

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

MARIOSAN DE SOUSA MARQUES

**ESTUDO EXEGÉTICO TEOLÓGICO DO DILÚVIO EM GN 6-9:
RELATO SACERDOTAL COM ACRÉSCIMOS TARDIOS**

Goiânia

2021

MARIOSAN DE SOUSA MARQUES

**ESTUDO EXEGÉTICO TEOLÓGICO DO DILÚVIO EM GN 6-9:
RELATO SACERDOTAL COM ACRÉSCIMOS TARDIOS**

Pesquisa desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, no curso de Doutorado em Ciências da Religião, na linha de pesquisa: Religião e Literatura Sagrada.

Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva

Goiânia

2021

M357e Marques, Mariosan de Sousa
Estudo exegetico teológico do dilúvio em Gn 6-9 :
relato sacerdotal com acréscimos tardios / Mariosan
de Sousa Marques.-- 2021.
121 f.

Texto em português, com resumo em inglês.
Tese (doutorado) -- Pontificia Universidade Católica
de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades,
Goiânia, 2021.
Inclui referências: f. 112-121.

1. Dilúvio. 2. Bíblia - Comentários. 3. Arca de Noé.
4. Bíblia - A.T - Gênesis. I.Silva, Valmor da. II.Pontificia
Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação
em Ciências da Religião - 2021. III. Título.

CDU: 27-277.2(043)



ESTUDO EXEGÉTICO TEOLÓGICO DO DILÚVIO EM GN 6-9: RELATO SACERDOTAL COM ACRÉSCIMOS TARDIOS

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 11 de agosto de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás

Prof. Dr. Vicente Artuso / PUCPR

Prof. Dr. Osvaldo Luiz Ribeiro / FACULDADE UNIDA

Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás

Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás

Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás

Prof. Dr. Isidoro Mazzarolo / PUCRS

RESUMO

MARQUES, Mariosan de Sousa. *Estudo Exegético Teológico do Relato do Dilúvio em Gn 6-9: Relato Sacerdotal com Acréscimos Tardios*. Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2021.

O relato de Gn 6-9, conhecido como o dilúvio de Noé, é uma narrativa composta de confecção tardia e com finalidades muito abrangentes, para além de um simples integração da “história da origens”. O trabalho desta pesquisa contextualiza o relato do dilúvio no terreno movediço da história da composição do Pentateuco em geral e em particular questiona as fontes que compõem a narrativa do dilúvio. A hipótese demonstrada é de que a análise do texto em questão evidencia uma única fonte de base, aquela sacerdotal, para o episódio do dilúvio e alguns fragmentos não sacerdotais, os quais não possuem os elementos essenciais mínimos para uma narrativa completa e independente. O exilados da Babilônia entraram em contato com os poemas de dilúvio e, ao término do domínio babilônico, os repatriados, liderados pelos sacerdotes pretenderam direito à terra prometida. Serviram-se do narrativa sacerdotal do dilúvio para construir um Noé justo, integro entre seus contemporâneos, como aquele destinatário de uma aliança perene. Se a aliança mosaica, bilateral e condicionada à sua observância, foi rompida pela infidelidade do povo, a aliança com Noé é perene, unilateral, incondicionada, portanto eterna. Este é o ponto arquimediano, a partir do qual se pode mover a reconstrução de um mundo novo. De outro lado, os remanescentes da terra também pretenderam ser os legítimos herdeiros da terra. Criaram suas tradições e possivelmente uma versão resumida, oral, do dilúvio, com um herói de nome diferente, cujas qualidades estão ligadas ao solo e ao culto patriarcal. Por fim, a pesquisa procura, contextualizando as tradições, evidenciar a teologia de cada uma delas e suas valências sociais e políticas em ordem à reconstrução nacional.

Palavras-chave: Gênesis. Noé. Dilúvio. Tradição sacerdotal. Fragmentos não sacerdotais.

ABSTRACT

MARQUES, Mariosan de Sousa. *Theological Exegetic Study of the Flood in Gn 6-9: Priest Account with Late Additions*. Post-Graduate Program *Stricto sensu* in Religious Studies. Pontifical Catholic University of Goiás, 2021.

The account of Gen 6-9, known as Noah's flood, is a composite narrative of late making and with very comprehensive purposes, beyond a simple integration of the "history of origins". The work of this research contextualizes the account of the deluge in the shifting terrain of the history of the composition of the Pentateuch in general and in particular it questions the sources that make up the narrative of the deluge. The hypothesis demonstrated is that the analysis of the text in question shows a single source of base, the priestly one, for the episode of the flood and some non-priestly fragments, which do not have the minimum essential elements for a complete and independent narrative. The Babylonian exiles came into contact with the flood poems and, at the end of the Babylonian rule, the repatriates, led by the priests, claimed the right to the promised land. They used the priestly narrative of the flood to build up the figure of Noah, who was upright, righteous among his contemporaries, as the receiver of a perennial covenant. If the Mosaic covenant, bilateral and conditioned to its observance, was broken by the people's infidelity, the covenant with Noah is perennial, unilateral, unconditioned, and therefore eternal. This is the Archimedean point from which the reconstruction of a new world can be possible. On the other hand, the remnants of the land also claimed to be the legitimate heirs of the land. They created their traditions and possibly an abridged, oral version of the flood, with a hero with a different name, whose qualities are linked to the soil and the patriarchal cult. Finally, the research seeks, contextualizing the traditions, to highlight the theology of each one of them and their social and political valences in order to national reconstruction.

Keywords: Genesis. Noah. Flood. Priestly tradition. Non-priestly fragments.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
1 GÊNESIS 6-9 NO DEBATE SOBRE A FORMAÇÃO DO PENTATEUCO E NA PESQUISA ATUAL	13
1.1 O ESTUDO CRÍTICO DAS FONTES.....	13
1.2 OS ESTUDOS CRÍTICOS DO RELATO DO DILÚVIO E SEUS LIMITES.....	23
1.3 O DILÚVIO NA BÍBLIA: HISTÓRIA DA INTERPRETAÇÃO E DEBATES.....	27
1.3.1 O Dilúvio no Antigo Testamento.....	27
1.3.2 Interpretações Judaicas do Dilúvio.....	30
1.3.3 O Dilúvio no Novo Testamento.....	36
1.4 O DILÚVIO EM RELATOS MESOPOTÂMICOS E MITOS INDÍGENAS.....	40
1.4.1 Relatos Mesopotâmicos que Podem Ter Influenciado o Gênesis.....	41
1.4.2 Relatos de Dilúvio nas Tradições Indígenas da América Latina.....	44
2 ANÁLISE DAS DUAS INTRODUÇÕES AO RELATO DO DILÚVIO	48
2.1 TEXTO E TRADUÇÃO DE GÊNESIS 6,5-8.9-13.....	48
2.2 CRÍTICA TEXTUAL, NOTAS FILOLÓGICAS E LEXICOGRAFICAS.....	50
2.3 CRÍTICA LITERÁRIA: DELIMITAÇÃO DO RELATO DO DILÚVIO.....	51
2.3.1 Delimitação da Narrativa do Dilúvio.....	51
2.3.1.1 O problema.....	52
2.3.1.2 O início do relato do dilúvio.....	52
2.3.1.3 O fim do relato do dilúvio.....	57
2.3.2 Estruturação do Relato do Dilúvio.....	58
2.4 ANÁLISE DOS TEXTOS SELECIONADOS.....	61
2.4.1 Análise da Primeira Introdução ao Relato do Dilúvio: Gn 6,5-8.....	61
2.4.2 Análise da Segunda Introdução ao Relato do Dilúvio: Gn 6,9-13.....	69
2.5 CRÍTICA DA COMPOSIÇÃO: UNIDADE E DUALIDADE DO TEXTO.....	80
2.5.1 Tensões e Duplicações do Texto.....	80
2.5.2 Dois Relatos do Dilúvio em Paralelo.....	84
2.5.3 O Problema da Hipótese Documentária.....	87
2.5.3.1 Insuficiência de elementos para uma trama completa de um documento jahwista.....	87
2.5.3.2 O vocabulário dos fragmentos jahwistas é tardio.....	88
3 RELATO DO DILÚVIO NO CONTEXTO DO PÓS-EXÍLIO: TENTATIVA DE SOLUÇÃO DAS FONTES E SIGNIFICADO SÓCIO-TEOLÓGICO	91
3.1 UM ÚNICO RELATO COM ACRÉSCIMOS TARDIOS.....	91

3.2 A INTENÇÃO DOS AUTORES.....	95
3.2.1 A Intenção do Relato Sacerdotal do Dilúvio.....	95
3.2.1.1 Noé, homem justo e perfeito que anda com Elohim.....	95
3.2.1.2 A violência e a corrupção do universo.....	98
3.2.1.3 Dilúvio como processo de “des-criação” e “re-criação”.....	99
3.2.1.4 O simbolismo da arca.....	102
3.2.1.5 O reinício de tudo: a aliança com Noé.....	104
3.2.2 A Intenção dos Acréscimos Não Sacerdotais ao Relato do Dilúvio.....	108
3.3 POR UMA TEOLOGIA DA CATÁSTROFE: DEUS VIOLENTO?.....	109
3.3.1 A Violência de Deus nas Escrituras Judaicas.....	110
3.3.2. A Violência Divina Deflagrando o Dilúvio Bíblico.....	110
CONCLUSÕES.....	112
REFERÊNCIAS.....	116

INTRODUÇÃO

O estudo do Pentateuco tem se enriquecido abundantemente desde o surgimento dos métodos modernos de pesquisa bíblica. Mas foi com o método histórico-crítico que a autoria mosaica dos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica caiu definitivamente por terra, abrindo um campo de pesquisa inesgotável. A busca pelas fontes, que inicialmente prometia explicar a origem e desenvolvimento do Pentateuco, acabou transformando-se numa “caixa de pandora” de problemas irresolvíveis. Os livros, os capítulos, os versículos e até partes destes foram recortados em muitos pedaços, resultando numa colcha de retalhos com costuras e rasgaduras expostas. Das iniciais “duas fontes”, segundo a diferença dos dois principais nomes divinos (Yhwh e Elohim), passou-se a três, depois quatro, com a tese de Graf-Wellhausen, para depois se multiplicar segundo os estudos de estilo e vocabulário. O problema das fontes, além do número delas, se estende para outras questões, como até onde elas vão e a data de sua fixação. A teoria de uma fonte antiga, a jahwista, da época da monarquia davídico-salomônica revelou-se decididamente ideológica, como veremos.

O relato do dilúvio em Gn 6-9 recaiu sob essa mesma busca, embora para essa seção narrativa tenha prevalecido certo consenso sobre duas fontes somente de composição, a fonte jahwista e a fonte sacerdotal. Com o relativamente recente uso do método narrativo para o Antigo Testamento houve, como era de se esperar, tentativas de perceber o relato do dilúvio como sendo de uma “única” fonte. Mas a configuração compósita do texto resta definitivamente incontestável. Para os defensores de duas fontes, tanto antigos (WELLHAUSEN, 1899) como mais recentes (RIBEIRO, 2018), a questão principal que resta ser esclarecida, portanto, diz respeito à origem, à extensão, à datação e ao propósito dessas duas “fontes”. Como pretendemos demonstrar no decurso dessa pesquisa, o “consenso” exegético criado sobre o relato do dilúvio está pleno de lacunas e levanta uma série de problemas.

Esta introdução contempla o tema da pesquisa, o objetivo geral, os objetivos específicos, a sua justificativa, a hipótese de trabalho e a possível estrutura da tese.

De fato, escolhemos o título da pesquisa como: Estudo Exegético e Teológico do Dilúvio em Gn 6-9: Relato Sacerdotal com Acréscimos Tardios. O objetivo geral é situar o texto de Gn 6-9 no contexto da pesquisa sobre a formação do Pentateuco, evidenciando a fragilidade da teoria clássica documental, a insustentabilidade de

“duas” fontes independentes e propondo uma datação tardia para a composição do texto estudado, situando sua teologia no contexto pós-exílico e sua pertinência para os tempos atuais.

Quanto aos objetivos específicos, pretende-se: analisar o vocabulário da tradição sacerdotal e dos fragmentos jahwistas nas duas introduções do relato dilúvio; demonstrar a fragmentariedade dos textos jahwistas para formar um relato completo; analisar os fragmentos jahwistas da primeira introdução e demonstrar sua datação tardia; mostrar a relação dos fragmentos jahwistas com o relato sacerdotal; evidenciar a teologia do relato sacerdotal e dos fragmentos não sacerdotais no contexto pós-exílico; possibilitar uma compreensão profunda da teologia da aliança pós-diluviana como uma possibilidade de fraternidade universal e de respeito por toda a vida, inclusive a natureza.

A justificativa da pesquisa se impõe em duas fronteiras. Em primeiro lugar, pretende-se contribuir com a pesquisa acadêmica situando o texto, que será objeto de estudo, no arco dos debates sobre as fontes do Pentateuco. Nesse âmbito, embora os exegetas da teoria clássica das quatro fontes ou documentos coloquem o relato jahwista do dilúvio como sendo muito antigo, da época do suposto “iluminismo” salomônico, é mister analisar exegeticamente o vocabulário, o estilo narrativo e a teologia do texto para melhor datá-lo. Além da datação da narrativa, a análise exegética do texto na sua versão hebraica poderá contribuir para evidenciar os procedimentos linguístico-literários dos textos bíblicos.

Em segundo lugar, com a análise linguístico-exegética da narrativa do dilúvio, pretende-se evidenciar em maior profundidade as teologias do texto e seu propósito no contexto pós-exílico de restauração de Israel. Trata-se de uma narrativa compósita, é verdade, mas que no seu conjunto termina com um cenário esperançador, pois aí o rosto de Deus se revela novamente amigável, seja após um “holocausto” recebido com agrado, no fim dos fragmentos jahwistas, seja após a conclusão da aliança, no fim do relato sacerdotal. Em tempos de injustiças, desigualdades, violências, a história de um justo que, com Deus, salva o mundo, destila uma esperança almejada e necessária e abre caminhos para uma fraternidade universal.

A problemática a ser abordada nesta pesquisa engloba fundamentalmente a atual colocação do relato do dilúvio dentro da teoria clássica das fontes do Pentateuco, especialmente no que tange a sua datação, bem como a sua hermenêutica no

contexto do pós-exílio, como simbólica da catástrofe experimentada longe da pátria e a possibilidade de um recomeço pela aliança com Elohim.

Quanto à hipótese de nossa pesquisa, pretendemos desconstruir a teoria clássica das fontes aplicada ao texto em estudo e demonstrar que o relato do dilúvio de Gn 6-9 é um texto de composição tardia, fundamentalmente sacerdotal e com acréscimos não sacerdotais posteriores, com fins de formar uma identidade nacional no pós-exílio, profundamente ligada ao Deus de uma aliança universal e incondicionada. De fato, os textos que normalmente são chamados de “fonte jahwista” formam um conjunto muito lacunoso, faltando elementos essenciais, como a construção da arca e saída dos animais da mesma. Além do mais, esses fragmentos estão eivados de vocabulário e preocupações sacerdotais, cuja recorrência dentro do Pentateuco e fora dele é colocável facilmente em período pós-exílico ou da dominação persa.

O trabalho será dividido em três capítulos. O primeiro situará o relato do dilúvio no debate sobre a formação do Pentateuco na pesquisa atual, contemplando também as ressonâncias do tema do dilúvio no Antigo e no Novo Testamento, bem como os textos mesopotâmicos e indígenas que trazem a temática do dilúvio. Serão passados em resenha os principais estudos e contribuições dos exegetas ao estudo do Pentateuco e em particular do relato do dilúvio, bem como a interpretação judaica clássica do dilúvio. Será levada em conta a contribuição que os muitos relatos de dilúvio da Mesopotâmia e dos mitos indígenas poderá aportar à pesquisa.

O segundo capítulo analisará exegeticamente as duas introduções ao relato do dilúvio, sem deixar de fazer alusões, quando necessário, a desdobramentos internos a Gn 6-9. O escopo é evidenciar não só o estado compósito do relato do dilúvio, mas mostrar como a hipótese documentária clássica não responde aos problemas exegéticos suscitados. Neste capítulo, a partir da análise do vocabulário e do estilo, será demonstrado que uma “fonte” jahwista completa, antiga e precedente à fonte sacerdotal nunca existiu. O que se pode afirmar, com um grau mais ou menos seguro de razões de probabilidade é que os fragmentos jahwistas estão ligados ao “povo da terra”, com uma tradição “oral” da história do dilúvio, apresentado um herói próprio, catalizador de sua identidade em contraposição à “grande narrativa” sacerdotal da mesma história.

Após termos situado a redação final do relato do dilúvio no contexto pós-exílico, o terceiro capítulo, numa perspectiva hermenêutica, procurará ver o significado

sócio-teológico do texto e sua relevância na recomposição do povo da “aliança diluviana”, fundamento identitário para uma sociedade israelita compósita, mista e cheia de problemas, conflitos e tensões. A temática do estudo levantará, certamente, questões para os dias atuais, principalmente o problema da violência divina e os desafios ecológicos.

1 GÊNESIS 6-9 NO DEBATE SOBRE A FORMAÇÃO DO PENTATEUCO E NA PESQUISA ATUAL

Pesquisadores de grosso calibre têm evidenciado como a história da origem e composição do Pentateuco é bem mais complexa do que se pensava e que o cenário atual já não é mais de certezas e seguranças (DE PURY; RÖMER, 1996, p. 15-84). O emaranhado de questões e problemas levantado pela filologia, exegese e estudo do estilo literário (SKA, 2003), bem como o estudo comparativo (BLENKINSOPP, 2001) das tradições e fontes do Pentateuco (CAMPBELL; O'BRIEN, 1993), embora formem um labirinto por vezes desencorajador, redundam numa certeza: o antigo paradigma das fontes ou documentos não resiste mais à crítica.

O nosso propósito neste primeiro capítulo é duplo: primeiro, pretendemos mostrar como a hipótese documentária carece de fundamentos científicos claros, não só com relação à formação ao Pentateuco como um todo, mas principalmente com relação ao relato do dilúvio e, principalmente, evidenciar sua impostação ideológica em sua cronologia clássica das fontes, bem como sua demasiada ingenuidade na explicação da junção das mesmas fontes. Veremos como os principais patriarcas da exegese que enfrentaram o texto do dilúvio evidenciaram a sua situação compósita, mas sem solucionar satisfatoriamente importantes questões, como a incompletude do relato não sacerdotal, a origem e datação dos documentos e/ou fragmentos e seu propósito no ambiente da reconstrução nacional pós-exílica. O segundo escopo deste capítulo é apresentar sinteticamente, numa abordagem intertextual (Antigo e Novo Testamento), as diversas interpretações do episódio do dilúvio que a própria Bíblia apresenta, seguida das interpretações judaicas do mesmo, com possíveis contatos com relatos extrabíblicos mesopotâmicos precedentes ao relato bíblico, bem como a universalidade do “mito diluviano” nas culturas indígenas na América Latina. Concluiremos que só com um estudo exegético diacrônico-sincrônico, começando pela análise filológica, passando pela crítica textual, pela análise do estilo das tradições distintas, investigando as técnicas narrativas se poderá entrever a força pragmática das tensões dos textos no ambiente pós-exílico.

1.1 O ESTUDO CRÍTICO DAS FONTES

Desde há muito que a autoria mosaica do Pentateuco começou a ser posta em dúvida¹. Já no período pré-crítico haviam surgido interrogações sérias sobre o tema, mas foi com os inícios da hipótese documentária a partir das contribuições de Jean Astruc (1684-1756), Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), Karl David Ilgen (1763-1834), Heinrich Georg August von Ewald (1803-1875) que a exegese crítica sepultou a tese da autoria mosaica do Pentateuco (DE PURY; RÖMER 1996, p. 22-23)². Foi graças à sistematização histórico-literária aportada por Julius Wellhausen (1844-1918) que se consagrou no âmbito acadêmico a nova hipótese documentária (*Neuere Urkundenhypothese*), propondo a junção de quatro documentos na composição do Pentateuco (Jahwista, Elohista, Deuteronomista e Sacerdotal)³ o que explicaria as duplicações textuais, repetições, contradições e variações no emprego do nome divino. Segundo esse teólogo luterano, quatro foram os documentos com os quais um redator final trabalhou para compor o Hexateuco⁴.

A hipótese documentária de Wellhausen sofreu muitas críticas, sobretudo no que se refere à sua proposta de datação desses documentos⁵. Ele, de fato, havia disposto cronologicamente esses documentos da seguinte forma:

¹ Os estudos bíblicos, desde a época patrística até a época medieval, estavam preocupados, em geral, com questões teológicas e apologéticas, e não com a autoria ou com a história do texto (SKA, 2003, p. 111). O primeiro livro bíblico em que o autor se identifica em sua obra foi Ben Sirac (Eclo 50,29), provavelmente por conta da polêmica com o mundo cultural grego. A consolidação da ideia da autoria mosaica do Pentateuco provavelmente se deu nesse mesmo período, com o esforço de judeus apologistas em estabelecer Moisés como legislador e redator da epopeia nacional, equiparando-o aos autores gregos (BLENKINSOPP, 2001, p. 11). Isso não se deu de forma totalmente ilógica, mas a partir de referências ao fato de Moisés escrever o Código da Aliança (Ex 24,4) o decálogo cultural (Ex 34,27) e os grandes discursos históricos e legislativos do Livro do Deuterônomo (Dt 1,1.5; 4,45; 31,9.24; etc.) (DE PURY; RÖMER 1996, p. 18). Expressões como “o livro da lei de Moisés” (Js 8,31; 23,6; 2Rs 14,6; Nee 8,1) e “o livro de Moisés” (Esd 6,18; Nee 13,1; 2Cr 25,4; 35,12) consolidaram Moisés na tradição judaica como autor dos cinco primeiros livros da TaNaK, chamados de Torá.

² Estes autores e outros individuaram as fontes dos relatos, sobretudo em base ao uso dos nomes divinos. Trata-se de um procedimento literário, de leitura crítica dos textos a partir das línguas bíblicas. Essa postura exegética foi o resultado, em parte, do grande movimento Renascentista, com a volta aos clássicos e com o gosto pela filologia e pelas línguas orientais (SKA, 2003, p. 115).

³ Em sua obra clássica, *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, publicado primeiro sob a forma de quatro artigos entre 1876 e 1878 e depois reeditado um volume único. Com referência às camadas que compõem o Pentateuco, Wellhausen, de fato, propôs 3: Jeovista (J/E), o Deuterônomo (D) e a fonte sacerdotal (P, sigla para “Priestercodex”) (DE PURY; RÖMER 1996, p. 30).

⁴ Para Wellhausen, as origens de Israel se iniciam com os relatos da criação e se estendem até o livro de Josué, visto que um dos temas fundamentais na trama histórica é a promessa da terra que, de fato, só se vê realizada com Josué.

⁵ Na antiga hipótese, a fonte Elohista (que mais tarde passou a ser chamada de fonte Sacerdotal por conta dos seus evidentes interesses sacerdotais) era considerada a mais antiga e a obra fundamental. De forma que a ordem cronológica dos documentos era: E¹ (documento Sacerdotal), E² (Elohista), J (Jahwista) e D (Deuteronomista). A mudança nessa ordem cronológica foi sugerida inicialmente por Eduard Reuss em 1833 e consolidada pelas pesquisas de Karl Heirich Graf, Abraham Kuenen e Julius

O documento Jahwista seria o mais antigo, redigido no sul da terra prometida em fases sucessivas, desde a época de Davi até provavelmente a libertação de Edom sob Jorão (848-841 a.C.). Nesse documento, Deus é chamado de Yahweh⁶, sendo apresentado com formas literárias bastante antropomórficas. O estilo narrativo é muito vivaz e a histórica compreende um arco de tempo bem amplo: da criação da humanidade até o clã de Taré, no qual se liga a história de Abraão⁷ e dos patriarcas até ao reino davídico-salomônico, quando as promessas patriarcais parecem se cumprir plenamente.

O documento Elohista, originário do Reino do Norte, de 770 aproximadamente até 721 (data da queda da Samaria, sob o Império Assírio): compõe a história das promessas feitas por Deus a Abraão até o assentamento de Israel na terra de Canaã. O influxo dos profetas aí se faz sentir, sobretudo na apresentação mais moral e espiritual da figura divina. Deus é chamado de “Elohim”, tendo sofrido um processo de transcendentalização, pois já não mais se comunica diretamente com a humanidade, mas usa de intermediários: anjos, sonhos, profetas. O documento dá mais espaço à Lei escrita e incorpora já o Código da Aliança (Ex 21-23).

Foi no tempo do reinado de Ezequias em Jerusalém (pelo fim do séc. VIII a.C.) quando a Samaria já havia sucumbido sob os assírios, que um redator, chamado de Jehowista, teria fundido os dois primeiros documentos numa síntese histórica. Isto explicaria a fragmentariedade da história *Elohista*, sendo reduzida a simples pequenos “complementos”.

O livro do Deuterônômio conteria o livro da Lei encontrado no Templo de Jerusalém no tempo do rei Josias (622 a.C.)⁸ e o documento que nasce dele (sigla D) teria sofrido diversas redações. Durante o tempo do exílio babilônico, Ezequiel teria

Wellhausen que deslocou para último lugar o documento P, sendo o mais recente de todos (CAMPBELL; O'BRIEN, 1993, p. 4-5).

⁶ Trata-se do assim chamado Tetragrama Sagrado, nome impronunciável para os judeus, normalmente lido por eles como “Adonai” ou “HaShem”.

⁷ A historicidade dos relatos patriarcais é muito discutida, sendo que muitos estudiosos hoje propõem, sobretudo a partir das contribuições Herman Gunkel, o gênero *Sage* (termo alemão para designar “sagas” ou “lendas”, “contos folclóricos” (GUNKEL, 1997, p. 7s) (VON RAD, 1938).

⁸ Quem ligou a reforma de Josias (2Rs 22-23) e o livro encontrado no Templo com o livro do Deuterônômio foi Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849) com sua tese intitulada: *Dissertatio critica qua Deuteronomium diversum a prioribus Pentateuchi libris alius cuiusdam recentioris autoris opus esse demonstratur* (Halle, 1805) (ROGERSON, 1992).

colocado as bases do sacerdócio aaronita que no pós-exílio redigirá o código sacerdotal⁹.

No que diz respeito, finalmente, ao *Priesterschrift* (= Escrito sacerdotal, com sigla P), que Wellhausen chamava de documento Q (*“liber Quattuor foederum”*)¹⁰, ele afirma que não pode tratar-se do documento mais antigo do Pentateuco, pois pressupõe a centralização do culto em Jerusalém, como já havia assinalado o exímio semitista Theodor Nöldeke (1836-1930)¹¹. Ao contrário, deve ser pensado como documento pós-deuteronômico, porque é o Deuteronômio que expõe a norma sobre a centralização do culto num único santuário. Wellhausen colocou P no período pós-exílico; em particular a lei de santidade (Lv 19-24) estaria ligada em muitos pontos com as leis deuteronômicas. O código sacerdotal compreenderia assim uma *Grundschrift* (= Documento de base, com sigla PG) e algumas leis complementares, como aquelas dos sacrifícios (Lv 1-7) e a lei de pureza (Lv 11-15; 17-18), que poderia também remontar ao período pós-exílico.

Por volta de 400 a.C., um último redator teria sintetizado as duas posições dialéticas de D e P, recuperando também as tradições antigas do Jehowista e dando forma ao atual *Hexateuco*. Em síntese, essa é a elaboração final da hipótese documentária que ganhou força na academia, sobretudo pela sua difusão nos manuais sobre o Pentateuco.

A reflexão de Wellhausen sobre a composição do Pentateuco foi feita dentro de um contexto marcado pelo iluminismo protestante, pelo romantismo alemão e, sobretudo, pelo evolucionismo histórico de Hegel. Influenciado pelos postulados dialéticos da *Religionsgeschichtliche Schule*, Wellhausen vê no papel carismático de Moisés o intermediário através do qual a transição própria de qualquer fenômeno religioso foi realizada, que consistia em passar de uma religião primitiva de culto e natureza politeísta para uma forma autêntica e avançada de religião. Uma religião em que a relação com um Deus (monoteísmo) é feita em uma ordem ética (eleição,

⁹ Para as fases de composição do Deuteronômio, parecem ponderáveis as propostas de Thomas Römer, sugerindo os períodos neo-assírio, neo-babilônico e persa (RÖMER, 2006).

¹⁰ Para Wellhausen se trataria de quatro alianças (BLENKINSOPP, 2001, p. 23): com Adão, Noé, Abraão e Israel no Sinai. Com G. Von Rad se chegou posteriormente a esclarecer que P conhece somente duas alianças, uma com Noé (Gn 9) e a outra com Abraão (Gn 17).

¹¹ Em seus estudos, Theodor Nöldeke leva à maturação a hipótese documentária, ao menos do ponto de vista literário, distinguindo quatro documentos: o Jahwista, um segundo Jahwista mais antigo, a *Grundschrift* (Elohista) e, mais recente, o Deuteronômio, que teria sido redigido depois dos quatro primeiros livros do Pentateuco e Josué (NÖLDEKE, 1868; 1969, p. 1-144).

aliança, prática das virtudes). Após o exílio babilônico, a religião de Israel, embora monoteísta, teria regredido com a instalação progressiva de uma predominância do aspecto cultural sobre o aspecto ético, o que seria expresso na observância legalista da Lei.

A hipótese documentária “clássica” foi submetida a uma radical revisão, sobretudo a partir da crítica dos estudiosos quanto à suposta fonte Jahwista. Depois de algumas críticas duras feitas por Hermann Gunkel, Gerhard von Rad e Martin Noth, os ataques mais destruidores vieram por conta de Hans Heinrich Schmid, Martin Rose, John Van Seters e Rolf Rendtorff.

As descobertas arqueológicas do final do séc. XIX e início do séc. XX, que trouxeram à luz uma riqueza de textos mesopotâmicos com temáticas semelhantes às encontradas na Bíblia judaica, levaram Hermann Gunkel (1862-1932) a interessar-se pelo período arcaico pré-monárquico, valorizando as tradições orais, ligadas aos santuários, antes do seu registro textual. O seu interesse pelos gêneros literários (*Gattungen*) o leva à conclusão que o registro textual não é operação de um único autor, mas de uma escola de narradores. Para ele, o gênero literário, descoberto a partir do método histórico das formas (*Formgeschichte*) é o reflexo da situação na qual se deu a comunicação do texto, bem como do seu contexto vital (*Sitz im Leben*) no qual ele foi produzido. Segundo Blenkinsopp (2001, p. 29), um problema bastante importante que Gunkel não resolveu foi como determinar a base oral de uma obra literária. Embora Gunkel tenha admitido as contribuições dos teóricos das fontes do Pentateuco, ele introduziu novos métodos conhecidos como História das formas e História da tradição que levantaram questões difíceis de serem respondidas com o paradigma tradicional das fontes. Se Wellhausen havia considerado os autores das fontes como autores (*Schriftsteller*), Gunkel os considerou apenas colecionadores de relatos e tradições orais antigas, portanto eles seriam mais redatores do que propriamente autores.

A tradição oral destacada por Gunkel teve reflexo na obra de Gerhard von Rad¹² com sua proposta de um “credo histórico de Israel” como critério que norteia a composição do Hexateuco, cujo núcleo é obra do teólogo Jahwista responsável pela trama narrativa da chamada história da salvação (*Heilsgeschichte*). Von Rad estava

¹² Von Rad considerou o “pequeno credo histórico” como o núcleo do Hexateuco e a base do documento Jahwista e o datou na época do império salomônico. O Jahwista foi por ele considerado um teólogo da corte salomônica (VON RAD, 1938, p. 9-86).

convencido de que a tradicional crítica das fontes havia esgotado suas possibilidades explicativas, visto a multiplicação de fontes e a fragmentarização dos textos numa imensa colcha de retalhos sem ordem. Para ele o Hexateuco é uma versão ampliada do credo histórico de Israel, cuja origem breve está em Dt 26,5-9 como fórmula litúrgica de oferta dos frutos da terra num santuário.

Neste texto, von Rad notou a presença de elementos fundamentais da fé de Israel, como a origem estrangeira, a descida ao Egito, a libertação (êxodo) e a ocupação da terra. Ele também notou a ausência, no mesmo texto, do dom da lei no monte Sinai que, para ele, é explicável somente através de uma origem diferente, sendo de uma tradição distinta. A origem da tradição do êxodo estaria ligada à festa da colheita (ou festa das semanas), tendo nascido em Guilgal durante a época dos juízes; ao passo que a tradição do Sinai, sempre segundo von Rad, estaria ligada à festa das tendas (ou tabernáculos) em Siquém. As duas tradições teriam sido unidas somente na época da monarquia unificada formando a obra do Jahwista. O mesmo “redator” da obra Jahwista teria acrescentado a história das origens (Gn 1-11) como prefácio à história dos patriarcas e à ocupação da terra. Para von Rad, portanto, o Jahwista não é somente um primeiro arquiteto do Pentateuco, mas também o primeiro historiador e teólogo que traça um desígnio orgânico e coerente das origens de Israel desde as origens à instituição do reino de Davi e Salomão, quando então as promessas patriarcais se realizam (BORGONOVO, 2012, p. 157).

Tanto Gunkel quanto von Rad estão convencidos de que as respostas para o problema da composição do Pentateuco não se encontram na teoria das fontes documentárias, mas que é preciso buscá-las num período primitivo. Gunkel propôs investigar a fase oral dos textos, identificando os ambientes sociais que os geraram. Von Rad também pretendeu remontar a um período mais antigo, precedente à monarquia, mas situando as origens das tradições em contextos litúrgicos, a partir de fórmulas de fé ancestrais. O Jahwista se torna um redator que registra e transforma o rito litúrgico em literatura, favorecido pelo “iluminismo salomônico”.

Todavia, foi Martin Noth¹³ que, trabalhando com a hipótese de um tetrateuco formado a partir de tradições ligadas a lugares concretos, normalmente santuários

¹³ Na esteira de von Rad, Martin Noth propõe cinco temas que já haviam tomado forma antes do Jahwista: a promessa patriarcal, a saída do Egito, o caminho no deserto, a revelação no Sinai e a entrada na terra de Canaã. Estes cinco temas teriam já sido organizados narrativamente em um “documento” chamado *Grundlage* (com a sigla “G”) (NOTH, 1972, p. 38-41).

(BLENKINSOPP, 2001, p. 33), introduziu uma mudança decisiva na discussão sobre o Pentateuco. Noth avaliou de forma diferente o papel dos livros do Deuteronômio e de Josué. Em sua tese de 1943, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, ele defendeu que o Deuteronômio teria sido composto como introdução aos Profetas Anteriores (os livros de Josué a Reis no cânon hebraico), constituindo o início programático de uma exposição estruturada da história da conquista da terra até o fim do reino de Judá, por ocasião da invasão babilônica capitaneada por Nabucodonosor II¹⁴. Para Noth, esta obra deuteronomista surgiu ao lado de outra obra narrativa precedente que expunha a história da origem de Israel, dos inícios até a conquista da terra (sem o Deuteronômio), cuja parte final teria se perdido ou fora suprimida quando da junção das duas obras históricas, fazendo do Deuteronômio a conclusão do tetrateuco precedente (compondo o atual Pentateuco) e dispondo o livro de Josué como início dos “profetas anteriores”.

Mesmo não atribuindo importância ao “pequeno credo histórico”, Martin Noth compartilha com von Rad a ideia de que as tradições antigas, antes de serem tomadas pelo autor Jahwista, já haviam recebido uma interpretação histórica no período pré-monárquico. Segundo Noth, haveria cinco temas que já haviam tomado forma antes do Jahwista: a promessa patriarcal, a saída do Egito, o caminho pelo deserto, a revelação no Sinai e a entrada na terra de Canaã (NOTH, 1972, p. 47-62). Estes cinco temas, ainda segundo Noth, já haviam sido organizados narrativamente num documento base (*Grundlage*)¹⁵, o qual teria sido usado tanto pelo Jahwista quanto pelo Eholista (NOTH, 1972, p. 39).

As contribuições de von Rad e Martin Noth, embora não sejam idênticas¹⁶, cristalizaram a pesquisa sobre o Jahwista por uns vinte anos, até os inícios da

¹⁴ A destruição de Jerusalém se deu por obra do rei babilônico Nabucodonosor II, o qual, estando à cronologia reconstruída sobre a base de documentos babilônicos, reinou de 605 a 562 a.C. (PARKER; DUBBERSTEIN, 1956, p. 9-10).

¹⁵ Martin Noth não decidiu se se trata de uma *Grundlage* escrita ou oral. Em suas palavras: “Naqueles elementos da tradição onde J e E estão em paralelo, eles concordam de um tanto que a sua comum *Grundlage* já deve ter existido numa forma fixa, ou já fixo num escrito ou que já existisse distintamente formada de acordo com a estrutura e conteúdo na transmissão oral”. [tradução nossa do texto seguinte]: *In those elements of the tradition where J and E run parallel, they concur to such an extent that their common Grundlage already must have existed in a fixed form, either one fixed in writing or one which had already been quite distinctly formed according to structure and content in oral transmission.* (NOTH, 1972, p. 39).

¹⁶ Martin Noth apresenta algumas críticas à impostação de von Rad, especialmente no que diz respeito à ideia de um autor teólogo criativo que expande um credo histórico no período do “iluminismo salomônico”. Ao invés, para Noth (1972, p. 42), “o desenvolvimento do Pentateuco não aconteceu tão espasmodicamente como von Rad queria que acreditássemos quando ele atribui ao Jahwista um papel tão epocal, versátil na história das tradições. Ao invés, é uma questão de um crescimento que

década de 1970. À impositação destes dois grandes estudiosos, houve somente pequenas variações de relevo marginal. Graças a eles, a importância do autor ou da fonte Jahwista ganhou tamanha força no âmbito acadêmico que surgiram verdadeiros comentários à sua teologia. O único problema que permanecera no tabuleiro da pesquisa acadêmica no período foi a discussão sobre o término da fonte Jahwista. Alguns, seguindo a linha de von Rad, procuraram demonstrar traços do Jahwista até no livro de Josué, ou indo mais além (incluindo o livro dos Juízes, capítulo 1, onde ainda se fala da conquista). Outros, seguindo Noth, sustentavam que a conclusão primitiva do Jahwista havia desaparecido quando o livro do Deuteronômio foi “cortado” da historiografia deuteronomista e “costurado” ao livro dos Números para formar o quinto livro da Torá.

A problemática da composição do Pentateuco evoluiu consideravelmente com o surgimento de uma sensibilidade teológica e cultural nascida após a Segunda Guerra Mundial caracterizada pela desconfiança em qualquer sistema ideológico, por uma percepção mais profunda da complexidade dos problemas de natureza histórico-crítica e pelo surgimento de novas intuições literárias e filosóficas. A teoria clássica documentária de Graf-Wellhausen aparece, decididamente, incapaz de explicar o estado final do Pentateuco.

