

## Primeira Parte

### **Gn 18,16-33: Da não-aniquilação do justo com o pecador ao perdão do pecador por causa do justo**

#### **Introdução**

Nossa análise do texto de Gn 18,16-33 articula-se num tripé: literário, exegético e teológico. No nível literário, estudaremos a composição do texto, sua estrutura literária e narrativa, mais o gênero literário. A parte exegética discutirá alguns dados filológicos mais relevantes do texto, o contexto vital, a questão das fontes e indagará pelo sentido do texto como tal. Por fim, a reflexão teológica, colhendo os elementos das duas incursões anteriores, trabalhará o problema teológico central da perícopa, situando-a no âmbito mais amplo do pensamento veterotestamentário.

## **CAPÍTULO 1 COMPOSIÇÃO LITERÁRIA**

A composição literária de Gn 18,16-33 está longe de ser linear. Aqui encontram-se pequenas unidades que tratam possivelmente de problemas diferentes daquele contido no diálogo principal. Temos de considerar tais unidades em si mesmas, a seguir, no todo da perícopa e, finalmente, a perícopa num contexto mais amplo. Note-se que até mesmo o problema teológico principal, a ser tratado mais adiante, ganha mais luz a partir de uma análise literária acurada.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Cf. SCHMIDT, L., Das Gespräch zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22-33, p. 133.

## 1.1. Delimitação do texto

O texto que nos propomos analisar faz parte do todo do cap. 18 — dificilmente constitui uma narrativa independente — e encaixa-se num contexto mais amplo. Visto que nem Gn 18,1-15 tem uma conclusão clara, nem os vv. 17ss têm um início bem definido (o v. 16, por exemplo, poderia ser tomado tanto como o fim da visita quanto como o início da viagem para Sodoma), a delimitação tomará como base sobretudo os elementos formais, os assim chamados “critérios dramáticos” — mudança de espaço, de tempo, de personagens, de ação — e os “critérios literários” — conclusões, introduções, inclusões, vocabulário específico, indicações geográficas, palavras-ganchos, entre outros.<sup>7</sup>

Existe uma clara mudança de cenário, de ação e de lugar a partir do v. 16a, após o diálogo com Sara (v. 15): “Os homens levantaram-se e partiram”. Abraão acompanha-os, e logo surge uma referência a outro lugar: Sodoma (v. 16b).

Podemos considerar Gn 18,16-33 como a segunda grande cena que forma o cap. 18, e aquela pode ser dividida em seções ou cenas menores.

Quanto à primeira cena, embora pareça bastante claro que o conteúdo principal é o anúncio do nascimento de Isaac,<sup>8</sup> os estudiosos não são unânimes nos títulos com os quais procuram resumir o conteúdo da primeira parte do cap. 18.<sup>9</sup>

A primeira cena termina articula-se com a segunda mediante o anúncio da partida a partida dos três homens (v. 16). Diversos estudiosos dividem a segunda seção aqui, enquanto outros preferem colocar o início no v. 16b.<sup>10</sup> Para fins da delimitação, isto não é muito importante, pois em 16b a mudança de lugar torna-se ainda mais evidente. A cena terá sua conclusão em 18,33, quando Deus se despede de Abraão e este retorna a seu lugar.

<sup>7</sup> Cf. SKA, J.-L., *“Our Fathers Have Told Us”*, p. 1-2.

<sup>8</sup> COATS, W., *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, p. 136.

<sup>9</sup> Por exemplo: “Abraham and the Three Guests” (WESTERMANN, C., *Genesis 12-16*, p. 272), “God’s visit with Abraham” (von RAD, G., *Genesis*, p. 203), „Die drei Männer bei Abraham in Hebron zu Gäste” (GUNKEL, H., *Genesis*, p. 193) etc.

<sup>10</sup> Cf. WESTERMANN, C., *op. cit.*, p. 284.

Gn 19,1 contém uma clara alusão ao tempo (“ao anoitecer”), o que proporciona outro elemento para confirmar a delimitação para o fim da cena.

Ao longo de toda a segunda cena não existe nenhuma menção ao tempo, mas podemos presumir que a ação se desenrolou antes do anoitecer, após a visita e a partida dos três homens que haviam chegado em pleno calor do meio-dia (18,1).

Que título poderíamos dar a esta segunda seção? Esta é uma questão que está ligada precisamente ao problema que nosso trabalho pretende analisar. Seria prematuro, a esta altura, atribuir-lhe um título, pois só uma análise mais acurada do texto poderá indicar quais palavras poderiam resumir seu conteúdo. Vale ressaltar, porém, que o objetivo desta análise não é tanto buscar um título para esta seção, mas conhecê-la mais a fundo. Para isso, damos mais um passo, considerando agora o contexto literário mais amplo de Gn 18,16-33.

## **1.2. Contexto literário**

Conforme já dissemos, esta unidade faz parte de um encadeamento mais largo; trata-se, é certo, de uma unidade autônoma, mas que dificilmente poderia subsistir independentemente.<sup>11</sup>

Se estabelecermos o começo no final da cena do anúncio do nascimento de Isaac, então deveríamos considerar não somente Gn 18,16-33 como algo inserido, mas todo o cap. 19, até Gn 21,2, quando a promessa feita em Gn 18,14 — “Dentro de um ano, por esse tempo, virei a ti, e Sara terá um filho” — tem seu cumprimento: “Sara engravidou... no tempo que Deus lhe havia dito”.<sup>12</sup>

Dentro deste esquema, a cena do diálogo inserido é algo secundário, enquanto a ênfase recai no nascimento de Isaac. Contudo, alguns autores parecem propor algo diferente: a visita dos três homens é meramente casual, desnecessária para a missão, a

<sup>11</sup> Cf. Ben ZVI, E., *The Dialogue between Abraham and Yhwh in Gen 18.23-32*, p. 30.

<sup>12</sup> Cf. a semelhança de vocabulário entre os caps. 18 e 19 demonstrada por van Seters, no que ele se baseia para considerar os dois capítulos interdependentes (van SETERS, J., *Abraham in History and Tradition*, p. 211-216).

saber, a viagem até Sodoma com o fito de destruí-la. A visita constituiria apenas uma alusão à participação de Abraão na decisão de Deus.<sup>13</sup>

No entanto, uma coisa é certa: o modo como Abraão se porta com os visitantes denota que não se tratava de pessoas comuns, que ele não exercia uma mera hospitalidade: a pressa não parece ter um motivo óbvio, e a comida que ele manda preparar, sobretudo as três medidas de farinha,<sup>14</sup> são uma “quantidade incomparavelmente grande”.<sup>15</sup> Que a inesperada visita tivesse algum objetivo fica claro também pelas palavras do próprio Abraão: “Pois para isto viestes até vosso servo” (v. 5b).

Qual seria o objetivo da visita? Talvez não devamos optar literalmente por um dos motivos, mas acolher a tensão que a narrativa propositadamente constrói: Deus, mesmo quando deve suprimir, de alguma forma, um arranjo de vida que não mais tem remédio, suscita concomitantemente a vida.

Assumindo-se um contexto mais estrito, percebemos que esta unidade se encontra inserida na seqüência de Gn 18,1-16a e o cap. 19, de forma que uma cena se encaixa entre a partida dos homens de junto da tenda de Abraão (Gn 18,16a) e a chegada deles aos portões de Sodoma (Gn 19,1).<sup>16</sup>

Este contexto mais reduzido dá a entender que o autor intercalou esta grande cena na moldura de duas visitas dos homens: a Abraão, que os acolheu, e a Sodoma, onde os habitantes tiveram atitude oposta em relação aos visitantes. Neste caso, o acento recairia no diálogo estabelecido entre Deus e Abraão.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Cf. JACOB, B., *The First Book of the Bible*, p. 119. SPEISER parece ter a mesma idéia a respeito de uma missão diferente quando diz: "The rebuke to Sarah (...) was enough to reveal to Abraham the true character of his guests, but not the character of the mission which his hospitality had delayed for the time being" (SPEISER, E. A. *Genesis*, p. 135).

<sup>14</sup> A palavra נֶזֶב, tipicamente ritual, parece um acréscimo secundário: um redator quis dar a entender que a refeição oferecida aos hóspedes correspondia às regras das ofertas rituais: "L'aggiunta redazionale atualizza il racconto perché Abramo obbedisce alle prescrizioni culturali postesiliche e diventa quindi per i lettori di questa epoca tardiva un fedele osservatore della legge e un modello da seguire" (SKA, J.-L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, p. 195).

<sup>15</sup> "Man kann darin einen Hinweis auf Abrahams Reichtum (13,2; 24,35), aber auch auf die himmlische Herkunft der Gäste sehen. Die Dimensionen der Bewirtungsszene sind überschritten" (LEVIN, C., *Der Jahwist*, p. 154).

<sup>16</sup> Cf. WESTERMANN, C., op. cit. p. 285.

<sup>17</sup> Cf. WERNST, U., L'intercessione di Abramo per i peccatori, p. 15-16.

### 1.3. Texto hebraico de Gn 18,16-33

16 וַיִּקְמוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיִּשְׁקְפוּ עַל־פְּנֵי סֹדֶם וְאַבְרָהָם הִלֵּךְ עִמָּם לְשַׁלְחָם 17 וַיְהִי הָהֵנָּה  
 אָמַר הַמַּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אָנִי עֹשֶׂה 18 וְאַבְרָהָם הָיָה יְהִיָּה לְגוֹי גָדוֹל וְעֲצוּם וַנִּבְרָכוּ  
 בוּ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ 19 כִּי יַדְעִתִּי לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְנֶה אֶת־בְּנָיו וְאֶת־בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דְרָךְ  
 יְהוָה לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט לְמַעַן הִבִּיא יְהוָה עַל־אַבְרָהָם אֶת־אֲשֶׁר־דִּבֶּר עָלָיו 20 וַיֹּאמֶר  
 יְהוָה וְעַקַּת סֹדֶם וְעַמּוֹרָה כִּי־רַבָּה וַחֲטֹאתָם כִּי כָבְדָה מְאֹד 21 אֲרַדְהָנָא וְאַרְאֶה הַכְּצַעְקָתָהּ  
 הַבָּאָה אֵלַי עָשׂוּ כָּלָה וְאִם־לֹא אֲדַעָה 22 וַיִּפְנֶה מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סֹדְמָה וְאַבְרָהָם עֹדְנֵהוּ  
 עֹמֵד לְפָנָי יְהוָה 23 וַיִּגַּשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲאֵף תִּסְפָּה צְדִיק עִם־רָשָׁע 24 אוֹלַי יֵשׁ חַמְשִׁים  
 צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר הֲאֵף תִּסְפָּה וְלֹא־תִשָּׂא לְמָקוֹם לְמַעַן חַמְשִׁים הַצְּדִיקִים אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ 25  
 חָלָלָה לָךְ מַעֲשֵׂת כְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם־רָשָׁע וְהָיָה כַּצְּדִיק כְּרָשָׁע חָלָלָה לָךְ הַשֹּׁפֵט  
 כָּל־הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט 26 וַיֹּאמֶר יְהוָה אִם־אֶמְצָא בְּסֹדֶם חַמְשִׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר  
 וַנִּשְׁאֲתִי לְכָל־הַמָּקוֹם בְּעִבּוֹרָם 27 וַיַּעַן אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִהְיֶנָּה הוֹאֵלְתִי לְדַבֵּר אֶל־אַדְנִי  
 וְאַנְכִי עֹבֵר וְאַפֶּר 28 אוֹלַי יִחְסְרוּן חַמְשִׁים הַצְּדִיקִים חַמְשָׁה הַתְּשֻׁחִית בְּחַמְשָׁה אֶת־כָּל־הָעִיר  
 וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית אִם־אֶמְצָא שָׁם אַרְבָּעִים וַחַמְשָׁה 29 וַיִּסָּף עוֹד לְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאמֶר אוֹלַי  
 יִמָּצְאוּן שָׁם אַרְבָּעִים וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה בְּעִבּוֹר הָאֲרָבָעִים 30 וַיֹּאמֶר אֶל־נָא יַחַר לֵאדְנִי  
 וְאַדְבָּרָה אוֹלַי יִמָּצְאוּן שָׁם שְׁלֹשִׁים וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה אִם־אֶמְצָא שָׁם שְׁלֹשִׁים 31 וַיֹּאמֶר  
 הֲנִהְיֶנָּה הוֹאֵלְתִי לְדַבֵּר אֶל־אַדְנִי אוֹלַי יִמָּצְאוּן שָׁם עֶשְׂרִים וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית בְּעִבּוֹר  
 הָעֶשְׂרִים 32 וַיֹּאמֶר אֶל־נָא יַחַר לֵאדְנִי וְאַדְבָּרָה אֶדְ־הַפַּעַם אוֹלַי יִמָּצְאוּן שָׁם עֶשְׂרָה וַיֹּאמֶר  
 לֹא אֲשַׁחִית בְּעִבּוֹר הָעֶשְׂרָה 33 וַיִּלָּךְ יְהוָה כַּאֲשֶׁר כָּלָה לְדַבֵּר אֶל־אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם שָׁב  
 לְמָקוֹמוֹ :

#### 1.4. Observações filológicas

V. 16: “E voltaram o olhar para (וַיִּשְׁקֹבּוּ) Sodoma”. Este olhar pode esconder intenções pouco amigáveis.<sup>18</sup> O texto grego acrescenta **καὶ Γομορρας**, mas excetuando-se este v., Sodoma é usada para toda a área.<sup>19</sup> Do alto do Hebron, ainda que este seja mais elevado do que Sodoma, não se pode ver a cidade. Aqui o que menos conta é a geografia.<sup>20</sup> Se fosse o caso, deveríamos supor, então, que uma parte da jornada havia sido feita.<sup>21</sup>

וַיִּשְׁקֹבּוּ הָלֶךְ — o *waw-copulativo* indica sempre contemporaneidade com a ação principal<sup>22</sup> — no caso, o movimento dos visitantes.

V. 17: וַיִּדְבַּר אַבְרָם — tem-se aqui uma inversão da construção comum: em primeiro lugar vem o sujeito (וַיִּדְבַּר), o que pode indicar, segundo Kilian, tanto o desmembramento de uma unidade quanto uma simples ênfase na singularidade do sujeito.<sup>23</sup> “Refletiu” (“disse a si mesmo”). O verbo וַיִּדְבַּר abrange amplo espectro de significados. A tradução deverá guiar-se pelo contexto, embora, por vezes, nem mesmo um contexto restrito seja de muita valia, como, por ex., no v. 20, onde alguns estudiosos interpretam o verbo וַיִּדְבַּר como no v. 17, enquanto outros preferem ver aí o início do diálogo: “Disse ele”. A LXX acrescenta: Abraão, **τοῦ παιδός μου**.

V.18: וַיִּדְבַּר é provavelmente forma antiga do inf. abs., que seria וַיִּדְבַּר.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> BLOCK, J. et al., *Le Pentateuque — La Genèse I*, p. 105: “Le verbe שָׁקַבּ dans la Bible marque toujours une intention mauvaise” (à exceção de Dt 26,15).

<sup>19</sup> Cf. SPEISER, E.A., op. cit., p. 133; BLOCK, J., op. cit., p. 107: “Parce que Sodome est la métropole, la ville la plus considérée, l’Ecriture fait tout dépendre d’elle”. „Gomorrha hat...nur eine geringe oder überhaupt keine Bedeutung in diesem Zusammenhang“ (SOGGIN, J.A., *Das Buch Genesis*, p. 285).

<sup>20</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 76.

<sup>21</sup> “The Dead Sea not being visible from Hebron, we must understand that a part of the journey has been accomplished” (SKINNER, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, p. 303). “The Dead Sea, eighteen miles to the south, could be discerned on a clear day through gaps in the hills” (HAMILTON, W.P., *The Book of Genesis – Chapters 18-50*, p. 17).

