

CAPÍTULO 4

A misericórdia de Deus em Gn 18,16-33

4.1. Intercessão não atendida?

As considerações acima sugerem-nos o seguinte resumo: Abraão intercedeu pelos inocentes e pelos culpados ou, mais precisamente, começa questionando se é justo tratar o inocente como ao culpado. Ele não menciona os inocentes, pois a presença destes ancora-se numa hipótese, numa probabilidade. Quanto aos culpados, não é preciso dar-lhes nomes, sendo suficiente a alusão à cidade ou ao lugar por que Abraão intercede.

Ora, aquilo que deveras causa certo impacto no texto é o fato de os acontecimentos do cap. 19 não se harmonizarem com o teor do diálogo entre as duas personagens.

Apesar da referência à maldade dos sodomitas já em Gn 13,13 e do desencontro de Abraão com o rei de Sodoma (Gn 14,21-23), isto não quer dizer que ali não existissem, em tese, inocentes. Prova-o, ademais, o fato de IHWH procurar certificar-se antes de agir, embora no decorrer do diálogo, ele se mostre mais cético do que Abraão.³⁰⁶ Se Abraão também desse por descontado que não existiam justos em Sodoma, por que faria referência a eles em sua primeira palavra dirigida a Deus? Efetivamente, a pergunta inicial de Abraão, após a confiança de IHWH, — “Destruirás realmente (o) inocente com (o) culpado?” —, deixa entrever que ele supunha a existência de inocentes em Sodoma e, implicitamente, ele pede que estes não sejam destruídos juntamente com os culpados.³⁰⁷

³⁰⁶ „Von den beiden Gesprächspartnern ist es Jahwe, der der unruhige, wie es scheint auch der unsichere ist. Er wechselt zwischen indefiniten und definiten Antworten, zwischen Weigerung und Aufnahme“ (SCHWEIZER, H., *Determination, Textdeixis...*, p. 117).

³⁰⁷ Como o demonstrou no nível da determinação gramatical H. Schweizer, Abraão inicialmente refere-se a inocente e culpado, sem determinativo, mas a seguir, mantém-se constante no uso do determinativo, como a indicar a convicção de que existiriam inocentes em Sodoma: „Abraham dagegen bringt beharrlich und ohne derartige Sprünge seine immer erneuten Vorstöße. Wo es einen längeren Dialog gibt (bei der Zahl ‚50‘) nimmt er seine eigene frühere Äußerung ernst, indem er sich wiederholt definit, textdeiktisch darauf bezieht“ (Ibid., p.117).

Neste ponto, como bem o observa R. Rendtorff, o texto de Gn aproxima-se muito ao de Ez 14: também aqui a questão é a mesma: podem alguns inocentes preservar uma comunidade do castigo de Deus? A resposta de Ez é taxativa: de forma alguma! Até mesmo justos exemplares como Noé, Daniel e Jó podem apenas salvar a si mesmos (Ez 14,14.16.18.20), ao passo que todo o diálogo entre Deus e Abraão é acolitado por essa possibilidade. Segundo esse autor, fica aberta a questão se Ez considera esta uma tese teologicamente falsa, ou se para ele é chegado o tempo em que nem mesmo a intervenção de tais modelos de justiça pode evitar o julgamento.³⁰⁸

Buscando maior precisão em relação aos textos paralelos, Schweizer aproxima Gn 18,23-25 a Ez 21,8-9, segundo o qual, a espada de IHHW não pouparia nem o inocente nem o culpado: “Eis o que dirás à terra de Israel: Assim diz IHHW: Eis que estou contra ti; hei de tirar da bainha a minha espada e extirparei do meio de ti tanto o justo como o ímpio; a fim de extirpar do meio de ti o justo e o ímpio, a minha espada sairá da sua bainha, atingindo toda carne desde o Negueb até o norte”.

Esta seria precisamente a questão colocada por Abraão: é possível que a inocência do indivíduo seja desprezada por IHHW? Em Ez a resposta é afirmativa, mas em Gn, existe outra possibilidade: se existir um grupo de inocentes, por causa deles o juízo sobre os demais será suspenso.³⁰⁹ De qualquer maneira, isto mostra bem que na Bíblia podem coexistir soluções e ponto de vista diferentes acerca de um mesmo problema.³¹⁰

Portanto, embora Abraão não interceda formalmente pela salvação de um resto de justos da destruição de Sodoma³¹¹ — pedirá explicitamente pelo lugar —, sua primeira preocupação é com o destino destes possíveis inocentes. Gn 19,4, porém, desfaz esta esperança; jovens e velhos estavam corrompidos.

³⁰⁸ „Es muß hier offen bleiben, ob Hesekeel diese These überhaupt theologisch für falsch hält, oder ob er nur der Meinung ist, daß *jetzt* die Zeit gekommen ist, wo selbst das Eintreten solcher exemplarischer Gerechter das Gericht nicht mehr abwenden kann“ (RENDTORFF, R., op. cit., p. 107).

³⁰⁹ „Das ist genau die inhaltliche Position, die Abraham in Gen 18 zum Reden bringt: Kann es sein, daß das Gerechtheitsein des einzelnen von Jahwe übergangen wird? Daß also alle vernichtet werden? Im Lied vom Schwert wird dies behauptet... In Gen 18 ist das implizite Ergebnis anders: Gäbe es eine Gruppe von Gerechten, dann würden sie durch ihre Existenz das Gericht über alle verhindern“ (SCHWEIZER, H., Das seltsame Gespräch..., p. 137).

³¹⁰ “Yet ten would have sufficed, and so the possibility of the righteous influencing the fate of the unrighteous is here affirmed whereas in Ezekiel it is denied — another example of divergent solutions and points of view within the biblical canon” (BLENKINSOPP, J., *Wisdom and Law...*, p. 57).

³¹¹ Cf. TURNER, L.A., Lot as Jekyll and Hyde, p. 89.

Enquanto Abraão falara da possibilidade de poupar os culpados em consideração a (pelo menos dez) inocentes que aí se encontrassem, a ordem contida em Gn 19,12 é taxativa: *fazer sair* da cidade algumas pessoas, sem que nos seja dito se são realmente inocentes ou não, porque o lugar será *destruído*.

Assim, embora se possa falar de ‘salvação vicária’, de ‘inocência vicária’,³¹² de ‘função preservadora vicária’,³¹³ de “justiça substitutiva”³¹⁴ (não, porém de “substituição vicária”), não se constata o efeito dos méritos dos inocentes, uma vez que nenhum culpado foi poupado em Sodoma.

Um ponto sobre o qual não paira dúvidas é a referência direta à possibilidade de se poupar o lugar, a cidade de Sodoma (e Gomorra). Ora, não obstante a intercessão de alguém do quilate de Abraão, as cidades de Sodoma e Gomorra foram completamente destruídas, tendo-se salvado apenas Lot e seus familiares que, afinal, nem foram citados explicitamente no diálogo.³¹⁵ Tampouco a discussão girou em torno da retidão de Lot e de seus parentes. No final da história, Abraão reaparece e lança um olhar sobre Sodoma apenas “para constatar que sua intercessão não serviu absolutamente de nada. Ele viveu de esperança, mas essa esperança agora se rompeu”.³¹⁶

³¹² Cf. Ibid., p. 90: “vicarious righteousness”, “vicarious salvation”.

³¹³ Cf. van SETERS, J., op. cit., p. 214: “vicarious preserving function”.

³¹⁴ „stellvertretenden Gerechtigkeit“ (cf. SCHWEIZER, H., op. cit., p. 138).

³¹⁵ “Lot never enters the discussion as a reason for appealing to the Lord for mercy” (COATS, G.W., *Genesis...*, p. 141).

³¹⁶ VOGELS, W., op. cit., p. 130.

Ao postularmos a hipótese de uma intercessão, não estamos passando para um possível nível histórico: permanecemos na esfera da abstração, como é o caso de Ez 14,12ss e Jr 18. Assim, se o teólogo e seus leitores conheciam a tradição³¹⁷ e jamais cogitaram da possibilidade de a intervenção de Abraão persuadir a Deus ou mudar seus planos — já conheciam o destino de Sodoma, quem a destruiu e por que o fez — sabiam que uma intercessão de Abraão não poderia, efetivamente, mudar mais nada.³¹⁸

Assim, tendo constatado a intercessão no nível literário, segue-se a pergunta: *por que Deus não teria ouvido a prece de alguém do quilate de Abraão?* Por que Deus agiu completamente diferente daquilo que Abraão propusera?

