

CONTEÚDOS, FORMA E MÉTODO NA EXEGESE DE NARRATIVAS DE CRIAÇÃO

A PROPÓSITO DE UMA TESE RECENTE

Por JOSÉ NUNES CARREIRA

*Professor da Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa (Instituto Oriental)*

Zusammenfassung

Die traditionelle Bibelauslegung kümmerte sich wenig um die Form der Texte. Grundlegend war der Inhalt, vor allem der geschichtliche. Auch nach dem Humanismus, der Aufklärung und der Frage nach den Quellen blieb die Geschichte stehen. Erst im 20. Jahrhundert konzentrierte sich die Genesisforschung auf die Form und so entstand die Formgeschichte als eingreifendster Neuansatz. G. von Rad und M. Noth rundeten die Methode mit der Einsicht der Überlieferungsgeschichte ab. Endlich öffnete ein neues Verständnis des Mythos der Auslegung der Urgeschichte neue Wege.

Auf diesem Weg steht ganz entschieden eine jüngste, wichtige Arbeit über Gn 2-3. Dieser Abschnitt der biblischen Urgeschichte sei einfach «ein Entstehungsmythos».

Dabei vermisst man nicht nur die mangelnde Aufmerksamkeit auf die Formgeschichte des angezogenen Materials aus der Umwelt der Bibel, sondern auch die Einsicht, dass die Texte keine reinen Mythen mehr sind (der mündliche Sitz im Leben ist zugunsten eines Sitzes in der Literatur verloren).

(Página deixada propositadamente em branco)

A exegese tradicional dos relatos de criação da Bíblia pouco se ocupava da forma. Interessava era o conteúdo: a Bíblia dizia como tinha sido formado o mundo e o homem. Crentes e intérpretes aceitaram durante séculos essa visão das origens, como reconhecia há pouco o autor de um exaustivo comentário ao *Génesis*⁽¹⁾: «A exegese tradicional dos primeiros capítulos da Bíblia, nalguns traços fundamentais, permaneceu inalterada desde os tempos do Novo Testamento e do tempo dos Padres da Igreja até ao presente. Nela se entendia como história o que se narrava nesses capítulos, do mesmo modo que tudo o que a Bíblia narra.»⁽²⁾

A tradição tinha a sua lógica, convenhamos. Se a história de Adão e Eva continuava com Abraão e Moisés, não tardando a passar do Éden à Mesopotâmia e ao Egipto; se prosseguia com a entrada das tribos em Canaã, monarquia e Exílio; se na Bíblia cristã mergulhava na grandeza eminentemente histórica do Império Romano... que admira darem-se aos primeiros elos da cadeia de acontecimentos a mesma dignidade histórica dos últimos.

As incipientes intuições da forma não abalaram a consideração pelo conteúdo. O Humanismo «dessacralizou» o texto, doravante submetido à crítica e análise filológica como qualquer exemplar da literatura clássica. Mas não tocou na história. O Iluminismo perguntou pelas fontes de que Moisés se terá servido na composição do *Génesis*, mas não questionou a historicidade dos relatos da criação.⁽³⁾ Mais: a Bíblia continuava a ser a única fonte histórica a saber alguma coisa sobre as origens do mundo e do homem.

I

A exegese histórico-crítica introduzia entretanto este novo princípio de interpretação: todas as partes da Bíblia devem ser entendidas a partir do tempo e da situação em que nasceram. Aplicado à História das Origens significava perguntar pelo nascimento dos textos de Gn 1-11, pelo seu enquadramento e carácter literários, pela relação dos estratos literários entre si⁽⁴⁾ A hipótese da composição literária do Pentateuco a partir de quatro fontes, baptizadas com as siglas J, E, D, P e designando respectivamente o Javeísta, o Eloísta, o Deuteronómio e o Escrito Sacerdotal (Priesterkodex), impôs-se um pouco por toda a parte e dominou os grandes comentários ao *Génesis* entre 1860 e 1920.

A génese deste modelo explicativo pode traçar-se até 1711, data em que um pároco de Hildesheim, B. Witter, pretendeu demonstrar que Gn 1,1-2,4 e Gn 2,5-3,24 são dois relatos paralelos. Jean Astruc, médico de Luís XV, deu mais um passo: nuns lados chama-se Javé a Deus, noutras Eloim. Logo, Moisés, cuja autoria não se punha em questão, deve ter usado dois documentos na composição do *Génesis*⁽⁵⁾ Pelos fins do século XVIII, K. D. Ilgen descobre não um, mas dois Eloístas. H. Ewald (1831) verifica que uma velha narrativa eloísta percorre todo o Pentateuco, mesmo Hexateuco, da criação do mundo à entrada em Canaã. A. Kuenen (1869-1870) deu-lhe o nome de Priesterkodex («Código Sacerdotal»). Tendo W. M. L. de Wette já identificado o Deuteronómio (1805), que relacionara com o livro da reforma de Josias (2 Re 22-23), faltava só dar o último retoque e travejamento a uma construção teórica que resistiria por cerca de um século a ventos e marés. Foi a obra de K. H. Graf e sobretudo de J. Wellhausen.⁽⁶⁾

Enquanto outros esmiuçaram as quatro fontes (desdobrando J em J1, J2, J3, ou baptizando o estrato identificado⁽⁷⁾), H. Gunkel quis ir além dos estratos literários e saber da pré-história oral dos textos. Aí é que estava a substância – isto é, as tradições, as ideias, as raízes sociológicas, religiosas e culturais – dos textos literários. Aí entroncavam igualmente os textos literários e mitológicos do mundo mesopotâmico. Contrariamente aos «panbabilonistas», a nova orientação não buscava além Eufrates as raízes da religião israelita, qual subproduto da civilização babilónica; queria era situar a experiência de Israel no seu contexto histórico e cultural.

Não se punha em questão a crítica literária e a hipótese dos documentos ou fontes. A separação entre JE e P tem papel fundamental no

comentário de Gunkel ao *Génesis*. Mas J e E não se consideravam agora personalidades individuais, mas antes «escolas de narradores». Os estratos literários não se viam como «fontes» ou «documentos», mas como tradições vivas, explicadas a partir das experiências da comunidade em que nasceram e foram transmitidas. Reconhecia-se que os textos da História das Origens eram muito mais antigos do que a sua fixação por escrito.

Não era voz isolada; era outra «escola», a da «Religionsgeschichte» (W. G. Baudissin, A. Eichhorn, H. Gunkel, H. Gressmann), a afirmar-se. Gunkel teve o rasgo de transpor as grandes intuições da escola da história das religiões para a exegese do Antigo Testamento. Insistiu na necessidade de estudar a literatura de Israel com recurso aos géneros literários. Não contestando a validade, mas só a exclusividade da crítica literária⁽⁸⁾, e aplicando a nova metodologia sobretudo ao *Génesis*⁽⁹⁾ e aos *Salmos*⁽¹⁰⁾, fundaria a *Formgeschichte*, «história das formas».

O programa aparentemente revolucionário é apresentado na Introdução ao *Comentário ao Génesis*, que abre com esta proclamação: «O Génesis é uma colecção de lendas». Os autores das fontes são meros colecionadores ou editores, não criadores das lendas. Gunkel põe duas questões novas: a) a da história pré-literária dos textos, onde o papel decisivo cabe à tradição oral; b) a do enraizamento, o *Sitz im Leben*, das tradições: toda a lenda, queira ela explicar a origem de um fenómeno ou de um costume ou pretenda divertir, tem um contexto sociológico particular ou uma situação precisa. Do casamento da crítica literária com a história das formas nasceram as grandes elaborações de G. von Rad e M. Noth, que deram o retoque definitivo ao sistema de Wellhausen.

II

Gunkel perguntava pela radicação sociológica das lendas. Von Rad foi o primeiro a pôr a questão do aparecimento do Hexateuco (Pentateuco + Josué) como conjunto literário e como «conceito», e a do contributo específico das fontes. Sentia o cansaço paralisante de uma crítica literária que se afastava cada vez mais da «forma derradeira» do Hexateuco.