<sup>22</sup> Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebrew Grammar*, §141e; cf. LETELLIER, R.I., *Day in Mamre, Night in Sodom*, p. 109-110.

<sup>23</sup> „Handelt es sich bei der Inversion zu Beginn des Verses um eine abschnittgliedernde oder lediglich um eine rein betonende? Beides ist an dieser Stelle möglich“ (KILIAN, R., *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditions-geschichtlich untersucht*, p. 105).

<sup>24</sup> De resto, uma forma muito freqüente, cf. GESENIUS-KAUTZSCH, op. cit., §75n.

V. 19: יִדְעֵתוּ — o significado principal aqui é conhecer (cf. outros significados em Rt 2,1; 3,2; Êx 33,17).<sup>25</sup> Alguns manuscritos (Pentateuco Samaritano, LXX, Targum, Vulgata) omitem o sufixo (3ª pess. masc. sing.). É o mesmo verbo usado em relação aos sodomitas em Gn 19,5.

לְמוֹעַן — como em Gn 37,22, expressa finalidade (*final clause*).<sup>26</sup>

V. 20: o Pentateuco Samaritano traz צַעֲקָה, como o v. 21, que é o termo técnico para o clamor contra um ato injusto (cf. Gn 4,10).<sup>27</sup> כִּי: alguns pretendem que a expressão אֵלֵי בָאָה foi omitida;<sup>28</sup> enquanto outros atribuem à partícula um valor meramente corroborativo.<sup>29</sup> O sufixo ׁה־ 3ª p. pl. m. deve referir-se aos habitantes das cidades, e não às cidades.<sup>30</sup>

V. 21: כָּלָה estaria, talvez, no lugar de כָּלָה ou כָּלָה.<sup>31</sup> הַכְּצַעֲקָתָהּ: a LXX traz **κραυγήν αὐτῶν**, lendo, portanto, הַכְּצַעֲקָתָהּ. רָבָה deve ser lido רָבָה.<sup>32</sup>

V. 22: Conforme o famoso *tiqqune sopherim*, o texto hebraico diz que “Abraão permanecia na presença de IHWH”, subvertendo a ordem original dos sujeitos. A expressão עָמַד לְפָנָיִם significa estar perante alguém, em atitude de serviço. Isto não soaria apropriado para Deus. Assim, os escribas inverteram a função sintática dos termos (a LXX traz a mesma inversão: **Αβρααμ δὲ ἦν ἐστηκὼς ἐναντίον κυρίου**).<sup>33</sup>

V. 23: רָשָׁע / צַדִּיק: a tradução “culpado / inocente”, num contexto forense como parece ser o caso, enfatiza o aspecto legal.<sup>34</sup> Considerando que a pergunta sobre a determinação gramatical não tem resposta precisa, e que a função da determinação

<sup>25</sup> Cf. BLOCK, J., op. cit., p. 105.

<sup>26</sup> Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, op. cit., §165c.

<sup>27</sup> Cf. GUNKEL, H., op. cit., p. 202. Este autor acrescenta a expressão “e Gomorra” no v. 20 com a seguinte justificativa: „Daß in diesem Zusammenhang auch von Gomorra gesprochen wird, fällt auf, da wir in 18,16.22.26 wie in 19,1 nur von Sodom, von einer Stadt 18,24.26.28; 19,4.12.13.15 hören; Sodom und Gomorrha treten in der Sage auf außer 19,29(P) und 14,2.8.10.11 nur hier, 13,10 (Glosse) und 19,24 (25).28): daher ist ‚und Gomorrha‘ in J für eine Ausgleichung mit anderer Tradition zu halten“ (Ibid., p. 202).

<sup>28</sup> Cf. WESTERMANN, C., op. cit., p. 285.

<sup>29</sup> “A weaker form of exclamation is sometimes produced by the insertion of a corroborative *verily*, *surely*, before the predicate” (GESENIUS-KAUTZSCH, op. cit., § 148d).

<sup>30</sup> Cf. WESTERMANN, C., op. cit., p. 285.

<sup>31</sup> Cf. BHS.

<sup>32</sup> Cf. BHS e GK, op. cit., § 138k.

<sup>33</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 77.

<sup>34</sup> Cf. Ibid., p. 77.

resta uma questão aberta, H. Schweizer observa que no v. 23, צָדִיק עַם-רָשָׁע, no singular e sem artigo determinativo, indica a totalidade dos inocentes e dos culpados. O v. 24, fala de חַמְשִׁים צָדִיקִים, indefinidos, sem artigo, precedido de um אִילֵי, o que indicaria a incerteza de Abraão quanto à existência dos tais. Já no v. 28, Abraão fala de חַמְשִׁים הַצָּדִיקִים, com determinativo.<sup>35</sup>

V. 24: A LXX acrescenta *αὐτούς* depois de תְּסִפֶּה e *πάντα* depois de לְמִקּוֹם. אֲנִי: “tirar o pecado de alguém”, portanto, “perdoar”.<sup>36</sup> Em fórmulas comuns, o complemento objeto pode ser omitido.<sup>37</sup>

V. 25: תְּלִלָהּ: “*profanum*”, “longe de ti” é uma expressão muito forte.<sup>38</sup> הֲ: תְּשַׁבֵּט, em vez do artigo definido, pode ser tomado como sinal de interrogação.<sup>39</sup>

V. 27: וְאֵנֹכִי עֹפֵר וְאֶפֶר: frase nominal. A frase nominal, com um substantivo como predicado, representa algo fixo, um estado, um modo de ser; ao contrário, a frase verbal indica algo móvel, em progresso, um fato ou ação. Aqui, trata-se de uma frase nominal, com um *waw copulativum* que descreve um estado contemporâneo com a ação principal, e que indica, ademais, um traço contraditório:<sup>40</sup> o *waw* pode ser traduzido por uma conjunção adversativa. וְאֵנֹכִי: nos vv. 32-33 refere-se a IHWH, embora Abraão já deva saber quem são seus visitantes. O autor permanece coerente ao longo de sua narrativa. Quando fala por si mesmo, refere-se a Deus como IHWH, mas quando Abraão é o locutor, o apelativo é “o Senhor”.<sup>41</sup>

V. 29: לֹא אֶעֱשֶׂה (“não o farei”); a LXX traz *μὴ ἀπολέσω* (“não destruirei”); o Pentateuco Samaritano traz לֹא אֶשְׁחִית, igualmente no v. 30.

<sup>35</sup> Cf. SCHWEIZER, H., *Determination, Textdeixis – Erläutert an Genesis 18,23-33*, p. 115.

<sup>36</sup> SPURRELL, M.A., *Notes on the Book of Genesis*, p. 183.

<sup>37</sup> Cf. GK, op. cit., § 117g.

<sup>38</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 77.

<sup>39</sup> BLOCK, M.J., op. cit., p. 107: “Est-ce que celui qui est juge ne ferait pas une justice de vérité?”

<sup>40</sup> Cf. GK, op. cit., § 140e; 141e.

<sup>41</sup> Cf. SPEISER, E.A., op. cit., p. 134.



## 1.5. Tradução

<sup>16</sup>Os homens se levantaram dali e voltaram o olhar para Sodoma; Abraão caminhava com eles para despedir-se. <sup>17</sup>IHWH disse consigo: “Ocultarei a Abraão o que vou fazer?” <sup>18</sup>Abraão tornar-se-á deveras uma nação grande e poderosa; por ele serão benditas todas as nações da terra. <sup>19</sup>Pois eu quis conhecê-lo, a fim de que ele instrua seus filhos e sua casa depois dele a observarem o caminho do Senhor, praticando a justiça e o direito. Assim, realizará IHWH para Abraão aquilo que lhe prometeu. <sup>20</sup>Então disse IHWH: “O clamor contra Sodoma e Gomorra é tão forte, seu pecado é tão grave, <sup>21</sup>que devo descer para averiguar se fizeram tudo conforme o clamor que chegou até mim. Se não, saberei. <sup>22</sup>Os homens partiram dali e dirigiram-se para Sodoma, enquanto Abraão permanecia na presença de IHWH. <sup>23</sup>Então Abraão se aproximou e disse: “Destruirás realmente (o) inocente com (o) culpado? <sup>24</sup>Suponhamos que haja cinquenta inocentes no interior da cidade, destruirás e não pouparás o lugar por causa dos cinquenta inocentes que estão em seu interior? <sup>25</sup>Longe de ti fazeres tal coisa: matar o inocente com o culpado, confundindo o inocente com o culpado! Longe de ti! O juiz de toda a terra não fará justiça?” <sup>26</sup>IHWH respondeu: “ Se eu encontrar em Sodoma cinquenta inocentes no interior da cidade, então pouparei todo o lugar em atenção a eles”. <sup>27</sup>Replicou Abraão dizendo: “Atrevi-me a falar a meu Senhor, embora eu não passe de pó e cinza. <sup>28</sup>Suponhamos que faltem aos cinquenta inocentes cinco, destruirás por cinco toda a cidade? Respondeu: “Não destruirei se encontrar lá quarenta e cinco”. <sup>29</sup>Tornou ainda a falar-lhe dizendo: “Suponhamos que se encontrem ali quarenta”. Respondeu: “Não o farei em atenção aos quarenta”. <sup>30</sup>E disse: “Não se irrite meu Senhor se insisto: suponhamos que se encontrem ali trinta”. Respondeu: “Não o farei se encontrar ali trinta”. <sup>31</sup>Disse ainda: “Atrevi-me a falar ao meu Senhor: suponhamos que se encontrem ali vinte”. Respondeu: “Não destruirei em atenção aos vinte”. <sup>32</sup>Ele disse: “Que meu Senhor não se irrite e falarei uma última vez: suponhamos que ali se encontrem dez”. Respondeu: “Não destruirei em atenção aos dez”. <sup>33</sup>E partiu IHWH ao acabar de falar a Abraão, e Abraão voltou para o seu lugar”.

## 1.6. Estrutura literária

É praticamente impossível encontrar uma estrutura perfeitamente coerente no texto de Gn 18,16-33 pois, se no geral, apresenta certa uniformidade, contém, porém, diversas subunidades bastante autônomas. Propomos, portanto, o seguinte esquema:

1. Transição: v. 16
2. Reflexão de IHWH: vv. 17-19
3. Provocação de IHWH: v. 20-21
4. Repetição: v. 22
5. Diálogo: vv. 23-32
6. Conclusão: 33

### 1.6.1. Transição: v. 16

Embora o texto contenha unidades autônomas (não necessariamente independentes), cuja análise deverá iluminar (ou não) o texto bíblico, autores há que optam por tratar os vv. 16-22 como uma unidade que conteria a reflexão de IHWH emoldurada por dois versículos transicionais, a saber, os vv. 16.22.<sup>42</sup>

Quando da delimitação, dissemos que o v. 16 poderia ser tomado tanto como o fim da visita quanto como o início da viagem para Sodoma, funcionando como uma espécie de dobradiça; trata-se, portanto, de um v. transicional que liga a unidade anterior (a visita) à seguinte (o diálogo), mediante uma conexão que não interrompe a

---

<sup>42</sup> „Der wissenschaftlichen Diskussion um diesen so gewichtigen Text...kann man wohl nur dann gerecht werden, wenn man V 16-22 im Zusammenhang behandelt. Dabei sind viele Einzelschritte zu bedenken, die ausschließlich daran gemessen werden, ob der überlieferte Text durch sie erhellt wird oder nicht“ (SEEBASS, H., *Genesis II/1. Vätergeschichte I*, p. 126). Cf. a estrutura proposta por COATS, G.W., op. cit., p. 139.

narrativa, embora altere radicalmente a situação narrada.<sup>43</sup> Sob o plano formal, este enlace torna-se mais estreito visto que os protagonistas das duas unidades são os mesmos: o Senhor e Abraão, ao passo que, após o diálogo, entram em cena Lot, os anjos, os sodomitas.<sup>44</sup>

Considerado, até certo ponto, como conclusão da visita, como o quer von Rad, a menção de Sodoma cria grande suspense,<sup>45</sup> mas interpretado como o início da viagem para a cidade, o versículo revelaria algo das intenções dos visitantes (o olhar sobre Sodoma, que não leva em consideração nem o ocorrido nos vv. 9-15, nem o próprio Abraão), e já no momento da partida, pode seguir-se aquilo que é decisivo para este relato, ou seja, uma revelação a Abraão.<sup>46</sup>

### 1.6.2. Reflexão de IHWH: vv. 17-19

Sob o aspecto crítico-literário, os autores têm diversas opiniões acerca desses dois versículos: Wellhausen e Gunkel consideram-nos um acréscimo tardio;<sup>47</sup> Noth e von Rad consideram interpolado apenas o v. 19,<sup>48</sup> no que são acolitados por Kilian.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> “The narrator again briefly observes a movement among the protagonists (18,16), a simple but radical alteration to the narrative situation” (LETELLIER, R.I., op. cit., p. 49).

<sup>44</sup> “Il passaggio... avviene più per mezzo di una frase di raccordo che mediante un'interruzione della narrazione. Gli episodi... sono dunque collegati più strettamente — sul piano formale — rispetto agli altri elementi della sequenza. Ciò trova giustificazione nel contenuto, dal momento che ...i protagonisti sono il Signore e Abramo” (LICHT, J., *La narrazione nella Bibbia*, p. 169).

<sup>45</sup> “Every reader feels that v. 16 is to some extent a conclusion” (G. von RAD, *Genesis*, 208).

<sup>46</sup> „Im Augenblick des Aufbruchs kann ja erst das für diese Erzählung alles Entscheidende, nämlich eine Enthüllung an Abraham, folgen“ (SEEBASS, H., op. cit., p. 127).

<sup>47</sup> WELLHAUSEN, J., *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, 26; GUNKEL, H., op. cit., p. 202-203; igualmente, SKINNER, J., op. cit., p. 303.

<sup>48</sup> NOTH, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, p. 259, nota 627; von RAD, G., op. cit., p. 209.

<sup>49</sup> KILIAN, R., op. cit., p. 106.

Esses versículos constituem uma unidade importante para a compreensão do diálogo que se segue nos vv. 23-33.<sup>50</sup> O solilóquio pondera a possibilidade de revelar a Abraão os planos de ação futuros de Deus e as razões para tal confiança:

a) conforme o v. 18, Abraão é o detentor das promessas divinas de tornar-se uma grande nação e, portanto, aquele que deverá ser causa de bênção para todas as nações da terra (cf. Gn 12,2s): a promessa feita há muito tempo eleva Abraão a tão grande honra e distinção que ele é considerado digno de participar do plano de Deus,<sup>51</sup> e esta revelação é a chancela da grande importância do papel do patriarca,<sup>52</sup> embora Deus nem sempre confidencie com Abraão antes de agir.<sup>53</sup>

b) de acordo com o v. 19, Abraão goza de um status especial diante de Deus: “Pois eu quis conhecê-lo (כִּי יִדְעָהוּ), a fim de que ele instrua seus filhos e sua casa depois dele a observarem o caminho do Senhor, praticando a justiça e o direito”.<sup>54</sup>

L. Schmidt considera que, para a confiança contida no v. 17, esses dois versículos apresentam respectivamente razões que se excluem mutuamente: no v. 18, IHWI partilha com Abraão sua decisão porque este deveria tornar-se uma grande nação, e nele todas as nações da terra seriam abençoadas. Agora que IHWI está prestes a limitar o alcance desta promessa, Abraão precisa tomar conhecimento dos planos de IHWI, não porque este esperasse que Abraão intercedesse por Sodoma, mas para que pudesse compreender aquela decisão.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Cf. COATS, G.W., op. cit., p. 140.

<sup>51</sup> “The promise made long ago raises Abraham to a level of importance and honor such that he is deemed worthy to share in God’s plan (WESTERMANN, C., op. cit., p. 288); cf. também WENHAM, G., *Genesis 12-50*, p. 50.