Embora a tese de Abraão contasse com a possibilidade de uma alteração no julgamento divino, ao que parece tal possibilidade estava condicionada à existência de um número mínimo de inocentes. O narrador atribui ao patriarca grande intimidade com Deus e força intercessora, mas nenhum poder mágico: por amor a Abraão e pelos méritos de uma minoria de inocentes, Deus estaria disposto a poupar a cidade; visto que tal condição não se verificou, não obstante a intercessão de Abraão, o juízo caiu sobre a cidade.³¹⁹ O texto afirma, portanto, que o esforço individual ou de um grupo tem muito valor diante de Deus; acontece, porém, que em Sodoma não foram encontrados inocentes suficientes para impedir o juízo de Deus.³²⁰

³¹⁷ “[The theologian] is bound to the tradition and he knows that his listeners or readers know it. It was taken for granted from the outset that Abraham’s intercession could in no way alter the situation” (WESTERMANN, C., *Genesis...*, p. 292).

³¹⁸ “Of course, the post-monarchic readers, for whom this piece was written, never wondered whether Abraham’s intervention persuaded God to change his/her plans or not. They already knew the ‘fate’ of Sodom, who destroyed it, and why he/she did so” (Ben ZVI, E., op. cit., p. 34).

³¹⁹ “Der Erzähler schreibt hier dem Patriarchen eine enge Vertrautheit mit Gott und darum seiner Fürsprache auch eine große Macht zu. Jedoch liegt ihm jede magische Mißdeutung der Fürsprache fern. Zu ihrer Wirksamkeit sind gewisse Voraussetzungen unerlässlich:... Gott wäre bereit, Abraham zuliebe die ganze Stadt zu schonen, wenn sich darin wenigstens eine kleine Minderheit von Frommen fände, welche Aussicht böte, auf ihre verkommenen Mitbürger vielleicht doch noch einen guten Einfluß auszuüben. Da niemand von den Einheimischen dieser Bedingung entspricht, ist das Gericht über die Stadt trotz der Fürsprache Abrahams unabwendbar“ (SCHARBERT, J., op. cit., p. 324-325).

³²⁰ „Und das war nun die theologische Frage: Ist es so, daß die individuelle Bemühung belanglos ist? Die Antwort von Gen 18 ist: Das Gerechthein des einzelnen, einer Gruppe zählt sehr wohl. Nur sind eben in Sodom keine 10 Gerechten zu finden“ (SCHWEIZER, H., *Das seltsame Gespräch...*, p. 138).

Destarte, a imagem de Deus como juiz de toda a terra parece prevalecer em todo o relato: não haveria espaço para o exercício da gratuidade e da misericórdia divina?

À guisa de justificativa para a confiança de Deus a Abraão, o texto havia recordado a promessa de bênção ao patriarca, segundo a qual por ele seriam benditas todas as nações da terra (Gn 18, 18). Abraão, tal qual Jonas, encontra-se perante uma nação pagã: de que forma Deus cumpre aqui suas promessas, dado que, em vez de bênção, sobre Sodoma e Gomorra caiu a maldição?

Estas perguntas podem receber alguma luz de uma análise prévia da função literária do texto em questão, no contexto mais amplo do livro do Gênesis.

4.2. Função literária de Gn 18,16-33

A maioria dos estudos ocupa-se sobretudo com o contexto histórico e teológico desse texto, bem como com seu contexto literário imediato — inserido que está nos caps. 18-19 do livro do Gênesis. Parece-nos que não se deu, até agora, suficiente atenção ao contexto literário mais amplo, o que pretendemos fazer agora.

Vimos que Gn 18,16-33 é um texto compósito, posteriormente inserido nos caps. 18-19, os quais tratavam do anúncio do nascimento de Isaac e da destruição de Sodoma e Gomorra, mais o resgate de Lot, respectivamente.

Sob a perspectiva da história, no que diz respeito a Sodoma, nada mais poderia ser feito a fim de se mudar o destino das cidades condenadas, nem mesmo mediante a intercessão de tão grande personagem como Abraão.

Se levarmos em conta que o autor tinha em mente Jerusalém, pouco depois do exílio, está igualmente claro que a situação não mais poderia ser alterada. Assim, é justo perguntar: por que pedir a Deus para poupar aquilo que não poderia mais ser salvo?

No nível literário, se quisermos obter uma resposta para essa pergunta, é preciso tentar imaginar o que o autor possivelmente tinha em mente ao criar tal diálogo “historicamente absurdo” e “teologicamente frustrante” entre Deus e Abraão, e por que o colocou neste contexto literário.³²¹

4.2.1. A história

Sodoma e Gomorra aparecem pela primeira vez em Gn 10,19 como parte da descrição da terra dos cananeus; a segunda vez é em Gn 13,10, quando já é sabido que as cidades foram destruídas pelo Senhor. Assim, até mesmo sob o ângulo literário, não há muito o que esperar em relação ao lugar: está feito. Contudo, a segunda parte do versículo recorda ao leitor que Sodoma e Gomorra, antes da destruição, eram como o “jardim de IHHW, como a terra do Egito, até Segor” (Gn 13,10b). Desta forma, implicitamente o autor leva o leitor a perguntar por que razão um lugar tão bonito assim foi completamente destruído. O v. 13 dá, num lampejo, uma indicação — “Ora, os habitantes de Sodoma eram grandes criminosos e pecavam contra IHHW” — mas não informa que *tipo de pecado* cometeram, nem *como se deu a destruição*.

Ainda mais interessante, sob o ponto de vista da narrativa, é o fato de Lot ter escolhido precisamente aquela região para ali viver; com efeito, “ele armou suas tendas até Sodoma” (v. 12). Dado que o texto não narra se Lot foi morto com os demais ou se foi salvo, o leitor fica a perguntar-se ainda mais curiosamente a respeito do destino de Lot. Para completar o clima de tensão e de expectativa, a afirmação sobre a maldade dos habitantes de Sodoma soa como uma inquietadora ameaça sobre a cabeça de Lot, pois os sodomitas eram grandes pecadores *contra* o Senhor.

³²¹ van SETERS, J., op. cit., p. 209, devido às dificuldades apresentadas pelo problema das fontes, prefere não seguir a ordem das referências a Lot e a Sodoma, conforme surgem no livro do Gn. No entanto, sob a perspectiva do texto em sua forma final, como é nosso caso, esta é justamente a ordem que deve ser analisada.

Poderíamos dizer que o autor cria aqui uma trama narrativa: descreveu o cenário, inicialmente assinalado por uma ampla moldura — a terra dos cananeus (Gn 10,19); a seguir, dentro do quadro, o palco — Sodoma e Gomorra (Gn 13,10), e no proscênio, a personagem principal — Lot (13, 12). Uma vez que o autor afirmara que as cidades foram destruídas, ele deve operar em *flashback*, a fim de explicar *como tudo se passou*.

4.2.2. A destruição das cidades

Cedo os problemas visitam Lot quando explode uma guerra entre os reis da região; ora, os reis de Sodoma e de Gomorra tiveram de fugir quando o inimigo se apossou de seus bens. Na ocasião, Lot foi levado prisioneiro, juntamente com suas posses.

Tão logo Abraão toma conhecimento do cativo de Lot, ele se comporta de maneira bastante inusitada, pois até então nada se dissera a respeito das habilidades de Abraão como guerreiro: ele resgata Lot e todos os seus bens, as mulheres e a tropa.³²²

Então, pela primeira vez, Abraão encontra o rei de Sodoma. Abraão agora se acha igualmente no cenário ameaçado, mas logo ele se vai, sem nada levar consigo. Ele nem sequer convida Lot a vir com ele, pois eles já se tinham separado. De certa forma, no que diz respeito a uma guerra entre pessoas, poderíamos dizer que Abraão *salvou* aquelas cidades e, mais ainda, salvou a Lot.

³²² “Abraham, on the other hand, is hardly ever depicted as a man of military might; his characteristics of political astuteness and military activity have usually been considered as an anomaly in a chapter filled with anomalies” (MUFFS, Y., “Abraham the Noble Warrior”, 95). Na verdade, segundo este mesmo autor, os patriarcas não eram somente homens do espírito, mas também da espada e hábeis diplomatas: “Although the stories of the binding of Isaac and the brave intercession over the fate of Sodom and Gomorrha tend to stamp Abraham with the seal of radical spirituality, the various Pentateuchal narrators/tradents were aware of that aspect of the patriarch which we have called his world, political-military side” (Ibid., p. 96).

Contudo, é importante notar que, embora Abraão tenha tomado a decisão de resgatar Lot, segundo o texto, a vitória final não veio por meio das mãos de Abraão, mas o próprio Deus é que entregou os inimigos em suas mãos (Gn 14,20). Implicitamente, Deus salvou as cidades e Lot.

Esta guerra, a captura e o resgate de Lot funcionam como uma antecipação da verdadeira guerra que o Senhor declarará contra as cidades. Por enquanto, o leitor, que poderia ter temido pela vida de Lot, fica aliviado e se acalma, à medida que a história passa à aliança de Deus com Abraão, ao nascimento e à circuncisão de Ismael como sinal da aliança.

Para além da importância de cada um destes episódios em si, eles também funcionam como uma espécie de retardação antes da solução do trecho sobre as duas cidades. Na próxima ocasião em que se mencionam as cidades, esta impressão de diminuição do ritmo narrativo torna-se mais forte ainda.