Começou por vincar o carácter eminentemente religioso do Hexateuco. Pode aí haver dados historicamente fidedignos. Mas não é essa a perspectiva. Tudo é narrado como profissão de fé de Israel. No fundo,

é um credo, cujos artigos resumem a história da salvação. Ora «esta amplificação barroca do pensamento fundamental simples a uma tão gigantesca pluralidade de estratos não é o primeiro jacto, não algo desenvolvido em clássico equilíbrio e maturidade, mas algo de final arrastado, levado ao limite do possível e legível, que tem necessariamente de ter possuído os seus estádios preliminares. Por outras palavras: também o Hexateuco pode, antes, tem de ser entendido como um género, do qual se deve supor que os seus começos, o seu *Sitz im Leben* e o seu posterior desenvolvimento até ao alargamento em que está hoje são de algum modo reconhecíveis.»⁽¹¹⁾

Von Rad pensa que o cerne do Hexateuco foi preservado nos «credos históricos» de Dt 26,5b-9; Dt 6,20-24; Jos 24,2b-13, o mais antigo dos quais é o primeiro, a que chamou «pequeno credo histórico». Êxodo e dom da Terra são os artigos fundamentais. A pré-história patriarcal não vai além de Jacob, o «arameu errante». História das Origens e revelação do Sinai estão ausentes. A exclusão destes dois tópicos importantes continua a verificar-se na lírica cultural: mesmo na amplificação de Ex 15, 4-16 e nos salmos históricos (SI 78; 105; 135) não há lugar para a História das Origens (SI 136,5-9 é uma excepção) nem para o Sinai.⁽¹²⁾ Quando passam além da instalação em Canaã, os salmos históricos tornam-se vagos (SI 136) ou demasiado sintéticos (SI 78 dedica 51 versículos aos episódios entre Egipto e Canaã e apenas 17 versículos ao que ocorreu depois). Só Ne 9,6ss incorpora o Sinai na história primitiva de Israel. Impõe-se a conclusão: Êxodo e Sinai eram duas tradições independentes na origem, cada uma com a sua tónica e a sua radicação cultural – Êxodo orientado para a tomada da terra, Sinai centrado na teofania e aliança.⁽¹³⁾ Até na redacção final do Hexateuco se pode notar a inserção do material sobre o Sinai: a acção vai do Egipto ao Sinai, pára no oásis de Kadesh (Ex 17-18); em Nm 10 arranca novamente de Kadesh a caminho de Canaã. O grande bloco do Sinai (Ex 19-24; 32-34 etc.), que se identifica como um todo, interrompe a caminhada e a narração.

Os credos (êxodo) têm a sua radicação cultural na festa das Semanas⁽¹⁴⁾, baptizada de Pentecostes por ser «cinquenta» dias posterior à Páscoa; celebrava-se no santuário de Gilgal (perto de Jericó), para onde se orienta a tradição do Êxodo. O Sinai também se veio a ligar à festa das Semanas (Ex 19,1: três meses depois da saída do Egipto), mas tradições mais antigas (Dt 31,10-11) situam-na na festa das Tendas. Era portanto a lenda cultural da festa da Aliança, celebrada na época pré-monárquica

em Siquém (von Rad postula-a como celebração anual da anfictionia israelita).⁽¹⁵⁾

Coube ao Javeísta reunir as duas tradições num grande projecto historiográfico. A tradição embrionária do Pentateuco comportava apenas a descida do patriarca ao Egipto, a saída da terra da escravidão e a entrada em Canaã. O Javeísta introduziu a tradição do Sinai, antepôs a história dos patriarcas (Isaac, Abraão) como prólogo e, prólogo dos prólogos, a História das Origens (Gn 2-11). Consistia esta num conjunto de nove lendas cananeias, já delimitadas por Gunkel: história do paraíso; história de Caim; genealogia de Caim; genealogia de Seth; uniões sexuais entre deuses e mulheres; dilúvio; Noé e Canaã; tábuas das nações; torre de Babel.

J é mais que uma sigla para designar um processo de redacção (Gunkel); em von Rad torna-se um autor, uma personalidade de grande rasgo literário, testemunho do «iluminismo» salomónico, mesmo um teólogo. Entusiasmado com o seu Javeísta, escreve no comentário ao Génesis: «Temos motivo para julgar que a mestria artística deste narrador foi uma das maiores produções da história do pensamento humano de todos os tempos.»⁽¹⁶⁾

Sem dúvida, o Javeísta não partiu do zero. A tradição já estava formada na época pré-monárquica, mas não passara a literatura. «O Javeísta designa para Israel o corte que vemos repetir-se na história cultural de muitos povos: tradições antigas, por vezes muito dispersas, são reunidas por vigoroso trabalho de composição à volta de um pensamento organizador e tornam-se literatura. Em Israel, onde neste caso se tratava de património cultural outrora ligado sacralmente, esta mudança foi especialmente profunda.»⁽¹⁷⁾

Era a primeira história escrita da nação, dando mais espaço ao actor humano do que as lendas culturais recitadas nas festas. Mas era sobretudo um grande projecto teológico, demonstrando que a monarquia davídica constituía o desfecho querido por Javé da história já «canónica» de Israel pré-monárquico. A simples justaposição dos blocos já revela a intenção teológica – assim, as uniões sexuais aberrantes (Gn 6,1-4) mostravam que a humanidade não era digna de continuar a existir, justificando o dilúvio (Gn 6,5-8,22); a anteposição de uma história de maldição (Gn 2-11) à história da bênção começada com Abraão realçava a graça. Com mais evidência se revela essa intenção em passagens-chave, compostas adrede pelo autor para ligar as tradições – assim, a

promessa feita a Abraão em Gn 12,1-3: a «grande nação» e o «grande nome» são respectivamente Israel e o seu rei David, construtor de um pequeno império.

Estava aberto o caminho para o estudo do querigma de cada uma das outras fontes: «Depois de Gunkel, a questão do testemunho do Javeísta, do Eloísta e do Escrito Sacerdotal continua em suspenso.»⁽¹⁸⁾ Não faltou quem preenchesse a lacuna – H. W. Wolff para o Javeísta e o Eloísta;⁽¹⁹⁾ W. Zimmerli para o Escrito Sacerdotal.⁽²⁰⁾

A última demão ao sistema deu-a dez anos mais tarde um colega de estudos de von Rad em Leipzig, M. Noth. Gunkel, como vimos, indagara das tradições orais que se vieram a fixar nas lendas do *Génesis* e da sua radicação sociológica; sobre a formação de conjuntos mais vastos não se interessara ou pronunciara muito. Von Rad aplicara a *Formgeschichte* ao Hexateuco no seu conjunto. M. Noth persegue um projecto mais ambicioso: traçar a história das tradições do Pentateuco desde a sua origem até à redacção final.⁽²¹⁾ Nesse trabalho confirma o novo método da «história da tradição», brilhantemente iniciado anos antes sobre a História Deuteronomista, outro complexo literário que Noth identificou e delimitou.⁽²²⁾

A primeira verificação é a de que todas as tradições do Pentateuco, na sua forma actual, se inscrevem numa perspectiva «pan-israelita». Ora é possível demonstrar que certas tradições pertenciam originariamente só a um ou outro dos numerosos grupos que vieram a formar a entidade histórica que designamos por «Israel». Isto supõe que as tradições do Pentateuco, na forma em que nos são acessíveis, pressupõem a entidade histórica «Israel», ou seja, a federação das doze tribos. O período de formação da tradição pan-israelita tem de situar-se entre o tempo dos Juizes (*terminus a quo*), em que vigorava a anfictionia, e David (*terminus ad quem* não atingido, pois as tradições ignoram qualquer instância estatal centralizadora). A situação histórica reflectida por esta tradição é ainda o Israel do Norte. A monarquia tornará possível a passagem à fase escrita. Com ela começa a historiografia, cujos primeiros testemunhos são o Javeísta, o Eloísta e os autores das histórias de David.

Mantém-se a existência das fontes-documentos, mas reformula-se a sua identidade. Os autores de J, E, D e P não intervieram ao nível da formação da tradição – antes deles já havia um abstracto comum, a *Grundlage* (G), «fundamento». O papel específico de cada autor (fonte, documento) consistiu em dar a sua própria reelaboração e interpretação da tradição.

