O episódio dos filhos de Deus e das filhas dos homens[1] (Gn 6:1–4)

Autor: Umberto Cassuto (Moshe David Cassuto).
Título original: מעשה בני האלהים ובנות האדם (*Maʿaśeh benê hāʾĕlōhîm ûvenôt hāʾādām*).
Publicação original: *Essays Presented to J. H. Hertz, Chief Rabbi*, organizado por Isidore Epstein, Ephraim Levine e Cecil Roth. Londres: Edward Goldston, 1943, p. 35–44 da seção hebraica. O ano de 1943 corresponde à referência fornecida pelo próprio Cassuto; a coletânea posterior registra a publicação no ano de 5703, isto é, 1942–1943.
Edição utilizada para esta tradução: republicação hebraica em *ספרות מקראית וספרות כנענית* (*Sifrût miqrāʾît wesifrût kenaʿănît* — Literatura bíblica e literatura cananeia), volume 1 de seus estudos sobre a Bíblia e o antigo Oriente. Jerusalém: Magnes Press, 1972, conforme o texto disponibilizado pelo Projeto Ben-Yehuda.
Texto hebraico disponível em: https://benyehuda.org/read/30817

Neste ensaio, Cassuto examina Gênesis 6:1–4 a partir da linguagem bíblica, da história da interpretação e das tradições do antigo Oriente, especialmente dos textos de Ugarit. Sua investigação aborda a identidade dos "filhos de Deus", a origem dos nefilins e a função da passagem no contexto de Gênesis. Particular atenção é dedicada a Gênesis 6:3, à expressão רוחי (*rûḥî*, "meu espírito") e ao significado do verbo ידון (*yādôn*), relacionando a sentença divina aos limites da vida humana.

A presente tradução foi realizada a partir da republicação hebraica disponível no site, com conferência visual em sua versão PDF. Preservam-se as notas 131–172 da edição digital, incluindo a observação dos editores acerca da correção de erros tipográficos da publicação original.

[1] [Este artigo foi impresso em Londres durante a Segunda Guerra Mundial, e seu autor, que então se encontrava em Jerusalém, lamentou que nele tivessem ocorrido numerosos erros tipográficos (veja a observação em seu livro **מאדם עד נח** [*Mēʾādām ʿad Nōaḥ*], no comentário à passagem em discussão). Procuramos corrigi-los da melhor maneira possível; se alguns erros nos escaparam, pedimos a indulgência do leitor]. Ed.

Esta é, sem dúvida, uma das passagens mais obscuras dos livros da Torá. E todas as diferentes opiniões que as gerações posteriores lhe atribuíram não somente não contribuíram para esclarecê-la, mas, pelo contrário, estenderam sobre ela um véu de névoa e a tornaram cada vez mais obscura. Se removermos dela esse véu e procurarmos compreender suas expressões segundo seu sentido simples e seu significado original, talvez consigamos apreender sua intenção e tornar claro o que é obscuro.

Antes de tudo, convém que procuremos esclarecer quem são os בני האלהים (*benê hā'ĕlōhîm*), os filhos de Deus, mencionados na passagem. Muitas interpretações foram propostas, e a questão ainda não foi suficientemente esclarecida.

A interpretação mais antiga, tanto quanto sabemos, é esta: os anjos. Essa interpretação constitui o fundamento de toda uma narrativa no livro de Enoque (Enoque Etíope, 6 e seguintes), e se reflete ainda em diversas passagens dos livros apócrifos[2] e no livro sadoquita descoberto por Schechter;[3] foi aceita por Fílon, Flávio Josefo e muitos dos Padres e escritores da Igreja.[4] A ela corresponde a variante encontrada em alguns manuscritos da Septuaginta, ἄγγελοι τοῦ θεοῦ (*ángeloi toû theoû*), isto é, os anjos de Deus.[5] As lendas baseadas nessa interpretação foram acolhidas em vários midrashim, por exemplo, em *Pirqê de-Rabbi Eli'ezer* 22, em *Yalqut* 44 (que, sem dúvida, recorreu a uma fonte antiga) e ainda em outros livros.[6] No Talmude, não são mencionadas expressamente, mas há duas alusões incidentais a elas (*Yoma* 67b: "Ensinou a escola de R. Ismael: Azazel, porque expia o ato de עוזא ועזאל [*'Uzzā we-'Azā'ēl*]"; e *Niddah* 61a: "Seom e Ogue eram filhos de Aías, filho de שמחזאי (*Šem-ḥăzay*)". Próxima a essa é também a interpretação da maioria dos estudiosos de nosso tempo, que consideram haver aqui uma espécie de narrativa mitológica, uma espécie de remanescente das antigas lendas mitológicas, preservado como elemento estranho no livro de Gênesis.[7]