Por exemplo, sempre que Deus se comunica com Abraão, ele o faz mediante a voz (“IHWI Disse a Abraão” — Gn 12,1; 13,14); ou em palavras pronunciadas numa visão (Gn 15,1), ou numa aparição (Gn 17,1). Contudo, no cap. 18, pela primeira vez desde Gn 3,8, Deus aparece, por assim dizer, antropomorficamente: em Gn 3,8, ele caminha “à brisa do dia”, e em Gn 18,1, “no maior calor do dia”, na figura dos três homens.³²³

A meta dos homens (de Deus) não era fazer uma visita a Abraão: eles se encaminhavam para outra parte.³²⁴ Certamente Deus poderia chegar mais rapidamente mediante a voz ou um anjo³²⁵ — como de fato somente assim a narrativa

³²³ Podemos admitir que Abraão não se comportou de maneira muito normal ao cumprimentar seus visitantes: ele corre, prostra-se, faz tudo numa pressa inusitada. Tudo isso pode indicar que ele notara, talvez, algo especial naquelas pessoas: „Abraham behandelt nämlich die drei Männer nicht wie normale Wanderer mit normaler Gastfreundschaft, sondern zeigt vom ersten Augenblick an eine so erstaunlich Bemühung um seine Gäste, daß die Handlung spüren Läßt: Abraham hatte an jenen etwas Besonderes bemerkt, und es muß sich erweisen, ob er richtig oder falsch vermutet hatte“ (SEEBASS, H., op. cit., p. 117). Cf. ainda GUNKEL, H., op. cit., p. 195-196).

³²⁴ „Gemeint ist nicht die Absicht der Besucher, sondern die glückliche Fügung des Besuchs“ (SEEBASS, H., op. cit., p. 116). Von Rad parece dar a entender que a visita a Abraão fora propositada: “Here too the men are proud and terse, for, of course, they had not come to visit Lot (in contrast to their visit in Hebron with Abraham), but regarding another matter” (Von RAD, G., op. cit., p. 217).

³²⁵ Em Gn 19,1 fala-se de “dois anjos”, enquanto nos vv. 9.10 fala-se dos “homens”. Esta alteração para “anjos” é, segundo Gunkel, „ein später eingesetztes Explicitum“ (GUNKEL, H., op. cit., p. 207). Originalmente seriam “dois homens” (o mesmo pensam Skinner, Westernmann e outros). Para von Rad, o ardil é compreensível dentro da mentalidade de Israel, que não suportaria o contato de Deus com

podia fazer os visitantes percorrerem a distância entre Hebron e Sodoma em tão pouco tempo (70 km ou dois dias de viagem!)³²⁶ —, mas ele vai a pé, semelhante a seres humanos, dando-se um pouco de descanso no maior calor do dia, e tomando uma refeição.

É como se Deus, sempre que está a ponto de punir o ser humano, agisse sem a menor pressa: após o pecado de Adão e Eva, Deus perambula e procura Adão, chamando-o pelo nome — “Onde estás?” —, como se não os pudesse ver por trás das árvores; em Gn 18, Deus também não parece pressuroso em chegar à cidade.³²⁷

Presume-se que Abraão não tivesse consciência do itinerário dos homens até que eles se ergueram e olharam para Sodoma. Aquele olhar não era um olhar comum, mas escondia uma ameaça. Abraão não diz palavra; simplesmente acompanha-os para despedi-los. Sentimos que algo está prestes a acontecer, mas eis que se interpõe outro *rallentando*: Deus se pergunta se deveria ou não ocultar de Abraão aquilo que estava em vias de realizar. Ele decide comunicar seus planos a Abraão, nos quais não precisamos necessariamente ver uma decisão em destruir as cidades. Da mesma forma que ele desceu para ver a torre que os homens construíram em Gn 11,5, igualmente agora ele desce para averiguar se os habitantes de Sodoma agem consoante a denúncia que lhe chegou.

A esta altura, Deus comporta-se quase como o mensageiro que escapou e veio narrar a Abraão o que acontecera a Lot (Gn 15,15). Com a mesma ousadia demonstrada no resgate de Lot, Abraão ousa falar a Deus, mas isso é tudo o que lhe resta fazer, pois não pode descer a Sodoma e ajudar Lot desta vez. O diálogo entre Deus e Abraão, com seu número decrescente de inocentes, soa outrossim como uma espécie de retardação do desfecho final.

uma cidade pecadora. No entanto, no momento mesmo de agir em Sodoma, Deus não usa intermediários: “It is quite understandable that Yahweh visits Sodom in disguise, for it would have been unthinkable for Israel to allow even the possibility of Yahweh’s coming into contact with the sin of Sodom. But it is characteristic for Israel’s faith, which in every instance thinks ultimately only of Yahweh as the actor and not of some intermediate powers [Amos 3.6; Isa. 45.7], that at the climax of the event Yahweh appears speaking and acting directly, without any mediator [vs. 17,21]” (von RAD, G., op. cit., p. 217).

³²⁶ “Neither the narrator nor the listeners are concerned that the distance from Hebron to the southern end of the Dead Sea is about 70 km. (some two days journey) and that there is a difference in elevation of 1300 m” (WESTERMANN, C., op. cit., p. 300).

³²⁷ Diversos textos falam da lentidão de Deus à ira e de sua prontidão à misericórdia e ao perdão: Êx 34,6; Nm 14,18; Ne 9,17; Sl 86,15; 103,8; 145,8; Jn 4,2; Na 1,3.

As coisas, de fato, acontecem passo a passo: quando os homens chegam à cidade, eles pretendem passar a noite na rua (observando?). À semelhança de Abraão, Lot acolhe os anjos como hóspedes.

Após a dura e vã discussão entre Lot e os homens de Sodoma, a primeira ação dos visitantes é arrastar Lot para dentro de casa e trancar a porta. Doravante, vê-se que algo muito ruim está na iminência de acontecer. De fato, os homens dizem claramente: “Porque vamos destruir este lugar, pois é grande o grito que se ergueu contra eles diante de IHWH, e IHWH nos enviou para exterminá-los” (Gn 19,13).

Se, até então, os homens não tinham demonstrado pressa em agir, agora eles evidenciam grande azáfama, embora não tanto para destruir as cidades, mas para salvar Lot e seus parentes antes de cumprirem a missão para a qual chegaram até ali. Uma vez constatado que o clamor tinha fundamento (v. 13), não há mais razão para delongas; contudo, nada acontece antes que Lot tenha deixado aquele lugar. Somente ao amanhecer, quando o sol ilumina a terra e Lot alcançou Segor, é que o Senhor fez chover fogo e enxofre sobre Sodoma e Gomorra.

A trama, assim, se resolve. Agora ficamos sabendo como as cidades foram destruídas e como Lot escapou. Abraão volta ao lugar onde havia falado com Deus, e percebe a sombria paisagem transformada numa fornalha: “Levantando de madrugada, Abraão foi ao lugar onde estivera na presença de IHWH e olhou para Sodoma, para Gomorra e para toda a Planície, e eis que viu a fumaça subir da terra, como a fumaça de uma fornalha” (Gn 19,27-28). Essa é a última vez que ouvimos falar de Sodoma e Gomorra no livro do Gênesis.

4.2.3. O motivo da destruição

Certamente, a história da destruição de Sodoma e Gomorra, em si, não é uma das mais importantes no livro do Gênesis, mas estaria intimamente ligada àquilo que muitos estudiosos defenderiam como o coração do Pentateuco: o tema das promessas ou bênção aos pais. Com efeito, a partir do cap. 12, depois de quase todos os incidentes importantes, elas reaparecem (Gn 13,14-18; 15,1-21; 17,1-27 etc.).³²⁸ Embora secundária, a perícopé analisada tem um conteúdo relacionado diretamente com as promessas feitas ao patriarca.³²⁹

No nível da função literária, Gn 18,18-19 tem um papel muito importante, pois, como vimos, oferece tanto a razão pela qual Deus comunica sua decisão a Abraão quanto introduz o problema central do diálogo, o qual trata da sorte do inocente e do culpado.

Em primeiro lugar, o v. 18 reassume a promessa de bênção feita em Gn 12,2-3: todas as nações da terra seriam abençoadas (abençoariam a si mesmas) em Abraão. Uma vez que Deus decidira fazer uma exceção com relação a Sodoma e Gomorra, Abraão deveria tomar conhecimento do fato, entre outras razões, a fim de compreender a atitude de Deus.³³⁰

Creemos que se pode ir mais longe. A promessa a Abraão é múltipla: Deus prometeu que ele se tornaria uma grande nação, que lhe daria uma terra como posse e que ele seria uma bênção para toda a terra. Para além dos conteúdos teológicos do

³²⁸ “The theme of the Pentateuch is the partial fulfilment — which implies also the partial non-fulfilment — of the promise to or blessing of the patriarchs. The promise or blessing is both the divine initiative in a world where human initiatives always lead to disaster, and are an affirmation of the primal divine intentions for humanity. The promise has three elements: posterity, divine-human relationship, and land” (CLINES, D.J.A., *The Theme of the Pentateuch*, p. 30). Cf. ainda WOLFF, H.W., op. cit., p. 351; WESTERMANN, C., *Die Verheißungen an die Väter*).