A partir da década de 1970, a hipótese documentária clássica sofreu muitas críticas e diversas revisões, a começar pela datação da fonte Jahwista, terminando na hipótese de sua completa dissolução. A monografia de Hans Heinrich Schmid, *Der sogenannte Jahwist* (1976), lançou as bases para uma profunda revisão da compreensão da fonte Jahwista. Ele partiu dos estudos de Martin Noth sobre o jahwista e procedeu à análise das formas literárias, do estudo e teologia de algumas passagens chaves que eram consideradas seguramente como Jahwistas (Gn 15; Ex 3-4; 7-10; 14; 15; 17; 19-24; Nm 11; 12; 17). O que ele encontrou nestes textos foram traços da profecia clássica dos séc. VIII-VII a.C., com uma teologia próxima do Deuteronômio e da literatura deuteronomista. Em suporte de sua tese, Schmid apontou para o quase completo silêncio da profecia clássica sobre as tradições do Pentateuco. Normas fundamentais, como a celebração da páscoa, por exemplo,

aconteceu gradualmente”. [tradução nossa do texto que segue]: *The development of the Pentateuch did not take place quite as spasmodically as von Rad would have us believe when he attributes to the Yahwist such a versatile, epoch-making role in the history of traditions. Rather, it is a matter of a growth which took place gradually.*

nunca foram recordadas pelos profetas. Nenhum monarca celebra a páscoa antes de Josias com sua reforma religiosa (2Rs 22-23) realizada na última parte do séc. VII a.C. Sendo assim, para Schmid, os textos atribuídos ao jahwista seriam muito mais tardios.

Ulteriores passos foram dados por Martin Rose (1981), que procurou aportar datas precisas aos textos estudados por Schmid. E concluiu que o Jahwista seria posterior à história deuteronomista e o seu ambiente de formação teria sido o pós-exílio. Tal impostação leva Rose a pensar no Jahwista como um “prólogo” da história deuteronomista, com o intento, talvez, de corrigir algumas tendências demasiado rígidas do princípio de retribuição presentes no Deuteronomio. Para ele o Jahwista nunca existiu como fonte independente.

A tese de Martin Rose foi retomada e desenvolvida por John Van Seters em seu estudo sobre as tradições de Abraão no livro do Gênesis (VAN SETERS, 1975). Sua ideia de base foi pensar que houve vários e sucessivos estágios de desenvolvimento da história de Abraão, cada um deles construído sobre o precedente. O primeiro estágio, que ele o chamou de pré-Jahwista, teria sido seguido pelo estágio Elohista, o qual foi seguido pelo terceiro estágio que ele identificou como a obra do Jahwista. Este Jahwista teria feito adições ao material precedente e acrescentado outras unidades de episódios maiores. Na perspectiva de Van Seters, o estágio Jahwista do crescimento da tradição revela uma esmerada capacidade de conceitualização bem como refinada habilidade literária. Sendo assim, esse estágio é o mais formativo no processo de crescimento do Pentateuco.

A defesa que Van Seters faz de uma datação tardia, exílica, para o Jahwista é baseada em evidências comparativas de textos do Antigo Oriente Próximo e de considerações literárias dentro do próprio Antigo Testamento. Segundo Van Seters, os paralelos mais próximos – nomes, costumes, instituições – são colocáveis dentro do primeiro milênio a.C., e não no segundo, como antes se pensava. Trata-se, porém, segundo ele, de uma reconstrução artificial, feita provavelmente no período do exílio babilônico, com a tendência arcaizante de estabelecer ligação com o passado. Num estudo posterior (1983) Van Seters chegou a considerar o trabalho do Jahwista semelhante ao do historiador grego Heródoto. Portanto, para Van Seters, o Jahwista é um historiador do período persa que teria criado essa “pré-história” de Israel como preâmbulo da primeira história deuteronomista (VAN SETERS, 1983). Portanto,

aquela que era a “fonte” mais antiga é agora considerada uma obra pós-exílica (VAN SETERS, 1992)¹⁷.

Rolf Rendtorff (1977) direciona a sua crítica contra a ideia do Jahwista como autor. Ele nega que possa haver uma “teologia do Jahwista”. O que os exegetas chamam de “J” não pode ser a obra de um único autor porque o documento não é unificado. Seu principal argumento é que os textos J do livro do Êxodo nunca mencionam explicitamente as promessas feitas aos patriarcas no livro do Gênesis. Ao aparecer a Moisés na sarça ardente, Deus promete liderar a libertação para conduzir o povo à “terra que corre leite e mel” (Ex 3,8) e não à “terra prometida” (SKA, 2016a, p. 19). O texto que faz a conexão explícita entre as promessas patriarcais e a ação libertadora de Deus é o texto P de Ex 6,2-8. Finalmente, Rendtorff propõe distinguir no Pentateuco cinco grandes unidades narrativas: a história das origens, as narrativas patriarcais, o êxodo, o Sinai e o deserto. Segundo ele, provavelmente a escola deuteronomista é responsável pela unificação dessas unidades.

Sua teoria é modificada por um de seus discípulos, Erhard Blum (1990), que vê no bloco narrativo Êxodo-Números não uma única tradição, mas duas composições tardias que reformularam tradições anteriores: uma de tipo deuteronomico escrita na época da primeira geração pós-exílica animada por uma ideologia “secular” da terra e outra, de tipo sacerdotal, escrita no período do domínio persa. Ambas refletiriam uma escatologia marcada por uma influência profética (expectativa de libertação) e teocrática (instituições religiosas como forma de salvação). Assim, as duas fontes teriam sido reunidas para constituir a história oficial de Israel em resposta à expectativa da autoridade persa de que os povos sob seu governo se dariam suas

¹⁷ Em sua obra, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (1992, p. 19), Van Seters declara: “Uma possibilidade bastante nova tem sido avançada pelo meu anterior trabalho sobre Abraão e pelos trabalhos relacionados de H.H. Schmid e Martin Rose. Estes todos têm sugerido que a fonte Jahwista do Pentateuco é uma obra bem posterior de quanto defendia Wellhausen e deve ser considerada bem mais próxima no tempo à História Deuteronomista, ou até mesmo posterior a ela. Isto a coloca no mesmo patamar da História Deuteronomista, um livro histórico, mas um que poderia tomar como certa a apresentação da história de Israel desde a conquista até o fim da monarquia. Ao invés, ela concentrou no período mais antigo, desde a criação da humanidade até o tempo de Moisés – uma *formgeschichte* de uma tradição histórica estabelecida”. [tradução nossa do texto seguinte]: *Quite a new possibility has been put forward by my earlier work on Abraham and by the related studies of H.H. Schmid and Martin Rose. These all have suggested that the Yahwist source of the Pentateuch is a much later work than Wellhausen advocated and is to be regarded as much closer in time to the DtrH, or even after him. This makes it the same kind of work as DtrH, a history book, but one that could take the presentation of Israel’s history from the conquest to the end of the monarchy for granted. Instead, it concentrated on the most ancient period from the creation of the humankind to the time of Moses – a formgeschichte of an established historical tradition.*

próprias constituições, neste caso, o Pentateuco. Ele confia nesse ponto na autoridade de Peter Frei, especialista no tema do Império Persa (SKA, 2016a, p. 225).

Dois expoentes atuais no estudo do Pentateuco são Thomas Römer e Jean-Louis Ska. Thomas Römer (2010) pensa que a Torá teria sido escrita como um documento oficial na época persa, depois que o Deuteronômio se separou da História Deuteronômica para se unir ao Pentateuco. Para Jean-Louis Ska (2016b) o Pentateuco seria um trabalho pós-exílico do período persa e que conteria partes mais antigas ou um material de antes do exílio que existiria na forma de histórias curtas, ciclos narrativos e compilações legislativas dos quais se podem encontrar traços no código da aliança (Ex 21-23), no código deuteronômio (Dt 12-26) e na Lei da santidade (Lv 17-26) ao qual um material teológico teria sido adicionado. Este último ofereceria três visões: uma teológica deuteronômica (no final da monarquia), outra sacerdotal (primeira geração do retorno do exílio) e finalmente uma pós-sacerdotal, portadora da Lei da santidade, que constituiria uma espécie de síntese dos dois primeiros. A composição do Pentateuco é explicada pela necessidade interna da comunidade de Israel de se reconstruir.

Aqui no Brasil, a tese doutoral de Daniel Sotelo (2010) apresenta uma boa recepção do estágio atual da pesquisa do Pentateuco, apontando para o fim do Jahwista como fonte e situando as últimas revisões pós-sacerdotais às tradições patriarcais em contexto pós-exílico.

Todavia, a pesquisa carece de um estudo exegético sério sobre o relato do dilúvio a partir da situação atual da pesquisa do Pentateuco.

1.2 OS ESTUDOS CRÍTICOS DO RELATO DO DILÚVIO E SEUS LIMITES

Desde os primeiros tempos da investigação histórico-crítica, o relato do dilúvio foi um dos terrenos para experimentar a análise das fontes. Referente a Gn 6-9, já em 1680 Abbé Fleury (*apud* McEVENUE, 1971, p. 23) havia afirmado que Moisés teve que usar “fontes” para compor o seu texto. O próprio Herman Gunkel elogiava a análise documental de Gn 6-9 como lugar de aplicação magistral do método crítico¹⁸. Nessa seção ele evidenciava várias contradições e irregularidades, devidas às duas

¹⁸ “The distinction of the J and P sources is a masterpiece of modern criticism”. (GUNKEL, 1997, p. 138).

fontes. Na fonte sacerdotal (sigla P) ele colocava Gn 6,9-22; 7,6.11.13-16a.17a.18-21.24; 8,1.2a.3b.4.5.13a.14-19; 9,1-7.28.29, sendo o restante pertencente à fonte jahwista (sigla J) (GUNKEL, 1997, p. 138). Já G. von Rad (1993, p. 137 e 144) atribuía à tradição sacerdotal os textos: 6,9-22; 7,6.11.13-16a.17a.18-21.24; 8,1.2a.3b.4.5.7.13a.15-19; 9,1-7. Ao passo que os textos jahwistas seriam: 7,1-5.7.16b.8.9.10.12.17b.22.23; 8,6a.2b.3a.6-12.13b.20. Mas é preciso evidenciar que não faltaram vozes que ainda pretenderam, após Gunkel, demonstrar a unidade do relato¹⁹.

Mas os motivos que levaram os estudiosos a postular uma combinação de fontes são muito simples e nunca foram refutados convincentemente (SPEISER, 1987, p. 42). Há contradições com relação aos animais que se introduzem na arca, a duração do dilúvio e na maneira em que ele ocorre. Trata-se de um casal, macho e fêmea, de cada espécie (Gn 6,9-20; 7,14-16) ou de sete pares de animais puros e um par de animais impuros (Gn 7,2-3.8-9)? O dilúvio durou quarenta dias (Gn 7,4.12.17; 8,6) ou cento e cinquenta dias (Gn 7,24; 8,3)? O dilúvio é resultado de uma chuva intensa com uma enchente, um fenômeno natural (Gn 7,4.12; 8,2) ou de um cataclisma cósmico, com as fontes do abismo e as comportas do céu se abrindo (Gn 7,11; 8,2)?

Além dos dois usos diferentes para o nome divino²⁰ e das contradições mencionadas acima, segundo Ska (2005, p. 235) existem diversas outras duplicações: a maldade da humanidade: 6,5 (J) e 6,11-12 (P); a sentença divina: 6,7 (J) e 6,13 (P); o anúncio do dilúvio: 7,4 (J) e 6,17 (P); a ordem de entrar na arca: 7,1 (J) e 6,18 (P); a ordem de tomar consigo animais: 7,2-3 (J) e 6,19-20 (P); a entrada na arca: 7,7-9 (J) e 7,13-16 (P); o início do dilúvio: 7,10 (J) e 7,11 (P); o subir das águas: 7,17 (J) e 7,18 (P); a destruição de todos os seres vivos: 7,22-23 (J) e 7,20-21 (P); o fim do dilúvio: 8,2b (J) e 8,2a (P); o abaixamento das águas: 8,3a (J) e 8,3b.5 (J); a promessa de não mais enviar o dilúvio: 8,21-22 (J) e 9,8-17 (P).

O problema da separação das duas fontes ou documentos que compõem o relato do dilúvio se esbarra também na incompletude dos textos atribuídos ao jahwista. Nessa “fonte” faltam dois elementos essenciais: a construção da arca (Gn 6,14-16) e

¹⁹ É a posição de Cassuto (1964) que o descreve como um relato perfeitamente homogêneo, e oferece uma detalhada análise tentando demonstrar que é assim. Mais recentemente Wenham (1978, p. 336-348) propõe uma estrutura palindrômica com quinze itens antes e depois da mudança decisiva em Gn 8,1.

²⁰ Para a designação Deus, “Elohim” cf. Gn 6,11.12.13.22; 7,9.16a; 8,1.15; 9,1.8.12.17. Para a designação Senhor, com o tetragrama sagrado “Yhwh”, cf. Gn 6,5.6.16b; 8,20,21.

a saída da mesma, que só existem na versão P. A questão é: por que há duas versões paralelas da entrada da arca, mas não da saída? Além disso, outros problemas de vocabulário se impõem. Por exemplo: em Gn 6,7 (texto considerado “jahwista”, inclusive usando o tetragrama sagrado para referir-se ao Senhor) usa o verbo *criar* (= בָּרָא) característico do relato sacerdotal na criação²¹. As listas dos animais no relato do dilúvio atribuído ao jahwista (Gn 6,7; 7,23) utilizam um vocabulário análogo àquele do relato sacerdotal em Gn 6,20 e 8,17. De fato, em 6,7 e 7,23 encontramos uma palavra típica de P, isto é, *réptil* (= רֶמֶשׂ), mais literalmente, animal que rasteja ao solo (Gn 1,24-25). No mesmo âmbito dos animais, encontramos também a distinção entre animais puros e impuros em Gn 7,1-3 (texto jahwista), distinção esta que é de cunho cultural, e é frequentemente encontrada em textos sacerdotais tardios preocupados com as prescrições alimentares (Dt 14 e Lv 11).

Outro texto “jahwista” no relato do dilúvio é o sacrifício de Noé (Gn 8,20) e corresponde à aliança de Deus com Noé no relato sacerdotal (Gn 9,1s). No texto jahwista de Gn 4,3-5, quando se fala dos sacrifícios de Caim e Abel, usa-se o termo geral de *oferta* (= מִנְחָה). Mas quando se chega a Gn 8,20 (texto também jahwista) usa-se outro vocabulário; fala-se de *holocausto* (= עֹלָה) e de *suave fragrância* (= הַנְּיִיחָה הַרִיחַ), expressões ausentes em Gn 4.

Tendo em vista estes problemas, parece que a clássica teoria das fontes deixa em aberto muitas questões. O relato jahwista, sendo mais antigo, deveria ser mais completo. Pelo contrário, o vocabulário e as temáticas, longe de serem específicos e antigos, são muito próximos do relato sacerdotal e recorrentes em textos muito tardios, mais exatamente pós-exílicos.

Nessa pesquisa se procurará evidenciar que o tema da datação das “fontes do Pentateuco” é bastante recente. Só a partir da segunda metade do séc. XIX os exegetas consideraram o relato jahwista mais antigo do que o sacerdotal. Antes de Reuss, Kuenen, Graf e Wellhausen, era exatamente o contrário (WENHAM, 1987, p. 167-169), (BLENKINSOPP, 2001, p. 77-78), (SKA, 2016b): o relato sacerdotal era considerado mais antigo do que o jahwista (SOGGIN, 1987). Talvez esse seja o caso do relato do dilúvio (DE PURY; RÖMER, 1996, p. 15-84).

²¹ O relato jahwista se utiliza, ao invés, de outros verbos, como “fazer” (= עָשָׂה), cf. Gn 2,4b; ou “plasmar” (= יָצַר), cf. Gn 2,7.19.

A tentativa de explicar o relato do dilúvio como a junção redacional de dois documentos completos anteriormente independentes precisa ser revista. Para sustentar essa hipótese clássica, de relatos paralelos, era preciso encontrar e individualizar para cada elemento um seu correspondente no relato paralelo. Como vimos anteriormente, faltam elementos chaves no relato jahwista, sobretudo a construção da arca e a saída da mesma. Além de ser difícil encontrar textos estritamente jahwistas da entrada na arca (Gn 7,7-9), da descrição precisa do próprio dilúvio (Gn 7,17-18) e do enxugamento da terra depois do dilúvio (Gn 8,13-14).

Além do mais, uma análise criteriosa dos procedimentos linguísticos e narrativos do relato sacerdotal poderá levar à conclusão de que algumas repetições não são sinais da presença de duas versões, podendo ser “técnicas de repetição”²². É preciso então analisar sob esse prisma as duplicações existentes no relato. Por exemplo, a dupla narração da entrada na arca (Gn 7,7-9 e 7,13-16a). Não se trataria de um texto inteiramente sacerdotal?

Assim, se o vocabulário do chamado relato jahwista de Gn 6-9 é, de um lado, diferente do vocabulário utilizado por essa fonte em outros textos semelhantes e, de outra parte, é semelhante àquele usado pelos textos sacerdotais tardios, a hipótese se impõe: os versículos do relato atribuídos ao “jahwista” seriam versículos tardios, posteriores ao relato sacerdotal. Em outras palavras, os textos J em Gn 6-9 são acréscimos redacionais ao relato sacerdotal. E se os versículos mais antigos são os que compõem o relato P, isso significa que antes do exílio babilônico não se falava em “dilúvio”. De fato, os textos, fora do Gênesis, que falam sobre Noé são muito tardios (por exemplo: Is 54,9; Ez 14,14.20; 1Cr 1,4). Para o termo *dilúvio* (= מַבּוּל), como já vimos, o único texto que usa essa palavra fora de Gn 6-9 é o Sl 29,10 onde significa *oceano cósmico*²³.

De outro lado, a Mesopotâmia é fértil em textos que falam do dilúvio e não seria muito surpreendente se Israel exilado tivesse tomado emprestado o quadro geral da história dos babilônicos²⁴. E há um paralelismo estreito do relato bíblico com os textos mesopotâmicos ao menos em três elementos: o fechamento da arca, o envio

²² *Techniques of repetition* (ALTER, 1981, p. 80).

²³ Outros textos como Am 5,8; 9,5-6 não são fáceis de datar. Mas de todo modo eles não falam nem de Noé nem da arca. Talvez tenhamos alguns elementos de uma tradição bíblica antiga sobre a qual foi possível construir o relato do dilúvio.

²⁴ Sobretudo na epopéia de Gilgamesh, como veremos, aparece a figura de Utnapishtim e sua esposa que escaparam a um dilúvio avisado por sua divindade protetora.

das aves no fim do dilúvio e o sacrifício. Ora, esses elementos estão presentes somente no relato jahwista. Nota-se que o envio de aves se encontra somente na epopeia de Gilgamesh (XI,145-154)²⁵, como veremos infra, relato que remonta, ao menos na sua versão escrita, somente ao séc. VII a.C. Portanto, estamos longe então da época de Davi e Salomão.

É nesse cenário incerto e em debate quanto às fontes ou tradições que compõem o Pentateuco que se insere nossa pesquisa sobre a narrativa do dilúvio em Gn 6-9. O nosso objetivo é demonstrar que os textos não sacerdotais são fragmentários, não compondo um relato completo do episódio do dilúvio e, ao mesmo tempo, evidenciar como esses textos foram manuseados e incorporados à narrativa pelos sacerdotes a partir de sua teologia e de seus objetivos.

1.3 O DILÚVIO NA BÍBLIA: HISTÓRIA DA INTERPRETAÇÃO E DEBATES

Resta-nos, agora, passar em resenha as diversas interpretações do relato do dilúvio antes de analisar exegeticamente o texto bíblico e consolidar as hipóteses levantadas. Pois julgamos conveniente, antes da exegese do texto, apresentar, ao menos de forma resumida, a recorrência do dilúvio na tradição judaico-cristã e a história da sua interpretação.

1.3.1 O Dilúvio no Antigo Testamento

A palavra *mabbûl* (מַבּוּל), dilúvio, aparece somente uma vez fora de Gn 6-9, unicamente no Sl 29,10:

יְהוָה לַמַּבּוּל יֹשֵׁב וַיֵּשֶׁב יְהוָה מִלְךָ לְעוֹלָם

“Yhwh está sentado sobre o dilúvio, Yhwh sentou-se como rei para sempre”²⁶.

²⁵ Para o texto desses relatos mesopotâmicos pode-se conferir diversas obras (VÁRIOS AUTORES, 1990), (VÁRIOS AUTORES, 1992), (BOTTÉRO; BERGAMINI; KRAMER, 1992), (WENHAM, 1987, p. 159-166).

²⁶ Por motivo de precisão lexicográfica e análise estilística, as traduções serão feitas por nós diretamente a partir do hebraico, tendo em conta a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (ELLIGER; RUDOLPH, 1977), ou diretamente do grego quando for o caso, usando a *Septuaginta* para o Antigo Testamento (RAHLFS; HANHART, 2006) e o *Novum Testamentum Graecae*, para o Novo Testamento (NESTLE; ALAND, 1995).

Aí a palavra *mabbûl* parece designar não o dilúvio universal como tal, mas, mais provavelmente, o oceano celeste (STENMANS, 2004, p. 898).

Genealogias bíblicas incluem os nomes de Noé na décima geração, enquanto os nomes dos seus filhos seguem em imediata sequência. É o caso de 1Cr 1,4 (Lc 3,36).

1Cr 1,4 נח שם חם ויפת

1Cr 1,4: Noé, Sem, Cam e Jafé.

Os poucos textos que fazem alusão ao dilúvio (sem usar a palavra *mabbûl*), ressaltam alguns aspectos essenciais: o julgamento, o significado cósmico do evento e a justiça de Noé. Vejamos os textos:

Ez 14,14 והיו שלשת האנשים האלה בתוכה נח (דנאל) ודניאל ואיוב המה בצדקתם ינצלו נפשם נאם אדני יהוה

“Ainda que estejam ali estes três homens, a saber, Noé, Daniel e Jó, eles, em virtude de sua justiça, salvarão as suas almas, oráculo do Senhor Yhwh”.

O texto menciona Noé com Jó e Daniel entre os poucos “justos” que poderiam escapar ao julgamento.

Is 54,9 כימי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי-נח עוד על-הארץ כן נשבעתי מקצף עליך ומנער-בך

“Como nas águas de Noé, quando jurei que as águas de Noé nunca mais inundariam a terra, do mesmo modo juro agora que nunca mais me encolerizarei contra ti, que não mais te ameaçarei”.

Este texto de Isaías faz parte de um oráculo de salvação para Jerusalém. Yhwh promete não mais destruir a cidade como havia prometido de não mais destruir o universo depois do dilúvio. O texto, portanto, põe em paralelo a experiência da destruição de Jerusalém e do exílio com aquela experiência do dilúvio para extrair uma mensagem de esperança.

Jó 22,15s parece fazer alusão à maldade da geração do dilúvio e sua destruição onde os malvados (מתי-און) foram levados antes do tempo, seu fundamento como uma torrente que escorre (נהר יוצק יסודם).

Além das supramencionadas citações explícitas e alusões a Noé e ao dilúvio, algumas seções poéticas e apocalípticas da Bíblia podem ter tomado emprestado o motivo teológico do dilúvio e combinado com imagens de terremoto para veicular a

ideia do julgamento divino. Isaías anuncia que o Senhor vai devastar a terra e torná-la desolada. A terra transborda de transgressão. A eterna aliança (בְּרִית עוֹלָם) foi rompida (Is 24,1.4-5; cf. Gn 9,16). As janelas do céu são abertas e os fundamentos da terra estremecem (Is 24,18; cf. Gn 7,11; 8,2). Uns poucos são preservados por entrar em seus quartos até que passe a ira (Is 26,20-21).

Outro elemento que contribuiu para o conceito de juízo divino provavelmente foi a frase “inundação de ira” (הַצְּבָה הַצְּבָה) de Is 54,8. Na 1,8 descreve a punição de Nínive e usa o mesmo termo sinônimo de inundação (הַצְּבָה), termo traduzido pela LXX em κατακλυσμός. O verbo הַצְּבָה é usado no mesmo contexto por Is 8,8; 28,15. A “inundação” (הַצְּבָה) veja-se a mesma tradução do termo pelo LXX em κατακλυσμός) de Dn 9,26 destroi a cidade e o santuário depois de 62 semanas da visão de Daniel.

Nas metáforas usadas pelo salmista, frequentemente uma tempestade ou grandes águas são usadas para expressar a tribulação do justo, da qual somente a intervenção de Deus pode salvá-lo (Sl 18,16; 65,8; 69,1; 89,9; 93,3). Se esta vertente de raciocínio é correta, isto é, que estas figuras foram sugeridas ao autor por Gn 6-9, então se pode ver aí um estágio no qual o dilúvio se tornará um *typos* do fim do mundo na apocalíptica.

O trabalho escriturístico dos judeus da diáspora, cujos livros chegaram até nós em grego, levou em conta o personagem principal do dilúvio.

Eclo 44,17-18: Νωε εὐρέθη τέλειος δίκαιος ἐν καιρῷ ὀργῆς ἐγένετο ἀντάλλαγμα διὰ τοῦτον ἐγενήθη κατάλειμμα τῆ γῆ ὅτε ἐγένετο κατακλυσμός. διαθήκαι αἰῶνος ἐτέθησαν πρὸς αὐτόν ἵνα μὴ ἐξαλειφθῆ κατακλυσμῶ πάσα σὰρξ.

“Noé foi reconhecido como perfeito justo, no tempo da cólera tornou-se rebento: graças a ele ficou um resto na terra, quando houve o dilúvio. Com ele foram estabelecidas alianças eternas, para que toda carne não seja mais aniquilada”²⁷.

O texto apresenta um breve retrato de Noé no início da seção conhecida como “o elogio dos antepassados”. Noé, o justo, salvou um “resto” e com ele foi estabelecida uma aliança de forma que o universo não fosse mais destruído.

Tb 4,12: πρόσεχε σεαυτῷ παιδίον ἀπὸ πάσης πορνείας καὶ γυναικα πρῶτον λαβὲ ἀπὸ τοῦ σπέρματος τῶν πατέρων σου μὴ λάβῃς γυναικα ἀλλοτρίαν ἢ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ πατρός σου διότι υἱοὶ προφητῶν ἔσμεν Νωε Αβρααμ Ισαακ Ιακωβ οἱ πατέρες ἡμῶν ἀπὸ τοῦ

²⁷ A tradução é sempre nossa dos textos do Antigo Testamento em grego, privilegiando a literalidade, a partir do texto grego da *Septuaginta* (RAHLFS; HANHART, 2006).

αἰῶνος μνήσθητι παιδίον ὅτι οὗτοι πάντες ἔλαβον γυναῖκας ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν καὶ εὐλογήθησαν ἐν τοῖς τέκνοις αὐτῶν καὶ τὸ σπέρμα αὐτῶν κληρονομήσει γῆν.

“Guarda-te, meu filho, de toda a impureza. Escolhe uma mulher do esperma de teus pais; não tomes por esposa uma mulher estrangeira, que não pertença à tribo de teu pai, porque nós somos filhos dos profetas. Lembra-te de Noé, de Abraão, de Isaac e de Jacó, nossos pais mais antigos. Todos eles escolheram sua esposa dentro da própria estirpe e foram abençoados em seus filhos, e sua raça possuirá a terra como herança”.

Este texto, o testamento de Tobit, menciona Noé entre os antepassados de Israel que escolheram uma esposa dentro da própria família, uma tradição judaica atestada no livro dos Jubileus (6,10).

Enfim, os textos de livro da Sabedoria:

Sb 10,4: δι’ ὃν κατακλυζομένην γῆν πάλιν ἔσωσεν σοφία δι’ εὐτελοῦς ξύλου τὸν δίκαιον κυβερνήσασα

“Por sua culpa a terra foi submersa, e outra vez a sabedoria a salvou, pilotando o justo numa frágil embarcação”.

Neste texto, Noé é elencado sem ser nominado, entre os sete justos que apareceram no período de Adão a José.

Sb 14,6-7: καὶ ἀρχῆς γὰρ ἀπολλυμένων ὑπερηφάνων γιγάντων ἡ ἐλπίς τοῦ κόσμου ἐπὶ σχεδίας καταφυγοῦσα ἀπέλιπεν αἰῶνι σπέρμα γενέσεως τῇ σῆ κυβερνηθεῖσα χειρί. εὐλόγηται γὰρ ξύλον δι’ οὗ γίνεται δικαιοσύνη.

“Pois quando, nas origens, pereciam os gigantes orgulhosos, a esperança do mundo se refugiou numa jangada que, pilotada por tua mão, aos séculos futuros, deixará o germe de uma geração nova. Bendito seja o lenho pelo qual vem a justiça.”

Este texto opõe o uso sábio da madeira na construção de navios, entre os quais é mencionada a arca de Noé, ao uso ímpio e estulto do mesmo elemento na fabricação dos ídolos.

1.3.2 Interpretações Judaicas do Dilúvio

As tendências didáticas das histórias do livro do Gênesis parecem ter atraído a atenção dos rabinos do período do segundo templo e de tempos posteriores, especialmente para o relato do dilúvio. A busca interpretativa do texto pelo rabinato consolidou a metodologia do *darash* pelo modelo *midráshico*²⁸. Enquanto atividade interpretativa, segundo Ellis (1999, p. 123), o *midrash* se dirigia exclusivamente à Escritura, mas com um objetivo bem preciso: adaptar aquelas mesmas páginas ao presente, ao hoje, ao cotidiano, com o escopo de instruir e de edificar de maneira sempre mais completa o leitor ou o ouvinte. A literatura talmúdico-midrásica atesta a importância do valor exemplar e força moral da narrativa do dilúvio. Mas, como os rabinos construíram sua visão e interpretação deste episódio bíblico no qual Deus destrói toda a humanidade?

Primeiramente, o trabalho dos rabinos demonstra perícia com relação ao aspecto semântico da palavra *mabbûl* (מַבּוּל). Segundo Rashi²⁹ (*apud* ROSENBAUM; SILBERMANN, 1950, p. 28), מַבּוּל - dilúvio, é assim chamado porque arruinou tudo (da raiz: *b-l-h*, *qal* = gastar; *piel* = consumir) (KOEHLER; BAUMGARTNER, 2001, p. 132); porque colocou tudo em confusão (raiz: *b-l-l*, *qal* = confundir) (KOEHLER; BAUMGARTNER, 2001, p. 134); e porque derrubou tudo (*y-b-l*), desde as alturas até os lugares baixos (raiz *y-b-l*, do árabe *wabala*= derramar pesada chuva) (KOEHLER; BAUMGARTNER, 2001, p. 383). Assim, o dilúvio está conectado com várias raízes triconsonantais, inclusive a raiz *n-b-l* (= afundar, gastar, despedaçar) (KOEHLER; BAUMGARTNER, 2001, p. 663) é considerada plausível. Comentários rabínicos sugerem que a palavra מַבּוּל, ligada à raiz *n-b-l*, é usada com conotação de “submissão”, “sujeição”, e até extermínio. Uma atestação semelhante na forma *piel* pode ser vista em Naum 3,6 (וְנִבְלָתִיךָ = tratar-te-ei com desprezo) (GARCÍA MARTÍNEZ; LUTTIKHUIZEN, 1999, p. 125).

Textos da tradição oficial do judaísmo fora da TaNaK, Mishná e Tosefta, e outras antigas fontes contêm várias referências ao episódio e aos personagens do

²⁸ São várias obras que tratam da definição do *midrash*. Segundo Strack e Stemberg (1982, p. 21), o *midrash* é um modo de explicar a escritura em base à qual textos bíblicos são citados explicitamente através de fórmulas introdutórias; com relação a um texto, pode haver interpretações múltiplas, apresentadas uma depois da outra e todas consideradas igualmente corretas; na interpretação se procede segundo regras precisas; se distingue o *midrash halákico* do *haggádico*, segundo a sua função; o escopo do *midrash* é a atualização da Bíblia.

²⁹“Rashi” é um acronímio hebraico formado com as letras iniciais das palavras “Rabbi Shlomo Yitzḥaqi” (séc. XI), talvez o mais renomado Rabino da Idade Média.

dilúvio de Gn 6-9. A maior parte do material judaico antigo que lida com o dilúvio nas fontes rabínicas é encontrado no Talmud Babilônico, Sanhedrin. O Midrash *Rabbah Genesis*, Gênesis Rabá, como é traduzido em português, é um comentário expositivo de natureza homilética, o qual segue o texto de Gênesis, versículo por versículo (MOORE, 1946, p. 164). A compilação final de tal texto é tardia, certamente não anterior ao séc. V d.C. Todavia, é bastante seguro que haja material antigo aí conservado.

As fontes rabínicas não oferecem um quadro homogêneo do dilúvio, mas sim um caleidoscópio de diferentes opiniões. As diferentes perspectivas rabínicas, todavia, fazem parte da tradição hermenêutica judaica e é praticamente impossível harmonizá-las.

É importante referir que há muitas repetições dos mesmos ditos em diferentes contextos. Às vezes o mesmo comentário é atribuído a diferentes rabinos, formando posteriormente uma tradição de argumento de autoridade em gerações posteriores. A determinação do lugar e data das declarações rabínicas é de difícil resolução e, em vários casos, altamente hipotética, o que não altera o quadro global da interpretação judaica de nossa perícopes.

Os rabinos acreditavam que certas passagens da Escritura fora do livro do Gênesis falam de Noé e do dilúvio, mesmo sem citar explicitamente nem o personagem nem as águas do dilúvio. O primeiro texto desta natureza, seria o Salmo 1. Essa peça lírica de abertura do *tehillim* falaria de Noé, de sua justiça e dos malvados da geração do dilúvio, bem como dos seus três filhos: Sem, Cam e Jafé (Gênesis Rabá, 26.1)³⁰ (KASHER, 1953, p. 5). Os três amigos de Jó, de acordo com o R. Johanan, nas descrições reportadas em Jó nos capítulos 21 e 24 e 36, expuseram os pecados da geração do dilúvio (Gênesis Rabá, 26.7).

Da mesma forma, algumas passagens de Eclesiastes (1,11-15; 9,14-15) e do livro dos Provérbios (10,25; 11,30.31) foram vistas como aplicáveis à geração do dilúvio (Gênesis Rabá, 30.1,6). Os princípios hermenêuticos expostos por Hillel, Akiba, e Ishmael foram frequentemente usados na explicação do relato do dilúvio. O princípio hermenêutico mais usado foi a *gezerah shawah* cujo fundamento primeiro é uma

³⁰ Seguimos o texto *Midrash Rabbah Genesis*, traduzido ao inglês por Rabbi H. Freedman e Maurice Simon (1939). Conforme a tradição de referência em português, o texto será citado como *Gênesis Rabá*. A tradução livre é sempre nossa. Quando necessário, faremos citações de outros livros da Torá comentados pelo *Midrash Rabbah*. O texto se encontra disponível em: <https://url.gratis/6hCog> Acesso em 17 ago. 2019. 21:55.

analogia baseada na ocorrência da mesma palavra em textos diferentes. Quando uma palavra ocorre em dois contextos diferentes, o que se diz num contexto pode ser aplicado noutra (BASTA, 2007, p. 32).

A principal vertente expositiva dos rabinos é a ideia de punição divina pelo princípio da retribuição. No caso do dilúvio, trata-se de água fervente vinda dos céus para punir o calor da luxúria humana. Os rabinos perceberam que nos relatos bíblicos a água, ou a sua falta, serve como meio para a punição divina. Por exemplo, as águas do Nilo nas duas primeiras “pragas” (Ex 7,17-8,15), o aniquilamento do exército do faraó no mar dos juncos (Ex 14), as águas de Mara (Ex 15), as águas de Massa e Meriba (Ex 17). Todavia, visto que o motivo teológico do fogo é mais eloquente bíblicamente para a expressão da ira divina em punição, alguns elementos rabínicos associam o calor do fogo com o dilúvio ou somente com o fogo (Levítico Rabá, 7.6). Rabi Joshua Ben Levi explicou que os homens da geração de Noé foram completamente queimados pela água fervente. Rabi Hisda disse que a geração do dilúvio pecou com quente paixão e, portanto, eles foram punidos com água quente (Zevahim 113b) (LEWIS, 1978, p. 122)

Algumas vezes, os rabinos usam a alegoria. Certos detalhes da construção e dedicação do tabernáculo foram interpretados em ordem a simbolizar detalhes da história. A panela de ouro de dez siclos na oferta de dedicação (conforme Nm 7,56) simboliza as dez gerações de Adão a Noé. A bacia de prata de Nm 7,13 (אֲרֶבֶת כֶּסֶף מִזְרָק), diz o R. Shemayah (Tanna) pela gematria equivale a 520, que se refere aos 500 anos da vida de Noé, conforme Gn 5,32 (LEWIS, 1978, p. 122), sendo que os vinte anos restantes refletem o fato que o aviso divino a Noé havia sido dado vinte anos antes dele ter gerado seus filhos.

Para os rabinos, o uso do tetragrama sagrado para o nome divino designa a misericórdia de Deus. A alternância do nome divino é ocasião para observações homiléticas, em termos de julgamento divino. E quando Noé alimentou os animais, ele transformou o julgamento divino em misericórdia. “Samuel b. Nahraan disse: ai dos malvados que mudam o atributo da misericórdia em atributo de julgamento” (Gênesis Rabá, 33.3).

A vinda do dilúvio teria sido prevista já no tempo de Lamec pelas suas esposas. “R. Jose b. R. Hanina disse: Ele convocou-as para os deveres maritais. Elas lhe disseram: ‘amanhã um dilúvio virá. Devermos dar à luz filhos para uma maldição”

(Gênesis Rabá, 23.4). Foi a justiça de alguns como Matusalém que atrasou a sua chegada. Noé, filho de Lamec, estava entre aqueles que já nasceram circuncisos, assim como também o será o seu filho primogênito Sem (Gênesis Rabá, 26.3).

Os rabinos estavam cientes do problema do nome de Noé e deram muitas interpretações. “R. Johanan disse: O nome não corresponde à interpretação [dada a ele], nem a interpretação corresponde ao nome” (Gênesis Rabá, 25.2). “Resh Lakish disse: A Escritura deveria ter escrito, ‘O mesmo yanihenu [nos dará descanso]’” (Gênesis Rabá, 25.2).

Os rabinos não estão tão preocupados com a esposa de Noé. No Sefer ha-Yashar³¹ o seu nome é Naamah, filha de Henoc (SEFER HA-YASHAR, 5,16). Alguns rabinos tentam dar o significado de seu nome. R. Abba b. Kahana disse: Naamah foi a mulher de Noé; e por que ela é chamada Naamah? Porque suas obras foram agradáveis (*ne'imim*). Outros rabinos disseram: Naamah era uma mulher de diferente calibre, pois o nome denota que ela cantou (*man'emeth*) ao tamborim em honra da idolatria (Gênesis Rabá, 23.3).

O período antes do dilúvio foi um tempo de prosperidade e paz. As pessoas tinham que plantar grãos uma vez a cada quarenta anos. Os homens não temiam os animais e o tempo era de primavera o ano todo. “Pois R. Isaac disse: eles costumavam semear uma vez em quarenta anos, viajar de um lado ao outro do mundo num breve período de tempo...” (Gênesis Rabá, 34.11).

As mulheres davam à luz após três dias de gravidez, de acordo com R. Levi, embora outros rabinos dizem que era somente um dia, e as crianças, após o nascimento já podiam andar e falar. Os poços e rios supriam água, de forma que não dependiam de Deus para a chuva. Essa paz e bonança ensejou a descrença das pessoas, pensando elas terem tudo o que necessitavam. “Eles disseram, ‘O que é o Todo poderoso para que devamos servi-Lo?’” (Gênesis Rabá, 38.6). E eles chegaram a dizer: “Deus, aparte de nós; pois nós não desejamos o conhecimento de vossos caminhos... e qual lucro poderíamos ter, se rezamos a Ele?” (Sanhedrin, 108a)³².