Por outro lado, foram propostas muitas outras interpretações segundo as quais os בני האלהים (*benê hā'ĕlōhîm*) não seriam senão uma determinada categoria de homens. Uma delas é a interpretação de nossos mestres, de abençoada memória: os filhos de Deus são os filhos dos grandes e dos príncipes, filhos dos רברביא (*ravrevayyā*), na linguagem dos Targuns,[8] בני דייניא (*benê dayyānayyā*), na linguagem de Rabi Simeão ben Yoḥai em *Bereshit Rabbah,*[9] υἱοὶ τῶν ὑναστευόντων (*huioì tōn hounasteuóntōn*), segundo Símaco, ou υἱοὶ τῶν ὑναστῶν (*huioì tōn hounastōn*), segundo uma tradução grega anônima.[10] As בנות האדם (*benôt hā'ādām*), as filhas dos homens, são, segundo essa opinião, as filhas das classes inferiores da sociedade, como os בני אדם (*benê 'ādām*) mencionados no Salmo 49:3 em contraposição aos בני איש (*benê 'îš*). — Outros intérpretes consideraram que a expressão בני האלהים

---

[2] Veja, por exemplo, no livro de Enoque Etíope, além do que mencionamos no capítulo 6 e seguintes, também o capítulo 86:4–6; e ainda no livro dos Jubileus, 4:22; 5:1, e no Testamento de Rúben, 5:6–7.

[3] P. 2.

[4] Veja a bibliografia nos comentários modernos.

[5] Essa variante encontra-se no manuscrito A, sobre uma rasura, e também em alguns manuscritos tardios.

[6] Veja Theodor em seu comentário a *Bereshit Rabbah*, p. 247, nota à linha 7, e Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. 5, p. 169–172, notas 10–12. E veja agora מדרש בראשית רבתי (*Midraš Bere'šît Rabbātî*), edição de Albeck, Jerusalém, 5700, p. 29–31.

[7] Veja, por exemplo, os comentários de Holzinger, Gunkel, Skinner, Procksch, Kahana e muitos outros, e o amplo estudo de Morgenstern, *The Mythological Background of Psalm 82*, *HUCA*, 11, 1939, p. 76–114.

[8] No Targum de Jerusalém I, ao final do versículo 4, também são mencionados שמחזאל ועזאל (*Šemḥăzā'ēl we-'Azā'ēl*).

[9] 26:5 (edição de Theodor, p. 247, linha 7).

[10] Assim costumam interpretar nossos comentaristas medievais (veja, por exemplo, Rashi, Ibn Ezra e Naḥmânides), e assim também, entre os modernos, Beth, em *ZAW*, 6, 1916, p. 147.

The Prophetic Voices está colaborando para traduzir, preservar e expandir o acesso a artigos teológicos-acadêmicos relacionados ao profetismo bíblico.

(*benê hā'ĕlōhîm*) designa os justos filhos de Sete, e a expressão בנות האדם (*benôt hā'ādām*) designa as filhas de Caim, pecadoras.[11] Houve ainda quem pensasse, pelo contrário, que precisamente os filhos de Caim são chamados בני האלהים (*benê hā'ĕlōhîm*).[12] Outras interpretações semelhantes foram propostas ao longo do tempo, até as duas tentativas mais recentes: a de Jacob,[13] que vê em בני האלהים (*benê hā'ĕlōhîm*) uma espécie de plural de איש האלהים (*'îš hā'ĕlōhîm*), "homem de Deus", e a de Closen,[14] que considera que os בני האלהים (*benê hā'ĕlōhîm*) não são senão os homens em geral, e as בנות האדם (*benôt hā'ādām*) não são senão as mulheres em geral.

Todas essas interpretações, que atribuem a designação בני האלהים (*benê hā'ĕlōhîm*) a alguma categoria determinada de seres humanos,[15] não são aceitáveis. Em primeiro lugar, as palavras בנות האדם (*benôt hā'ādām*) não podem ser empregadas no versículo 2 com um significado diferente daquele que têm no versículo 1, (האדם, *hā'ādām* [...] ובנות, *ûvenôt*); e, uma vez que o versículo 1 certamente trata do gênero humano em sua totalidade, não se pode duvidar de que também no versículo 2 o texto trata do gênero humano em sua totalidade. E, visto que a expressão בני האלהים (*benê hā'ĕlōhîm*) se contrapõe a בנות האדם (*benôt hā'ādām*), é claro que essa expressão se refere a seres situados fora do âmbito do gênero humano.[16] Em segundo lugar, em todo lugar em que se escreve בני (ה)אלהים (*benê [hā]'ĕlōhîm*) ou בני אלים (*benê 'ĕlîm*) (Sl 29:1; 89:7; Jó 1:6; 2:1; 38:7; e também Dt 32:8, segundo a variante da Septuaginta), a referência é aos anjos. E, quando encontramos em nossa passagem a expressão בני האלהים (*benê hā'ĕlōhîm*) sem qualquer esclarecimento adicional, não nos é permitido atribuir-lhe um significado diferente de seu significado habitual nos livros da Bíblia.[17]

