

Werner H. Schmidt

INTRODUÇÃO AO ANTIGO TESTAMENTO



2004

**II — TRADIÇÕES E FONTES
ESCRITAS DO PENTATEUCO E
DAS OBRAS HISTORIOGRÁFICAS**

§4 O PENTATEUCO

a) Nome e estrutura

Os cinco livros de Moisés são chamados em hebraico de Tora (também "Tora de Moisés" ou outro nome similar). Seria mais apropriado traduzir este termo por "orientação" do que por "lei". A Tora é originalmente a exortação dos pais (Pv 1.8; 4.3s. e outras) ou a instrução do sacerdote num caso concreto (Ag 2.11ss.). Só mais tarde o termo assume o significado genérico de "(livro da) lei", que abrange todas as normas (Dt 4.44s.; 17.18; 31.9ss.) e está associado ao nome de Moisés (Js 8.31; 23.6; 2 Rs 14.6 e outras). A sua ampliação semântica definitiva para designar o complexo total dos cinco livros de Moisés não se verifica ainda no Antigo Testamento, mas sim no Novo (Mt 5.17 e outras).

No nome greco-latino *pentateuchus* "(o livro guardado) em cinco vasos" se reflete o costume antigo de transcrever textos mais extensos não em forma de livro, mas em rolos de papiro ou couro e guardar estes em recipientes especiais. Já que não se consegue manusear um rolo por demais volumoso, tomou-se, decerto, necessário dividir a obra toda. A *divisão em cinco partes* deve ter ocorrido relativamente cedo. Ela já se encontra na Septuaginta, a tradução grega do AT (século ffl a.C.), e ocasionou mais tarde uma divisão correspondente do Saltério em cinco livros.

Nomes formados de modo análogo, tais como *Tètrateuco* (quatro livros: Gn-Nm) ou *Hexateuco* (seis livros: Gn-Dt e Js) correspondem a determinadas teorias sobre a extensão original e, com isto, sobre o surgimento destas obras literárias. Assim o conceito "Hexateuco" se baseia na tese de que o livro de Josué fecha o Pentateuco. Em contraposição, a designação "Tètrateuco" pressupõe — com razão — uma certa autonomia do quinto livro de Moisés em relação ao complexo dos quatro primeiros.

O Pentateuco é determinado por um entrelaçamento estreito entre *narrativas e mandamentos*. No início predomina um estilo narrativo, onde só esporadicamente se inserem ordens cúlticas (Gn 9; 17; Êx 12); a partir de Êx 20, no entanto, preponderam os trechos referentes às leis. Contudo, também as leis não se compreendem como atemporais, mas se encaixam no quadro histórico amplo, fazendo parte da autocompreensão histórica de Israel.

Por um lado, a composição global dos cinco livros é concatenada por certos temas que os perpassam, como os motivos da bênção e da promessa (Gn 1.28; 9; 12; 15; 17s.; Êx 3; 6; Dt 7.12ss. e outras). Por outro lado, encontramos constantemente referências projetivas e retrojetivas onde os acontecimentos decisivos são anunciados em palavras de Deus (Gn 15.13ss.; 46.3s.; Êx 3.12,19ss. e outras) ou são resumidos em fórmulas confessionais retrospectivas (Nm 20.15s.; Dt 6.20ss.; 26.5ss. e outras).

O esboço histórico todo abarca o tempo desde a criação e o surgimento dos povos, passando pelo tempo dos patriarcas, a estada no Egito e junto ao monte Sinai, até o início da tomada da terra, quando Moisés morre frente à terra prometida, na Transjordânia (Dt 34). Este período histórico pode ser dividido a grosso modo em cinco fases principais, que ao mesmo tempo compreendem os grandes *complexos traditivos* (v. abaixo § 4b5):

Gn 1-11	<i>História dos primórdios</i>
1-3	Surgimento do mundo e do ser humano
	Irrupção do pecado
4	Caim
5; 11	Genealogias
6-9	Dilúvio
10	Tabela dos povos
11	Construção da torre de Babel
Gn 12-50	<i>História dos patriarcas</i>
12-25	Abraão (Ló)
26	Isaque
27-36	Jacó (Esaú, Labão)
37-50	José e seus irmãos
Êx 1-15	<i>Saída do Egito</i>
1; 5	Corvéia de Israel
2	Juventude de Moisés e
3-4; 6	Vocação
7-13	Pragas e Páscoa
14-15	Salvação junto ao mar
Ex 19-Nm 10.10	<i>Revelação junto ao monte Sinai</i>
	(com núcleo em Êx 19-24 e 32-34)
Êx 19	Teofania
20	Decálogo
21-23	Código da Aliança
24	Assim chamada firmação da aliança
25-31	Instruções referentes à construção do assim chamado tabernáculo, executadas em 35-40
32	Bezerro de ouro
34	Assim chamado Decálogo Cúltico

Lv 1-7	Leis sacrificais
8-9	Consagração sacerdotal (8) e primeiros sacrifícios (9)
10	Falta de Nadabe e Abiú (10)
11-15	Prescrições de pureza
16	Ritual do Dia da Expição
17-26	Código da Santidade

	<i>Condução pelo deserto</i>	
Êx 16-18	Do Egito ao Sinai	
	Êx 16	Maná e codornizes (cf. Nm 11)
	17	Água da rocha (Nm 20), vitória amalequita
	18	Encontro com Jetro
Nm 10-36 (Dt 31-34)	Do Sinai até Moabe	
	Nm 12	Rebelião de Arão e Miriã
	13s.	Espias
	16s.	Rebelião de Core, Data e Abirão
	22-24	Balaão

O tema da *tomada da terra* só ressoa nos relatos do Pentateuco (Nm 13s.; 32-34), mas é desenvolvido fora dele (Js Iss.; Jz 1). A promessa feita aos patriarcas de que formarão um povo já se cumpre no livro do Êxodo, ao passo que a promessa de posse da terra se realiza apenas no livro de Josué.

Somente em um único caso a divisão em cinco *livros* coincide com os complexos temático-traditvos. Enquanto que no hebraico em regra os livros são designados por suas palavras iniciais, os nomes greco-latinos sempre pinçam um acontecimento importante ou o tema principal. A cesura entre os livros de Génesis ("origem") e do Êxodo ("saída") coincide com a passagem da história familiar do tempo dos patriarcas para a história do povo no tempo de Moisés. Em contrapartida, a apresentação abrangente da estada de Israel junto ao monte Sinai é interrompida duas vezes. Depois da conclusão do assim chamado tabernáculo (Êx 25-31; 35-40) o livro de Levítico acrescenta uma variada gama de "determinações levíticas (i. é, sacerdotais)". As indicações sobre o censo demográfico e a ordem do acampamento no início do livro de Números preparam a partida do monte Sinai. Por fim o Deuterônomo ("segunda lei") forma, com exceção de trechos narrativos no final (31-34), uma unidade própria: o discurso de despedida de Moisés, contendo outra coleção de leis (v. abaixo § 10).

b) Etapas e problemas da pesquisa do Pentateuco

Quesdonamentos e métodos da exegese bíblica, como a crítica literária, a história das formas e das tradições, em regra foram experimentados primeiro na pesquisa do Pentateuco, antes de serem aplicados aos evangelhos; assim a pesquisa do Pentateuco repercutiu para além de seus limites. Com o esboço sucinto que apresentamos a seguir pretendemos apenas dar um apanhado geral das etapas e questionamentos principais da pesquisa. Uma visão geral atual não só precisa levar em conta os problemas detectados anteriormente, mas considerar também que até as propostas de solução sugeridas mantêm, mesmo que só em forma modificada e em determinado lugar, certo direito de ser.

1. Crítica referente à autoria de Moisés

Ponto de partida de todas as considerações críticas foi a tradição judaico-cristã que considerava *Moisés autor do Pentateuco*. O AT mesmo só atribui partes, como determinadas leis (cf. Êx 24.4; 34. 27s.) ou o Deuteronômio (cf. Dt 31.9,22ss.), mas não todo o Pentateuco a Moisés. Tal concepção encontramos explicitamente apenas no século I d.C. em Filo ou Josefo; mais tarde ela foi adotada pela Igreja Cristã. Já o NT, porém, usa o nome de Moisés para designar o Pentateuco, cita dele como "livro de Moisés" (Mc 12.26 e outras) ou constata expressamente: "A lei foi dada por intermédio de Moisés." (Jo 1.17; cf. At 13.38.)

Dúvidas sobre a concepção tradicional quanto à origem do Pentateuco foram manifestadas já no século XII pelo estudioso judeu Ibn Esra, no tempo da Reforma por Karistadt, mais tarde no século XVII por T. Hobbes, B. Espinoza, R. Simon e outros. Um argumento importante — ao lado de outras informações variadas, que só se tomam compreensíveis na retrospectiva, ou seja, a partir da estada de Israel na Palestina — consistia na referência à morte de Moisés (Dt 34.5s.): Moisés profetizou as circunstâncias de sua morte, ou alguém mais tarde as transmitiu? Até que ponto, porém, tal ceticismo histórico não atingia simultaneamente a doutrina da inspiração?

Desta maneira os debates sobre se Moisés pode ser considerado autor do Pentateuco se estenderam até o século XVffl, isoladamente até por mais tempo ainda, e coincidiram assim com o descobrimento das fontes do Pentateuco. Depois que Moisés não podia mais ser considerado autor dos livros de Moisés, procurou-se mante-lo ao menos como legislador, especialmente como autor do Decálogo.

2. Descobrimento e delimitação das fontes do Pentateuco

Henning Bernhard Witter, pastor de Hildesheim, foi o primeiro a adotar a alternância entre o nome de Deus Elohim ("Deus") e Javé, que ocasionalmente

já se percebera na Antiguidade, como característica distintiva de tradições em Gn 1-2. Foi ele quem descobriu em Gn 1 uma fonte própria. Sua obra, publicada no ano de 1711, foi ignorada por dois séculos.

Repercussão teve por primeiro o médico particular de Luís XV, Jean Astruc, que dividiu em 1753 todo o Génesis em dois (ou três) fios narrativos paralelos, com base nos nomes de Deus. Com isto se assentou o fundamento da *crítica literária*, possibilitando estudos cada vez mais aprofundados nos um e meio a dois séculos seguintes.

a) A *hipótese* (mais antiga) das *fontes* (ou *documentos*): Algumas décadas mais tarde, Johann Gottfried Eichhom, cuja "Introdução ao Antigo Testamento" (1780 e anos seguintes) praticamente fundou — depois de J. D. Michaelis, considerado precursor — a isagogia e que, ao mesmo tempo, adquiriu importância com a introdução do conceito de mito, retomou a divisão das fontes e a impôs, comprovando a diversidade em estilo e conteúdo das fontes principais. Enquanto que Witter e Astruc compreendiam as fontes por eles detectadas como tradições utilizadas por Moisés, só no decorrer de seu labor científico Eichhom renunciou à hipótese de que Moisés seria o redator do Pentateuco.

No final do século XVIII, Kari David Dgen (*Die Urkimden dès jerusale-mischen Tèmpelarchivs in ihrer Urgestalt*, 1798) descobriu que ao lado das duas fontes escritas já conhecidas havia uma terceira, que usa o mesmo nome de Deus da primeira fonte. Deste modo se conhecem agora três documentos ou fontes escritas: duas falam de Elohim e uma, de Javé. Só muito mais tarde se percebeu a grande importância de distinguir-se duas tradições nos textos em que Deus é designado Elohim.

b) A *hipótese dos fragmentos*: O enfoque progressivamente diferenciado e a análise de livros além do Génesis ajudaram a descobrir documentos cada vez mais recentes: coleções mais ou menos autônomas e coesas em si mesmas, originárias de épocas diferentes e que não podem ser enquadradas em fontes contínuas, pelo menos não de forma inequívoca. Assim se pressupôs por volta de 1800 que em vez dos documentos havia também partes distintas, muito diferenciadas, independentes entre si e de extensão variada, ou seja, "fragmentos", que só mais tarde teriam sido juntadas para formarem uma história contínua (A. Geddes, J. S. Vater, também W. M. L. de Wette).