Quanto aos pecados da humanidade que desencadearam o dilúvio, os comentários dos rabinos em Gênesis Rabá, centralizam-nos ao redor da sexualidade.

³¹ Traduzido para o inglês como *Book of Jasher* (1887). Trata-se do *Livro do Justo* mencionado em Js 10,13 e em 2Sm 1,18.

³² *Sanhedrin* é um tratado do Talmud Babilônico. Seguimos a tradução inglesa de J. Shachter e H. Freedman, sob a organização do I. Epstein, disponível em: <https://url.gratis/XEIL6> Acessado em 20 ago. 2019. 17:21.

“Quando uma noiva se fazia bela para o seu marido, o chefe dos nobres entrava e a desfrutava primeiro”. Ao comentar o fato de tomarem as mulheres, estas são vistas como esposas, cuja consumação carnal significava adultério. A referência bíblica, “todas quantas queriam” é vista como referência tanto a homens quanto a animais, isto é, homossexualidade e zoofilia (Gênesis Rabá, 26.5). Destaque especial é posto na licenciosidade (Levítico Rabá, 12.5) e prostituição. Na categoria de prostituição é incluída uma série de perversões sexuais: derramar o esperma nas árvores e nas pedras (Gênesis Rabá, 26.4); intercurso sexual com mulheres casadas, com homens e animais (Gênesis Rabá, 26.5), incesto (Pirkei de-Rabi Eliezer, 22)³³, e prazer sexual sem intenção de procriar (Gênesis Rabá, 30.2).

A decisão divina de destruir toda terra, incluindo os animais, foi entendida pelos rabinos como resultado da corrupção também dos animais que se hibridizaram. Até mesmo o solo se perverteu. Quando se semeava trigo o solo produzia falso trigo (Gênesis Rabá, 28.8). Até mesmo Noé teria sido afetado pela incredulidade, vivendo no meio de uma geração corrupta. Rabi Johanan chegou a destacar a fraqueza de Noé dizendo que ele faltou na fé. E enquanto as águas não chegaram aos seus tornozelos, ele não entrou na arca (Gênesis Rabá, 32.6). Neste sentido, rabi Simon destaca que foi Noé que “encontrou graça” diante de Deus e não Deus quem encontrou graça em Noé (Gênesis Rabá, 30.4).

Os animais entraram sozinhos na arca (Gênesis Rabá, 32.8). Mas somente os animais que haviam copulado com sua própria espécie eram permitidos na arca (Sanhedrin, 108b), excluindo-se os “pecadores”. Se o macho houvesse perseguido a fêmea, era aceito, mas se a fêmea perseguisse atrás do macho, era rejeitada (Gênesis Rabá, 31.13).

Quando finalmente o dilúvio veio, setecentos mil homens impenitentes imploraram Noé por proteção. À sua recusa, eles tentaram tomar a arca, mas os animais selvagens investiram contra eles e os mataram.

Filão, um contemporâneo de Jesus que viveu em Alexandria, interpreta o texto bíblico segundo os princípios e métodos do alegorismo platônico. Ele distingue, no relato bíblico, três sentidos: o sentido histórico, segundo o qual o dilúvio é um evento

³³ Trata-se de um comentário midráshico da Torá. Composto no Talmud Israel/Babilônico (630 – 1030 d.C.). Pirke de-Rabbi Eliezer (Capítulos de Rabi Eliezer) é uma obra haggádico-midrásica da Torá contendo exegese e relatos livremente contados de histórias bíblicas. Disponível em <https://url.gratis/mgebb> Acessado em 26 de out. 2019. 11:33.

do passado; um sentido moral: o relato ensina como agir; o sentido alegórico, porque o texto contém imagens das realidades espirituais. Neste sentido, Filão diz como muitos outros rabinos que Noé foi um homem mais justo do que Set, mas inferior a Abraão. Na sua exegese alegórica, ele faz do dilúvio um transbordamento de paixões humanas. O dilúvio mesmo se torna uma purificação da alma e a arca é o corpo do qual é preciso sair, como Noé, para alcançar as realidades mais altas da alma. Noé, porém, recai no mundo do corpo e das paixões quando se embebeda (Gn 8,20-21). A exegese de Filão teve um imenso influxo sobre a exegese cristã à época dos Padres da Igreja.

Como vimos, portanto, a exegese rabínica se interessa, de uma parte, pelos particulares do relato, e de outra parte, pelo seu significado teológico moral.

1.3.3 O Dilúvio no Novo Testamento

Os textos do Novo Testamento utilizam o relato do dilúvio em três modos diferentes: a imagem do julgamento, Noé como justo e como figura do batismo.

1) O dilúvio como imagem do julgamento. Nos Evangelhos sinóticos (Mt 24,37-41; Lc 17,26-27.34-35):

Mt 24,37-41: "Ὅσπερ γὰρ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις [ἐκεῖναις] ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες, γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμός καὶ ἦρεν ἅπαντας, οὕτως ἔσται [καὶ] ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. τότε δύο ἔσονται ἐν τῷ ἀγρῷ, εἰς παραλαμβάνεται καὶ εἰς ἀφίεται· δύο ἀλήθουσαι ἐν τῷ μύλῳ, μία παραλαμβάνεται καὶ μία ἀφίεται.

“Como nos dias de Noé, será a vinda do Filho do Homem. Com efeito, como naqueles dias que precederam o dilúvio, estavam eles comendo, bebendo, casando-se e dando-se em casamento, até o dia em que Noé entrou na arca, não perceberam nada até que veio o dilúvio e os levou a todos. Assim acontecerá na vinda do Filho do Homem. E estarão dois homens no campo. Um será tomado e o outro deixado. Estarão duas mulheres moendo no moinho: uma será tomada e a outra deixada”³⁴.

Jesus utiliza a imagem do dilúvio (“os dias de Noé”) para descrever o julgamento final e, em particular, para ressaltar o fato que seja algo imprevisível. “A

³⁴ A tradução é sempre nossa, privilegiando a literalidade, a partir do texto na língua original a partir do *Novum Testamentum Graecae* (NESTLE; ALAND, 1994).

comparação com os dias de Noé acentua o que foi expresso com a ignorância do momento da parusia” (LUZ, 2003, p. 575). A comparação subentende que a parusia do Filho do homem será algo catastrófico, algo devastador como o dilúvio. Segundo Ulrich Luz (2003, p. 576) a referência ao dilúvio feita por Mateus não sugere que o comportamento dos coetâneos de Noé tivera sido superficial ou mundano, embora muitos exegetas façam essa ilação.

A imagem do julgamento reaparece na segunda Carta de Pedro:

2Pd 3,5-7: Λαυθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι’ ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ, δι’ ὧν ὁ τότε κόσμος ὕδατι κατακλυσθεὶς ἀπώλετο· οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσὶν πυρὶ τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.

“Mas eles fingem não perceber que existiram outrora céus e terra, esta tirada da água, e estabelecida no meio da água pela palavra de Deus, e que por essas mesmas causas o mundo de então pereceu, submergido pela água. Ora, os céus e a terra agora estão reservados pela mesma palavra ao fogo, aguardando o dia do Julgamento e da destruição dos homens ímpios”.

O texto alude ao fato de a terra ter sido tirada da água e que o mundo (terra) pereceu sendo submergido na água. Tudo isso se deu pelo poder da palavra divina (KISTERMAKER, 1994). Daí o autor extrai fundamento teológico para estabelecer a destruição dos ímpios no dia do julgamento fazendo uso da metáfora do fogo.

Os temas do julgamento divino, a destruição dos ímpios e o estabelecimento de um mundo novo haviam se tornado caros na literatura judaica intertestamentária de cunho apocalíptico. Os autores do Novo Testamento bebem de uma tradição antiga, a do dilúvio, que expande esses eventos em dimensões cósmicas (MAZZEO, 2002, p. 309-316).

2) Noé como imagem de justo. Na carta aos Hebreus, Noé é um crente cuja fé é exemplar:

Hb 11,7: Πίστει χρηματισθεὶς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων, εὐλαβηθεὶς κατεσκεύασεν κιβωτὸν εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου αὐτοῦ δι’ ἧς κατέκρινεν τὸν κόσμον, καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος.

“Pela fé, Noé, divinamente instruído acerca de acontecimentos que ainda não se viam e sendo temente a Deus, aparelhou uma arca para a salvação de sua casa; pela qual condenou o mundo e se tornou herdeiro da justiça que vem da fé”.

A evocação de Noé se refere certamente ao que é narrado em Gn 6,8-7,1, sintetizado em poucas palavras: χρηματισθεὶς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων: “informado [divinamente] sobre coisas não ainda visíveis”. E com isso se refere à palavra de Deus a Noé em Gn 6,13 (LXX): καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Νῶε, “e disse Deus a Noé”. O discurso de Gn 6,13-21 diz respeito ao anúncio do dilúvio e à ordem de construir a arca para a salvação da sua família. A isso se refere a expressão: περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων: “sobre coisa/coisas não ainda visíveis, enquanto futuras e dependentes da vontade de Deus, que só por fé e por revelação podiam ser conhecidas. Por isso diz: πίστει χρηματισθεὶς, em que πίστει, “pela fé”, se refere à fé de Noé e χρηματισθεὶς “informado [divinamente]” se refere à comunicação recebida por Deus, à qual ele obedeceu εὐλαβηθεὶς, “venerando”. E esta veneração, inspirada pela fé, se torna visível na obediência com a qual preparou a arca para a salvação da sua família.

Segundo Casalini (1992, p. 359) a expressão δι’ ἧς κατέκρινεν τὸν κόσμον, “pela qual condenou [julgou] o mundo”, pode ser interpretada à letra, segundo o que encontramos em 2Pd 2,5 que chama Noé de δικαιοσύνης κήρυκα, “pregador da justiça”. Neste caso, o texto poderia significar que de fato Noé se tornou anunciador do juízo iminente de Deus. Tendo convidado o mundo à conversão e à justiça para evitar a condenação divina e não tendo encontrado resposta, julgou-o merecedor da destruição divina que haveria de vir, predita pela Palavra divina. Ou se poderia considerar κατέκρινεν τὸν κόσμον, “condenou o mundo”, uma metáfora jurídica, equivalente a “fez envergonhar o mundo”, enquanto a sua conduta justa ressaltou a conduta perversa dos outros e, portanto, a sua justiça resultou num ato de denúncia e de acusação da maldade do mundo. Segundo Kuss (1966, p. 192), impulsionado pela fé e baseando-se sobre a sua justiça, da qual deu prova obedecendo com fé, Noé se dispôs contra o mundo, entendido no sentido joanino, isto é, como humanidade corrompida. A fé naquilo que não se vê (negativo) leva à salvação da casa de Noé (positivo); e a condenação do mundo (negativo), que contrasta com a salvação, opõe-se à herança da justiça (positivo) (VANHOYE, 1963, p. 185).

Além da fé exemplar de Noé, o texto evidencia a instrução divina que ele recebeu, seu temor reverencial a Deus, a construção da arca para a salvação da sua casa e a simultânea condenação do mundo, tornando-se herdeiro da justiça segundo a fé.

Na segunda Carta de Pedro Noé se torna até mesmo um “pregador da justiça”:

2Pd 2,5: καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας,

“e não poupou o mundo antigo, mas preservou a Noé, pregador da justiça, e mais sete pessoas, quando fez vir o dilúvio sobre o mundo de ímpios”.

Nesse texto, o dilúvio universal é recordado como um exemplo punitivo já operado por Deus, mas com a descrição da salvação concedida a Noé. Deus salvou Noé porque ele foi “pregador de justiça”, isto é, em sintonia com a ótica positiva da carta, que quer encorajar os cristãos autênticos. Todavia, esse último ato de Noé não resulta de Gn 6, mas da tradição sucessiva que lhe atribui um convite à conversão e à penitência (MAZZEO, 2002, p. 293)³⁵.

O ministério de “pregador da justiça” aplicado a Noé será também desenvolvido pela tradição judaica, por exemplo, por Flávio Josefo (Antiguidades Judaicas, I,3,2)³⁶.

3) O dilúvio como figura do batismo. A primeira carta de Pedro utiliza a imagem do dilúvio como figura tipológica do batismo. Trata-se do texto de 1Pd 3,18-22:

ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἀμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι· 19 ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, 20 ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτῶ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος.

“Pois também Cristo morreu, uma única vez, pelos pecados, o justo pelos injustos, para conduzir-vos a Deus; morto, sim, na carne, mas vivificado no espírito, no qual também foi e pregou aos espíritos em prisão, os quais, noutro tempo, foram desobedientes quando a longanimidade de Deus aguardava nos dias de Noé,

³⁵ Trata-se de uma tradição que teve um desenvolvimento particular no *Livro dos Jubileus* 5,17-19; 7,20-39. Uma tradução para o português feita por L.F.S. Prado (2012) está disponível online em: <https://url.gratis/jbmTy> Acesso em: 15 fev. 2020. 21:21.

³⁶ Noé era fortemente indignado com a conduta deles, não via de bom grado as suas reuniões, exortava-os a mudar os seus raciocínios e suas ações. Mas eles não o escutavam e, além do mais, se obstinavam na realização de suas ações más; e para não correr o risco que o matassem a ele e sua mulher, os seus filhos e suas mulheres, ele se afastou daquela terra. [tradução nossa de]: *Noè era fortemente indignato della loro condotta, non vedeva di buon occhio i loro convegni, li esortava a cambiare i loro ragionamenti e le loro azioni. Ma non l'ascoltavano e, vieppiù, si ostinavano nel compimento delle loro azioni cattive; e per non correre il rischio che uccidessero lui e sua moglie, i loro figli e le loro mogli, si allontanò da quella terra. (Antiquità Giudaiche. Disponível em: <https://url.gratis/EHACg> Acesso em 30 out. 2020. 9:15).*

enquanto se preparava a arca, na qual poucos, a saber, oito pessoas, foram salvos, através da água”.

Trata-se de um texto com uma história complexa de interpretação. Segundo Clemente de Alexandria, em sua obra *Stromata* 6.6 (*Apud* KISTEMAKER, 1994, p. 124), por volta do ano 200 d.C., ensinou que Cristo foi ao inferno em espírito para proclamar a mensagem de salvação às almas dos pecadores que estavam ali em prisão desde o dilúvio. Agostinho (*Apud* MAZZEO, 2002, p. 130, n. 49), em sua *Epistola ad Evodium* (164,14-18), pelo ano 400 d.C., disse que o Cristo preexistente proclamou a salvação mediante Noé ao povo que viveu antes do dilúvio³⁷.

Neste texto se enfatiza os poucos que entraram na arca e foram salvos das águas destruidoras do dilúvio e se estabelece um evidente contraste com os muitos que se afogaram.

Esta tipologia será retomada muitas vezes na tradição cristã, na teologia, na arte e na liturgia.

1.4 O DILÚVIO EM RELATOS MESOPOTÂMICOS E MITOS INDÍGENAS

Lendas que contam sobre enormes enchentes que submergem o mundo são encontradas em várias culturas e povos em diferentes períodos: nos indígenas ocidentais, nos aborígenes das Austrália, no sul da Ásia, na Europa, na Índia etc. Todavia, as lendas antecedentes e mais próximas ao texto bíblico são encontradas

³⁷ Na região da Mesopotâmia, o rei de Uruk, Gilgamesh, e a deusa da Guerra Ishtar, como também alguns heróis do mundo greco-romano, fazem uma “descida” no reino das trevas. As diferenças com os textos das religiosidades mitológicas da antiguidade são muito mais profundas do que as semelhanças. Aquilo que há de comum é a presença dos personagens no reino dos mortos. Na Primeira Carta de Pedro encontramos, ao invés, a morte de Jesus “para” a salvação dos pecadores e o anúncio da salvação aos mortos que não tem correspondência nos textos, seja de proveniência mitológica, seja da literatura intertestamentária. Nota-se, de fato, uma proximidade de temas também com Primeira Henoc, onde o vidente – apresentado como homem sincero e escriba da verdade (1Henoc 15,1) – recebe a missão de ir aos “anjos pecadores” e de anunciar-lhes que não terão perdão para sempre. Quando Henoc chega, os anjos pedem para interceder e pedir perdão junto de Deus, mas ele responde de modo definitivo que não terão piedade e paz. Anuncia-lhes a condenação divina, porque revelaram o mistério do mal às mulheres e aos homens e por causa dessa revelação o mal se difundiu sobre toda a terra (1Henoc 12,4-6; 13,1-10; 15,1-16,4). A tradição referida por este livro – da viagem de Henoc – aparentemente apresenta uma forte analogia com as ações de Cristo descritas em 1Pd. Todavia, ela permanece longe da Primeira Carta de Pedro, onde os fatos narrados – morte, ressurreição e descida aos infernos por parte de Jesus – foram considerados eventos históricos. Resta ainda o fato da diferença substancial entre 1Henoc e 1Pd 3,19: Cristo não é um anunciador de ruína eterna (como foi o caso de Henoc), nem mesmo entre os espíritos em prisão, mas um anunciador de salvação. Uma edição corrigida e revisada do livro de Henoc feita por Nelson Marins (2016) pode ser consultada em: <https://url.gratis/6RsrG> Acesso em: 16 fev. 2020. 17:00.

no sul da Mesopotâmia. Essa região é vulnerável a enchentes de grande escala e no período da antiga Babilônia, dilúvios catastróficos eram não raros.

1.4.1 Relatos Mesopotâmicos que Podem Ter Influenciado o Gênesis

Quatro principais histórias de dilúvio são encontradas em fontes antigas da Mesopotâmia que podem ter influenciado os autores bíblicos: o texto sumério de Eridu Gênesis (aprox. 1600 a.C.) com seu herói Ziusudra (SĂVULESCU, 2015, p. 167), o antigo texto babilônico da Epopeia de Atrahasis (aprox. 1600 a.C.), a epopeia de Gilgamesh (versão neo-assíria, aprox. sec. VIII-VII a.C.), e o relato de Beroso (Babilônia, sec. III a.C.) (DAVIDSON, 2004, p. 73).

Encontrado em Nippur, cidade sagrada da Suméria, publicado por Arno Poebel em 1914, o texto agora é conhecido como “O Gênesis de Eridu”. Diversos temas aparecem no texto fragmentário: criação do homem (texto perdido), da monarquia, as primeiras cidades, reis que governaram antes do dilúvio (texto perdido), a decisão de Enlil em destruir a humanidade pecadora (texto perdido), Ziusudra se inteira da calamidade e constrói uma arca (KRAMER, 1969, p. 42-44)³⁸. Quem ou o que ele tomou consigo dentro da arca, não pode ser lido no texto fragmentário que sobreviveu. Mas, a julgar da linha 211, ele certamente levou um número de animais.

O dilúvio havia varrido toda a terra (linha 204)
E o grande barco havia sido agitado por ventanias nas grandes águas,
Utu apareceu, quem derrama luz nos céus e terra.
Ziusudra abriu uma janela do grande barco,
O herói Utu trouxe seus raios para dentro do barco gigante.
Ziusudra, o rei,
Prostrou-se diante de Utu,
O Rei mata um boi, sacrifica uma ovelha (ANET, *The Deluge*, p. 44)³⁹.

³⁸A obra de Thorkild Jacobson, “The Harps that Once--: Sumerian Poetry in Translation”, Yale University Press, 1987, oferece também uma boa tradução. Uma versão online pode ser encontrada em: <https://url.gratis/exK3E> Acesso em: 16 fev. 2020. 21:54.

³⁹ [tradução nossa do texto que segue]:

*The flood had swept over the land,
(And) the huge boat had been tossed about by the windstorms on the great waters,
Utu came forth, who sheds light on heaven (and) earth.
Ziusudra opened a window of the huge boat,
The hero Utu brought his rays into the giant boat.
Ziusudra, the king,
Prostrated himself before Utu (line 210)
The king kills an ox, slaughters a sheep (ANET, *The Deluge*, p. 44).*

Depois de aproximadamente 39 linhas destruídas, o texto parece indicar que Ziusudra recebe o dom da imortalidade e passa a habitar o paraíso, a terra de Dilmun:

Anu e Enlil pronunciaram “hálito dos céus”, “hálito da terra” pelo seu [...] ele se estendeu (linha 252).
Vegetação, surgindo da terra, sobe.
Ziusudra, o rei,
Prostrou-se diante de Anu e Enlil.
Anu e Enlil amaram Ziusudra,
Vida como (aquela de) um deus eles lhe deram,
Eterno hálito como (aquele de) um deus eles trazem para ele (ANET, *The Deluge*, p. 44)⁴⁰.

O texto conhecido como Atrahasis descreve a criação da humanidade como resultante da decisão dos deuses de desembaraçar-se dos trabalhos pesados. Por causa do barulho provocado pelos homens, os deuses decidem por um controle populacional enviando um dilúvio. Na tabuleta III Ea avisa Atrahasis do dilúvio e dá-lhe indicações de construir uma arca, cujo nome será, “preservador da vida”⁴¹, para salvar os animais e sua família. Embora o texto esteja bastante corrompido, a construção da arca, a embarcação dos animais e o dilúvio são documentados. Na Tabuleta X, na versão em médio babilônico, Ea diz a Atrahasis:

Entre [na arca] e feche a porta da arca.
Dentro dela [traga] seu grão, suas posses, seus bens,
Sua [esposa], sua família, seus parentes, e os artesãos.
Feras do campo, criaturas do campo, tantos quantos comem erva,
Vou lhe enviá-los e eles guardarão sua porta. (*Atrahasis*, X, 6-10)⁴².

As maiores similaridades com o texto bíblico são encontradas na Epopeia de Gilgamesh. Gilgamesh era o rei da antiga cidade de Uruk cerca de 2700 a.C. Sua epopeia é cheia de aventuras, seja pelo confronto e depois amizade com Enkidu, seja

⁴⁰ [tradução nossa do texto que segue]:

Anu (and) Enlil uttered “breath of heaven”, “breath of earth”, by their..., it stretched itself.

Vegetation, coming up out of the earth, rises up, Ziusudra, the king,

Prostrated himself before Anu (and) Enlil,

Life like (that of) a god they give him,

*Breath eternal like (that of) a god they bring down for him (ANET, *The Deluge*, p. 44).*

⁴¹Essa designação da arca já se encontra da Tabuleta X, linha 9.

⁴² [tradução nossa do texto que segue]:

Enter [the ship] and close the door of the ship.

Aboard her [bring] thy possessions, thy goods,

Thy [wife], thy family, thy relations, and the craftsmen.

Beasts of the field, creatures of the field, as many as eat herbs,

I will send to thee and they shall guard thy door. (SPEISER, 1969, p. 105).

pela busca da imortalidade após a morte do amigo. O que nos interessa é a Tabuinha XI, onde Utanapishtim, um sobrevivente da enchente, contando-lhe o segredo da vida sem fim, relata como se deu o dilúvio. O final do relato é bastante similar com o texto bíblico, sobretudo no que se refere à soltura das aves:

Quando o sétimo dia chegou,
 Eu avancei e pus em liberdade uma pomba.
 A pomba se foi, mas retornou;
 Uma vez que nenhum lugar de repouso para ela era visível, ela retornou.
 Então eu avancei e pus em liberdade uma andorinha.
 A andorinha se foi, mas retornou (linha 150);
 Uma vez que nenhum lugar de repouso para ela era visível, ela retornou.
 Então eu avancei e pus em liberdade um corvo.
 O corvo se foi e, vendo que as águas tinham diminuído,
 Ele come, circula, grasna e não retorna.
 Então eu libertei todos pelos quatro ventos.
 E eu ofereci um sacrifício. (*Gilgamesh*, XI, 147-155)⁴³.

Após a libertação dos animais, Utanapishtim sai da arca e oferece um sacrifício aos deuses que “cheiram o seu sabor” (linha 160). Enlil toma Utanapishtim e sua esposa e lhes concede o dom da imortalidade:

Ele tomou minha esposa a bordo e a fez ajoelhar ao meu lado.
 Estando em pé entre nós, ele tocou nossas fronteiras para nos abençoar:
 ‘Até agora Utanapishtim tem sido humano.
 De agora em diante Utanapishtim e sua esposa serão como nós deuses.
 Utanapishtim residirá longe, às nascentes dos rios!’ (*Gilgamesh*, XI, 190-195)⁴⁴.

Utanapishtim ganha, portanto, um atributo divino, diferente do herói bíblico que continua sendo humano.

⁴³ [tradução nossa do texto que segue]:

*When the seventh day arrived,
 I sent forth and set free a dove.
 The dove went forth, but came back;
 Since no resting-place for it was visible, she turned round.
 Then I sent forth and set free a swallow.
 The swallow went forth, but came back;
 Since no resting-place for it was visible, she turned round.
 Then I sent forth and set free a raven.
 The raven went forth and, seeing that the waters had diminished,
 He eats, circles, caws, and turns not round.
 Then I let out (all) to the four winds
 And offered a sacrifice.* (SPEISE, 1969, p. 94-95).

⁴⁴ [tradução nossa do texto que segue]:

*He took my wife aboard and made (her) kneel by my side.
 Standing between us, he touched our foreheads to bless us:
 ‘Hitherto Utnapishtim has been but human.
 Henceforth Utnapishtim and his wife shall be like unto us gods.
 Utnapishtim shall reside far away, at the mouth of the rivers!’* (SPEISER, 1969, p. 95)

Beroso, um sacerdote caldeu da Babilônia do séc. III a.C, escreveu em língua grega uma obra chamada *História da Babilônia* quase totalmente perdida, restando somente alguns fragmentos e referências, sobretudo por Flavio Josefo em sua *Antiguidades Judaicas* (III,6.9). No segundo livro da obra de Beroso, são mencionados os lendários reis que governaram antes do dilúvio. O lendário herói Ziusudra (Eridu Gênesis) é aí mencionado como Xisuthrus (SMITH, 1880).

Sem dúvida, a história do dilúvio em Gênesis forneceu a base para muitas posteriores, mas ela mesma foi marcada pelos contos tradicionais sobre o dilúvio que eram contados através de todo o antigo oriente (NOORT, 1998, p. 1).

1.4.2 Relatos de Dilúvio nas Tradições Indígenas da América Latina

Na América Latina, como em diversas regiões do mundo, há relatos míticos indígenas sobre o dilúvio. Segundo Kempf (1946), as menções de cataclismas nas culturas indígenas sul-americanas podem ser reduzidas a dois tipos: o incêndio universal ou o dilúvio universal. Em algumas tribos, o dilúvio é visto como resultado de cataclisma natural, em outras, ele é relatado como história mítica, resultante de forças sobrenaturais. Destaque para o dilúvio é dado desde as tribos do rio Orinoco (Venezuela) até a Terra do Fogo e dos Andes ao litoral brasileiro. Nas tribos caribenhas, o tema do dilúvio aparece entre os arecunás, taulipangues, macuxis e acavoios, como também nos tamanocos do baixo Orinoco. Na versão dos tupinambás, sempre segundo a pesquisa etnográfica de Kempf (1946), Aricuté, num acesso de cólera, lança o braço de um inimigo morto contra a casa do irmão. No mesmo instante, a aldeia é elevada aos céus, ficando ambos na terra. Tamandaré, cheio de tristeza ou de espanto, pisa com tanta força no solo, que da terra brota um grande caudal que causa a inundação.

Entre as tribos caribenhas das Guianas, o cataclisma do dilúvio é de origem mítico-sobrenatural. O dilúvio está conexo com o derrubamento, por um civilizador intrigante, da “árvore mundial” que produzia todos os frutos. Do interior de seu tronco brotava uma fonte de água. O civilizador consegue deter as torrentes. Mas a imprudente curiosidade de um mau civilizador ou de um subalterno dá vazão às águas e determina o cataclisma (KEMPF, 1946).

Para a tribo dos carajás, há algumas variantes do mito. Na origem do dilúvio aparece um herói mítico maléfico: trata-se de Nãxivé, aquele que causa o transbordamento. Numa antiga versão, Nãxivé, estava perseguindo os carajás, quando quebrou cabaças cheias de água e provocou o dilúvio (KEMPF, 1946).

Na tribo dos bororos orientais, relata-se que um homem tomou uma rede de pesca e prendeu um espírito *iacomo* e depois o flechou. E foi esse espírito que, uma vez ferido, se vingou desencadeando um dilúvio. Já para os yamanas da Terra do Fogo, o que causou o dilúvio foram os gritos com os quais os homens ofenderam a Láxuwa, pássaro sensível ao extremo. Em consequência, Láxuwa os castigou com um grande frio. Foi o derretimento do gelo, na sequência, e suas grandes águas que provocaram o dilúvio (KEMPF, 1946).

Na crença guarani também se relata um episódio de dilúvio nas origens.

Por meio da profunda meditação, *Ñamandú Ru Papá Tenondé* criou o rocío primevo, o seu próprio corpo. De uma parte íntima de sua sabedoria criou o *Ayvú Rapytá*, “sede da fala” ou origem das almas. Criou também o *Mborayú Rapytá*, a fonte do amor ao próximo. Depois criou o *Mbaé-Aña Rapytá*, a fonte do cântico sagrado. Meditou sobre quem deveria ser partícipe das palavras de seu cântico. Criou então os primeiros deuses (ou chefes dos deuses), os “que não têm umbigo”, cada qual estirpe de numeroso povo celeste, e deu-lhe a consciência da divindade. Criou a *Ñamandú Pyg atxú* (*Ñamandú de Grande Coração*), a *Karái Ru Eté*, “Verdadeiro Pai do Karáí” que é deus do fogo e mora a leste; criou a *Djaky Rá Ru Eté*, “Verdadeiro Pai dos Djakairá”, o deus da neblina e primavera, que mora ao norte; criou *Tupã Ru Eté*, “Verdadeiro Pai dos Tupã”, o deus da chuva (ou das trovoadas?), que mora a oeste. Cada um dos povos celestes por eles governados tem as suas próprias tarefas. Cuidam das estações do ano, do tempo, do crescimento das plantas. Todo chefe de um povo celeste é também *Nee Ru Eté*, “verdadeiro pai das almas”, e cada ser humano é afim a um deles. *Ñamandu Rú Papá Tenondé* criou os sete paraísos do céu, criou o firmamento, que repousa sobre quatro esteios, *Yvy-ráii* e a Primeira Terra, fazendo-a descansar sobre uma coluna de madeira. A “Primeira Terra” foi vítima de um dilúvio que a inundou por causa de um incesto. A “Terra Nova” em que vivemos, foi criada por *Ñanderú Papá Mirí*. Também ela poderia ser destruída (SCHADEN *apud* BRANDÃO, 1988, p. 62, nota 16).

Segundo o autor referido, em princípio essa seria a crença guarani, a qual depois sofreu algumas pequenas mudanças.

Em relação ao Brasil, talvez a tribo que expressa um mito de dilúvio com mais detalhes seja a kaingang. Egon Schaden recolheu essas informações junto a Xê Coelho, no Paraná em 1947:

Xê contou-me também o mito do dilúvio universal. Muitos índios morreram na grande enchente que houve por êstes sertões. Escapou somente um casal de irmãos, pequenos ainda. Eram do grupo dos Kamé. O casalzinho foi nadando, foi nadando até a uma serra muito alta, que se chama Krim-Takré. Os dois subiram no alto da serra e agarraram-se às folhas das árvores. Quando baixou a água da enchente, desceram ao chão. Casaram-se então os dois, o irmão com a irmã, e os índios tornaram a aumentar. Fizeram fogo,

pois já conheciam o cipó que dá fogo. Depois de aumentar o número de filhos, o casal, antes de morrer, restabeleceu a divisão em dois grupos: os Kamé, que são mais fortes e os Kanherú, que são menos fortes. Dividiram-nos para arranjar os casamentos entre eles. Depois de aumentarem mais, os índios restauraram também a divisão em Votôro e Venhiky. Os Votôro têm a força dos Kanherú e os Venhiky as dos Kamé. (SCHADEN *apud* CRÉPEAU, 1997, p. 180).

Mais recentemente, tem havido autores que desconstroem a ideia da função da ordem subjacente para essa tribo como sendo o mito, evidenciando outra função de base: o ritual do kiki (“festa” para aqueles que morreram), o qual “coloca em cena a assimetria e a complementaridade que caracterizam as relações entre as metades kamé e kairu e que ilustra a relação e o tratamento com os mortos” (CRÉPEAU, 1997, p. 182) e/ou também com a natureza, especificamente com os animais (SILVA, 2002, p. 193).

Quanto às consequências desses relatos de dilúvio, há variações. Mas, em geral, os efeitos estão ligados a aspectos míticos como, por exemplo, a transformação dos afogados em peixes. Segundo Kempf (1946), as almas dos afogados, para os caingangues, penetraram na Serra do Mar para ressurgir, redivivos, em seu cume. Para os guayakis, a salvação foi encontrada no alto das árvores gigantes. A salvação pela canoa parece ser bastante restringida. Não obstante seu caráter religioso, frei Kempf se abstém de querer aproveitar essas versões para reforçar as provas da tese bíblica. Para Kempf (1946) a influência bíblica nesses relatos indígenas foi comprovada em algumas versões. Todavia, na maioria dos casos, esta hipótese não parece ser aplicável, de forma que o mito primitivo indígena teria a sua originalidade própria.

Após termos passado em revista os estudos críticos sobre a formação do Pentateuco e evidenciado que a teoria clássica dos quatro documentos é um modelo limitado, tanto para compreender a obra do Pentateuco no seu todo quanto para explicar a composição do relato bíblico do dilúvio; após um percurso resumido, passando pelo uso do dilúvio e suas interpretações tanto no Antigo quanto no Novo Testamento e, por fim, após termos visitado os relatos mesopotâmicos do dilúvio que possam ter influenciado os autores/redatores bíblicos, bem como percebido a chegada (ou não) do modelo mítico do dilúvio nas tradições indígenas da América Latina, passaremos a analisar alguns textos selecionados com os métodos próprios da exegese, com o propósito de evidenciar nossa hipótese, isto é, que o relato do

dilúvio é massivamente sacerdotal com duplicados não-sacerdotais, que receberam retoques e interpolação de um redator P.

Para o nosso escopo, isto é, aquele de demonstrar como estamos diante de um texto compósito, fundamentalmente sacerdotal e com acréscimos não sacerdotais, bem como evidenciar que os fragmentos não sacerdotais foram manuseados e integrados pelos editores pós-sacerdotais, será suficiente analisar algumas perícopes. Entre as diversas possibilidades, escolhemos analisar as duas introduções: Gn 6,5-8, texto não sacerdotal; e Gn 6,9-13, texto sacerdotal. A crítica filológica, literária e a análise exegética evidenciarão o quanto o fragmento não sacerdotal está permeado de vocabulário e teologia sacerdotal, em vista do culto e do sacrifício.

2 ANÁLISE DAS DUAS INTRODUÇÕES AO RELATO DO DILÚVIO

Após as conclusões do capítulo precedente sobre a fragilidade da hipótese documentária clássica no estudo de Gn 6-9, queremos agora evidenciar exegeticamente as razões principais de seus limites. Para tanto, será necessário passar pelas fases tradicionais da exegese, sobretudo com o uso do método histórico-crítico. Por motivos de brevidade, a análise será ilustrativa, a partir de dois excertos que compõem as duas introduções ao relato do dilúvio por dois motivos: primeiro porque evidenciam a duplicidade do relato; segundo porque ambas são tidas como pertencentes a duas tradições distintas.

Metodologicamente, iniciaremos com uma tradução literal do texto hebraico, passaremos para a crítica textual do mesmo, com as devidas notações filológicas e lexicográficas, para adentrar à crítica literária para delimitar a perícopes do dilúvio; em seguida, os versículos escolhidos serão analisados exegeticamente, concluindo com a crítica da constituição do texto, mostrando as tensões e duplicações, a incompletude dos fragmentos não sacerdotais e a falência da hipótese documentária.

2.1 TEXTO E TRADUÇÃO DE GÊNESIS 6,5-8.9-13

A seguir apresentamos uma tradução literal das perícopes selecionadas para evidenciar nossas hipóteses.

	Gn 6,5-8: texto não-sacerdotal (com exceções de vocabulário sacerdotal)	
v. 5	וַיִּרְא יְהוָה כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל-יֹצֵר מִחֲשֶׁבֶת לְבוֹ רָק רָע כָּל-הַיּוֹם	E viu Yhwh que muita maldade do Adam na terra. E todo impulso de desígnio do coração dele unicamente mau todo dia.
v. 6	וַיִּנְחַם יְהוָה כִּי-עָשָׂה אֶת-הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֶל-לְבוֹ	E então, se arrependeu Yhwh de ter feito o Adam na terra, e fez luto em seu coração.

v. 7	<p>וַיֹּאמֶר יְהוָה אֲמַחֶה אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר־בָּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמַיִם כִּי נַחַמְתִּי כִּי עָשִׂיתִם</p>	<p>E disse Yhwh: exterminarei o Adam que criei de sobre a face do solo, desde o Adam até os animais, até os rastejantes e até as aves dos céus; porque me arrependo de os ter feito.</p>
v. 8	<p>וְנֹחַ מָצָא חֵן בְּעֵינֵי יְהוָה</p>	<p>Porém Noé achou graça aos olhos de Yhwh.</p>
	Gn 6,9-13: texto sacerdotal	
v. 9	<p>אֵלֶּה תּוֹלְדֹת נֹחַ נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו אֶת־הָאֱלֹהִים הִתְהַלְכָּד־נֹחַ</p>	<p>Eis a história de Noé. Noé era homem justo, íntegro era entre os seus contemporâneos; com Elohim andava Noé.</p>
v.10	<p>וַיּוֹלֵד נֹחַ שְׁלֹשָׁה בָנִים אֶת־שֵׁם אֶת־חָם וְאֶת־יָפֶת</p>	<p>E gerou Noé três filhos: Sem, Cam e Jafé.</p>
v.11	<p>וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס</p>	<p>E havia se corrompido a terra diante de Elohim e estava repleta a terra de violência.</p>
v.12	<p>וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה כִּי־הִשְׁחִית כָּל־בָּשָׂר אֶת־דַּרְכּוֹעַל־הָאָרֶץ</p>	<p>E viu Elohim a terra, e eis que estava corrompida; porque havia corrompido toda carne o seu caminho sobre a terra.</p>
v.13	<p>וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ קֵץ כָּל־בָּשָׂר בָּא לִפְנֵי כִּי־מָלְאָה הָאָרֶץ חָמָס מִפְּנֵיהֶם וְהִנְנִי מִשְׁחִיתֶם אֶת־הָאָרֶץ</p>	<p>E disse Elohim a Noé: o fim de toda carne chegou diante de mim, porque cheia está a terra de violência por causa deles; e</p>

		eis que estou para fazê-los perecer com a terra.
--	--	---

2.2 CRÍTICA TEXTUAL, NOTAS FILOLÓGICAS E LEXICOGRÁFICAS

Feita a tradução do texto, passamos a sublinhar os elementos da crítica textual, juntamente com notações morfológicas e lexicográficas.

6,5: כָּל-יִצְרָר מִחֻשְׁבַּת לְבוֹ: “todo impulso [pensamento] de desígnio em seu coração” (cf. Gn 8,21; Is 26,3; 1Cr 28,9; 29,18). Segundo Spurrell (1896, p. 75), “toda forma de pensamento de seu coração”, sendo que pode ter duplo significado: a) *forma, contorno*, fisicamente; b) tropicamente aplicado ao que é engendrado na mente, na *imaginação*. Nahum Sarna (1989, p. 46) prefere traduzir como “cada plano concebido em sua mente”. A LXX parafraseia em: πᾶς τις διανοεῖται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐπιμελῶς (= Tudo o que ele se reflete em seu coração diligentemente).