Como von Rad, M. Noth defende que o primeiro embrião do Pentateuco se deve buscar nas celebrações culturais da anfíctonia. Para forjar esta tradição, Israel pré-monárquico fundiu cinco grandes temas, cada um próprio apenas de um grupo ou outro. Os temas mais antigos são «saída do Egito» e «entrada em Canaã». Ao lado destes temas primordiais, circulavam ainda «a promessa aos patriarcas», «a marcha pelo deserto», «a revelação do Sinai». Itinerários, genealogias e transferência de heróis caldearam num todo tradições que se ignoravam mutuamente.

Um contributo importante de M. Noth foi redefinir a natureza do Escrito Sacerdotal. P considerou-se durante muito tempo como Lei (Ex 25-Nm 9) enquadrada em narrativa. Noth reivindica o seu carácter primário de narrativa («P als Erzählung»). As secções legislativas do Escrito Sacerdotal primitivo (Pg) reduzem-se a alguns capítulos (Ex *25-31; *35-40; Lv 8; 9). O resto (Lv 1-7; 11-15; 17-26; etc.) são adições tardias, suplementos (Ps). Sendo o fim principal de P relatar história, não admira que a redacção final do Tetrateuco tenha assentado na base da trama narrativa dessa fonte.

M. Noth continua a falar em Pentateuco, mas parece mais um tributo à tradição judeo-cristã que agrupou num todo os cinco primeiros livros da Bíblia. Na realidade, devia falar-se antes de Tetrateuco. Vários passos tinham levado o exegeta a esta conclusão.

No comentário ao *Livro de Josué*, Noth verificara que não se encontram aí as fontes do Pentateuco (J, E e P).⁽²³⁾ Por outro lado, parece evidente que as fontes deviam relatar a entrada em Canaã, pois toda a trama narrativa se encaminha para lá. Promessas aos patriarcas, saída do Egito, marcha pelo deserto, conquista da Transjordânia... tudo ficaria suspenso sem a entrada em Canaã. A conclusão é que tais fios narrativos se perderam na redacção final do Pentateuco. Mas como o Deuterónimo (à excepção de algumas partes menores, como Dt 34 P) nasceu muito mais tarde como prólogo da História Deuteronomista, as três fontes J, E e P fundiram-se num Tetrateuco (actuais Gn, Ex, Lv e Nm). Não se impôs o Tetrateuco na linguagem corrente (nem Noth a adoptara, como vimos); mas o Hexateuco, tão acarinhado dos investigadores depois de Wellhausen, desapareceu da circulação académica.

As fontes é que se mantinham. Com os aperfeiçoamentos de G. von Rad e M. Noth a hipótese documentária recebeu tal apoio e teve tal aceitação entre os investigadores que em finais da década de 60 e princípios de 70 parecia transformada em tese.⁽²⁴⁾ O consenso era generalizado:

teoria dos documentos e separação das fontes era base indispensável de trabalho científico. Impuseram-se as datas: J do séc. X-IX, E do séc. VIII, D entre finais do séc. VIII e princípios do séc. VI, P do séc. VI-V. A história de tradição segundo Noth era largamente aceite e manifesta a influência de von Rad na captação da teologia das fontes.

III

Afinal, era um exemplo clássico do modo como um «modelo» se admite tão generalizadamente que se transforma em «paradigma», dentro do qual se desenvolve a investigação sem mais o pôr em questão ou submeter a avaliação.⁽²⁵⁾ Os contestatários do Eloísta⁽²⁶⁾ tinham pregado no deserto. A «escola escandinava», que insistia no culto e na tradição oral, fora esquecida.⁽²⁷⁾ Até que o edifício construído e decorado em cerca de um século começou a abrir rachas. Descobriram-se características deuteronomistas no interior do Pentateuco. Demonstrou-se que os textos da Aliança atribuídos a J e tidos como antigos, nomeadamente em Gn 15 e na perícopes do Sinai, não são anteriores ao movimento deuteronómico.⁽²⁸⁾ Investigaram-se as características literárias e teológicas dos textos deuteronómicos e deuteronomistas.⁽²⁹⁾ Verificava-se que os credos históricos, a começar por Dt 26,5b-9, eram produtos da escola deuteronomista⁽³⁰⁾ e por isso muito mais recentes do que postulava von Rad. Apontavam-se as incoerências da *opinio communis*.

O estruturalismo e o interesse pela forma final do texto completava de fora o quadro favorável a uma revisão, se não modificação profunda, da hipótese documentária. A influência foi sentida sobretudo na exegese francófona e depois americana.⁽³¹⁾

A exegese estrutural prescinde completamente do contexto histórico. Um texto funciona por si e só tem sentido na sua forma constituída, no termo da evolução redaccional. Os exegetas interessaram-se cada vez mais pelas formas de composição do Pentateuco, por exemplo, N. Lohfink no Deuteronómio⁽³²⁾ e J. L. Ska no Êxodo.⁽³³⁾ Neste contexto se insere a tendência do «canonical criticism», introduzido por B. S. Childs.⁽³⁴⁾ Segundo este autor, o Pentateuco só se entende a partir da forma canónica dos seus livros.

Em meados da década de 70 o terreno estava preparado para contestações mais profundas. J. van Seters para a história de Abraão⁽³⁵⁾ e H.-Chr. Schmitt para a de José⁽³⁶⁾ sugerem um modelo aparentado

à teoria dos complementos: Gn 12-35 e Gn 37-50 explicam-se melhor como fruto de um processo de reinterpretação do que supondo estratos redaccionais paralelos.

Para Van Seters, o Javeísta é um «historiador» comparável a Heródoto e dele não muito distante no tempo. Descontando a datação, aproxima-se de von Rad: J não é apenas um brilhante historiador; é também o principal artífice da composição do Pentateuco.

Com *O chamado Javeísta*⁽³⁷⁾ é que H. H. Schmid fez cambaleiar o sistema. Enquanto outros confinaram as suas dúvidas a questões sectoriais ou marginais, Schmid questionou o consenso no seu conjunto. Tentou mostrar a impossibilidade de datar J do tempo de Salomão, pois os textos supõem o profetismo clássico do século VIII. Assim, o relato da vocação de Moisés em Ex 3 supõe os relatos de vocação de Isaías e Jeremias, ainda não estereotipados. Estilo, temática e teologia da vocação javeísta de Moisés revelam um parentesco estreito com a literatura deuteronomíco-deuteronomista. Junte-se a observação de que a maior parte das tradições consideradas fundamentais do Pentateuco nunca se mencionam em textos pré-exílicos (o silêncio dos profetas dos sécs. VIII-VII é eloquente) e temos de situar o Javeísta no tempo do Exílio. O descalabro político (iminente ou acabado de acontecer) põe em questão a religião nacional e régia em nome de nova concepção das relações de Israel com Javé e leva à reinterpretação das origens do povo segundo o espírito profético. Neste contexto é que o relato da criação da humanidade, como os dos patriarcas, das promessas e de Moisés, encontram um *Sitz im Leben* plausível.

A história cultural de Israel como a vira von Rad sofre uma reviravolta. O Javeísta não é uma personalidade forte – literato, teólogo ou historiador –, mas apenas a sigla de um processo redaccional e interpretativo. Neste aspecto, troca-se von Rad por Gunkel.

R. Rendtorff lançou mãos à tarefa que um decénio antes pareceria impossível: romper com as siglas tradicionais, abandonar pura e simplesmente a teoria dos documentos. Mesmo com os aperfeiçoamentos de von Rad e Noth, o modelo de Graf/Wellhausen estaria cheio de contradições e incoerências. Mas não basta demolir. Sugere-se um modelo alternativo.

Rendtorff acolhe uma intuição de Noth, cuja «Überlieferungsgeschichte» acabava de refutar: na sua forma actual, o Pentateuco compõe-se de unidades maiores, todas caracterizadas por grande coerência

interna e independência quase total em relação às outras unidades. Ei-las: história das origens (Gn 1-11), patriarcas (Gn 12-50), lendas de Moisés (Ex 1-15), perícopes do Sinai (Ex 19-24), estadia no deserto (Ex 16-28; Nm 11-20), tomada de Canaã (em *Josué*). Sente-se ainda a influência da ideia dos «temas». Mas contrariamente a Noth, o exegeta de Heidelberg não situa os seus temas só na fase pré-literária; estes continuaram independentes para além da fixação por escrito.