Podemos, portanto, concluir que, do exame da estrutura dos textos que temos diante de nós e dos modos de expressão da língua hebraica, resulta que os בני האלהים (*benê hā'ĕlōhîm*) não são senão anjos. Também o exame da história da interpretação e do desenvolvimento das diferentes interpretações que mencionamos confirma essa conclusão, pois nos atesta que era assim que a tradição original de Israel compreendia a passagem. Essa foi, como dissemos, a interpretação mais antiga; as demais interpretações de nossa literatura foram formuladas apenas para dissuadir aqueles que, com base nessa interpretação, atribuíam à passagem concepções que os sábios não podiam aceitar, como a dos anjos que

---

[11] Essa interpretação encontra-se em muitos dos Padres da Igreja e também em algumas fontes hebraicas; veja Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern*, Berlim, 1900, p. 75–76; *Legends*, vol. 5, p. 172, nota 14. Essa, ou uma semelhante, é a opinião predominante entre os estudiosos católicos até hoje; veja, por exemplo, Junker, em *Biblica*, 16, 1935, p. 205–212, e o comentário de Heinisch, p. 161, que considera que os filhos de Deus são os justos em geral, em sua maioria dentre os filhos de Sete, embora as duas categorias não coincidam exatamente. — Rothstein, no volume jubilar em homenagem a Budde (*BZAW*, vol. 22), Giessen, 1920, p. 150–157, considera que, na fonte J[1], a referência era a anjos que tomaram esposas dentre as filhas dos homens, mas que, no livro de Gênesis que temos diante de nós, a referência é aos filhos de Sete e às filhas de Caim.

[12] Assim em alguns midrashim (veja Ginzberg, *Legends*, vol. 5, p. 172, nota 14, com base na opinião de que Caim era filho de um anjo).

[13] Jacob, *Das erste Buch der Tora*, Berlim, 1934, p. 175–177.

[14] Closen, *Die Sünde der "Söhne Gottes"*, Roma, 1937, p. 153–184.

[15] Foram propostas ainda outras interpretações estranhas, como aquela que vê nos filhos de Deus uma espécie de raça especial de homens criados antes de Adão (pré-adamitas), e não há necessidade de mencioná-las aqui.

[16] Essa objeção, tal como a formulei, também é válida contra a proposta de Closen (veja acima), embora ele tenha procurado, mediante sua inovação, esquivar-se das objeções semelhantes que já haviam sido levantadas contra as interpretações anteriores.

[17] Não se pode responder que o estilo do livro de Jó é peculiar e nada prova (Jacob, p. 171–172), pois, dos três versículos mencionados do livro de Jó, apenas um pertence à parte poética do livro, e dois pertencem à sua parte em prosa.

The Prophetic Voices está colaborando para traduzir, preservar e expandir o acesso a artigos teológicos-acadêmicos relacionados ao profetismo bíblico.

se rebelaram contra o SENHOR e foram precipitados do céu.[18] Do midrash *Bereshit Rabbah* aprendemos que R. Simeão ben Yoḥai amaldiçoava todo aquele que os chamasse בני אלהיא (*benê ʾĕlāhayyā*).[19] Disso resulta que essa interpretação, בני אלהיא (*benê ʾĕlāhayyā*), já era conhecida em Israel havia muito tempo, e R. Simeão ben Yoḥai viu nela um perigo e quis rejeitá-la e introduzir em seu lugar sua própria interpretação, בני דייניא (*benê dayyānayyā*). A intenção polêmica de interpretações como a de R. Simeão ben Yoḥai também se evidencia no diálogo de Justino (§ 79): Trifão, representante do judaísmo, interpreta dessa maneira contra seu interlocutor cristão, que considera que os filhos de Deus são os anjos. E, pelas alusões do Talmude (*Yoma* 67b; *Niddah* 61a), fica claro que também nos círculos autorizados do judaísmo outrora se costumava pensar que o texto falava precisamente de anjos; e, mesmo depois de rejeitada essa interpretação, alguma lembrança dela ainda permaneceu e encontrou expressão incidental aqui e ali.

Entretanto, a questão continua difícil e ainda exige esclarecimento adicional. Pois os acontecimentos narrados na passagem em discussão não correspondem à natureza dos anjos mencionados nas demais passagens do livro de Gênesis. Ali vemos figuras puras e sublimes, que representam o SENHOR, falam em seu nome e agem por sua incumbência; aqui, porém, surgem diante de nós entidades que agem de maneira independente, e não propriamente com especial pureza. Uns não são como os outros. Até a diferença de designações dá margem a dúvidas: por que o texto não empregou também aqui as designações habituais מלאכי אלהים (*malʾăkhê ʾĕlōhîm*), "anjos de Deus", ou מלאכי ה׳ (*malʾăkhê YHWH*), "anjos do SENHOR"?