³²⁹ „Den theologischen Erzählungen stehen die Texte nahe, in denen das Ergehen einer Verheißung an Abraham der Inhalt ist: die sekundären Verheißungen; doch ist diese erzählerische Gestaltung des Verheißungsmotivs deutlich von den theologischen Erzählungen abzuheben. Es sind keine eigentlichen Erzählungen, sonder Einfügungen des Verheißungsmotivs, das nun die Vätergeschichten zusammenhält und gleichzeitig an das Gesamtgefüge des Pentateuchs bindet“ (WESTERMANN, C., *Die Verheißungen...*, p. 73).

³³⁰ Cf. SCHMIDT, L., op. cit., p. 135; von RAD, G., op. cit., p. 165.

diálogo em si, poderíamos dizer que ele serve também para ilustrar o relacionamento entre Abraão e as nações, como o indica a alusão à promessa antes de Deus dirigir-se a Abraão: “...por ele serão benditas todas as nações da terra” (Gn 18,18), promessa feita em Gn 12,3b.

É curioso como praticamente nenhuma das tentativas de identificação do problema teológico da perícopa tenha considerado a questão do relacionamento de Abraão/Israel com as demais nações, digamos, em termos não somente de bênção, mas também de *maldição*, uma vez que esta constitui um dos aspectos da promessa feita a Abraão (12,3): Deus não prometeu apenas que Abraão seria uma bênção, mas também uma maldição.

Talvez este seja apenas mais um tópico dentro de um texto polissêmico, mas ele traz certa novidade e vem ancorado em alguns elementos literários. Se nossa interpretação for procedente, levando em conta o elemento da maldição, ela pode contribuir para uma melhor compreensão do problema teológico desta unidade.

Abraão tornou-se uma bênção para Sodoma e Gomorra? No final das contas, é forçoso admitir: não! No entanto, a promessa de tornar-se uma bênção inclui também uma maldição: “Abençoarei os que te abençoarem, amaldiçoarei os que te amaldiçoarem” (Gn 12,3a). A partir daí, é possível identificar alguns momentos em que Abraão se torna bênção ou maldição para aqueles a quem ele encontra.

As primeiras pessoas que Abraão encontra abertamente, após o chamado de Deus, são os egípcios, e não se pode dizer que tal encontro tenha sido uma bênção: Deus feriu o faraó com grandes pragas, e também sua casa. O texto diz que ele agiu assim por causa de Sara, por ser mulher de Abraão.³³¹ Na segunda versão do mesmo relato (cap. 20), uma vez mais a casa do rei é ameaçada com a esterilidade e a morte por causa da pertença de Sara a Abraão. Desta vez, porém, o final é feliz: o rei restitui Sara a Abraão, cobre-o de presentes e oferece-lhe um lugar para morar, além de indenizar a ofensa em relação a Sara (Gn 20,14-16); por fim, Abraão mostra-se uma bênção para ele: como profeta intercessor, ele implora pelo rei e por sua família, de modo que todos ficam curados (vv. 17-18).

³³¹ “Il primo racconto ha come scopo di mostrare come Dio protegge e salva Sara, moglie di Abramo, rivelando la sua vera identità: Sara non è solo una ‘donna’, una ‘bella donna’, o la ‘sorella’ di Abramo, ma ‘la moglie di Abramo’ (SKA, J.-L., *Introduzione ...*, p. 71).

O segundo encontro de Abraão com outros povos dá-se em Gn 14, quando do resgate de Lot: uma vez que Abraão, além de Lot, salvou o povo de Sodoma e Gomorra (no v. 21 o rei pede-lhe que lhe devolva **שְׂפָתָיָהּ**, “as pessoas”), podemos dizer que ele foi uma bênção para aquela gente.

Chegamos, finalmente, ao cap. 18, 16ss, onde se retoma o tema da bênção, e a própria intercessão de Abraão pode ser vista como uma bênção para os sodomitas.³³²

Note-se, porém, que enquanto aqui se acrescentam **וְיִשְׁפָּטָהּ הַקֶּדֶשׁ**, omite-se aquela parte da promessa que contém uma maldição (12,3a) dirigida a outras pessoas, caso amaldiçoassem Abraão. No entanto, podemos inferir que, ao impor as condições supra-citadas, ou seja, praticar a **וְיִשְׁפָּטָהּ הַקֶּדֶשׁ**, implicitamente o texto pressupõe que, se não forem satisfeitas, aquele tipo de maldição — o não cumprimento da promessa — cairá sobre Israel, pois, no caso, este teria ‘amaldiçoado’ a Deus ao não observar seus preceitos. Deus revela a Abraão seu plano de aniquilação de Sodoma não somente por uma questão de amizade ou da condição especial de que gozava o patriarca: era igualmente uma admoestação.³³³ Com efeito, este é uma das principais teses deuteronomistas.

³³² “And for the first time one of the nations of the earth, the Sodomites, is ‘blessed’ because of Abraham. To *be blessed* in this context means to have one who intercedes before God regarding one’s destiny, to have one who ‘makes intercession for the transgressor’ (Is 53:12)”(HAMILTON, W.P., op. cit., p. 18).

³³³ „Jahwe vertraut Abraham seinen Entschluß, daß er Sodom vernichten wird, nicht einfach aus freundschaftlichen Gründen an. Er will vielmehr das Geschlecht Abrahams wirkungsvoll warnen. Falls die Nachkommen Abrahams die genannten Bedingungen nicht erfüllen, sollen sie nicht nur erfahren, daß die Verheißungen Jahwes nicht in Erfüllung gehen, sondern sogar mit der Möglichkeit rechnen, daß auch sie einmal vom Schicksal Sodoms heimgesucht werden könnten. Statt zu einem großen, mächtigen Volk zu werden, könnten sie wie Sodom zugrunde gehen“ (KRASOVEC, J., op. cit., p. 173).

Podemos ver mais uma referência indireta à maldição nas palavras de IHWH, as quais deixam entrever um mau presságio: “Ocultarei a Abraão *o que vou fazer...*?” (v. 17b) e no v. 20: “O clamor contra Sodoma e Gomorra é tão forte, seu pecado é tão grave...”. Ainda não sabemos, porém, em que consistia o clamor contra as cidades.³³⁴ Isto ficará evidente durante a inspeção que o Senhor fará, mas este clamor já subira até Deus em outra ocasião, por assim dizer, precisamente em relação àquele que seria causa de bênção e maldição para as nações.

Segundo o teor da promessa, a maldição recairia sobre quem amaldiçoasse Abraão. Não se diz explicitamente que os sodomitas tenham amaldiçoado o patriarca, mas o episódio do cap. 14, já acenado acima, contém um elemento que pode ir nesta direção.

Quando Abraão voltou da batalha, o rei de Sodoma foi-lhe ao encontro no vale de Save (o vale do Rei). A esta altura, surge uma inserção bem alheia a toda a história, mas muito significativa: Melquisedec, rei de Salém, abençoa Abraão e louva a Deus por ter entregado os inimigos nas mãos de Abraão (Gn 14,17-18). Seria por acaso que esta é a primeira e única vez que alguém abençoa Abraão e louva a Deus no assim chamado ciclo de Abraão? Note-se que, ao contrário dos reis de Sodoma e de Gomorra, Abraão não prestou nenhum serviço ao rei Melquisedec.

Quando a narrativa volta à cena anterior do encontro entre Abraão e o rei de Sodoma, este, em vez de demonstrar gratidão, ou seja, de abençoar Abraão ou louvar a Deus (Abraão, por exemplo, deu o dízimo de tudo a Melquisedec), assume uma atitude orgulhosa e exige as pessoas de volta, embora não tivesse direito algum a isso, enquanto oferece os bens a Abraão.³³⁵

As palavras de Abraão são mais que uma simples resposta: são uma espécie de juramento³³⁶ (uma maldição?), no qual ele utiliza praticamente as mesmas palavras de

³³⁴ “In the Sodom story the cry God hears cannot be one for which he is responsible. Then the cry must be either the cry rising from the city itself or else the cry about the city by nonresidents” (HAMILTON, W.P., op. cit., p. 21).

³³⁵ „Die abschließende Szene V (17.) 21-24 dient dazu, einen scharfen Kontrast zwischen den Königen von Salem und von Sodoma herauszustellen. Der König von Sodoma segnet nicht, sondern erbittet die Personenbeute, auf die er kein Anrecht hat, und beläßt Abraham die sächliche Beute, die zu fordern wenig aussichtsreich schien“ (SEEBASS, H., op. cit., p. 57). O rei de Sodoma comporta-se como se fosse o suserano, e não o vassalo (cf. MUFFS, J., op. cit., p. 90).