Duas grandes redacções ligaram estas unidades: a primeira de tipo deuteronomíco e a segunda sacerdotial. Com isto, vai-se ao encontro das duas grandes colecções em que se teria vazado a tradição oral, segundo I. Engnell – a colecção P (cobrindo todo o Tetrateuco) e a colecção D (sensivelmente a História Deuteronomista de Noth).⁽³⁸⁾

F. Crüsemann quis testar o modelo do seu mestre Rendtorff na História das Origens. Aí observa a independência desse prólogo em relação à história que segue imediatamente: não há o mínimo indício de que um Javeísta do tempo de Salomão quisesse opor a avalanche de pecado (Gn 2-11) ao irromper da graça (a seguir ao c. 12). A História das Origens é uma reflexão autónoma sobre a condição humana, como camponeses judeus do século X a podiam entender.⁽³⁹⁾

Um discípulo de Schmid, M. Rose pegou num problema deixado em suspenso pelo mestre – a relação do Javeísta deuteronomíco/deuteronomista com a grande História Deuteronomista. Comparando sistematicamente os textos iniciais desta história (Dt 1-3; Jos) com os que referem as mesmas tradições no Tetrateuco (Dt 1-3 com Nm 13-14; Jos 2-6 com Ex 16,35; Nm 22,22-35 etc.), chegou a esta surpreendente conclusão: os trechos J supõem os da História Deuteronomista. Logo, J é mais recente que Dtr. Mais: J deve ser o primeiro artesão do Tetrateuco, que nunca teve existência independente, pois foi concebido para servir de prólogo à História Deuteronomista.⁽⁴⁰⁾

Se os textos javeístas do Tetrateuco não são mais do que uma introdução ou um «genérico» sucessivamente alargado da historiografia deuteronomista, é a reviravolta completa das hipóteses de M. Noth. Mas não de uma sua grande reflexão metodológica – considerar antes de mais a importância do trabalho redaccional na História Deuteronomista. Rose diz fazer o mesmo com o Tetrateuco, onde Noth curiosamente vira mais as fontes do que a redacção.⁽⁴¹⁾

É claro que nem todos se convencem de que é tempo de dizer adeus às «fontes» da hipótese documentária. Muitas observações de pormenor

levam a manter um «Javeísta» redimensionado, do tempo de Salomão (E. Zenger/P. Weimar) ou com dois estratos, dos tempos de David e Salomão, respectivamente (J. Vermeylen).

Como balanço da discussão, podemos reter: a maior novidade das abordagens das últimas décadas «consiste em a problemática da crítica literária, ou seja, a questão das fontes do *Génesis*, dominante no século XIX, deixar de ser dominante. (...) Positivamente, esta nova abordagem não se pode reduzir ao um denominador e resumir num rótulo.»⁽⁴²⁾ Se há consenso em apontar deficiências ao sistema de Wellhausen, não há consenso nos modelos alternativos (omiti os de E. Blum⁽⁴³⁾, por serem dispensáveis na análise da História das Origens). O mais que se observa são algumas convergências:

- a) Importância da redacção deuteronomista para a compreensão do Pentateuco.
- b) Carácter específico dos textos «sacerdotais». O desacordo está na definição de P – obra literária autónoma ou simples estrato redaccional?

Há que manter a cabeça fria. É, pelo menos, tão insensato tomar uma hipótese (no caso, a documentária) por tese indiscutível como embarcar numa onda em maré propícia. Quando, em princípios da década de 60 «anfictionia israelita» e «aliança» vogavam euforicamente na crista da onda, duas vozes se ergueram contra a moda: G. Fohrer⁽⁴⁴⁾ e F. Nötscher⁽⁴⁵⁾. A moda passou e hoje as excepções tornaram-se regra. G. Fohrer continua a resistir à moda. Para ele, já no período pré-monárquico nasceu uma versão oral da história do Pentateuco (de Abraão à entrada em Canaã); fixada por escrito depois da morte de Salomão, tornou-se a base das fontes J, N, e E.⁽⁴⁶⁾

O «modelo de Heidelberg» tem os seus pontos fracos. Nomeadamente:

1. Atribui uma quantidade incrível de literatura e teologia à pequena comunidade de Jerusalém dos tempos do Exílio/pós-Exílio. Pelo contrário, concede pouca criatividade intelectual e capacidade de síntese a épocas de relativo esplendor político e económico, que produziram teólogos e literatos da envergadura dos profetas dos séc. VIII-VII a. C. Será isto plausível?
2. O «modelo de Heidelberg» não explica a diferença entre as teologias da história do Pentateuco e de *Josué a 2 Reis*. Os Deuteronomistas interpretam a história segundo o esquema: acção salutar

– apostasia – conversão – libertação. O relatos de *Génesis* a *Números* são omissos nessa teoria.

3. O «modelo de Heidelberg» não explica sobretudo as tradições pré-exílicas de Jacob em Os 12 e Dt 26,5-9, nem as *conexões literárias* em estratos pré-exílicos de *Génesis* a *Êxodo* entre o complexo das tradições patriarcais e as do «êxodo».

Nestas condições, é prematuro abandonar de vez o modelo de Wellhausen.⁽⁴⁷⁾ Terá é que levar maiores ou menores ajustamentos. Das novas abordagens, nenhuma parece ter superado em vitalidade e importância a de Hermann Gunkel.⁽⁴⁸⁾

Gunkel, como Wellhausen, Alt, von Rad e Noth, privilegiando os períodos antigos por oposição aos tardios, são herdeiros do romantismo alemão. A geração da nova crítica, ao invés, sente o fascínio do Exílio e da época pós-exílica. Mas nem é caso de lançar fora um modelo por ser «romântico», nem aderir a outro que é «moderno». H. H. Schmid tem a lucidez de se interrogar se não haverá aqui um «fenómeno de moda» e se essa tendência não resulta precisamente de vivermos «in einer Spätzeit», «numa era pós-moderna».⁽⁴⁹⁾

IV

Com «fontes» ou sem elas, a explicação da «forma» dos textos – inicial, intermédia ou final – influenciou determinantemente a exegese. Mas não só ela. Ao lado da análise interna, houve fortes impulsos externos a fazer sentir o seu peso na exegese dos primeiros capítulos do *Génesis*.

O primeiro abanão da leitura tradicional da História das Origens não veio da exegese nem da teologia, mas das ciências da Natureza e da antropologia (Ch. Darwin, A. Geddes). Tornou-se *opinio communis* que o mundo e o homem não tinham surgido como se conta em Gn 1-3. Como então manter a «historicidade» desses relatos? Exegese e teologia refugiaram-se em interpretações simbólicas e conteúdo religioso geral.

Mais tarde, foi a descoberta das civilizações antigas a pôr problemas e interrogações. O maior confronto veio da nascente assiriologia. Por 1872 trata-se ainda de coexistência pacífica e frutuosa: E. Schrader publicava a primeira edição dos *Textos Cuneiformes e o Antigo Testamento* e punha à disposição dos biblistas uma preciosa mina de informações, enriquecida com o suceder das edições. Em 1876, a situação tornava-se mais crítica: em Londres e em conferência pública divulgava-se o relato

do dilúvio da biblioteca de Assurbanípal – a Bíblia não era tão original como se pensava até aí. A descoberta e publicação do *Código de Hammurabi* (1902) ampliava o confronto à história propriamente dita: havia semelhanças de forma e de fundo (lei de Talião, por exemplo) com as leis do Pentateuco, vários séculos antes de Moisés. A revelação foi mais um barril de pólvora nas munições da assiriologia contra a originalidade da Bíblia.