כָּל-הַיּוֹם: “todos os dias”, ou, segundo Joüon-Muraoka (2007, p. 551-552), § 139g, pode ser traduzido por “cada dia”.

6,6: וַיִּנְחַם: “arrependeu-se”. O verbo נחם difere em seu significado quando se trata da forma nifal, como aqui (= arrepender-se), ou piel (= confortar, consolar), como aparece em Gn 5,29, explicando [erroneamente] a etimologia do nome de Noé. Segundo Speiser (1987, p. 51), a raiz do verbo *nḥm* descreve uma mudança de mente ou coração quando é conjugado em senso intransitivo, como aqui.

וַיִּתְעַצֵּב אֶל-לְבוֹ: “fez luto em seu coração”. O mesmo verbo ocorre em Gn 34,7. A raiz עצב está presente em outros textos (cf. Gn 3,16.17; 5,29). O texto da LXX traz: καὶ διενεόθη: “e [re]considerou”. O texto targum de Onqelos, reportado por Spurrell (1896, p. 75), traz: וַאֲמַר בְּמִימְרָהּ לְמִיתְבַּר תּוֹקֶפְהוּוּ כִרְעוּתִיהָ: “E falou pela sua Palavra, para quebrar sua força de acordo com sua vontade”, com a finalidade de evitar um antropomorfismo.

6,7: אֶמְחָה: “exterminarei”. Trata-se do verbo מָחָה característico, segundo Gunkel (1997, p. 140) do relato J em Gn 6-9. Ocorrerá em 7,4.23 (2 vezes).

בְּהֵמָה: segundo Spurrell (1896, p. 75), normalmente, trata-se de “animais domésticos”, ou “mansos”. Mas aqui, usado para referir-se a “animais mansos e selvagens”, como também em 6,20; 7,23; 8,17.

6,9: תּוֹלְדֹת אֱלֹהִים: “essa é a história de...”. Trata-se de uma expressão característica de P. Embora com significados diversos, ela é recorrente no livro do Gênesis: 2,4b; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2.

6,9: נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו: “Noé era um homem justo, perfeito entre os seus contemporâneos”. Essa é a proposta de tradução de Spurrell (1896, p. 75), para respeitar os acentos massoréticos e a ordem das palavras.

6,11: הָאֱלֹהִים: “Deus”, ou mais propriamente “a Divindade”, visto que é precedido de artigo. Um dos raros empregos, dessa forma, no relato sacerdotal.

6,10: וְאֶת־יָפֶת וְאֶת־חָם וְאֶת־שֵׁם: “Sem, Cam e Jafé”. Segundo o aparato crítico da BHS, vários manuscritos hebraicos medievais e o pentateuco samaritano trazem um waw antes da indicação de objeto direto do nome de Cam (וְאֶת־חָם), sendo assim: “Sem e Cam e Jafé”.

6,12: כָּל־בֶּשָׂר: “toda carne”. A expressão é também típica de P em Gn 6-9. Um bom estudo da expressão ainda é o trabalho de Bratsiotis (1988, p. 1731-1764).

6,12: וְהָיָה נִשְׁחָתָה: “e eis que [ela] estava corrompida”. Ska (2000a, p. 68) fala de um “estilo indireto” da expressão וְהָיָה.

Após essas observações de crítica textual e elementos filológicos, passamos à crítica literária para a delimitação da perícope como um todo.

2.3 CRÍTICA LITERÁRIA: DELIMITAÇÃO DO RELATO DO DILÚVIO

Primeiro estabeleceremos o problema da delimitação do relato do dilúvio e argumentaremos sobre seu início e sobre o seu fim. Em seguida, discutiremos as diversas propostas de estruturação do relato e por fim procederemos à análise das perícopes selecionadas.

2.3.1 Delimitação da Narrativa do Dilúvio

Há diversidade de opiniões seja ao que se refere ao início do relato, seja para a conclusão dele. Estabeleceremos o problema, abordaremos sobre seu início e depois sobre seu fim.

2.3.1.1 O problema

Nem todos os exegetas estão de acordo sobre onde começa e onde termina o relato. O problema pode ser visto nas diversas traduções que usam títulos e subtítulos em momentos diferentes do texto. A tradução em português da *Bíblia de Jerusalém* (1985) coloca o título “O dilúvio” antes de 6,5, seguindo a tradução francesa, *La Sainte Bible* (1961), com o título “Le Déluge” no mesmo lugar. De outro lado, a nova tradução da Conferência Episcopal Italiana (CEI), *La Sacra Bibbia* (2008) coloca o título “Noè e il Diluvio” antes do capítulo 6, e coloca um subtítulo “Le cause” (as causas) para 6,1-12. *A Bíblia Sagrada*, Edição Pastoral (1990) parece seguir esse esquema, dando um título para o início do capítulo 6 como “O auge da corrupção”. Algo semelhante se pode ver em Blenkinsopp (2001, p. 103), com o título: “A expansão do mal no mundo pre-diluviano” para a seção de 6,1-8. Também a TEB, *Tradução Ecumênica da Bíblia* (1994), coloca o título “O dilúvio” antes do capítulo 6.

Essa disparidade de registro para o início do episódio do dilúvio figura também entre os pesquisadores. Para um primeiro grupo, a seção do dilúvio começa em 6,5 e termina em 9,17 após a conclusão da aliança entre Deus e Noé, como vimos para a *Bíblia de Jerusalém*. Para um segundo grupo, o início do relato se daria em 6,9 (onde aparece a *tôledōt* de Noé) com o final sempre em 9,17. Essa é a opinião, por exemplo, de Cassuto (1964, p. 47), de Nahum Sarna (1989, p. 47). Um terceiro grupo distingue duas fontes do relato e, portanto, propõe dois inícios e dois finais. Um relato jahwista com seu início em 6,5 e seu término em 8,22. E um relato sacerdotal que inicia em 6,9 e termina em 9,17. Algumas bíblias seguem essa divisão, como a *Revised Standard Version* (1946), os comentários de Gunkel (1997, p. 60 e 138), de von Rad (1993, p. 134 e 144). Além desses três principais grupos, há certamente opiniões variantes e isoladas: 6,9–9,29 (DELITZSCH, 1888, p. 236) (WENHAM, 1987, p. 121); 6,1–9,19 (COATS, 1983, p. 73); 6,1–9,27 (WÉNIN, 2011, p. 171), entre outros.

Em resumo, há diversas propostas, tanto para o início relato (6,1; 6,5; 6,9) quanto para o fim do mesmo (8,22; 9,17; 9,19; 9,29).

2.3.1.2 O início do relato do dilúvio

A multiplicação de respostas ao problema estabelecido supra, em parte provém de abordagens diversas. Aqui se trata especificamente de estabelecer o início

do relato do dilúvio e não de saber onde inicia a vida de Noé. De fato, uma “biografia” vida de Noé teria que iniciar com o seu nascimento que é narrado em Gn 5,28 passando pela geração de seus filhos em Gn 5,32 e concluindo com sua morte em Gn 9,29. Portanto, o relato do dilúvio é somente um episódio da vida de Noé.

As propostas alternativas entre Gn 6,1 ou 6,5 para o início do relato estão fundadas numa decisão sobre a verdadeira causa do dilúvio. Para alguns, a causa do dilúvio foi o pecado cometido pelos “filhos de[dos] Deus[es?]” (בְּנֵי-הָאֱלֹהִים)⁴⁵, os quais violentamente “tomam para si” (וַיִּקְחוּ לָהֶם) as “filhas dos homens” (בָּנוֹת הָאָדָם), que “eram belas” (טֹבֹת הַנָּהָר). Alguns autores (KRAUSS; KÜCHLER, 2007) sustentam essa hipótese. Como bem expressam Klauss e Küchler (2007, p. 166):

A **beleza das filhas dos seres humanos** é que coloca a história em movimento. A sequência de “**ver**” e “**tomar**” recorda, portanto, o papel que a “preciosidade do fruto proibido desempenha na narrativa do paraíso, mediante o que, dessa vez, através da formulação “**Eles tomaram...as que lhes agradaram**” indica-se um elemento da violência. Por essa razão, alguns exegetas modernos vêem nesse “rpto de mulheres” uma alusão à violência que o sexo feminino sofreu da parte dos homens desde o início da história. [negrito do próprio autor]

Todavia, é difícil sustentar a hipótese que Gn 6,1-4 esteja ligado estritamente ao relato do dilúvio. Em primeiro lugar porque não há sequência na temática. Em outras palavras, nenhum elemento de 6,1-4 será mencionado no relato do dilúvio propriamente dito. Em segundo lugar, esse relato como tal é fechado em si mesmo, com início e conclusão. Depois da introdução (v. 1) menciona-se o delito (v. 2), seguido da reação divina com seu decreto ou sentença (v. 3) para se concluir com uma explicação final sobre as consequências do episódio. Sob a ótica de uma análise da trama narrativa, no último versículo desfaz-se a tensão dramática; e o leitor já não espera mais nenhuma intervenção divina. Por que haveria um segundo castigo (dilúvio)? Portanto, Gn 6,1-4 é um exemplar de uma série de relatos bíblicos da história das origens que segue o esquema culpa/castigo divino.

⁴⁵ Interpretados pela tradição judaica como “anjos decaídos” (ROSENBAUM; SILBERMANN, 1950, p. 25). Ou um relato fortemente marcado pela influência dos mitos dos deuses gregos que se misturam com mulheres com o conseqüente nascimento de semi-deuses (GUNKEL, 1997, p. 56). Um bom estudo comparativo a partir dos textos de Ugarit foi feito por Cunchillos Ylarri (1969). Wenham (1987, p. 112) intitula a seção de Gn 6,1-8 como “Spirit-Human Marriages and Their Aftermath”, subdividido em duas partes: vv. 1-4, divino-humano inter-matrimônio; e vv. 5-8, intimação de total destruição – o que conclui, no seu parecer, toda a seção 5,1–6,8 “a história familiar de Adão”.

De outro lado, aqueles que veem o início em Gn 6,9 se apoiam num critério estilístico: a fórmula *tôledōt* (תולדות). Normalmente essa fórmula marca o início de uma grande seção narrativa. Cassuto (1964, p. 47), em base a essa fórmula, é taxativo:

Essa sentença serve como uma rubrica de toda a seção do Dilúvio, que vem narrar a história de Noé, isto é, os eventos cósmicos que são particularmente conexos com a personalidade de Noé. A história de Noé se estende até ao/o ponto onde a narrativa dá precedência aos seus filhos (9,18: *E os filhos de Noé...foram*, etc.)⁴⁶.

Seguindo outra linha de argumentação, Wenham (1987, p. 121) acrescenta que o texto de 5,1–6,8 forma uma unidade narrativa, visto que em 5,1 se apresenta a *tôledōt* de Adão (תולדת אדם), e somente em 6,9 comparece a *tôledōt* seguinte. Seus principais argumentos são quatro. Primeiro, Gn 5,32 (último versículo do capítulo 5) não pode ser a conclusão da seção que começa em 5,1 porque a fórmula *tôledōt* de 5,1 reaparece só em 6,9 e não em 6,1. Segundo argumento, cada parágrafo do capítulo 5 de Gênesis termina com a menção à duração da vida de cada patriarca prediluviano, o que simplesmente deixa a “história pendurada”, ao passo que 6,8 (“Mas, Noé encontrou graça aos olhos do Senhor”) funciona melhor como um final para a seção. Terceiro, algumas palavras-chave de 5,1–6,8 aparecem nessa seção, seis ou sete vezes, ou um número múltiplo de seis ou sete: “Adão” (אדם / האדם) aparece 14 vezes, 7 vezes com artigo e 7 vezes sem artigo. “Deus” (אלהים) aparece 14 vezes. A recorrência dos verbos “criar” (ברא) e “fazer” (עשה), somados, dão 7. O apelativo divino “Senhor” (יהוה) ocorre 6 vezes. “Filhos” (בנים) aparece 12 vezes. “Filhas” (בנות) aparece também 12 vezes. A raiz do verbo “gerar” (ילד) ocorre 30 vezes. Por fim, o texto de 6,5-8 corresponde estruturalmente a 5,1-3. Este último (5,1-3) oferece um resumo retrospectivo da seção precedente em 2,4–4,26, enquanto 6,5-8 funciona como um anúncio prospectivo (*prospective trailer*) para a história do dilúvio (WENHAM, 1987, p. 121).

Os argumentos de Wenham, embora sugestivos, não resistem a um exame crítico. Vejamos. Quanto ao primeiro argumento, a fórmula *tôledōt* pertence ao relato sacerdotal e, por isso, a sua presença não exclui a priori que haja outro início para outro estrato (não-P). O segundo argumento também é frágil: a menção da duração

⁴⁶ Tradução livre nossa do texto: *This sentence serves as the rubric of the entire section of the Flood, which comes to narrate the history of Noah, that is to say, the world events that are particularly connected with the personality of Noah. The history of Noah extends to the point where the narrative gives precedence to his sons. (ix,18: And the sons of Noah . . . were, etc.).*

da vida de Noé se encontra em 9,29 e não em 6,8, o que nos levaria a estender a vida de Noé até 9,29. O terceiro argumento, baseado sobre o número das ocorrências de certas palavras, não é de tipo narrativo, sendo muito hipotético. Metodologicamente a determinação das unidades narrativas ou literárias deve se basear em critérios narrativos e não aritméticos (SKA, 1990, p. 3). Por fim, 6,5-8 anuncia o relato que segue e há boas razões para ligá-lo com o texto seguinte.

De fato, o texto de 6,5-8 é início do relato não sacerdotal que tem sua continuação. Além disso, há ligações estreitas entre 6,5-8 e 6,9-13 que induzem a considerar estas duas perícopes como duas introduções paralelas do relato do dilúvio. Ambas estão ligadas ao dilúvio. Ambas estabelecem a causa do dilúvio.

Nota-se, em primeiro lugar, que a causa da decisão divina de enviar o dilúvio é a percepção por parte de Deus do estado da humanidade. Em ambas as perícopes a percepção é introduzida pela expressão verbal: “e viu” (וַיִּרְאֵ) em 6,5 e 6,11. Depois, segue a decisão divina de destruir o universo (6,6-7 e 6,13). Por fim, se relata que somente Noé escapará a essa sentença (6,8 e 6,9). Portanto, fica estabelecido que o primeiro início do relato do dilúvio está em 6,5.

Dois últimos argumentos favorecem esta hipótese. Primeiramente, o início de uma série de relatos bíblicos é feito com um verbo de percepção com o qual alguém percebe uma situação, a qual é o *inciting moment* de uma cadeia de reações (SKA, 2000a, p. 137). Por exemplo, em Gn 18,2 a ação toma corpo quando Abraão “vê”, de frente a ele, três homens que estão em pé diante da sua tenda: “ele levantou os olhos e viu. E eis três homens...” (וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיִּרְאֵ וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים). Gn 19,1b é onde, de modo semelhante, a cena da hospitalidade de Ló inicia, quando ele “vê” dois mensageiros à porta de Sodoma: “e viu-os e se levantou ao seu encontro...” (לְקַרְאָתָם) (וַיִּרְאֵ-לוֹט וַיִּקָּם). De forma semelhante acontece em Gn 29,2 quando Jacó “vê” um poço nos campos e esta descoberta o conduz finalmente ao seu tio Labão: “ele viu e eis um poço no campo...” (וַיִּרְאֵ וְהִנֵּה בְּאֵר בְּשָׂדֵה). Ao ver Jacó seu irmão Esaú, em Gn 33,1, tem início a ação do relato, isto é, a reconciliação dos dois irmãos⁴⁷.

⁴⁷ *Exempla gratia*: Gn 34,2; 38,2; 42,1; Ex 2,11; 3,2; 32,1; Nm 22,2; 24,1; Jz 14,1; 16,1; 2Sm 11,2... O verbo “ouvir” (שָׁמַע) pode ter uma função semelhante em alguns relatos, na expressão: “eu ouvi...” (וַיִּשְׁמַע), por exemplo: Gn 31,1; Ex 18,1; Nm 11,1; 11.10; 12,2; 16,4... inclusive provocando uma intervenção decisiva: Gn 21,17; 37,21; Ex 2,15; Ex 32,17, etc. Wenham (1987, p. 144) cita Gn 6,12; 29,31; Ex 2,15; 3,4; 4,31 como exemplos de uma percepção divina que conduz a uma intervenção decisiva.

O segundo argumento a favor de 6,5 como primeiro início ao relato é o fato de o relato mesmo do dilúvio fazer eco às informações de Gn 6,5-8. Antes de tudo, no final do relato não sacerdotal, em Gn 8,21, há claros acenos a 6,5:

Gn 6,5	<p>וְכָל-יִצְרַר מִחֻשְׁבַּת לְבוֹ רָק רָע</p> <p>Todo impulso de desígnio do seu coração era unicamente mau</p>
Gn 8,21	<p>כִּי יִצְרַר לֵב הָאָדָם רָע מִנְעֻרָיו</p> <p>Porque o impulso do coração do homem é mau desde a sua juventude</p>

Vê-se que um dos fios condutores do relato é a malvadeza do coração humano que serve de quadro narrativo da perícopa, numa espécie de inclusão. Trata-se do motivo ou causa do dilúvio no início do relato e comparece na “sanção final” (SKA, 2000b, p. 139), isto é, quando chega o momento de avaliar o percurso narrativo no qual o mandante da ação, aquele que determina algo, julga o sucesso ou insucesso da empresa mesma⁴⁸. O programa narrativo de Gn 6,7, a decisão divina de destruir a humanidade e os outros seres vivos, será realizada em 7,22-23:

Gn 6,7	<p>וַיֹּאמֶר יְהוָה אֲמַחֶה אֶת-הָאָדָם אֲשֶׁר-בָּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד-בְּהֵמָה עַד-רֶמֶשׂ וְעַד-עוֹף הַשָּׁמַיִם כִּי נַחַמְתִּי כִּי עָשִׂיתֶם</p> <p>E disse Yhwh: exterminarei o Adam que criei de sobre a face do solo, desde Adam até os animais, até os rastejantes e até as aves dos céus; porque me arrependo de os ter feito.</p>
Gn 7,22-23	<p>כָּל אֲשֶׁר נִשְׁמַת-רוּחַ חַיִּים בְּאַפָּיו מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחַרְתָּה מִתּוֹ וַיִּמַּח אֶת-כָּל-הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד-בְּהֵמָה עַד-רֶמֶשׂ וְעַד-עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמָּחוּ מִן-הָאָרֶץ וַיִּשָּׂא אֶת-נִיחַ וְאֶשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה</p> <p>Tudo o que tinha fôlego de vida em suas narinas, tudo o que havia em terra seca, morreu.</p>

⁴⁸ Segundo Ska (2000b, p. 138-139), o termo “sanção” provém da semiótica. Trata-se sempre de uma abordagem sincrônica da análise narrativa que contém alguns elementos fundamentais: o contrato narrativo (a semiótica chama de “manipulação”), a realização do programa narrativo (“prestação” para a semiótica) e a sanção. Para Simian-Yofre (2000, p. 115-116) que esquematiza os métodos estruturalistas, a “manipulação” é o momento no qual um “actante destinador” encarrega um “actante destinatário”, “sujeito”, de fazer algo, isto é, de cumprir um “programa narrativo”. A “competência” é o conjunto das condições necessárias para que o “sujeito” possa desempenhar o mandato.

	Assim, foram exterminados todos os seres que havia sobre a face do solo: desde Adam até os animais, até os rastejantes e até as aves dos céus foram exterminados da terra; ficou somente Noé e os que com ele estavam na arca.
--	--

Encontramos em paralelo o verbo מָחָה (= “exterminar”: 6,7 e 7,23a [2 recorrências]); a expressão עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ (= “sobre a superfície do solo”: 6,7 e 7,23); a lista dos seres vivos de 6,7 é repetida literalmente em 8,23: עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמַיִם מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה (= “desde o Adam até os animais, até os rastejantes e até as aves dos céus”).

Essa correspondência verbal entre o “programa narrativo” e a “prestação” impede de separar os dois textos. Por fim, no mesmo contexto, a narração sublinha o destino particular de Noé, o qual “encontrou graça aos olhos de Yhwh” (6,8) e “ficou somente Noé e os que com ele estavam na arca” (7,23b). Em conclusão, há boas razões para considerar Gn 6,5 como o verdadeiro início do relato do dilúvio.

2.3.1.3 O fim do relato do dilúvio

Como vimos supra, há quatro principais propostas para o fim do relato do dilúvio: 8,22; 9,17; 9,19; 9,29.

A proposta de um final do relato em 8,22 é sustentada por aqueles que distinguem, de modo sistemático, duas fontes para relato: fonte Jahwista (J) e fonte Sacerdotal (P). Gn 8,22 é, de fato, a conclusão do relato fragmentário não sacerdotal. Porém, se estudamos o texto na sua fixação canônica final, é necessário reconhecer que os redatores não quiseram separar as “duas tradições” como fazem os críticos modernos. Além disso, a aliança de Gn 9,8-17 foi anunciada anteriormente em Gn 6,18. Assim sendo, a nova ordem do mundo revelado por Deus em 9,1-7 está inserida também dentro do relato do dilúvio, dele fazendo parte, porque o leitor quer saber se o dilúvio mudou ou não as condições de vida no universo.

A segunda proposta de final do relato, isto é, Gn 9,17 é sugestiva, pois ela conclui a seção da aliança (9,8-17) após o dilúvio. Mas a “arca” ainda é mencionada em 9,18, mostrando os filhos de Noé que dela saem para repovoar o mundo.

A terceira solução de final do relato, isto é, Gn 9,19, tem alguns defensores como Gunkel (1997, p. 79), considerando Gn 9,18-19 como texto jahwista, e Coats (1983, p. 74). A genealogia de Noé (9,18) e a nota sobre o repovoamento da terra a partir dos três filhos de Noé formam uma transição, porque concluem o relato do dilúvio e introduzem o episódio seguinte, a bebedeira de Noé. A menção da arca (9,18a) liga o versículo ao que precede, enquanto os três filhos de Noé serão personagens ativos no episódio seguinte (veja-se 9,22-24). Em particular, a nota de 9,18a tem como escopo apresentar Canaã que será amaldiçoado em 9,25. Assim sendo, esse quadro de 9,18-19, embora tendo dupla função, conclui também o relato do dilúvio porque o retoma para modificar um elemento essencial do relato, isto é, a sorte da humanidade. Deus havia decidido destruí-la. Agora, depois do dilúvio, recomeça a história da humanidade, graças a Noé e a seus filhos. No final do relato, o leitor espera alguma informação sobre a sorte ulterior dos protagonistas. E esta informação é dada em 9,18-19. Este elemento conclusivo de um relato é, por vezes, chamado de “coda” (BERLIN, 1983, p. 107).

A quarta proposta para conclusão do relato em 9,29 é aquela sugerida por Wenham (1987, p. 156), o qual admite que haja uma cesura entre 6,9–9,17, a história de Noé, o santo (o justo) e 9,18-29, a história de Noé embriagado. Todavia, ele duvida que as duas histórias tenham jamais existido separadamente, chamando essa seção de “coda to the Noah Story” (coda à história de Noé). Sem entrar detalhadamente na discussão, basta recordar que o próprio Wenham reconhece que se trata de dois episódios diferentes da história de Noé. O relato do dilúvio, que não se identifica com a “vida de Noé”, não inclui, portanto, a história da bebedeira de Noé.

Em conclusão: o relato do dilúvio, na redação última, inicia em Gn 6,5 e termina em 9,18-19.

2.3.2 Estruturação do Relato do Dilúvio

Uma apresentação da estruturação de um relato só é possível após a análise dos componentes e das conexões entre as partes. Exegeticamente, ela é garantida pelo estudo das formas verbais da narrativa e dos elementos estruturais (conectivos lexicais), bem como pela explicitação dos papéis dos personagens em sua colocação textual a partir de indicação de tempo e lugar (SKA, 2000b, p. 1-3). Por motivo de

brevidade, apresentaremos uma estruturação sumária de todo o relato, para ver a possível colocação das perícopes selecionadas no contexto da narrativa⁴⁹.

Há três partes principais no texto do relato do dilúvio. Primeira parte: Introdução e preparação antes do dilúvio (6,5-7,5). Na terminologia narrativa, é nesta parte que se encontra o “programa narrativo” (SKA, 2000b, p. 138). É nessa seção que se coloca as duas introduções que analisaremos. Segunda parte: A descrição do dilúvio e a “prestação” ou a “realização do programa narrativo” (7,6-8,19) (SKA, 2000b, p. 139). Terceira parte: Depois do dilúvio, um novo contrato entre Deus e o mundo (8,20-9,19).

Na primeira parte, onde estão as introduções e a preparação para o dilúvio, é onde o leitor é guarnecido das informações essenciais sobre as estratégias narrativas empregadas pelo relato: apresentação dos personagens (e suas relações) e dos elementos fundamentais sobre o quadro da ação (lugar, tempo, circunstância) (SKA, 2000b, p. 21-25).

⁴⁹ Proposta de organização de Wenham (1978, p. 338), para Gn 6,10-9,19 é de um grande quiasmo:

- a. Noé (6,10a)
- b. Shem, Ham and Japheth (10b)
- c. Ark to be built (14-16)
- d. Flood announced (17)
- e. Covenant with Noah (18-20)
- f. Food in the ark (21)
- g. Command to enter ark (vii 1-3)
- h. 7 days waiting for flood (4-5)
- i. 7 days waiting for flood (7-10)
- j. Entry to ark (11-15)
- k. Yahweh shuts Noah in (16)
- l. 40 days flood (17a)
- m. Waters increase (17b-18)
- n. Mountains covered (19-20)
- o. 150 days waters prevail ((21)-24j)
- p. GOD REMEMBERS NOAH (viii 1)
- o'. 150 days waters abate (3)
- n'. Mountain tops visible (4-5)
- m'. Waters abate (5)
- l.' 40 days (end of) (6a)
- k'. Noah opens window of ark (6b)
- j'. Raven and dove leave ark (7-9)
- i'. 7 days waiting for waters to subside (10-11)
- h'. 7 days waiting for waters to subside (12-13)
- g'. Command to leave ark (15-17(22))
- f'. Food outside ark (ix 1-4)
- e'. Covenant with all flesh (8-10)
- d'. No flood in future (11-17)
- c'. Ark (18a)
- b'. Shem, Ham and Japheth (18b)
- a'. Noah (19)

Essa primeira parte se subdivide em três unidades narrativas menores: 6,5-8; 6,9-22; 7,1-5. As três partes contêm um discurso divino que descreve o programa narrativo: o primeiro discurso, mais breve, está em 6,7; o segundo discurso, mais longo, está em 6,13-21; e o terceiro discurso de 7,1-4. A última parte do discurso prepara diretamente a seção seguinte, isto é, a entrada na arca. Em 7,1 já aparece o tema da “entrada” na arca (verbo בוא). Os discursos constam, em sua maior parte, de instruções e de explicações sobre o plano divino e não somente sobre o futuro imediato.

Duas dessas subdivisões, a segunda (6,9-22) e a terceira (7,1-5), terminam com uma “fórmula de execução”: 6,22 e 7,5.

6,22	וַיַּעַשׂ נֹחַ כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים בְּנֹחַ עָשָׂה
	E fez Noé conforme a tudo quanto Elohim lhe ordenara, assim ele fez.
7,5	וַיַּעַשׂ נֹחַ כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּהוּ יְהוָה
	E fez Noé conforme a tudo quanto lhe ordenara Yhwh.

Trata-se, na verdade, em 6,22, da obediência de Noé após o segundo discurso de Deus (discurso presente em 6,13-21), sendo um sumário conclusivo da ação de Noé. A segunda fórmula, em 7,5, é “sumário proléptico” (SKA, 1992, p. 523), isto é, vem colocado após o terceiro discurso (presente em 7,1-4) e resume aquilo que será narrativamente descrito em 7,7-9 com uma retomada em 7,9b formando uma inclusão. Ao aproximar os dois resumos, procura-se estabelecer um vínculo narrativo entre as duas partes. Esses dois discursos apresentam o “programa narrativo” (SKA, 2000b, p. 139) de todo o relato do dilúvio.

A maior parte dos verbos dessa primeira parte, após as introduções, do relato do dilúvio são característicos de discursos que contêm “instruções”, isto é, imperativos e “futuros de injunção”⁵⁰ exatamente por causa desses discursos divinos aí presentes. A narração como tal se reduz a poucos versículos, isto é, àqueles da “fórmula de execução”.

⁵⁰ Os tempos verbais usados nos discursos são aqueles classificados como “volitivos” que, para a segunda pessoa, incluem o imperativo, o futuro injuntivo, sendo este “com muita frequência yqtol de súplica, pedido, mandato etc., equivalente a um imperativo (JOUON-MURAOKA, 2007, § 113m, p. 389).

2.4 ANÁLISE DOS TEXTOS SELECIONADOS

Como nos propomos acima, limitar-nos-emos a analisar dois extratos narrativos, a saber, as duas introduções do relato do dilúvio, isto é, a introdução jahwista (6,5-8) e a introdução sacerdotal (6,9-13), uma vez que sua importância é capital para ilustrar nossa tese, não só da dualidade das camadas, bem como da datação recente dos estratos não sacerdotais. Após, faremos uma crítica da constituição do texto relato do dilúvio e discutiremos a plausibilidade da teoria documental aplicada ao nosso texto.

2.4.1 Análise da Primeira Introdução ao Relato do Dilúvio: Gn 6,5-8

Como concluímos acima, o relato do dilúvio, na sua fixação canônica na Torá, é uma trama compósita, com elementos repetidos ou duplicações textuais. Mais adiante voltaremos a essa temática. Já vimos que há duas introduções ao relato e o que nos interessa agora é a primeira introdução, isto é, o texto de 6,5-8. Como já fizemos a crítica textual acompanhada de observações filológicas e lexicográficas, metodologicamente, seguiremos as etapas clássicas da exegese pelo método histórico-crítico, complementado pela análise narrativa.

O que pretendemos fazer aqui é uma análise do vocabulário, sintaxe, estrutura e composição de Gn 6,5-8 como unidade textual. A análise do vocabulário e da textura desses versículos busca evidenciar alguns pontos importantes. Primeiro, que se trata de uma unidade textual, isto é, um texto coeso e unitário como introdução, embora compósito e não independente, pois se trata de introdução. Como introdução, ele faz parte de uma unidade textual maior, ou seja, a narrativa do dilúvio, esta última um texto não-unitário, o qual requer uma crítica da redação e composição (como faremos adiante). Em segundo lugar, esses versículos, à prova da exegese, revelam ser uma composição tardia, visto que o vocabulário só comparece em textos tardios da Bíblia Hebraica. Vejamos:

6,5	וַיֵּרָא יְהוָה כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל-יֹצֵר מַחְשֵׁבֶת לְבוֹ רָק רָע כָּל-הַיּוֹם
	“E viu o Yhwh que numerosa (era) a maldade do homem na terra e que todo impulso de desígnio do seu coração era unicamente mau todo dia”.

וַיִּרְא. A introdução inicia com um waw que faz a sequência narrativa no texto hebraico, seguido do verbo “ver” (רָאָה), qal, no imperfeito. Trata-se, portanto, de um wayqtol, principal modalidade de sequência narrativa da língua hebraica. Sendo um verbo de percepção com o qual alguém percebe uma situação, ele configura o *inciting moment* de uma cadeia de reações (SKA, 2000b, p. 137).

יְהוָה. Na gramática hebraica, numa sequência narrativa com wayqtol, o sujeito vem após o verbo. Portanto, “Yhwh” é o sujeito da “visão”, cujo conteúdo será, em seguida, expressado. Como nome divino, é um forte indício que se trata do estrato narrativo chamado classicamente de “jahwista” (SPEISER, 1987, p. 51). Segundo Sarna (1989, p. 47), a declaração “Yhwh viu” tem fortes conotações judiciais, insinuando tanto a investigação dos fatos quanto a prontidão para agir.

רַבָּה. Trata-se de um adjetivo, “multiplicante”, “numeroso”, “grande”. Sua colocação antes do substantivo “maldade”, dá ênfase e expressa a situação de corrupção e depravação do homem. Delitzch (1888, p. 233) expressa o conteúdo desse adjetivo como “intensivamente grande e difuso” (*intensely great and widespread*). Com uma breve mudança na vocalização, o adjetivo seria um verbo (רָבָה), “multiplicou-se”. É de notar que vários relatos mesopotâmicos de dilúvio, dos quais esse relato depende, apresentam o dilúvio como uma resposta dos deuses à superpopulação, ao “problema” da multiplicação da humanidade sobre a terra, ao passo que aqui o problema é a maldade que se multiplica e enche a terra, não a humanidade (ALTER, 1996, p. 28).

רַעַת הָאָדָם. É o início da descrição do problema que desencadeará a reação divina. A “maldade” (רַעַת) aqui está em estado construto, estando vinculada ao homem (אָדָם). Deve-se notar que “o homem” (הָאָדָם) está precedido do artigo definido (הַ), indicando a humanidade inteira. A gramática permite traduzir como “a maldade humana”, visto que uma expressão do tipo, “viu Yhwh que o homem era mau”, poderia ser escrita diferente (וַיִּרְא יְהוָה כִּי הָאָדָם רַע).

בְּאֶרֶץ. Essa expressão, “na terra”, é suspeita na pena de um autor “jahwista”. אֶרֶץ é um termo do repertório sacerdotal, tendo seu correspondente jahwista em אֶרֶמָה (= “terra”, “solo”), como se pode notar em 6,7.

וְכָל-יִצְרָר מִחֲשֵׁבֶת לִבּוֹ רַק רַע כָּל-הַיּוֹם. Passa-se a descrever o conteúdo da maldade humana. Yhwh viu não somente as ações malvadas, mas vê também o que se passa internamente ao homem. O substantivo יִצְרָר expressa o “impulso”, ou “tendência”, ou mesmo “projeto no pensamento”. Na raiz do substantivo מִחֲשֵׁבֶת (= pensamento, ideia, desígnio) está o verbo חָשַׁב (= estimar, calcular, computar). O substantivo “coração” (לֵב) expressa, na tradição hebraica, não tanto emoções, mas “mente”, disposição”, “consciência”. Pois, “na psicologia bíblica, os fenômenos mentais ocorrem dentro da esfera do coração, que é o órgão do pensamento, do entendimento e da vontade, não do sentimento” (SARNA, 1989, p. 47)⁵¹. רַע כָּל-הַיּוֹם רַק é a expressão que determina a exclusividade total do agir, “desígnio de pensamento”, que era “somente mal, todo dia”, isto é, continuamente mal.

No conjunto, a expressão toda reaparece em 8,21 e é uma formulação bastante tardia não só no seu conjunto (1Cr 28,9; 29,18), como também no seu vocabulário, que só aparece em textos não antes do séc. VI a.C. Por exemplo, Dt 31,21: “porquanto conheço os desígnios que, hoje, estão formulando,” (הוּא עֹשֶׂה הַיּוֹם) (כִּי יָדַעְתִּי אֶת-יִצְרָרוֹ אֲשֶׁר 26,3; Jó 20,22; Sl 103,14 (SKA, 2018, p. 34). Todas essas formas de pensamento e vontade, no seu contínuo curso, são profundamente interiores e pervadem a mente para o agir maléfico. A observação divina é, portanto, a constatação da depravação total das motivações e ações humanas.

6,6	וַיִּנָּחֵם יְהוָה כִּי-עָשָׂה אֶת-הָאָדָם בְּאֶרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֶל-לִבּוֹ
	então, se arrependeu [consolou?] Yhwh de ter feito o Adam na terra, e [ele] fez luto em seu coração.

וַיִּנָּחֵם [...] וַיִּתְעַצֵּב אֶל-לִבּוֹ. O primeiro verbo é נחם, cujo campo semântico é variegado. Quando ele ocorre na forma nifal (como é o caso aqui), os tradutores preferem converter em “arrepender”. E quando ocorre na forma piel (como é o caso de Gn 5,29, na explicação do nome de Noé), preferem traduzir como “consolar”, “dar conforto”, “dar descanso”. Todavia, essa distinção semântica, a partir do tempo verbal,

⁵¹ [Tradução livre de]: *In the biblical psychology, mental phenomena fall within the sphere of the heart, which is the organ of the thought, understanding, and volition, not of the feeling.*

não pode ser rígida, visto que o verbo na forma nifal ocorre ao menos em outros três lugares com sentido claro de “consolar”:

Gn 24,67	וַיְבִיֵאֵה יִצְחָק הָאֵלֶּלֶה שָׂרָה אִמּוֹ וַיִּקַּח אֶת־רֵבֶקָה וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַיֵּאָהֲבָה וַיִּנְחָם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ
	Isaac conduziu-a até a tenda de Sara, mãe dele, e tomou Rebeca, e esta lhe foi por mulher. E ele a amou; assim, Isaac se <i>consolou</i> depois da [morte de] sua mãe.
2Sm 13,39	וַתְּכַל דָּוִד הַמֶּלֶךְ לְצֵאת אֶל־אֲבִשְׁלוֹם כִּי־נָחַם עַל־אֲמֹנֹן כִּי־מֵת
	Então, o rei Davi cessou de perseguir a Absalão, porque já se tinha <i>consolidado</i> acerca de Amnon, que era morto.
Jr 31,15	כֹּה אָמַר יְהוָה קוֹל בְּרָמָה נִשְׁמָע נְהִי בְכִי תִמְרוּרִים רָחֵל מִבְּכָה עַל־בָּנֶיהָ מֵאַנְהָה לְהִנָּחֵם עַל־בָּנֶיהָ כִּי אֵינָנּוּ
	Assim diz Yhwh: Ouviu-se um clamor em Ramá, pranto e grande lamento; era Raquel chorando por seus filhos e se recusa a ser <i>consolidada</i> por causa deles, porque já não existem.

Em todos esses três textos, o verbo נחם está na forma nifal, e não com sentido de “arrepender-se”, mas sim de “consolar”, num contexto de luto. Além disso, a última expressão de nosso versículo אֶל־לִבּוֹ וַיִּתְעַצֵּב (= e afligiu-se o seu coração), pode também ser interpretada em contexto de luto, no sentido de “fez luto em seu coração”. Todavia, o campo semântico do verbo עצב, aqui na forma hitpael, é também explicitado com “ficar profundamente preocupado” (KOEHLER; BAUMGARTNER, 2001, p. 864), implicando uma “preocupação dolorida”⁵², como alguém que “perfura a si mesmo no coração” (DELITZSCH, 1888, p. 233).

O “consolo” divino, narrativamente, é expresso em sua “conversão” ou mudança de plano no executar a pena devida a um delito. As ocorrências da expressão יִנְחָם יְהוָה (= Yhwh se arrependeu/consolou) na Bíblia Hebraica são seguidas de uma mudança de direção no agir divino. Alguns exemplos são suficientes:

Ex 32,14	וַיִּנְחָם יְהוָה עַל־הַרְעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ
----------	---

⁵² A raiz do verbo עצב se encontra no substantivo עֲצָבוֹן (= dor, fadiga) como na pena aplicada por Deus a Eva e Adam em Gn 3,16-17.