<sup>52</sup> « Cette révélation du dessein secret de Dieu apparaît comme une marque extraordinaire de l’importance du rôle du patriarche en qui doivent être bénies, en effet, toutes les nations et qui a été choisi pour fonder une maison dont les membres devront se comporter selon la justice » (CLAMER, A., op. cit., p. 286).

<sup>53</sup> Para Turner, o motivo da confiança estaria na ligação entre as intenções de Deus e o destino — ameaçado — de Abraão de tornar-se uma grande nação através de seu sobrinho Lot: “I would suggest that Yahweh draws a connection between divulging his intentions concerning Sodom on one hand, with Abraham’s destiny of becoming a great nation on the other for a specific reason. If Abraham is putting his (partial) trust in Lot as his descendant, then in Abraham’s eyes there is a very specific and important connection between the possible destruction of Lot’s dwelling place and Abraham’s destiny as a great nation” (TURNER, L.A., *Lot as Jekyll and Hyde*, p. 89).

<sup>54</sup> Cf. COATS, G.W., op. cit., p. 140.

<sup>55</sup> „Wenn diese Verheißung jetzt zum Grund dafür wird, daß Jahwe Abraham über das Geschick Sodoms unterrichtet, so soll damit ausgedrückt werden, daß jener Mann, an den die umfassend, alle Menschen umgreifend Verheißung ergangen ist, davon Kenntnis erhalten muß, wenn Jahwe seine Zusage an einer Stelle einschränkt... Er soll vielmehr Jahwes Handeln verstehen, weil ihm in Gottes Heilsplan eine bestimmte Funktion zukommt... So besagt die Überlegung Jahwes in v. 17 nur, daß

Quanto ao v. 19, já o fato de IHWH referir-se a si mesmo na terceira pessoa, constituiu uma das tantas razões para se atribuir o v. 19 a uma interpolação tardia,<sup>56</sup> algo como reflexões do redator,<sup>57</sup> o que é contestado por E. Blum.<sup>58</sup>

Para Kilian, mais do que o problema sintático (לְמַעַן אֲשַׁר) normalmente introduz frases secundárias, יְדַעַתּוּ tem aqui um significado único na história patriarcal, o fato de IHWH referir-se a si mesmo na terceira pessoa), o decisivo é que a ligação de Abraão com a Lei e sua observância só aparece em textos deuteronômistas.<sup>59</sup>

Com efeito, no v. 19, Abraão é apresentado como o piedoso exemplar, a quem cabe a tarefa de instruir sua descendência na observância do caminho do Senhor, a fim de que a promessa, condicionada à obediência, possa ser cumprida: as promessas do Senhor só poderiam ser cumpridas se a descendência de Abraão praticasse o direito e a justiça.<sup>60</sup> Essa concepção, segundo Schmidt, encontra-se apenas em passos secundários (p. ex., Gn 22,18; 26,5.24); conseqüentemente, o v. em questão seria um

---

Abraham von der bevorstehenden Zerstörung Sodoms erfahren muß, damit er dieses Ereignis verstehen kann“ (SCHMIDT, L., op. cit., p. 135). Nesta mesma linha, escreve Schreiner: „Abraham soll zu einem großen und durch seine Menge mächtigen Volk werden. Da Gottes Gericht sich über eine Stadt entladen soll, wird der ins Vertrauen gezogen, mit dem Gottes Heil wiederum begonnen hat“ (SCHREINER, J., Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, p. 11).

<sup>56</sup> Cf. NOTH, M., op. cit., p. 259, nota 627; WELLHAUSEN, J., op. cit., p. 26; SKINNER, J., op. cit., p. 303; von RAD, G., op. cit., p. 209).

<sup>57</sup> „Eine Ungeschicklichkeit ist es, daß Jahve in 19 von sich selbst in dritter Person spricht. Hier hat der Einsetzer die Form des Selbstgespräches Jahves vergessen; man sieht daran, daß es diesem Manne mehr darauf ankommt, Reflexionen mitzuteilen als Geschichten zu erzählen“ (GUNKEL, H., op. cit., p. 202). “In them (vv. 17-19), therefore, we find our narrator’s thoughts much more explicitly than in the large narratives where he was bound more or less to the wording of the tradition” (von RAD, G., op. cit., p. 209).

<sup>58</sup> „So wird man nicht mit Schmidt den Umstand anführen können, daß *Jhwh* in v. 19b von sich in der dritten Person spricht, denn hätte man darin eine Ungereimtheit zu sehen, wäre sie bei einem mutmaßlichen Ergänzter nicht weniger unverstündlich als bei *einem* Autor von V. 17ff“ (BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, p. 401).

<sup>59</sup> „Entscheidend aber ist, daß durch die Miteinbeziehung des Gesetzes und der Gesetzesbeobachtung in v. 19 eine Aussage gemacht ist, die in dieser Weise ursprünglich weder in den Abrahamsüberlieferungen von J und E noch in denen von P mit Abraham verbunden vorkommt, vielmehr an Gedanken des Dt und ‚der prophetischen oder nachprophetischen Zeit‘ erinnert“ (KILIAN, R., op. cit., p. 106).

<sup>60</sup> „Der abschließende Finalsatz ‚auf daß Jahve über ihn kommen lasse, was er ihm verheißen hat‘ zeigt, daß das gerechte Handeln der Nachkommen Abrahams die Bedingung dafür darstellt, daß die Verheißungen an Abraham erfüllt werden. Gottes Verheißungen an Abraham können sich nur dann realisieren, wenn dessen Nachkommen Recht und Gerechtigkeit üben“ (EGO, B., Abraham als Urbild der Toratreue Israels, p. 33).

acréscimo oriundo do período pós-exílico tardio; originalmente, apenas o v. 18 conteria a base para o v. 17.<sup>61</sup>

Embora concordes quanto ao período tardio do texto em questão, E. Blum e C. Westermann não vêem nenhuma diferença ou competição no conteúdo dos vv. 18-19, a ponto de atribuí-los a diferentes mãos: para Blum, o ‘tornar-se uma nação grande’ (v.18) é pressuposição para a declaração sobre a descendência de Abraão (v. 19).<sup>62</sup>

Westermann, por sua vez, lembra que é preciso levar em consideração a história da transmissão das promessas aos patriarcas, expandidas e modificadas ao longo da tradição. Tais expansões tornaram-se fórmulas fixas, citadas sempre juntas, como é o caso, por ex., de Gn 22,15-17, um texto tardio cuja unidade jamais foi posta em questão, onde tanto a promessa de bênção para o povo quanto o nexos entre promessa e obediência estão presentes.<sup>63</sup> A promessa de tornar-se uma grande nação e a necessidade de ser uma nação obediente não se excluem, nem sob a perspectiva lógica, nem sob a da tradição histórica da narrativa dos patriarcas.<sup>64</sup>

Há muito tempo se atribui o nexos entre obediência e cumprimento das promessas a uma concepção oriunda de um período bem posterior às origens; inicialmente as promessas não comportavam condições, mas agora aparecem atreladas à conservação do “caminho do Senhor” e à prática do “direito e da justiça”.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> „Die Art, wie Gen 18,19 formuliert ist, läßt klar erkennen, daß dieser Vers erst in spätnachexilischer Zeit entstanden sein kann... Es handelt sich somit in v. 19 um einen spätnachexilischen Zusatz, durch den v. 18 unter dem Gesichtspunkt interpretiert wird, daß die Erfüllung der Verheißung den menschlichen Gehorsam voraussetzt; als ursprüngliche Begründung für v. 17 kann nur v. 18 angesehen werden (SCHMIDT, L. op. cit., p. 136).

<sup>62</sup> „Auch läßt sich keine inhaltliche Differenz oder Konkurrenz zwischen V.18 und 19 belegen. Vielmehr bietet die Volkswerdung (V. 18) die Voraussetzung für die Aussage über Abrahams Nachkommen (V. 19). Volkswerdung und Segen (V.18) sind zudem Inhalter der Verheißung, von der in V.19b die Rede ist“ (BLUM, E., op. cit., p. 401).

<sup>63</sup> “L. Schmidt has not seen that the promise of increase has been modified and expanded in the course of tradition, and that these late expansions became fixed formulas which were cited and tacked together” (WESTERMANN, C., op. cit., p. 289).

<sup>64</sup> Cf. LOADER, F.A., *A Tale of Two Cities*, p. 27.

<sup>65</sup> Assim, GUNKEL, H., op. cit., p. 202: „Die Verheißungen Jahves an die Väter werden in den alten Sagen stets ohne Bedingung gegeben“. WESTERMANN, C., op. cit., p. 289: “The promises to the patriarchs are originally unconditional. From Deuteronomy on they are linked with the condition of obedience”.

Assim, os versículos em questão refletiriam essa idéia tardia,<sup>66</sup> seriam devedores da pregação dos profetas<sup>67</sup> e, ao menos parcialmente, da redação deuteronomista: tal comportamento seria o pressuposto para que Israel pudesse experimentar a bênção prometida ao patriarca.<sup>68</sup> Segundo, Carr, o v. 19 apresentaria uma explicação alternativa para aquela contida nos vv. 17-18, além de partilhar, com outros textos considerados adições secundárias, a intensa ênfase na obediência.<sup>69</sup>

No entanto, embora seja verdade que o cuidado de Deus para com seu povo não esteja absolutamente condicionado a uma resposta deste — se assim fora, não haveria espaço para a gratuidade de Deus — nenhuma promessa de Deus é plenamente cumprida se não houver certa correspondência da parte do povo que fora imerecidamente agraciado: Deus não toleraria a persistência na prática do mal. Por isso é que G. Wenham tem certa razão ao considerar “precipitada” a afirmação de Gunkel e Westermann: segundo ele, o paradigma promessa-obediência-cumprimento da promessa é ubíquo na Escritura.<sup>70</sup> O próprio E. Blum e D. Carr<sup>71</sup> admitem que o conteúdo do v. 19 não é exclusivamente deuteronomista.

<sup>66</sup> “... a later hand has added the proviso that they must practise righteousness and justice (vs. 17-19)” (BLENKINSOPP, J., *Abraham and the Righteous of Sodom*, p. 119).

<sup>67</sup> “Or ce thème des conditions religieuses de l’alliance, étranger au récit yahviste, se trouve au contraire être des plus fréquents dans la prédication des prophètes : c’est pourquoi on voit volontiers dans ces quelques versets un remaniement opéré par le rédacteur pour mettre en relief le plan divin dans l’élection d’Abraham et l’histoire religieuse de l’humanité, et qu’ainsi apparaisse le dessein de Dieu dans le choix d’un peuple qui accomplisse sa volonté et pratique la justice » (CLAMER, A., op. cit., p. 286).

<sup>68</sup> „(Abraham) hat eine Erziehungsaufgabe an Israel. Er soll sie lehren, ‚den Weg Jahwes zu beobachten, Recht und Gerechtigkeit zu üben‘. Diese Haltung ist die Voraussetzung dafür, daß für Israel die Segenswirkungen eintreten, die dem Stammvater verheißen sind. Diese Begründung weist sich durch ihre Sprache eindeutig dahin aus, daß sie aus dt Geiste formuliert ist. Sie weicht von der ursprünglichen Absicht des Verfassers ab“ (SCHREINER, J., op. cit., p. 11). „Die Konstruktion erinnert zwar an den deuteronomisch-deuteronomistischen Stil, die theologischen Formel, die hier auf engstem Raum nebeneinanderstehen, sind jedoch den deuteronomistischen Kreisen zum Teil fremd“ (SCHMIDT, L., op. cit., p. 136).

<sup>69</sup> “Whereas Gen. 18:17-18 already justifies YHWH’s speech through reference to the promise, Gen. 18:19 additionally mentions YHWH’s interest in making sure Abraham will teach his children to ‘keep the way of YHWH’, and this then is the precondition for YHWH fulfilling his promises to Abraham and his descendants [Gen. 18:19b] (CARR, D.M., *Reading the Fractures of Genesis*, p. 160).

<sup>70</sup> “...so for Gunkel and Westermann to claim that the earliest form of the promise was unconditional seems rash. It is integral to OT covenant theology (WENHAM, G., op. cit., p. 50).

<sup>71</sup> „Die Wendung עֲשֵׂת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט ist nicht ausschließlich deuteronomistisch [Vgl 2Sam 8,15; Jr 9,23] (BLUM, E., op. cit., p. 400; Cf. CARR, D.M., op. cit., p. 171).

Na primeira promessa feita a Abraão, Deus não colocara nenhuma condição explícita. Contudo, se Abraão não tivesse obedecido a Deus e saído de sua terra, como poderia ver cumprida a promessa? Sua obediência à voz de Deus não é, de certa forma, uma condição?

Além do mais, a conexão entre o v. 19 e o diálogo é tanto mais clara quanto Abraão parece exercer não o papel de pai dos crentes, mas como mestre ou “pai da justiça” (צַדִּיקָה),<sup>72</sup> que discute em forma de midraxe um problema teológico.<sup>73</sup> No contexto, a intenção de ambos os versículos é contrapor o comportamento da descendência de Abraão — a qual deverá *לְעִשׂוֹת צַדִּיקָה וּמִשְׁפָּט* e *שָׁמַר דְּרֵךְ יְהוָה* — com o dos sodomitas.<sup>74</sup>

Assim, se o diálogo de 18,22ss depende dos vv. 17-18 e estes, sem o diálogo, ficariam soltos,<sup>75</sup> o v. 19 antecipa o conteúdo mesmo do diálogo principal. A forte e mútua interdependência destes versículos leva-nos a atribuí-los ao mesmo autor.<sup>76</sup>

### 1.6.3. Provocação de IHWH: v. 20-21

Muitos autores preferem tratar esses versículos como parte da reflexão de IHWH (uma espécie de segundo monólogo), estabelecendo o início do diálogo somente no v. 22.<sup>77</sup> Preferimos, com outros estudiosos, classificar esses dois

<sup>72</sup> Cf. WESTERMANN, C., op. cit., p. 351.

<sup>73</sup> BLENKINSOPP, J., op. cit., p. 121-129; Id., *The Judge of All Earth: Theodicy in the Midrash on Genesis*, p. 1-11.

<sup>74</sup> „Nach V.18f hat die Begründung des Gerichts über Sodom gegenüber Abraham auch den Sinn, daß es dadurch für diesen und vor allem seine Nachkommen beispielhaft menschliches Fehlverhalten und seine Folgen zeigt, ein Fehlverhalten, das in Israel anstatt zur Verwirklichung der Verheißung (V. 19b) zum Gericht führen müßte“ (BLUM, E., op. cit., p. 401).

<sup>75</sup> SCHMIDT, L., op. cit., p. 136.

<sup>76</sup> “V.19 in particular emphasizes the reason for Abraham’s inclusion in the divine council. Sodom is to be a kind of object lesson of God’s grace and judgment, which Abraham is to pass on to his offspring. There is, therefore, no literary justification for regarding vv. 17-19 or any part of them as redactional” (Van SETERS, J., op. cit., p., 213).

<sup>77</sup> Cf. COATS, G.W., op. cit., p. 139-140. “The two speeches, vv. 17-19 and 20-21, constitute soliloquies of the Lord, the first anticipating an announcement to Abraham of the coming destruction of Sodom, the second a resolution to investigate Sodom and Gomorrah in order to determine the gravity of their sin” (*idem*, *A Foil in the Abraham Saga*, p. 117). “The section 18,17-21 is neither part



versículos não como um solilóquio, mas como a primeira fala da personagem IHHW, dirigindo-se a Abraão, à guisa de “provocação”.<sup>78</sup>

Se no v. 17 IHHW fizera a si mesmo uma pergunta — “Ocultarei a Abraão...?” —, no v. 20 ele dá a resposta: Abraão é confidente de seus planos; o Senhor informa-o da denúncia contra as cidades e sua intenção de averiguar. Somente assim é que se pode compreender por que Abraão dá continuidade ao diálogo com uma questão já posta em termos de destruir o inocente com o culpado, pois até então, salvo a menção da maldade dos habitantes de Sodoma (Gn 13,13) e do possível olhar ameaçador dos visitantes, nenhum aceno se fez a um possível castigo para as cidades.