De fato, a partir do livro do Êxodo a divisão de fontes é bem mais difícil do que em Génesis. Particularmente quanto à questão do surgimento das coleções de leis, como do Decálogo, e seu enquadramento nas fontes escritas, até hoje não se achou uma resposta amplamente aceita. Também a hipótese de que o Pentateuco consiste de complexos distintos, adquire nova importância quando recuamos para antes da fixação escrita, ou seja, para o estágio da transmissão oral do texto. Contudo, sem a diferenciação entre tradição escrita e oral

só alcançada posteriormente — a hipótese dos fragmentos não faz jus à continuidade narrativa do Pentateuco, como aparece na sua estrutura global ou na alternância dos nomes de Deus.

c) Conforme a *hipótese da complementação*, que tenta combinar as duas soluções antecedentes, *um escudo básico*, que utiliza o nome de Deus Elohim (de Wette, H. G. A. Ewaid, F. Bleek, F. Delitzsch e outros), perpassa todo o Pentateuco ou Hexateuco desde a criação até a ocupação de Canaã. Tanto o Decálogo e o Código da Aliança quanto um segundo escrito mais recente, que utiliza o nome de Deus Javé (e Elohim), foram complementados mais tarde por um redator.

Também esta explicação ainda repercute até hoje de outra forma; pois o processo de formação do Pentateuco através da junção de diversas fontes escritas fica mais compreensível quando se imagina que estas não foram entrelaçadas mecanicamente, mas que houve sempre uma fonte escrita que serviu de fundo, onde se inseriu uma outra fonte (v. abaixo item 5c).

Estas três hipóteses constituem fundamentalmente os enfoques interpretados possíveis para compreendermos o surgimento *literário* do Pentateuco, que na época subsequente foram modificadas ou combinadas.

3. Datação das fontes escritas

Depois que se conheciam em princípio várias fontes escritas, a relação temporal entre elas, especialmente entre os textos mais narrativos e mais legislativos, se tomou estímulo para a pesquisa. Iniciou-se uma nova fase quando se impôs uma percepção que já se supunha há muito tempo e que foi expressa de forma definitiva em 1805 por W. M. L. de Wette: o *Deuteronomio* (o quinto livro de Moisés) é uma grandeza à parte, quase que uma outra fonte própria do Pentateuco, e está relacionado com a reforma executada pelo rei Josias em 622 a.C. (2 Rs 22s.; v. abaixo § 10a,2). Deste modo se obteve uma primeira data fixa, um ponto de partida para a comparação, especialmente entre os trechos legais do Pentateuco. Onde se pressupõe a centralização do culto mencionada no Deuteronomio, onde temos um estágio anterior, em que Israel ainda tinha vários santuários?

Quando se associou a percepção da peculiaridade do Deuteronomio à assim chamada hipótese mais recente das fontes (H. Hupfeld, 1853; A. Dillmann e outros), segundo a qual o resto do Pentateuco — como já supusera a hipótese mais antiga das fontes (K. D. Dgen) — consistiria de três fontes escritas originalmente independentes, tinha-se essencialmente a divisão em quatro fontes, na sua forma básica válida ainda hoje. Entretanto, houve depois outra guinada decisiva.

Representou uma reviravolta revolucionária na apreciação das fontes já

identificadas e depois também na interpretação até então válida da história de Israel quando se constatou que a obra até então considerada o escrito básico (com o nome de Deus Elohim) na verdade constitui a fonte mais recente, qual seja, o *Escrito Sacerdotal*, surgido por volta da época exílica. Demorou quase meio século (ca. de 1830-1880) até que se impôs esta versão, que se chama *hipótese Reuss-Graf-Kuenen-Wellhausen* em homenagem a seus incentivadores e representantes principais. Ela se fundamentou primeiramente na comparação das prescrições cúlticas do Escrito Sacerdotal com as informações sobre o culto de Israel contidas nos restantes livros históricos e proféticos. Só mais tarde foram incluídos também os trechos narrativos (cf. § 8a,4). Aí se constatou que o Escrito Sacerdotal e com ele a parte principal das leis (cúlticas) veterotestamentárias só podem ser datados depois dos grandes escritos proféticos, o que se pode resumir na fórmula sucinta: *lex post prophetas* [a lei vem depois dos profetas]. Em razão de ter conquistado o reconhecimento geral para esta hipótese e com isto ter esboçado uma nova concepção da história de Israel, J. Wellhausen pôde ser qualificado de "o maior estudioso alemão do Antigo Testamento do passado" (R. Smend).

Já que a crítica literária posterior representa essencialmente a continuação e correção da posição já defendida por J. Wellhausen, suas obras principais pertinentes:

Die Composition des Hexateuchs (md der literarischen Bücher des Alten Testaments) (1876s., 1885, 4. ed. 1963) e *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883, 6. ed. 1923; publicado primeiro em 1878 sob o título *Geschichte Israels*), ainda hoje se lêem com proveito.

Um apanhado geral sintético e ao mesmo tempo detalhado, ainda extremamente notável dos resultados crítico-literários oferece H. Holzinger em *Emieitung in den Hexateuch* (1893), e de forma mais sucinta, C. Steuernagel em *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament* (1912).

Exposições mais recentes encontramos, por exemplo, em M. Noth, *Überlieferungs-geschichte des Pentateuchs* (2. ed., 1960, pp. 17ss.), ou no apêndice da coletânea *Wort und Botschaft des AT* (ed. por J. Schreiner, 3. ed., 1975).

4. Resultados e questões abertas da crítica literária

No último quartel do século passado configurou-se praticamente em definitivo a teoria das condições literárias que, apesar de contestações mais antigas ou recentes, mostrou sua validade em múltiplos momentos e provavelmente também continuará mantendo sua validade, ao contrário do que afirmam previsões célicas. Embora houvesse várias modificações e complementações, em princípio não mais se apresentaram ou (ainda) não se impuseram novas soluções dos problemas do Pentateuco. Apesar de todas as dúvidas, parece que desde J. Wellhausen o número e a sequência das diversas fontes escritas estão mais ou menos definidos — designados com as siglas atualmente em uso e complementados com as datações geralmente aceitas:

J = Javista	ca. de 950 a.C. (época de Salomão, antes da assim chamada divisão do reino, 926 a.C.)
E = Eloísta	ca. de 800 a.C. (antes do assim chamado profetismo escrito, especialmente Oséias)
D = (Proto)Deuteronomio	aproximadamente século VII a.C. (começo antes da reforma de Josias, 622 a.C.; mais tarde, ampliações extensas)
P = Escrito Sacerdotal	ca. de 550 a.C. (exílio; complementações na época pós-exúica)

Muito provavelmente a formação do Pentateuco não se deu nem pela simples adição das fontes escritas nem pelo enriquecimento gradativo da fonte escrita mais antiga. Antes devemos contar com várias *redações*, que ligaram as fontes escritas originalmente independentes entre si, de forma a criar uma história harmoniosa e coesa da pré-história de Israel. Aí foram inevitáveis certas alterações, reagrupamentos, omissões e também acréscimos.

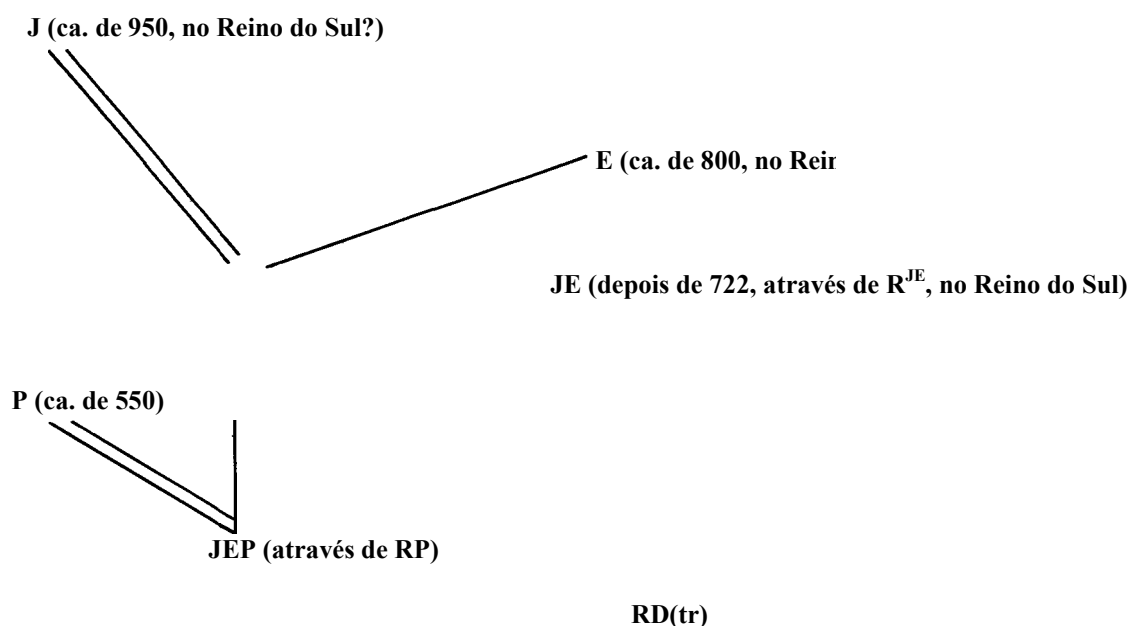
Incerta permanece a questão em quantas etapas ocorreu a redação; em princípio, porém, devemos distinguir pelo menos três redações:

RJE = a redação que ligou as fontes escritas mais antigas, J e E. Esta combinação, que surgiu após a derrocada do Reino do Norte (722 a.C.), foi realizada com tamanha habilidade que em certas passagens é impossível separar de novo J e E de forma convincente. Assim se fala (desde J. Weilhausen) também de uma obra jeovista, isto é, javista-eloísta, J/E (cf. § 7a).

RP = a redação (decisiva) que ligou na época pós-exúica o jeovista (J/E) com o Escrito Sacerdotal (P) ou, melhor dito, inseriu J/E em P.

RD(tr) = a redação que inseriu textos, frases ou mesmo partes de sentenças que se aproximam do Deuteronomio em termos de vocabulário, estilo e temática, vinculando desta forma as fontes escritas com o Dt, ou a Obra Historiográfica Deuteronomística (Dt-Rs; cf. item e) abaixo). Se esta redação aconteceu antes ou depois da inserção do Escrito Sacerdotal é discutível, o que representaremos com linhas pontilhadas no esquema a seguir.

Simplificando muito, podemos representar o surgimento do Pentateuco da seguinte maneira num gráfico:



As obras sinalizadas pela linha dupla formam a respectiva base em que a outra obra (assim E em J) ou a combinação preexistente (JE em P) foi inserida (v. abaixo).

Todavia, parece que está-se perdendo hoje o consenso atingido graças a J. Weilhausen; as opiniões atualmente defendidas sobre a existência, extensão, época e local de surgimento das fontes escritas divergem muito. Assim os resultados da pesquisa crítico-literária em geral estão sendo revistos.

Se quisermos evitar na interpretação de textos o perigo de chegar a resultados pre-determinados pelo nosso próprio questionamento ou concepção, temos de distinguir quatro passos metodológicos na crítica literária:

1) Análise (separação): Primeiro devemos analisar tanto quanto possível cada texto em separado, avaliando a sua coesão (estruturação, momentos de ligação), bem como a ausência desta (duplicações, cesuras).

2) Síntese (correlação): Devemos auscultar as partes textuais distinguidas na análise no que se refere às suas ligações recíprocas (coincidências em palavras, temas, motivos, intenções) e examinar a sua harmonia interna (estruturação e desenvolvimento da ação, demais lacunas e falta de coesão). Intenção deste passo é reconstruir, na medida do possível, uma sequência lógica da ação, narrativas ou discursos coerentes e compreensíveis por si sós — e não fragmentos ou parcelas que não podem ter existido de forma autónoma. Assim a síntese oferece uma espécie de contraprova para a análise.

3) Comparação: Só num passo seguinte poderíamos relacionar as respectivas unidades identificadas com outros textos (reconstruídos), para inserir o resultado isolado num quadro de referência maior e ao mesmo tempo formar correlações mais amplas, seja na circunvizinhança do bloco traditivo, seja na fonte escrita mais abrangente.

Veza por outra, no entanto, os critérios para a separação das fontes ou para o enquadramento de um texto numa determinada fonte escrita não bastam; nestes casos as fontes do Pentateuco talvez estejam por demais entrelaçadas, ou a redação participou mais intensamente na elaboração da forma final do texto.