Com efeito, a controvérsia sobre as influências da Mesopotâmia na Bíblia chegara ao rubro a 13 de Janeiro desse ano de 1902. O assiriólogo Friedrich Delitzsch pronunciava na presença do imperador Guilherme II uma conferência com o título *Babel und Bibel* e não se limitava a insistir na importância dos estudos cuneiformes para o conhecimento e interpretação da Bíblia; atirava-se enfaticamente contra a grande ilusão e engano (Täuschung) de atribuir aos Hebreus o que pertencia realmente aos Babilônios: monoteísmo, valores religiosos, elevação moral. Alguns replicavam ao «panbabilonismo» que o famoso assiriólogo conhecia melhor os escritos cuneiformes do que a Bíblia. Outros, como A. Alt e A. Erman (que, na Academia das Ciências da Prússia em Berlim e em 1924, mostrou as semelhanças da *Instrução de Amenemope* com o *Livro dos Provérbios*) orientavam o comparatismo na direção do Egito. O confronto dos paralelos estava instalado; as descobertas de Ugarit (1928), Mari (1933) e até de Hattusha (1906-13) e Ebla (1964) apenas o alargaram.

A descoberta de que também se narrava a criação e o dilúvio fora da Bíblia foi, em todo o caso, um desafio à exegese. Perguntava-se se os acontecimentos narrados na História das Origens eram históricos. A resposta foi dupla: da parte da crítica literária distinguiu-se entre apresentação «a-histórica» do acontecimento – lenda ou mito – e historicidade do mesmo. Fundamental só a alternativa – histórico ou não-histórico. Na história de Caim, por exemplo, descobria-se um cerne histórico.⁽⁵⁰⁾ A dogmática tinha outra explicação: a revelação a toda a humanidade, no princípio dos tempos, pôde-se ter conservado em várias partes da terra, mesmo esfarrapada e deformada.

Ninguém reparava na extrema violência feita aos textos quanto se reduzia o significado da História das Origens à fiabilidade histórica das suas informações. Veio de fora um novo impulso, desta vez apaziguador. Foi a nova compreensão do mito com tudo o que tem de positivo e até essencial à cultura humana. Os estudos de R. Pettazzoni⁽⁵¹⁾ e M.

Eliade⁽⁵²⁾ foram amplamente aceites e prepararam o terreno para nova interpretação da história das origens.

Viam-se os limites e as deficiências do comparatismo; o «dogma» da dependência literária provada historicamente, que na crítica substituíra o dogma da revelação primordial, revelara-se um logro. A discussão não pode ficar ao nível das possíveis influências ou dependências literárias dos relatos bíblicos de criação e dilúvio em relação aos paralelos babilónicos. Os mitos de origens têm a ver com a vida da comunidade em que nasceram, não em forma escrita, mas em recitação oral; aqui eram peças de uma acção dramática com que se pretendia assegurar a continuação da ordem existente.

Aplicado ao Antigo Testamento pela escola escandinava⁽⁵³⁾ e por outros⁽⁵⁴⁾, este entendimento do mito trouxe uma viragem decisiva à interpretação dos relatos de criação e origens: a exegese não pode ficar pelo estádio da fixação escrita dos textos; para entender aparecimento e sentido dos mitos de origens é preciso recuar ao estádio pré-literário, onde radica a sua autêntica situação vital.

V

A recente tese de doutoramento de Armindo dos Santos Vaz⁽⁵⁵⁾, se bem a entendo, introduz outra viragem: Gn 2-3 é um «mito de origem»; mas, para o interpretar, não é necessário investigar nem fase oral nem possíveis estádios prévios do texto actual. Por outras palavras: a «nova metodologia» só conhece uma forma – a do texto actual – e um conteúdo – o «mito de origem», implicando-se mutuamente.

Não se parte da definição do mito de origem. Vão-se apelidando ou tratando como «de origem» narrativas e epopeias mitológicas de variada temática de fundo – *Mito ou Lenda de Etana, Mito de Adapa, Atrahasis, Enuma Eliš, Descida de Inanna/Ishtar aos Infernos*, entre outros – e até epopeias propriamente tais, com humanos por protagonistas – *Gilgameš, Enkidu e os Infernos* (41) e a grande epopeia acádica de *Gilgameš*. Do comparatismo resulta sempre a conclusão: Gn 2-3 só se entende como mito de origem. No princípio: «O desfile de paralelos... mostra à saciedade que a introdução de 2,4b-,3,24 é típica dos mitos de origem mesopotâmicos e egípcios».⁽⁵⁶⁾ Para o fim: «se os seus (de Gn 2-3) paralelos são 'mitos de origem', é natural aplicar-lhe a etiqueta que lhes serve a eles e dizer que também é um 'mito de origem'» (451); «'mito de

origem' é a precisa natureza literária de Gn 2,4b.3,24» (457). «Se o cotejamento temático-literário de Gn 2-3 com os mitos de origem mesopotâmicos desvela a narração bíblica como um deles, deve ser interpretada à luz deles, com todas as consequências. 'Mito de origem' é a plataforma adequada e o ponto de vista global, desde o qual será preciso focá-la com justeza para a teologia que dela se quiser extrair» (459).

Deste conteúdo segue-se uma conclusão «importante» para a forma: «Ora, o facto de Gn 2,4b-3,24 ser 'mito de origem' comporta importantes conclusões para entender a organização estrutural e a unidade literária do texto. Precisamente porque da análise temática se deduz que é um mito de origem, estamos capacitados para dizer de forma englobante que é compreensível que se organize assim como está e inclua essa sequência de conteúdos, pois os mesmos também estão assim expressos nos congêneres 'mitos de origem' mesopotâmicos.» (466)

Pelo meio, tinham ficado afirmações semelhantes. Assim, «o desconhecimento do fundo mítico da passagem (Gn 2,19-20) cria dificuldades em descortinar a função que nela tem a criação dos animais» (104); por isso, as razões de C. A. Simpson contra o carácter secundário do trecho são «literária e narrativamente inválidas» (105, n. 89) e, mesmo sem o qualificativo, não haverá que ter por muito melhores as de J. Begrich, W. H. Schmidt e J. Scharbert, citados nessa nota. «Fora desta interpretação mítica, M. Görg alvitra inaceitavelmente» que Gn 3,13b-15 é uma inserção ('Einschub'); inaceitáveis são igualmente a crítica literária de K. R. Joines e de L. Ruppert (309, n. 135 – a operação morfocrítica de Ruppert «aparece insustentável»). «Fazendo ela (maldição da serpente Gn 3,14) bom sentido e tendo imprescindivelmente uma função temática no texto da sentença aos 'transgressores', desvirtua-se a apreciação crítico-literária de P. Weimar» (315, n. 163) e não deixa em melhor situação as observações de J. Vermeulen e C. Dohmen (ibid.). «Por desconhecêrem a índole e o fundo míticos da sentença divina (Gn 3,16) vários exegetas admiram-se da falta de 'maldição' à mulher», aventando explicações literárias (332).

Se bem entendo, conteúdo mítico e forma literária são elementos de tal modo inseparáveis que é inútil e nefasto sair do texto actual com análises literárias ou histórico-tradicionais. O conteúdo mítico garante a unidade literária de Gn 2-3. Estaria aqui a «nova metodologia, para libertar o texto do colete de forças em que tem sido espartilhado numa viviseção esterilizante e para abrir heurísticamente a sua análise a uma

abordagem de visão e respiro mais amplos e a novos questionamentos. A nossa focagem desloca-se dos métodos histórico-críticos e do interesse pelo devir genético diacrónico do texto para o seu estudo sincrónico temático literário.» (29)

Curvo-me perante a seriedade da investigação. Admiro a erudição e a coragem de inovar. Desejo vivamente que a tese de Armindo Vaz não fique marginalizada pela língua em que está escrita e entre na discussão científica internacional do relato javeísta da criação e queda. Pelo menos em Portugal, não seria bom que o Autor ficasse em monólogo. Entendam-se, pois, as minhas reflexões como diálogo científico sobre matérias tão complexas e tão aliciantes como são o mito, as literaturas do Próximo Oriente antigo, o entrosamento de Israel na cultura da Ásia Anterior pré-clássica, a feita e interpretação da História das Origens bíblica.

A tese movimenta-se em dois tablados: na forma, parte do texto actual; no conteúdo, afirma o mito. Uma e outra perspectiva são bem actuais, como vimos atrás. Mas, com isso, apenas começam as interrogações. E devo confessar à partida que a leitura de «A visão das origens» me deixa interrogações e dúvidas em questões essenciais.