Se considerarmos esses versículos como um tipo de provocação da parte de IHHW, não é preciso apelar para a tese de adições tardias à narrativa para explicar o conhecimento de Abraão acerca da destruição iminente da cidade, como o fazem diversos estudiosos.<sup>79</sup>

A narrativa não apresenta de imediato a reação de Abraão às primeiras palavras de IHHW. A revelação tem um peso enorme. É como se o autor do texto quisesse dar tempo para que Abraão (o leitor) ponderasse. Destarte, ele se esmera em repetir a informação já dada no v. 16 acerca da partida dos homens. A seguir, apresenta uma cena meio estática: Abraão diante de IHHW (ou vice-versa, conforme a leitura original). Somente depois é que ele faz Abraão aproximar-se e dirigir a palavra a IHHW.

---

of the visit story, nor yet of the dialogue between YHWH and Abraham that will ensure after the narrator re-emphasizes the departures of the men for Sodom (18,22). YHWH é the sole protagonist and he is depicted in soliloquy, a lyric utterance between the epic modality of 18:1-16 and the essentially dramatic confrontation of the dialogue” (LETELLIER, R.I., op. cit., p. 49-50).

<sup>78</sup> “...en un caso el Señor piensa en voz alta y a solas, en el segundo caso se dirige a Abrahán provocándolo” (ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 75). “‘The Lord said’ suggests that the following words were spoken aloud so that Abraham heard them” (WENHAM, G., op. cit., p. 50). “Had vv. 20-21 been a further soliloquy by Yahweh, then we would have no recourse but to suggest that vv. 20-21 are intrusive in the narrative. Yet this is not a soliloquy but a speech made to Abraham” (HAMILTON, W.P., *The Book of Genesis*, p. 20).

<sup>79</sup> Por exemplo, WELLHAUSEN, J., op. cit., p. 25-36; GUNKEL, H., op. cit., p. 203; e, mais recentemente, SCHMIDT, L., op. cit., p. 136; BLENKINSOPP, J., *Abraham and the Righteous...*, p. 120.

### 1.6.3.1. Decisão ou averiguação?

Embora possamos considerar os vv. 17-21 como uma unidade, o texto apresenta algumas dificuldades em sua composição. Trata-se de uma cena semelhante a um conselho celestial. Este conselho poderia preceder a declaração da necessidade divina de averiguação, antecipando-se, portanto, à visita que já começou na cena anterior (anúncio do nascimento de Isaac). A corte celeste também poderia reunir-se para deliberar acerca do julgamento após a viagem de inspeção, mas deveria aparecer somente depois da chegada a Sodoma (19,1-11), quando então seria pronunciado o julgamento.<sup>80</sup>

A pergunta do v. 23 — “Destruirás realmente (o) inocente com (o) culpado?” — levaria a crer que Deus já tomou a decisão de destruir Sodoma, mas conforme o v. 21, Deus pretende primeiramente descer lá e averiguar se a denúncia tem fundamento. Neste último caso, não se pode falar de destruição da cidade.<sup>81</sup> Segundo Westermann, nos vv. 17-21 não existe de fato um anúncio de destruição de Sodoma, mas apenas uma alusão a esta possibilidade no v. 17.<sup>82</sup>

De maneira análoga, conforme Schmidt, os vv. 20-21 não se harmonizam com o v. 17, pois as palavras de IHHW — “Ocultarei a Abraão o que vou fazer?” — mostram que ele já tomou uma séria decisão: entre os vv. 20-21 e o diálogo principal nos vv. 22b-33a existiria, portanto, uma contradição.<sup>83</sup>

Assumindo o v. 20 como o início do diálogo, Alonso Schökel considera que existe uma diferença real quanto ao conteúdo dos vv. 17 e 20-21, mas não se pode precisar bem a nuance pois, do ponto de vista literário, num primeiro momento Deus fala de si para si e, ato contínuo, dirige-se a Abraão; daí, conclui este autor:

<sup>80</sup> Cf. Van SETERS, J., op. cit., p. 212-213.

<sup>81</sup> SCHMIDT, L., op. cit., p. 133: „Da das Ergebnis dieser Untersuchung noch aussteht, kann von einer Zerstörung der Stadt nicht die Rede sein“.

<sup>82</sup> Cf. WESTERMANN, C., op. cit., p. 285.

<sup>83</sup> «Er kann nicht dahin bestehen, daß Jahwe Sodom überprüfen will, weil das Ergebnis und die Folgerungen, die Jahwe aus ihm zieht, dann noch immer offen bleiben würden. So ist v. 17 nur

No es legítimo identificar el personaje con el narrador; ni se puede suponer que, cuando un personaje habla a otro, esté diciendo lo mismo al lector. En otros términos, lo que el personaje Yhwh dice al personaje Abrahán por un fin particular no tiene que coincidir totalmente con lo que piensa.<sup>84</sup>

Outra razão que justificaria a “incoerência” entre estes versículos seria a utilização do recurso literário de um “processo judicial”: apresenta-se ao juiz uma denúncia ou acusação; o juiz investiga pessoalmente ou mediante seus delegados; quando os fatos são flagrantes (e é o que parece, no caso de Sodoma e Gomorra, visto que o Senhor admite que a acusação contra as cidades é grave, cf. v. 20), não é necessário interrogatório; apurados os fatos, procede-se à sentença e à execução. Seguindo o argumento de Alonso Schökel,

Antes de pronunciar sentencia, el juez admite el recurso de un abogado defensor o impugnador de la sentencia prevista. Tal es el papel de Abrahán. En el marco de un proceso ante el Tribunal Supremo del Señor, Abrahán va a impugnar la sentencia de condena global y argüirá para obtener el perdón global.<sup>85</sup>

Seguindo a linha diacrônica, L. Schmidt atribui as incongruências do texto à sua natureza compósita: o diálogo contido nos vv. 22b-33a seria um acréscimo tardio que pressupunha a sentença já pronunciada contra Sodoma e Gomorra.<sup>86</sup>

Fazendo eco à opinião de J. van Seters, poderíamos dizer que, em sua forma atual, o conselho celeste combina as duas coisas: tanto a decisão de averiguação quanto a antecipação de julgamento.<sup>87</sup>

---

sinnvoll, wenn Jahwe beschlossen hat, Sodom zu vernichten» (L. SCHMIDT, „Das Gespräch...“, 134).

<sup>84</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 75.

<sup>85</sup> Ibid., p. 81.

<sup>86</sup> „Da das Gespräch aber eine Gerichtsankündigung über Sodom voraussetzt und sein Verfasser offenbar v. 20f. entgegen dem Wortlaut in diesem Sinn verstanden hat, sind 18,22b-33a eine spätere Erweiterung aus einer Zeit, in der zumindest der wesentliche Bestand von 18,1-16.20.22a. 33b 19, 1-28“ (SCHMIDT, L., op. cit., p. 134). Na mesma linha, KRASOVEC, J., Der Ruf nach Gerechtigkeit, 170: „Diese Inkonsequenz in der Schilderung bekräftigt die Annahme, daß 18,17-33 eine besondere Einheit ist, die nachträglich in den ursprünglichen Rahmen der Erzählung vom Entschluß Jahwes, Sodom zu vernichten, und von der Ausführung der Vernichtung eingeschoben wurde“.

<sup>87</sup> “The present divine council scene is a combination of both, the declaration of an inspection as well as the anticipation of judgement, at the only point where it is possible to include Abraham in the deliberation. So in spite of the problem of logical movement it is a fairly skilful compromise” (VAN SETERS, J., op. cit., p. 213).

No entanto, isto não quer dizer que se resolveram todas as dificuldades. Se considerarmos que no v. 20 não existe nenhuma dúvida quanto à gravidade da denúncia e da enormidade do pecado — tratando-se de uma afirmação peremptória — o que se poderia esperar de tal inspeção se, de acordo com Jacob, temos aqui um alto julgamento de Deus?<sup>88</sup>

Sempre que Deus “desce” para inspecionar, como em Gn 11,5, ele executa um julgamento. Em Êx 2,25, “Deus viu os filhos de Israel”, mas quando ele fala a Moisés, Deus diz que viu a miséria de seu povo, ouviu seu clamor por causa dos seus opressores, “por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios” (cf. Êx 3,7-8).

Destarte, o v. 21 não contradiz o resto do diálogo, nem funciona como mera pressuposição para este; ao contrário, poderíamos dizer que ele é a base mesma do apelo de Abraão: se Deus, mesmo depois da constatação do grande clamor e da gravidade do pecado da cidade ainda se dispõe a verificar se são concludentes, existe ainda a possibilidade de um tipo de diálogo. E se Deus aceita a primeira proposta numérica de Abraão, a suposta decisão não seria irrevogável. Embora Deus nem sempre faça averiguações antes de agir (por ex., antes do dilúvio em Gn 6), e de seu trono possa contemplar os homens e examinar os filhos de Adão (cf. Sl 11,4s), isto não o impede de perguntar a Adão: “Onde estás?... Quem te fez saber que estavas nu?” (Gn 3,9.11).<sup>89</sup>

O v. 21, portanto, corroboraria a retidão de Deus, que na condição de justo juiz, não executa a sentença sem que não tenha todas as provas,<sup>90</sup> e ainda deixa espaço para a irrupção da misericórdia, que jamais se separa da justiça divina.

Mesmo que o v. 17 fosse considerado como o anúncio de uma decisão já tomada, isto poderia ainda ser visto como um artifício literário tipo prolepse, assim

<sup>88</sup> Cf. JACOB, B., op. cit., p. 448.

<sup>89</sup> « De même que Yahweh avait interrogé le premier homme bien qu’il connût sa faute, ainsi, bien que connaissant les crimes des habitants de Sodome, Yahweh descend dans la plaine pour s’informer de la réalité de ces crimes » (CLAMER, A., op. cit., 287). „Das AT spricht nicht oft von der Allwissenheit Gottes; die älteren Tradenten lassen ihn entsprechend ihrer anthropomorphen Ausdrucksweise erst selbst oder durch Boten nachprüfen, ob eine beabsichtigte Strafe gerechtfertigt ist“ (SCHARBERT, J., *Genesis 12-50*, p. 150). “Again, we have in this section a bold anthropomorphism — Yahweh will reconnoitre Sodom as investigator — that balances the anthropomorphism of vv. 1-15, viz., Yahweh stops off for rest and food at Abraham’s home as guest” (HAMILTON, W.P., *The Book of Genesis*, p. 20).

<sup>90</sup> „Die Funktion von V 21 ist klar: Er setzt das Gespräch V 23-32 voraus und will abmildernd einbringen, daß Jahwe nicht ungeprüft zu handeln gedachte“ (SEEBASS, H., op. cit., p. 129).

definida por G. Genette: “... toute manœuvre narrative consistant à raconter ou évoquer d’avance un événement ultérieur”<sup>91</sup>: de saída, o autor faz uma afirmação importante, em forma de solilóquio divino: “Ocultarei a Abraão o que vou fazer?”. A partir desta asserção, o leitor sabe que Deus pretende fazer alguma coisa, mas Abraão não o sabe, conforme as próprias palavras do Senhor.<sup>92</sup> Ademais, restaria ainda perguntar: o que precisamente Deus fará? Como o fará? O que ele espera que aconteça, caso revele a Abraão suas intenções?

O próprio início do Gênesis poderia ser visto nesta perspectiva proléptica:<sup>93</sup> após ter afirmado que Deus criou os céus e a terra, o autor passa a descrever como Deus agiu. O mais intrigante, porém, é que Deus aparece no palco sem nenhum tipo de informação preliminar. A imagem de Deus deverá ser construída, aos poucos, pelo leitor, mediante a ação de Deus.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> GENETTE, G., *Figures III*, p. 82. « En une phrase concise, il annonce un développement de l’action dont il donne ensuite le détail » (SKA, J.-L. et al., *L’analyse narrative des récits de l’Ancien Testament*, 25); cf. ainda SKA, J.-L., *Our Fathers...*, p. 8.

<sup>92</sup> “Dal punto di vista narrativo, la funzione del ‘sommario prolettico’ di Gn 18,1a è particolarmente significativa: intende informare il lettore — ma non il personaggio Abramo! — sul contenuto di tutto il brano” (SKA, J.-L., Gn 18,1-15 alla prova dell’esegesi classica, p. 17).

<sup>93</sup> Segundo SKA, J.-L., Gn 18,1-5 alla prova..., p. 19, “la tecnica di ‘sommario prolettico’ è molto diffusa... Ed infine troppe teofanie cominciano nella stessa maniera”. Isto não obstante, existe certa oscilação na terminologia utilizada pelos estudiosos. Por ex., WEISS, M., „*Weiteres über die Bauformen des Erzählens in der Bibel*“, p. 184, classificaria de *flash back* muitas das passagens a que LICHT, M., op. cit., p. 138, chama de “semplici commenti che spiegano l’azione facendo riferimento a eventi precedenti”, admitindo, ao máximo, que sejam *flash back* parciais. Em todo caso, creio que a expressão “resumo prolético”, conforme a compreensão exposta acima, seja a mais adequada.

<sup>94</sup> “The most startling thing about the Bible’s opening words, ‘When God began to create heaven and earth’, is that God comes on stage with a complete absence of preliminaries. Who is god? What is God? Where does he hail from? How does he differ from other deities?... The complex of features making up God’s portrait emerges only by degrees and only through the action itself, starting with the creation of light by terse *fiat*.

“In absence of overt exposition, the reader must piece it together for himself by extrapolating features from dramatic givens” (STERNBERG, M., *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 322).

Existem outras passagens bíblicas com estas mesmas características: por ex., a astúcia da serpente é mencionada antes da tentação (Gn 3,1); mais pertinente ao nosso texto é o caso da descrição da planície do Jordão (Gn 13,10), no momento em que Lot faz sua opção: “Antes que Deus destruísse Sodoma e Gomorra”.

Este parece ser um procedimento comum também no NT; veja-se, por ex., Mc 6,16: “Herodes, ouvindo essas coisas, dizia: ‘João, que eu mandei decapitar, foi ressuscitado’. Após oferecer uma informação decisiva, Mc procede à narrativa de como o Batista foi executado. A mesma técnica pode-se perceber em Jo 11,2: sem ter mencionado anteriormente nenhuma dessas três personagens — Lázaro, Marta e Maria —, desta última alude ao gesto da unção como algo já acontecido — “Maria era aquela que ungira o Senhor com bálsamo e lhe enxugara os pés com seus cabelos” (Jo 11,2) —, quando de fato vai narrá-lo somente no capítulo seguinte.

Na primeira parte do capítulo em questão, o autor diz que Deus apareceu a Abraão, e de contínuo, narra como Deus veio até ele primeiramente sob a imagem de três homens e como, a seguir, Deus se distingue dos visitantes (v. 22). Por fim, como dialoga face a face com Abraão, num desvelamento nitidamente progressivo, embora não se possa afirmar peremptoriamente que Abraão e Sara tenham reconhecido seus hóspedes.<sup>95</sup> A propósito, R. Kilian e Westermann consideram Gn 18,1 uma adição posterior que dá ao texto uma chave hermenêutica teológica, alterando a narrativa.<sup>96</sup>

Embora, como observa J. Licht, a afirmação inicial quanto à manifestação do Senhor à Abraão revele o segredo da história antes de seu início, eliminando um elemento de tensão que o narrador não tem interesse de explorar — ou seja, a espera, da parte do leitor, que se manifeste a identidade do hóspede mais importante,<sup>97</sup> não creio que toda a tensão seja eliminada pela declaração inicial. Afinal, fica ainda no ar o desenrolar da manifestação, suas causas e objetivos. Isto, além de criar no relato uma atmosfera de reverência e de mistério (mesmo que não represente necessariamente um traço estético ou temático intencional), dirige a atenção para outros aspectos mais importantes.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> “Abramo e Sara hanno riconosciuto i loro ospiti? In verità dispongono di tutti gli elementi per identificarli. Il testo però non contiene nessun indizio che possa confermare questa ipotesi... A conclusione rimane pertanto aperta” (SKA, J.-L., op. cit., p. 27).