	Então, <i>se arrependeu</i> Yhwh do mal que dissera havia de fazer ao povo.
Jr 18,8	וְשָׁב הַגּוֹי הַהוּא מִרְעָתוֹ אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי עָלָיו וְנִחַמְתִּי עַל־הָרָעָה אֲשֶׁר חָשַׁבְתִּי לַעֲשׂוֹת לוֹ
	se a tal nação se converter da maldade contra a qual eu falei, também eu me <i>arrependerei</i> do mal que pensava fazer-lhe.
Jl 2,13	וְקָרְעוּ לְבַבְכֶם וְאַל־בְּגָדֵיכֶם וְשׁוּבוּ אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם כִּי־חָנוּן וְרַחוּם הוּא אֲרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וְנָחָם עַל־הָרָעָה
	Rasgai o vosso coração, e não as vossas vestes, e convertei-vos a Yhwh, vosso Deus, porque ele é misericordioso, e compassivo, e tardio em irar-se, e grande em benignidade, e <i>se arrepende</i> do mal.
Jn 3,10	וַיֵּרָא הָאֱלֹהִים אֶת־מַעֲשֵׂיהֶם כִּי־שָׁבוּ מִדַּרְכָּם הָרָעָה וַיִּנָּחַם הָאֱלֹהִים עַל־הָרָעָה אֲשֶׁר־דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת־לָהֶם וְלֹא עָשָׂה
	E viu o Elohim o que fizeram, como se converteram do seu mau caminho; e Deus <i>se arrependeu</i> do mal que tinha dito lhes faria e não o fez.

Embora se trate de antropomorfismos aplicados a Yhwh (SARNA, 1989, p. 47)⁵³, o texto de Gn 6,6 apresenta a impressão, causada em Yhwh, pela constatação da situação da humanidade. Se se trata de uma “conversão” divina, ela será expressa no plano divino de conservar o mundo com a escolha de Noé e sua família, bem como a salvaguarda de todas as espécies vivas da terra. No versículo seguinte, Yhwh decreta o extermínio de todos os seres vivos da terra, tendo se “arrependido” de tê-lo criado, embora salvando uma espécie de cada na sequência da narrativa.

6,7	וַיֹּאמֶר יְהוָה אִמְחָה אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר־בָּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמַיִם כִּי נִחַמְתִּי כִּי עָשִׂיתִם
	E disse Yhwh: Farei desaparecer o Adam que criei de sobre a face do solo, desde Adam até os animais, até os rastejantes e até as aves dos céus; porque me arrependo de os haver feito.

⁵³Alguns textos bíblicos tentam corrigir esses antropomorfismos. Alguns exemplos: Nm 23,19: “Deus não é homem, para que minta; nem filho de homem, para que se arrependa. Porventura, tendo ele prometido, não o fará? Ou, tendo falado, não o cumprirá?”. 1Sm 15,29: “Também a Glória de Israel não mente, nem se arrepende, porquanto não é homem, para que se arrependa”. Os 11,9: “Não executarei o furor da minha ira; não tornarei para destruir a Efraim, porque eu sou Deus e não homem, o Santo no meio de ti; não voltarei em ira”.

Trata-se de um breve discurso divino ao estilo de monólogo, “um jorrar do pensamento” (MIRGUET, 2009, p. 51), visto não haver um interlocutor. Após constatar a situação da humanidade, Yhwh arquiteta o seu agir. O versículo todo é compósito, como evidenciaremos pela análise.

וּמַחָהּ. “Farei perecer”. O verbo usado aqui, מַחָה (= limpar, apagar, fazer desaparecer), é tido como típico da tradição jahwista, em oposição a שַׁחַת (= “exterminar”, na forma *hifil*), típica da tradição sacerdotal (6,13). Todavia, este verbo não é estranho à tradição sacerdotal (SKINNER, 1910, p. 151), estando presente no livro dos Números, portanto, conhecido da tradição sacerdotal:

Nm 5,23	וְכָתַב אֶת־הָאֱלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בְּסֵפֶר וּמַחָה אֶל־מֵי הַמָּרִים
	O sacerdote escreverá estas maldições num livro e as <i>apagará</i> na água amarga.
Nm 34,11	וַיֵּרֶד הַגִּבּוֹל מִשְׁפַּם הָרִבְלָה מִקְדָּם לְעֵין וַיֵּרֶד הַגִּבּוֹל וּמַחָה עַל־כַּתְּף יָם־כִּנְרֵת קְדָמָה
	O limite descerá desde Sefã até Ribla, para o lado oriental de Aim; depois, o limite descerá e se <i>apagará</i> ao longo da borda do mar de Kineret para o lado oriental.

Visto que o campo semântico do verbo מַחָה (= apagar) está ligado ao efeito da água, o verbo mesmo já é proléptico da modalidade do aniquilamento da humanidade decretada por Deus por meio da água do dilúvio.

וַאֲשֶׁר־בָּרָאתִי, “que criei”. O verbo בָּרָא (= criar) é típico da tradição sacerdotal (Gn 1,1.21.27; 2,3.4a), sendo que a tradição jahwista emprega outros verbos para referir-se à criação divina: עָשָׂה, “fazer” (Gn 2,4b; 6,7b); יָצַר, “modelar” (Gn 2,7.19) (DILMANN, 1897, p. 244).

מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמַיִם: “desde Adam até os animais, até os rastejantes e até as aves dos céus”. Essa lista de “animais” (praticamente idêntica em 6,7 e 7,23) não espelha o vocabulário jahwista usado em Gn 2,19.20. Pelo contrário, ela é muito análoga às listas sacerdotais em 6,20 e 8,17 (cf. 7,14.21; 8,19; 9,2). O termo “rastejantes” (רֶמֶשׂ) é indubitavelmente do vocabulário sacerdotal. E a expressão “animais do campo” (חַיֵּי הַשָּׂדֶה), típica do jahwista (2,19.20) não encontra lugar em Gn 6-9.

A expressão toda é problemática do ponto de vista gramatical. A concordância levaria a entender que se trata da especificação da declaração divina inicial: “Farei desaparecer da face da terra o Adam que criei”. Mas a lista seguinte não pode ser a especificação da palavra “Adam”. Por conta desse arranjo maldestro, alguns viram no versículo um acréscimo redacional (GUNKEL, 1997, p. 61)⁵⁴. Segundo Skinner (1910, p. 151) o texto original seria: “apagarei a humanidade da face da terra, pois me arrependo de tê-los feito”.

Mais adiante, em 7,1-3, o texto jahwista fará a distinção entre animais puros (הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה) e impuros, que não são puros (לֹא טְהוֹרָה) (GUNKEL, 1997, p. 62). O vocabulário como a concepção mesma deriva de textos tardios como em Lv 11 e Dt 14 (SKA, 2018, p. 34). Há várias explicações⁵⁵, mas permanece o fato de que a fonte jahwista não parece especialmente interessada em problemas cultuais deste tipo, exceto neste texto. O mesmo vocabulário cultual reaparece em 8,20-21. Esse vocabulário e essa distinção de animais têm sua explicação num trabalho de elaboração tardia por um redator P, não descartando a possibilidade de intento litúrgico para a celebração de início de ano (VOLZ; RUDOLPH, 1933, p. 141).

6,8	וַיִּנָּח מְצֵא חַן בְּעֵינֵי יְהוָה
	Porém Noé achou graça aos olhos do Yhwh.

וַיִּנָּח: “Porém, Noé”. Gramaticalmente, há uma mudança de estrutura neste último versículo da introdução jahwista. Como vimos, os dois primeiros versículos (6,5.6) seguiam a estrutura básica da narrativa hebraica: um verbo principal (na forma *wayyqtol*), seguido do sujeito (Yhwh) e da partícula *kî* (כִּי). Já o terceiro versículo (6,7)

⁵⁴ Contrária é a opinião de Cassuto (1964, p. 305): “não há necessidade de considerá-lo como uma interpolação posterior, como fazem muitos modernos comentadores, que atribuem esse versículo à fonte J e consideram que o termo *bara'* seja característico da fonte P. Já vimos que o verbo *bara'* pertence à mais geral e mais antiga tradição poética”. [tradução nossa de]: there is no reason to regard it as a later interpolation, as do many of the modern expositors, who attribute these verses to source J and hold that the term *bara'* is characteristic of source P. We have already seen that the verb *bara'* belongs to the most general and the most ancient poetic tradition.

⁵⁵ Segundo Delitzsch (1888, p. 264), a distinção entre animais puros e impuros é feita com vistas à oferta de ação de graças que será relatada posteriormente. Segundo Dillman (1897, p. 275) trata-se de uma retroprojeção no passado das normas mosaicas. Para ele, o autor pressupõe para a era primitiva, se não a lei referente à comida (Lv 11; Dt 14), certamente uma distinção entre animais que podem ser oferecidos em sacrifício e outros que não podem. Para Gunkel (1997, p. 62), o autor jahwista pressupõe que essa distinção era autoevidente nos primórdios. Ele não podia imaginar que jamais houvesse povos que não distinguissem entre animais puros e impuros. Para Cassuto (1964, p. 73), a distinção é para evitar o desaparecimento das espécies puras depois do sacrifício, depois de 8,20.

continha um discurso direto (autorreflexivo) introduzido por um verbo *dicendi*: *wayyō'mer*. Agora, neste último versículo, a construção é sujeito-*qātal*, um modo usual de introduzir (ou reintroduzir) um personagem no cenário, ou dando ênfase de contraste ou estabelecendo uma oração circunstancial (JOÜON; MURAOKA, 2007, § 155nb, p. 619). Neste caso, trata-se de contraste.

A sentença condenatória que pesa sobre o mundo, embora expresse uma catástrofe sem precedentes, é matizada com um elemento de esperança. Os próprios termos usados para expressar o estado das coisas e o “ânimo” divino, bem como a condenação do cosmos, “arrepender/consolar” (נחם), “exterminar” (מחה), já fazem alusão paranomástica a Noé (נח) que encontrará favor (חן) aos olhos de Yhwh.

חָן מְצָא: “encontrou favor”. É uma expressão formal usada quando alguém está fazendo um pedido a um superior. Dois exemplos bastam para ilustrar essa ideia:

Gn 33,8	וַיֹּאמֶר מִי לְךָ כָּל־הַמְחִנָּה הַזֹּאת אֲשֶׁר פָּגַשְׁתִּי וַיֹּאמֶר לְמִצְאָחַן בְּעֵינֵי אֲדֹנָי
	Perguntou [Esaú]: Qual é o teu propósito com todos esses bandos que encontrei? Respondeu [Jacó]: Para <i>encontrar graça aos olhos</i> de meu senhor.
Gn 33,10	וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־נָא אִם־נָא מְצָאתִי חָן בְּעֵינֶיךָ וְלִקְחָתָּ מִנְחָתִי מִיָּדַי כִּי עַל־כֵּן רָאִיתִי פָּנֶיךָ כְּרֹאת פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצָנִי
	Mas Jacó insistiu: Não recuses; se <i>encontrei graças aos teus olhos</i> , peço-te que aceites o meu presente, porquanto vi o teu rosto como se tivesse contemplado o semblante de Deus; e te agradaste de mim.

A resposta do superior pode ser benévola, como é o caso de Yhwh para com Noé. Segundo Delitzsch (1888, p. 234), Noé foi considerado por Deus como digno para que Ele se inclinasse a ele, a partir do campo semântico de graça (חן) que seria *inclin*ar em amor de compaixão. Para Skinner (1910, p. 151), indubitavelmente Noé encontrou graça por causa de sua piedade.

Embora na Bíblia Hebraica muitos personagens encontrem graça aos olhos de outros, alguém encontrar graça aos olhos de Deus é muito raro. Um exemplo claro disso é o grande personagem Moisés:

Ex 33,17	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה גַּם אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֲעֲשֶׂה כִּי־מִצְאתָ חָן בְּעֵינֵי וְאֶדְעָךָ בְּשֵׁם
	Disse o Yhwh a Moisés: Farei também isto que disseste; porque <i>achaste graça aos meus olhos</i> , e eu te conheço pelo teu nome.

Essa sentença, portanto, coloca Noé no mesmo nível de Moisés, como um grande personagem em ordem à salvação e à aliança, e que tudo isso será por graça. Por fim, recordamos com Sarna (1989, p. 46) que no versículo, no texto hebraico, as duas palavras formam um anagrama (תָּוֶה-נֹחַ): “Noé-graça”.

Em conclusão: o texto de Gn 6,5-8 é a porta de entrada no relato do dilúvio, formando uma unidade narrativa como introdução, contendo a percepção divina da situação da humanidade, que de alguma forma inclui também todo o criado, sua reação em forma de discurso reflexivo, assinalando sua decisão de exterminar todo ser vivo e a situação particular de Noé que encontra graça aos olhos de Yhwh. O texto, como vimos, embora seja classicamente tido como inteiramente jahwista, contém elementos do vocabulário e das preocupações teológicas sacerdotais. O material foi reelaborado com interpolações de um redator que está preocupado com uma apresentação de Noé ao nível de Moisés, pois um e outro serão os responsáveis por uma mediação de salvação e conclusão de aliança.

2.4.2 Análise da Segunda Introdução ao Relato do Dilúvio: Gn 6,9-13

O texto de Gn 6,9-13 contém todos os elementos de uma introdução a um relato: inicia-se com uma *tôledōt* de Noé, passa-se a uma percepção divina de um estado de coisas e à decisão de Elohim de exterminar todo ser vivo. Essa introdução retoma, numa ordem diferente, os elementos da primeira introdução: apresenta o personagem Noé (6,9), a situação do universo e percepção divina, com o verbo “ver” (6,12: רָאָה), seguida da reação divina (6,13-21). Essa reação divina não é um monólogo interior como em 6,7, mas um longo discurso dirigido a Noé (6,13-21). Portanto, introduz a mesma temática do dilúvio, sendo de autoria sacerdotal, como veremos pela análise.

Essa segunda introdução pode ser subdividida em duas partes centrais: a apresentação do justo Noé e seus descendentes (vv.9-10)⁵⁶; e o mundo corrompido pela violência (vv.11-12). O versículo 13 mostra a decisão de ação divina. Passemos à análise da primeira parte.

⁵⁶ Não estamos tratando de uma “biografia de Noé”, mas da “história do dilúvio”. No esquema genealógico típico de P, os textos de Gn 6,9-10 e Gn 9,28-29 constituiriam uma notícia genealógica completa, contendo os seguintes elementos: 1) apresentação geral de Noé; 2) apresentação dos filhos que gerou; 3) a quantidade de anos vividos após a geração dos filhos; 4) a contagem completa dos anos vividos por Noé; 4) notícia de sua morte (McEVENUE, 1971, p. 37).

6,9	אֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדִרְתּוֹ אֶת־הָאֱלֹהִים הִתְהַלֵּךְ־נֹחַ
	Eis a história de Noé. Noé era homem justo, íntegro era entre os seus contemporâneos; com a Divindade andava Noé.

Tipicamente sacerdotal, essa segunda introdução ao relato do dilúvio não está totalmente desconexa da primeira. Em 6,5-8 a menção a Noé apareceu somente no v.8, sem detalhar nada de sua pessoa, exceto o fato de ter encontrado graça aos olhos de Yhwh. Agora, no início da segunda introdução, após o uso de uma fórmula clássica de introdução no livro do Gênesis, há uma ampliação do verso precedente, deixando claro que a eleição de Noé por parte de Deus não foi um ato caprichoso, mas baseado em seu valor moral intrínseco (SARNA, 1989, p. 50).

אֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת נֹחַ: “Eis a história/linhagem de Noé”. Embora com significados diversos, a expressão אֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת é recorrente no livro do Gênesis⁵⁷: 2,4b; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2. Essa fórmula é usada por P no começo de uma nova seção narrativa (DRIVER, 1905, p. 88)⁵⁸. Segundo Alter (1996, p. 28), a lista dos três filhos de Noé no verso seguinte apoia a tradução de *tôledōt* como “linhagem”, mas podendo também significar “história”. Segundo Rashi (*Apud* ROSENBAUM; SILBERMANN, 1950, p. 27), uma vez que se inicia com “essa é a progênie de Noé” e em seguida não se menciona os nomes de seus filhos, mas se declara que ele era um homem justo, a Escritura, portanto, ensina que os verdadeiros progenitores do justo são suas obras. Para Delitzsch (1888, p. 235), o título promete “gerações” de Noé, isto é, uma declaração de posteridade da qual ele é o ancestral. O uso de *tôledōt* aqui em 6,9 é paralelo ao seu uso em 11,27. Em ambos os lugares a *tôledōt* desdobra-se numa corrente genealógica, e em ambos os lugares ela introduz, o que parece ser no momento a continuação de uma corrente, uma narrativa (McEVENUE, 1971, p. 39).

⁵⁷ Muitos autores presumiram que o *sēpēr tôledōt* – livro das notícias genealógicas (Gn 5,1) – continha praticamente todas as listas que são chamadas de *tôledōt* (VON RAD, 1934, p. 34). Todavia, é necessário fazer uma distinção entre fonte *tôledōt* e o restante do material sacerdotal (JOHNSON, 1969, p. 16). O escritor sacerdotal adotou a palavra *tôledōt* dando-lhe um significado mais amplo, próximo a “estória” em lugares onde ela serve para introduzir, ou resumir, um texto que envolve mais do que genealogia (McEVENUE, 1971, p. 39).

⁵⁸ A fórmula é uma das características que distinguem o livro de Gênesis. Em cada uma de suas dez ocorrências, ela introduz o que segue, invariavelmente em estreita conexão com o nome da pessoa mencionada ou sua descendência (SARNA, 1989, p. 16). Das dez recorrências, cinco delas (5,1; 10,1; 11,10; 25,12; 36,1.[9]) introduzem uma genealogia; e outras cinco (2,4; 6,9; 11,27; 25,19; 37,2) introduzem uma narração.

נִחַ אִישׁ צְדִיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו: “Noé era homem justo, íntegro era entre os seus contemporâneos”. Essa é a proposta de tradução de Spurrell (1896, p. 75), para respeitar os acentos massoréticos e a ordem das palavras, formando duas sentenças. Diferente traduz Cassuto (1964, p. 48) que prefere ignorar os acentos e entende “íntegro/perfeito” como um advérbio modificando “homem justo”: “Noé era um homem completamente justo”. A expressão tem sido interpretada variamente. 1) Noé era um homem justo (צְדִיק) e perfeito/íntegro (תָּמִים); 2) Noé é um homem justo, e ele era perfeito; 3) Noé, um homem justo, era íntegro; 4) Noé era um homem totalmente justo.

A primeira explicação é difícil, uma vez que o *waw* conjuntivo não é normalmente omitido em tais casos. A segunda é mais difícil ainda, pois a Bíblia certamente não se refere à justiça de Noé no presente e à sua perfeição no passado; a terceira, que é refletida na Septuaginta e nos acentos massoréticos, embora possa parecer ligada a interpretações homiléticas, parece ser a mais justa. A quarta, admitida por Cassuto (1964, p. 48), não se assenta no texto.

A designação de “justo” (צְדִיק) é importante, como primeiro elemento descritivo de Noé. Também nos fragmentos jahwistas (em 7,1), Yhwh reconhece que Noé é justo. O termo, em si mesmo, é muito comum no Antigo Testamento⁵⁹, quase sempre usado a respeito de pessoas (homens ou Deus), frequentemente contrastando com “malvado” (רָשָׁע) (WENHAM, 1987, p. 176). Em contextos legais, um “homem justo” significa que é inocente, ou perdoado de ofensas específicas. Alguns exemplos podem ilustrar. Em Gn 38,26, diante de Tamar prestes a ser executada, seu sogro Judá (e pai dos filhos que ela traz no ventre), ao reconhecer os bens que havia penhorado a uma “aparente” prostituta, proclama:

Gn 38,26	וַיְכַר יְהוּדָה וַיֹּאמֶר צְדָקָה מִמֶּנִּי כִּי־עַל־כֵּן לֹא־נִתְתִּיָּהּ לְשֵׁלָה בְנִי וְלֹא־יָסַף עוֹד לְדַעְתָּהּ
	Reconheceu-os Judá e disse: Mais <i>justa</i> é ela do que eu, porquanto não a dei a Selá, meu filho. E nunca mais a possuiu.

O verbo justificar significa perdoar a ofensa. Consequentemente, aquele que foi perdoado é um justo, e quem não foi justificado continua ímpio, como se pode intuir do texto seguinte:

⁵⁹ Ocorre 206 vezes, principalmente nos Salmos e no Provérbios. (WENHAM, 1987, p. 176).

Ex 23,7	מְדַבֵּר שֶׁקֶר תִּרְחֹק וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל-תִּהְרֹג כִּי לֹא-אֲצַדִּיק רָשָׁע
	Da falsa acusação te afastarás; o inocente e o justo não matarás, porque não <i>justificarei</i> o ímpio.

O contexto de processo legal aparece também no texto de Dt 25,1 na resolução de querela entre dois contendentes, onde o justo é “justificado” com a sentença de justiça:

Dt 25,1	כִּי-יִהְיֶה רִיב בֵּין אַנְשִׁים וְנִגְשׂוּ אֶל-הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהַצַּדִּיקוּ אֶת-הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת-הָרָשָׁע
	Em havendo contenda entre alguns, e vierem a juízo, os juizes os julgarão, <i>justificando</i> o justo e condenando o culpado.

O profeta Ezequiel dá uma definição de justiça que é muito recorrente na tradição dos Salmos: o justo é aquele que cumpre a lei, faz o que é justo e atende aos necessitados:

Ez 18,5.7	וְאִישׁ כִּי-יִהְיֶה צַדִּיק וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וְצִדְקָה וְאִישׁ לֹא יוֹנֵה חֶבְלָתוֹ חֹב יָשִׁיב גְּזֻלָּה לֹא יִגְזַל לְחֶמּוֹ לָרֶעִב יִתֵּן וְעִירָם יִכְסֶה-בְּגָד
	Se um homem é <i>justo</i> e pratica o direito e a <i>justiça</i> ... não oprimindo a ninguém, tornando ao devedor a coisa penhorada, não roubando, dando o seu pão ao faminto e cobrindo ao nu com vestes;

Ao descrever Noé como justo, portanto, ele está sendo apontado como um homem bom em si mesmo e que faz o bem aos outros, vivendo de acordo com os padrões de comportamento esperados por Deus.

O adjetivo “íntegro” (תָּמִים) é mais raro de ser aplicado a pessoas do que “justo”. A ideia de base é a de completude, inteireza, alguém sem defeito e aceito por Deus. Com frequência descreve os animais sacrificais sem defeito (Ex 12,5; Lv 1,3.10 etc.) (SKINNER, 1910, p. 159). Talvez a mesma ideia seja veiculada quando se trata de pessoa. De acordo com o Sl 15,1-2 somente o íntegro pode permanecer no monte santo de Deus. O íntegro é caracterizado por abster-se da iniquidade (2Sm 22,24; Ez

28,15) e caminhar na lei do Senhor (Sl 119,1). Jó é descrito como um homem justo e íntegro (Jó 12,4, com um termo similar [תָּם] em Jó 1,2.8; 2,3) e Abraão (Gn 17,1) e todo Israel (Dt 18,13) foram chamados de íntegros. Embora o Deuteronômio encoraje todo israelita a ser íntegro (Dt 18,13: “perfeito/íntegro serás para com o Senhor teu Deus”), isso foi alcançado somente por poucos. Dito de uma pessoa pode indicar a sua “perfeição” (CASSUTO, 1964, p. 49), adquirindo uma dimensão moral, denotando integridade impecável. Tal indivíduo goza da comunhão com Deus, de acordo com os Salmos 15 e 101,6 (SARNA, 1989, p. 50).

בְּדֹרֹתָיו. “entre os seus contemporâneos”. Literalmente, “entre suas gerações”. O termo “geração” (דֹּר) aí aparece no plural (דֹּרוֹת) e causa dificuldade. Adiante, em 7,1 (texto não-sacerdotal) aparece no singular: “porque te reconheço justo diante de mim no meio desta geração” (כִּי־אַתָּה צַדִּיק לְפָנַי בְּדֹר הַזֶּה...). Comentários rabínicos explicam a palavra como se estivesse no singular e pontuam que Noé é justo em comparação com sua geração, mas não em comparação com outras gerações posteriores (B. Sanhedrin, 108a). A Septuaginta segue essa tendência, traduzindo no singular. Embora alguns exegetas sejam de opinião que se deveria, ao invés, ler: “em seus caminhos” (בְּדַרְכָיו), não há nenhuma variante textual que apoie essa opinião. Segundo Cassuto (1964, p. 49), o propósito do plural parece ser o de glorificar Noé. Para Delitzsch (1888, p. 254) o plural refere-se a “períodos, intervalos de tempo”.

אֶת־הָאֱלֹהִים הִתְהַלֵּךְ־נֹחַ. “Com Elohim andava Noé”. Note-se a colocação do sujeito da frase (Noé), no final da sentença. O destaque é para “com Elohim”. Essa frase coloca Noé em par com Henoc (5,22.24), sendo os únicos dois nomeados a “caminhar com Deus” (אֶת הַתְּהַלֵּךְ). Abraão, Isaac e reis pios “caminharam *diante*” (לְפָנַי הִתְהַלֵּךְ) de Deus (Gn 17,1; 48,15; 2Rs 20,3), mas não “com” Deus. Segundo Skinner (1910, p. 159), a expressão recebe um seu significado das lendas babilônicas, onde Ut-napishtim, como o Henoc bíblico, é tomado do meio dos homens (arreatado) para viver em sociedade com os deuses. Todavia, diferente de Ut-pishtim que “andou com os deuses” depois do dilúvio, Noé anda com Deus antes do dilúvio.

Portanto, em Gn 6,9 há três características de Noé: ele é “homem justo”, “íntegro entre seus contemporâneos” e “caminha com Deus”. Este vocabulário não é frequente no relato sacerdotal. Duas dessas expressões [quase] idênticas aparecem em Gn 17,1 quando Yhwh apareceu a Abrão e se dirigiu a ele com essas palavras:

“Eu sou El Shadday; *anda* diante a minha face e *sê perfeito*” (הַתְּהַלֵּךְ לְפָנַי וְהָיָה תָמִים). Em Gn 6,9 o narrador fala no indicativo; em Gn 17,1 porém, Yhwh fala no imperativo. Os dois textos têm outros pontos em comum: são os únicos textos sacerdotais que falam de uma *berít* (aliança) acompanhada de um *’ôt* (sinal). “A aliança com Noé (Gn 9), corresponde à aliança com Abraão (Gn 17). O sinal da primeira é o arco-íris (Gn 9,12); o da segunda, a circuncisão (Gn 17,11) (SKA, 2003, p. 168). Também aparece a expressão rara: בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה (“no osso do mesmo dia”), isto é, “no meio do mesmo dia” (7,13; 17,13.26). Noé e Abraão estão no início de duas etapas importantes da história sacerdotal: o novo início do universo e o início da história de Israel. Um é antepassado da humanidade pós-diluviana e o outro é antepassado de Israel (SKA, 2003, p. 168).

v.10	וַיֹּלֶד נֹחַ שְׁלֹשָׁה בָנִים אֶת־שֵׁם אֶת־חָם וְאֶת־יָפֶת
	Noé gerou três filhos: Sem e Cam e Jafé

Este versículo 10 repete a informação já dada em 5,32b e serve para recordar a tripulação que entrará na arca. Os três filhos podem evocar outros personagens que também tiveram três filhos: Adão e Taré (Gn 4,1-2.25; 11,27) e que estiveram em pontos chave da história. Alguns presumem que os filhos de Noé, assim como ele, também são justos, uma vez que são mencionados antes da apresentação da corrupção geral do cosmos nos versículos 11-12. Esse é um dos motivos da inversão da lógica da narrativa dessa segunda introdução, em comparação com a primeira.

Cassuto (1964, p. 51) argumenta que este é o entendimento de Ezequiel, pois em Ez 14,14–20 ele diz que Noé, Daniel e Jó teriam salvo somente eles mesmos pela própria justiça e não teriam salvo seus filhos. Como Ezequiel deve ter sabido da sobrevivência dos filhos de Noé, ele deve ter crido que eles eram justos. Mas o texto mesmo é silencioso a respeito dos filhos de Noé. Não é dito se eles foram salvos porque eram também justos ou se foram salvos graças à justiça do pai.

Em Gn 6,9-10 o nome de Noé aparece quatro vezes, sendo que em três casos ele é sujeito da oração. No v. 9 por duas vezes: “ele era justo...”, “ele caminhava com Deus”. E por último no v. 10: “Noé gerou três filhos...”. As três ocorrências têm função de dar ênfase ao nome, e a posição do nome é equilibradamente distribuída, mesmo

com o uso estilístico de inversão da frase, como no final do v. 9: “com Elohim andava Noé”.

Em conclusão. Na sua apresentação do justo Noé (6,9-10), o relato sacerdotal quer certamente insistir sobre o caráter excepcional do protagonista de Gn 6-9 porque ele se situa, como Abraão, num momento de recorte da história do universo.

Passemos agora à análise do universo corrompido pela violência (vv.11-12).

v.11	וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ לְפָנֵי הָאֱלֹהִים וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס
	Porém, a terra estava corrompida diante de Elohim e a terra estava repleta de violência.

Vimos na análise da primeira introdução (Gn 6,5-8) que a causa do dilúvio era a maldade da humanidade (6,5). O relato sacerdotal, agora nessa segunda introdução, é mais específico, porque para esse(s) autor(es), a causa do dilúvio é um “pecado” particular, isto é, a violência (6,11.13: חָמָס) (BOVATI, 1986, p. 245). Será preciso analisar com precisão este termo jurídico para descobrir a intenção própria de P na sua apresentação do dilúvio.

וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ לְפָנֵי הָאֱלֹהִים. “Porém, a terra estava corrompida diante de Elohim”. O *waw* expressa antítese, isto é, está em contraste com o que foi previamente mencionado sobre Noé. Noé era justo, porém, todas as pessoas da terra estavam corrompidas e seu comportamento corrupto poluiu e corrompeu a terra habitada (CASSUTO, 1964, p. 51). O imperfeito nifal do verbo (שחַת) pode indicar tanto ação reflexiva (*corruperat se*), quanto ação ativa, como bem traduz a Vulgata (1957): *corrupta est*.

O campo semântico do verbo pode indicar tanto o apodrecimento de vestimenta, quanto de um utensílio, como se pode ver nos exemplos seguintes:

Jr 13,7	וְאֵלֶּךְ פָּרְתָהּ וְאַחַפֵּר וְאֶקַּח אֶת-הָאֲזוּר מִן-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-טָמְנִיתִי שָׁמָּה וְהָיָה נִשְׁחָת הָאֲזוּר לֹא יִצְלַח לְכָל
	Fui ao Eufartes, cavei e tomei o cinto do lugar onde o escondera; eis que o cinto se tinha <i>apodrecido</i> e para nada prestava.
Jr 18,4	וְנִשְׁחָת הַכְּלִי אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה בְּחֶמֶר בְּיַד הַיּוֹצֵר וְשֶׁב וַיַּעֲשֶׂהוּ כְּלִי אֲחֵר כִּי אֲחֵר כָּאֲשֶׁר יֵשֶׁר בְּעֵינֵי הַיּוֹצֵר לַעֲשׂוֹת
	Como o vaso que o oleiro fazia de barro se lhe <i>estragou</i> na mão, tornou a fazer dele outro vaso, segundo bem lhe pareceu.

Portanto, a terra (הָאָרֶץ) estava apodrecida, estragada, “diante de Elohim” (לְפָנַי הָאֱלֹהִים). A corrupção é evidente porque está “diante de Deus”. A expressão tem a sua importância: Deus não podia deixar de ver a corrupção e, como ele é o juiz do mundo, não podia não agir. O agir divino após uma sua percepção é solidamente estabelecido no livro do Gênesis (7,1; 10,9; 17,18; 27,7; 43,32) (SPEISER, 1987, p. 51).

וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס: “e a terra estava repleta de violência”. Os animais (Gn 1,22) e a humanidade (Gn 1,28) haviam sido abençoados para preencher (מִלֵּא) a terra. Ao invés disso, é a violência (חָמָס) que a preenche. O sinônimo mais frequente de חָמָס é שָׂדֶה (= destruição, violência), com a diferença que em שָׂדֶה o acento é posto sobre o comportamento ativo; em חָמָס, o acento é posto sobre a natureza ou sobre a consequência da ação (HAAG, 2004, p. 1114). Violência denota qualquer agir antissocial, frequentemente envolvendo o uso da força bruta, ou simplesmente a exploração do fraco pelo poderoso ou do pobre pelo rico (Am 6,1-3). De acordo com a interpretação talmúdica (B. Sanhedrin, 108a), a Escritura procura mostrar quão grande é o mal de חָמָס, pois a geração do dilúvio cometeu todo tipo de transgressão, mas o seu destino não foi selado até que eles foram culpados de roubo. Segundo Cassuto (1964, p. 52), na construção do paralelismo bíblico, o termo חָמָס tem como sinônimo: mal (רָע), maldade (רָשָׁע), iniquidade (אָוֶן), perversidade (עוֹלָה). Portanto, essa “violência” é difusiva, podendo incluir diversas nuances semânticas. Todavia, o seu uso sacerdotal pode estar matizado pelo elemento da idolatria, como aparece em Ez 8,17. Neste texto, aparece a acusação divina contra a idolatria em termos de abominação (תועבה) em paralelo com a expressão “pois encheram a terra de violência” (כִּי־מָלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ חָמָס), muito semelhante a Gn 6,11.

v.12	<p style="text-align: center;">וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה כִּי־הִשְׁחִית כָּל־בָּשָׂר אֶת־דַּרְכּוֹ עַל־הָאָרֶץ</p>
	<p>Viu Elohim a terra/ e eis que estava corrompida; porque toda carne havia corrompido/ o seu caminho sobre a terra.</p>

A divisão deste versículo em quatro hemistíquios é evidente, como mostramos na tradução acima. Após descrever a situação objetiva de corrupção e violência da

terra, este versículo apresenta a percepção divina (וַיִּרְא אֱלֹהִים) do estado das coisas. A expressão: “e eis que [a terra] estava corrompida” (וַהֲנִיחַ נִשְׁחָתָה) é uma constatação da inversão do plano inicial de Elohim. Após a criação do mundo no primeiro relato criacional sacerdotal, havia a constatação em Gn 1,31: “viu Elohim tudo quanto havia feito e eis que tudo era muito bom” (וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה וַהֲנִיחַ טוֹב מְאֹד). Agora, Elohim vê toda a terra e eis que está toda corrompida. Trata-se de uma antítese intencional evidenciando a violação da ordem da criação pretendida por Deus (SKINNER, 1910, p. 159).

A expressão “toda a carne” (כָּל-בְּשָׂר), é típica da tradição sacerdotal. Alguns querem limitar o sentido da expressão que designaria somente os seres humanos (HULST, 1958) (WESTERMANN, 1987). Os argumentos são fundamentalmente dois: primeiro, os animais não podem ter corrompido a sua conduta, não sendo detentores de liberdade, portanto, não pecam e não merecem castigo; segundo, na Bíblia, חָמָס é obra somente de homens, jamais de animais (WESTERMANN, 1987, p. 560). Embora em alguns casos possa indicar somente seres humanos (Is 40,6; Jr 25,31), aqui indica todo ser vivo. Das treze ocorrências dessa expressão no relato sacerdotal do dilúvio, oito delas indicam todo ser vivo. Algumas ocorrências (6,19; 7,15.16; 8,17; 9,15) indicam somente os animais, separados da humanidade. Outras ocorrências (6,17; 9,11.16.17) indicam homens e animais juntos. Sobretudo em 6,17 כָּל-בְּשָׂר é especificado pela expressão “toda carne que tem em si sopro de vida” (חַיִּים) (כָּל-בְּשָׂר אֲשֶׁר-בוֹ רוּחַ), que inclui todo ser que respira. Ademais, todos os seres vivos são destruídos pelo dilúvio, não somente os animais. E após o dilúvio, Deus conclui uma aliança com todos os seres vivos salvos na arca (9,8-17). A expressão כָּל-בְּשָׂר indica, portanto, todos os seres vivos, encabeçando pelos animais (Gn 1,28). Este é claramente o sentido da expressão em Nm 18,15; Lv 17,14. Assim, Gn 6,11 supõe que a “violência” reinava não somente entre os animais, mas também entre os homens e animais. Aquela situação de harmonia e paz estabelecida pelo próprio Deus em Gn 1,28-29 está completamente destruída.

v.13	וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ קַן כָּל-בְּשָׂר בָּא לִפְנֵי כִי-מִלְאָה הָאָרֶץ חָמָס מִפְּנֵיהֶם וַהֲנִי מִשְׁחִיתָם אֶת-הָאָרֶץ
------	--

	Então, disse Elohim a Noé: o fim de toda carne chegou, porque a terra está cheia da violência por causa deles; e eis que estou para fazê-los perecer juntamente com a terra.
--	--

Embora esteja claro que uma nova unidade começa no v. 13 (o discurso divino a Noé: 6,13-21), é preciso considerar os vv. 11-13 formando certa unidade. O v. 13 de fato, inicia com a palavra divina a Noé. De outro lado, o v. 13a repete o material dos vv. 11.12, sendo que o v. 13b acrescenta a ideia da destruição. A vinculação interna dos vv. 11-13 é evidente a partir de sua estrutura palindrômica (McEVENUE, 1971, p. 29):

- A- a terra estava corrompida diante de Elohim (11a)
- B- a terra estava cheia de violência (11b)
- C- toda carne havia se corrompido (12b)
- C'- chegou o fim de toda carne (13a)
- B'- a terra estava cheia de violência (13a)
- A'- prestes a “fazer corromper” a terra diante deles (13b)

Começa o discurso divino a Noé. Não é mais um monólogo interior, como no caso de 6,7, mas de um verdadeiro diálogo com aquele que vai ser preservado da destruição, recebendo a missão de construir uma arca e salvar o mundo da completa destruição.

A expressão “chegou o fim” (כָּיִן יָבֵא) é típica de alguns oráculos proféticos de condenação, pertencentes às sentenças divinas (Am 8,1-2; Ez 7,2.3.6).

A estrutura de Gn 6,9-13 é de tipo jurídico. O texto consta de alguns elementos fundamentais, após a apresentação do justo: descrição do delito (6,11), a descoberta do delito por parte do juiz (*notitia criminis*; 6,12) e a sentença (6,13) (BOVATI, 1986, p. 58-59). Uma estrutura semelhante pode ser vista em Gn 3: descreve-se o delito (3,1-7); o inquérito e a descoberta do delito (3,8-12); e a sentença (3,13-19). Algo semelhante está também em Gn 4, na história de Caim e Abel: o delito (4,8); o inquérito e a descoberta do delito (4,9-10) e a sentença (4,11-12). Também os primeiros capítulos do Êxodo supõem um esquema jurídico deste tipo: o delito, isto é, a opressão de Israel da parte do Egito (Ex 1); o conhecimento do delito da parte de Deus (3,7.9); e a sentença com a decisão divina (3,8.10) (BOVATI, 2014, p. 30).

Essa segunda introdução ao relato do dilúvio (6,9-13), sendo um relato sacerdotal, usa de vocabulário e teologia própria: categorias de justiça, retidão, violência, corrupção e sentença jurídica de condenação. O redator final, certamente de tradição sacerdotal, estruturou e ordenou as duas introduções para formar uma unidade narrativa (6,5-12.13), interpolando vocabulário sacerdotal nos fragmentos não sacerdotais. Como vimos, a introdução apresentada em 6,5-8 usa palavras e expressões que são características da tradição P e/ou de cunho tardio, isto é, só aparecem em textos bíblicos pós-exílicos. A segunda introdução (6,9-12.13) retoma em ordem inversa os elementos da primeira introdução, de forma que, no conjunto, ambas formam uma estrutura (quase) paralela invertida:

A- 6,5-6: percepção divina da situação do mundo

B- 6,7: a sentença divina de que tudo será destruído (monólogo)

C- 6,8: a exceção (Noé)

C'- 6,9-10: a justiça de Noé

A'- 6,11-12: a situação do universo e percepção divina

B'- 6,13: a sentença divina (discurso)

A inversão dos dois últimos elementos foi feita em vista do discurso divino que, além de explicitar a sentença condenatória, apresenta as instruções a Noé do que deve ser feito e qual a finalidade do salvamento das espécies (em vista de uma aliança).