O fundo mítico de Gn 2-3 é inquestionável e condição *sine qua non* da exegese. É ainda a grande base para valorizar devidamente a substância antropológica do relato, com os custos da desvalorização teológica⁽⁵⁷⁾ – se as concepções de criação, espólio cultural cananeu, só tardiamente foram absorvidas por Israel e o próprio Javé, Deus libertador numa situação histórica concreta, recebeu o atributo de criador por herança de El (Gn 14,19), a teologia de Gn 2-3 depende da sua inserção no texto final de J, do Pentateuco, do Antigo Testamento e da Bíblia cristã.⁽⁵⁸⁾

Suscrevo sem reticências algumas afirmações: A criação da mulher não dotou apenas o homem de «ajuda adequada» ou de uma «aliada» ou «companheira» na tarefa da procriação, mas do «*complemento total a todo o nível e o acabamento necessário do 'adâm', a par dele ou paralelo a ele e da mesma natureza que ele*» (p. 109). «*A imagem plástica de 2,21-24... tem a função análoga de explicar etiológicamente o dado actual do ser humano como dois indivíduos distintos com duas facetas: homem e mulher que se buscam e se atraem reciprocamente como dois pólos que se completam mutuamente na comunhão...*» (p. 118). «Não há, pois, razões para as tradicionais especulações sobre uma sociedade patriarcal ou matrilocal como fundo do texto.» (p. 120) Uma das formulações mais felizes e que merecem apoio sem reservas: «A *etiologia* (dos tra-

balhos da mulher e do homem em 3,14-19), longe de ser a afirmação duma causalidade histórica ou metafísica, funcionava como ramificação da ordem presente; ajudava a ver como o homem se integrava no mundo natural e social e a aceitar o seu lugar nele. *Esta forma literária prescritiva e normativa com que Deus sentencia e parece impor como deve ser a vida humana no futuro, em realidade queria antes explicar o que ela já era ou sempre foi e como chegou a ser o que é; não é descritiva de algo que aconteceu uma vez mas explicativa do que acontecia diariamente no lado sombrio da vida actual*». (p. 300)

Naturalmente, pode perguntar-se se esta linha de interpretação resulta directamente da «nova metodologia» propugnada pelo A.; e se o contexto cultural não é muito mais vasto do que os mitos de origem do Próximo Oriente antigo. É verdade que se referem incidentalmente as mitologias egípcia e grega, e até as das culturas chamadas primitivas (v. g., pp. 93-95). Mas a comparação exaustiva com material mesopotâmico não deixa transparecer com toda a clareza a universalidade dos mitos de criação (os de «origem», em sentido estrito, não vêm ao caso), com a conseqüente necessidade de alargar o material comparativo (sobre a criação do homem diz-se pouco, mas sensivelmente o mesmo em toda a parte). Está bem vista a ambigüidade da transgressão e da serpente (pp. 270-279); não será outra faceta ou revestimento mais superficial da ambigüidade do progresso em toda a História das Origens?

Mas não posso rotular Gn 2-3 de «mito de origem». Não tanto por distinguir rigorosamente, com C. Westermann⁽⁵⁹⁾ e S. Morenz⁽⁶⁰⁾ «criação» e «origem», deixando esta para a concepção do princípio das coisas por evolução, quase ao jeito das ciências da Natureza (v. g., o mito da terra-mãe a produzir plantas e animais, com ecos em Gn 1, e os mitos da colina primordial, do ovo primordial e da Ogdóade de Hermópolis no Egipto, sobrevivente em Sanchuniaton). A ter de dar um rótulo mitológico, chamaria a Gn 2 (sem o c. 3), «narrativa mitológica de criação». O que me impede de chamar «mito» (de criação ou origem) a Gn 2-3 é, antes de mais, a própria natureza do texto literário. Mito é algo que se vive e narra vivencialmente no rito e, como se reconhece desde Gunkel nos estudos bíblicos, só existiu em fase oral. O que nos chegou das culturas circum-vizinhas de Israel não são mitos, mas sim narrativas ou epopeias mitológicas. Passou a vivência e o *Sitz im Leben* original. Ficou o relato e o *Sitz in der Literatur*. Narrativas mitológicas sumérias de criação foram postas como prólogo a géneros literários tão seculares como

a aventura «dantesca» de um rei de Ur (Gilgameš, c. 2700 a. C.) e o debate «filosófico» sobre o valor de *O Grão e o Gado*. Nem o *Atramhasis* nem o *Enuma eliš*, para citar as mais famosas epopeias de criação da Mesopotâmia, se destinavam a garantir a ordem criada. Pretendiam informar sobre o princípio da humanidade (*Atramhasis*) e do mundo (*Enuma eliš*). O que não impediu o *Enuma eliš* de, por assim dizer, regressar às origens e servir de texto litúrgico para as grandes festas do Ano Novo em Babilónia. O rótulo de «mito de origem» apostado às epopeias de *Gilgameš* (tanto à suméria *Gilgameš, Enkidu e os Infernos*, como à grandiosa epopeia acádica), ao mito da *Vaca do Céu*, à *Descida de Inanna aos Infernos* e aos mitos de ascensão de Etana e Adapa (p. 372; cf. *ibid.*, pp. 374-376; 419-420) deixa-me verdadeiramente perplexo. Ainda que o episódio de Enkidu e o mito de Adapa, sem serem autênticos paralelos de Gn 3,1-7, tenham idênticas ressonâncias longínquas (ânsia humana de vida e sabedoria e conflitos com os deuses que isso pode gerar).

Quanto ao outro esteio cardinal da argumentação – o texto final –, há que clarificar. Parece que se deveria pôr o problema apenas na Bíblia, sendo os textos do Próximo Oriente antigo candidatos automáticos à leitura sincrónica. Que, de facto, não é assim, provam-no os cerca de mil anos que levou a elaboração da *Epopeia de Gilgameš* (entre 1800 e 800 a. C.). Para o *Atramhasis* aventa-se a hipótese de ser a junção de duas tradições ou narrativas independentes: uma centrada no «trabalho» e na criação, a outra versando o «ruído» e o dilúvio.⁽⁶¹⁾ Mesmo para as literaturas do Próximo Oriente antigo a leitura sincrónica é «um empreendimento problemático».⁽⁶²⁾

Em termos canónicos, a questão do texto final de Gn 2,4b-3,24 torna-se dogmática. O trecho faz parte de um texto final que para o cristão termina no *Apocalipse* e para o judeu no *Segundo Livro das Crónicas*. Não estou a ironizar. Um exegeta do Antigo Testamento tão conceituado como N. Lohfink considera o Novo Testamento como o último redactor do Antigo.⁽⁶³⁾

Nem sequer em termos literários e históricos a questão é pacífica. Não se conhece a existência histórica de um relato isolado de criação e queda, com os actuais Gn 2-3. O trecho, pelo ano 300 a. C., fazia parte do conjunto do Pentateuco, como se vê pela tradição samaritana. Para os estádios anteriores, temos de recorrer a hipóteses.

Na hipótese documentária (versão antiga ou moderna de Zenger, Vermeylen, Seebass, W.H. Schmidt), o texto final a interpretar é a História

Javeísta, que se prolonga até às fronteiras de Canaã. Na reconstituição de R. Rendtorff é a história das origens (Gn 1-11). Para M. Rose o texto final termina com a História Deuteronomista finalizada em 2 Re 25,30. Em qualquer das soluções, não me parece que se possa rotular de «mito» um prólogo à história (J ou Dtr) ou uma história (Gn 1-11) que se prolonga por milhares de anos (até o *Atrahasis* se prolonga no tempo por 3600 anos, pelo menos). Em qualquer caso, o relato de criação e queda é parte de um texto final mais vasto e insere-se numa sequência temporal, quando o mito suprime o tempo.

Por outras palavras: se queremos captar as ressonâncias mitológicas de Gn 2-3, temos de abandonar a leitura sincrónica e o paralelismo fácil e imediato⁽⁶⁴⁾ com os trechos das culturas circundantes de Israel.