³³⁶ O gesto de erguer a mão nem sempre indica juramento ou maldição, mas no caso presente contém esta ambigüidade (cf. SEEBASS, H., op. cit., p. 57).

que se serviu o sacerdote para louvar a Deus e abençoar Abraão, sendo que desta vez as palavras são usadas para estabelecer nítida distinção entre os dois homens: Abraão comporta-se com nobreza, não pedindo mais do que o que era justo.³³⁷

A palavra “maldição” ou “amaldiçoar” (לָלַךְ) não aparece aqui, mas não é preciso citar a palavra exata a fim de se indicar um comportamento; este pode ser expresso com outras palavras e gestos, por ex., Is 36,18-20; 37,10-13; 2Cr 32,13-15.³³⁸ A atitude do rei de Sodoma, em nítido contraste com a de Melquisedec, pode ser vista como falta de respeito para com Abraão.

Como bem o demonstra J. Schreiner, amaldiçoar não significa apenas entregar alguém ao poder do mal. Pode ser também a interrupção, o cancelamento ou a rejeição de um relacionamento, dos laços comunitários. De acordo com a promessa, a bênção ou a maldição, a salvação ou a condenação dos outros homens dependerão de sua falta ou não de companheirismo e de solidariedade com Abraão.³³⁹ Mediante seu juramento subordinado a IHWH, o Altíssimo, criador do céu e da terra, Abraão explicitamente toma distância de Sodoma.³⁴⁰

Se este apartar-se de Abraão já implicaria uma maldição, os sodomitas revelaram toda sua iniquidade no tratamento dispensado aos homens/anjos que chegam à cidade. Poderíamos dizer que o castigo se deveu ao modo como eles trataram aqueles que, de certa forma, já eram família de Abraão: o próprio Deus, na pessoa dos visitantes. Afinal de contas, Abraão era alguém a quem Deus “conheceu”; estivera em sua tenda, fizera refeição com ele, prometera-lhe um filho. Ademais, os sodomitas, que outrora acolheram Lot, mostraram-se agora também hostis a ele; Lot

³³⁷ “Although Abraham does not intend to enrich himself from the expedition, his magnanimity does not include voluntary self-impoverishment. Such magnanimity was neither a requirement of secular treaty nor of Israelite piety” (MUFFS, J., op. cit., p. 89).

³³⁸ Cf. SCHARBERT, J., ‘Fluchen’ und ‘Segen’ im Alten Testament, p. 9.

³³⁹ „Fluchen bedeutet nicht nur die Überantwortung eines Menschen an eine unheilvolle Macht. Es kann auch die Aufhebung, Aufkündigung oder Ablehnung einer Beziehung, einer Gemeinschaftsbindung bedeuten... Segen und Fluch, Heil und Gericht hängen für andre Menschen davon ab, ob sie ihre Verbundenheit, ihre Solidarität mit Abraham bezeugen oder nicht“ (SCHREINER, J., op. cit., p. 5).

³⁴⁰ „In der Unterstellung unter Jahwe, den Höchsten und Weltschöpfer, distanziert sich Abram nachdrücklich von Sodom. Er verzichtet auf sein gutes Recht, alle Beute zu behalten, um einzig Jahwe zu entsprechen... Dieser Abram geht auf anderes zu als das, was Sodoms König interessieren könnte (SEEBASS, H., op. cit., p. 58).

pertencia a Abraão: ofender a alguém que estivesse ligado ao patriarca acarretaria a maldição.³⁴¹

A propósito de Gn 19,29, um versículo atribuído à tradição P,³⁴² poderíamos dizer que Deus se lembrou de Abraão não somente ao salvar Lot, mas também e, talvez, primeiramente, *ao destruir as cidades*. A própria construção da frase, onde se usa a forma *wayyiqtol* para uma conclusão ou resumo³⁴³ —

— וַיְהִי בְשָׂחַת אֱלֹהִים אֶת־עָרֵי הַכְּפֹר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־אֲבֹרָהֶם וַיִּשְׁלַח אֶת־לוֹט... corroboraria esta idéia. Com efeito, cita-se em primeiro lugar a destruição (בְּשָׂחַת), seguida da lembrança de Abraão e por fim o resgate de Lot. Esta seria uma possível tradução: “Eis que, ao destruir Elohim as cidades da planície, lembrou-se de Abraão, e salvou Lot”. A segunda parte do versículo ainda acentua o fato da destruição (בְּהַפְּךָ הַהַפְּכָה):

...מִתּוֹךְ הַהַפְּכָה בְּהַפְּךָ אֶת־הָעָרִים אֲשֶׁר־יָשַׁב בָּהֶן לוֹט.

Assim, podemos concluir que, literariamente, Gn 18,16-33 ilustraria ainda como Abraão se tornou uma bênção para Lot e uma maldição para as cidades.

Isto explicaria também a maldição que se abateu sobre Jerusalém: embora Abraão, símbolo dos profetas, dos mestres da lei, dos piedosos intercessores, possa ter ensinado a seus descendentes o caminho de IHWH, eles não seguiram seu exemplo e ensinamento; não agiram conforme a justiça e o direito, trazendo como conseqüência a catástrofe do exílio e da destruição de Jerusalém.

Abraão, portanto, representaria o verdadeiro Israel, aquele grupo que observa os mandamentos de IHWH e pratica o direito e a justiça. Se este grupo perseverar neste caminho, tornar-se-á uma bênção para os que o abençoarem e uma maldição para os que os menosprezarem. Esta seria a ideologia ou teologia do grupo de sábios que

³⁴¹ „Abraham hofft, daß sich in der Stadt Sodom genügend Menschen finden die sich mit seinem Verwandten Lot solidarisieren, ihn in der Ausdrucksweise von J in 12,3 ‚segnen‘; dann könnte ihnen auch Abraham Segen vermitteln durch seine Fürbitte. Nach 19,9 aber verwünschen die Männer von Sodom Lot und verdienen dann gemäß 12,3 den Fluch, und das heißt: den Untergang“ (SCHARBERT, J., op. cit., p. 149).

³⁴² “Verse 29 belongs to the Priestly source. It is clearly a summary condensation of the entire occurrence in one sentence ... Die P think of Abraham’s conversation with God as intercession for Lot?” (von RAD, G., *Genesis*, p. 222).

³⁴³ Cf. JOÜON, P. – MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, §118, i.

tentavam convencer, orientar ou controlar outros grupos no período pós-monárquico.³⁴⁴

4.3. A misericórdia de Deus em Gn 18,16-33

Em toda a sua inteireza, o texto não questiona nem põe em dúvida a justiça de Deus, apenas pleiteia³⁴⁵ que ela se manifeste na distinção entre o destino do justos e o dos pecadores. Uma vez, porém, que aí também se introduz a possibilidade de se pouparem os pecadores ou a cidade, é plausível concluir que o texto apela para a misericórdia divina.³⁴⁶

Abraão poderia perguntar-se: o que é mais importante para Deus — os muitos culpados ou uns poucos inocentes? A resposta seria: os inocentes, que se tornam um resto santo capaz de preservar toda uma comunidade.³⁴⁷

Na Bíblia, o poder do senhor e juiz tem sempre um caráter ético-religioso, de modo que os “pobres” se tornam objeto de sua justiça e proteção. De igual modo, quando Deus intervém em favor do pobre, sua justiça assume o caráter de misericórdia.³⁴⁸

³⁴⁴ Cf. Ben ZVI, E., op. cit., p. 45.

³⁴⁵ “The passage is a striking witness to the deeply-planted human instinct, which requires justice in God” (DRIVER, S.R., op. cit., p. 196).

³⁴⁶ “Nowhere does Abraham challenge God’s evaluation of Sodom’s moral turpitude. That judgment is not up for debate. Nor does he at any point urge to Sodom to urge repentance. Rather, he turns to God to ask for divine mercy” (HAMILTON, W.P., op. cit., p. 25). “And so the truth is established that the God of justice is also a God of mercy” (DRIVER, S.R., op. cit., p. 169). “In OT, righteousness and clemency are closely allied” (SKINNER, J., op. cit., p. 305).

³⁴⁷ “Abraham’s concern is: Which affects God more regarding Sodom’s future — the many who are wicked or the few who are innocent? The transparent answer that is given is that it is the few who are innocent. Not only are the ten righteous more important, but they become a holy remnant and the means of the entire community’s preservation” (HAMILTON, W.P., op. cit., p. 25).

³⁴⁸ „In der Bibel haben die Gewalt des Herrschers und des Richters immer einen ethisch-religiösen Charakter. Deswegen ist es verständlich, daß die „Armen“ zum eigentlichen Objekt des *mišpāt* des Herrschers geworden sind. Die Aufgabe des Herrschers ist es, die Armen vor der Macht der Gewalttäter zu schützen. Das heißt, daß der in Gerichtsstreite eingreifen muß, um ihr Recht durchzusetzen und die Ungerechten zu verurteilen. Wenn Gott sich für seine „Armen“ einsetzt, bekommt sein *mišpāt* den Charakter der Barmherzigkeit“ (KRASOVEC, J., op. cit., p. 178).