Embora haja certo consenso sobre a existência de dois estratos na composição do relato do dilúvio⁶⁰, e estes dois fragmentos analisados evidenciam isso, ainda está longe de haver consenso sobre a relação entre as duas camadas. Por exemplo, McEvenue (1971, p. 24) sustenta que, visto que P corre suficientemente em paralelo com J, então P foi elaborado a partir de J, de quem depende. De outro lado Cross (1977, p. 293) sustenta que P não é uma fonte separada, mas simplesmente um suplemento editorial de um texto jahwista.

Para começar a resolver essa questão (que será retomada no terceiro capítulo), será necessária uma análise do conjunto da narrativa, a partir da crítica da

⁶⁰ Em contrário, existem alguns que ainda defendem uma estrutura unitária de todo o relato de Gn 6-9, numa tentativa de leitura sincrônica de toda a narrativa: Anderson (1978, p. 23-39), Wenham (1978, p. 336-348), Longacre (1979, p. 89-133), Rendsburg (1986), Wénin (2011). Uma crítica detalhada desses autores foi logo desenvolvida por outros estudiosos: Emerton (1987, p. 401-420), Emerton (1988, p. 1-21), Brettler (1987, p. 113-119).

composição do texto, evidenciando a dualidade do texto e a fragmentariedade do relato não-sacerdotal. É o que faremos a seguir.

2.5 CRÍTICA DA COMPOSIÇÃO: UNIDADE E DUALIDADE DO TEXTO

Uma leitura atenta de Gn 6,5–9,19 não pode deixar de notar algumas tensões e contradições dentro do texto, não havendo unidade textual. Como vimos no primeiro capítulo, a solução dada pelos exegetas para resolver estes problemas majoritariamente resultou na hipótese documentária. Embora a hipótese tenha um histórico de formulação com a contribuição de vários autores, ela chegou ao seu arremate final com a “nova hipótese documentária” (*Neuere Urkundenhypothese*), conhecida também como hipótese Graf-Wellhauseniana (BORGONOVO, 2012, p. 147). Aplicada ao relato do dilúvio, chegou-se à conclusão de que o texto atual é o resultado de um trabalho redacional de junção de duas versões prévias, independentes e completas do dilúvio, uma jahwista (J) e uma sacerdotal (P), isto é, o documento jahwista e o documento sacerdotal (CAMPBELL; O'BRIEN, 1993, p. 25 e 95).

Para avaliar esses resultados, percorreremos o caminho da pesquisa em suas quatro etapas principais: exame das tensões e das duplicações; exame dos dois textos paralelos; o problema da hipótese documentária; e apresentação/consolidação de nova proposta, já sugerida no Capítulo 1.

2.5.1 Tensões e Duplicações do Texto

Muitos comentadores notaram as tensões mais vultosas do relato do dilúvio. Sem esgotar toda a problemática, elencamos as quatro principais tensões/contradições do texto:

Primeiro, nota-se que o relato usa dois nomes divinos. O primeiro nome que comparece é Yhwh (יהוה): 6,5-6; 7,1.5.16b; 8,20-21. O segundo nome divino é Elohim (אלהים): 6,11.12.13.22; 7,9.16a; 8,1.15; 9,1.8.12.17. (SKA, 2018, p. 31). Além do nome divino, há uma série de expressões características (repetidas) que foram levadas em conta para a diferenciação de duas fontes ou documentos: o documento jahwista (J) e o documentos sacerdotal (S), como vemos na tabela a seguir:

Termos e expressões jahwistas	Termos e expressões sacerdotais
6,5: Yahweh	6,9: Elohim
6,7; 7,4.8.23: (frequente em J): solo	6,11.12.13.17; 7,6.17: (frequente em P): terra
7,2: homem/esposo e sua esposa)	6,19; 7,9.16: macho e fêmea
6,7; 7,4,23: verbo: perecer, fazer perecer	6,13.17; 9,11.15: verbo: exterminar, corromper
7,22: verbo: morrer	6,17; 7,21: verbo: expirar, morrer, perecer
7,4.23: todos os seres (literal: todo subsistente)	6,12.13.17; 7,21: todo vivente (literal: toda carne)
8,8.11: verbo: minguar, diminuir	8,5: חסר; 8,13b: חרב; 8,14: יבש 8,5: diminuir; 8,13: secar; 8,14: secar
7,22: hálito-de-sopro de vida	6,17: sopro de vida
7,3: (prep.+ infinitivo <i>piel</i>): para preservar	6,19.20: (prep.+ infinitivo <i>hifil</i>): para preservar
7,1: e toda tua casa	específica enumeração: 6,18; 7,13; 8,16.18: ובניך ואשתך ונשי בניך אתך e teus filhos, e tua mulher, e as mulheres de teus filhos contigo

Em segundo lugar, nota-se que Deus dá ordens diferentes e dificilmente reconciliáveis em relação à quantidade de animais que devem ser salvos, como se pode ver na tabela a seguir:

6,19: ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחית אתך זכר ונקבה יהיו	7,2: מכל הבהמה הטהורה תקח-לך שבעה שבעה איש ואשתו ומן הבהמה אשר לא טהרה הוא
--	---

De tudo o que vive, de toda carne, dois de cada espécie, macho e fêmea, farás entrar na arca	שְׁנַיִם אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ De todo animal puro levarás contigo sete pares: o macho e sua fêmea; mas dos animais que não são puros, um par: o macho e sua fêmea.
--	--

De fato, em 6,19-20 Deus pede a Noé de tomar consigo um par de cada espécie de animal. Noé segue o comando divino em 7,15-16. Todavia, em 7,2-3 Yhwh pede a Noé de tomar consigo sete pares de animais puros e só um par de animal impuro (SKA, 2018, p. 32) (CAMPBELL; O'BRIEN, 1993, p. 217).

Em terceiro lugar, nota-se a contradição na indicação da duração do dilúvio⁶¹. Em 7,4 Deus anuncia que, depois de 7 dias, fará chover por 40 dias e 40 noites. Em 7,12 se constata a realização do anúncio, isto é, que a chuva durou 40 dias e 40 noites. Em 7,17 retoma-se, concluindo que o dilúvio durou 40 dias sobre a terra. De outro lado, em 7,24 e em 8,3 se estabelece que as águas predominaram sobre a terra por 150 dias (WESTERMANN, 1987, p. 397). A cronologia completa do dilúvio parece compreender um ano inteiro, com variações entre o texto hebraico (TM) e o texto grego (LXX), como na tabela a seguir (SKINNER, 1910, p. 167):

Etapas do dilúvio	Ano da vida de Noé	Mês	Dia (TM)	Dia (LXX)
1. Começo do dilúvio: Gn 7,6.11	Ano 600 da vida de Noé (Gn 7,6.11)	2º mês (Gn 7,11)	17º dia (Gn 7,11)	27º dia (Gn 7,11)

⁶¹Poder-se-ia pensar, como sugere o texto de Gn 7,17, que os 40 dias da chuva façam parte dos 150 dias do dilúvio, “meramente um estágio no aumento das águas” (*as merely a stage in the increase of the waters*), ou que esses 40 dias sejam um acréscimo redacional (SKINNER, 1910, p. 154). Porém, essa solução cria problemas porque a chuva para de cair somente em 8,2b. Em primeiro lugar, como reconciliar 7,24 e 8,2b? Por que dizer primeiro que as águas prevaleceram sobre a terra 150 dias (7,24) e só depois dizer que a chuva parou, *depois de 40 dias* (8,2b)? Em segundo lugar, não é simples pensar que transcorreram 110 dias entre o fim da chuva que “se deteve” (8,2b: וַיִּכְלַח) e o momento no qual a arca encalça sobre o monte Ararat (8,3). Para manter essa opinião, precisaria traduzir o verbo “cessaram” (8,3: וַיִּחַסְרוּ) com um mais-que-perfeito, “houvera cessado”. Esse tipo de tradução para um simples *wayyqtol* é raramente possível: “the waters had declined” (WENHAM, 1987, p. 150). Além disso, fica ainda difícil conciliar essa mesma hipótese com 7,24 onde se diz que as águas “prevaleceram” (וַיִּגְבְּרוּ) por 150 dias. Se as águas “prevaleceram” sobre a terra por 150 dias, seria estranho pensar que, ao mesmo tempo, já “diminuíram por 110 dias”. “Prevalecer”, “ser potente” (גָּבַר) significa “ser forte”, “dominar”. A propósito da cronologia do dilúvio, há diversos estudos. Desde artigos mais antigos, como o de Barré (1988, p. 3-20), ou Lemche (1980, p. 52-62), até estudos mais recentes, como o de Tanner (2015, p. 24-44).

2. <i>Clímax</i> (arca encalha em Ararat): Gn 8,3-4	600º ano	7º mês	17º dia	27º dia
3. Topo visível das montanhas: Gn 8,5	600º ano	TM:10º mês LXX: 11º mês	1º dia	1º dia
4. Águas secaram: Gn 8,13	601º ano	1º mês	1º dia	1º dia
5. A Terra está seca: Gn 8,14	601º ano	2º mês	27º dia	27º dia

A propósito desse quadro e dessa duração completa do dilúvio na tradição sacerdotal, convém citar as ponderações de McEvenue (1971, p. 56-57):

Datas são uma característica estrutural no documento sacerdotal. A data objetiva não é de primeira importância para P, uma vez que ele não tentou tornar clara a sucessão dos anos, ou fazê-la fácil de compreender, e até deixou contradições dentro de seus sistemas [...] naturalmente esses números têm sido objeto de muita pesquisa e disputa. Os números podem servir para expressar o domínio que Deus tem da história pelas suas internas harmonias e caráter cíclico. Ou eles podem ter sido tirados das tradições babilônicas, ou podem formar padrões de natureza métrica, com significado simbólico e metafísico, comparável às tétrades pitagóricas ou mandalas orientais. Qualquer que seja a sua interpretação, eles são no mínimo um procedimento estilístico de grande importância no documento sacerdotal⁶².

Em consonância com essa referência de McEvenue de imprecisões das datas do texto sacerdotal, basta referir a cronologia de Sem, o primogênito de Noé. Segundo Gn 5,32 Noé tinha 500 anos quando gerou Sem. Em Gn 11,10 refere-se que Sem tinha 100 anos de idade quando gerou Arfaxad, dois anos após o dilúvio. Todavia, Noé tinha 600 anos quando começou o dilúvio (Gn 7,6.11) e que o dilúvio durou um ano (como vimos na tabela supra). Portanto, Sem, necessariamente, deveria estar mais velho (102 ou 103 anos) quando gerou Arfaxad.

Por fim, também a descrição do dilúvio mesmo é feita de dois modos diferentes, difíceis de conciliar. De um lado, em alguns textos (7,4.12; 8,2b), o dilúvio parece um fenômeno natural, resultado de uma forte e prolongada chuva: 7,12: לַיְלֵי

⁶² [Tradução livre de]: *Dates are structural feature in the priestly document. The objective date is not of prime importance to P, since he has not tried to make the succession of years clear, or easy to follow, and has even left contradictions within his systems. Naturally, these numbers have been the object of much scholarship and dispute. The numbers may serve to express God's mastery of history by their inner harmonies and cyclic character. Or they may be drawn from Babylonian traditions, and may form patterns of a geometric nature, with symbolic and metaphysical significance, comparable to Pythagorean tetrads or oriental mandalas. Whatever their interpretation, they are at least a stylistic procedure of great importance in the priestly document.*

וַיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל-הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה = “e houve copiosa chuva sobre a terra durante quarenta dias e quarenta noites”. De outro lado, o fenômeno toma dimensões mais cósmicas, com a ruptura das fontes do abismo (וַיִּבְקְעוּ כָּל-מַעְיֵנות הַהַיּוֹם רַבָּה) e a abertura das comportas dos céus (וַיִּפְתְּחוּ שַׁמַיִם הַשָּׁמַיִם נִפְתְּחוּ), como vemos em 7,11 e 8,2a.

Embora tenha havido esforços de leituras sincrônicas e tentativas para defender a unidade do relato do dilúvio (ANDERSON, 1978), (WENHAM, 1978), essas divergências dificilmente podem ser explicadas num relato único (EMERTON, 1987). Sendo assim, a solução mais simples, foi aquela de admitir que existam duas versões diferentes e independentes do mesmo episódio e que essas versões foram combinadas, sem uma perfeita harmonia.

2.5.2 Dois Relatos do Dilúvio em Paralelo

A partir disso, os estudiosos tentaram separar os supostos dois relatos do dilúvio, num esforço para solucionar não só as tensões, mas sobretudo os textos que trazem informações repetidas, chamados de duplicação. O escopo seria aquele de recompor dois textos ou ao menos dois esqueletos completos da história do dilúvio.

Ampliando, portanto, o quadro das tensões para as duplicações, vemos, a propósito, as percepções de duplicação do relato notadas por Wenham (1987, p. 176):

	<i>J</i>	<i>P</i>	<i>Editor</i>
Anúncio do dilúvio e da construção da arca		6,9-22	
Ordem para entrar na arca	7,1-5*		7,3a
Idade de Noé		7,6	
Entrada na arca	7,7	7,13-16a	7,8-9
Chegada do dilúvio	7,10.12	7,11	
Noé fechado na arca	7,16b		
O dilúvio continua	7,17b	7,17a	
O dilúvio destrói	7,22.23a.c	7,18-21.24	7,23b
O dilúvio diminui	8,2b.3a	8,1-2a.3b-5	
A arca sobre o monte		8,4	
Janela aberta	8,6		
Soltura das aves	8,7-12		

Terra seca	8,13b	8,13a.14	
Saída da arca		8,15-19	
Sacrifício	8,20-22		
Aliança com toda vida		9,1-17	

Do quadro exposto, pode-se ver que, para o autor, ambas as narrativas correm em paralelo formando uma série de duplicados⁶³. Neste caso, ele elenca somente seis duplicações: entrada na arca, chegada do dilúvio, o dilúvio que continua, o dilúvio que diminui e o aparecimento da terra seca. Deixa, portanto, a ordem de entrar na arca em 7,3a, como trabalho de um editor.

Outros pesquisadores têm apresentado uma lista mais completa das informações duplicadas no relato do dilúvio. Na tabela abaixo, apresentamos, em mérito à questão, a proposta de Ska (2018, p. 32):

Duplicações no relato do dilúvio	Texto Jahwista	Texto Sacerdotal
A corrupção da humanidade	6,5	6,11-12
A sentença da divindade	6,7	6,13
O anúncio do dilúvio	7,4	6,17
A ordem de entrar na arca	7,1	6,18
A ordem de tomar consigo os animais	7,2-3	6,19-20
A entrada na arca	7,7-9	7,13-16
O início do dilúvio	7,10	7,11
A subida das águas	7,17	7,18
A destruição de todos os seres vivos	7,22-23	7,20-21
O final do dilúvio	8,2b	8,2a
A descida das águas	8,3a	8,3b.5
A promessa divina de não haver mais dilúvios	8,21-22	9,8-17

O texto da tabela ao lado esquerdo é chamado de “jahwista”, principalmente porque o nome divino usado aí é o tetragrama sagrado. E o texto da tabela ao lado direito é chamado de sacerdotal, onde o apelativo divino é “Ehohim”. Todavia, os

⁶³ Segundo Nahkola (2001, p. 93), foi particularmente Wellhausen quem trabalhou a primeira coerente e racional explicação para a presença de duplicados no Antigo Testamento.

argumentos para a separação são vários, como vimos: as tensões, as duplicações, a diferença de estilo e de vocabulário. Além disso, não passou despercebida a proximidade do texto sacerdotal do dilúvio com o primeiro relato da criação: vocabulário e estilo semelhante, bem como a mesma cosmologia.

Além dos elementos estilísticos já elencados supra, convém notar que o relato sacerdotal (P) é mais facilmente reconhecível por causa do seu estilo repetitivo e sua linguagem precisa (McEVENUE, 1971)⁶⁴. Em Gn 6-9 os exegetas notaram a presença de דָּרֹת (= “gerações”: 6,9. No texto não sacerdotal em 7,1b aparece no singular); o verbo הוֹלִיד (= “gerar”: 6,10); a expressão בְּרִית הַקִּים (= “estabelecer/erguer aliança”: 6,18; 9,9.11.17) ou נָתַן בְּרִית (= “dar aliança”: 9,12) ao invés de כָּרַת בְּרִית (= “cortar aliança”, em outros textos sacerdotais, por exemplo: 15,18 e 17,7); רָמַשׁ e רָמַשׁ (= “rastejante” e “rastejar”: 6,20; 7,14.21; 8,17.19; 9,2.3); לְמִינֵהוּ, לְמִינֵהוּ מִיּוֹן (= “espécie”, “segundo sua espécie”: 6,20; 7,14); אֲכָלָהּ (= “comida/nutrimento”: 6,21; 9,3); בֶּן שָׁנָה (= “filho de ano”, expressão usada para indicar a idade: 7,6); בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה (= “no carne/osso daquele dia”, isto é, “naquele mesmo dia”: 7,13); הַחַיָּה (= “animais selvagens”: 7,14.21; 8,1.17.19; 9,2.3); מְאֹד מְאֹד (= “muito, muito”, isto é, “muitíssimo”: 7,19); uso da preposição כַּ (tanto...quanto) para precisar outros termos (por exemplo em 7,21: כָּל-בֶּשֶׁר הָרָמַשׁ עַל-הָאָרֶץ בְּעוֹף וּבַבְּהֵמָה וּבַחַיָּה = “toda carne que se movia sobre a terra, tanto aves como animais domésticos e como animais selváticos”. O mesmo pode ser visto também em 8,17; 9,10.15.16). שָׂרַץ e שָׂרַץ (= “fervilhar”; “ser que fervilha”: 7,21; 8,17; 9,1.7.). רָבָה e פָּרָה (= “frutificar” e “multiplicar”: 8,17; 9,1.7). לְמִשְׁפַּחַתֵּיהֶם (= “segundo as suas espécies”: 8,19).

Uma rápida comparação entre este estrato sacerdotal e outros textos sacerdotais como Gn 1,1-2,4a ou como Gn 17 mostra que a tradição sacerdotal usa os mesmos jargões e expressões (SKA, 2018, p. 33). Nota-se, porém, que ocasionalmente tradições não-sacerdotais fazem uso de algumas dessas expressões, sendo elas, portanto, não exclusivas de P. A identificação de uma fonte requer, em geral, o uso de vários critérios e deve ser a conclusão da convergência de vários indícios.

⁶⁴ Driver (1905, p. 7-9) faz um elenco de 34 traços típicos dos relatos sacerdotais.

De outro lado, os fragmentos não-sacerdotais, chamados comumente de jahwistas, usam com mais frequência um vocabulário típico (conforme elencamos supra), encontrado em outros textos bastante conhecidos como o de Gn 2,4b-3,24 (SKA, 2018, p. 33).

Essa distinção de estilo e vocabulário no relato do dilúvio levou a muitos estudiosos a separar o que seriam duas fontes ou documentos, sendo que ambos conteriam, na origem, uma história completa do dilúvio, a saber: o documento jahwista (datado pela teoria clássica das fontes no séc. X a.C.) e o documento sacerdotal (datação do período do exílio babilônico). Todavia, como vimos no primeiro capítulo, essa datação e essa teoria não resistem hoje à crítica. Vejamos.

2.5.3 O Problema da Hipótese Documentária

A solução da hipótese documentária clássica para resolver o problema das duplicações não parece ser satisfatória por dois motivos: em primeiro lugar, pela insuficiência de uma trama narrativa completa de um documento jahwista; em segundo lugar, o vocabulário dos fragmentos jahwistas não resiste à crítica para uma datação antiga (séc. X a.C., período do império davídico-salomônico).

2.5.3.1 Insuficiência de elementos para uma trama completa de um documento jahwista

Segundo Ska (2018, p. 33), a solução de dois documentos ou fontes que conteriam o relato do dilúvio não é satisfatória, visto que uma análise mais atenta do texto evidencia dois problemas fundamentais: o primeiro é que no relato jahwista faltam dois elementos essenciais: a construção da arca (texto sacerdotal em 6,14-16) e a saída da arca (texto sacerdotal em 8,15-19), presentes apenas no relato sacerdotal. A conclusão é que não há duas versões completas do dilúvio em Gn 6-9.

O segundo problema provém do duplo relato de entrada na arca (7,7-9 e 7,13-15) (CAMPBELL; O'BRIEN, 1993, p. 217). De fato, há duas ordens de entrada na arca. A primeira ordem divina com suas instruções aparece no texto sacerdotal de 6,18-20 com a determinação a Noé de tomar consigo um par de cada espécie (o macho e fêmea). Essa ordem será executada em 7,13-15 onde se descreve que, de fato, Noé tomou consigo um par de cada espécie animal e os fez entrar na arca. A segunda

ordem divina de entrar na arca aparece no texto jahwista de 7,2-3 onde Deus determina a Noé de tomar consigo sete pares dos animais puros e um par dos animais impuros. Mas para a surpresa do leitor, não há um texto que demonstre Noé executando essa ordem. A propósito, bem conclui Ska (2018, p. 33), dizendo:

[...] em nenhum lugar se diz que Noé tenha feito entrar na arca sete pares de animais puros e um casal de animais impuros, como ordenado em 7,2. Gn 7,8-9, a outra versão da entrada na arca, não pode ser javista e com frequência é atribuído a uma Terceira mão, talvez a um redator posterior. Mas por que um redator teria composto um texto tão enigmático?

Quanto ao outro texto da entrada na arca, aquele de 7,7-9, deve-se fazer duas observações: primeira, não descreve a entrada de sete pares de animais puros e um par dos animais impuros. Segunda observação, o texto não é jahwista, ao menos em sua forma final. Segundo Skinner (1910, p. 153),

a narrativa jahwista aqui foi tomada por pedaços pelo Redator, que dispôs os fragmentos numa nova composição resultante da combinação dos relatos de J e P. [...] O mais difícil é limpar o texto das glosas que inevitavelmente acompanharam o trabalho de redação; mas isso também foi bem-sucedido com um grau considerável de certeza e concordância entre as comunicações mais recentes. As interpolações mais extensas são parte do v.7 e todos os vv. 8 e 9 e parte de 23⁶⁵.

Como bem concluiu Ska (2018, p. 33), a solução é elegante, mas fica ainda a questão do motivo pelo qual um redator teria composto esse texto dessa forma.

2.5.3.2 O vocabulário dos fragmentos jahwistas é tardio

A análise do vocabulário e de expressões que aparecem nos “textos jahwistas” demonstra que se trata de um amálgama de elementos que em parte são também comuns à tradição sacerdotal, cuja contraprova intratextual evidencia uma datação tardia. Em alguns casos, de fato, parece que J tenha usado uma série de vocábulos emparentados com P. Em outros casos, tem caráter tardio. Alguns exemplos ilustram a questão:

A expressão “todo impulso de pensamento do seu coração” (יִצֵר מִחֲשֶׁבֶת לְבוֹ) que aparece em 6,5 e 8,21 só comparece na Bíblia em textos muitos tardios. O primeiro está em 1Cr 28,9: “todo impulso de pensamento” (כָּל-יִצֵר מִחֲשֶׁבֶת). O segundo

⁶⁵Tradução livre de: *J's narrative has here been taken to pieces by the Redactor, who has fitted the fragments into a new composition supplied by the combined accounts of J and P. [...] The most difficult thing is to clear the text of the glosses which inevitably accompanied the work of redaction; but this also has been accomplished with a considerable degree of certainty and agreement amongst recent communications. The most extensive interpolations are part of v.7 and the whole of vv. 8 and 9, and part of 23.*

aparece em 1Cr 29,18: “impulso/disposição de pensamento” (יִצְרַר מִחֻשְׁבוֹת לְבָב). Além disso, como sublinha Blenkinsopp (2001, p. 106),

O sentido profundo da irreduzível tendência humana ao mal, repetida de forma parecida depois do dilúvio (8,21), recorda a profecia tardia (por exemplo, Jr 17,9-10) e as reflexões mais sombrias dos sábios (p. ex.: Jó 14,1-6). Podemos notar também que a alusão ao “impulso dos pensamentos de seu coração” (*yešer maḥšebôt libbô*) só aparece fora daqui em Crônicas, que é certamente uma obra pós exílica⁶⁶.

A palavra יִצְרַר (= impulso, pensamento, tendência), com esse mesmo significado, reaparece em alguns textos também de datação tardia (Dt 31,21; Is 26,3; Sl 103,14), sem mencionar que foi na literatura rabínica tardia que se desenvolveu o tema “impulso para o mal” (יִצְרַר הָרַע) (BLENKINSOPP, 2001, p. 106).

O uso do verbo “criar” (בָּרָא) no relato considerado como jahwista (Gn 6,7) é inesperado. Esse verbo, como vimos, é característico da tradição sacerdotal, empregado sete vezes no primeiro relato da criação (Gn 1,1.21.27[3x]; 2,3.4a), ao passo que os textos não sacerdotais têm preferência por outros verbos para expressar a ação “criativa” de Yhwh, por exemplo, “modelar” (2,7.19: יָצַר) ou “fazer” (עָשָׂה). De fato, o verbo “fazer” (עָשָׂה) reaparece aqui no relato não sacerdotal em 6,7b e em 7,4b (BUDDE, 1883, p. 250)⁶⁷.

Outro elemento a ser evidenciado é a comparação da lista dos animais nos fragmentos não sacerdotais em 6,7 e em 7,23 com a lista no texto sacerdotal em 6,20 e 8,17 (DILLMANN, 1897, p. 249). A lista em ambas as tradições é análoga. Por exemplo, basta notar a referência aos “animais rastejantes” (רִמְשֵׁי) em 6,7 e 7,23, palavra típica de P. Além disso, a lista não reflete o vocabulário escolhido pelo relato não-sacerdotal em Gn 2,19.20 (texto tipicamente jahwista). Falta em Gn 6-9 o sintagma “animais do campo” (חַיֵּי הַשָּׂדֶה) de Gn 2,19.

Nota-se, também, certa incongruência na frase de 6,7: “farei desaparecer o Adam... desde Adam até o animal, até os rastejantes e até as aves...”. A lista dos animais não pode ser uma especificação da palavra “Adam” (אָדָם), sendo aparentemente um acréscimo um pouco desajeitado. Em geral, os comentaristas

⁶⁶ Tradução livre de: *El sentido profundo de la irreducible tendencia humana al mal, repetida de forma parecida después del diluvio (8,21), recuerda la profecía tardia (p. ej., Jr 17,9-10) y las reflexiones más sombrias de los sabios (p. ej., Job 14,1-6). Podemos notar también que la alusión al ‘impulso de los pensamientos de su corazón’ (yešer maḥšebôt libbô) sólo aparece fuera de aquí em Crônicas, que es ciertamente una obra pos-exílica.*

⁶⁷ *Das Wort בָּרָא ist hier um so auffälliger, als in v. 6 und zu Ende von v. 7 das jahvistische עָשָׂה sich in nächste Nähe findet.*

veem aí a intervenção de um redator nestes dois casos, seja na inserção do verbo “criar”, como também na lista dos animais (WESTERMANN, 1987, p. 547)⁶⁸.

Mais adiante, em Gn 7,1-3, o texto não-sacerdotal distingue entre animais puros e impuros. O vocabulário como a concepção mesma parece derivar de textos tardios como Lv 11 e Dt 14 (GUNKEL, 1997, p. 62) (DILLMANN, 1897, p. 142). Há variadas interpretações⁶⁹, mas permanece o fato de que o texto não-sacerdotal não parece especialmente interessado em problemas culturais deste tipo, exceto nessa passagem. O mesmo vocabulário cultural reaparece em 8,20-21 e este trecho permanece completamente isolado no texto não-P⁷⁰.

Em conclusão, esses elementos obrigam a uma revisão da hipótese documentária clássica, porque parece difícil manter, no caso de Gn 6-9, a existência de dois relatos paralelos e completos, um antigo (jahwista) e o outro recente (sacerdotal), sem fazer uma série de observações exegéticas importantes. Além disso, é preciso analisar o significado do relato sacerdotal com os acréscimos não sacerdotais a partir de seu ambiente de origem (*Sitz im Leben*) e ver quais forças religiosas, sociais e políticas motivaram sua organização compósita, bem como a relevância desse texto na construção societária de hoje. É o que abordaremos no próximo capítulo.

⁶⁸ De outro lado, Cassuto (1961, p. 305-306) se opõe à ideia de uma intervenção redacional. Segundo ele, o verbo “criar” pertencia a uma antiga fonte poética da qual deriva o texto atual com todos os seus componentes; a lista dos animais em 6,7 consta de palavras comuns que não pertencem a nenhuma fonte em particular; o sentido da lista não seria de especificar a palavra “homem”, mas de precisar que a decisão divina deve, forçosamente, tocar todos os seres vivos sobre a terra. Embora a proposta de Cassuto seja interessante, permanece no reino das hipóteses.

⁶⁹ Para Dillmann (1897, p. 142) trata-se de uma retroprojeção no passado (na história das origens) das normas mosaicas que foram dadas posteriormente. Para Gunkel (1997, p. 62) a distinção de animais é tão antiga como o mundo. Para Cassuto (1964, p. 73) a ordem divina de recolher sete pares de animais puros tinha em vista evitar o desaparecimento das espécies puras depois do sacrifício de 8,20.

⁷⁰ Volz e Rudolph (1933, p. 141) consideram que a distinção entre animais puros e impuros é devida a um redator posterior que teria reelaborado o relato para o uso litúrgico do texto no quadro de uma celebração de início de ano. Esse redator, para estes autores, se identifica com o “autor” sacerdotal.

3 RELATO DO DILÚVIO NO CONTEXTO DO PÓS-EXÍLIO: TENTATIVA DE SOLUÇÃO DAS FONTES E SIGNIFICADO SÓCIO-TEOLÓGICO

Neste capítulo, enfrentaremos três elementos cruciais de nossa pesquisa: a datação da fonte sacerdotal do dilúvio e sua antecedência em relação aos fragmentos não sacerdotais; o significado do relato a partir da intenção dos autores da fonte sacerdotal e dos acréscimos posteriores; e a busca por uma teologia da catástrofe à luz da resposta de Deus ao problema da violência.

No primeiro tópico pretendemos lançar alguma luz sobre o problema histórico da composição redacional de nosso texto de estudo, fazendo ver a necessidade de uma revisão e propondo uma datação dos estratos redacionais com a nossa proposta. A contextualização da fonte sacerdotal e dos fragmentos não sacerdotais abrirá caminho para evidenciar o *Sitz im Leben* dos textos como condição para uma interpretação dos mesmos textos, o que será feito no segundo tópico. Veremos como o conflito de interesses ao redor do tema da pureza e da posse da terra foi o catalizador sociológico para a teologia do dilúvio. No terceiro tópico colocaremos o problema da catástrofe e da violência associado ao tema da ecologia. O Deus bíblico é violento e antiecológico?

3.1 UM ÚNICO RELATO COM ACRÉSCIMOS TARDIOS

Há tempos que Hupfeld (1853, p. 6-12) já distinguia as duas fontes fundamentais do relato do dilúvio⁷¹: de um lado ele estabelecia um *Grundschrift* mais antigo e completo para o estrato Elohistas (que posteriormente seria chamado de sacerdotal) nos textos de Gn 6,9-22; 7,6.11.13-24 (exceto os vv. 16b.23); 8,1-19 (exceto os vv. 6a.7); 9,1-17. De outro lado, ele asseverava que o “Yahwista” era mais recente do que o Sacerdotal, bem como mais breve, contendo as seguintes partes: 6,5-8; 7,1-5 (7.8).10.12.16b,17.23; 8,(1b).2b.3a.4adb.6-12.20-22 (HUPFELD, 1853, p. 11-12).

⁷¹ Tentativas precedentes desse tipo de formulação já haviam sido feitas. Por exemplo, Astruc (1753), que distinguia três fontes em Gn 6-9; e Eichhorn (1823) e Ilgen (1798, p. 427) que distinguiram duas fontes Elohistas.

À parte as poucas alterações, a distribuição dos versículos não variou muito nas pesquisas posteriores, como vimos (SKA, 2009, p. 2). E o debate maior se concentrou sobre a datação das “duas fontes” que compõem o relato do dilúvio ou sobre a relação entre elas (RIBEIRO, 2018, p. 122)⁷². Se para Hupfeld a fonte Sacerdotal (que ele chamou de Elohista) era a mais antiga, a situação mudou nas hipóteses posteriores, colocando a fonte Jahwista como a mais antiga, sem muitos questionamentos sobre essa séria mudança, cristalizando no quase “dogma” wellhauseniano da hipótese documentária⁷³. Nesta perspectiva de datação, o relato P (que seria posterior) seria dependente de J (muito mais antigo) (McEVENUE, 1971, p. 24-27).

A nossa hipótese é, ao contrário, estabelecer que existe uma fonte mais completa do relato do dilúvio (fonte P) e alguns estratos ou camadas não sacerdotais (como vimos, insuficientes para se caracterizarem como uma fonte completa e independente do mesmo relato) que foram acrescentados posteriormente: os fragmentos não P. Esses fragmentos não sacerdotais estão restritos a Gn 6,5-8; 7,1-5.10.12.16b.22*-23; 8,2b.6-12.20-22. Um redator tardio fez algumas alterações: em 7,17 (“quarenta dias”), em 7,22 (נְשִׁמַת־רוּחַ חַיִּים) = “hálito de sopro de vida”). De outro lado, o relato sacerdotal é o mais completo sobre o dilúvio, contendo as seguintes partes: Gn 6,9-22; 7,6-9.11.13-16a.17 (sem a expressão “quarenta dias”), 18-21.24; 8,1-2a.3-5.13-19; 9,1-3.7-17 (SKA, 2009, p. 12).

Em termos de datação, há bons motivos para sustentar que o relato sacerdotal é antecedente aos fragmentos não sacerdotais. Em primeiro lugar, os versículos não sacerdotais (nos manuais chamados de “fonte jahwista”) dificilmente tiveram uma existência independente. Esses textos “jahwistas” são compreendidos melhor como complementos de outro relato já existente⁷⁴. Como vimos, falta, por exemplo, a referência à construção e à saída da arca após o dilúvio nesses fragmentos.

Em segundo lugar, o vocabulário desses fragmentos contém elementos de caráter tardio. Por exemplo, a expressão: “todo impulso de desígnio do coração” (6,5;

⁷² Osvaldo Luiz Ribeiro, nesta obra, fala de “duas narrativas” independentes na origem, e que foram imbricadas para formar uma unidade narrativa como a encontramos na Bíblia.

⁷³ Só com os trabalhos de Reuss, Graf, Kuenen e Wellhausen é que o estrato Yahwista se tornou mais antigo (SKINNER, 1910, p. 148).

⁷⁴ Alguns exegetas sugeriram que um “redator” tenha tomado como texto de base o relato sacerdotal (WENHAM, 1987, p. 168).

8,21) só aparece em textos pós-exílicos (1Cr 28,9; 29,18) (BLENKINSOPP, 2001). A palavra יָצַר, com o significado de “desígnio”, “projeto”, reaparece em poucos textos tardios (Dt 31,21; Is 26,3; Sl 103,14). Também a expressão רָבָה רָעַתָּה הָאָדָם (6,5) só aparece em Ecl 8,6 de tradição tardia igualmente. O verbo “criar” de 6,7 é sacerdotal (cf. Gn 1,1.21.27; 2,3.4a) enquanto J emprega outro vocabulário, como “fazer” (2,4b; na seção do dilúvio, cf. 6,7b; 7,4; o verbo é também usado por P, cf. 2,4a) ou “modelar” (2,7.19). A distinção entre animais puros e impuros (7,2; raiz טָהַר) é uma preocupação comum nas leis de Dt 14 e Lv 11 (GUNKEL, 1997, p. 62), sendo que essa preocupação cultural e alimentar não é característica de J. Aqui cabe recordar o vocabulário cultural de 8,20-21. Além do termo “holocaustos”, também aí a expressão רִיחַ הַנְּיִיחָה = “suave odor”, “fragrância suave”) é única em J e só aparece na Bíblia em textos tardios e principalmente sacerdotais, por exemplo, em Ex 29,18.25.41; Lv 1,9.13.17; 2,2.9.12 etc.; Nm 15,3.7.10.13.14.24 etc.; Ez 6,13; 16,19; 20,41 (KRONHOLM, 2006, p. 174-175). Além disso, o vocabulário de 8,20-21 é diferente do vocabulário jahwista de Gn 4,3-5, o qual prefere os termos “oferenda” (מִנְחָה) e “olhar favoravelmente” (שָׂעָה).

Da mesma forma, a lista de animais de 6,7 e 7,23 é semelhante à lista sacerdotal de 6,20; 8,17. Por exemplo, a palavra “rastejante” de 6,7 e 7,23 é característica de P. Sem mencionar o fato que essas listas são isoladas em J e não correspondem às listas que encontramos em Gn 2,19-20 (relato jahwista da criação) onde aparece a expressão “animais do campo” (חַיֵּי הַשָּׂדֶה), ausente em Gn 6-9 (BUDDE, 1883, p. 257).

Segundo a hipótese documentária clássica da divisão do relato do dilúvio em duas fontes independentes, todos esses elementos “estranhos” dentro de J seriam o resultado de intervenções redacionais. Mas se todos esses elementos são de caráter sacerdotal, é preciso buscar uma solução mais simples, isto é, que todo o texto “jahwista” do dilúvio é tardio e pós-sacerdotal. Isso explicaria satisfatoriamente a presença dessas expressões sacerdotais em J. O mesmo vale para a presença de outras expressões ou vocábulos típicos de P em textos “J”, como “justo diante de mim nesta geração” em 7,1 (texto sacerdotal em 6,9); “macho e fêmea” em 7,3a (texto

sacerdotal em 6,19b); e a fórmula de execução em 7,5 (BUDDE, 1883, p. 260) (HUPFELD, 1853, p. 7), (WELLHAUSEN, 1899, p. 384)⁷⁵.