<sup>96</sup> „Dieser Halbvers bestimmt das Folgende als eine Jahweerscheinung“ (KILIAN, R., op. cit., p. 96). “The chapter heading, looking at the story from a later orientation, understands it as an appearance of God, an epiphany... One must be clear that the heading, ‘Now Yahweh appeared to him’, which was prefixed later, alters the narrative profoundly. It has a strong power of suggestion so that one reads the subject of the next sentence differently. The subsequent theologizing has all unnoticed won the day in many interpretations” (WESTERMANN, C., op. cit., p. 277); opinião semelhante à de GUNKEL, H., op. cit., p. 193: „Der Satz gehört nicht zur alten Sage; die Sage selbst beginnt erst mit 1b”. cf. J.-L. SKA, “Gn 18,1-15 alla prova dell’esegesi classica e dell’esegesi narrativa” in CASALE, C.M., *Oltre il racconto*, p. 15-16).

<sup>97</sup> Cf. LICHT, J., op. cit., p. 44.

<sup>98</sup> “Modern authors tend to avoid prolepses because they may reduce the narrative tension and diminish the reader’s interest. But when we ‘know the end’ from the outset, our attention can focus more on the ‘how’ of the concrete narration than on the ‘what’ of the ‘story’” (SKA, J.-L., *Our Fathers...*, p. 8).

Destarte, o v. 17 mostra a firme decisão de Deus; o v. 20 explica-lhe as razões — o clamor contra as cidades, o grave pecado —, mas não completamente, pois não sabemos ainda a que tipo de pecado o texto alude (isto só ficará explícito no cap. 19), nem como o clamor possa ter chegado até Deus. Finalmente, no v. 21 tem-se o primeiro passo deste processo de averiguação quanto à denúncia que chegou ao Senhor.

Até mesmo o diálogo subsequente parece seguir este mesmo esquema: o problema principal é formulado numa questão: — “Destruirás realmente (o) inocente com (o) culpado?”. A resposta é dada imediatamente: — “Longe de ti fazeres tal coisa: matar o inocente com o culpado, confundindo o inocente com o culpado! Longe de ti! O juiz de toda a terra não fará justiça?”.

Esta última indagação não é uma questão real, mas uma pergunta retórica. De acordo com seu conteúdo, Abraão já sabe que não é correto tratar da mesma maneira o inocente e o culpado, e que Deus não agirá assim.<sup>99</sup> O restante do diálogo não acrescenta quase nada às afirmações iniciais. Mostra apenas que Deus concorda com as premissas<sup>100</sup> ou com as argumentações teológicas de Abraão.<sup>101</sup> O primeiro número mencionado — cinquenta —, além do seu valor simbólico como minoria dentro da cidade, ou até mesmo simbolizando toda a cidade,<sup>102</sup> pode ser visto como um recurso literário: um número fixo de onde o autor parte até o mínimo que ele se propôs. Se ele tivesse já partido do número dez, não existiria praticamente nenhum desenvolvimento ulterior.

<sup>99</sup> Cf. Ben ZWI, E., op. cit., p. 34-36.

<sup>100</sup> Cf. Ibid., p. 34.

<sup>101</sup> SCHMIDT, L., op. cit., p. 154.

<sup>102</sup> „Als ein solcher Teil des Ganzen sind sie aber im Unterschied zu den vereinzelt Gerechten notwendig von dem Schicksal des Ortes mitbetroffen, kein Teil kann sich dem entziehen, was dem Ganzen widerfährt; deshalb leben oder sterben sie zusammen mit der Gemeinschaft, wenn Gott nicht um ihretwillen der ganzen Stadt vergibt. Es geht hier also um das ganze Sodom, weil auch Gott nicht das Geschick eines Teils von dem, was dem Ganzen widerfährt, lösen kann“ (SCHMIDT, L., op. cit., p. 152).

### 1.6.3.2. Deus, os três homens, os anjos

Outro problema respeitante à unidade da composição é a diferenciação entre Deus e os homens. Abraão recebe três homens em sua tenda, e estes indagam de Sara (Gn 18,9); a seguir, ele fala a um deles (v. 10), no caso, o Senhor (v. 13). No entanto, quando em Gn 18,16 se fala dos homens, quem são eles? Quantos são, dois ou três? O Senhor é um dos três homens<sup>103</sup> ou aparece simultaneamente nos três?<sup>104</sup> No v. 22, mais uma vez aparecem os homens, mas não sabemos exatamente quem são.<sup>105</sup> Finalmente, em Gn 19,1, temos dois mensageiros, uma mudança de três para dois e o nome específico de “mensageiros”.<sup>106</sup>

Essa variedade numérica é avaliada de maneira diferenciada pelos autores. Alguns descobrem aí um sinal de tradições paralelas ou da natureza compósita do texto.<sup>107</sup> Enquanto para uns, se trata de um ardil literário cogitado para ocultar o

<sup>103</sup> „Jetzt erst wird ganz klar, daß zwei von den drei Gästen bei Abraham Begleiter Gottes waren, die von nun an selbständig als Boten Gottes in 19 auftreten und handeln, während der dritte Gott war, der bei Abraham noch stehen bleibt und anscheinend auf eine Reaktion Abrahams wartet“ (SCHARBERT, J., op. cit., p. 150). Westermann não o diz claramente, mas parece sugerir esta opinião quando afirma acerca do v. 13: “The text cannot intend that Sarah is aware that Yahweh is speaking with her. The explanation of the use of *hwly* in this passage is that a messenger (whether of God or of man) represents the one who sends him as he delivers his message; hence the one who gives the commission can be named in place of the one commissioned” (WESTERMANN, C., op. cit., p. 281).

<sup>104</sup> Esta é a opinião de von RAD: “That the three men accepted the invitation together, if we were to think of the tow as only a guard of honor to Jahweh, would be just as strange as their common question about Sarah (v.). One is therefore rather inclined to think that Yahweh appeared in all three. This interpretation would coincide with the fact that where the text mentions Yahweh himself it is singular (vs. 10,13), for Yahweh is one in spite of this form of his appearing” (von RAD, G., op. cit., p. 204). Soggin considera que precisamente esta interpretação é que favoreceu a exegese trinitária deste texto por parte dos padres da Igreja e dos reformadores: „Eines ist jedenfalls klar: JHWH ist in den drei Reisenden gegenwärtig, und dies erklärt, warum die Exegese der Kirchenväter und der Reformatoren hier eine Andeutung auf die Heilige Dreieinigkeit gesehen hat“ (SOGGIN, A., op. cit., p. 272).

<sup>105</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 74.

<sup>106</sup> Cf. COATS, G.W., *Genesis...*, p. 140.

<sup>107</sup> Apelando para exemplos da mitologia grega, assim conclui Gunkel: „Man wird also auf eine alte orientalische Erzählung schließen müssen, die uns in hebräischen und in griechischen Absenkern erhalten ist. — Wenn unsere Vermutung über die Geschichte der Tradition richtig ist, sind also die drei Götter nicht in Hebron zu Hause, sondern erst durch die Sage dorthin übertragen worden“ (GUNKEL, H., op. cit., p. 200). Westermann considera que no processo de formação da narrativa, entreteceram-se dois motivos literários diferentes: a visita de seres divinos e a promessa de um filho: “The union of the two variants was possible only because with the addition of the motif of the hospitable reception of the three strangers, these latter were no longer understood as gods in human form, but simply as messengers of God in the sense of *מַלְאָכֵי יְהוָה*. And this explains the change from singular to plural in 18:1-16a” (WESTERMANN, C., op. cit., p. 276). Segundo, Coats, tais distinções são indícios de



caráter misterioso dos visitantes<sup>108</sup>, ou para expressar a incapacidade humana de compreender o mundo divino,<sup>109</sup> para J. Licht, trata-se antes de um defeito do que de uma qualidade literária.<sup>110</sup>

Segundo L. Schmidt, jamais aparece uma distinção explícita entre os homens e IHWH em Gn 18,1-16;<sup>111</sup> todavia, parece existir tanto uma diferenciação implícita quanto explícita, que levará a uma real distinção e separação.

O início do cap. deixa claro que “o Senhor” apareceu a Abraão (v. 1), e embora Abraão tenha visto três homens, ele fala inicialmente como se houvesse apenas uma pessoa: “Meu Senhor, eu te peço, se encontrei graças a teus olhos (בְּעֵינַיִךְ), não passes junto de teu servo (עַבְדְּךָ) sem te deteres”.

Contudo, a partir do v. 4, até o v. 9, a forma plural é usada. No v. 10, torna um singular (יְיָאֱלֹהִים), que implicitamente se refere ao Senhor, e no v. 13 menciona-se explicitamente o Senhor (יְיָאֱלֹהִים יְהוָה). No v. 14, Deus continua falando, utilizando tanto a terceira quanto a primeira pessoas do singular; no v 16, então, reaparece a forma plural, mas o v. seguinte volta ao singular com o solilóquio de IHWH.

A distinção mais clara aparece no v. 22 quando os homens se dirigem a Sodoma, enquanto Abraão permanece perante Deus.<sup>112</sup> Daí em diante, Deus permanece sozinho com Abraão até o v. 33.

---

tradições paralelas, e só podem ser compreendidas no nível literário se presumirmos que são o resultado do trabalho de várias mãos (COATS, G. W., op. cit., p. 140). Na opinião de van Seters, o redator, que lida com a já conhecida história da visita de Deus a Abraão, inclui aqui, com a mais completa liberdade, o motivo dos visitantes celestes (van SETERS, J., op. cit., p. 212).

<sup>108</sup> Cf. SOGGIN, J.A., op. cit., p. 272

<sup>109</sup> “I see these confusions as deliberate: they express the difficulty of human comprehension of the divine world” (WENHAM, G., op. cit., p. 51).

<sup>110</sup> “Questo mistero, anche se viene risolto con progredire della narrazione, è stato assai apprezzato da alcuni lettori; a me sembra che sia piuttosto da considerare un difetto, in considerazione della chiarezza normale in questa convenzione narrativa” (LICHT, J., op. cit., p. 169).

<sup>111</sup> „In 18,1-16 wird nie ausdrücklich zwischen ‚Männer‘ und ‚Jawhe differenziert“ (SCHMIDT, L., op. cit., p. 134).

<sup>112</sup> Segundo a forma atual do texto.

No cap. 19,1 existe outra distinção, visto que o texto menciona apenas dois anjos,<sup>113</sup> que devem ser identificados com “os homens” dos versículos anteriores e posteriores. No v. 17, há uma forma singular (אִישׁוֹן), depois de um plural (אִישׁוֹן), mas no v. 19, Lot utiliza o singular (אִישׁוֹן) para o Senhor, ao passo que no v. 21, o Senhor fala na primeira pessoa. Finalmente, Deus, e não os homens ou os anjos, leva a cabo a destruição das cidades nos vv. 23-24.

Ademais, pode-se observar um tipo de consistência no texto: sempre que algo muito importante é dito ou feito, a personagem principal é Deus somente, por ex., quando se diz que apareceu a Abraão (v. 1), ao passo que Abraão vê três homens (v.2). Os homens simplesmente concordam com a proposta de Abraão, que lhes oferece algo para comer (v.5); da mesma forma, a pergunta — “Onde está Sara?” — feita pelos homens não é tão significativa quanto a promessa que o próprio Deus faz:<sup>114</sup> “Voltarei a ti no próximo ano; então tua mulher Sara terá um filho” (Gn 18,10.14). Quando os homens se erguem e dirigem-se para Sodoma (v. 16), somente o Senhor reflete<sup>115</sup> sobre a importância de Abraão e da primeira promessa que lhe fizera bem no começo (v.17; cf. Gn 12,1-3).<sup>116</sup> Obviamente, todo o diálogo, que trata do problema principal, acontece entre Abraão e Deus somente.<sup>117</sup> No final, Deus se afasta, mas não se diz aonde foi.

<sup>113</sup> Esperar-se-ia a expressão “dois homens” ou “os homens”, como nos vv. 5.8.10.12. Muitos estudiosos consideram esta descrição (também no v. 19) como um “acréscimo posterior” (assim, GUNKEL, H., op. cit., p. 297). Em todo caso, para o propósito da distinção, isto não altera a questão.

<sup>114</sup> “...il racconto torna al singolare perché l’annuncio della nascita deve essere personalizzato e non può venire che da Yhwh solo” (SKA, J.-L., Gn 18,1-15 alla prova..., p. 24). „Ein solches Versprechen kann nicht mehr zum unverbindlichen ‚small talk‘ anonymer ‚Männer‘ gerechten werden, es gehört in eine Gottesrede“ (BLUM, E., op. cit., p. 278).

<sup>115</sup> „...kann aber auch der Jahwist, ...der sich ja immer wieder mit den drei Männern seiner Vorlage auseinanderzusetzen hat, betonen wollen, daß Jahwe allein es ist, der diese Gedanken hegt und zu Abraham spricht“ (KILIAN, R., op. cit., p. 105).

<sup>116</sup> “This is not the first time that God has spoken about his promises to Abraham. But this is the first time — and the only time — when the divine promises to a patriarch are couched in a soliloquy. The significance of this form is that it reinforces that the earlier divine disclosure to Abraham is authentic, unadulterated, and truthful. The soliloquy underscores the word of God as infallible, for will God, when speaking to himself, attempt to deceive himself? What God says is what he is thinking” (HAMILTON, W.P., op. cit., p. 17).

<sup>117</sup> „Ganz sachgemäß wird nun auch der Singular im Dialogteil beibehalten bis zum Ende der Episode. Hinzu kommt wiederum ein Element der Steigerung, in der in feiner Abstufung die Identität des Sprechenden deutlicher hervortritt“ (BLUM, E., op. cit., p. 278).

Os anjos (os homens) chegam a Sodoma e, embora digam que vieram para destruí-la (v. 12), o v. 23 afirma que Deus é que destruiu as cidades. Somente dele se diz que teve misericórdia de Lot (v. 16) e lembrou-se de Abraão (v. 29).

A consistência dessas distinções deveria acautelar-nos em não identificar nem os homens nem os anjos com Deus *tout court*, ao menos no mesmo nível da história.<sup>118</sup> Muito provavelmente o redator pretendeu identificar esses visitantes celestes, ou um dentre eles,<sup>119</sup> com Deus, pois era o único jeito de desenvolver a narrativa sem alterar o relato original. Não podemos, porém, ter certeza absoluta.

Intimamente ligado ao problema das personagens encontra-se a questão de seus movimentos, que não parecem claros. No v. 16, Abraão acompanhou os homens para despedi-los, enquanto o Senhor permanece sozinho e reflete (vv. 17-19) e fala (v. 20).<sup>120</sup> No v. 22, os homens partem e se dirigem para Sodoma. Contudo, segundo o v. 16, eles já haviam partido, enquanto Abraão, que os acompanhara, permanecia na presença do Senhor (v. 22).<sup>121</sup> Diz-se que Abraão se aproximou do Senhor (v. 23), mas ele já se encontrava perante o Senhor. No v. 33, Deus sai de cena e Abraão volta para casa, mas isto provavelmente acontecera no v. 16, pois esses dois versículos se encaixam perfeitamente.