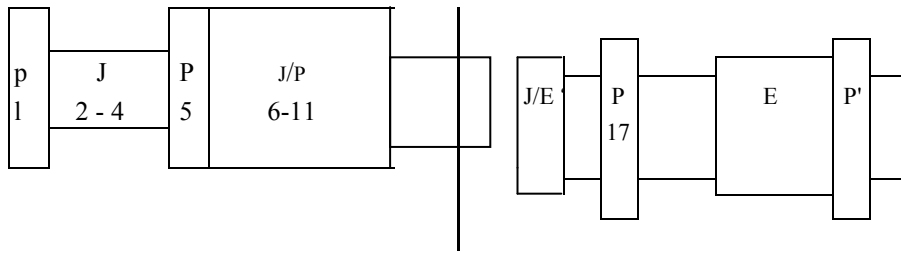
4) Explicação do amálgama textual no estágio atual: como e por que as unidades reconstruídas foram juntadas para formarem a atual estrutura do texto, e como este é estruturado?

Assim a crítica literária parte do texto dado, para retomar mediante a sua reconstrução a ele. A meta tem que ser a de encontrar uma teoria que explique tanto a coesão como também a falta de coesão do texto.

Unilateralidades só serão evitadas se considerarmos neste estudo o maior número possível de pontos de vista e utilizarmos todos os argumentos com sensibilidade para com as respectivas peculiaridades do texto. Razões diversas, independentes entre si, concernentes à linguagem e ao conteúdo, deveriam corroborar a solução preferida (convergência dos critérios).

Impulsos e critérios principais para a separação das fontes no Pentateuco continuam sendo *duplicações* (de textos ou partes de textos, frases e eventualmente também de elementos sintáticos) e a *alternância de nomes de Deus* ou de designações de Deus (Javé, Elohim). Sem dúvida, nos deparamos volta e meia com uma expressão idiomática fixa (p. ex., Gn 32.29: "lutar com Deus ou deuses, e com seres humanos") ou o tema exige a menção do conceito Deus [divindade] em vez do nome de Javé (p. ex., Gn 3.1ss., especialmente v. 5: "ser como Deus"). Na maioria dos casos, porém, a alternância não se explica objetivamente (p. ex., Ex 3.4a/b). Outras características, como contradições, escolha de vocabulário, diferenças estilísticas e teológicas servem mais para complementar e confirmar a existência de fontes diferentes.

A presença das três fontes escritas (J, E e P) na primeira metade do *Gênesis* pode ser vista no gráfico rudimentar abaixo. P foi representado maior (no sentido vertical) para indicar a função de moldura (não a extensão) do Escrito Sacerdotal. Nos blocos de texto assinalados por linhas pontilhadas encontramos, lado a lado, várias fontes escritas (como acontece de forma mais ou menos constante a partir de Gn 25).



Alguns textos, cujas dificuldades obrigam a reconstrução de duas ou até três narrativas paralelas, podem servir como casos exemplares da crítica literária:

A diferença de números em Gn 6-9 leva à conclusão de que há um fio mais antigo e outro mais recente (J, P); Gn 28-1Oss. e Êx 3 contêm duas fontes mais antigas (J, E) e Êx 14 até três fontes (J, P e também E). O fato de o fio mais recente (P) oferecer em Êx 6 uma versão própria da vocação de Moisés, que não foi inserida na narrativa correspondente mais antiga de Êx 3, mostra que P não é uma camada redacional, mas uma unidade autónoma (fonte escrita; cf. § 8a,2).

Um estilo inconfundível só encontramos no Escrito Sacerdotal e na literatura deuteronômico-deuteronomística. Desta forma podemos distinguir no Pentateuco com maior facilidade este bloco textual mais recente, o Escrito Sacerdotal e a redação deuteronomística, enquanto que não conseguimos delimitar com a mesma segurança e rigor fontes escritas mais antigas, principalmente a partir do livro do Êxodo. Estas não têm características tão típicas, mesmo que ocasionalmente sejam perceptíveis (p. ex., em Gn 20-22 E).

Afinal, vale a pena fazer crítica literária nestas condições? Os resultados não são incertos e limitados demais? Sua tarefa consiste não apenas em verificar a extensão, época e local de surgimento das fontes escritas, mas ao mesmo tempo sua intenção teológica: o que a obra pretende dizer na sua situação; visto que cada enunciado do texto está inserido num contexto e se modifica com este, não é possível verificar a intenção teológica de um texto sem considerar seu contexto — original e posterior. Desta maneira o trabalho penoso da crítica literária continua sendo uma tarefa inevitável, mesmo que tenha de ser empreendida com a devida cautela.

Não temos condições de acompanhar os diversos estágios e transformações da história mais recente, muitas vezes sinuosa, da crítica literária, que se caracteriza por uma colorida pluralidade de opiniões desde a passagem do século até a atualidade. Destaquemos apenas ainda *cinco problemas* (a-e) que são significativos por princípio e objeto de constante debate sob diversos aspectos.

a) As fontes *escritas* identificadas representam uma *unidade* ou há estratificações dentro das fontes?

Para explicar certas irregularidades dentro das três fontes escritas, elas

(principalmente J, mas também E e P) foram subdivididas em vários fios, com maior ou menor sucesso de caso em caso, no final das contas, porém, sem sucesso completo no todo. Até que ponto os autores das fontes escritas são compiladores de tradições preexistentes e até que ponto são autores que criam livremente? As fontes escritas mais antigas (especialmente J) retrabalharam o conteúdo por elas transmitido com tamanho rigor, que surgiu uma unidade coesa que desde a sua origem não pode mais conter saltos e contradições? Se não for assim, ao menos se explicariam incoerências dentro das fontes escritas: estas assimilaram tradições que já estavam mais ou menos definidas, eventualmente até incorporaram material escrito.

Ademais, a fonte escrita mais recente (P; algo similar contudo acontece também com D) é, na sua forma atual, resultado de um processo mais demorado; é, pois, obra de vários autores. Afinal, as obras literárias podem ter sido complementadas posteriormente com acréscimos (material exclusivo).

A separação das fontes avançou incessantemente, mas não goza mais de aprovação geral. Isso não tem a ver apenas com as condições do texto, mas se deve a uma lei universal que se aplica também à crítica literária: quanto mais sofisticada e complicada for uma teoria, tanto mais improvável ela se toma. Inversamente uma teoria se toma tanto mais provável, quanto mais simples for, isto é, quanto maior for o número de fatos que ela explica com o menor número possível de suposições. Neste sentido, a teoria das três fontes (J, E, P) por certo representa um valor-limite que dificilmente pode ser ultrapassado.

b) Como se explicam as *coincidências na estrutura* das fontes escritas?

Foi a fonte escrita mais antiga, o Javista, que deu aos conteúdos do Pentateuco sua forma definida, foi só ele que alinhou os blocos traditivos maiores, como a tradição dos patriarcas e do Sinai, numa sequência coerente, e são as fontes escritas mais recentes dependentes dele? E mais provável que os blocos traditivos tenham formado uma unidade já na tradição oral, de modo que o esquema do Pentateuco já existia em termos gerais quando surgiram as duas fontes escritas mais antigas. Por um lado o Javista e o Eloísta têm tanto em comum em termos de estrutura e conteúdo, que não podem ter surgido de maneira completamente independente um do outro. Por outro lado, porém, se relacionam pouco um com o outro, como mostra a sua formulação, *não* sendo, portanto, *diretamente* dependentes um do outro.

Embora se multipliquem as vozes que pleiteiam que o Eloísta seja literariamente dependente do Javista (ou também o inverso), raramente há pontos de contato estreitos. Já H. Gunkel afirma com razão "que entre J e E não há um relacionamento literário imediato: nem J copiou de E, nem E de J. Se ambas as fontes às vezes coincidem na formulação, isto se explica pelo fato de utilizarem tradições que têm origem similar" (*Génesis*, p. LXXXffl).

Esta conclusão se justifica mais ainda se as duas fontes escritas surgiram em âmbitos diferentes: J, no Reino do Sul e E, no Reino do Norte.

Assim M. Noth supõe que haja "uma *base* comum (G = *Gmndiagé*) de que ambas — independentemente uma da outra — hauriram o cerne de seu conteúdo" (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, p. 41). Também no caso desta grandeza postulada e não imediatamente acessível não se alcançou um consenso generalizado. E ela foi questionada com frequência justamente nos últimos tempos, mas continua sendo válida porque ajuda a explicar coincidências e diferenças entre J e E. Noth deixa em aberto se essa base G existia em forma escrita ou oral; provavelmente, porém, trata-se de um material traditivo *oral*, no qual tradições avulsas, ciclos de sagas e blocos traditivos já estavam unidos na sequência de ação mais tarde testemunhada conjuntamente em J e E.

É controvertido se o recente Escrito Sacerdotal conhecia as fontes escritas mais antigas de forma direta ou (antes) também apenas indireta.

c) Como se explica que na sua versão atual as fontes escritas tenham *extensão variada*?

Ocasionalmente já J. Weilhausen observou que na composição das fontes escritas mais antigas se adotou o princípio de tomar o Javista como base e só informar do Eloísta "o que não se achava em absoluto ou não se achava desta forma em J" (*Die Composition des Hexateuchs*, 3. ed., p. 22). Se for válido generalizar esta percepção, uma combinação da hipótese dos documentos e da complementação deve corresponder, em termos gerais, à realidade. Foi isto o que pleiteou M. Noth: o processo redacional sucedeu de tal forma, que sempre havia *uma fonte* que servia de *moldura* onde se inseria outra. Assim o Javista forneceu a base que foi complementada pelo Eloísta, e, muito mais tarde, a narrativa J/E combinada foi inserida, por sua vez, na moldura geral do Escrito Sacerdotal (cf. o gráfico na p. 54). Desta maneira se explicaria o caráter fragmentário do Eloísta; todavia, vez por outra encontramos também lacunas no Javista e no Escrito Sacerdotal.

d) Aonde *terminam as fontes do Pentateuco*?

Podemos verificar a continuação de uma ou até de várias fontes escritas para além do Pentateuco? Por um lado acredita-se que as fontes escritas continuem ainda além do livro de Josué, abrangendo inclusive os livros dos Reis. Por outro lado, em consequência da hipótese antes mencionada, M. Noth defende a opinião de que, visto que o Escrito Sacerdotal termina com a menção da morte de Moisés (Dt 34.7-9), a parte excedente das fontes escritas mais antigas, ou seja, o que as fontes continham da época depois de Moisés, se perdeu quando foram inseridas no Escrito Sacerdotal. Com isto, o problema do Pentateuco praticamente se tomou um problema do Tetrateuco; pois, com exceção de poucos versículos em Dt 34, o Deuterônomo e os livros historiográficos que lhe seguem, pertencem a outro complexo literário.

Se o Javista ou também o Escrito Sacerdotal realmente têm ou não continuidade nas narrativas da tomada da terra no livro de Josué constitui um problema muito discutido de momento.

e) Em que medida a *vedação* participa na configuração do Pentateuco?

A questão do alcance da redação não é recente, mas sua importância foi de novo reconhecida, e ela constitui um problema importante e controvertido no estágio atual da discussão. Como a interpretação da proclamação profética em grande parte é marcada pela delimitação do que se chama "material autêntico" (§ 13a,3), assim também a avaliação das fontes escritas (mais antigas), a sua datação e muito mais ainda a compreensão de sua intenção teológica dependem da identificação da parte redacional além da atribuição do texto às respectivas fontes escritas.

Portanto, não podemos distribuir todo o conteúdo do texto entre as diversas fontes escritas; resta considerar a parte que se deve à redação. Assim são claramente perceptíveis acréscimos a passagens mais antigas, como: "Então falou pela segunda vez o Anjo do Senhor." (Gn 22.15-18; também Êx 4.13ss.; 19.3ss. e outras.)

Especialmente certas passagens, cujos temas e cuja linguagem evocam o Deuteronômio ou a literatura *deuteronômica*, representam um problema para a crítica literária. Certamente não há no Pentateuco trechos com esta forma de expressão que sejam tão extensos e estejam distribuídos tão regularmente como entre o Deuteronômio e os livros dos Reis (ou também no livro de Jeremias). Neste sentido a situação é diferente. Encontramos, contudo, acréscimos em forma de observações isoladas do tipo deuteronômico-deuteronômico (como em Gn 50.24; Êx 3.8,17) e até passagens mais extensas (como em Êx 13;

23.20ss.; 32.7ss.; 33; 34.10ss. e outras). Parece que as complementações aumentam a partir da vocação de Moisés — por ele a literatura deuteronômico-deuteronômica mostra um interesse todo especial.