Para compreender a questão, precisamos examinar com maior precisão a natureza das expressões בני (ה)אלהים (*benê [hā]ʾĕlōhîm*) e בני אלים (*benê ʾēlîm*). Já vimos que elas designam os anjos; mas como e por que nossos antepassados passaram a empregá-las? Uma vez que a tradição linguística e literária hebraica não é senão a continuação da tradição linguística e literária dos cananeus, devemos começar por esta. Ora, nos textos de Ugarit encontramos a expressão בן אל (*bn ʾil*), isto é, בני אל (*benê ʾēl*), que designa os deuses em geral, e a expressão מפחרת בן אִל (*mpḫrt bn ʾil*) ou פחר בן אִלם (*pḫr bn ʾilm*), que designa a congregação e a assembleia dos deuses.[20] E um dos deuses de Canaã, Mot, é frequentemente chamado בן אלם (*bn ʾilm*), isto é, בן אלים (*ben ʾēlîm*). Por outro lado, a concepção religiosa israelita, que reconhece apenas um Deus, concentra no SENHOR ou em seus mensageiros todos os poderes e todas as funções que os povos pagãos atribuíam aos diferentes deuses, como a direção do exército dos céus ou dos demais fenômenos naturais: no próprio SENHOR, se são funções compatíveis com a glória da Presença divina; caso contrário, em seus mensageiros e em seus anjos. Compreende-se, assim, que

---

[18] Em nossa própria passagem não há qualquer alusão a essa lenda; somente em época posterior as duas questões foram relacionadas, e se encontrou uma alusão à queda na palavra הנפילים (*hannefilîm*). Acerca dos anjos que caíram do céu, veja Ginzberg, *Legends*, vol. 5, p. 153–157, nota 57, e os artigos de Heller, *La chute des anges: Schemhazaï, Ouzza et Azaël*, em *REJ*, 60, 1910, p. 202–212; de Jung, *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*, em *JQR*, segunda série, 15, 1924–1925, p. 467–502, *ibid.*, 16, 1925–1926, p. 45–88, 171–205, 287–336; e de Lods, *La chute des anges*, em *RHPhR*, 7, 1927, p. 295–315.

[19] *Bereshit Rabbah*, 26:5 (edição de Theodor, p. 247, linhas 7–8). Na expressão aramaica **בני אלהיא** (*benê ʾĕlāhayyā*), bem como na expressão grega υἱοὶ τῶν θεῶν (*huioì tōn theōn*) em Áquila (que reflete, como de costume, a orientação das casas de estudo da terra de Israel), o plural do segundo nome deve ser explicado com base em expressões como **לוחות אבנים** (*lûḥôt ʾăvānîm*): o plural de um nome composto às vezes é formado pela pluralização de **ambos** os elementos que o compõem.

[20] Compare também a inscrição fenícia de **יחמלך** (*Yḥmlk*), que mencionarei adiante. — Convém assinalar também o costume dos árabes pagãos de chamar as deusas de **בנות אללה** (*benôt ʾallāh*), "filhas de Alá" (Wellhausen, *Reste arabischen Heidentumes*, Berlim, 1887, p. 20).

The Prophetic Voices está colaborando para traduzir, preservar e expandir o acesso a artigos teológicos-acadêmicos relacionados ao profetismo bíblico.

vários dos nomes e epítetos que, na língua dos cananeus, designavam determinados deuses que desempenhavam funções especiais se tornassem, em Israel, nomes e epítetos do SENHOR ou de anjos e demônios que agem por sua incumbência.[21] Assim, por exemplo, o epíteto רכב ערפת (*rkb ʿrpt*), isto é, רוכב ערבות (*rôkhēv ʿărāvôt*), que os cananeus atribuíam a Baal como aquele que concede chuva à terra, tornou-se, em Israel, um título do SENHOR; igualmente, o epíteto אל עליון (*ʾēl ʿelyôn*), que conhecemos de Gênesis 14:19–20, dos escritos de Fílon de Biblos e de uma inscrição aramaica como nome de um deus cananeu que, em sua posição sublime, se eleva acima dos demais deuses, tornou-se também, em Israel, um epíteto do SENHOR. O mesmo se dá com o título próprio de El Elyon, קונה שמים וארץ (*qōnēh šāmayim wāʾāreṣ*), "Criador dos céus e da terra" (Gn 14:19,22). E o nome do deus cananeu Mot, que mencionamos acima, deus da morte e rei do Sheol,[22] tornou-se, em Israel, o nome de uma entidade determinada, uma espécie de demônio, rei dos terrores, que governa o Sheol profundo, como vemos em diversos textos bíblicos nos quais a palavra "morte" não designa o conceito abstrato da morte, mas uma personalidade concreta;[23] nas gerações posteriores, deram-lhe o nome de מלאך המות (*malʾakh hammāwet*), "anjo da morte". De maneira semelhante deve ser explicada também a natureza do homem que lutou com Jacó, nosso pai, no vau do Jaboque.[24] E, uma vez que os anjos ocuparam o lugar dos deuses cananeus, as expressões que designavam a totalidade dos deuses e sua assembleia também mudaram de significado em conformidade com esse processo. As expressões בני אלים (*benê ʾēlîm*) ou בני (ה)אלהים (*benê [hā]ʾĕlōhîm*), bem como עדת אל (*ʿădat ʾēl*), קהל קדושים (*qehal qedôšîm*) e סוד קדושים (*sôd qedôšîm*),[25] designam, nos escritos bíblicos, a corte celestial, a congregação dos anjos que se apresentam diante do SENHOR para servi-lo. Disso fica claro por que, em Jó 38:7, as palavras בני אלהים (*benê ʾĕlōhîm*) estão em paralelo com כוכבי בוקר (*kôkhvê vōqer*): as estrelas da manhã, que eram divindades na religião pagã, tornaram-se servas do SENHOR na religião de Israel.[26] Da mesma forma, a congregação dos filhos de Deus que vêm apresentar-se diante do SENHOR em Jó 1:6 e 2:1 corresponde à assembleia do exército dos céus em 1 Reis 22:19 ("e todo o exército dos céus estava junto dele, à sua direita e à sua esquerda"). Assim também está escrito no Salmo 103:20–21: "Bendizei ao SENHOR, seus anjos [...] Bendizei ao SENHOR, todos os seus exércitos", e no Salmo 148:2: "Louvai-o, todos os seus anjos; louvai-o, todos os seus exércitos".