Alonso Schökel acha que estas dificuldades não são insuperáveis, se as considerarmos como uma “montagem cinematográfica”, como um jogo de cenas simultâneas: Abraão caminha lentamente, acompanhando os homens, enquanto o Senhor, sozinho, pensa em voz alta. O monólogo dá tempo para que Abraão retorne ao Senhor, sem que esta volta seja mostrada. O Senhor lhe dirige a palavra, e antes que Abraão responda, mostra-se a cena dos mensageiros a caminho de Sodoma, que

<sup>118</sup> “The common view that the visitors were Yahwe accompanied by two of His angels does not meet the difficulties of the exegesis; and it is more probable that to the original Yahwist the ‘men’ were emissaries and representatives of Yahwe, who was not visibly present” (SKINNER, J., op. cit., p. 299).

<sup>119</sup> “The birth of the long-wished-for son is Abraham’s reward for his open-handed generosity towards strangers, one of whom is God in disguise...Yahweh, in the guise of one of the three strangers, declares to Sarah that he will have the last laugh” (THOMPSON, T.L., *The Origin Tradition of Ancient Israel*, p. 91 e 92). “That Yahwe was one of the three is certainly the view of the later editors; but if that had been the original conception, it must have been clearly expressed at this point” (SKINNER, op. cit., p. 305).

<sup>120</sup> Cf. os vários significados do verbo אָמַר.

<sup>121</sup> Ou ainda, cf. o texto sem a correção dos escribas, “o Senhor permanecia na presença de Abraão”.

serve de gancho às palavras do Senhor a respeito da cidade; Abraão, então, começa o diálogo.<sup>122</sup>

#### 1.6.4. Repetição: v. 22

Quanto ao v. 22, não o consideraríamos um versículo de transição como o v. 16, contrariando Coats,<sup>123</sup> mas, pelo menos em sua primeira parte (v. 22a), como a utilização de um dos tantos artifícios literários da Bíblia: tratar-se-ia daquilo que M. Sternberg chama de “estrutura de repetição”.<sup>124</sup> Neste exemplo, caberia uma especificação maior: é o caso de uma repetição *quasi verbatim*, aqui construída quiasticamente, como observa justamente Coats,<sup>125</sup> destinada, a meu ver, a realçar a ênfase dramática.<sup>126</sup>

O v. 22 contém o mesmo advérbio וְיָשָׁם e possui a mesma estrutura do v. 16, invertida, desta vez: em 16a, temos a seqüência “levantar-se (e ir?) e voltar o olhar”; em 22a, temos: “voltar o olhar e ir”:

16a: וַיִּקְמוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיִּשְׁקְפוּ עַל-פְּנֵי סֹדֶם

22a: וַיִּפְנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סֹדְמָה

<sup>122</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 74. Esta simultaneidade de ação é ainda reforçada pela conhecida técnica da frase nominal ligada a uma frase verbal mediante um *waw*-copulativo: עוֹדְנוּ וַיִּאֲבָרְהֶם (cf. GESENIUS-KAUTZSCH, op. cit., §141e).

<sup>123</sup> Cf. COATS, G.W., op. cit., p. 140

<sup>124</sup> “...this structure consists in the repetition not of elements designed to link larger units but of those large units themselves” (STERNBERG, M., op. cit., p. 388).

<sup>125</sup> “Moreover, vv. 16a and 22a are virtually doublets in the structure of the unit, a feature of structural inclusion that binds vv. 17-21 with the following dialogue and sets both in the context of movement for the guests of Abraham toward Sodom” (COATS, G.W., op. cit., p. 140).

<sup>126</sup> “...the recurrence of a unit (word, phrase, statement) along the sequence may operate in the interests of cohesion, enrichment or reversal of meaning, or the mimesis of disorderly speech and thought. Biblical narrative will also use such doubling for dramatic emphasis” (STERNBERG, M., op. cit., p. 388). Cf. ainda LETELLIER, R.I., op. cit., p. 49.

No que diz respeito a 16b e 22b, à parte o problema da correção escribal, pode-se notar o contraste entre הָלַךְ (que indica movimento) e עָמַד (que indica ausência de movimento).

O v. 22 cria também uma espécie de disjunção em relação aos vv. 23-33, sugerindo uma divisão da unidade em duas cenas<sup>127</sup> e aguçando o problema das personagens.

### 1.6.5. Diálogo: vv. 23-32

Não é difícil identificar a estrutura literária desta parte de Gn 18, considerada por Schökel como um “achado genial” do autor.<sup>128</sup> Está construída como um diálogo entre Abraão e IHW, como uma série de negociações acerca do destino da cidade, articuladas em doze movimentos: Abraão pede e Deus responde.<sup>129</sup> Petições<sup>130</sup> tríplexes são comuns na narrativa bíblica; por isso, a duplicação do paradigma aqui tem um significado especial e confere peso e solenidade à reivindicação de Abraão.<sup>131</sup>

A ação é estática e carece do movimento e da tensão típicos de um enredo, mas se pode notar certa expectativa criada pelas perguntas de Abraão, enquanto se espera a resposta de IHW.<sup>132</sup> Na opinião de Schökel, trata-se de um recurso medianamente hábil do autor a fim de propor uma questão.<sup>133</sup> De fato, conforme observa justamente J. Blenkinsopp, a forma de diálogo não é algo exigido pela narrativa; sem paralelos

<sup>127</sup> Cf. WESTERMANN, C., op. cit., p. 285. Cf. também Van SETERS, J., op. cit., p. 212.

<sup>128</sup> “Comienza el breve y grande diálogo, el genial hallazgo del autor, una página maravillosa del Antiguo Testamento” (ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 83)

<sup>129</sup> Cf. Ibid., p. 77. Wenham acentua a iniciativa de Abraão: “Here Abraham puts in a sixfold plea for the city, each time accepted by the LORD” (WENHAM, G., op. cit., p. 51).

<sup>130</sup> WESTERMANN, C., op. cit., p. 291, prefere o binômio pergunta-resposta, em vez de petição-concessão.

<sup>131</sup> Cf. WENHAM, G., op. cit., p. 51.

<sup>132</sup> Cf. LETELLIER, R.I., op. cit., p. 108.

<sup>133</sup> “Mas aún, el diálogo non es un diálogo dramático que empuje la acción, sino más bien una discusión sobre un problema ético y teológico. Un recurso medianamente hábil, por lo descubierto, del autor para proponer al lector su problema” (ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 77).

no livro do Gn, tem aqui a função de levantar uma questão e possivelmente responder a ela, à semelhança dos midraxes bíblicos.<sup>134</sup>

Reconhecendo igualmente esta característica do texto, Westermann afirma que o problema poderia ter sido resumido numa única frase, mas isso não ajudaria a captar o sentido do texto, para o qual a progressão é tanto mais necessária.<sup>135</sup> Destarte, não obstante o caráter dialogal e reflexivo, a passagem pode ser lida como uma história, organizada segundo as convenções de uma narrativa.<sup>136</sup>

H. Schweizer é muito mais exigente em sua análise. Para ele, a partir do v. 17, o texto se enche de fórmulas de cortesia (vocativos, interjeições): é como se Abraão temesse que o diálogo fosse interrompido a qualquer momento. Daí a presença de tantas expressões de auto-humilhação: “meu Senhor”, “ousei falar”, “não se irrite”. Segundo esse autor, em vez de isso demonstrar uma crescente ousadia da parte de Abraão, tem-se um estreitamento de perspectiva: a linguagem se faz esquemática, revelando-se praticamente mais uma perda de tempo do que um avanço no pensamento.<sup>137</sup> O próprio Schökel se pergunta: “¿No detiene y recarga inúltimente el curso narrativo? Imposible responder todavía”.<sup>138</sup>

<sup>134</sup> “But even more telling is the literary character of the passage in question. For the dialogue-form is not of the usual kind which is incidental to the story, serving, for example, to tell us something about the character or intentions of the *dramatis personae*. On the contrary, it is quite programmatic and without parallel in Genesis, serving the function of raising, and possibly solving, a problem which the account of the city’s annihilation presented to the reader of a later day. As such, it is closely akin to a certain type of haggadic midrash on biblical texts thought to have left some important question unanswered, or answered in a way which seemed to call for further explanation and elaboration” (BLENKINSOPP, J., *Abraham and the Righteous of Sodom*, p. 121). “The passage of Gen. 18.16-22 is best understood as a commentary or gloss on a story, which explains Yahweh’s behavior to the audience. As such, it is a sound introduction to this extraordinary tale of a pious man debating with his God the issue of God’s justice” (THOMPSON, T.L., *op. cit.*, p. 92).

<sup>135</sup> “The whole could be summarized in one sentence; but that would not really catch the sense of the text. The progression, with the ever new formulation of the question, is essential. Without this element of tension which makes the listener ask, ‘How far will Abraham go?’ and ‘How will God react?’ the real intent of the text cannot be grasped” (WESTERMANN, C., *op. cit.*, p. 291).

<sup>136</sup> “It is often claimed that the passage has a reflective character... Although this is true, it does not mean that the passage should not be read as a story. Our passage is presented as a narrative, as part of a story which *tells* something and not as a reflexion (which is found, for instance, in the Book of Ecclesiastes). If we distinguish, as we should, between textual organization and textual function, we find that our passage is organized according to the conventions of narration, but that it functions as an argument for a certain proposition” (LOADER, J.A., *op. cit.*, p. 27).

<sup>137</sup> „Insgesamt ist die Sprache in diesem zweiten Teil sehr schematisiert. Dies läßt eher bloßen Zeitaufwand vermuten als fruchtbaren gedanklichen fortschritt. Gegen Schluß (V. 30-32) verdichtet sich der Austausch von Elementen, die zuvor schon einmal genannt worden waren.

„Aus all dem spricht das Gegenteil von dem, was in Kommentaren öfters zu lesen ist: nicht wachsend Kühnheit des Gesprächspartners Abraham liegt vor. Vielmehr läßt schon die Wortwahl

Embora reconheçamos que esses dois autores, em parte, têm razão, e que o texto contém fórmulas e linguagem estereotipadas típicas do discurso ou das convenções sociais da época — fórmula de auto-rebaixamento (v. 27), fórmula de súplica (vv. 30,32a)<sup>139</sup> —, é possível perceber no diálogo certa progressão,<sup>140</sup> tanto nas perguntas quanto nas respostas. Abraão parece bastante seguro em suas primeiras palavras<sup>141</sup> — “Longe de ti fazeres tal coisa: matar o inocente com o culpado, confundindo o inocente com o culpado! Longe de ti! O juiz de toda a terra não fará justiça?” — e sua coragem aumenta ao longo do diálogo, à medida que vai obtendo respostas positivas.<sup>142</sup> Essa temeridade de Abraão torna-se facilmente aceitável uma vez que o narrador já nos lembrou a importância do papel de Abraão em Gn 18,18.<sup>143</sup>

Dir-se-ia que Abraão se acha num processo, movendo-se de uma passividade inicial ao receber ordens e ao obedecer a elas (Gn 12-17) para uma ousada interação com Deus (Gn 18), culminando numa corajosa cooperação com Ele (Gn 22).<sup>144</sup>

---

erkennen: der Blick wird enger, die Sprache einförmiger, das Gespräch mündet eher in schematisierte Zeitvergeudung als in lebendigen Gedankenfortschritt“ (SCHWEIZER, H., *Das seltsame Gespräch von Abraham und Jahwe* [Gen 18,22-33], p. 127).

<sup>138</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 77.

<sup>139</sup> Cf. *Ibid.*, p. 84 e COATS, G.W., op. cit., p. 141 .

<sup>140</sup> Cf. WENHAM, G., op. cit., p. 51.

<sup>141</sup> “The tone of Abraham’s pleading shows decisiveness and courage in the opening phrase which recurs like a refrain” (LETELLIER, R.I., op. cit., p. 123).

<sup>142</sup> “But what is amazing is how his courage increases during conversation as Yahweh’s grace is willing, how he stretches the capacity of God’s gracious righteousness more and more audaciously until he arrives at the astonishing fact that even a very small number of innocent men is more important in God’s sight than a majority of sinners and sufficient to stem the judgement” (von RAD, G., op. cit., p. 214).

<sup>143</sup> “Abraham’s temerity in discussing the very justification of God’s actions is here acceptable because the narrator has reminded us of the role which Abraham (and in the greater tradition of Abraham, Israel) has been given in God’s providence for the world” (THOMPSON, T.L., op. cit., p. 93).

<sup>144</sup> “What started out as a limited concept of God... has matured through promise (Gen 12) and covenant (Gen 15;17), to a mature notion of yhwh, the righteous God of healing, justice and preservation (Gen 18), that is fully realized in Abraham’s understanding of yhwh as the one who provides (Gen 22,14) (LETELLIER, R.I., op. cit., p. 134).

Esta progressiva ousadia, porém, é acolitada por um tom crescentemente hesitante — “Não se irrite meu senhor se insisto: suponhamos...”. Talvez Wellhausen esteja certo ao ousar dizer que a atmosfera *naïf* que reina no relacionamento entre os patriarcas e Deus nos cap. 18-19, aqui, repentinamente, dá lugar à percepção da distância que existe entre o criador e a criatura: “Atrevi-me a falar a meu Senhor, embora eu não passe de pó e cinza”.<sup>145</sup>

Do ponto de vista literário, é notável a intenção de enfatizar a importância do justo: literariamente, os culpados não contam muito, apesar de serem maioria e verem seu número crescer à medida que diminui o do justos.<sup>146</sup> Enquanto a palavra “justo” (צַדִּיק) aparece explicitamente oito vezes (vv. 22,23,24,25,26,28) e está subentendida nove vezes (vv. 26,29,30,31,32), a palavra “culpado” (עֲשֵׂר) aparece apenas três vezes (vv.23,25), e quando seria possível usá-la de novo, é substituída por circunlocuções onde aparecem os termos “cidade” ou “lugar” (vv. 24,26,27).

Quanto ao número dez, além do qual Abraão não ousa ir, existem várias propostas de interpretação: representaria o grupo mínimo; menos do que isso, tratar-se-ia de indivíduos e como tais, poderiam ser salvos, como acontece no cap. 19.<sup>147</sup> De acordo com Scharbert, somente inserido num grupo mais amplo é que um homem (ou uma família) pode tornar sua família frutuosa e duradoura.<sup>148</sup> Contudo, levando-se em conta o contexto histórico, é possível que Soggin tenha razão quando interpreta esse número como o *minimum* para o *minyán*, o número básico exigido pelo culto sinagoga.<sup>149</sup>

<sup>145</sup> „Ich wage auch darauf hinzuweisen, dass der sonst überall in Kap. 18.19 herrschende sehr naïve Verkehr der Erzväter mit Gott in 18,22-33 plötzlich aufhört; während Abraham 18,8 dem Jahve ein Kalb schlachtet und ihm Käse und Milch vorsetzt, fühlt er 18,23ss, mit einem Mal den Abstand der Kreatur von dem Schöpfer“ (WELLHAUSEN, J., op. cit., p. 26). „...hier essen die Männer Brot und Kalbfleisch; dort aber ist Jahve ‚der Richter der ganzen Welt‘“ (GUNKEL, H., op. cit., p., 203).

<sup>146</sup> „Der Gottlose ist *sprachlich* nur kurz existent. Wesentlich länger ist der Verweis auf ‚Gerechte‘. Das verwundert insofern, als rein rechnerisch die Einsicht in die große Zahl der ‚Gottlosen‘ im Lauf des Textes immer größer wird“ (SCHWEIZER, H., op. cit., p. 127).

<sup>147</sup> cf. WESTERMANN, C., op. cit., p. 292.

<sup>148</sup> SCHARBERT, J., op. cit., p. 151: „Die Gerechtigkeit Gottes besteht also nach Gen 18,17-23 darin, den ‚Gerechten‘, d.h. Unschuldigen, Frommen so zu retten, daß er auch weiter ein sinnvolles Leben führen kann“. Iguualmente JACOB, B., op. cit., p. 123: "Ten may be regarded as the smallest number still capable of organization, of influencing a greater number, of representing the whole if necessary".