Neste contexto permanecem em aberto sobretudo três questões:

1) A redação imbuída do espírito do Deuteronômio propiciou a unificação da Obra Historiográfica Javista e Eloísta? É, portanto, $R^{\text{J}} = R^{\text{E}}$? É mais provável que em relação à junção de J e E a redação deuteronômico-deuteronômica represente uma segunda fase, posterior, porque os trechos redacionais pelo menos em parte podem ser destacados da composição J/E, sem que esta seja destruída.

Em todo caso, por razões metodológicas, temos de diferenciar também entre os acréscimos redacionais, para que possamos delimitar a participação deuteronômica.

2) Os acréscimos conduzem ao Deuteronômio, oferecendo, portanto, uma linguagem pré-deuteronômica ou protodeuteronômica (do século Vu a.C.), ou antes pertencem à época exflica ou pós-exflica? Devemos eventualmente supor que tenha havido uma redação que ocorreu em várias etapas e que se estende do assim chamado Protodeute-

ronômico até o Deuteronomístico? Mas o material linguístico disponível basta para comprovar tal diferenciação?

3) Como a redação deuteronômico-deuteronomística se relaciona com a inserção do Deuterônomo no Pentateuco? Ocorreu simultaneamente ou a pressupõe? Pelo menos ocasionalmente a redação lembra camadas posteriores do Deuterônomo ou textos deuteronômicos.

O Dt formava a introdução da Obra Historiográfica Deuteronomística, de modo que houve por certo tempo uma obra literária que abrangia Gn 2 até 2 Rs? A redação deuteronômica no Pentateuco ainda documenta tal obra? Ou o enquadramento do Dt nos estratos de fontes, e com isto também a redação deuteronômico-deuteronomística, apenas ocorreu depois da junção de J/E com P? De qualquer modo se encontram esporadicamente elementos linguísticos deuteronômicos também em passagens do Escrito Sacerdotal (p. ex., em Nm 14.8; também no Código da Santidade).

Ainda não está decidido se devemos expressar a formação do Pentateuco a grosso modo pela fórmula J-E-D-P ou J-E-P-D.

5. História das formas e das tradições

Novos impulsos para a compreensão do Pentateuco provieram da pesquisa da história das formas e das tradições, que não substitui a crítica literária, mas se baseia nela, a desenvolve e, de certa forma, também a modifica ao retroceder, para além do texto fixado na escrita, até a tradição oral.

H. Gunkel foi pioneiro neste procedimento. Aplicou o enfoque novo — igualmente fecundo para a compreensão dos Salmos e de textos proféticos — especialmente na análise de Génesis (*Schöpfung und Chöos in Urzeit imd Endzeit*, 1895; *Génesis*, 3. ed. 1910), destacando dos ciclos de sagas existentes as *sagas isoladas* mais antigas (v. abaixo § 5b). Seu aluno H. Gressmann (*Mose und seine Zeit*, 1913) adotou o mesmo procedimento no caso do livro do Êxodo. G. von Rad complementou o método de trabalho ocupando-se com os complexos abrangentes: a composição e concepção global em que o material original agora está inserido (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938). Explicou as tradições do Êxodo, do Sinai e da tomada da terra a partir de seu vínculo *cúltico*: estas formavam tradições originalmente independentes, vinculadas a diversos santuários. M. Nom tentou unir análise e síntese, o estudo de tradições particulares com uma visão geral (*Über Uefemngsgeschichte des Pentateuch*, 1948; *Exodus*, ATD 5, 1958). Dividiu o Pentateuco em cinco "*temas*" principais: saída do Egito, ingresso na terra cultivada, promessa dada aos patriarcas, condução pelo deserto e revelação junto ao monte Sinai, enquanto que considerava o material restante do Pentateuco como "enchimento" ou ampliação. Os temas ou blocos traditivos têm cada qual sua própria história preliminar, não tendo, originalmente, nada a ver com outros blocos. Desta forma não mais se aceita o transcurso histórico como o Pentateuco o relata (cf. § 2a). A pesquisa mais recente em grande parte está marcada pelo confronto com esta concepção.

Por que afinal temos que seguir por este caminho incerto para além do

texto atual até uma história pré-literária que apenas podemos inferir? Por um lado, a época da fixação escrita de um texto pouco revela sobre a idade do seu "material" ou conteúdo; o que foi codificado na escrita numa época tardia não precisa necessariamente ter surgido tarde. Por outro lado, o primeiro testemunho escrito não precisa necessariamente reproduzir de modo imediato o acontecimento histórico que descreve; pelo contrário, em regra ambos, o acontecimento e o relato, estão separados por uma fase mais ou menos longa de tradição oral. Neste estágio, acontecimentos foram atualizados ao serem narrados, seja no santuário, seja na família (cf. Êx 12.26s.; Dt 6.20ss. e outras) ou também por um estamento de contadores de sagas. Acrescentaram-se, neste estágio, motivos novos e diferentes para vivificar e ilustrar os relatos, ou então tradições provenientes de diversos lugares se fundiram numa única corrente traditiva? Como que naturalmente experiências de tempos posteriores penetraram no processo traditivo, de modo que a narrativa na sua forma final pode conter experiências referentes a longos períodos.

Por isto o recuo até a pre-história de um texto — a pergunta por sua origem, desenvolvimento e intenção na fase da tradição oral — não é só necessário, mas, em resumo, apresenta uma vantagem múltipla:

a) A análise da crítica literária reconheceu incoerências no texto, rupturas e contradições, que em muitos casos não consegue mais resolver com seus próprios recursos — a separação sempre mais sutil e complicada das fontes, chegando até a meios e quartos de versículos. Aí o enfoque histórico-traditivo pode ajudar: compreende narrativas isoladas ou complexos narrativos, em última análise até as próprias fontes escritas, como ponto final de um *processo traditivo* prolongado. Dissonâncias que, para o enfoque crítico-literário, teriam que ser explicadas como uma associação mais ou menos arbitrária de fragmentos textuais, explicam-se de modo orgânico e significativo a partir da história do texto, da formação acumulativa da tradição oral e das variações introduzidas no momento da narração oral.

b) Assim o interesse se desloca de uma obra literária escrita num momento determinado para um processo traditivo que talvez abranja várias gerações ou até espaços de tempo ainda maiores, deslocando-se assim também do autor individual para grupos ou "escolas", isto é, em regra para grandezas anónimas dentre o povo, no santuário ou na corte. Quando a história das formas busca determinar o *Sitz im Leben* [o lugar de origem] de um texto, pergunta pelas condições *sociais* (instituições) em que se formaram e desenvolveram as tradições.

Segundo uma definição conhecida de A. Alt, a pesquisa da história das formas ou dos géneros se baseia "na percepção de que em cada género literário, enquanto este tiver vida própria, determinados conteúdos se vinculam estreitamente a determinadas ronnas de expressão e na percepção de que estes vínculos característicos não foram sobrepostos ao material posteriormente e de modo arbitrário por autores; pelo contrário,

eles constituíam uma unidade essencial desde sempre, portanto também já no período de formação e transmissão oral popular, antes que se tomassem literatura, visto que correspondiam aos eventos e necessidades vitais recorrentes a partir dos quais cada um dos gêneros literários se desenvolveu." (*Kleine Schriften zw Geschichte des Volkes Israel, I*, p. 284.)

Em situações típicas e repetitivas "surtem formas linguísticas apropriadas para o seu propósito e as suas necessidades". Existe, portanto, uma relação entre a forma linguística (estilo, gênero, também temas, motivos, palavras-chaves) de um lado e forma de vida, de outro. Esta última é o lugar de origem (*Sitz im Leben*) da forma linguística.

Por isto a história das formas só informa sobre as expressões vitais de uma *comunidade*, e não sobre um acontecimento isolado ou até um detalhe biográfico.

Tradições também podem abandonar seu *Sitz im Leben* original, aparecer em contextos bem diferentes e ser transmitidas com novas intenções. Assim temos de distinguir onde surgiu e onde se utilizou determinada forma linguística ou tradição.

c) Enquanto que a crítica literária reconheceu primordialmente as camadas que perpassam horizontalmente o todo do Pentateuco, surge diante de nossos olhos agora a divisão vertical, em diversos blocos, que já foi percebida pelos representantes da hipótese dos fragmentos. Ao lado das camadas literárias contínuas tomam-se visíveis os *blocos* ou complexos *tradicivos*, como as histórias dos patriarcas e a revelação do Sinai. Com isto a *unidade do Pentateuco* como um todo volta a ser problemática: quanto tempo os blocos traditivos existiram independentemente, onde confluíram (nos santuários?), e como acabaram formando uma sequência? Ou nem podemos mais separá-los tão claramente? Será que na origem não estiveram vinculados de modo bem mais estreito?

Enquanto que a crítica literária parte da estrutura do texto atual, a história das tradições percorre o caminho inverso; parte da menor unidade, passando por complexos mais amplos — por exemplo, ciclos de sagas —, até chegar ao texto dado.

Ambos os enfoques, portanto, têm que se encontrar. Mas permanecem algumas perguntas em aberto (cf. a objeção que R. Rendtorff, apoiado na história das tradições, faz à separação das fontes). Objetivo último da explicação deve ser apresentar a história do texto como processo lógico em sua totalidade, detectando principalmente as intenções cambiantes do texto em seus vários estágios — seja de um trecho isolado, de complexos mais abrangentes, ou até do todo do Pentateuco —, partindo dos primórdios mal-e-mal discerníveis na tradição oral, passando pelos estágios intermediários nos blocos traditivos e fontes escritas até chegar à forma canônica final.

d) À medida que se pode identificar o material traditivo que precede a uma obra literária e com isto distinguir entre elementos provenientes da tradição e a contribuição do autor, é possível também destacar a intenção expressa no material traditivo do deslocamento de ênfase que ocorre na fixação por escrito. Este enfoque da assim chamada *história da redação* busca determinar a intenção com que um autor modifica suas tradições ou que impinge às concepções que utiliza. Esta remodelação ou este deslocamento se consegue somente em parte.

Assim, por causa das características próprias do material incorporado, pode-se entender o fato de que nem todos os enunciados textuais correspondem sem mais nem menos à concepção da obra literária.

e) Um caso especial na relação entre tradição e interpretação representa a apropriação de material traditivo ou ideário extrabíblico no AT. Só uma abordagem histórico-traditiva permite que se adote o questionamento *histórico-religioso* de forma apropriada, especialmente a comparação com aspectos análogos do mundo circundante.

Uma problemática que não se podia mais solucionar com auxílio da crítica literária, e que só foi reconhecida em todo o seu alcance depois de J. Weilhausen, é constituída pela ampla gama de paralelos entre textos veterotestamentários e vétero-orientais, por exemplo, entre o mito babilónico da criação *Enuma elish* e Gn I ou a tábua XI da Epopeia de Gilgamesh e a narrativa do dilúvio. Algo análogo acontece com os Salmos, textos legais e sapienciais.

Dependência literária imediata da literatura veterotestamentária em relação à literatura vétero-oriental só ocorre em casos excepcionais; em regra há uma relação indireta, histórico-traditiva. Quando conseguimos captar o que foi assimilado e o que foi adaptado em termos de tradições, qual a inspiração em modelos estranhos e a reinterpretação corredva dos mesmos, então se tomam visíveis ao mesmo tempo o condicionamento externo e a peculiaridade do texto veterotestamentário.

§6 A OBRA HISTORIOGRÁFICA JAVISTA

a) Questões introdutórias

1. *Importância*: Decerto se reconheceu com razão a primazia da camada javista entre as fontes escritas do Pentateuco: nela está "contido o que há de teologicamente mais substancial em toda a narrativa do Pentateuco" (M. Noth)

— por um lado, a percepção radical da culpa humana (Gn 6.5; 8.21), por outro lado, a promessa de que serão benditas "todas as famílias da terra" (12.3). Ao mesmo tempo a história do Javista é a obra historiográfica mais antiga que se conhece, que tenha extensão tão considerável e que abranja épocas diversas, embora o Antigo Oriente também já conhecesse a vinculação de relatos sobre os primórdios e a história, de narrativas anteriores e posteriores ao dilúvio. O Javista é "o primeiro que concebeu a ideia de uma história universal unitária onde os acontecimentos em Israel se enquadram e exercem uma função bem específica, quer dizer decisiva" (J. Hempel).