Abraão pode apelar para a misericórdia de Deus porque sabe que Deus é justo e reto. Sua pergunta — “O juiz de toda a terra não fará justiça?” — pode ser expressão de sua convicção da integridade do julgamento e da misericórdia de Deus.³⁴⁹

4.3.1. Resposta à intercessão de Abraão

Vimos que o texto se justifica perfeitamente como uma intercessão. Não precisa seguir-se daí que tenha sido uma intercessão necessariamente ouvida por Deus nos termos mesmos em que foi formulada.³⁵⁰ Em vez de deixar ficarem os justos e em consideração a eles poupar a cidade, Deus faz algo diferente: ordena sair os justos e destrói a cidade. Agindo assim, em parte Deus teria respondido à questão principal — não destruir o inocente com o culpado — mas teria ignorado a ‘intercessão’ pela cidade, pelos pecadores, e até pelos próprios inocentes, visto que, hipoteticamente, é forçoso admitir que nem todos os justos saíram da cidade, embora o texto se esforce por apresentar Sodoma e Gomorra como o protótipo da iniquidade.

Portanto, como vimos, aparentemente a intercessão de Abraão não teria sido ouvida, mas a forma final do texto, sobretudo em Gn 19,29, quer dar a entender que a intercessão de Abraão foi ouvida por Deus: o versículo que constata a destruição de Sodoma e o resgate de Lot interpreta este último fato como o resultado da intercessão de Abraão: Deus lembrou-se de Abraão e salvou Lot.

O próprio dado tradicional do resgate de Lot deverá ter animado o redator a inserir a intercessão precisamente naquele ponto. Afinal, na antiga narrativa, que motivos haveria para que Lot fosse salvo? Mais do que sua provável justiça pessoal, o maior motivo foi precisamente sua pertença a Abraão.

³⁴⁹ "The only reason Abraham can appeal to Yahweh's mercy is because of what Abraham knows about Yahweh's character. Yahweh can be merciful because he is righteous and just" (HAMILTON, W.P., op. cit., p. 25).

³⁵⁰ A título de ilustração, talvez viesse a propósito uma passagem do Novo Testamento (Hb 5,7): “Durante sua vida mortal dirigiu pedidos e súplicas, com clamores e lágrimas, àquele que podia livrá-lo da morte, e por essa reverência foi ouvido”. Em outras ocasiões, Deus logo responde a seu Filho (cf.

Embora a tradição provavelmente não descreva Lot como o afortunado recipiente da misericórdia de Deus por ser parente de Abraão e o apresente sob uma luz de extrema passividade, ele não é julgado negativamente. Ao contrário, sugere-se que a misericórdia de Deus alcança até mesmo as pessoas passivas, simplórias como Lot: elas não ficam inteiramente fora da bênção de Deus.³⁵¹

Assim, conforme os autores que consideram o texto uma intercessão, a resposta a Abraão foi dada no resgate de Lot: “A intercessão de Abraão não foi completamente inútil. Não pôde salvar a cidade, pois nem sequer dez justos havia ali, mas Lot foi salvo, pois ao menos ele era um justo”.³⁵²

Apesar de considerar que Abraão não foi motivado por um interesse especial em Lot, F. Delitzsch chega a afirmar que a intercessão de Abraão não caiu por terra, pois encontraram-se quatro justos: Lot, a esposa e as duas filhas.³⁵³

Para van Seters, o contexto do cap. 19 não deixa dúvidas de que Deus respondeu à prece de Abraão ao prevenir Lot de ser destruído (הַמַּצְדִּיקִים, Gn 19,15), numa clara alusão ao mesmo verbo usado em Gn 18, 23: הַמַּצְדִּיקִים).³⁵⁴

Em relação às cidades, uma vez que Sodoma e Gomorra foram completamente destruídas, Deus teria poupado o lugar, em grau menor, ao permitir que Lot se refugiasse em Segor (Gn 19,18-22). Dado que esta cidade pertencia à região condenada, seria também habitada por pecadores, os quais, portanto, teriam sido beneficiados, quicá em consideração a Lot, salvo, por sua vez, por pertencer a Abraão. Pode-se ver aqui o efeito do mérito daqueles de quem Deus tinha piedade

Jo 11; cf. Sl 56,9); aqui, porém, não deu uma resposta imediata ao clamor do Filho, mas o atendeu na ressurreição.

³⁵¹ “Apart from the program of the Yahwist, the tradition does not judge Lot negatively for being passive. It suggests to the contrary that God blesses even passive, foppish, foolish people with his long-suffering and patience. If a fool like Lot can escape tragedy as the result of God’s patience and mercy, perhaps fools in later generations can too. Being apart from Abraham makes life negative, foolish. That is the point of few of the Yahwist. But Lot nevertheless lives. And indeed, he becomes he father of two nations, a sign that despite his foolish, passive wandering, he does not live entirely outside of God’s blessing” (COATS, G.W., Lot: A Foil..., p. 129).

³⁵² VOLGES, W., op. cit., p. 130. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 85: “Su súplica non fue vana, pues por ella libró el Señor a Lot y su familia”. “In our text, Lot and his family are saved because God remembers Abraham, the righteous one” (BRUEGGEMANN, W., op. cit., p. 174). Cf. ainda RUWET, J., Misericórdia et iustitia Dei in Veteri Testamento, p. 37.

³⁵³ „Seine Fürbitte ist dennoch nicht zu Boden gefallen. Es finden sich vier, Lot, sein Weib und seine beiden Töchter” (DELITZSCH, F., op. cit., p. 337).

³⁵⁴ “The similarity is not fortuitous but is a very deliberate linking of the two scenes. Abraham’s question is answered in the events that follow” (van SETERS, J., op. cit., p. 214).

(Gn 19,16: *בְּהַקְמִלַת יְהוָה עָלָיו*), e isto responderia à possível intercessão de Abraão pelos pecadores.³⁵⁵

Mais uma vez, baseado no vocabulário, van Seters argumenta que os mensageiros permitem (*וַיִּשְׁאַרְתִּי*) que Lot se refugie em Segor, num paralelo nítido com as palavras de Abraão em Gn 18,24 (*וְלֹא־תִשָּׂא*) e com as do Senhor em Gn 18,26 (*וַיִּשְׁאַרְתִּי*) onde aparece invariavelmente o verbo *וַיִּשְׁאַרְתִּי*.³⁵⁶

4.3.2. Maldição como ocasião de bênção

Via de regra, a análise desse texto se detém no problema da justiça de Deus e, neste âmbito, procura compreender o que se passou com as cidades condenadas: para tanta culpa, a única saída era a destruição. Os rasgos de misericórdia de Deus ter-se-iam demonstrado no resgate de Lot e de seus familiares.

A análise acima tentou mostrar como a destruição de Sodoma e Gomorra pode ser lida à luz da promessa ao patriarca, articulada em bênção e maldição. No aspecto literário, Abraão/Israel é bênção e maldição; deveria ser uma bênção, mas, as pessoas destinadas a serem bênção são também destinadas a serem sinal de condenação.

A palavra de Deus, boa-nova para os que crêem, é sempre má notícia e maldição para os que a rejeitam: no Gênesis, Abraão, por causa de Sara, é maldição para Abimelech; a seguir, torna-se o mesmo para Sodoma e Gomorra.

³⁵⁵ Cf. WERNST, U., op. cit., p. 22; Van SETERS, J., op. cit., p. 214-215.

³⁵⁶ Van SETERS, J., *Abraham in History...*, p. 214: "Lot makes a plea to be permitted to go to Zoar instead of the mountains, the divine messenger give assent (*ns* ') to this, and the city escapes final destruction on Lot's account, although the story emphasizes that the city was just a little one. Again the terminology used is reminiscent of the dialogue in 18:23-32, in which God says he will pardon (*ns* ') Sodom if fifty righteous are found in it, v. 26".

Em Êx 7,13, a palavra e a ação de Deus, através de Moisés, endureceram o coração do faraó,³⁵⁷ em Is 6,8-10, a palavra do profeta cegou os olhos do povo, fechou-lhe os ouvidos, endureceu-lhe o coração; a presença de Jonas no barco é motivo de desgraça para os marinheiros, que findam por jogá-lo ao mar (Jn 1,7-16).³⁵⁸

Talvez tenhamos uma concepção um tanto romântica da justiça de Deus, achando, como Abraão, que não é justo destruir... Acontece, porém, que há coisas que atingem tamanho grau de deterioração que já não há remédio para elas, já não há possibilidade de ‘conversão’: é preciso destruir o irremediável, como um membro gangrenado que precisa ser amputado.³⁵⁹ Infelizmente, uma fruta estragada no meio de frutas sadias finda por contaminá-las, e nem mesmo a sanidade da maioria é capaz de modificar a que está comprometida.³⁶⁰

A este respeito, propomo-nos levantar a hipótese de que a misericórdia (bênção) de Deus se manifesta, neste caso, exatamente no julgamento (“maldição”). Na esteira de muitos outros exemplos encontrados no próprio Gn e em outros livros do Pentateuco, a violência ou força do braço de Deus contra um mal irreparável, e a destruição de estruturas insanáveis (não das pessoas como tais) fazem parte do julgamento misericordioso-salvífico de Deus.