### 1.6.6. Conclusão: v. 33

O final do diálogo deixa no ar uma questão: Abraão pára no número dez e não ousa ir adiante. O leitor certamente recordará que no v. 21 Deus faria uma averiguação: será que encontrará o minimum a que Abraão chegou?

O diálogo conclui-se com a informação de que Deus se foi — não se sabe precisamente para onde — e que Abraão voltou ao seu lugar. Segundo Wellhausen, originalmente os vv. 22a e 33b estavam ligados entre si da seguinte maneira: “Os homens partiram dali e dirigiram-se para Sodoma, e Abraão voltou para o seu lugar”; aquilo que se encontra entre os dois versículos foi acrescentado posteriormente.<sup>150</sup> Esses dois versículos formariam uma moldura dentro da qual o diálogo se insere. Esse enquadramento pode ser estabelecido também levando-se em consideração o movimento dos visitantes de Abraão em 19,1a, embora haja uma alteração no número deles.<sup>151</sup>

### 1.7. Gênero literário

Em relação a esta unidade, dificilmente se pode falar de uma narrativa. Coats refere-se a dois gêneros distintos de discurso: solilóquio e negociação.<sup>152</sup> Em sua opinião, a unidade não é completa e não exige necessariamente uma identificação do gênero literário, ao passo que I.F. Wood inclui esta unidade naquilo a que ele chama

---

<sup>149</sup> SOGGIN, J.A., op. cit., p. 217.

<sup>150</sup> „Ich denke wenigstens, dass ursprünglich 18,22a und 18,33b an einander schlossen, in folgender Weise: ‚und die Männer wendeten sich von dannen und gingen nach Sodom, und Abraham kehrte zurück an seinen Ort‘. Was zwischen diesen beiden Sätzen steht, zeigt am Anfang und am Ende die Fuge“ (WELLHAUSEN, J., op. cit., p. 25).

<sup>151</sup> “The dialogue in vv. 23-33 thus wins a distinct position within a framework of movement for the guests of Abraham toward Sodom. The framework continues in 19:1a, although the number of the guests shifts from three to two, and they carry a specific title, ‘angel’” (COATS, G.W., op. cit., p. 140).

<sup>152</sup> Cf. Ibid., p. 141.

de *folk-tales*,<sup>153</sup> o que se pode relacionar ao que Gunkel chama de *Sage* em sua clássica introdução ao comentário do Gênesis, encabeçada pelo parágrafo epitetico: “*Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen*”.<sup>154</sup>

A palavra *Sage* é um conceito europeu moderno, e não encontra propriamente um equivalente em outras línguas. Num artigo oportuno, J. Scullion apresenta elementos para que se distingam *Märchen*, *Sage*, *Legende*. *Sage*, em sentido amplo, seria uma narrativa que pretende contar acontecimentos reais; de fato, diz respeito a pessoas e lugares particulares, situados num tempo específico; existem encontros emocionais profundos e muitas vezes o conteúdo da *Sage* é a base de uma crença religiosa ou sua legitimação. Na mesma linha de Wood, este autor sugere que se traduza *Sage* por “estória popular”.<sup>155</sup>

Ainda segundo Wood, a estória popular é breve, muitas vezes depende de um dito oportuno (“pat saying”) ou de uma situação inesperada, tem um caráter a-moral (“non-moral”) e funciona, o mais das vezes, como uma estória que enaltece heróis: este seria o caso de Gn 18,17-33.<sup>156</sup>

Ainda assim, o texto do Gn resiste à uma catalogação literária definitiva, pois sua forma dialogal, não narrativa — como os exemplos citados por Wood<sup>157</sup> — e seu conteúdo suscitam uma questão suplementar: que tipo de diálogo acontece entre Abraão e Deus? Trata-se de uma prece, de uma intercessão?

<sup>153</sup> "By folk-tale form, I mean the form which a story has taken as it has been told and retold by people not professional story-tellers, about the campfires, at the close of the day in the villages, and, most notably, to children... The story of Abraham's pleading for Sodom is also in folk-tale form" (I. F. WOOD, I.F. *Folk-Tales in OT Narratives*, p. 34 e 38).

<sup>154</sup> GUNKEL, H., op. cit., p. vii.

<sup>155</sup> “The *Sage* often legitimates popular belief or is believed to have happened, or it legitimates the belief because it happened... there is precision of person, place and time; there are deep emotional encounters; and the content of the *Sage* is often the basis of a religious belief because the event is believed to have happened that way... I suggest for *Sage*, ‘folk-story’, ‘popular story’, or simply ‘story’” (SCULLION, J.J., *Märchen, Sage, Legende: Towards a Clarification of some Literary Terms Used by Old Testament Scholars*, p. 326-330).

<sup>156</sup> “The primary purpose of the tale is not to teach about God, but to tell a story about a hero, who was so great that he could get what he wanted from God himself” (WOOD, I.F., op. cit., p. 39).

<sup>157</sup> 1Sm 3,2-18; 1Sm 16,1-13 (cf. WOOD, I.F., op. cit., p. 38-39).

Muitos estudiosos, tanto antigos quanto atuais, consideraram o diálogo entre Abraão e Deus como uma intercessão<sup>158</sup> — pelos pecadores,<sup>159</sup> por Lot,<sup>160</sup> por Sodoma.<sup>161</sup> C. Westermann, em uma de suas obras, chega a admitir a “intercessio” como um elemento que diferencia Gn 18,17-32 de Gn 6-9, considerando-a um motivo encontrado diversas vezes, em contextos distintos, na história dos patriarcas, sendo que os elementos “anúncio do juízo” e “intercessio” teriam sido reelaborados como narrativa teológica.<sup>162</sup>

Já em seu comentário ao Gênesis, o autor afirma que Gn 18,23-32b não possui estrutura de intercessão, a qual consiste em: reconhecimento de que Deus está certo e de que o homem é culpado, intercessão por..., apelo à misericórdia de Deus em favor de..., e no final, a concessão ou a negação de Deus. A estrutura aqui presente é aquela da pergunta e resposta, não da petição e concessão. Tampouco seria uma prece, dado que não tem semelhança com as fórmulas de oração. Por conseguinte, conclui ele, tudo aquilo que a história da exegese julgou encontrar até agora em

---

<sup>158</sup> Brueggemann é bastante enfático quanto à atitude intercessora de Abraão, cuja intervenção, qualificada até de “estridente”, teria operado uma verdadeira “revolução” no coração de Deus: “But most remarkably in this text, the faithfulness of Abraham consists in boldly pressing God to be more compassionate. He does not flinch from urging God and even offering himself as a theological teacher to God so that God may think more clearly and responsibly about his own vocation. There is something unembarrassed about Abraham which helps us to see intercession as nearly strident in the face of God. We must not miss the point. This revolution in the hear of God (cf. Hos. 11:8-9) is because Abraham intervened. Intercession does matter” (BRUEGGEMANN, W. *Genesis*, 176).

<sup>159</sup> Tais como WERNST, U., op.cit.; SKINNER, J., op. cit. e outros.

<sup>160</sup> “The vision of Lot, who, though thoughtless, was not steeped in guilt, rises before him... he is moved to compassion, and takes upon himself to intercede” (DRIVER, S.R., *The Book of Genesis*, 196). Cf. ainda, HEINISCH, P., *Das Buch Genesis*, 244; ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 82; SHARBERT, J., *Die Fürbitte in der Theologie des Alten Testaments*, p. 325: „Tatsächlich kann Abraham durch seine Fürbitte nur Lot und dessen Familie retten, ja nicht einmal diese vollständig, denn Lots Wieb geht durch eigenes Verschulden zugrunde». Num estudo publicado recentemente na Alemanha, Schenken considera a intercessão de Abraão inclusive como atitude vicária, motivada pelos laços de parentesco que o unem a Lot e, indiretamente, a Sodoma, o ambiente vital de Lot: „An diesen Bedingungen gibt es vier Arten, wie eine Person an Stelle anderer Personen handeln und sie vertreten kann. Erstens kann ein Fürsprecher aus den Reihern der Gerechten wie Abraham und Mose sich für die Ungerechten verwenden. Er legt das Gewicht seiner Gerechtigkeit zugunsten der Ungerechten in die Waagschale“ (SCHENKEN, A., *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53) – Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder*, p. 21).

<sup>161</sup> Entre muitos outros, GUNKEL, H., op. cit., p. 203; HEINISCH, P., op. cit., p. 243; BLUM, E., op. cit., p. 404.

<sup>162</sup> „Das Motiv begegnet noch einmal in Gen. 6-9... Das hier gegenüber 6-9 andere Moment ist die „intercessio“ Abrahams. Sie muß schon früh eine hohe Bedeutung gehabt haben; das Motiv begegnet in der Vätergeschichte mehrfach in ganz verschiedenen Zusammenhängen. Dies Elemente: Gerichtsankündigung und intercessio sind erweitert durch etwas wie eine Problem-Erzählung, eine theologische Erzählung“ (WESTERMANN, C., *Die Verheißungen an die Väter*, p. 72-73).

termos de barganha, pechincha, regateio desaparece.<sup>163</sup> Segundo ele, o trecho não passaria de uma indagação teológica apresentada em forma de diálogo. O texto faria parte do grupo das “factitious narratives”, ou seja, de narrativas elaboradas artificialmente, não originadas de uma experiência.<sup>164</sup>

Outro que não enxerga o menor sinal de intercessão neste texto é L. Schmidt: consoante este autor, uma intercessão dá razão a Deus e reconhece que o julgamento é a merecida consequência da culpa humana; daí o apelo explícito à graça e à misericórdia de Deus. Nada disso se detecta no texto em questão.<sup>165</sup>

Na mesma linha de C. Westermann, L. Schmidt considera a forma inquisitória com a qual Abraão se dirige a Deus como a única adequada ao ser humano no confronto com Deus, e como mera roupagem para um postulado teológico. Trata-se, ademais, de perguntas retóricas para as quais a única resposta possível já está implícita no questionamento.<sup>166</sup>

J. Blenkinsopp, por sua vez, sugeriu classificar Gn 18,23-32 como um comentário midráxico acerca da destruição de Sodoma, ocasionado pela destruição de Jerusalém no ano 586 a. C. e por problemas teológicos suscitados por aquele acontecimento.<sup>167</sup>

Pessoalmente, optamos por classificar o texto em apreço como uma intercessão, mas preferimos apresentar os argumentos para esta opção mais adiante, quando analisarmos o papel de Abraão (cf. 3.1.2).

<sup>163</sup> “Now if 18:23-32 is neither intercession nor prayer, then what history of exegesis right down to the present time thought it found there disappears, namely, bargaining, beating down, haggling with God... This cannot be the meaning because Abraham, for all his questioning, is aware from the start that God will go through with his decision to punish Sodom”(WESTERMANN, C., *Genesis*, 291).

<sup>164</sup> Cf. WESTERMANN, C., op. cit., p. 286.

<sup>165</sup> „Eine Fürbitte gibt Gott recht und erkennt an, daß das Gericht die verdiente Folge menschlicher Schuld ist. Deshalb wird in ihr ausschließlich an die Gnade und das Erbarmen Gottes appelliert“. (SCHMIDT, L., op. cit., p. 144). F. Rossier, em seu livro *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession au près de Dieu*, não inclui este texto de Gênesis entre as intercessões na Bíblia.

<sup>166</sup> „Man darf sich darüber nicht durch die Form der Frage täuschen lassen, in der Abraham seine Forderung vorträgt... Diese Frage sind nichts anderes als die Einkleidung eines theologischen Postulats in eine Form, die dem Gegenüber Abrahams angemessen ist“ (SCHMIDT, L., op. cit., p. 144).

<sup>167</sup> Cf. BLENKINSOPP, J., *Abraham and the Righteous of Sodom*, 129. Esta sugestão, apenas esboçada neste artigo, foi desenvolvida posteriormente pelo mesmo autor no estudo “The Judge of All Earth: Theodicy in the Midrash on Genesis”.

## 1.8. A questão das fontes

O problema da datação, origem e autoria dos textos bíblicos tem-se tornado questão sempre mais complexa, e o Pentateuco, que durante muito tempo foi o cavalo de batalha da pesquisa bíblica é, atualmente, o mais difícil e controvertido campo da exegese.<sup>168</sup>

A avaliação literária destes versículos por parte dos estudiosos tem oscilado entre dois extremos que, na verdade, se tocam: o arco pode ir de um javista (salomônico, até mesmo exílico ou pós-exílico) a um deuteronomista helenístico, numa resposta às necessidades da diáspora.<sup>169</sup>

Segundo os pesquisadores mais antigos, trata-se de um texto relativamente tardio, um desenvolvimento da reflexão em torno de um problema típico do tempo de Jeremias e Ezequiel e do surgimento do livro de Jó, a saber: se uma cidade inteira fosse destruída, os inocentes não morreriam juntamente com os culpados?<sup>170</sup>

Este problema, segundo Gunkel, só poderia ter surgido mais tarde, quando se introduziu em Israel mentalidade diferente do antigo coletivismo, por trás do qual o indivíduo desaparecia,<sup>171</sup> dando lugar a novo modo de pensar, no qual ele se experimentava como ser autônomo e reivindicava para si um destino especial. O texto trataria da questão acerca do que sucederia ao indivíduo piedoso quando seu

<sup>168</sup> „Die Pentateuchforschung, einst Glanzstück der kritischen Bibelwissenschaft, ist das derzeit wohl schwierigste und kontroverseste Feld der Exegese“ (ZENGER, E., *Einleitung in das Alte Testament*, p. 113).

<sup>169</sup> Cf. BLUM, E., op. cit., p. 400-419; SCHMIDT, L., op. cit., p. 131-133; de PURY, A., *O Pentateuco em questão*, p. 69.

<sup>170</sup> „Es ist aus einer Stimmung erwachsen, die schweren Anstoß daran nahm, dass eine ganze Stadt oder Gegend mit einem Male untergegangen war: da musste doch Gott auch Unschuldige unter der Masse mit fortgerafft haben. Bekanntlich beherrschte diese Stimmung das jüdische Volk in der Zeit, als Jeremias und Ezechieel weissagten und das Buch Iob entstand — aus dieser Zeit scheint somit 18,22b-33a zu stammen“ (WELLHAUSEN, J., op. cit., p. 26).

<sup>171</sup> „Daß Tod und Verderben über ein ganzes Volk kommen, um seine Sünden zu strafen, ist ein Gedanke, welcher der alten Zeit in Israel ganz ohne Anstoß gewesen ist... Verständlich sind solche Urteile aus den sozialen Verhältnissen der alten Zeit, wo das Individuum (natürlich nicht ganz, aber relativ) hinter dem Verbands, in dem es steht, zurücktritt; wo Gott und Menschen die Familie, das Geschlecht, die Gemeinde, das Volk als Einheit behandeln“ (GUNKEL, H., op. cit., p. 204); cf. ainda SKINNER, J., op. cit., p. 298-303).

povo, por causa do próprio pecado, fosse atingido pela perdição; se Deus, por causa dele, não suspenderia a catástrofe destinada a todo o povo. De um lado, o autor bíblico fixa os olhos na retidão do justo e, do outro, no bem-estar da totalidade.<sup>172</sup>

Passando para o outro lado do espectro, alguns intérpretes consideram Gn 18,16-33 um texto-chave da teologia do assim chamado “Javista”: para Noth, por exemplo, o texto merece atenção especial, pois se trata de uma das únicas passagens do Gn onde ainda aparece uma contribuição autônoma de J, inserida numa narrativa popular.<sup>173</sup> O mesmo Noth e outros julgam detectar nessa passagem o eco de um dos temas principais do javista: a promessa de bênção para todas as nações da terra (cf. Gn 12,1-3)<sup>174</sup>, ou ainda a antropologia javista, já expressa na história primordial: não existe nenhum justo, o coração do homem é mau desde sua juventude (Gn 8,21); conseqüentemente, o ser humano só pode ser salvo por um ato gracioso de Deus, e não em virtude de mérito próprio ou de outrem.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> „Der Einzelne fühlt sich als selbständiges Wesen und begehrt für sich ein besonderes Schicksal: er würde es als Ungerechtigkeit, ja als Unsinn empfinden, wenn er nur als Mitglied des Verbandes gelten sollte, wenn Gott über ihn und seine Gerechtigkeit einfach zur Tagesordnung übergehen würde... Die Frage, wie es dem einzelnen Frommen ergehen werde, wenn sei Volk wegen seiner Sünde vom Verderben getroffen wird, ob Gott nicht seinethalb die Katastrophe des ganzen Volkes zurücknehmen werde, wird damals den Anhängern der Propheten um so mehr am Herzen gelegen haben, als die Prophetie den Untergang ihres Volkes verkündete“ (GUNKEL, H., op. cit., p. 204).