É no Javista que se registra pela primeira vez por escrito o arcabouço do Pentateuco — desde a história dos primórdios até a tomada da terra —, porém dificilmente ele mesmo o criou, amalgamando, assim os blocos tradidvos para formarem uma unidade (v. acima § 4b4,b). Segundo G. von Rad, o Javista ampliou a sequência narrativa preexistente: eleição dos patriarcas — libertação do Egito — tomada da terra (cf. Dt 26.5ss.) em três sentidos, qual seja: antepôs a história dos primórdios, ampliou a história dos patriarcas (Dt 26.5 só menciona um único patriarca) e inseriu a revelação no Sinai. No entanto, esta concepção atribui um papel demasiado relevante ao Javista: dos três desenvolvimentos, dois, a ordenação dos patriarcas em uma cadeia genealógica Abraão — Isaque

— Jacó e a vinculação do evento da saída do Egito com a revelação no Sinai já ocorreram antes e, por isto, já são também do conhecimento do Eloísta. Contribuição própria do Javista — em que é acompanhado apenas pelo posterior Escrito Sacerdotal — parece ter sido, porém, a *anteposição da história dos primórdios* (Gn 1-11); o Eloísta inicia apenas com a época dos patriarcas e com isto decerto conservou o estágio traditivo mais antigo.

2. *Delimitação*: Enquanto que há consenso geral de que o Javista inicia com a história da criação e do paraíso (Gn 2.4bss.), tanto mais controvertido é o seu

final. Essencialmente dispomos de três propostas de solução: a) Uma corrente de opinião mais antiga acreditava que o fio do Javista se estendia para além do Pentateuco, através dos livros de Josué, Juizes e Samuel, até a assim chamada *divisão do reino*, portanto até o desmoronamento do reino davídico após a morte de Salomão (I Rs 12.19; segundo G. Hôischer e outros). Todavia, tanto a linguagem como também o entrelaçamento do material traditivo tão longe do Pentateuco não indicam de forma inequívoca que haja uma fonte escrita contínua. b) Segundo uma outra concepção, renovada recentemente, a exposição javista se estende até a *tomada da terra* inclusive, ou seja até o relato um tanto estranho de Jz 1 ou, pelo menos, até as narrativas do livro de Josué. De fato, dificilmente há quem duvide que a obra historiográfica javista trate (no mínimo) ainda da tomada da terra pelas tribos. Afinal, ela não só transmite a promessa da terra (Gn 12.1,7; 28.15; Nm 10.29 e outras), mas contém ainda algumas indicações sobre a imigração das tribos transjordanianas (Nm 32; cf. ainda Nm 13.18ss.). Entretanto, até agora não se comprovou ainda de forma convincente que textos fora do Pentateuco façam parte do Javista; algumas afinidades linguísticas (compare, p. ex. Êx 16.35 com Js 5.12 ou Êx 3.5 com Js 5.15) não bastam como provas, c) Assim daremos preferência ao ponto de vista defendido por M. Noth enquanto não se achar uma resposta satisfatória para a pergunta ainda em aberto referente ao final da obra historiográfica javista: esse final (com a narrativa da tomada da terra) *perdeu-se* por ocasião da sua inserção no Escrito Sacerdotal ou no Pentateuco (v. acima § 4b4,d). O final ainda conservado apresenta-se de fato na extensa perícopes de Balaão em Nm 22-24, a que apenas seguem ainda algumas frases isoladas em Nm 25 (w. 1-5) e 32. Por conseguinte encontramos passagens javistas identificáveis apenas nos livros de Gn, Êx e Nm. Minuciosamente são relatadas a história dos primórdios (Gn 2-4; 68*;

9.18ss.; 11.1-9 e outras), a época dos patriarcas (1243*; 18-19*; 24; 28.10ss.*; 32.23ss; 37-50* e outras) e a saída do Egito (Ex 1-17*), enquanto que a perícopes do Sinai só foi conservada de forma sucinta (mas pelo menos existe em Êx 19*). Entre os textos cuja autoria habitualmente se atribui a J estão alguns, como Gn 15 (aliança com Abraão), Êx 34 (Decálogo Cúltico) ou Êx 4, que foram omitidos por serem especialmente controvertidos; dependendo de onde são enquadrados, altera-se em menor ou maior grau a compreensão da obra no seu todo.

3. *Situação*: Embora o final da obra historiográfica javista seja controvertido, em geral há consenso quanto ao seu surgimento, que se situa na *época áurea de Salomão*, portanto, por volta de 950 a.C. Provavelmente esta época oferecia os pré-requisitos materiais necessários para a elaboração de um escrito tão extenso, existindo uma escola de escribas na corte, onde eram formados os funcionários públicos; ao mesmo tempo as relações internacionais (estados vizinhos dependentes de Israel, comércio) eram propícias para suscitar uma reflexão sobre o relacionamento de Israel com outros povos.

Argumentos importantes para recuar bastante a datação até a época de Salomão são, por exemplo: a) Parece que as novas impressões dos primórdios da monarquia motivaram a retrospectiva do passado mais recente ou mais remoto; pois as narrativas da *ascensão de Davi e sua sucessão DO trono* (1 Sm 16-1 Rs 2) são mais ou menos contemporâneas e aparentadas com o Javista (cf. com relação ao "grande nome" Gn 11.4; 12.2; 2 Sm 7.9; v. abaixo § 11c3). b) O Javista menciona em sua obra justamente os povos *vizinhos* (como os cananeus em Gn 9.18ss.; filisteus em Gn 26; arameus em Gn 29ss.; Amom, Moabe, Edom), que tiveram importância para Israel na era pan-israelita de Davi e Salomão (especialmente 2 Sm 8). c) A narrativa de Noé, o *viticultor* (Gn 9.18-25), que tem o propósito de amaldiçoar Canaã como também sujeitá-lo sob Sem (isto é, Israel) e Jafé (isto é, os filisteus): "Bendito seja Javé, o Deus de Sem! E Canaã seja seu servo!", pressupõe as circunstâncias vigentes durante o grande reino davídico. O mesmo vale tanto para a referência indireta a Davi como "astro procedente de Jacó" (Nm 24.15-19), quanto para a alusão à sujeição de Edom (compare Gn 25.23; 27.40a com 2 Sm 8.13s.; Gn 27.40b, acréscimo a partir de 1 Rs 11.14ss.; 2 Rs 8.20ss?). d) O fato de que J integra várias tradições de Judá (Gn 38) ou do Sul (Gn 4; 19; também Nm 13s.; 16) na sua exposição, corresponde à posição de Judá desde o reinado de Davi (2 Sm 2). e) A descrição da corvéia a que Israel foi submetido no Egito em Êx 1.11 parece que se inspirou nas condições vigentes durante o tempo em que Salomão esteve ocupado em fazer obras públicas (1 Rs 9.15,19; cf. 5.29; 11.28); dependentes foram forçados a trabalhar nas construções. Desta forma é possível que se possa situar o surgimento da obra historiográfica javista mais próximo do *período das construções* executadas por Salomão, f) Por fim, esta época não só experimentou um florescimento político-econômico, mas também espiritual, o "*iluminismo salomônico*" (G. von Rad). De fato, o Javista se caracteriza por intensa espiritualidade que revela sua afinidade com a sabedoria, provavelmente cultivada naquela escola de funcionários públicos. Não quer a história dos primórdios dar uma resposta narrativa à pergunta levantada pela sabedoria (SI 8.5 e outras): o que é o ser humano?

Decerto algumas observações comprovam apenas a idade da tradição que a fonte escrita adota (*terminus ante quem non*). Ao contrário do que postula uma tendência mais recente (H. H. Schmid e outros), porém, não é necessário datar o Javista numa época posterior, visto que não pressupõe nem o fim do império davídico com o dualismo de Judá e Israel, nem a ameaça representada pelos assírios ou a mensagem profética de Juízo, muito menos ainda a reivindicação deuteronômica da centralização do culto (reforma de Josias) ou até o exílio. Ademais J expõe muitas vezes, não em sua estrutura global, mas em narrativas isoladas, uma versão mais antiga da tradição que E (v. abaixo § 7a,1).

Todavia, temos de distinguir com cuidado entre o conteúdo básico mais antigo e ampliações redacionais mais recentes (v. acima § 4b4,e).

Uma parte dos argumentos decisivos para a datação também pode ser aproveitada para responder à pergunta pelo *local de origem* do Javista. Em razão da assimilação de tradições provenientes do Sul (v. d) costuma-se considerar em geral o Javista como sendo *oriundo do Reino do Sul, Judá*. O mais provável é que tenha vindo do interior (O. H. Steck) e não da sua capital, visto que não se destacam concepções tipicamente jerosolimitas.

4. *Unidade*: Até que ponto as passagens javistas — que se obtêm depois da exclusão de P, E e acréscimos redacionais — representam uma unidade? Esta pergunta, que até agora ainda não foi respondida de maneira satisfatória, se coloca em termos crítico-literários e histórico-traditivos. Vários estudiosos (R. Smend sen. e outros) separaram novamente o conteúdo básico de J em *duas fontes*: o Javista mais antigo (J¹, J²; Eissfeldt; L[aienquelle]; de forma similar Fohrer: N[omadenquelle]), e o mais recente (J², J). Esta "hipótese mais recente de documentos" a obra *Hexateuch-Synopse* de O. Eissfeldt (1922. 1962) apresenta de maneira didática. Todavia, até o momento não se conseguiu encontrar o real inter-relacionamento entre os textos excluídos, geralmente considerados mais antigos. Até sua própria delimitação é questionável, de modo que é aconselhável desistir desta separação adicional de fontes. Entretanto, isto não impede que o trabalho crítico-literário no Javista possa prosseguir em duas direções: sua obra baseia-se em textos já codificados na escrita? Até que ponto foi complementado *a posteriori* por acréscimos que igualmente utilizam o nome de Javé (como Gn 4.25s.; 6.1-4), mas prejudicam um pouco a coesão da fonte escrita? Parece mais promissor indagar pela história posterior e redacional do texto.

Sem dúvida existem dentro das passagens javistas tensões consideráveis. Por exemplo, a tabela dos povos de Gn 10 e a narrativa da construção da torre se contradizem, na medida em que Gn 11 mais uma vez pressupõe a unidade da humanidade. Ou as conquistas culturais (Gn 4.17ss.) não são de novo destruídas pelo dilúvio (Gn 6ss.)? Podemos, portanto, pressupor que J seja uma obra narrativa elaborada com rigor lógico (v. acima § 4b4,a)?

Ocultam-se atrás de J e E "não escritores distintos, mas escolas narrativas" (H. Gunkel, *Génesis*, p. LXXXV)? "Seria absolutamente plausível imaginar uma história de J cuja constituição básica úvesse iniciado não muito depois da formação estatal e que finalizasse não muito antes da dissolução do Estado com a anteposição da história dos primórdios e a inserção de alguns trechos de cunho novelístico" (R. Smend, *Die Entstehung des AT*, p. 94). Onde, no entanto, podemos comprovar um crescimento gradual dentro da camada javista — que se estendesse por séculos — com progressivos acréscimos no texto, como aconteceu provavelmente com o Deuteronomio?

Certas irregularidades explicam-se mais facilmente em termos histórico-traditivos; são "sinais da intenção de não abrir mão de nenhuma parcela da tradição" (J. Hempel). O Javista não manipulava a tradição com a mesma desenvoltura que mais tarde demonstrou o Escrito Sacerdotal. Ele próprio só

formulou parte de suas narrativas, acolhendo, portanto, tradições sem ajustá-las entre si por completo; elaborou, isto sim, a concepção geral, mas é pouco provável que tenha elaborado todas as tradições.

De fato, percebe-se pouco de uma intenção que perpassasse *toda* a obra javista e se manifeste em repetidas expressões idiomáticas. Embora se possa depreender da história dos primórdios a intenção do Javista na amarração das diversas narrativas entre si, que além do mais correspondem bem à palavra programática de Gn 12.1-3, nos blocos tradicionais restantes é mais difícil diferenciar inequivocamente tradição e intenção. Só esporadicamente se conseguem determinar com maior precisão as intenções teológicas básicas que norteiam a elaboração do conteúdo.

b) Intenções teológicas

1. Com a anteposição da história dos primórdios, a obra javista e com ela todo o Pentateuco mais tarde adquirem uma dimensão *universal*. E quando o Javista utiliza desde a criação o nome de Javé (ao contrário de E e P) e supõe que a humanidade adore desde tempos imemoriais a Javé (Gn 4.26, acréscimo?; cf. 8.20; 9.26), o Deus do povo se apresenta, de antemão, como Deus da humanidade, juiz dos povos (Gn 4; 11; cf. 24.3,7). Na história dos primórdios o Javista expõe de forma exemplar o destino do ser humano em sua ambivalência, qual seja, como multiplicação e diminuição, com poder e impotência, na graça e em juízo.