Naturalmente, segundo a concepção israelita, os anjos se dividem em diferentes classes: há anjos superiores e anjos inferiores; há anjos próximos da Presença divina, como aqueles que, em época posterior, serão chamados anjos ministradores, e há aqueles que, em época posterior, serão chamados demônios ou anjos destruidores. É verdade que ainda não existe nos livros da Bíblia uma angelologia desenvolvida como aquela que veio a se formar mais tarde; é claro, porém, que já no período bíblico se

---

[21] Sobre esse assunto escrevi pormenorizadamente em meu artigo *Il capitolo 3 di Habaquq e i testi di Ras Shamra*, em *Annuario di studi ebraici*, 2, 1938, p. 9–10 [veja a tradução hebraica no volume 2 deste livro], e em meu artigo sobre o **Salmo** 68, em **תרביץ** (*Tarbîṣ*), 12, 5701, p. 4 [veja p. 170 e seguintes deste livro].

[22] Aludi a essa natureza de Mot em meu artigo *Il palazzo di Baal*, em *Orientalia*, nova série, 7, 1938, p. 266–267, 286, e em תרביץ (*Tarbîṣ*), 12, 5701, p. 5, e tratei dela extensamente em **ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה** (*Yedîʿôt ha-ḥevrāh la-ḥăqîrat ʾEreṣ Yiśrāʾēl we-ʿattîqôtehā*), 9, 5702, p. 41–47 [veja p. 172, 220–225 deste livro].

[23] Veja os lugares mencionados na nota anterior.

[24] Veja meu livro *La questione della Genesi*, Florença, 1934, p. 294–296.

[25] Na inscrição cananeia de Yeḥimilk, a congregação dos deuses de Biblos é designada **מפחרת אל גבל קדשם** (*mpḥrt ʾl gbl qdšm*).

[26] Compare, nos textos de Ugarit (AB IV, a, 3–4), **בן אל** (*bn ʾil*) em paralelo com **[פ]חר כבכבם** (*[p]ḫr kbkbm*), isto é, **"congregação de estrelas"**.

The Prophetic Voices está colaborando para traduzir, preservar e expandir o acesso a artigos teológicos-acadêmicos relacionados ao profetismo bíblico.

distinguiam categorias como as mencionadas. E aqui, em nossa passagem, aprendemos pelo contexto que não se trata de anjos superiores e puros, mas de anjos de categoria inferior. A lógica exige que, quando se atribuem a certos anjos atos como os transmitidos em nossa passagem, o texto fale não dos mais elevados, mas dos inferiores dentre eles.[27] Por isso, o texto não empregou aqui a palavra מלאכים (*mal'ākhîm*), "anjos", pois, no livro de Gênesis, essa designação indica precisamente os anjos superiores, que representam a glória da Presença divina. Antes, preferiu a expressão geral בני האלהים (*benê hā'ĕlōhîm*), porque ela é comum a todos os servidores do SENHOR, superiores e inferiores, bons e maus, e compreende também demônios e anjos destruidores. Em Jó, até Satanás está incluído entre os filhos de Deus. E, em Gênesis 32:29 e 31, o nome אלהים (*'ĕlōhîm*) alude àquele demônio com quem Jacó lutou (compare também Os 12:4). Igualmente, em Deuteronômio 32:8, segundo a variante da Septuaginta, os filhos de Deus não são senão os príncipes das setenta nações. E já nos textos de Ugarit Mot, isto é, Morte, é chamado בן אלים (*ben 'ēlîm*), como dissemos.

E agora, depois de termos esclarecido quem são os filhos de Deus, procuremos compreender a intenção da passagem.

Como se sabe, circulavam entre os povos do Antigo Oriente diversas lendas acerca das relações entre os deuses e as filhas dos homens, e dos filhos nascidos dessas uniões, que eram considerados semideuses ou também elevados à condição divina. Também entre os cananeus circulavam lendas dessa espécie, como nos testemunham os textos de Ugarit;[28] o poema dos deuses graciosos e belos é, de fato, obscuro em seus pormenores, mas, em todo caso, nele é claro que se trata do pai dos deuses, El, que tomou por esposas duas filhas dos homens e delas gerou dois filhos, Šaḥar e Šalem, que ambos se tornaram deuses.