<sup>173</sup> „Nur in Gen. 18,22b-33 scheint mir noch ein selbständiger Beitrag von J, eingebettet in eine übernommene Volkserzählung gehalten, vorzuliegen, auch dieser ausgesprochen theologischen Inhalts... Das Stück Gen. 18,22b-33 verdient bei der Analyse der Theologie von J besondere und starke Beachtung“ (NOTH, M., op. cit., p. 258 e 259). „Hier hatte der jahwistische Erzähler mehr als bei den festgelegten Überlieferungseinheiten die Möglichkeit, seine eigenen Gedanken einfließen zu lassen und stärker auszuformen“ (SCHREINER, J., op. cit., p. 10); cf. ainda WOLFF, H.W., „Das Kerygma des Jahwisten“, p. 351.

<sup>174</sup> „Wieder begegnet man hier der Gott, der letztlich nicht auf Gericht und Fluch, sondern auf Rettung und Segen hinauswill“ (NOTH, M., op. cit., p. 259). „Da das sprichwörtlich gewordene Gericht über ein Volk und der Patriarch Abraham in Berührung kommen, hat der J anscheinend die Gelegenheit wahrgenommen, erkennen zu lassen, worin denn näherhin für die Völker die Möglichkeit besteht, an dem Abraham verheißenen Segen teilzunehmen: Ihre Solidaritätserklärung gegenüber dem Erzvater besteht darin, sich als *saddiq* zu erweisen, als treu im Dienste Jahwes stehend“ (SCHREINER, J., op. cit., p. 12). „Nach dieser wörtlichen Anführung seines Themas entfaltet der Jahwist in der folgenden Erzählung erstmalig, wie denn in Abraham-Israel der Segen, zu den vom Tode Bedrohten kommen kann. Seine Antwort lautet: im unermüdlichen, fürsprechenden Einsatz Abraham-Israels für die, die dem Tode verfallen sind“ (WOLFF, H.W., op. cit., p. 362).

<sup>175</sup> „Damit steht aber der Mensch der jahwistischen Urgeschichte vor uns, wo er eindeutiger und konsequenter als sonst irgendwo im Alten Testament dargestellt wird: und es wird deutlich, daß die Menschen in dieser Welt nur durch freies Handeln Gottes selbst gerettet werden können, nicht durch irgendeine eigene Gerechtigkeit, mit der sie sich selbst und andere vor dem göttlichen Gericht bewahren könnten“ (NOTH, M., op. cit., p. 259).

Contudo, não existe consenso quanto à datação do javista entre os estudiosos que o admitem. G. von Rad reconhece que os versículos possam ter sido uma adição posterior, mas de qualquer forma teriam sido inseridos pelo javista; no entanto, mesmo que não tenham saído da pena deste, ainda assim aproximam-se mais do pensamento javista do que as próprias histórias antigas.<sup>176</sup> Para Noth, porém, não existe nenhum indício convincente para descartar esta seção como uma inserção secundária na narrativa javista,<sup>177</sup> e comentários recentes ao Gn não encontram argumentos decisivos para uma datação tardia. Julgam mais razoável considerar toda a seção como integrante da trama geral dos capítulos 18-19 e obra do javista, antes que de um interpolador.<sup>178</sup>

Sem abandonar a hipótese javista, alguns estudiosos modernos consideram que o javista não é a mais antiga das fontes, e chegam a colocá-lo até mesmo depois do Deuteronomio ou da redação deuteronomista, argumentando que não existem provas arqueológicas válidas para demonstrar a existência de uma época patriarcal pré-monárquica, e que os profetas pré-exílicos não mencionam as tradições presentes no Pentateuco, além dos inúmeros contatos lingüísticos, temáticos e teológicos entre o javista e os escritos exílicos e pós-exílicos.<sup>179</sup>

<sup>176</sup> “We are dealing here...with an insertion which the Yahwist put between the ancient narratives. If these insertions do not come precisely from his pen, their whole intellectual stamp is still much closer to him than the actual ancient narratives are” (von RAD, G., op. cit., p. 215). Esta é também a opinião de SCHARBERT, J., op. cit., p. 149: „Wenn der Text von einem späten Tradenten stammt, muß dieser sehr geschickt gearbeitet haben, als er die ‚konstruierte Erzählung‘ in Zusammenhang einpaßt“.

<sup>177</sup> Cf. NOTH, M., op. cit., p. 258 (nota 625).

<sup>178</sup> “So it seems wiser to see this section as integral to the whole plot of these chapters and the work of J..., not a later interpolator” (WENHAM, G., op. cit., p. 44). „Meist weist man diesen Text heute einem dtr Tradenten zu. Als Argument für die Spätdatierung führt man das darin behandelte Problem der Gerechtigkeit Gottes an, das erst für die spätere Weisheitsliteratur aktuell sei (vgl. Ijob). Für spät sprachliche Formulierung spricht aber nur v. 19... Sonst läßt sich im Text kein völlig überzeugendes Argument für Spätdatierung finden“ (SCHARBERT, J., op. cit., p. 149)..

<sup>179</sup> “In due aree linguistiche diverse, in Canada e in Svizzera, si è sviluppata l’idea che lo Jahwista non sia la più antica delle fonti. Al contrario, la parentela con il Deuteronomio e l’opera deuteronomistica invita a ipotizzare una data molto più bassa. Attualmente, parecchi sostenitori di questa opinione collocano lo Jahwista *dopo* il Deuteronomio e l’opera deuteronomistica” (SKA, J.-L., *Introduzione...*, p. 155-156). “The present study has argued that the Yahwistic version of the tradition dates to the exilic period. The Priestly version, which is viewed here as a direct literary supplement to the earlier work must be later and post-exilic in date” (Van SETERS, J., op. cit., p. 310).

Há quem proponha ainda um javista primitivo, bem reduzido, completado posteriormente em várias épocas, mediante acréscimos redacionais sucessivos, como nova versão da hipótese dos complementos.<sup>180</sup>

Contudo, a tendência da pesquisa mais recente é retomar a primeira hipótese.<sup>181</sup> L. Schmidt é particularmente enfático em não atribuir ao javista o texto em questão: apoiando-se no uso do expressão *בְּלִי גֹיִי הָאָרֶץ*, argumenta que o javista teria usado *בְּלִי מְשֻׁפָּחַת הָאָרֶץ*, como em Gn 12,3. Enquanto o termo *מְשֻׁפָּחַת* indica uma organização tribal ou clânica, *גֹיִי* está relacionado a um grupo humano coesamente unido por parentesco, língua, terra, culto, lei, exército, e Israel não poderia ser considerado *גֹיִי* no tempo de Abraão.<sup>182</sup> Apreciando o texto como uma adição à antiga narração, Schmidt defende uma datação tardia: como *terminus a quo*, algumas décadas depois do ano 587; como *terminus ad quem*, algo entre 500 e 350 a.C.<sup>183</sup>

R. Rendtorff, por sua vez, não encontra nenhum traço característico da teologia javista no texto em questão. Ele descobre até certa contradição no apreciado argumento de Noth quanto à teologia do javista aplicada a Gn 18,16-33.<sup>184</sup> Com efeito, referindo-se à teologia javista presente especialmente em Gn 6,5-8 e 8,21-22, visto que em Sodoma não existiria provavelmente sequer um justo, estaríamos diante do homem da história primitiva javista, resgatado tão-somente por um ato de

<sup>180</sup> Cf. SKA, J.-L., op. cit., p. 158-159. Zenger fala, por exemplo, de “círculos narrativos” (*Erzählkränze*), interdependentes que se desenvolveram numa primeira redação, a “história hierosolimitana” (*Jerusalem Geschichtswerk*), elaborada por círculos sacerdotais e proféticos por volta do ano 700, seguida de uma “história exílica” (*Exilisches Geschichtswerk*), escrita por volta do ano 520 (ZENGER, E., op. cit., p. 108-123).

<sup>181</sup> „In neuerer Zeit hat sich die Meinung durchgesetzt, daß der Text von Gen 18,16-33 nach dem Fall Jerusalems 587 entstanden ist. Es handelt sich nämlich um eine Reflexion über das Problem der Gerechtigkeit, die für die Zeit während des Exils und nach dem Exil charakteristisch ist“ (J. KRASOVEC, op. cit., p. 169). “Now that the quasi-consensus on the sources of the Pentateuch, or at least the earliest of these, appears to be in the process of disintegration, it may be well to go back to the observation of Wellhausen and Gunkel that the dialogue shows signs of being a late addition to the narrative” (BLENKINSOPP, J., op. cit., p. 120); cf. ainda WESTERMANN, C., op. cit., p.; SCHWEIZER, H., op. cit., p. 137; SCHARBERT, J., op. cit., p.

<sup>182</sup> Cf. SCHMIDT, L., op. cit., p. 136-139. “The strong connexion of the term *gôy* with land tenure made it a fitting word to use in contexts having to do with the Israelite possession of the promised land, without which the Chosen People could not become an authentic *gôy*” (CODY, A., *When Is the Chosen People Called a Gôy?*, p. 5).

<sup>183</sup> „Aus sachlichen und sprachlichen Gründen kann jedoch dieses Stück nicht J zugewiesen werden... Als terminus a quo wird man einige Jahrzehnte nach 587 ansetzen müssen. Der terminus ad quem ergibt sich daraus, daß der Abschnitt im samaritanischen Pentateuch enthalten ist, so daß das Gespräch etwa zwischen 500 und 350 entstanden sein dürfte“ (SCHMIDT, L., op. cit., p. 136 e164).

<sup>184</sup> Cf. RENDTORFF, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, p. 105.



liberdade de Deus, e não pela justiça própria ou de outrem.<sup>185</sup> Anteriormente, porém, Noth afirmara que a justiça de Deus aqui não consistiria numa triagem entre “inocentes” e “culpados”, mas no peso que uns poucos “inocentes” teriam, a ponto de, por causa destes, uma multidão de “ímpios” fosse poupada do castigo.<sup>186</sup> Teríamos, portanto, um tipo de ‘justiça vicária’. Ora, como bem observa R. Rendtorff, este problema não está presente na história primeva.<sup>187</sup> Portanto, como se poderia atribuir tal texto ao javista?

Rendtorff, seguido por seu discípulo E. Blum,<sup>188</sup> chegará ao ponto de duvidar da existência de uma fonte J e, segundo Ska, é possível que até mesmo a sigla “J” caia em desuso.<sup>189</sup>

Em meio ao panorama ainda bastante confuso da pesquisa em torno do Pentateuco, E. Zenger adota um esquema que resulta de uma combinação de modelos — o assim chamado “Münsteraner Pentateuchmodell” —, situando-se numa posição intermerdiária.<sup>190</sup>

Assim, a linguagem da pesquisa atual prefere simplificar o excesso de teorias fragmentárias, e atribui os textos a três correntes de transmissão (“fontes”): textos não-sacerdotais (“J”), textos sacerdotais (“P”) e textos deuteronomistas (“D”).<sup>191</sup>

<sup>185</sup> Cf. NOTH, M., op. cit., p. 259).

<sup>186</sup> „Von dieser Voraussetzung aus ist das Bemerkenswerte an dieser Erörterung nun dies, daß das ‚Rechttun‘ des ‚Richters der ganzen Erde‘ (V. 25) nach der implizite von Jahwe bestätigten Meinung Abrahams darin bestehen würde, daß er nicht etwa die ‚Gerechten‘ und die ‚Gottlosen‘ gegeneinander auszählt, sondern daß für ihn selbst ganz wenige ‚Gerechte‘ so viel Gewicht haben, daß um ihretwillen die große Menge der ‚Gottlosen‘ ungestraft bliebe, statt daß umgekehrt auch nur vereinzelt ‚Gerechte‘ in ein die ‚Gottlosen‘ treffendes Gericht mit hineingezogen würden“ (Ibid., p. 258-259).

<sup>187</sup> „Um dieses Problem geht es aber in der Urgeschichte gerade nicht! Dort wird nirgends der Gedanke erkennbar, daß die Gerechtigkeit Noahs einen Einfluß auf den Vernichtungsbeschuß Jahwes haben könnte“ (RENDTORFF, R., op. cit., p. 105).

<sup>188</sup> Cf. BLUM, E., op. cit.

<sup>189</sup> Cf. SKA, J.L., *Introduzione* ..., p. 165.

<sup>190</sup> „Dieses Modell, das in der derzeitigen (geradezu verwirrenden) Forschungslandschaft eine Art ‚Mittelposition‘ darstellt, stimmt in wesentlichen Punkten (jedoch abweichende Datierungen) mit der Pentateuchtheorie überein, die von O. Kaiser und H.C. Schmitt vertreten wird“ (ZENGER, E., op. cit., p. 119).

<sup>191</sup> Cf. Ibid., p. 119.

O texto em questão pertenceria, portanto, ao grupo não-sacerdotal, mas não em sua inteireza: trata-se, na verdade, de um texto compósito. Carr considera que os vv. 17-18 e 22b-33 não apresentam nenhuma conexão nítida com os temas ou com a linguagem deuteronomista, não obstante os vv. 22b-33 tratarem de um problema documentado, pela primeira vez de forma ampla, em textos exílicos. Ele conclui que os vv. 17-18 e 22b-33 parecem fazer parte de um contínuo e complexo processo de revisão de material não-sacerdotal, material amiúde aparentado com a linguagem e a teologia deuteronomista.<sup>192</sup>

De resto, como o observa sensatamente R.N. Whybray, esta é uma questão secundária em relação à verdadeira importância do texto. A falta de consenso entre os estudiosos em qualquer dos pontos da crítica do Pentateuco em geral, mesmo depois de tantas hipóteses aventadas, deixa-nos tão distantes de alguma certeza quanto estávamos no início do estudo crítico do Pentateuco.<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> “The two points relevant for our discussion are the following: (1) these texts show no clear connection to specifically Deuteronomistic themes and language, and yet (2) they address a problem of collective destruction and individual righteousness first documented in a broad spectrum of exilic texts. Thus, Gen. 18:17-18 and 22b-33 appear to be part of an *ongoing*, complex process of revision of non-P material in Genesis, one often but not necessarily always characterized by nearness to late Israelite semi-‘Deuteronomistic’ language and theology” (CARR, D.M., op. cit., p. 171).

<sup>193</sup> “It should perhaps be stressed at this point that, despite the vast amount of scholarly work which has been published — specially during the past century — concerning the authorship, date, and history of composition of the Pentateuch, these are basically side issues... For although it may be true that recent scholars have succeeded in exposing many of the errors of earlier critics, it must be admitted that as far as assured results are concerned we are no nearer to certainty than when critical study of the Pentateuch began” (WHYBRAY, R.N., *Introduction to the Pentateuch*, p. 12).