No século X a.C. provavelmente ainda não era óbvio para Israel reconhecer em Javé não apenas o que auxilia em tempos históricos de necessidade, mas também como *Criador* (Gn 14.19ss.; 1 Rs 8.12; também SI 24.2 e outras). Dois séculos mais tarde, pelo menos, ainda se contesta a convicção de que Javé dá a chuva (Gn 2.5; 7.4), estabelece o ritmo da sementeira e colheita, verão e inverno (8.22) e com isto toda a fertilidade (1 Rs 17s.; Os 2).

O *relato da criação* em Gn 2.4bss. difere fundamentalmente tanto em sua perspectiva quanto no desenvolvimento narrativo de Gn 1 P: enquanto que em Gn 1 aparece a amplitude cósmica, Gn 2 mostra o ambiente do agricultor. Enquanto que em Gn 1 a água precisa ser represada (transformando-se o caos em mar), em Gn 2 ela atua de modo vivificante, tomando o deserto terra arável (trata-se no primeiro caso de tradição babilônica e no segundo de tradição palestinese?). Em Gn 2 não é a humanidade que é criada (Gn 1.26ss.), mas dois indivíduos, e ainda por cima um depois do outro. Deus considera aqui a sua criação "não boa" (2.18), porque o homem que formou de argila (2.7; cf. Jr 18.3s.) está só. A providência de Deus só tem sucesso na sua segunda tentativa; não nos animais, que são subordinados ao ser humano, mas só na mulher o homem encontra sua parceira, o "auxílio complementar" à sua altura, tomando-se, assim, homem (2.19ss.). A história, portanto, enfatiza (ao contrário de 1 Co 11.7ss.; 1 Tm 2.11ss.) a igualdade de homem e mulher segundo a criação; a subordinação da mulher ao homem ocorre em consequência da maldição (Gn 3.16).

Ao contrário de Gn I P o relato de criação javista, contudo, não possui autonomia própria, mas apenas prepara o terreno para o *relato do paraíso*. Desde o início, o Javista vê a criação, o pecado e o sofrimento, o bem e o mal entrelaçados (compare com a sequência Gn 1.31 e 6.13 P). Por esta razão os relatos da criação e do paraíso, que pela história da tradição originalmente eram independentes entre si, foram entrelaçados: no encontro com Deus, que lhe designa o Jardim como espaço vital e lugar de trabalho (2.8,15), a criatura o enfrenta com dúvidas e em desobediência. Mesmo assim Deus não realiza sua ameaça de que "no dia em que comeres da árvore do bem e do mal, certamente morrerás"(2.17), mas continua misericordioso no juízo, impede o pior para o ser humano, ao garantir-lhe ainda proteção (3.21, em contraposição a 3.7) apesar de toda a dureza do castigo — maldição lançada sobre o campo de trabalho do ser humano, bloqueio do acesso à vida eterna, expulsão do Jardim (3.14ss.,22ss.). As palavras de maldição criam etiológicamente as condições de vida atuais com suas aflições, como as dores da mulher na hora do parto ou a fadiga do homem no seu trabalho de prover o sustento, mas não acarretam a morte imediata nem (ao contrário de Hm 5.12) a mortalidade em si para o ser humano. Já o fato do ser humano originar-se do "pó" — e do sopro divino — aponta de antemão para sua finitude (cf. 2.7 com 3.19; também Ec 12.7; Jó 10.9).

Em Gn 4 a narrativa de Caim e Abel retoma uma tradição que explica, a partir do ponto de vista israelita, o fenómeno dos quenitas: também eles são adoradores de Javé, mas não possuem terras. Seu ancestral, ou seja, sua figura representativa é Caim, que carrega um sinal de Javé, mas é errante e fugitivo (4.14s.; cf. Jz 1.16). Esta narrativa tribal foi ampliada dentro do quadro da história dos primórdios javista para dimensões humanas universais. Depois de Gn 2s., que apresenta tanto o relacionamento entre Deus e o ser humano quanto o relacionamento entre o homem e a mulher, Gn 4 descreve tipicamente mais uma possibilidade básica da existência humana: o relacionamento entre irmãos, retratado como confronto hostil. O comportamento de Caim é típico: quem derrama sangue humano, mata seu irmão. Assim Gn 4 fala, sem dúvida, de um agravamento da maldade humana. Aliás, ambas as narrativas estão inter-relacionadas por semelhanças estruturais ("Onde estás? — Onde está teu irmão?": 3.9; 4.9; maldição lançada sobre a lavoura, respectivamente sobre Caim: 3.17; 4.11). Assim como Deus não despede Adão do Jardim sem garantir-lhe proteção, também o assassino Caim não é expulso impiedosamente da presença de Deus, mas é protegido de ser assassinado pelo sinal.

2. O Javista chega a perceber criticamente toda a profundidade abissal da maldade humana, que somente Jeremias (13.23) e o Salmista (51.7; também I Rs 8.46; Pv 20.9 e outras), bem mais tarde, expressam: "O desígnio do coração humano, isto é, seu pensamento e vontade, são maus desde a sua mocidade" (Gn 8.21; 6.5).

Como Gn 3s., a *narrativa do dilúvio* em Gn 6-8* encerra em si o motivo da preservação: Deus pode aniquilar o que criou, mas tem piedade de um homem. Desta maneira J interpreta a tradição difundida em âmbito universal em dois sentidos:

Por um lado, J justifica o dilúvio — dentro de uma moldura por ele livremente formulada (6.5-8; 8.21s. após a conclusão tradicional 8.20) — com a maldade humana.

Suas palavras dão razão a Deus, ao interpretarem a calamidade como consequência do desígnio pecador do ser humano. Com isto o dilúvio se converte em juízo punitivo que o ser humano pode entender por ter sido causado pelo seu comportamento.

Por outro lado, a tradição popular da "justiça" de Noé (Ez 14.14,20; cf. Gn 6.9 P; 5.29 J) é reinterpretada no sentido passivo: Noé "achou graça" (6.8), foi reconhecido como "justo" (7.1; cf. 18.3; 19.19). Desta forma se evita que a posição privilegiada de Noé, de ser "resto" no meio da massa *perditionis*, seja associada à sua moralidade e piedade (continuação em Hb 11.7).

Também em outras ocasiões J não delinea seus protagonistas como figuras idealizadas: nem Abraão (Gn 12.10ss; 16), nem Jacó (Gn 27) ou Moisés (Êx 2) aparecem como pessoas virtuosas e justificadas pelos seus atos.

O juízo de Deus não melhora o ser humano; ele continua sendo o que é (Gn 8.21; cf. 18.20s. e o diálogo subsequente, provavelmente mais tardio, sobre a justiça de Deus). Esta percepção, desenvolvida por J de forma narrativa, sem que formule um conceito próprio de "pecado", não se restringe em absoluto apenas a Israel; antes, o Javista pronuncia, a partir da fé, uma sentença sobre o ser humano como tal (cf. Rm 7).

No todo transparece, pelas variadas narrativas de Gn 2-8, uma estrutura básica ou uma trama que podemos talvez parafrasear com os estágios: providência salutar de Deus — culpa do ser humano — castigo — preservação graciosa e, com isto, a chance de recomeçar.

3. Como acontece também na história dos primórdios, o Javista costuma interpretar as tradições preexistentes, introduzindo em passagens decisivas *falas de Javé* que contêm concepções teológicas norteadoras (Gn 2.16s.; 3.14-19; 4.6s,llss.; 6.3,5-8; 8.21s.; 11.6s.; 12.1-3; 13.14-17; 18.17ss.; 26.24; 28.13-15; 31.3 e outras). Enquanto que na história dos patriarcas as palavras de Deus são promessas, na história dos primórdios elas têm caráter ameaçador ou punitivo — com uma exceção ponderável: a promessa de não mais amaldiçoar a terra, isto é, não mais prejudicá-la (8.21s.). Parece que aí ressoam tradições vétero-orientais segundo as quais o dilúvio encerra o tempo dos primórdios. Mas a sequência de pecado e castigo ainda não se interrompe (Gn 11); antes, aquela concepção dada é sobrepujada pela compreensão especificamente israelita de história, segundo a qual apenas o tempo dos patriarcas com a vocação de Abraão encerra o tempo dos primórdios.

Assim a *palavra de bênção* em Gn 12.1-3 constitui a conclusão da história dos primórdios, o objetivo das palavras de maldição nela contidas (3.14,17; 4.11; 5.29; 9.25) e a abertura de um futuro venturoso. A humanidade por si está Sm desgraça e carece da salvação oferecida por Deus em Abraão: "A assim chamada história dos primórdios explica de antemão por que todas as famílias da terra precisam de bênção" (H. W. Wolff, p. 359). Os motivos da promessa de descendência numerosa e de terra, transmitidos pela fé dos patriarcas (cf.

12.6; 28.13s.), só ressoam de forma bem genérica e preparam a promessa mais abrangente (12.3):

"Abençoarei os que te abençoarem,
e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem;
em d serão benditas todas as famílias da terra."

No relacionamento com Abraão se deveria decidir o destino da humanidade; todos deveriam compartilhar da sua bênção. Estaria o Javista contrapondo esta promessa à ambição pelo poder e à arrogância de seu tempo? Explicitamente não há referência à sua situação histórica; a palavra também promete um futuro ainda não-cumprido, que não foi garantido pela realidade política nem na era davídico-salomônica. Podemos detectar aí a esperança do Javista, que, como as outras fontes escritas, se mostra muito reticente em fazer declarações de cunho escatológico? De qualquer forma essa palavra programática interpreta de modo novo e universal a tradição dos patriarcas. Na redação final do Pentateuco, tal como se apresenta a nós, esta palavra ainda introduz a história dos patriarcas, oferecendo desta maneira uma espécie de "sentido global" da tradição dos patriarcas — se é que realmente podemos esperar que haja tal sentido depois da unificação de correntes traditivas e fontes escritas antes independentes.

A promessa da bênção retoma vez por outra na exposição Javista (Gn 18.18; 28.14; cf. 22.18; 26.4; Nm 24.9), e ninguém menos que o faraó tem de confirmar o seu cumprimento: "O povo dos israelitas é por demais numeroso e forte para nós" (Ex 1.9). — Já nas narrativas de Isaque, Jacó e José se destaca, em contraposição ao moívo da bênção, mais intensamente a promessa da assistência divina: "Eu estarei contigo" (Gn 26.3,24,28; 28.15; 31.3; 39.2s.,21,31), que retoma de novo, por exemplo, nas histórias de Davi. Será que, naquela época, se entendiam a salvação e o êxito na história, certamente baseando-se em tradições mais antigas, como consequência do fato de Javé "estar junto" (v. abaixo § 11c3)?

4. Uma intenção peculiar do Javista nota-se também no arco narrativo que liga o complexo Êx 5 a 14, ao desenvolver as narrativas das pragas que circulavam entre o povo de tal forma, que representam o relacionamento entre os opressores estrangeiros e Javé. O tema é introduzido pela pergunta insolente do faraó que desafia Javé (5.2): "Quem é Javé, que eu deveria obedecer à sua ordem de despedir Israel? Não conheço Javé!" Os acontecimentos subsequentes devem forçar o faraó a "reconhecer" Javé como o verdadeiro Deus (7.17; 8.6,18; cf. 10.3 e outras). O faraó o faz, confessando a sua culpa (9.27; 10.16) e implorando que Moisés interceda junto a Javé (8.4,25; 9.28; 10.17; 12.32). Como a salvação e a desgraça da humanidade se decidem no seu relacionamento com Abraão, assim o faraó poderia compartilhar a bênção de Israel se não permanecesse intransigente; na derrota tem de reconhecer (14.25) e experimentar a supremacia de Javé.

Como neste relato sobre a salvação de Israel diante dos perseguidores (13.13s., 30), o Javista ressalta também em outro material traditivo a ação exclusiva de Javé — ele abençoa (Gn 12.3), conduz o povo para fora do Egito (Êx 3.16s.), endurece o coração do faraó (10.1), envia as pragas e derrota o Egito (12.23; Gn 12.17) — e a sua transcendência: Deus não habita na terra, nem na sarça nem no monte Sinai, mas "desce" (*yarad*: Gn 11.5,7; 18.21; Êx 3.8; 19.11,18,20 e outras), para intervir nos acontecimentos. Quando por fim o Javista consegue formular ele próprio a introdução à fala divina, "Javé disse a Abraão" (Gn 12.1; cf. 26.2), sem indicar de onde e de que forma Deus se revela, podemos presumir que J se posiciona diante das concepções antropomórficas dadas pela tradição, por exemplo no relato do paraíso, com uma certa liberdade. Ou será que ele até se atreve a repetir com uma certa dose de humor a afirmação de que Deus passeia no Jardim no frescor do entardecer (Gn 3.8; cf. 8.21 e outras)?