O que equivale a recorrer à história da tradição e da redacção, se não mesmo à tão depreciada (na tese) crítica literária. De passagem, seria de perguntar com que outro método se delimitou o trecho (Gn 2,4b-3,24) e se o início deste em 2,4b não dependeu afinal do «círculo fechado da 'crítica das fontes'» (p. 26), que aí faz encetar a narrativa J. Na leitura sincrónica, faz todo o sentido começar em 4a: «Esta é a geração do céu e da terra. Quando Javé-Deus fez a terra e o céu...»).

Em vez de crítica literária e crítica das fontes, a nova metodologia parece propugnar a fusão de forma e conteúdo.⁽⁶⁵⁾ Como se o conteúdo mítico exigisse ou explicasse determinada forma. É pedir ao mito o que ele não pode dar. Acaso o conteúdo mítico ditou alguma forma? Como explicar formas tão diversas como as dos mitos invocados? Poder-se-á citar algum «mito de origem» ou «de criação» em estado puro e deduzir daí a forma? Não creio. Basta comparar as duas narrativas bíblicas da criação do homem (Gn 1,26-31 e Gn 2,4b-24), ambas fortemente mitológicas. Para o mesmo conteúdo puxam-se duas formas completamente distintas. Vê-se que o conteúdo não condicionou a forma.

O mito é uma categoria hermenêutica; não diz nada sobre a composição e/ou unidade literária da obra que o transmite. Não é lícito misturar ou confundir provável unidade temática com unidade literária. Muito menos supor que unidade literária obriga a passar uma esponja pela pré-história do texto.⁽⁶⁶⁾ Ou muito me engano, ou nas inúmeras vezes que A. o faz (por ex., pp. 47 n. 38, 76 n. 139, 80, 84, 104, 131, 178-179, 206-207, 231, 241, 250, 273 n. 78, 299 n. 94, 469, 474), o tiro passa ao lado do alvo. Afirmar quase no fim da tese que «a interpretação de Gn 2,4b-3,24 pelo registo do mito de origem... desqualifica as soluções exegéticas

desmanteladoras e desintegradoras da sua unidade» (leia-se, resultantes da crítica literária, p. 474) deixa mais dúvidas do que certezas. Como se não se pudesse reconhecer, ao mesmo tempo, o fundo mitológico de Gn 2,4b-3,24 e o seu carácter compósito! Ou os respeitáveis autores que praticam a crítica literária e a história da tradição fossem automaticamente cegos ao mito!

*
* *

Passou o monopólio da Bíblia na informação sobre as origens do homem e do mundo, mas não se pode ignorar o relato javeísta da criação. Passou o panbabilonismo, mas continua a recorrer-se a Babilónia. Passou a euforia das fontes e do método histórico-crítico, mas é difícil, se não impossível, fazer exegese séria sem eles. Deixou de se desvirtuar o mito em nome de uma historicidade que não existe; mas há que o entender nos seus limites. Com humildade científica, há que reconhecer: nenhum método é definitivo e perfeito; de todos há a esperar um contributo.

Por mim, não embarco em modas (e ainda menos em euforias) de métodos acabados, antigos ou recentes. Reconheço-me na hipótese documentária corrigida (Gn 2,4b-3,24 é o arranque da História Javeísta), na história da tradição que distingue os dois relatos (Gn 2,4b-24 e 3,1-24)... e em boa parte das análises literárias rejeitadas na tese em notas de rodapé.

Enquanto me curvo ante a seriedade da investigação e admiro a erudição e a coragem de inovar, recordo com saudade a sabedoria do meu mestre Bernhard Lonergan, que assim concluía a exposição das primeiras tentativas de aflorar teologicamente a SS. Trindade: *Multo magis fecit Augustinus; multo magis fecit Sanctus Thomas. Et adhuc manet mysterium!* À volta de Gn 2-3, muito fez a filologia; muito fez a crítica literária; muito fez a história da redacção e da tradição; muito fez o paralelismo com as culturas afins; muito fez a história das religiões, a antropologia e a psicologia das profundezas; muito fez a tese de Armindo Vaz. E ainda resta muito a estudar!

Notas

- (1) C. WESTERMANN, *Genesis* I. 1-11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974 (publicado em fascículos desde 1966).
- (2) Id., *Genesis* 1-11 (Erträge der Forschung, 7), Darmstadt 51993, p. 3.
- (3) Em Portugal, ANTÓNIO PEREIRA DE FIGUEIREDO, *Compêndio das Épocas e sucessos mais illustres da História Geral*, Lisboa 1783, pretende mesmo integrar as personagens da História das Origens nas datas da história universal.
- (4) Cf. para o que segue C. WESTERMANN, *Genesis* 1-11, pp. 3-39; A. de Pury-Th. Römer, «Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche», em A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*, Genève 21989, pp. 31-80.
- (5) J. ASTRUC, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le récit de la Genèse*, 1753.
- (6) J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuch*, 1876/77, 41963; K. BUDDE, *Die biblische Urgeschichte*, 1883; C. A. SIMPSON, *Pentateuchal Criticism*, 1924.
- (7) J teria um estrato mais antigo, mais laico, *Laienquelle* de O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, pp. 224-225, 257-261; ou um estrato mais recente, que «representava a «reação dos círculos nomádicos conservadores à euforia da terra arável», logo «fonte nomádica», *Nomadenquelle* de G. FOHRER, *Erzähler und Propheten*, Heidelberg/Wiesbaden 1988, p.70-40.
- (8) H. GUNKEL, «Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte», *Deutsche Literaturzeitung* 27 (1906) = Id., *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, pp. 21-38.
- (9) H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12, 1894; *Genesis*, Göttingen 1901, 1910.
- (10) H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen 1926; H. GUNKEL-J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933.
- (11) G. VON RAD, «Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938)», em Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 8), München 1961, pp. 10-11.
- (12) *Ibid.*, pp. 17-19.
- (13) *Ibid.* p. 25.
- (14) Cf. *ibid.*, p. 50.
- (15) *Ibid.*, pp.42-46
- (16) G. VON RAD, *Das erste Buch Mose* (ATD 2-4), 1949, 1964, p. 17; cit. em TH. RÖMER-A. de PURY, o. c., p. 42.
- (17) G. VON RAD, «Problem», p. 55.
- (18) *Ibid.*, p. 85.
- (19) H. W. WOLFF, «Das Kerygma des Jahwisten», *EvTh* 24 (1964) 73-98 = Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 22), München 1964, pp. 345-373; «Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch», *EvTh* 29 (1969) 59-72 = *Ges. Stud.* 1973, pp. 402-417.
- (20) W. ZIMMERLI, «Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift» (1960), em Id., *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (ThB 19), München 1963, pp. 205-216.
- (21) M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948 = Darmstadt 1960.

- (22) M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle 1943 = Darmstadt 1967.
- (23) M. NOTH, *Das Buch Josua* (HAT), Tübingen 1937, ²1953, p. 16.
- (24) Sirvam de exemplo algumas Introduções ao Antigo Testamento: O. EISSFELDT, *supra* n. 7; (E. SELLIN)/G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, versão portuguesa, *Introdução ao Antigo Testamento*, 2 vols., São Paulo 1983/84; O. KAISER, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh 1969; H. CAZELLES, «La torah ou Pentateuque», em A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, I, Tournai 1959.
- (25) A teoria é de TH. KÜHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, aplicada por R. RENDTORFF, «L'histoire biblique des origines (Gen 1-11) dans le contexte de la redaction «sacerdotale» du Pentateuque», em TH. RÖMER-A. DE PURY (ed.), *o. c.*, p. 83; todo o artigo, pp. 83-94.
- (26) P. VOLZ-W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler*. Ein Irreweg der Pentateuchforschung? (BZAW 63), Giessen 1933; W. RUDOLPH, *Der «Elohist» von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Berlin 1938.
- (27) É significativo que uma obra maior desta escola, I. ENGNELL, *Gamla Testament*, I, Stockholm 1945, nunca tenha sido traduzida noutra língua.
- (28) L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1969.
- (29) M. WEINFELD, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Oxford 1972.
- (30) L. ROST, «Das kleine geschichtliche Credo», em Id., *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1964, pp. 11-25; N. LOHFINK, «Zum 'kleinen geschichtlichen Credo' Dtn 26,5-9», em *Theologie und Philosophie* 46 (1971) 19-39; W. RICHTER, «Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des 'kleinen geschichtlichen Credo'», em *Wahrheit und Verkündigung*. Festschrift für M. Schmaus, München/Paderborn/Wien 1967, pp. 175-212.
- (31) Salientem-se as revistas *Sémiotique et Bible* (Lyon) e *Semeia*. Da imensa bibliografia aponto R. BARTHES, *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel 1971; D. PATTE, *What is Structural Exegesis?* Guides to Biblical Scholarship, N. T., Philadelphia 1976; R. M. POLZIN, *Biblical Structuralism. Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts* (Semeia, Supp.), Philadelphia/Missoula 1977. M. J. BUSS (ed.), *Encounter with the Text. Form and History in the Hebrew Bible* (Semeia, Supp.), Philadelphia/Missoula 1979.
- (32) N. LOHFINK, *Das Hauptgebot* (AnBib 20), Roma 1963.
- (33) J. L. SKA, *Le passage de la mer* (AnBib 109), Roma 1986.
- (34) B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.
- (35) J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven/London 1975.
- (36) H.-CHR. SCHMITT, *Die nicht priesterliche Josephsgeschichte* (BZAW 154), Berlin/New York 1980.
- (37) H. H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist*. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976.
- (38) R. RENDTORFF, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin/New York 1976.
- (39) F. CRÜSEMANN, «Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Jahwisten'», em J. JEREMIAS-L. PERLITT (ed.), *Die Botschaft und die Boten* (FS H. W. Wolff), Neukirche-Vluyn 1981, pp 11-29.
- (40) M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist*. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke (ATHANT 67), Zürich 1981; cf. PURY-RÖMER, *o. c.*, p. 61.