Vale notar que os elementos mais característicos do texto não-sacerdotal se encontram nos relatos mesopotâmicos do dilúvio e estão ausentes no relato sacerdotal como, por exemplo, o fechamento da arca (Atrahasis III,2.52; Gilgamesh XI,93), o envio dos animais (Gilgamesh XI,145-154: três aves: o corvo, a andorinha e a pomba) e o sacrifício (Atrahasis III,5,34-35; Gilgamesh XI,159-161)⁷⁶. Podemos compreender esses trechos como o fruto de uma vontade literária de completar o relato primitivo (P) segundo os relatos da Mesopotâmia. A introdução (6,5-8) evidencia dois aspectos originais em relação ao relato sacerdotal: primeiro, a origem do mal se encontra no coração humano (6,5); segundo, a responsabilidade particular dos homens (“Adam”, ao invés de “toda a carne” de P). As prescrições de 7,1-4 modificam e precisam as indicações de 6,19-20 (WENHAM, 1987, p. 177). Também o calendário do dilúvio do texto não sacerdotal introduz novos elementos, provavelmente litúrgicos, no calendário sacerdotal. Os dois calendários se sobrepõem e a harmonia não é perfeita. Porém, os “sete” e os “quarenta” dias podem ser compreendidos como vários períodos no interior do calendário P. Sete dias foram necessários para construir a arca e embarcar todos os animais; os quarenta dias são uma primeira fase do dilúvio (WENHAM, 1987, p. 182). Já o episódio das aves se insere no lugar certo, entre a descrição do abaixamento das águas (8,1-5) e o momento no qual a terra está finalmente seca (8,13-14). O sacrifício, em 8,20-22, explica porque Deus muda de parecer sobre a maldição do solo e prepara, portanto, o discurso sobre a bênção e a aliança (9,1-17). De fato, o texto sacerdotal que passa de 8,19 para 9,1 é um tanto quanto áspero, mas isso não é incomum em P⁷⁷. Obviamente, essas harmonizações e integrações textuais pós-sacerdotais e pós-exílicas foram feitas não somente para “conservação” de literatura, mas houve motivações sociais, religiosas e culturais, como veremos.

⁷⁵ Uma discussão mais detalhada com uma resenha crítica é feita por Campbell e O'Brien (1993, p. 217-219).

⁷⁶ Para conferir os textos, reenviamos a ANET (SPEISER, 1969).

⁷⁷ Outros discursos divinos também chegam *ex abrupto* como aqueles de Gn 17 ou de Gn 35,9-12.

3.2 A INTENÇÃO DOS AUTORES

Não existe texto “inocente”, desprezencioso. Mesmo aqueles redigidos para o divertimento ou deleite do espírito são eivados de um escopo. Por vezes o escopo principal de um texto está nas entrelinhas, pois almeja sub-repticiamente “converter” a mente do leitor. O relato do dilúvio bíblico, como vimos, é compósito. Uma trama completa sacerdotal com acréscimos posteriores não sacerdotais. Qual o escopo do relato sacerdotal? Que intenções de fundo possui no contexto do final do exílio babilônico? Por que foram feitos acréscimos posteriores não sacerdotais no pós-exílio, mesmo em detrimento da “harmonia” textual? Pois, como bem expressa Gunkel (*Apud* SKA, 2003, p. 129), “a forma correta é a expressão necessária do conteúdo”⁷⁸. Iniciamos com o relato sacerdotal, por ser o mais completo, e depois passaremos aos fragmentos não sacerdotais, na busca pelo seu sentido.

3.2.1 A Intenção do Relato Sacerdotal do Dilúvio

Embora sejam necessárias referências à trama narrativa sacerdotal como um todo, focaremos nossa atenção à seção analisada, isto é, a introdução sacerdotal do relato do dilúvio em Gn 6,9-12.[13]. Desta seção iremos destacar a “justiça” de Noé, a violência e a corrupção do universo e, por fim, abordaremos o imaginário sacerdotal do dilúvio como processo de “de-criação” e “re-criação” como metáfora aquífera hermenêutica da catástrofe do exílio babilônico e da possibilidade de um novo recomeço.

3.2.1.1 Noé, homem justo e perfeito que anda com Elohim

Na segunda introdução ao relato do dilúvio, isto é, aquela sacerdotal, o protagonista é imediatamente apresentado⁷⁹ com três características, como vimos anteriormente: Noé é “justo” (צַדִּיק), “perfeito/íntegro” (תָּמִים) e que “com (אֵת) Elohim

⁷⁸ Cf. Nota 67 da mesma obra de Ska: *Die Rechte Form ist der notwendige Ausdruck des Inhalts*.

⁷⁹ Recordamos que na primeira introdução ao relato do dilúvio, aquela não-sacerdotal (Gn 6,5-8), a apresentação de Noé é feita no final (v. 8).

caminha”. Este vocabulário é peculiar, sendo que duas dessas expressões podem ser encontradas em outro texto sacerdotal, isto é, em Gn 17,1. Aqui Yhwh aparece a Abraão e se dirige a ele com a seguinte declaração: “Eu sou El Shadday, anda (תִּתְהַלֵּךְ) ante minha face e sê perfeito (תִּמְנִיִם)”. Nota-se, porém, certa particularidade aqui: os verbos estão no imperativo, ao passo que no relato do dilúvio estão no indicativo. Outros elementos em comum podem ser notados: ambos os textos (Gn 6-9*; 17*) são sacerdotais e que falam de aliança (בְּרִית) acompanhada de sinal (אוֹת). Também aparece a expressão rara “no meio [literal: osso] daquele dia” (7,13; 17,23.26). Isso significa que tanto Abraão quanto Noé estão no início de uma etapa importante da história segundo a perspectiva sacerdotal: o novo início do universo após o dilúvio (leia-se, exílio babilônico) e o início da história de Israel. No caso de Noé, o horizonte é bem mais amplo e reflete o desejo de encontrar um patriarca que esteja na origem de todos os povos. A “irmandade” é possível e a convivência pacífica se fundamenta na Aliança estabelecida por Deus com Noé e seus descendentes.

A justiça de Noé pode referir-se ao seu comportamento pautado segundo as regras que regem as relações do grupo com seu Deus (ou deuses) (SKINNER, 1910, p. 158). Mas o termo não deixa de indicar também o aspecto forense, isto é, o justo é aquele declarado inocente diante de um juiz num processo (CLARK, 1971a, p. 262). Além do mais, ele é “íntegro” (תִּמְנִיִם), isto é, sem defeito, assim como os animais que podem ser oferecidos em sacrifício (Lv 1,3) ou o cordeiro pascal (Ex 12,5) (SKINNER, 1910, p. 159). Isso quer dizer que Noé é bem aceito por Deus. Por fim, Noé “caminha com (אֵת) Elohim”, um privilégio reservado somente a Henoc (Gn 5,22.24)⁸⁰. Como vimos, em Gn 17,1 Abraão recebe a ordem de caminhar “diante da minha face” (לְפָנַי) de El Shadday, e não “com” El Shadday. Todavia, a despeito da diferença fraseológica, a expressão veicula uma noção de particular familiaridade com Deus⁸¹, seja de Noé, seja de Abraão.

Qual a intenção do(s) autor(es) sacerdotal(is) em apresentar o herói do dilúvio nestes termos? Ele, de fato, salva não somente a si mesmo, mas de certa forma salva

⁸⁰ Para uma discussão mais completa, pode-se consultar o artigo de W.M. Clark (1971b, p. 184-211).

⁸¹ Também em Gn 24,40 Abraão declara que caminha *diante a face* (לְפָנַי) de Yhwh. Com ligeira diferença, isto é, com a preposição “adiante de” (אֶחָרַי) ocorre em Dt 13,5; 1Rs 14,8 (SKINNER, 1910, p. 131).

o “mundo” (que entra em sua arca). A questão de fundo, no contexto do pós-exílio, é essa: quem tem direito à posse da terra? A situação de conflito entre os repatriados (*golah*) e os remanescentes (*‘am-há’arets*) é bem expressa por Ezequiel, um sacerdote que recebeu a vocação profética:

Filho do homem, o remanescente de Israel, que vive espalhado entre as cidades arruinadas, anda dizendo: ‘Abraão era um só e, no entanto, veio a possuir toda a terra. Nós somos muitos; certamente a terra nos foi dada como propriedade’. Portanto, diga-lhes: ‘Assim diz o Senhor Soberano: Vocês comem carne com sangue, adoram ídolos e assassinam inocentes. Acreditam mesmo que a terra deve ser sua? Assassinos! Idólatras! Adúlteros! Acaso deveriam possuir a terra?’. Diga-lhes: ‘Assim diz o Senhor Soberano: Tão certo como eu vivo, os que vivem nas ruínas morrerão à espada, os que vivem nos campos abertos serão devorados por animais selvagens que eu enviarei, e os que estão escondidos em fortalezas e em cavernas morrerão de doença. (Ex 33,24-27).

Vê-se claramente que o profeta com sua veia sacerdotal se coloca de lado dos exilados. Eles são os verdadeiros descendentes de Abraão e herdeiros da terra. Os remanescentes perderam o direito à terra porque se contaminaram, não seguindo as leis sacerdotais.

Jeremias, outro profeta com veia sacerdotal (filho de sacerdote) também toma posição a favor dos exilados. A metáfora dos dois cestos de figo é expressiva:

Assim diz o Senhor, o Deus de Israel: Os figos bons representam os exilados que enviei de Judá para a terra dos babilônios. Eu os guardarei e cuidarei deles e os trarei de volta para cá. Eu os edificarei, e não os derrubarei. Eu os plantarei, e não os arrancarei... “Os figos ruins”, diz o Senhor, “representam Zedequias, rei de Judá, seus oficiais, o povo que restou em Jerusalém e aqueles que moram no Egito. Eu os tratarei como figos ruins, tão estragados que não servem para comer”. (Jr 24,5-6.8).

À luz desse conflito é preciso ler nas entrelinhas dos textos do final do exílio e início do pós-exílio o escopo de resolução do problema da terra. A seleção mesma do nome “Noé” é significativa, pois sua raiz traz o significado de “repousar”⁸². De fato, em Gn 2,15 “Yhwh Elohim tomou Adam e o *colocou* no jardim do Éden para cultivá-lo e guardá-lo”. Neste caso, “colocar” é a tradução do verbo (no hifil) que contém as consoantes do nome de Noé. Terminado, portanto, o tempo da purificação como o exílio babilônico, os sacerdotes que lideram o repatriamento “constroem” um herói que os representa (Noé) com características bem precisas: ele é o descendente do protótipo (Adam) que Yhwh Elohim fez repousar na terra; ele é o “justo e íntegro” que Elohim salvou do dilúvio; só quem está com ele é salvo do cataclisma da dispersão e

⁸² O jardim do Éden é outra metáfora para a “terra prometida” (Ez 28; 36).

morte. Só com ele é possível se “salvar” de um mundo corrompido. Ele se torna o “patriarca” de um povo sob uma aliança “erguida” por Elohim, aliança unilateral e incondicionada. Mesmo tendo rompido a aliança mosaica (bilateral e condicionada), a recomposição do Israel pós-exílio tem uma marca identitária inquebrantável: a aliança feita com Noé e seus descendentes.

O “lugar social” de Noé é também preciso. Ele faz parte da elite e tem função mediadora na relação com Elohim. A única segurança é a pureza que torna justo e que prepara a celebração da aliança com Deus. Noé, portanto, está no divisor de águas da história da humanidade, em especial para a história do Israel pós-exílico.

3.2.1.2 A violência e a corrupção do universo

Na introdução P ao relato do dilúvio (6,9-12[13]) a causa do dilúvio é a violência (כַּמֶּטֶט = 6,11.13), diferente do relato não-P que destaca o “desígnio mau do coração” (6,5). Qual a raiz dessa violência e qual a intenção desse relato?

Na raiz do problema está a corrupção de todo o criado, tão evidente que aparece como que “diante de Elohim” (לְפָנַי הָאֱלֹהִים = 6,11). Elohim vê a corrupção e a violência, mas não a pode suportar, pois sendo justo juiz, precisa reagir (SPEISER, 1987, p. 51). A percepção divina (6,12) é de que há uma inversão do propósito da criação. Depois de criar o universo “Elohim viu tudo quanto havia feito, e eis que era muito bom” (Gn 1,31); agora Elohim observa que é o oposto: “Elohim viu a terra e eis que estava corrompida” (6,12). Nota-se que o narrador cuidadosamente muda a perspectiva: faz o leitor “ver” aquilo mesmo que Deus “vê”, a partir dos olhos de Elohim. A corrupção é, de fato, incontestável (SKINNER, 1910) (CASSUTO, 1964).

Reforça a perspectiva universal da corrupção a expressão “toda carne” (6,12). Para alguns o significado da expressão diz respeito somente ao âmbito do humano (HULST, 1958, p. 26), (WESTERMANN, 1987). Pois, dizem, os animais, não tendo livre arbítrio, não podem corromper o seu caminho e merecer castigo. Porém, no caso de Gn 6-9 a expressão parece englobar todos os seres vivos. A expressão é mais bem especificada em Gn 6,17: “toda carne em que há sopro de vida”, portanto, incluindo animais que respiram. Além disso, todos os seres vivos (exceto os da arca)

são exterminados pelo dilúvio. E ao final do dilúvio, Elohim ergue uma aliança como todos os seres vivos salvos na arca (Gn 9,8-17) (WENHAM, 1987, p. 171). Portanto, o texto de Gn 6,11 supõe que a violência imperava tanto entre homens como entre animais. Assim, a situação de paz que Deus havia estabelecido em Gn 1,28-28 agora não existe mais.

A palavra mesma, “violência” (חַמַּסָּה), significa também opressão e brutalidade. Ela tem uma forte conotação social (HAAG, 2004, p.1056). Em muitos casos também se refere à violência física: Jz 9,24; 2Sm 22,3; Abd 10; Hab 1,9, como no caso da violência dos babilônicos: Jr 51,35; Hab 2,8.17; Jl 3,19; Sl 72,14. Em outros casos, o termo equivale a “derramar sangue”: Gn 49,5-6; Jz 9,24; Is 59,6; Jr 51,35; Ez 7,23; Jl 3,19. Juridicamente, o conceito de “violência” requer uma reação apropriada, isto é, a punição do detratador. Alguns textos ilustram isso: Gn 16,5; Jz 9,24; Sl 7,17; Jr 51,35 (HAAG, 2004, p. 1059).

O tema da violência é forte na pregação profética. Ela teria sido uma das causas principais da destruição de Jerusalém e do exílio. Isso já aparece no livro de Amós (3,10; 6,1-3), porém os textos mais importantes são tardios. A expressão “cheio de violência” ocorre sete vezes na Bíblia judaica: Gn 6,11.13; 7,23; 8,17; 28,16; Mq 6,12; Sf 1,9. Notamos que a expressão “chegou o fim” é típica de alguns profetas em seus oráculos de condenação, como por exemplo Am 8,1-2 e Ez 7,2.3.6.

Portanto, o relato sacerdotal faz uma espécie de hermenêutica da história do universo a partir de categorias proféticas. A violência provocou a catástrofe do exílio (profetas), sendo que a causa do dilúvio foi a violência, uma espécie de “pecado original” (WIJNGAARD, *Apud* SKA, 2016a, p. 191). O dilúvio é visto como o fim do mundo (o mundo de Israel na terra prometida = exílio).

3.2.1.3 Dilúvio como processo de “des-criação” e “re-criação”

Alguns vocábulos típicos de P, como o verbo בקע (= abrir; Gn 7,11) o substantivo תְּהוֹמוֹת (= abismo; Gn 8,2), bem como a cosmologia de P são a porta de entrada para a compreensão do dilúvio como processo inverso da criação, significando a purificação (NOORT, 1998, p. 21). Em Gn 8,14 há outro termo

importante: יָבֵשׁ (= secar). Nos textos sacerdotais, esse vocabulário comparece somente em três relatos: no relato da criação (Gn 1); no relato do dilúvio (Gn 6-9) e no relato da travessia do mar (Ex 14).

No relato da criação, em Gn 1,2, o autor P descreve o caos primitivo que precede o primeiro ato da criação com uma construção imagética de um “mundo” só de águas e trevas. Esse universo aquoso é o תְּהוֹמוֹת, o “oceano primordial”. A discussão sobre o significado preciso do termo e sua relação com o personagem mitológico da Mesopotâmia (Tiamat) é bastante extensa (GUNKEL, 1997), (WESTERMANN, 1987), (WENHAM, 1987, p. 13).

Somente no segundo dia da criação Elohim separa as águas superiores das águas inferiores por meio de uma abóbada celeste ou firmamento (רָקִיעַ; Gn 1,6-8). Com essa divisão/separação (מִבְּרִיל) há, portanto, dois oceanos, um acima da רָקִיעַ e outro abaixo da רָקִיעַ. No terceiro dia é que Elohim ajunta as águas inferiores num mesmo lugar (“mar”) e faz aparecer o “solo seco” (יַבֵּשׁה; Gn 1,9) que se chama “terra” (אֶרֶץ; Gn 1,10). De forma que essa cosmologia inicial é formada por duas regiões debaixo dos céus, a “terra” e o “mar”. Uma dessas regiões – a terra – será destinada aos seres humanos na “bênção” de Gn 1,28, os quais devem enchê-la (מִלֵּא אֶת־הָאָרֶץ; Gn 1,28a). De fato, a terra será o lugar do “domínio” dos homens. No lugar do caos primitivo existe agora um espaço de vida, em particular da vida humana, onde ela pode florescer e se desenvolver de forma harmoniosa.

Para a tradição bíblica e médio-oriental antiga, este é um ato do Deus criador. Somente ele é capaz de separar as águas e fixar-lhes um lugar permanente. Somente Deus é capaz de mudar a fronteira que separa “terra seca” e “água” (cf. Jó 38,16.25-26) (SKA, 1986, p. 94, n. 37).

No início do relato do dilúvio, o narrador constata uma perversão do desígnio divino estabelecido em Gn 1,28 (SKA, 2018, p. 39). Ao invés de preencher a terra segundo a “bênção divina”, a terra está agora repleta de “violência”. O mesmo verbo מִלֵּא (= preencher) reaparece em Gn 6,11b: וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס. Essa violência está na origem da decisão divina de destruir o universo com o dilúvio. Na realidade, significa que Elohim faz retornar a sua criação, ao menos em parte, ao estado de caos como foi descrito em Gn 1,2. As águas superiores e inferiores retornam ao lugar que

ocupavam antes da criação, uma vez que se abrem as fontes do abismo (תְּהוֹמוֹת: 1,2; 7,11) e as comportas dos céus. As águas destroem todo rastro de vida sobre a terra (7,21.[22]) e o universo está novamente “vazio e deserto” como em Gn 1,2.

Porém, esse processo é somente a primeira parte do plano divino. Depois do dilúvio reaparece progressivamente a “terra seca” (יַבֵּשָׁה). Fecham-se as comportas dos céus e as fontes do abismo e as águas voltam ao lugar que Elohim lhes havia designado em Gn 1,6-10 (cf. Gn 8,2-3). Finalmente a “terra” está de novo “seca” (Gn 8,14: secou a terra = יַבֵּשָׁה הָאָרֶץ) e Elohim pode dar um novo começo ao universo depois de tê-lo purificado da geração violenta que a corrompia (8,17b: “[para que] sejam fecundos e se multipliquem sobre a terra” = וַיִּפְּרוּ וַיִּרְבּוּ עַל-הָאָרֶץ); Elohim renova também a sua bênção quando repete a ordem de Gn 1,28 em 9,1: וּמְלֵאוּ אֶת-הָאָרֶץ. Agora, porém, somente os descendentes de Noé, o justo, poderão “encher a terra”.

Portanto, para o(s) autor(es) sacerdotal(is), o dilúvio é um longo processo de purificação em duas etapas: primeiro, o retorno parcial ao caos primitivo de Gn 1,2 com a destruição dos seres vivos; depois, vem o novo início a partir do “caos”, com o reaparecimento da “terra seca” que será repovoada por Noé e todos os seres que estavam com ele na arca.

Na passagem do mar dos juncos (Ex 14), também um texto sacerdotal, aparece por três vezes a raiz יַבֵּשָׁה (Ex 14,16.22.29). Há, de fato, muitos pontos em comum entre este texto e aquele do dilúvio. O pecado que provocou o dilúvio se chama “violência” (Gn 6,11.13). O pecado que provocou o êxodo se chama “brutalidade” (פְּרִדָּה), e foi o pecado cometido pelos egípcios, segundo Ex 1,13-14. Trata-se do pecado daqueles que tratam os servos com brutalidade. Para libertar Israel da mão dos egípcios, Deus ordena a Moisés (em Ex 14,16) de estender a mão sobre o mar a fim de que o mar se abra e apareça a “terra seca” (יַבֵּשָׁה). Encontramos neste versículo o verbo בָּקַע (nifal), o mesmo de Gn 7,11 (“abrir-se”) e o termo יַבֵּשָׁה de Gn 1,9-10. Como em Gn 1 e Gn 6-9, somente Elohim pode ordenar o mar e fazer aparecer ou re-aparecer a terra seca. Em Ex 14, portanto, Yhwh que salva Israel é o criador do universo que, para salvar o seu povo, emprega a potência que usou para criar o universo. Se os israelitas podem atravessar o mar “a seco” (ou em “terra seca”:

Ex 14,22-29), os egípcios que os seguem são tragados pelas águas e morrem, assim como a geração corrompida do dilúvio (Ex 14,27-28) (SKA, 2018, p. 40).

Nesses textos aparece claramente o simbolismo das águas e da terra seca com as suas valências opostas. A “terra seca” foi criada por Deus a fim de que nela se desenvolva a vida e se multiplique o gênero humano. Essa parte do universo (a terra seca), separada do caos da água, é o verdadeiro “cosmos”. As águas, ao invés, formam o caos primitivo no qual desaparecem todos aqueles que a elas se assemelham, isto é, a geração violenta do dilúvio e os egípcios opressores de Ex 1-15. A função das águas em Gn 6-7 como em Ex 14 é, portanto, de destruir e purificar, isto é, destruir as forças de destruição.

Segundo Ska (2016a, p. 79) a “des-criação” e a “re-criação” são relatos que refletem sobre o exílio e sua volta. O exílio como “fim de um mundo”, ou como uma espécie de “morte de Israel” é descrito em termos poéticos e com cores mitológicas. Isso pode ser percebido na tradição profética, como por exemplo em Jr 4,23-26 que fala de uma terra “vazia e vaga” com sua experiência do exílio babilônico; ou a esteira da esperança de um mundo novo com o fim do exílio e o repatriamento refletido pelo segundo Isaías (textos como Is 41,18-20; 43,15-19; 41,18-20).

No que se refere ao relato do dilúvio, é fundamental notar que o autor sacerdotal quer descrever nesses capítulos não somente o fim do mundo, mas sobretudo um novo início do universo, ligado principalmente à bênção e à aliança de Gn 9, prefigurado no simbolismo da arca.

3.2.1.4 O simbolismo da arca

Poucos autores se debruçaram com profundidade sobre essa temática, com exceção de algumas breves pontas de reflexão (DILLMANN, 1897, p. 139-140) (GUNKEL, 1997, p. 142) (McEVENUE, 1971, p. 44, nota 37) (WENHAM, 1987, p. 173). De outro lado, se muito autores notaram as correspondências entre as indicações para a construção da arca e aquelas para a edificação da tenda da reunião (Ex 25-31), as duas únicas construções no relato sacerdotal, poucos viram que a arca mesma foi concebida como um templo. Alguns indícios claros orientam a leitura do texto nessa direção.

As dimensões da arca são expressivas. São trezentos côvados⁸³ de comprimento (cerca de 135 metros), cinquenta côvados de largura (cerca de 22,5 metros) e trinta côvados de altura (cerca de 13,5 metros). Só recentemente foram construídas embarcações maiores. Era seis vezes mais longa do que o templo de Salomão e duas vezes a sua largura. O mais importante, porém, é o fato de que as medidas e as proporções da arca sejam análogas àquelas da tenda da reunião (Ex 25-31) e do templo de Salomão. Os números de base são cinco e três. As dimensões da tenda não são fáceis de determinar (Ex 26). Parece, porém, que fosse de 30 côvados (13,5 metros) de comprimento e de 10 côvados (4,5 metros) de largura (MICHAELI, 1974, p. 239). O templo de Salomão, por outro lado, tinha 60 côvados (= 27 metros) de comprimento, 20 côvados (= 9 metros) de largura e 30 côvados (13,5 metros) de altura, tal como a arca. A base das medidas é sempre 5 e 3 (1Rs 6,2). O mesmo vale para as medidas do novo templo, segundo Ez 40-42. Interessante também seria observar as dimensões da arca da Aliança, do propiciatório e da mesa da proposição dos pães (Ex 25,10.17.23).

Medidas semelhantes podem ser encontradas também no palácio de Salomão, a chamada casa da floresta do Líbano (1Rs 7,2). As dimensões são: 100 côvados (= 45 metros) de comprimento, 50 côvados (= 22,5 metros) de largura e 30 côvados (13,5 metros) de altura.

O teto da arca também é sugestivo. Em Gn 6,16 se fala de *צֹהַר* (= abertura, cobertura) e 8,13 fala de *מִכְסֵה* (= cobertura). Este último termo aparece em Ex 26,14; 35,11 na descrição da tenda. Na realidade esta palavra aparece em toda a Bíblia só em Gn 8,13 e nos textos litúrgicos de P: Ex 26,14; 35,11; 36,19; 39,34; 40,19; Nm 3,25; 4,8.10.11.12.25. Com exceção de Nm 4,8.10.12 a palavra designa sempre “cobertura” de pele de tenda.

Do ponto de vista do formato, a arca possui três planos, num formato retangular, assim como o templo de Salomão (1Rs 6,6). Ora, na antiguidade, normalmente, os templos possuem três planos que correspondem aos três planos do universo: céu, terra e mundo subterrâneo. A esses planos corresponde a morada dos deuses, dos homens e animais, e o mundo dos mortos (GUNKEL, 1997, p. 142). Já o plano retangular com quatro lados é o modo habitual de simbolizar o cosmo com os

⁸³ Calcula-se que um côvado equivale a 45 centímetros.

seus quatro pontos cardinais. O templo, nesse sentido, é uma imagem do mundo na sua verticalidade que representa os três planos do universo, e na sua horizontalidade que representa os quatro pontos cardiais (CHAMPEAU; STERCKX, 1972, p. 1109). A arca é, portanto, um microcosmo, assim como os templos. Além disso, a arca deve conter todas as espécies de seres vivos, um fato que reforça o seu simbolismo cósmico.

Por fim, é necessário atentar para o fato que a arca se detém sobre o monte Ararat (Gn 8,4). O “templo” se localiza sobre a montanha mais alta da região. Templo e montanha estão frequentemente relacionados. De fato, o templo de Jerusalém se encontrava sobre o monte Sião. Da arca sairá Noé, a sua família, e todos os seres que repovoarão o universo depois do dilúvio. A imagem é sólida: a arca é como a fonte da qual sai o rio da vida que encherá todo o universo (Gn 8,15-19).

Em conclusão. A arca, a tenda e o templo têm uma função semelhante e um valor simbólico análogo: são “microcosmos” (SKA, 2018, p. 41) que contêm tudo o que é necessário e essencial para a sobrevivência do universo (no caso da arca) e de Israel (no caso da tenda). Todavia, há uma diferença essencial entre a arca e a tenda no relato sacerdotal. Se a arca contém em núcleo todo o universo pós-diluviano, a tenda é o lugar da presença de Deus mesmo em meio ao povo. De outro lado, a arca e a tenda possuem um significado universal. Com relação à arca, o símbolo é mais evidente. No que tange ao povo de Israel, é necessário recordar que o povo eleito faz parte da humanidade e se torna, em meio à humanidade, o lugar da presença de Deus criador do universo. Na tradição profética, Israel é eleito em vista dos povos.

3.2.1.5 O reinício de tudo: a aliança com Noé

O relato sacerdotal do dilúvio termina com um mandato renovado e ilimitado aos sobreviventes da arca para “crescer e multiplicar” (Gn 9,1), sendo uma réplica do mandato de Gn 1,28. Não é nosso intuito aqui tratar dos mandamentos noáquicos de Gn 9,1-7 mas somente destacar que o mundo que se reinicia é marcado pela bênção.

O final sacerdotal do relato do dilúvio é marcado por dois discursos divinos em 9,1-17. Esses discursos são marcados por inclusões: nos versículos 1 e 7 com as

palavras: “crescer”, “multiplicar” e “terra”; nos versículos 9 e 17 com a expressão técnica “erguer a aliança”.

Em Gn 9,1-7⁸⁴ é descrita a nova ordem do universo pós-diluviano com a introdução do desequilíbrio e da violência. A violência de Gn 6,11.13 pôs fim ao equilíbrio inicial segundo o projeto divino em Gn 1. Agora, uma revisão da ordem primitiva de Gn 1,28-30 se revela indispensável: é preciso levar em conta o fenômeno da violência. A solução parece ser esta: a bênção de Gn 1,28 é renovada para o gênero humano (9,2); a terra é de novo o domínio só dos homens, porque Deus abençoa Noé e a sua família, e não bendiz os animais. Todavia, para assegurar este domínio sobre os animais, será permitido aos homens de matar e comer, à exceção do sangue. O mundo animal é novamente submetido ao gênero humano, como em Gn 1,28. Na relação conflitual que pode surgir entre homens e animais selvagens – que representam as forças do “caos” – a vitória é dada aos homens que se apresentam como “senhor dos animais” e organizam o “cosmos”.

A aliança com Noé responde a uma questão precisa: a bênção de Noé em 9,1 pode ser ameaçada por um novo dilúvio? Para que multiplicar-se e encher a terra se um outro desastre pode dizimar a humanidade? Gn 9,8-17 oferece uma solução.

A construção do trecho é bastante clara: há três discursos divinos, todos introduzidos pela mesma fórmula: “E disse Elohim” (9,7.12.17)⁸⁵. A primeira parte anuncia a conclusão da aliança (9,7-11); a segunda parte descreve o conteúdo da aliança (9,12-16) e a terceira parte conclui todo o conjunto (9,17) (GROSS, 1978, p. 104). As formas verbais são diferentes em cada uma das partes. Encontramos verbos no futuro em 9,7-11: *hinnēh* + sufixo pronominal + particípio (*futurum instans*: 9,7); *wəqatalti* (9,11); *yiqtol* (9,11). Na segunda parte encontramos primeiro um particípio (9,12; forma do presente) e um *qātal* (9,13a), depois reaparecem as formas do futuro

⁸⁴ Alguns exegetas consideram 9,4-6 (ou 9,4-6a) como um acréscimo redacional. Os argumentos são resumidos por McEvenue (1971, p. 68-71): o contexto de 9,1-3 é de bênção, não de lei; se compreende melhor 9,1-3 em relação a Gn 1, diferente de 9,4-6 (exceção para 9,6b); o estilo de 9,4-6 é diferente daquele de 9,1-3. Na verdade 9,4-6 se assemelha muito a um comentário jurídico de 9,2-3, uma espécie de halaká sobre um ponto preciso, a questão do sangue. Em conclusão, os vv. 4-6 podem ser melhor compreendidos como acréscimo sacerdotal tardio (halaká). A intenção é de retroprojetar na história das origens a legislação do sangue de Lv e Dt para evitar que Deus tenha permitido ao “justo” Noé e à humanidade pós-diluviana de transgredir leis essenciais para Israel. Para P, esta questão era intimamente ligada às instituições de Israel, como os sacrifícios, e não se podia falar delas antes do Sinai.

⁸⁵ Sobre esta fórmula e as suas variantes, um bom estudo é ainda aquele de Samuel A. Meier (1992).

(*wəqatalti* e *yiqtol*) em 9,13b-16. Na terceira parte, a conclusão, encontramos um *qātal* (LONGACRE, 1996) (GROSS, 1978, p. 107)⁸⁶.

Por que uma aliança (בְּרִית)? O relato sacerdotal conhece somente duas alianças: a de Gn 9 com Noé e a de Gn 17, com Abraão. É surpreendente não encontrarmos nenhuma referência à aliança do Sinai nos relatos sacerdotais. De fato, na perícopes do Sinai, P fala somente de instituição do culto, mas não de “aliança”. Por que? A razão está na teologia e no contexto histórico de P. A aliança do Sinai, como é descrita pelo Deuteronômio por exemplo, é uma aliança condicionada e bilateral. A bênção divina é condicionada à fidelidade de Israel. Ora, segundo os profetas, Israel não foi fiel à aliança, deixando de observar a Lei e, portanto, foram “castigados” pelo exílio. Realizou-se não a bênção, mas a maldição da aliança. Como sair dessa situação? Há uma esperança para Israel pós-exílico? Duas vias foram propostas. A primeira é aquela de Jr 31,31-34: a “nova” aliança, que é, na verdade, uma renovação da aliança do Sinai, com algumas mudanças de relevo⁸⁷. A outra estrada é aquela escolhida por P que decide redimensionar a aliança do Sinai. Segundo P há acontecimentos salvíficos mais fundamentais e mais antigos do que o evento do Sinai: a aliança com Noé na história do universo (Gn 9) e a aliança com Abraão na história de Israel (Gn 17). Estas alianças, porém, ao contrário daquela do Sinai, são unilaterais e incondicionadas. Portanto, elas não dependem da resposta de Israel, de sua fidelidade ou não, da observância ou não da Lei (SKA, 2018, p. 41). Em outras palavras, elas são gratuitas e eternas. No caso do relato do dilúvio, ele é um *memorandum* contínuo de um vínculo e de uma relação inquebrantável dos repatriados com o Deus da aliança. Se a aliança do Sinai foi rompida, e segundo essa perspectiva Israel teria deixado de ser o povo de Deus, a aliança de Noé permanece aberta aos seus descendentes, numa perspectiva “pan-Israelita” (CARREIRA, 1997, p. 70). O povo pode estar seguro de que o mundo não será mais destruído e que Israel não desaparecerá. Deus permanecerá fiel às suas promessas feitas a Noé e a Abraão: a graça de Deus não pode faltar. Este é para P o fundamento mais seguro da fé de

⁸⁶ O estudo de Walter Gross (1978) se baseia fortemente na análise dessas formas verbais.

⁸⁷ Dentre elas se pode destacar o fato da iniciativa divina que concede o perdão aos exilados, fazendo-os voltar à pátria, a responsabilização individual, doravante, pelos próprios pecados e internalização da Lei mediante o dom do Espírito que cria um novo coração capaz de conhecer interiormente e obedecer a Deus.

Israel (ZIMMERLI, 1960). Só num segundo momento se poderá falar da utilidade da Lei (GROSS, 1978, p. 101-102).

Pela mesma razão P adota um vocabulário específico: não usa a expressão habitual “cortar a aliança” (כָּרַת בְּרִית), mas o sintagma “erguer/estabelecer” a aliança (קום בְּרִית).

Quando a aliança não foi estabelecida com Noé? Para alguns, em Gn 9 não haveria uma descrição concreta da conclusão desse pacto, mas somente a promessa divina de estabelecer a aliança. De fato, na primeira parte (9,8-11) os verbos ou estão no futuro, ou são participios ou presente imediato que prolongam o efeito de um futuro precedente. Somente a conclusão (v. 17) retoma o conjunto no passado: “eis o sinal da aliança que estabeleço/estabeleci (הִקְנֹתִי)” (GROSS, 1978, p. 106). Porém, a segunda parte (9,12-16) parece descrever não só o conteúdo, mas também a conclusão da aliança. Segundo Gross (1978, p. 107), o sentido do v. 12 é o seguinte: “este é o sinal da aliança e com este sinal eu a estabeleço convosco...”. O discurso divino não é somente informativo, mas também “performativo” (AUSTIN, 1975) (SEARLE, 1972), isto é, realiza aquilo que diz. Na verdade Deus mostra a Noé o arco nos céus e diz: “este é o sinal da aliança, e com este sinal estabeleço minha aliança contigo”. Em outras palavras, a aparição do arco é a prova que a aliança foi estabelecida por Deus. Gross (1978, p. 107) consolida a sua opinião com quatro razões: 1) as formas verbais. O texto inicia com fórmulas no futuro (9,9-11), passam depois ao presente (9,12), em seguida se usa o passado (9,13; cf. 9,17). Portanto, o trecho descreve a atual conclusão da aliança quando usa os verbos no presente; 2) a expressão em 9,12, “dar a aliança” (נָתַן בְּרִית), é pouco comum e típica de P. Ela reaparece em Gn 17,2, outro texto sacerdotal de aliança (cf. Nm 25,12 um texto também de P); 3) o texto estabelece uma correspondência entre “dar a aliança” (v. 12) e “dar o arco” (v. 13: נָתַן קֶשֶׁת); 4) o pronome demonstrativo “este” (v. 12: זֶה) pode ter várias funções. Pode ser anafórico (aludir a um conceito que precede) ou catafórico (reenviar a um conceito que segue). Em Gn 9,12 é certamente catafórico. Mas pode também indicar um deíptico⁸⁸: com um gesto Deus indica nas nuvens o arco enquanto

⁸⁸ Do verbo grego *deiknumi* = mostrar, indicar.

fala. Gross (1978, p. 107) conclui a sua análise: “Quando Deus põe o sinal (da aliança nos céus), conclui a *bərît*”⁸⁹.

O sinal do “arco” é variamente discutido⁹⁰, mas do ponto de vista linguístico, o termo (קֶשֶׁת) parece indicar uma arma de guerra. O arco é de fato uma arma de guerra e o dilúvio é uma grande batalha de um Deus irado contra a corrupção do universo. Depois do dilúvio, Deus renúncia de destruir novamente o universo e “pendura” seu arco nas nuvens porque decidiu abandonar o combate (WELLHAUSEN, 1899, p. 317), (GUNKEL 1997, p. 151), (SKA, 2018, p. 42).

Em conclusão, a mensagem final de P reside na sua interpretação do relato tradicional do dilúvio. O elemento original, isto é, a aliança de Gn 9, é o elemento de destaque dessa tradição. Para P a existência do universo depende de dois elementos: a justiça de Noé e sua aliança. Portanto, o universo existencial de Israel pós-exílico se apoia sobre a iniciativa e graça divina, baseada numa oferta de aliança incondicional. Para a geração pós-exílica, esta história das origens é paradigmática porque prefigura aquilo que aconteceu durante esse período. O “resto” que sobreviveu ao dilúvio do exílio se encontra numa situação semelhante àquela de Noé, no início de uma nova era de graça.

3.2.2 A Intenção dos Acréscimos Não Sacerdotais ao Relato do Dilúvio

Se o relato sacerdotal encontra o seu ápice na aliança de Gn 9,1-17, o relato não-sacerdotal culmina na cena do sacrifício de Gn 8,20-22. O sacrifício de Noé, que agrada a Yhwh, está na origem da mudança de comportamento da parte da divindade. A nossa hipótese é de que, na sua origem, tratava-se de uma tradição própria do “povo da terra”, desvinculado da tradição sacerdotal. Como tal, esse texto possuía uma força própria, pois dava conta de uma relação particular dos remanescentes na terra não somente com o “solo”, mas também com o culto e com Yhwh.

A explicação do nome de Noé em Gn 5,29: “pôs-lhe o nome de Noé, dizendo: Este nos consolará dos nossos trabalhos e das fadigas de nossas mãos, nesta terra que o Yhwh amaldiçoou” (וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ נֹחַ לְאָמֹר זֶה יִנְחַמֵנוּ מִמְּעֹשֵׂנוּ וּמִעֲצָבוֹן)

⁸⁹ *Indem Gott das Zeichen setzt, schliesst er die bərît.*

⁹⁰ Alguns sugerem a imagem de arco-íris e sua relação com a mitologia, outros apelam para seu significado de arco de guerra (SKA, 2018, p. 42).