§7 A OBRA HISTORIOGRÁFICA ELOÍSTA

a) Questões introdutórias

O Javista foi o primeiro a registrar por escrito as tradições que formam o arcabouço do Pentateuco. Porém não foi esta a única tentativa de representar os primórdios de Israel; antes, foi complementada por uma outra versão, a eloísta, que foi entrelaçada tão intimamente com o Javista, que se fala de um "Jeovis-ta" (J/E). Ocorre que é difícil delimitar e identificar com precisão ambas as fontes escritas já na narrativa de José, em todo caso a partir do livro do Êxodo. Por conseguinte temos de proceder muitas vezes com parcimônia na atribuição de textos às fontes escritas: "A separação de J e E é uma das tarefas mais difíceis na análise de textos e em muitos casos mostra ser impossível" (H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, p. 485 e outras).

1. *Autonomia*: Estas condições fazem com que a fonte escrita eloísta represente na pesquisa — tanto nos aspectos crítico-literários quanto históricos e teológicos — uma grandeza polêmica. Não só há discordância quanto à sua extensão, mas até já se negou que tenha existido de fato uma fonte eloísta (P. Volz, W. Rudolph, S. Mowinckel e outros).

Todavia, há diversas razões que corroboram a tese de que devemos compreender o Eloísta como um narrador autônomo: a) Encontramos uma série de óbvias *duplicações*, de conteúdo idêntico, especialmente, p. ex., a história do perigo que correu a ancestral (Gn 20 E; 12.10ss. J; 26.7ss. J) ou a fuga de Hagar (Gn 21.9ss. E; 16.1ss. J), b) Há *relatos paralelos* onde as versões javista e eloísta são encaixadas uma na outra. Exemplos principais são os relatos do sonho de Jacó em Gn 28.10ss., a vocação de Moisés em Êx 3 ou a teofania no Sinai em Êx 19.16ss. e provavelmente também a pericope de Balaão em Nm 22-24. Dentro destes blocos a separação do texto anterior ao Escrito Sacerdotal em dois fios oferece a explicação mais plausível. Partindo destes pontos de referência, é possível traçar ligações transversais, c) Nos textos básicos, mencionados acima, a separação das fontes coincide com um critério decisivo: a utilização do *nome de Deus* "Elohim" em lugar de "Javé".

Adicionalmente podem ser arrolados alguns argumentos complementares que nem tanto fundamentam, mas mais reforçam a tese da existência do Eloísta

e justificam a distinção: d) A Obra Historiográfica Eloísta se destaca aqui e acolá por certas *peculiaridades estilísticas* e um pouco também pelo seu *vocabulário próprio*.

Característica é a seguinte sequência: Deus se dirige a alguém, chamando-o pelo seu nome por duas vezes; e o interlocutor responde: "Eis-me aqui" (com variantes, Gn 22.1,7,11; 31.11; 46.2; Êx 3.4b).

Mesmo sem perpassar toda a obra eloísta, uma série de coincidências concatena textos distintos, como, p. ex., a pergunta: "Acaso estou eu no lugar de Deus?" (Gn 30.2; 50.19) ou a expressão idiomática: Moisés "conduziu o povo para fora [ou fez sair]" (Êx 3.10,12; 19.17).

Parece que E prefere utilizar, no lugar do topônimo "Sinai", a designação "monte de Deus" (Êx 3.1b), enquanto que o nome próprio Jetro ou o título "faraó" (em vez de "rei do Egito") são atípicos.

e) Reflexões são ocasionalmente introduzidas no texto e contêm *indicações retrojetivas e projetivas* referentes à trama, que ligam o passado e o futuro. Por exemplo, a palavra conclusiva da narrativa de José:

"O mal que tínheis intenção de fazer-me, o desígnio de Deus o mudou em bem; a fim de cumprir o que se realiza hoje: salvar a vida a um povo numeroso." (Gn 50.20; preparado em 45.5,7.)

Esta palavra interpreta a *posteriori* o destino de José e ao mesmo tempo antecipa tanto conceptualmente quanto objetivamente a perícopos seguintes (Ex 1.15ss.): as parteiras realizam através de seu temor a Deus a intenção dele de "salvar a vida a um povo numeroso". Desta maneira se verifica uma relação temática entre distintas unidades textuais, mesmo quando faltam passagens literárias que as concatenem. Parece até que Gn 50.20 tem a função de ligar dois complexos dentro da exposição eloísta; a palavra de José conclui a história de famílias do tempo dos patriarcas e introduz a história do povo. De maneira similar outros textos com falas (como Gn 31.13 com uma referência que se reporta a Gn 28. IOss.) comprovam 'uma arte de composição altamente refletiva' (H. W. Wolff, p. 415).

f) Por fim podemos, segundo critérios metodológicos, somente em consequência das observações feitas acima, reconhecer certas peculiaridades em *enunciados éticos e teológicos*.

Várias vezes salta a nossos olhos uma especial sutileza no posicionamento *ético* do Eloísta. Damos três exemplos disso: enquanto o Javista faz com que a necessidade obrigue Abraão a pronunciar na emergência a mentira de que sua mulher Sara é sua "roa" (Gn 12.11ss.; cf. 26.7ss.), o Eloísta transforma Sara em meia-irmã de Abraão, para não ter de acusá-lo de mentiroso, enfatizando expressamente a veracidade deste fato (Gn

20.2,5,12). — Enquanto, segundo a versão javista (Gn 37.27,28b), José é vendido a ismaelitas, 'segundo a concepção eloísta, José "só" é abandonado numa cisterna ou mantido lá cativo por certo tempo, sendo encontrado, porém, por comerciantes midianitas que o levam junto (Gn 37.22-24,28a,29). — Enquanto, segundo Gn 16.6 J, Abraão obedece sem hesitação a Sara, conforme Gn 21. lis. E, ele expulsa Hagar apenas depois da intervenção de Deus e somente após provê-la com víveres.

Estes exemplos mostram também que o Eloísta apresenta muitas vezes tradições numa versão *posterior*, mais elaborada — mas nem sempre isto acontece (cf., p. ex., Gn 28.10ss.). Especialmente na estrutura global E conservou a configuração mais antiga do Pentateuco (v. abaixo).

Entre as peculiaridades teológicas está particularmente o tema que perpassa muitos textos de E: o temor a Deus.

Apesar de várias incertezas, sobretudo no livro de Êx.e Nm, as diversas razões apresentadas acima apontam decisivamente para a existência originalmente autónoma do Eloísta. Embora seja considerado com certa frequência apenas como "re-editor" (P. Volz), isto é, como camada redacional ou complementar do Javista, E parece não se basear originalmente em J nem ter sido dependente dele (v. acima § 4b4,b), o que necessariamente aconteceria caso se tratasse de uma camada redacional. Também se percebem vínculos entre as diversas passagens eloístas.

Todavia, existem "só fragmentos dispersos" (já H. Holzinger, p. 173) desta fonte escrita; pois o redator que fundiu J e E aproveitou a Obra Historio-gráfica Eloísta apenas para complementar a versão javista em que se baseou (v. acima § 4b4,c).

2. *Extensão*: Apesar de este processo redacional ter transcorrido de forma infeliz para E, conservaram-se narrativas completas desta obra historiográfica. O complexo textual mais extenso, onde podemos apreender melhor seu método de trabalho, é Gn 20-22*. Incerto, porém, é onde está seu *ponto de partida*. Em geral pensa-se que a fonte E inicie em Gn 15, mas neste capítulo concorrem tradições mais antigas e mais recentes, de sorte que o enquadramento de seus textos nas respectivas fontes escritas continua questionável. "Salvo poucos indícios incertos em Gn 15, nada restou em Gn 12-19 desta fonte." (H. Holzinger, p. 174.) Mesmo se Gn 15 estiver baseado num fio eloísta, o início real de E — ao contrário da introdução solene do Escrito Sacerdotal em Gn 1 e do Javista em Gn 2.4bss. — não foi conservado. O Eloísta originalmente principiava com uma apresentação de Abraão? De qualquer forma não se descobriu ainda E em Gn 1-11 (apesar de todas os esforços neste sentido). O Eloísta *não* continha, portanto, nenhuma *história dos primórdios*, mas inicia com a história dos patriarcas.

Também não há consenso quanto à localização do *final* da Obra Historio-

gráfica Eloísta. Uns o procuram em Js 24, outros, em Dt 31ss. Como último texto eloísta maior costuma-se identificar a perícopes de Balaão, em Nm 22s.

Textos conhecidos, que podem ser atribuídos com maior ou menor grau de certeza a E, são:

Gn 15*?	Vocação de Abraão
Gn 20.1-22.19*	Abraão e Abimeleque, nascimento de Isaque, expulsão de Hagar e sacrifício de Isaque
Gn 28.11s.,17s.,20s.	Sonho de Jacó da escada celestial Partes de Gn 30-33; 35. (especialmente w. 1-5.7s.); 37; 40-42 (principalmente); 47s.
Gn 46.1b-5 ^a	Revelação a Jacó
Gn 45.5b-15; 50.15-26	Perdão de José
Êx 1.15ss.	Desobediência das parteiras (também 2. 1-10?)
Êx 3s.*	Vocação de Moisés (mais precisamente 3.1bB, 4b,6,9-14)
Êx 14*	Milagre do Mar Vermelho (especialmente 13.17-19; 14.5a,19a)
Êx 18*	Encontro de Moisés com seu sogro midianita; sacrifício em comum, instalação de juizes
Êx 19*	Revelação no Sinai (sobretudo 19.16s.,19; também 24.[9-]11?) Partes de Nm 20s.
Nm 22s*	Balaão

Houve quem quisesse inferir de certas dissonâncias nos textos que houve uma *redação* posterior do Eloísta ou, então, a junção de vários fios eloístas. Mas faltam argumentos sólidos para corroborar tais operações complicadas. Devemos contar, no entanto, com *acréscimos* em estilo eloísta ou deuteronômico-deuteronômico. Entre eles estão provavelmente Êx 20.18-21 ou partes de Êx 32. Para definir a teologia do Eloísta é muito importante sabermos se podemos atribuir (ou com mais razão) não atribuir textos como Gn 15.6; Êx 32; Nm 12.6ss. ou até o Decálogo e o Código da Aliança (Êx 20-23) ao Eloísta. Contudo, para emitir um juízo seguro, é melhor restringir-nos a um mínimo de textos, assegurados pela crítica.

3. *Situação*: Na medida em que se reconhece a existência da Obra Historiográfica Eloísta, há um relativo consenso quanto ao local e à época de seu surgimento — apesar de também aí existirem vozes discordantes (M. Noth e outros). Presumivelmente devemos procurar sua origem no Reino do Norte (o que facilita a memorização: E vem de Efraim, J, de Judá). Todavia, esta conclusão final se apoia mais em indícios do que em pontos de referência sólidos. O argumento principal é um *argumentum e silentio* ("argumento a partir do silêncio"): faltam na tradição dos patriarcas as narrativas ambientadas no Sul, relatadas pelo Javista, como o ciclo de sagas de Abraão e Ló.

As tradições a respeito dos patriarcas foram conservadas, portanto, numa versão mais antiga, onde santuários da Palestina Central, como Betei (Gn 28.22; 35.1ss.),

Siquém (Gn 33.19s.; 35.4,8; 48.22; cf. 50.24s.; Êx 13.19 com Js 24.32) e também Berseba (Gn 21.31ss.; 22.19; 46.1ss.) — esta última localizada no Sul, mas com fortes vínculos com o Norte (cf. Am 5.5; 8.14) — desempenham um papel decisivo. De forma similar apresenta-se na história de José não a Judá como em J, mas a Rúben como porta-voz (cf. Gn 37.22-24,29s. E, em contraposição a 37.21,26s. J), o que corresponde a um estágio traditivo anterior.