- (41) Cf. M. ROSE, «Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse», em A. DE PURY (ed.), *Pentateuque*, pp. 129-147, sobretudo pp. 132-133.
- (42) C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 1.
- (43) E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984; cf. PURY-ROMER, o. c., pp. 64-65. Vem do Brasil uma interessante síntese sobre a questão de fundo da crise e uma proposta simples de superação: C. MINETTE DE TILLESSE, «La Crise du Pentateuque», *ZAW* 111 (1999) 1-9.
- (44) G. FOHRER, «Altes Testament - ‚Amphiktyonie‘ und ‚Bund‘», em *ThhZ* 91 (1966) 801-816, 893-904.
- (45) F. NÖTSCHER, «Bundesformular und ‚Amtsschimmel‘», em *BZ N.F.* 9 (1965) 181-214.
- (46) G. FOHRER, *Erzähler*, pp.44-45, 57-59, 66-78.
- (47) Cf. E. ZENGER, «Le thème de ‚la sortie d'Égypte‘ et la naissance du Pentateuque», em A. DE PURY (ed.), *Pentateuque*, pp.327-328; «Das jahwistische Werk – ein Wegbereiter des Monotheismus», em E. HAAG (ed.), *Gott der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD 104), Freiburg 1985, pp. 34-43.
- (48) Cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 1: «Man kann aber sagen, dass es wesentlich die Arbeit Hermann Gunkels, Genesis (1910) ist, in der sich dieser Neuansatz konzentriert.»
- (49) Cf. A. DE PURY-TH. RÖMER, o. c., p. 80.
- (50) B. STADE, «Beiträge zur Pentateuchkritik. I. Das Kainzeichen», *ZAW* 14 (1894) 250-318.
- (51) R. PETTAZONI, *Myths of Beginnings and Creation Myths* (Numen, Suppl. 1), Leiden 1954.
- (52) M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1953; port., *Tratado de história das religiões*, Cosmos, Lisboa s. d.; *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957; *Le sacré et le profane*, Paris 1965; port. *O sagrado e o profano*, Livros do Brasil, Lisboa s. d.; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1969; port. *O mito do eterno retorno*, Lisboa 1978; *Myth and Reality*, New York 1975.
- (53) I. ENGNELL, «‚Knowledge‘ and ‚Life‘ in the Creation Story», Fs H.H. Rowley, Leiden 1955, pp. 103-119. G. WIDENGREN, «Early Hebrew Myths and Their Interpretation», em H. HOOKE (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, 1958, pp. 149-203.
- (54) C. WESTERMANN, «Neuere Arbeiten zur Schöpfung», *VuF* 14 (1969) 11-27; Id., *Genesis I* (n. 1 *supra*).
- (55) A. DOS SANTOS VAZ, *A visão das origens em Gn 2,4a-3,24*. Coerência temática e unidade literária, Edições Didaskalia-Edições Carmelo, Lisboa 1996, 605 pp. (tese apresentada à Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma).
- (56) *Ibid.*, p. 45 (quando não se disser o contrário, os sublinhados são do Autor); do Egito tinha-se apontado o «pequeno Génesis» da *Instrução para o Rei Merikaré*, uma obra de literatura sapiencial e política do Primeiro Intermediário ou Império Médio.
- (57) Segundo C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 23, a teologia de Gn 2,4b-24 está por fazer.
- (58) W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, II/III, p. 60 (a 1ª ed. é de 1935) entendia a criação como obra do «Deus da aliança» (p. 60). A amplitude do horizonte ditou a evolução da teologia da criação em G. von Rad. Em 1935, partindo dos *Salmos* e do *Dêutero-Isaías* entendia teologicamente a criação no pano de fundo da eleição de Israel («Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens», em G. VON RAD, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 8, München 41971, pp. 9-86). A partir da *Theologie des Alten Testaments*, I (1958) e sobretudo da *Weisheit in Israel* (1970) vê-a no testemunho da Natureza (cf. R. Rendtorff, «Wo warst du, als ich die Erde gründete?», em Id., *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten*

Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991, pp. 95-103). Partindo da sabedoria e não da criação, W. ZIMMERLI, «Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie», em Id., *Gottes Offenbarung*. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (Th B, 19), München 1969, pp. 300-315 tem uma posição próxima da última de von Rad: o lugar teológico da sabedoria é a criação.

(59) C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 26-36.

(60) S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Die Religionen der Menschheit, 8) Stuttgart 1977, pp. 167-191. Reconhece, todavia, a tendência para subordinar a origem à criação (p. 189).

(61) R. ALBERTZ, «Die Kulturarbeit im Atramhasis-Epos im Vergleich zur biblischen Urgeschichte», em *Werden und wirken des Alten Testaments*, FS C. Westermann, Göttingen/Neukirchen-Vluyn 1980, pp. 52-54 (todo o estudo pp.38-37).

(62) Cf. F. E. DEIST, «On 'synchronic' and 'diachronic'», em *Journal of the Northwwestsemitic Languages* 21 (1995) 37-48.

(63) N. LOHFINK, «Il problema dell 'inerranza», em I. DE LA POTTERIE (ed.), *La 'verità' della Bibbia nel dibattito attuale* (giornale di teologia, 21), Brescia, 1968, p. 41. «Si potrebbe quasi dire, com una formula paradossale, che secondo la dottrina dogmatica dell 'inspirazione, il Nuovo Testamento fu uno 'agiografo' dell 'Antico.»

(64) Concordo com C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 264, citado na p. 291 n. 48: «Kann die Frage nach möglichen Parallelen nur von dieser Gesamtstruktur her beantwortet werden. Eine direkte Parallele müsste die beiden Hauptteile Frevel und Strafe enthalten; Parallele zu Einzelem wären zunächst nach ihrem Ort in der Gesamtstruktur zu befragen». O melhor paralelo estrutural para a história javeísta da criação e (quase) destruição da humanidade parece-me a epopeia mitológica do *Atramhasis*.

(65) O Autor não parece confiar demasiado no seu método, quando afirma: «Nesta tarefa hermenêutica sacrificaremos a rigidez dum método nas aras da funcionalidade operacional e eficácia prática de vários instrumentos literários.» (27)

(66) Assim o insuspeito R. RENDTORFF, «Nach vierzig Jahren. Vier Jahrzehnte Jahre selbsterlebte alttestamentliche Wissenschaft – in Heidelberg» (última lição), em Id., *Kanon und Theologie*, p. 38. Depois de afirmar que a tarefa da exegese científica é analisar o texto actual, continua: «Das bedeutet keineswegs einen Verzicht auf die Frage nach den Vorstadien des jetzigen Textes.»