Na passagem em discussão, a Torá toma posição diante de lendas como essas e das concepções a elas vinculadas. Precisamente neste ponto, depois da lista das gerações de Adão até Noé e seus filhos, convinha tratar do assunto para responder às perguntas que poderiam surgir aqui no espírito do leitor. Chegado a este ponto, o leitor poderia dizer: já ouvi como nasceram, se multiplicaram e se ramificaram as famílias dos seres humanos, descendentes de Adão e Eva pelo processo natural de geração; mas sei que outrora viveram na terra os gigantes, de estatura e força muito superiores às dos homens comuns, e temos de nossos antepassados a tradição de que, ao entrarem na terra, encontraram nela alguns dos gigantes remanescentes. E de onde provinham estes, uma vez que não eram semelhantes a seres humanos como nós? É a uma pergunta como essa que a Torá vem dar resposta em nossa passagem.

A resposta se opõe às referidas lendas dos povos. Contudo, não é dada mediante palavras de polêmica contra elas. Este é o modo de proceder da Torá: mesmo quando vem opor-se às concepções das nações do mundo, não diminui, com palavras de controvérsia, a majestade e o esplendor que lhe são próprios. Expõe sua concepção, e, por si mesmas, as demais concepções são rejeitadas diante dela. Assim procede também na passagem em discussão. Explica, segundo seu próprio modo, a origem dos gigantes, e da afirmação se depreende a negação. Os gigantes não remontam de modo algum — longe disso! — à própria Divindade, mas somente aos filhos de Deus, isto é, aos membros da corte divina, aos servidores de Deus, e precisamente aos inferiores dentre eles.

---

[27] Também segundo a concepção de nossos mestres, os anjos ministradores não procriam nem se multiplicam, mas os demônios procriam e se multiplicam (*Ḥagigah* 16a).

[28] Não me apoio nas palavras de Fílon de Biblos, que não são suficientemente claras.

THE PROPHETIC VOICES

The Prophetic Voices está colaborando para traduzir, preservar e expandir o acesso a artigos teológicos-acadêmicos relacionados ao profetismo bíblico.

Cada palavra é cuidadosamente pesada. E intencionalmente a Torá abreviou e condensou suas palavras em poucos versículos, como se quisesse dizer que o assunto de modo algum lhe é caro, e que não é mencionado por si mesmo, mas apenas para afastar certas opiniões da mente dos leitores.

Quando os filhos de Deus viram as filhas dos homens — assim diz o texto —, que eram boas, isto é, que eram belas,[29] tomaram algumas delas por esposas. Não há aqui qualquer alusão a uma rebelião dos filhos de Deus contra o SENHOR, nem a atos indignos de sua parte. Os filhos de Deus não se encontram no nível dos anjos ministradores, que não procriam nem se multiplicam,[30] e, sob esse aspecto, assemelham-se aos seres humanos. Por isso, não há motivo para estranhar que tenham tomado esposas. Tudo o que os intérpretes disseram acerca de atos de violência e coisas semelhantes, para encontrar uma ligação entre esta passagem e a narrativa do dilúvio, não tem qualquer fundamento nas palavras do texto. ויקחו להם נשים (*wayyiqḥû lāhem nāšîm*), "e tomaram para si esposas": esta é a expressão habitual para casamentos legítimos; está escrito מכל אשר בחרו (*mikkōl ’ăšer bāḥārû*), "dentre todas as que escolheram", e não את כל אשר בחרו (*’et kōl ’ăšer bāḥārû*), "todas as que escolheram".[31] A passagem não está de modo algum ligada ao episódio do dilúvio.

Nas palavras do SENHOR apresentadas no versículo 3, se as compreendermos devidamente, não há uma única palavra de reprovação ou de repreensão. A interpretação do verbo ידון (*yādôn*) é, de fato, muito difícil, e várias propostas foram feitas a seu respeito. Contudo, devem ser rejeitadas todas as propostas baseadas na suposição de que se trata aqui de uma raiz com segunda radical fraca *yod,*[32] pois, nesse caso, o verbo teria de ser vocalizado ידוּן (*yādûn*) ou ידִין (*yādîn*), e as tentativas feitas para explicar a vocalização com *ḥôlem* não são muito bem-sucedidas. Não se pode duvidar de que a raiz é geminada, דנן (*dnn*). Ainda assim, a interpretação proposta por Vollers,[33] com base na raiz acádica *danânu*, "ser forte", não se ajusta ao contexto. E a observação feita recentemente por Guillaume[34] acerca da raiz árabe דנן (*dnn*), cujo significado na quarta forma é "permanecer, subsistir", não é suficiente, porque o verbo não é empregado com esse significado na forma simples; por isso, costuma-se considerar[35] que a quarta forma é apenas denominativa, derivada do substantivo דן (*dann*), que designa um jarro de fundo pontiagudo, fincado na terra para ali permanecer de modo estável. Entretanto, deve-se acrescentar que, em acádico, existe uma segunda raiz *danânu*, que aparece nos substantivos *dinnutu, dinnu, madnanu*, cujo significado é algo como "leito" ou "cama". E, quando atentamos para esses substantivos e para o referido nome דן (*dann*), encontrado não somente em árabe, mas também em acádico, siríaco, aramaico