(יָדִינוּ מִן־הָאָדָמָה אֲשֶׁר אָרְצָהּ יְהוָה: é totalmente desproposital e não se fundamenta na raiz do nome mesmo. Conforme Gn 2,15, a raiz do nome de Noé (נֹחַ) tem o significado de “pôr/colocar”. Consolar em Gn 5,29 vem de outra raiz (נָחַם) que significa (na sua forma piel como está no texto), exatamente, “confortar, consolar”. O imperativo do deutero-Isaías de Is 40,1 traz o imperativo do mesmo verbo na mesma forma. Se se pensa num nome próprio construído com essa raiz, conforme a origem verbal de diversos nomes com a prefixação da consoante *mem* (מֵ) antes do verbo, temos o nome “Menahem” (מְנַחֵם). Provavelmente o antigo estrato não-sacerdotal tinha sua própria versão, reduzida, “incompleta”, da história do dilúvio, com um personagem modelo, “Menahem”, cuja função era de “chefe de família”, um “leigo” responsável pela reconciliação com Yhwh, por meio de um sacrifício livre, sem mediação sacerdotal. A sua colocação no relato do dilúvio é tardia, e como um texto “pós-sacerdotal”, ele tenta reconciliar a teologia identitária do “povo da terra” com as exigências do culto sacerdotal pós-exílico. O redator final, pós-sacerdotal, da escola de santidade, toma de forma produtiva textos preexistentes, fazendo suas próprias formulações num novo arranjo teológico (SCHMID, 2016, p. 601). Como o sacrifício de Noé conseguiu reverter a maldição do solo (אֲדָמָה) depois do dilúvio, assim os sacrifícios do templo, agradáveis a Yhwh, têm como efeito assegurar a sobrevivência de Israel e aplacar a ira divina. Mas esses sacrifícios precisam ser oferecidos por alguém que “encontrou graças aos olhos de Yhwh” (6,8) e que obedece fielmente às ordens de Yhwh (7,5). No fim das contas, a aceitação de cada sacrifício depende do propósito gracioso antecedente de Deus, através do qual ele indica o sistema sacrificial como meio de expiação para a reconciliação entre Deus e homem (WENHAM, 1987, p. 190).

O pleno exercício do culto sacrificial pressuposto neste relato é um forte indício para sua datação. Isto é, o texto pressupõe a restauração do culto pós-exílico. Ao contrário, como vimos, o culto está ausente do estrato P, pois o mesmo foi composto no final do exílio, antes da reconstrução do templo.

3.3 POR UMA TEOLOGIA DA CATÁSTROFE: DEUS VIOLENTO?

O problema do mal é antigo quanto o mundo. Relacionado a ele está o problema do mal não evitado pelos deuses (ou por Deus) ou, pior ainda, provocado

pelos deuses (Deus). Em se tratando das escrituras judaicas, pode-se falar de diversos tipos de violência nelas presente, tanto dos homens quanto de Deus. Para o mal perpetrado pelos homens, apela-se, normalmente, para a liberdade humana, escusando a divindade. Para o mal ou feito ou ordenado por Deus coloca-se o problema da “injustiça” de um poder divino tirano irrefreável. Porque o agir divino, castigando, ou punindo, ou simplesmente consequente a uma explosão de cólera, é uma ação para a qual não há “resistência” à altura. Como responder às catástrofes provocadas pelo próprio Deus?

3.3.1 A Violência de Deus nas Escrituras Judaicas

Com relação à violência divina, há três tipos principais: primeiro tipo, aqueles textos em que Deus ordena o massacre de pessoas. Exemplo claro está em 1Sm 15,3: “matarás homem e mulher, meninos e crianças de peito, bois e ovelhas, camelos e jumentos”. Esta ordem, não cumprida por Saul (primeiro rei de Israel), foi uma das causas de sua ruína. Um segundo tipo de texto, fala de um Deus guerreiro e violento. Por exemplo, em Ex 12 o “anjo exterminador” que elimina todos os primogênitos do Egito, crianças inocentes e adultos, até mesmo dos animais. Um terceiro tipo de violência é aquele em que Deus castiga. Como em Ex 32, por exemplo, no famoso episódio do bezerro de ouro. Após a primeira “apostasia”, depois da intercessão de Moisés e perdão divino, Deus parece ter esquecido de seu perdão e ordena massacrar três mil homens (Ex 32,27-28). Neste terceiro tipo é colocável o episódio do dilúvio, como um verdadeiro problema teológico, porque chama em causa Deus mesmo: a violência por ele ordenada e a violência por ele praticada (BARGAGLIO, 1991, p. 15).

3.3.2. A Violência Divina Deflagrando o Dilúvio Bíblico

No estrato sacerdotal, Elohim decide castigar a humanidade por causa da violência. Nos fragmentos não sacerdotais, Yhwh decide enviar o dilúvio após ter-se “arrependido” de ter criado Adam, depois de notar que todo “desígnio de seu coração” é mau. Seja como for, a reação divina é de violência contra o mundo. O texto é, portanto, todo ele, construído no padrão, “pecado-castigo”. Embora para Israel, e sua experiência com a profecia, Deus preanunciou o castigo consequência à

desobediência de sua Lei (BARGAGLIO, 1991), o fato se impõe: Deus castiga o seu povo. E este castigo é uma catástrofe cósmica. Israel faz representação do agir divino também a partir de seu fracasso. E encontra sentido no fracasso e na catástrofe a partir da fonte de sua fé: Deus mesmo. Por isso a representação da tragédia “cósmica” do dilúvio é lida e absorvida por cada israelita de qualquer geração. Neste caso, a violência divina foi contra a violência humana, ou contra o “desígnio mau do coração” para fazer recomeçar o mundo com a resignação divina: Yhwh reconhece que o Adam possui um “desígnio mau” desde sua infância (Gn 8,21), ou tolera a violência “controlada” em favor da vida (Gn 9,2-6).

CONCLUSÕES

Embora tenhamos tratado de muitas questões, levantado muitos problemas e sugerido algumas soluções, o relato do dilúvio na Bíblia continua sendo um canteiro rico e aberto a diferentes pesquisas e variadas interpretações. Portanto, longe de pretender esgotar a pesquisa, quisemos simplesmente contribuir para uma reflexão aprofundada, mostrando a validade perene do texto sagrado, não somente nos textos de antanho, como também no contexto dos desafios atuais.

No tocante à questão da fonte jahwista e sua datação, como vimos, ela é incompleta e tardia e possivelmente existiu em miniatura, somente em tradição oral, a qual foi assumida e transformada e ampliada pelo grupo pós-sacerdotal. Estamos falando da escola de santidade, formada a partir de uma parte da escola sacerdotal. Com efeito, como vimos, há bons motivos para pensar que o “relato jahwista” seja mais recente do que o sacerdotal. Em primeiro lugar, o relato é fragmentário e, portanto, dificilmente pode ter tido uma existência independência como texto completo. O texto “jahwista”, que chegou até nós, pode ser melhor compreendido como complemento de um outro relato já existente, aquele sacerdotal. Os “redatores” tomaram como base o texto sacerdotal e o completaram com os fragmentos não sacerdotais, nos quais faltam elementos essenciais de uma história completa, como a construção da arca e a saída da mesma. Em segundo lugar, o vocabulário destes fragmentos está permeado do léxico sacerdotal tardio. Por exemplo, a expressão “todo impulso do coração” - וְכָל-יִצְרָר מִחֻשְׁבֹּת לְבוֹ (6,5; 8,21) - reaparece somente em textos pós-exílicos: 1Cr 28,9; 29,18. Como vimos, a palavra יִצְרָר com o sentido de desígnio, impulso, pensamento, reaparece com o mesmo sentido em poucos textos também tardios: Dt 31,21; Is 26,3; Sl 103,14. A expressão “multiplicação do mal de Adam” - רַבָּה רָעַת הָאָדָם (6,5) - se encontra somente em Ecl 8,6. O verbo “criar” (בָּרָא) de 6,7 é sacerdotal (cf. Gn 1,1.21.27; 2,3.4a), enquanto o jahwista emprega outros vocábulos, como “fazer” (עָשָׂה) (2,4b; em Gn 6-9 veja-se 6,7b; 7,4) ou “plasmar” (יָצַר) (2,7.19). A distinção entre animais puros (7,2; raiz: טָהוֹר) e impuros faz parte de leis como aquelas de Dt 14 e Lv 11. Estas preocupações culturais e alimentares não são características do jahwista. Este vocabulário cultural reaparece em Gn 8,20-21. A expressão “suave fragrância” (רִיחַ הַנִּיחֹחַ) é única aqui em textos jahwistas e aparece só em textos tardios e principalmente sacerdotais (Ex 29,18.25.41; Lv 1,9.13.17;

2,2.9.12. etc.; Nm 15,3.7.10.13.14.24. etc.; Ez 6,13; 16,19; 20,41 (KRONHOLM, 2006, p. 175). Além disso, o vocabulário de 8,20-21 é diferente daquele de Gn 4,3-5 como vimos.

Para sustentar a hipótese clássica da divisão em duas fontes independentes, seria necessário admitir muitas intervenções redacionais e praticamente impossível listar as razões para tais mudanças dentro dos textos que seriam considerados como jahwistas, uma vez que estas intervenções são de caráter sacerdotal. O mais razoável é procurar uma explicação mais simples, isto é, que o texto “jahwista” é tardio e pós-sacerdotal. O mesmo vale para a presença de outras expressões ou vocábulos típicos de P nos textos “jahwistas” que não tivemos ocasião de analisar tudo por razões de brevidade.

Os elementos mais característicos dos fragmentos não sacerdotais se encontram também nos relatos mesopotâmicos do dilúvio e estão ausentes no relato sacerdotal: o fechamento da porta da arca, o envio das aves no final do dilúvio e o sacrifício. Por exemplo, encontramos o fechamento da porta (Atrahasis, 3,2.52; Gilgamesh XI, 93); o envio das aves (Gilgamesh XI,145-154: três aves: o corvo, a andorinha e a pomba); o sacrifício (Atrahasis, 3,5.34-35; Gilgamesh XI, 159-161 (WENHAM, 1987, p. 159-166). Podemos compreender estes trechos como o fruto de uma vontade de completar o relato sacerdotal primitivo (P) segundo estes relatos da Mesopotâmia.

Em conclusão, a hipótese mais simples é aquela de considerar os textos não-sacerdotais como acréscimos tardios, pós-sacerdotais, com alguns objetivos bem claros, além daquele equiparar o relato todo às versões mesopotâmicas. Que objetivos foram estes e em qual contexto?

Estamos falando do conflito sócio-político-econômico-religioso acirrado entre os repatriados (*golah*) e os remanescentes da terra (povo da terra) (FERREIRA; MARQUES, 2019). A questão de base era o direito à terra e a convivência ou não com estrangeiros. O exílio babilônico levou os expatriados a um processo de fechamento como tentativa de salvaguardar própria identidade, embora eles não conseguiram se subtrair totalmente à influência externa. Sem a terra, sem a monarquia e sem o templo, os líderes sacerdotais assumiram o posto de guias e mestres, agarrando-se às tradições legais e culturais. Entraram em contato com a cultura e a literatura mesopotâmica. Precisaram redefinir sua identidade e o fizeram a partir do culto sinagoga principalmente da prática de certas leis (como a circuncisão, por exemplo).

Pelo modelo da tradição e aliança mosaica expressa principalmente no Deuteronômio, explicaram o exílio como consequência da não observância das leis, sobretudo as de pureza. A aliança era bilateral condicionada à prática do código de leis. Agora, era preciso encontrar uma saída de esperança: ou a renovação da aliança rompida, com alterações radicais (Jr 33,33-34) ou uma outra aliança, mais antiga, de outra natureza, inquebrantável, eterna, incondicionada. Eis a aliança com o herói Noé e sua família. Com efeito a aliança “sacerdotal” feita entre Elohim e Noé tem suas motivações teológicas. Noé era “justo” (צַדִּיק) e “sem defeito” (תָּמִים), era algum observante dos preceitos e das leis divinas. A configuração de Noé aos moldes de um sacerdote fez dele uma figura meritória da terra e o ideal da *golah*, destinatário de uma aliança erguida para sempre. Essa aliança com Noé prepara à entrada na aliança mosaica, aliança da “maturidade” do povo.

De outro lado, os remanescentes, aquele *povo da terra* que não foi levado em cativeiro, ocuparam a extensão vazia da terra. Reconstruíram suas famílias, miscigenaram com povos da vizinhança, refizeram sua relação com Yhwh num culto familiar. Produziram uma tradição oral diluviana com um outro herói, cujo nome pode ser deduzido do verbo “consolar” (נָח na forma piel em Gn 5,29), do qual pode gerar o substantivo Menahem (ou Manaém em português, conforme aparece nas traduções de At 13,1). De fato, a explicação do nome de Noé neste versículo é totalmente inadequada, uma vez que a raiz verbal que dá base ao nome de Noé, נָח (= “colocar”, “fazer repousar”, na forma hifil, como em Gn 2,15). Diferente de Gn 2,8 onde Yhwh pôs (verbo שָׁם) o homem no jardim que havia plantado, o verbo de Gn 2,15 (נָח) é de sabor sacerdotal, mostrando quem pode “repousar” e, portanto, tem direito ao jardim (terra prometida).

Portanto, o herói diluviano do *povo da terra* tem outras características: “Este nos consolará dos nossos trabalhos e das fadigas de nossas mãos, nesta terra que o SENHOR amaldiçoou” (Gn 5,29); Ele “encontrou graça aos olhos de Yhwh” (6,8); Ele é o chefe de família que oferece “holocaustos agradáveis” a Yhwh (8,20-21). Ele não tem pretensões de perfeição, pois experimenta as consequências de um “impulso mau no coração” (6,5; 8,21), mas sabe que Yhwh é favorável e “não tornará a ferir o vivente” (וְלֹא־אֶסְףָּ עוֹד לְהַכּוֹת אֶת־כָּל־חַי) (8,22: “não deixará de haver sementeira e ceifa, frio e calor, verão e inverno, dia e noite”). Este herói não está vinculado ao templo, nem às exigências legalistas de purificação.

Somente quer usar a terra que pertence a Yhwh para cultivar e ter vida, experimentando a “consolação dos trabalhos e das fadigas das mãos” (5,29). De fato, Yhwh “se arrependeu” (mesmo verbo נָחַם, agora na forma nifal), ou quem sabe “se consolou” da condição de Adam no solo, após o holocausto oferecido (8,20-21). De toda forma é sacrifício de Noé (ou Menahem?) de tipo holocausto (permitido só aos sacerdotes) que está na base da mudança de comportamento. Esse texto só foi “aceito” na redação final do relato do dilúvio porque poderia veicular uma ideia basilar cara aos sacerdotes: assim como o sacrifício de Noé obteve a salvação do mundo depois do castigo do dilúvio, assim os sacrifícios do templo, agradáveis a Deus, têm como efeito assegurar a sobrevivência de Israel e aplacar a ira divina. Em outras palavras, a permissão de entrada de textos não-sacerdotais no relato oficial final é expressão da tentativa de colonização da teologia do *povo da terra*. De fato, no conjunto de uma leitura global do relato, esse sacrifício que obteve a salvação, foi feito por um “justo e perfeito” enquanto a humanidade toda estava corrompida. Essa leitura só é possível a partir da abordagem de suspeição pelo modelo conflitual, a qual tem contribuído para o avanço da pesquisa no âmbito da ciência das religiões.

Em conclusão, o relato do dilúvio é sim compósito, mas não resultado da junção de duas fontes. Há um relato mais completo, sacerdotal, pós-exílico que foi “completado” (inclusive com prejuízo da harmonia textual, como vimos) agregando e cooptando a teologia do povo da terra em contexto mais tardio ainda, provavelmente no período persa. O intuito último, sendo trabalho da Escola de Santidade, talvez fosse de “reconciliação” para uma “aliança do livro”, mas isso não aconteceu sem o prejuízo da teologia do *povo da terra*.

A emancipação das teologias das minorias requer atenção para as reentrâncias dos textos “oficiais” produzidos pelos detentores do poder, capazes de cooptar e silenciar a força transformadora da voz dos pequenos grupos. Se fomos capazes de, ao menos, evidenciar esse urgente labor na pesquisa bíblica em geral e no texto do relato do dilúvio em particular, nos damos por satisfeitos.

REFERÊNCIAS

ALTER, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, INC., Publishers, 1981.

ALTER, Robert. *Genesis*. Translation and Commentary. New York – London: W.W. Norton & Company, 1996.

ANDERSON, Bernard W. From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11. *Journal of Biblical Literature*, Leiden, v. 97, n. 1, p. 23-39, mar. 1978.

ASTRUC, Jean. *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse*, avec des Remarques qui appuient ou éclaircissent ces Conjectures. Bruxelles: chez Fricx, Imprimeur de Sa Majesté, 1753. Disponível em: <https://url.gratis/BuHYn> Acesso em: 28 set. 2020. 11:51.

AUSTIN, J.L. *How to do Things with Words*. Second Edition. London: Harvard University Press, 1975. Disponível em: <https://url.gratis/vBe00> Acesso em: 03 mai. 2021. 21:09.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Dio Violento?* Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane. Commenti e Studi Biblici. Assisi: Citadella Editrice, 1991.

BARRÉ, Lloyd M. The Riddle of the Flood Chronology. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 13, n. 41, p. 3-20, jun., 1988.

BASTA, Pasquale. *Gezerah Shawah*. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica. Subsidia Biblica 26. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007.

BERLIN, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Bible and Literature Series 9. Sheffield: Almond Press, 1983.

BÍBLIA. Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 1985.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia (ELLIGER, Ediderunt K et RUDOLPH, W.) Editio secunda emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

BIBLIA SACRA. Vulgatae Editionis Sixti V Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita. Romae: Paulinae, 1957.

BÍBLIA SACRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BLINKINSOPP, J. *El Pentateuco*. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia. 2ª ed., Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001.

BLUM, Erhard. *Studien Zur Komposition Des Pentateuch*. (Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft – BZAW, 189). Berlin: De Gruyter, 1990.

BORGONOVO, Gianantonio (Org). *Torah e Storiografie dell'Antico Testamento*. LOGOS: Corso di Studi Biblici 2. Torino: Elledici, 2012.

BOTTÉRO, Jean; BERGAMINI, Giovanni; KRAMER, Samuel Noah. *Uomini e dèi della Mesopotamia*. Alle origini della mitologia. Torino: Einaudi, 1992.

BOVATI, Pietro. *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabulário, orientamenti. Analecta Biblica 110. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1986.

BOVATI, Pietro. *Vie della giustizia secondo la Bibbia*. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2014.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Guarani: Índios do Sul, Religião, Resistência e Adaptação*. Documento preparado para o Programa de Investigação: Palavra e Obra no Novo Mundo: Imagens e Ações Interétnicas. Trujillo, Espanha, dezembro de 1988. Disponível em: <https://url.gratis/tol89> Acesso em: 23 fev. 2020. 21:41.

BRATSIOTIS, N.P. *bāšār*. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Jelmer (Eds.). *Grande Lessico Dell'Antico Testamento*. vol. I. Brescia: Paidea, 1988. p. 1731-1764.

BUDDE, Karl. *Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1–12,5)*. Gießen: J. Ricker'sche Buchhandlung, 1883.

CAMPBELL, Antony F.; O'BRIEN, Mark A. *Sources of the Pentateuch*. Texts, Introductions, Annotations. Minneapolis (USA): Fortress Press, 1993.

CARREIRA, José Nunes. Conteúdos, forma e método na exegese de narrativas de criação: a propósito de uma tese recente. *CADMO - Revista do Instituto Oriental*. Universidade de Lisboa, v. 6/7, p. 63-88, 1997. Disponível em: <https://url.gratis/xnLKq> Acesso em: 01 mai. 2021. 18:12.

CASALINI, Nelo. *Agli Ebrei. Discorso di Esortazione*. Studium Biblicum Franciscanum. Analecta n. 34. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1992.

CASSUTO, U. *A Commentary on the Book of Genesis*. Part One. From Adam to Noah. Jerusalem: Varda Books, 1961. [First published in Hebrew, Jerusalem, 1944].

CASSUTO, U. *A Commentary on the Book of Genesis*. Part Two. From Noah to Abraham. Jerusalem: Varda Books, 1964. [First published in Hebrew, Jerusalem, 1944].

CLARK, W. Malcom. The Righteousness of Noah. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 21, n. 3, p. 261-280, jul. 1971a.

CLARK, W. Malcom. The Flood and the Structure of the Pre-patriarchal History. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Princeton (New Jersey), v. 82, n. 2, p. 184-211, nov. 1971b.

COATS, G.W. *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*. (The Forms of the Old Testament Literature, volume 1). Michigan: Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

CRÉPEAU, Robert R. Mito e Ritual entre os Índios Kaigang do Brasil Meridional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 173-186, out. 1997. Disponível em: <https://url.gratis/ZOOxr> Acesso em: 24 fev. 2020. 11:27.

CROSS, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Essays in the History of the Religion of Israel. Ninth Printing. Crambridge-London: Harvard University Press, 1997.

CUNCHILLOS YLARRI, Jesus Luis, J.L. Los bene ha'elohim en Gen. 6, 1-4. *Estudios Bíblicos*, Madrid, v. 28, p. 5-31, 1969. Republicado em número especial 75º aniversário, v. 75, 2017. Disponível em: <https://url.gratis/ipB2W> Acesso em: 03 abr. 2020. 10:27.

DAVIDSON, Richard M. The Genesis Flood Narrative: Crucial Issues in the Current Debate. *Andrews University Seminary Studies*, Berrien Springs (Michigan), v. 42, n. 1, p. 49-77, jan. 2004. Disponível em: <https://url.gratis/DoLqR> Acesso em: 25 fev. 2020. 10:49.

DELITZSCH, Franz. *A New Commentary on Genesis*. Vol I. Translated by Sophia Taylor. Edinburgh: T & T Clark, 1888. Disponível em: <http://tiny.cc/zp12lz> Acesso em: 28 mar. 2020. 22:22.

DE PURY, Albert; RÖMER, Thomas. “O Pentateuco em Questão: Posição do Problema e breve histórico da pesquisa”. In: PURY, Albert (Org.), *O Pentateuco em Questão*. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 15-85.

DILLMANN, A. *Genesis, Critically and Exegetically Expounded*. Translated by Wm. B. Stevenson. Vol. I Edinburgh: T. & T. Clark, 1897. Disponível em: <http://tiny.cc/cilqlz> Acesso em: 22 mar. 2020. 16:28.

DRIVER, Samuel R. *The Book of Genesis: with Introduction and Notes*. Fourth Edition. London: Mathuen, 1905. Disponível em: <http://tiny.cc/03azlz> Acesso em: 26 mar. 2020. 21:33.

EICHHORN, Johann Gottfried. *Einleitung in das Alte Testament*. Leipzig: Rosenbusch, 1823. Disponível em: <https://url.gratis/tTTa> Acesso em: 29 set. 2020. 10:06.

ELLIS, E. Earle. *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo*. Canone e interpretazione alla luce della ricerca moderna. Brescia: Paidea, 1999.

EMERTON, John A. An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis. Part I. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 37, n. 4, p. 401-420, out. 1987.

EMERTON, John A. An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis. Part II. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 38, n. 1, p. 1-21, jan. 1988.

EPSTEIN, I. (Ed.). *SANHEDRIN*. Translated into English with Notes, Glossary and Indices. Chapters I-VI by Jacob Shachter; Chapters VII-XI by H. Freedman. Disponível em: <https://url.gratis/76jmd> Acesso em: 15 fev. 2020. 17:27.

FERREIRA, Joel Antônio; MARQUES, Mariosan de Sousa. RUTE: como permitiam a sua presença na Bíblia? *Interações*, Belo Horizonte, v.14, n. 25, p. 169-185, jan. 2019. Disponível em: <https://url.gratis/1PRlu> Acesso em: 13 out. 2020. 13:31.

FLAVIO, Giuseppe. *Antiquità Giudaiche*. Disponível em: <https://url.gratis/EHACg> Acesso em: 30 out. 2019. 9:28.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; LUTTIKHUIZEN, Gerard P. (Eds.). *Interpretations of the Flood*. Themes in Biblical Narrative. Vol.1. Jewish and Christian Traditions. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999.

GROSS, Walter. Bundeszeichen und Bundesschluss in der Priesterschrift. *Trierer theologische Zeitschrift*, Pastor Bonus, Trier, v. 87, p. 98–115. Druck und Verlag, Paulinus-Druckerei, Inhalt des Jahrganges 1978. Disponível em: <https://url.gratis/wcKbX> Acesso em: 01 mai. 2021. 16:29.

GUNKEL, Herman. *Genesis*. Translated by Mark E. Biddle. Macon (Georgia): Mercer University Press, 1997.

HAAG, H. חָמָס *hāmās*. In: BOTTERWECK, Johannes; RINGGREN, Helmer (Orgs.). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Edizione italiana a cura di Pier Giorgio Borbone. Brescia: Paidea, 2004. V. II, p. 1111-1122.

HULST, A.R. Kol basar in der Priesterlichen Fluterzählung. In: AA.VV. *Studies on the Book of Genesis. Oudtestamentliche Studiën*, Vol. XII, Leiden: Brill, 1958, p. 28-68. Review by André Caquot. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, v. 38, fasc. 3. 1958, p. 278-280. Disponível em: <https://url.gratis/jt1FO> Acesso em: 20 out. 2020. 16:53.

HUPFELD, H. *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem Untersucht*. Berlin: Wiegandt und Grieben, 1853.

ILGEN, Karl David. *Die Urkunden des ersten Buchs von Moses in ihrer Urgestalt: zum bessern Verständniß und richtigern Gebrauch derselben in ihrer gegenwärtigen Form*. Halle (Saale): Hemmerde & Schwetschke, 1798. Disponível em: <https://url.gratis/pOO89> Acesso em: 29 set. 2020. 11:21.

JOHNSON, Marshall D. *The Purpose of the Biblical Genealogies: with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*. Society for New Testament Studies, Monograph Series, v. 8. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

JOÜON, Paul; MURAOKA, Takamitsu. *Gramática del Hebreo Bíblico*. Instrumentos para el estudio de la Biblia XVIII. Edición en español preparada por Miguel Pérez Fernández. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.

KASHER, Menachen K. *Encyclopedia of Biblical Interpretation. A millennial Anthology. Genesis*. Vols. I e II. Translated by Rabbi Dr. Harry Freedman. New York: American Biblical Encyclopedia Society, 1953.

KEMPF, Walter. O Dilúvio na Mitologia dos Índios Sul-Americanos. *Vozes de Petrópolis*, IV, fasc. 2, Petrópolis, 1946, p.190-200. Disponível em: <https://url.gratis/1pM2O> Acesso em: 22 fev. 2020. 21:59.

- KISTERMAKER, Simon J. *1 y 2 Pedro – Judas. Comentario Al Nuevo Testamento. Livros Desafío*, 1994. Versión española traducida por Norberto E. Wolf. Disponível em: <https://url.gratis/fkDpN> Acesso em: 16 fev. 2020. 17:29.
- KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and the Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol.1. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001.
- KRAMER, S.N. Sumerian Myths and Epic Tales: Deluge. In: PRITCHARD, James B. (Ed.). *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1969. p. 42-44.
- KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. *As origens. Um estudo de Gênesis 1-11*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2007.
- KRONHOLM, T. רֵיָּחַ *reyah*. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Eds.). *Grande Lessico Dell'Antico Testamento*. Edizione italiana a cura di Pier Giorgio Borbone. Traduttore: Franco Ronchi. Brescia: Paidea, 2006, v. VI. p. 174-195.
- KUSS, Otto. *La Lettera agli Ebrei*. Il Nuovo Testamento Commentato, VIII/1. Brescia: Morcelliana, 1966.
- LA SACRA BIBBIA. Conferenza Episcopale Italiana. Unione Editori e Librai Cattolici Italiani (CEI-UELCI). Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.
- LA SAINTE BIBLE. Traduite en français sous la direction de L'École Biblique de Jérusalem. Paris: Les Éditions du Cerf, 1961.
- LEMICHE, Niels Peter. The Chronology in the Story of the Flood. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 5, n. 18, p. 52-62, nov. 1980.
- LEWIS, Jack P. *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*. Leiden: E.J. Brill, 1978.
- LONGACRE, Robert E. The Discourse Structure of the Flood Narrative. *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford, v. 47, n. 1 Supplement. p. 89-133, mar., 1979.
- LONGACRE, Robert E. *The Grammar of Discourse*. Topics in Language and Linguistics. Second Edition. New York: Spring Science+Business Media, 1996.
- LUZ, Ulrich. *El Evangelio según san Mateo*. Vol.III. Salamanca: Sígueme, 2003.
- McEVENUE, Sean E. *The Narrative Style of the Priestly Writer*. Analecta Biblica 50. Rome: Biblical Institute Press, 1971.
- MEIER, Samuel A. *Speaking of Speaking: Making Direct Discourse in the Hebrew Bible*. Supplements to Vetus Testamentum, v. 46. Leiden-New York- Köln: E.J.Brill Academic Publishers, 1992.
- MICHAELI, Frank. *Le livre de l'Exode*. Commentaire de l'Ancien Testament II. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1974.

MIDRASH RABBAH. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi H. FREEDMAN and S. MAURICE. London: The Soncino Press, 1939. Disponível em: <https://url.gratis/6hCog> Acesso em: 17 agost. 2019. 21:55.

MIRGUET, Françoise. *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque*. Médiations syntaxiques et narratives. Supplements to Vetus Testamentum, v. 123. Leiden-Boston: Brill, 2009.

MOORE, George Foot. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*. Vol. I, Cambridge: Harvard U. Press, 1946.

NAHKOLA, Aulikki. *Doubles Narratives in the Old Testament*. The Foundations of Method in Biblical Criticism. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft – Band 290. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2001.

NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. Edited by Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger. Editione Vicesima septima revisa. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.

NÖLDEKE, Th. *Die alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt*. Leipzig: Quandt und Händel, 1868.

NÖLDEKE, Th. *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*. Kiel: Schwers'sche Buchhandlung, 1969.

NOORT, Ed. The Stores of the Great Flood: Notes on Gn 6:5 – 9:17 in its context of the Ancient Near East. In: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; LUTTIKHUIZEN, Gerard P. (Eds.). *Interpretations of the Flood*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998. p. 1-38.

NOTH, Martin. *A History of Pentateuchal Traditions*. Translated by Bernhard W. Anderson. Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice-Hall, Inc., 1972.

O Livro dos Jubileus. Traduzido para o português por L.F.S.Prado, 2012. Disponível em: <https://url.gratis/jbmTy> Acesso em: 21 fev. 2020. 21:55.

PARKER, Richard Anthony; DUBBERSTEIN, Waldo H. *Babylonian Chronology. 626 B.C.-A.D. 75*. Brown University Studies 19. Providence (Rhode Island): Brown University Press, 1956. Disponível em: <https://url.gratis/FtceW> Acesso em: 16 mar. 2019, 11:29.

RAHLFS, A.; HANHART, R. *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes, editio altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

RENDSBURG, Gary A. *The Redaction of Genesis*. Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns, 1986.

RENDTORFF, Rolf. *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin: de Gruyter, 1977.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. As duas narrativas bíblicas do dilúvio. A função político-social do mito na Bíblia Hebraica. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; SAMPAIO, Dilaine soares (Orgs.). *Narrativas Míticas: análise das histórias que as religiões contam*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 117-137.

ROGERSON, John W. "W.M.L. de WETTE: Founder of Modern Biblical Criticism. An Intellectual Biography". *Journal for the Study of the Old Testament*. Supplement Series 126; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

RÖMER, Thomas. *The So-Called Deuteronomistic History*. A Sociological, Historical and Literary Introduction. London: T&T Clark, 2006.

ROSE, Martin. *Deuteronomist und Jahwist*. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke. (AThANT 67). Zürich: Theologischer Verlag, 1981.

ROSENBAUM, M.; SILBERMANN, A.M. (Orgs.). Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary. *Genesis*. Translated into English and annotated by Rev. M. Rosenbaum and Dr. A.M. Silbermann. Jerusalem: Silbermann Family, 1950.

SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary: Genesis*. Philadelphia-New York-Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1989.

SĂVULESCU, Radu Cosmin. The Biblical Flood and the Parallel Mesopotamian Myths. *Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane „C.S. Nicolăescu-Plopșor”*, n. 16. Editura Academiei Române: 2015. p.161-170. Disponível em: <https://url.gratis/DyzQH> Acesso em: 21 fev. 2020. 16:22.

SCHMID, H.H. *Das sogenannte Jahwist*. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zürich: Theologischer Verlag, 1976.

SCHMID, Konrad. Post-Priestly Additions in the Pentateuch. A Survey of Scholarship. In: GERTZ, Jan C.; LEVINSON, Bernard M.; ROM-SHILONI, Dalit; SCHMID, Konrad (Eds.). *The Formation of the Pentateuch*. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. Disponível em: <https://url.gratis/OqJRLT> Acesso em: 11 mar. 2021. 19:01.

SCHMID, Konrad. Post-Priestly Additions in the Pentateuch. A Survey of Scholarship. In: GERTZ, Jan C.; LEVINSON, Bernard M.; ROM-SHILONI, Dalit; SCHMID, Konrad (Eds.). *The Formation of the Pentateuch*. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. Disponível em: <https://url.gratis/OqJRLT> Acesso em: 11 mar. 2021. 19:01.

SEARLE, John R. *Les Acts du Langage*. Paris: Herman, 1972.

SEFER HA-YASHAR, or The Book of Jasher. Referred to in Joshua and Second Samuel. Faithfully translated from the original Hebrew into English. Harvard College Library. Salt Lake City: J.H. Parry & Company, 1887. Disponível em: <https://url.gratis/or1jj> Acesso em: 18 Agost., 2019. 22:05.

SILVA, Sergio Batista da. Dualismo e Cosmogonia Kaigang: o Xamã e o Domínio da Floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 189-209, dez. 2002. Disponível em: <https://url.gratis/VaR3G> Acesso em: 26 fev. 2020. 9:14.

SIMIAN-YOFRE, Horácio. Acrônia: os métodos estruturalistas. Tradução de João Rezende Costa. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. Coleção Bíblica Loyola – 28. São Paulo: Loyola, 2000. p. 109-122.

SKA, J.-L. *Antigo Testamento: 2. Temas e Leituras*. Tradução de Renato Adriano Pezenti. Petrópolis: Vozes, 2018.

SKA, J.-L. *Il Libro Sigillato e il Libro Aperto*. Bologna: EDB, 2005.

SKA, J.-L. *Introdução à leitura do Pentateuco*. Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. Bíblica Loyola 37, São Paulo: Loyola, 2003.

SKA, J.-L. *Le Passage de la Mer*. Etude de la Construction du Style et de la Symbolique d'Ex 14,1-31. Analecta Biblica 109. Roma: Biblical Institute Press, 1986.

SKA, J.-L. *O Canteiro do Pentateuco*. Problemas de composição e de interpretação, aspectos literários e teológicos, São Paulo: Paulinas, 2016a.

SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. Subsidia Biblica – 13. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000a.

SKA, J.-L. Sincronia: a análise narrativa. Tradução de João Rezende Costa. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. Coleção Bíblica Loyola – 28. São Paulo: Loyola, 2000b. p. 123-148.

SKA, J.-L. Sommaires proleptiques en Gn 27 et dans l'histoire de Joseph. *Biblica*, v. 73, n. 4, p. 518-527, 1992.

SKA, J.-L. Tendências fundamentais na pesquisa do Pentateuco nos últimos dez anos, In: CARNEIRO, M. S. et alii (Orgs.). *Pentateuco: da formação à recepção*. Contribuições ao VII Congresso ABIB – UMESP. São Paulo: Paulinas, 2016b. p. 13-87.

SKA, J.-L. The Story of the Flood: a Priestly Writer and Some Later Editorial Fragments. In: SKA, J.-L. *The Exegesis of the Pentateuch*. Exegetical Studies and Basic Questions. Forschungen zum Alten Testament 66. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. p. 1-22. Disponível em: <https://url.gratis/FZ7sC> Acesso em: 28 set. 2020. 14:12.

SKINNER, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. International Critical Commentary. v. 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1910.

SMITH, George. *The Chaldean Account of Genesis*. The Description of Creation, The Deluge, The Tower of Babel, The Destruction of Sodom, The Times of the Patriarchs, and Nimrod; Babylonian Fables and Legends of the Gods; from the Cuneiform Inscriptions. London: Chiswick Press, 1880.

SOGGIN, J.A. *Introduzione all'Antico Testamento*. Brescia: Paidea, 1987.

SOTELO, Daniel. *A Torah e a Obra Historiográfica Deuteronomista: as revisões sob a influência persa no contexto sócio-histórico do pós-exílio*. Tese de Doutorado sob orientação de Valmor da Silva. PUC GO. Goiânia, 2010. Disponível em: <https://url.gratis/yPkVH> Acesso em: 14 fev. 2020. 16:51.

SPEISER, E.A. Atrahasis. In: PRITCHARD, James B. (Ed.). *Ancient Near Eastern Texts*, relating to the Old Testament. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1969, p.104-106.

SPEISER, E.A. *Genesis*. A new translation with introduction and commentary. (The Anchor Bible 1). Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc. 1987.

SPURRELL, G.J. *Notes on the Book of Genesis*. With an Appendix. Oxford: Clarendon Press, 1896.

STENMANS, P. מַבּוּל *mabbûl*. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Eds.). *Grande Lessico Dell'Antico Testamento*. Edizione italiana a cura di Pier Giorgio Borbone. Traduttori: Davide Astori e Franco Ronchi. Brescia: Paidea, 2004, v. IV. p. 894-900.

STRACK, H.L.; STEMBERGER, G. *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 7.ed. München: Verlag C.H. Beck, 1982.

TANNER, Paul J. Old Testament Chronology and Its Implications for the Creation and Flood Accounts. *Biblioteca Sacra*, v. 172, p. 24-44, jan./mar., 2015.

VANHOYE, Albert. *La Structure Littéraire de l'Épître aux Hébreux*. Rome: Institut Biblique Pontifical, 1963.

VAN SETERS, John. *Abraham in history and tradition*. New Haven CT – London: Yale University Press, 1975.

VAN SETERS, John. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven: Yale University Press, 1983.

VAN SETERS, John. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992. Disponível em: <https://url.gratis/Yyn46>
Acesso em: 05 mar. 2019. 14:10.

VÁRIOS AUTORES. *A criação e o dilúvio segundo os textos do Oriente Médio Antigo*. São Paulo: Paulinas, 1990. (Documentos do Mundo da Bíblia, 7).

VÁRIOS AUTORES. *Escritos do Oriente Antigo e Fontes Bíblicas*. São Paulo: Paulinas, 1992.

VOLZ, Paul; RUDOLPH, Wilhem. Der Elohist als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert. *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 68. Gießen: A. Töpelmann, 1933.

VON RAD, Gerhard. *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 4/26), Stuttgart – Berlin – Köhl: Kohlhammer Verlag, 1938.

VON RAD, Gerhard. Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch gewertet. *Beiträge zur Wissenschaft vom alten und neuen Testament*; Folge 4, Heft 13 (der ganzen Sammlung Heft 65). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934.

VON RAD, Gerhard. *Genesis*. La storia delle origini. Brescia: Paidea, 1993.

WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: Druck und verlag von G. Reimer, 1899. Disponível em: <https://url.gratis/Z5coY> Acesso em: 07 out. 2020.14:22.

WENHAM, G.J. *Genesis 1-15*. (Word Bible Commentary, vol. 1) Waco (Texas): Word Books, 1987.

WENHAM, G.J. The Coherence of the Flood Narrative. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 28, fasc. 3, p. 336-348, jul., 1978.

WÉNIN, André. *De Adão a Abraão ou as errâncias do humano*. Leitura de Gênesis 1,1–12,4. Bíblica Loyola 59. Tradução de João Carlos Nogueira. São Paulo: Loyola, 2011.

WESTERMANN, Claus. *Genesis 1-11. A Commentary*. Translated by John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987.

ZIMMERLI, Walther. Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift. *Theologische Zeitschrift*, Basel, v. 16, p. 268-280, 1960.