre exegetas e historiadores da cultura.

¹⁴⁷ Ver Carlos Henrique do Carmo SILVA, «A oração como experiência essencial», 165-166, 253-254.

¹⁴⁸ Javier MELLONI, «De donde, a dónde y por dónde conducen las religiones», 1-5.

¹⁴⁹ Gn 3,24.

¹⁵⁰ Carlos Henrique do Carmo SILVA, «Oração da presença», 126-129.

Bibliografia citada

Luis Manuel de ARAÚJO, *Mitos e Lendas do Egito Antigo*, Livros e Livros, Lisboa, 2005.

Yitzhaq AVISHUR, *Stylistic studies of word-airs in biblical and ancient semitic literatures*, Neukirchen, 1984.

Gary BECKMAN, «Plague prayers of Muršili II», em William W. Hallo: *The Context of Scripture: canonical compositions from the biblical world*, Leiden, 1997, I, 156-160.

Bíblia Sagrada, Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima, 3.^a ed. 2001. E ainda Jb 5,1; 15,15.

José H. Silveira de BRITO, *De Atenas a Jerusalém: a subjectividade passiva em Lévinas*, Lisboa, 2002.

Martin BUBER, *I and You*, Londres, 2007.

Benjamin R. FOSTER, «Epic of creation», em William W. Hallo: *The Context of Scripture: Canonical compositions from the biblical world*, Leiden, 1997, I, 390-402.

Benjamin R. FOSTER, «Prayer to Marduk», em William W. Hallo: *The Context of Scripture: Canonical compositions from the biblical world*, Leiden, 1997, I, 416.

Benjamin FOSTER, «The Shamash hymn», em William W. Hallo: *The Context of Scripture: Canonical compositions from the biblical world*, Leiden, 1997, I, 418-419.

Benjamin FOSTER, «The poem of the righteous sufferer», em William W. Hallo: *The Context of Scripture: Canonical compositions from the biblical world*, Leiden, 1997, I, 486-492.

William W. HALLO, *The Contexte of Scripture: Canonical compositions from the biblical world*, Brill, Leiden, 1997, I.

Ernst JENNI, «*adon, Herr*», em Ernst Jenni; Claus Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum alten Testament*, Munique, 1971, I.

James L. KUGEL, *The ideas of biblical poetry: parallelism and its history*, New Haven/London, 1981, 49-58.

Gregorio del Olmo LETE, *Mitos y Leyendas de Canán, según la tradición de Ugarit*, Madrid, 1981.

Miriam LICHTHEIM, *Ancient egyptian literature. II: The New Kingdom*, Univ. of California Press, Berkeley, 1984, 126-127.

- Miriam LICHTHEIM, «The Great hymn to Osiris», em William W. HALLO: *The Context of Scripture: Canonical compositions from the biblical world*, Leiden, 1997, I, 41-43.
- Miriam LICHTHEIM, «Two hymns to the Sun-god», em William W. Halo: *The Context of Scripture: Canonical compositions from the biblical world*, Leiden, 1997, I 43-44.
- Miriam LICHTHEIM, «The great hymn to the Aten», em William W. Hallo: *The Context of Scripture: Canonical compositions from the biblical world*, Leiden, 1997, I 44-446.
- Javier MELLONI, «De donde, a dónde y por dónde conducen las religiones», em http://ayilamistica.com/index.php?option=docman&task=search_result&Itemid=39 consultado em Outubro de 2010.
- José Augusto RAMOS, «Baal, o que é um Deus?», em *Cadmo* 10 (2000), 106-108.
- José Augusto RAMOS, «A sexualidade entre os hebreus: caminhos essenciais do sentido», em José Augusto Ramos, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (eds.): *A Sexualidade no Mundo antigo*, Lisboa, 2009, 234-240.
- José Augusto RAMOS, «A rota das utopias no judaísmo», em *Revista Portuguesa de História*, 40, Coimbra, 2010, em *Revista Portuguesa de História*, XL (2008-09), 71-96.
- José Augusto RAMOS, «As aporias do número na concepção egípcia de Deus como abertura hermenéutica», *Estudos em homenagem a Jorge Borges de Macedo*, Lisboa, 1992, 64-65.
- José Augusto M. RAMOS, «Hífil interno e sufixo datival no tema teológico do regresso de Javé», em *Diotaskaia*, XX (1990), Lisboa, 220-221.
- Luis Alonso SCHOEKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Valência, 1990.
- S. SCHWERTNER, «'elohim Gott», em Ernst Jenni; Claus Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum alten Testament*, Munique, 1971, I, 154.
- Carlos Henrique do Carmo SILVA, «A oração como experiência essencial em todas as religiões. Do carácter diferencial do tempo orante como repetição», in *Oração, encontro de comunhão*, AAVV, Ed. Carmelo, Oeiras, 1985, 135-320.
- Carlos Henrique do Carmo SILVA, «Oração da presença – tempo psicológico e experiência mística da *inhabitação* divina em Isabel da Trindade», in *O homem orante*, AAVV, Ed. Carmelo, Oeiras, 1987, 71-149.
- E. A. SPEISER, *Gênesis: introduction, translation and notes*, New York, 1964.
- Armindo dos Santos VAZ, «O Jesus orante e mestre de oração», em AAVV: *O homem orante*, Ed. Carmelo, Oeiras 1987, 19-69.