---

[29] Muitas interpretações homiléticas foram propostas para a palavra טובות (*ṭōvôt*), também nos livros dos comentaristas modernos; seu significado, porém, é apenas יפות (*yāfôt*), "belas", como na expressão bíblica ותרא אתו כי טוב הוא (*wattēre’ ’ōtô kî ṭôv hû’*), "e viu que ele era bom" (Êx 2:2).

[30] Sobre isso, veja acima.

[31] Não parece correto o que muitos intérpretes pensaram: que o *mem* é explicativo, como o *mem* de מכל אשר בחרבה מתו (*mikkōl ’ăšer beḥārāvāh mētû*), "de tudo o que estava em terra seca, morreram" (Gn 7:22).

[32] Veja essas propostas em pormenor nos comentários ao livro de Gênesis (a partir de דין [*dîn*], de מדון [*mādôn*] ou de דום [*dwm*] em árabe).

[33] Volles, *ZA*, 14, 1899, p. 349–356.

[34] Guillaume, *AJSL*, 56, 1939, p. 415–416.

[35] Veja o dicionário de Lane, sob essa raiz.

The Prophetic Voices está colaborando para traduzir, preservar e expandir o acesso a artigos teológicos-acadêmicos relacionados ao profetismo bíblico.

talmúdico e talvez também em hebraico,[36] podemos supor que a raiz דנן (*dnn*), da qual todos esses substantivos derivam, significa também na forma simples "permanecer de modo duradouro". E, ao que parece, o verbo é encontrado com esse significado, precisamente na forma simples, no aramaico talmúdico,[37] e talvez também em hebraico.[38] E, uma vez que, segundo a antiga tradição exegética refletida no Targum de Onqelos, na Septuaginta, na Vulgata e na Peshitta, esse é precisamente o significado da palavra em nosso versículo, parece que não erraremos se considerarmos ser essa sua interpretação correta.[39] Então, tudo se esclarece bem segundo nossa interpretação. Disse o Santo, bendito seja Ele: רוחי (*rûḥî*), meu espírito, o espírito de vida que insuflei nas narinas do homem, não permanecerá no homem para sempre; isto é, os filhos nascidos das uniões dos filhos de Deus com as filhas dos homens, que são seres humanos pelo lado de suas mães, não serão imortais como seus pais, mas morrerão a seu tempo, como todos os membros do gênero humano, בשגם הוא בשר (*bešaggam hû' vāśār*), porque o gênero humano, ainda que sua posição seja superior à de todas as espécies de seres vivos da terra, é, contudo, também ele carne como eles.[40] Isto é: não acrediteis no que os povos contam acerca de seres humanos de origem divina que se tornaram imortais; isso não é verdade, pois o fim de todo ser humano é morrer, בשגם הוא בשר (*bešaggam hû' vāśār*), porque também ele é carne.

"E seus dias serão cento e vinte anos". Isto é: ele, o gênero humano, chegará gradualmente a esta condição, na qual a vida daqueles que alcançarem a maior longevidade atingirá a idade de cento e vinte anos.[41] A intenção do texto parece ser esta: as primeiras gerações, muito mais fortes em razão de sua proximidade da origem divina, chegavam a quase mil anos, um dia do Santo, bendito seja Ele; mas a duração da vida vai diminuindo de geração em geração e acabará por fixar-se neste limite: o homem mais saudável, que não adoeça nem sofra qualquer desgraça, poderá viver apenas pouco mais de cem anos, cento e vinte anos segundo o número redondo tradicional. Tal será o destino de todos os que pertencem

---

[36] Também em hebraico, se a expressão דן דני (*dan dannî*) ou דונו דנו (*dônû dannû*) (*Tosefta*, *Shabbat*, cap. 7 [8], 3, edição Zuckermandel–Lieberman, p. 118, linha 8; Talmude Babilônico, *Shabbat* 67b; Talmude de Jerusalém, *Shabbat*, cap. 6, fólio 8c) for uma expressão hebraica, e não aramaica (veja o comentário de Rashi a *Shabbat*, no lugar citado, e o *'Arukh*, verbete דן [*dan*], e compare ainda a variante em *Pesaḥim* 4a). Veja Lewin, אוצר הגאונים (*'Ôṣar hagge'ônîm*), *Pesaḥim*, Jerusalém, 5691, p. 2–3; e Lieberman, הירושלמי כפשוטו (*Ha-Yerûšalmî kifšûṭô*), *Mo'ed* A, vol. 1, Jerusalém, 5695, p. 112, e תוספת הראשונים (*Tôsefet hāri'šônîm*), vol. 1, Jerusalém, 5697, p. 129.