Para construir algo novo, para erigir nova sociedade, é preciso acabar com o que não tem deveras conserto, como no caso do dilúvio, por exemplo: Deus suprime

³⁵⁷ “But the catastrophes that now commence, and that follow one another with growing intensity, do not lead to insight, but instead cause the protagonists to become increasingly rigid in their evil attitudes. Therefore, we find precisely at this point the theme of the ‘hardening’ of the Pharaoh” (LOHFINK, N., *Option for the Poor*, p. 35).

³⁵⁸ Os exemplos no Novo Testamento são, igualmente, inúmeros: Paulo, ao expulsar um espírito de adivinhação de uma jovem, fonte de lucro para os patrões dela, é açoitado e encarcerado (At 16,16-24); sua pregação em Éfeso prejudicou o lucro dos artesãos, e por pouco não é linchado (At 19); do menino Jesus, apresentado no Templo, Simeão diz que será a um tempo bênção e maldição (Lc 2,35-36); Jesus é expulso da sinagoga de Nazaré, da região dos gerasenos, e finalmente, da terra dos vivos.

³⁵⁹ “Se teu olho direito te leva a pecar, arranca-o e atira-o para longe. É melhor perder um membro do que ser jogado inteiro no forno. Se tua mão direita te leva a pecar, corta-a e atira-a para longe. É melhor perder um membro do que ser jogado inteiro no forno” (Mt 5,29-30).

³⁶⁰ Isso não significa abonar a pena de morte, pois afinal, o ser humano é mais que fruta corrompida. A ‘destruição’ visa ao mal que se apossa da pessoa, numa simbiose indestrinçável, embora, efetivamente, a Bíblia consinta em matar pessoas, a fim de extirpar o mal (cf. Dt 13,6). Na ótica do NT, tratar-se-ia de destruição-exclusão, como no caso do incestuoso de Corinto: “...entreguemos tal homem a Satanás para a perda de sua carne, a fim de que o espírito seja salvo no dia do Senhor” (1Cor 5,5).

os violentos corrompidos a fim de poder reconstruir um mundo novo; destrói primeiro para reconstruir depois.³⁶¹

Em Gn 19 não há lugar para reflexão teológica em torno da justiça: tem-se um exemplo concreto desta. A maldade de Sodoma foi de tal forma provada que não havia lugar para o perdão. Neste sentido, esta narrativa se assemelha muito à do dilúvio: em ambas as situações, a razão para a catástrofe foi a maldade de “todos”; nos dois casos, dois homens, com suas respectivas famílias, foram poupados, mas existe uma diferença: em Gn 6, tratou-se da destruição de “toda” a humanidade, ao passo que em Gn 19, do desaparecimento de “todo” um lugar. Destarte, mantém-se aquilo que Deus assegurou a Noé, a saber, que não mais *destruiria toda a humanidade outra vez* (cf. Gn 8,20-9,17). A radicalidade do julgamento sobre Sodoma nos convence de que Deus não pode tolerar uma humanidade corrompida. Tanto o universo inteiro quanto um simples lugar vivem sob a ameaça do juízo de Deus.³⁶²

Poder-se-ia falar, portanto, de um paradigma de pecado-punição-perdão no livro do Gn: o pecado original, o homicídio de Caim, a maldade das pessoas antes do dilúvio, a arrogância da Torre de Babel, Abraão e o Faraó, Sara e Agar, Abraão e Abimelec, Jacó e Esaú, José e seus irmãos.³⁶³

Como, pois, conciliar o Deus da vida — que promete um filho a Abraão — com o Deus da morte, que mata os filhos de Sodoma e Gomorra? No entanto, é importante notar que a narrativa do *fim* de uma determinada forma de vida — a destruição de Sodoma e Gomorra — vem precedida pelo relato do *começo* de outra vida — anúncio do nascimento de Isaac, e que até mesmo à catástrofe, segue-se um *recomeço* da vida, embora de forma atípica — Lot e suas filhas. Em tudo, Deus mostra-se deveras em

³⁶¹ “Dio vuole solo sopprimere gli esseri violenti che sono corrotti per poter in seguito dare un nuovo avvio all’universo e ricostruirlo su nuove basi. Il diluvio è un’opera di purificazione. Dio distrugge prima per poter ricostruire dopo” (SKA, J.-L., *L’argilla, la danza e il giardino*, p. 20). Aqui viriam a propósito os ditos de Mt 9,16-17: “Ninguém põe remendo de pano novo em roupa velha, porque o remendo novo repuxa o pano velho e o rasgão fica maior ainda. Também não se põe vinho novo em odres velhos, senão os odres se arrebentam, o vinho se derrama e os odres se perdem. Mas vinho novo se põe em odres novos, e assim os dois se conservam”.

³⁶² Cf. KRASOVEC, J., op. cit., p. 176.

³⁶³ Cf. MAULDIN, F.L., Singularity and a Pattern of Sin, Punishment and Forgiveness, p. 41-50. “Gen 18 is a moment of reflection in a story of destruction in which Sodom and Gomorrah, like mankind destroyed in the Flood, are punished because of (sexual?) sin” (LETELLIER, R.I., op. cit., p. 132).

favor da vida, e não da morte; entre a sentença e o castigo existe ainda espaço para a graça.³⁶⁴

O relacionamento entre a justiça e a misericórdia de Deus no AT tem várias nuances. Por exemplo, Deus se compadece depois de ter julgado (Gn 6,5-8); Deus se compadece enquanto julga (cf. Os 11,8-11) etc. É importante perceber a profunda unidade que existe nestes dois modos de ser de Deus, unidade que não nega a diferença entre justiça e misericórdia, mas dá conta da tensa integração na experiência de que Deus julga e salva, ou, como no caso do texto analisado, Deus salva enquanto julga.³⁶⁵

A fim de salvar o pobre, ele pune o ímpio, embora com isto atinja também o inocente. No entanto, sua meta é a misericórdia salvadora.

Segundo a tradição do Êxodo, por exemplo, numa sociedade como aquela do Egito, Deus não poderia constituir para si um povo novo. Existem tentativas de melhoramento da situação: violência inicial de Moisés, matando um egípcio, à moda de uma revolução ou guerrilha.³⁶⁶ Frustrada esta tentativa, Moisés e Aarão tentam um diálogo com o faraó, diante de quem realizam sinais; não há jeito; até mesmo as pragas produzem o efeito contrário: endurecem o coração do faraó.

Deus, porém, não pretende melhorar a sociedade egípcia; é fruta podre, é dente cariado até a raiz, é membro canceroso. Ele, então, que usara da violência contra o faraó, desarticulando-lhe o sistema opressor, mostra-se não menos violento com seu povo, arrancando-o literalmente do Egito: “Ele era uma vinha: tu a tiraste do Egito, expulsaste nações para plantá-la” (Sl 80,9).

³⁶⁴ “It is the peculiar problem and persistent possibility of Israel that its fresh discernment of God provides for the intrusion of grace between the indictment and the punishment” (BRUEGGEMANN, W., op. cit., p. 168).

³⁶⁵ „Eine ähnliche Dramatik belegt die Vorstellung von der rettenden Gerechtigkeit Gottes in der Prophetie, in der Weisheitsliteratur und in den Psalmen, die ihrerseits nicht auf der *Aufhebung* der Gerechtigkeit durch Barmherzigkeit, sondern auf der *Einheit beider Wirkweisen Gottes* beruht. Diese Einheit impliziert aber nicht die Leugnung der Verschiedenheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sondern meint ihre spannungsreiche Integration in die Erfahrung, daß Gott richtet *und* rettet oder genauer: daß er rettet, *indem* er richtet“ (JANOWSKI, B., Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments. In SCORALICK, R., (ed.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes – Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum*, p. 36).

³⁶⁶ “Moses begins his career as liberator soon afterward with counter-terror when he kills an especially brutal oppressor. But the system is too powerful. Its structures of fear have already been so

De forma inaudita, Deus, em vez de procurar socorrer o povo melhorando-lhe as condições de vida no Egito, retira-o e condu-lo pelo deserto para uma nova terra, a fim de criar uma nova sociedade. Os murmúrios do povo no deserto dão conta também desta violência que Deus lhe impunha, tal como num parto, a fim de engendrar algo novo.³⁶⁷

Se no nível da tradição, a retirada de Lot não constituía um aspecto inaudito, no nível literário é diferente, pois tal possibilidade não estava incluída na barganha de Abraão. Como no caso do Êxodo, aqui também Deus age de uma forma não prevista por Abraão: ele retira Lot e os seus de Sodoma, antes de destruí-la.³⁶⁸ Tampouco Lot contava com esta saída. Provavelmente ele esperava poder permanecer naquele lugar que, afinal de contas, era como o “jardim de IHHW, como a terra do Egito, até Segor” (Gn 13,10b).