Além disso há certos vínculos, ainda que pouco perceptíveis, da Obra Historiográfica Eloísta com os profetas do Reino do Norte, talvez já com Elias, mas mais visivelmente com Oséias (cf. Êx 3.14 com Os 1.9; também Êx 3.10ss. com Os 12.14) e com o Deuterônimo, cujas tradições mais antigas, ao que parece, são oriundas do Reino do Norte (§ 10a,3). Assim podemos perceber, mesmo com reservas, uma corrente traditiva que vai desde o Eloísta, passando pelo profeta Oséias e o assim chamado Protodeuterônimo, e que eventualmente é assumida por Jeremias no Reino do Sul.

Além da determinação da procedência do Eloísta, M. Noth também questionou a sua *datação* habitual *depois* do Javista, "já que E no seu todo representa, antes, um estágio anterior a J na história da tradição" (*Überlieferungsge-schichte des Pentateuch*, pp. 40s., nota 143). Assim E ignora tanto a história dos primórdios quanto as tradições do Reino do Sul no complexo das sagas dos patriarcas. Mesmo assim tal objeção não é necessariamente consistente, já que um escrito mais recente pode preservar um estágio traditivo mais antigo. Sobretudo em algumas narrativas distintas E oferece uma versão traditiva visivelmente posterior, submetida a uma reflexão teologicamente mais elaborada do que J (v. exemplos acima ref. a li). Se observarmos bem as relações com o Reino do Norte, a obra do Eloísta surgiu — e esta é a opinião geral — entre a assim chamada divisão do reino em 926 a.C. e o aparecimento do profeta Oséias, portanto antes do perigo mortal representado pelos assírios, que E, ao que parece, ainda não conhece. O mais provável é que devamos situar o Eloísta por volta de 800 ou na primeira metade do século VTTT a.C.

Neste quadro histórico se encaixa bem a situação teológico-religiosa retratada. Percebe-se que E tem afinidade com o *profetismo* (primitivo, que se manifestou no Norte de Israel). Por um lado, contém elementos traditivos proféticos. Assim a vocação de Moisés em Êx 3.10ss. é elaborada segundo um formulário em que também Jz 6; 1 Sm 9s. e Jr 1 se basearam. Sobretudo Abraão é chamado de "profeta", em Gn 20.7, por interceder. Por outro lado, o prenúncio do juízo por parte de Oséias: "Eu não estou aí para vós" (1.9) parece que retoma a glosa do nome de Javé: "Eu estou (convosco)" (Êx 3.14,12 E) para rejeitá-la.

Inversamente ainda não se percebe nenhuma influência do primeiro profetismo literário, p. ex. de Oséias, sobre a Obra Historiográfica Eloísta. Elohim, "Deus", como sujeito de uma oração é absolutamente não-profético. O Eloísta também ainda não conhece a crítica dirigida contra os santuários do Reino do

Norte, muito menos o anúncio radical do juízo sobre Israel. Também o sonho, que o Eloísta utiliza como recurso estilístico nas narrativas dos patriarcas, recua para o segundo plano nos profetas literários, já que não era considerado como forma de revelação, sendo mais tarde até criticado por estes (Jr 23.28s.; cf. Dt 13.2-6 e outras).

No destino da fonte escrita eloísta encontramos uma última coincidência com a mensagem de Oséias: ambas migraram, depois da queda do Reino do Norte em 722 a.C., para o Sul. Ali, talvez em Jerusalém, a fonte E foi unificada com o Javista.

Como prova disso talvez sirva Êx 3.15. O versículo que a redação intercala entre Êx 3.14 E e 3.16 J parece originar-se do Sião, mais precisamente do culto de Jerusalém (cf. SI 103.14; 135.13).

O fato de que E se originou de outro meio que J toma o relacionamento entre ambas as fontes escritas compreensível: coincidências na estrutura global e diferenças no vocabulário se explicam de forma mais fácil se admitimos que nenhuma das fontes conheceu nem se apoiou na outra, mas que ambas se relacionam apenas indiretamente, mediante a tradição oral.

b) Intenções teológicas

A constatação feita pela crítica literária de que o Eloísta não apresenta nenhuma história dos primórdios tem ao mesmo tempo importância objetiva:

falta a E a perspectiva universal do Javista. Javé não está atuando desde a criação, mas se revela apenas por ocasião da vocação de Moisés (Êx 3). Caso possamos deduzir deste argumentem e *silentio* que E se concentra mais no povo de Israel e na posição especial que lhe é conferida, encontramos a confirmação desta conclusão no dito de Balaão:

"Eis que é povo que habita só, e não será reputado entre as nações." (Nm 23.9.)

Parece que nesta palavra temos um testemunho de uma primeira auto-compreensão de Israel: é improvável que Israel esteja separado dos outros povos apenas geograficamente, mas também por sua natureza — ele está sob a bênção de Javé (Nm 23.8,10,20ss.). Mesmo assim não podemos tachar o Eloísta de particularista, já que nele também encontramos tendências contrárias (cf. o diálogo de Deus com o rei estrangeiro em Gn 20.3ss.).

1. Como é possível que E utilize regularmente, em vez do nome próprio "Javé", o termo genérico "Elohim" (sem diferenciar de modo perceptível o significado, com ou sem artigo)? E isto aconteceu no Reino do Norte, por volta de 800 a.C., portanto numa situação em que, de acordo com as narrativas de

Elias e a pregação de Oséias, há um confronto duro entre Javé e Baal! Mesmo assim dificilmente se encontra uma explicação satisfatória para o fato de esta fonte escrita evitar o nome de Deus específico para Israel. Certamente não podemos ver por trás disto um antigo politeísmo de Israel ou — de maneira mais genérica — simplesmente uma tradição preexistente. É pouco provável também que E pretendesse distinguir, como mais tarde o Escrito Sacerdotal o fez, diferentes períodos da compreensão de Deus. Certamente E introduz o nome Javé na resposta de Deus à pergunta de Moisés e o interpreta ao mesmo tempo: "Eu serei (sou) quem serei (sou)" (Êx 3.14). Mas mesmo depois disso adota por via de regra o termo genérico "Elohim".

Controvertido é se E utiliza, depois de Êx 3.14, exclusivamente ou só predomina- nantemente o termo "Elohim". Querer distinguir, a partir daí, duas camadas dentro do Eloísta (C. Steuemagel e outros) deve ser considerado arriscado demais já pelo caráter do material traditivo existente. Pelo menos ocasionalmente nota-se uma influência secundária do Javista ou também do Escrito Sacerdotal, portanto uma intervenção redacional que introduz o nome de Javé em E (assim já acontece em Gn 22.11,14 antes do acréscimo dos w. 15-18). Se Êx 3.15 for uma complementação redacional, percebe-se mais claramente que E em regra continua usando também depois de Ex 3.14 o termo "Elohim".

O motivo mais provável de E utilizar o termo "Elohim" é que pretende enfatizar a *transcendência* de Deus e, com isto, indiretamente também uma certa *universalidade* da própria fé: Javé, o Deus do único povo, é Deus em si. Não parece que E pressupõe a escolha feita entre a fé em Javé e em Baal no episódio do monte Carmelo: "Javé é Elohim, é Deus" (1 Rs 18.39; O. Procksch)? Assim se tomaria, ao mesmo tempo, compreensível por que esta fonte escrita mostra tão pouca polémica anticananéia nos textos que lhe são atribuídos com segurança.

2. Em todo caso se destaca visivelmente no Eloísta a tendência de enfatizar a *transcendência* de Deus. Desaparecem narrativas que relatam um encontro imediato entre Deus e o ser humano (como Gn 3; 18s. J). Deus guarda, antes, certa distancia: ele "fala" com Abraão (Gn 22.1), sem que se mencione expressamente uma aparição sua, ou "chama" Moisés (Êx 3.4b) como que de longe, sem que se perceba de onde vem o chamado. Parece que Deus habita nos céus, já que, de acordo com a exposição da época dos patriarcas, envia dali seus *mensageiros* à terra e estes também falam do alto (Gn 28.12 ou 21.17; 22.11; cf. 22.15; Êx 14.19; 20.22). Por meio de seu mensageiro Deus deixa-se representar no mundo visível e desta maneira não pode mais ser percebido de forma imediata (compare Gn 28.12 E com 28.13 J). O relacionamento com Deus também não pode mais ser "objetivado", pois Deus — de novo só na época pré-mosaica — aparece em *sonhos* (Gn 20.3ss.; 28.12; 31.24; 46.2; cf. 37.5ss.; 40.9ss.; 41.17ss.). Ambas as formas de revelação — por meio de

mensageiros e em sonhos — também podem aparecer associadas entre si (31.11; 28.12). Aí então o sonho certamente não tem peso específico, mas é introduzido conscientemente, com intenção teológica, quase como recurso estilístico literário, para deixar Deus falar; decisiva justamente não é a visão, mas a *fala* (Gn 20.3,6 e outras). Aliás, falas ocupam um amplo espaço; interligam e ao mesmo tempo interpretam o desenrolar da ação (31.13 e outras). A exposição eloísta da vocação de *Moisés* (Êx 3.1bB,4b,6,9-14) é apresentada quase que exclusivamente em forma de diálogo. Também na descrição da atuação de Moisés transparece a intenção do Eloísta: enquanto que a libertação do Egito é considerada, segundo a tradição mais antiga, como ação de Javé (Êx 3.8,16s. J e outras), E faz Moisés conduzir o povo para fora do Egito (3.10,12; cf. 19.17), a fim de evitar um contato direto entre Deus e o ser humano. "E(loísta) empurrou Moisés muito mais para o primeiro plano, apresentando-o como instrumento de Deus por ocasião do cumprimento da promessa de Deus de tirar o povo do Egito" (G. von Rad, *Theologie des AT I*, p. 305). Ao contrário do estilo narrativo javista, a exposição eloísta denota, no seu todo, uma reflexão teológica mais intensa. Mas não se pode afirmar do Eloísta que ele tenha uma imagem de Deus espiritualizada e que não contemple os sentidos, visto que o falar e o ouvir desempenham um papel tão decisivo.

3. Ao lado desta peculiaridade, que pode ser constatada na comparação com textos paralelos, o Eloísta denota de modo mais direto uma intenção teológica através de sua conceituação. J. Becker e H. W. Wolff descobriram na provação do *temor a Deus* do ser humano um motivo que retoma nas mais variadas narrativas. O tema da tentação que já ressoa em Gn 20 (v. 11) é retomado e desenvolvido na narrativa do sacrifício de Isaque com outra ênfase. Esta lenda cônica originalmente pré-israelita (v. acima § 5b.3), que explicava a substituição do sacrifício de crianças pelo sacrifício de animais (v. 22), é interpretada pelo Eloísta como provação de fé: "Deus pôs Abraão à prova" (v. 1). Abraão se mostra temente a Deus (v. 12), isto é, está disposto a devolver a Deus a dádiva prometida e concedida e a se confiar incondicionalmente a ele (cf. Dt 8.2; 13.4). Também movidas pelo temor a Deus (Êx 1.17,21), as parteiras resistem à ordem desumana do faraó de manter vivas apenas as filhas de Israel, mas matar os filhos (cf. At 5.29), e desta maneira cumprem sem saber a vontade de Deus de "preservar a vida de um grande povo" (Gn 50.20). Assim o temor a Deus funciona nas diversas situações de modo variado: na obediência da fé (22.12), na confiabilidade da palavra (42.18; Êx 18.21), na proteção dos desamparados, sejam estrangeiros (Gn 20.11), sejam recém-nascidos (Ex 1.17,21; cf. ainda 20.20). No temor a Deus, portanto, a religião e o etos, a fé em Deus e a atitude frente ao ser humano são indissolúvelmente entrelaçados.

A exposição eloísta pretende ser exemplar e modelar na medida em que convoca Israel a permanecer no temor a Deus no confronto com a religião

cananéia (cf. H. W. Wolff, K. Jaros)? Não era de se esperar, diante do perigo representado pela fé em Baal e a ameaça do sincretismo, que se tentasse delimitar claramente as frentes, enfatizando antes o "temor a Javé" do que mais genericamente o "temor a Deus"? Pode ser que a sabedoria tenha passado a palavra-chave "temor a Deus" ao Eloísta. Uma palavra como: "Pelo temor a Deus mantemo-nos longe do mal" (Pv 16.6; cf. 14.26s.; 19.23 e outras) parece exprimir exatamente a intenção das narrativas eloístas. O Eloísta assume, então, além de tradições proféticas, também tradições sapienciais, de modo que se anuncia nele a conjugação posterior do profetismo com a sabedoria?