[37] Margolis, *ZAW*, 31, 1911, p. 315, segundo a variante do manuscrito de Göttingen em *Ta'anit* 25a: עד אימת אידון ואיזול (*'ad 'êmat 'iddôn we-'îzûl*) — deve-se ler ואיזיל (*we-'îzîl*) — בהאי דוחקא (*behāy dûḥqā*), "até quando permanecerei e continuarei nesta aflição?". E veja a gramática de Margolis, p. *65, *102.

[38] Veja a penúltima nota.

[39] Não há necessidade de emendar o texto, como propuseram alguns intérpretes (יכון [*yikkôn*], ידור [*yādûr*], ידום [*yiddôm*] e semelhantes).

[40] Também quanto à palavra בשגם (*bešaggam*), parece que a interpretação correta é a das antigas traduções. Precisamente no livro de Gênesis encontramos ainda duas vezes באשר (*ba'ăšer*) no sentido de "porque" (39:9, 23); e aqui, uma vez que o versículo é poético, o texto preferiu a forma שׁ- (*še-*), que também se encontra no antigo cântico de Débora (Jz 5:7). Se estivesse escrito באשר גם הוא בשר (*ba'ăšer gam hû' vāśār*), seria uma expressão em prosa; בשגם הוא בשר (*bešaggam hû' vāśār*) é um verso poético. Sobre o significado da palavra גם (*gam*), veja o comentário de Naḥmânides. Talvez se possa interpretar "também porque ele é carne"; contudo, apesar dos acentos, a interpretação apresentada acima me parece preferível. As demais interpretações propostas para בשגם (*bešaggam*) não são aceitáveis. Veja também Ben-Mordecai em *AJSL*, 5, 1940, p. 306–307.

[41] Por essa interpretação (Lactâncio: "diminuiu gradualmente, estabeleceu um limite"; veja também o que escreveu Isaac Abravanel em seu comentário), resolve-se a objeção que se poderia levantar com base no que está escrito depois acerca de homens que viveram mais de cento e vinte anos. A interpretação daqueles que consideram haver aqui uma espécie de fixação de prazo para o arrependimento não parece correta: na continuação do texto não há qualquer alusão a que o prazo tenha transcorrido e os homens não tenham se arrependido.

The Prophetic Voices está colaborando para traduzir, preservar e expandir o acesso a artigos teológicos-acadêmicos relacionados ao profetismo bíblico.

à humanidade, tanto dos seres humanos comuns como dos nascidos dos casamentos mistos das filhas dos homens com os filhos de Deus.

"Os nefilins estavam na terra naqueles dias". Isto é: com base no que é narrado nos versículos anteriores, podes conceber a origem e a natureza daqueles que costumas chamar gigantes, *nefilins* ou *refains*, e compreender como nasceram e como seu destino foi determinado. Sabe, porém, que estavam somente na terra e na terra permaneceram; não se tornaram deuses nem filhos de Deus, nem subiram aos céus, mas permaneceram entre os habitantes do mundo terreno.

"E também depois" etc. Isto é: também depois daquelas gerações antigas nasceram seres como eles. Era necessário aludir também a isso para dar ao leitor uma resposta completa à sua pergunta. Até aqui ele ouviu como nasceram os gigantes anteriores ao dilúvio, mas ainda não ouviu nada acerca daqueles que foram encontrados na terra depois do dilúvio,[42] até que o texto vem dizer-lhe que também depois, também depois daqueles dias, o fato se renovou, cada vez que anjos ou demônios se uniram às filhas dos homens e delas geraram filhos. "Eles", isto é, esses filhos, são "os heróis de outrora", cujos feitos ouviste contar desde as gerações passadas, "homens de renome". De renome, certamente, mas ainda assim homens, e nada mais que homens. E com essa ênfase na natureza humana dos nefilins a passagem se encerra.

Portanto, não temos aqui diante de nós um remanescente das lendas mitológicas dos povos do Antigo Oriente que tenha permanecido no livro de Gênesis fora de seu lugar e de seu tempo, como se costuma pensar hoje. Pelo contrário, a intenção é **opor-se** às lendas dos povos e reduzir ao mínimo o conteúdo das antigas tradições acerca dos gigantes. Daquele conteúdo só restou o que não podia prejudicar a fé monoteísta de Israel e tampouco afetava de modo algum a glória da Presença divina e a honra dos servidores que lhe são mais próximos. Somente nas gerações posteriores, quando se formou novamente uma nova mitologia que procurou apoio nesta passagem, os sábios de Israel se viram obrigados a afastar a passagem de seu sentido simples e interpretá-la segundo seu próprio método, a fim de rejeitar as novas concepções nas quais viam um perigo para a pureza da fé judaica.

[42] É conhecida a lenda de Ogue, que foi salvo das águas do dilúvio; na Torá, porém, não há qualquer alusão à salvação de alguém além de Noé e sua família.