Aliás, contra M. Noth,³⁶⁹ dir-se-ia que Lot é bem mais sodomita do que se queira admitir. Desde que ele estendera suas tendas até Sodoma, ali se instalara e se estruturara de tal modo que somente depois de muita resistência é que ele é praticamente “arrancado” da cidade pela insistência e ação dos anjos: “E como ele hesitasse, os homens o tomaram pela mão, bem como sua mulher e suas duas filhas, pela piedade que IHHW tinha dele. Eles o fizeram sair e o deixaram fora da cidade” (Gn 19,16). Este apego torna-se mais expressivo no gesto da mulher de Lot, a qual olhou para trás (v.26), uma expressão que indica algo mais do que curiosidade: trata-se de um coração apegado a uma forma de vida fadada à destruição.³⁷⁰

Aplicando esta chave de leitura à situação do período do exílio e pós-exílio, poderíamos dizer que a saída de Israel para o exílio é uma espécie de êxodo ao

interiorized by the oppressed themselves that they want nothing to do with such a terrorist” (LOHFINK, N., op. cit., p. 34).

³⁶⁷ “The ‘Exodus’ is something so appalling that even the victims of the system who are thereby to be set free cannot conceive or accept it, as shown by the many stories in the books of Exodus and Numbers of Israel’s grumbling in the wilderness” (op. cit., p. 35).

³⁶⁸ HEINISCH, P., op. cit., p. 245.

³⁶⁹ NOTH, M, op. cit., p. 259, nota 626.

³⁷⁰ “The implication is that she cannot bear to leave the city, wicked as it is, and hence is called to share in its fate. One can see her as just like the other women in Sodom (presuming, that is, that they in fact exist), or deepen her moral involvement by asserting that in her disregard for the messenger’s instructions, she is disobedient to YHWH” (LETELLIER, R.I., op. cit., p. 189).

contrário: Israel é tirado da terra prometida por ter aí perpetrado sistemas injustos insuportáveis durante a monarquia: opressão (Os 12,7-8), ruína do povo (Os 4,6).

Em Am 2,6-8, tem-se um verdadeiro catálogo de situações e casos em que os pobres são prejudicados:

Em Amós e Miquéias, por exemplo, a exploração dos empobrecidos marca quase todos os ditos. Em Oséias a idolatria é debatida do início ao final do livro. Por outro lado, os profetas do 8º século entendem a opressão e idolatria como males que corroem e deterioram o conjunto da sociedade.³⁷¹

Como na experiência do dilúvio, igual à situação de Sodoma, Oséias declara no início de seu livro: “Esta terra se prostituiu mesmo, afastando-se do Senhor” (1,2). Tal sistema era, em si mesmo, irremediável, irremendável. Para ter um novo começo com seu povo, só mesmo expulsando-o, como Deus fizera ao primeiro homem.

Sempre que Deus precisa começar algo novo, decreta a destruição do antigo: o dilúvio pôs fim à humanidade corrompida, o projeto ideológico dos homens na Torre de Babel foi desmantelado, e até mesmo a história da saída de Abraão de sua terra pode ser vista como um êxodo antecipado.

O que importa é perceber que, em todos estes acontecimentos, aprendemos que, em Deus, não há justiça sem misericórdia, como também não pode haver misericórdia sem justiça. Castigo, punição, destruição, tudo faz parte do projeto salvífico, justo e misericordioso de Deus.³⁷²

³⁷¹ SCHWANTES, M.- MESTERS, C., *Profeta: saudade e esperança*, p. 15.

³⁷² “God’s intentions and actions with regard to his human creatures are represented as just and severe, yet merciful. The first man and woman are expelled from garden for disobedience, but their lives are preserved. Even the first murderer, though banished from the presence of God, is given a chance to live out his life. Corrupt humanity is drowned, yet a new beginning is made with Noah. The presumption of the builders of the Tower of Babel is punished by their being divided and scattered throughout the earth and deprived of their common language, but the human race is nevertheless permitted to survive and multiply” (WHYBRAY, R.I., *Introduction to the Pentateuch*, p. 10.).

Conclusão

O diálogo entre Abraão e IHHW vem precedido por um solilóquio (vv.17-19), uma provocação da parte de IHHW (vv. 20-21) e a primeira reação de Abraão (vv. 22-23).

Podemos afirmar que estas três instâncias contém tudo aquilo que o diálogo escandiu: ali estão tanto as perguntas quanto as respostas.

IHHW é o primeiro a indagar, e sua pergunta é meramente retórica: “Ocultarei a Abraão o que vou fazer?” Abraão já se tornara íntimo de Deus, que já o abençoara (Gn 12,2), e a bênção de Deus tem ação e efeito imediatos no presente, e continua pela vida afora. Por sua causa, castigou o faraó e sua corte (12,17); estimulou-o a levantar a cabeça após o conflito que o levou a separar-se de seu sobrinho Lot (Gn 13,14); durante a guerra que aprisionou seu sobrinho, Deus colocou-lhe os inimigos nas mãos (Gn 14,20) e o abençoou novamente por meio do sacerdote Melquisedec (Gn 14,19); assegurou-lhe sua proteção e cuidado; prometeu-lhe grande recompensa (Gn 15,1), dentre elas a promessa de um filho (Gn 15,4); fez uma aliança com ele (Gn 17) e até já marcara a data para o nascimento de seu filho: dentro de um ano (Gn 18,14). Poderia Deus ocultar mais alguma coisa a alguém que gozava assim de sua predileção?

Como a recordar tudo isso, mais uma vez o Senhor fala de si para si, recapitulando as promessas feitas e em vias de realização: uma nação grande e forte, oriunda do filho que iria nascer; a bênção sem fronteiras, não somente para os seus parentes, mas também para todas as nações que tivessem boas relações (“abençoassem”) com Abraão.

O caminho para a realização contínua dessas promessas já fora mostrado: “De tua parte, guardarás minha aliança, tu e tua descendência para sempre” (Gn 17,9). IHHW agora apenas explicita melhor a função de Abraão como mestre que guarda e ensina a guardar os caminhos do Senhor, praticando a justiça e o direito.

A serenidade deste monólogo é rompida pela denúncia de um grave problema, de um clamor que chegou até o Senhor. Ele confia a seu amigo Abraão aquele problema; segreda àquele por quem todas as nações seriam abençoadas que uma delas não estaria participando deste benefício. Informa àquele que deveria ensinar a percorrer o caminho da justiça e do direito que havia gente desencaminhada pelos desvios da injustiça e da violência.

Então, diz o Senhor: “Devo descer para averiguar se fizeram tudo conforme o clamor que chegou até mim. Se não, saberei”. É como se, implicitamente, perguntasse: “E tu, Abraão, que dizes desta gente? Conheces algo a respeito? Qual tua opinião?”

Segue-se a reação de Abraão, precedida de algo como um silêncio profundo e carregado de significado: Deus diante de Abraão, Abraão diante de Deus (v. 22), até que, finalmente, Abraão rompe o silêncio e prorrompe numa série de perguntas que não expressam dúvidas, e que talvez devessem ser pensadas separadamente: “Destruirás realmente (o) inocente com (o) culpado?”

Abraão começa com o verbo “destruir”: ele sabe do poder destrutivo como exercício da justiça de Deus, e esta destruição, na mentalidade corrente, estava ligada, e assim deveria permanecer, ao culpado: culpa implicava destruição. Mas agora, insinua-se a terrível possibilidade de que inocentes possam também ser destruídos; esta possibilidade que, na verdade era uma realidade mascarada pelo coletivismo mais antigo, é agora explicitada, confrontada com o próprio modo de Deus exercer sua justiça.

Abraão deixa no ar sua grave questão cuja resposta ele já sabe antecipadamente e, de repente, introduz algo novo e diferente: “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?”

Aqui não temos nem a certeza da destruição, nem a certeza da existência de inocentes: uma possibilidade aberta de que não é improvável que se possa guardar o caminho do Senhor, praticando o direito e a justiça, mesmo fincado num milieu iníquo: os inocentes estariam no interior da cidade, não fora dela ou em sua periferia.

Volta o verbo — “destruirás?” — mas desta vez este vem acolitado por outro que praticamente o anula — “não pouparás?”. O espantoso é que, se devesse seguir a lógica da pergunta inicial, a preocupação de Abraão deveria circunscrever-se aos inocentes: ele, que começou afirmando interrogativamente que Deus não destruiria o inocente com o culpado, ao colocar a possibilidade de existirem inocentes no lugar, sua nova pergunta deveria ser: “Suponhamos que haja cinqüenta inocentes no interior da cidade..., destruí-los-ás com os culpados?”.

Mas não! Em vez de mencionar o livramento dos inocentes, Abraão introduz a possibilidade de poupar o lugar por causa dos inocentes que ali se encontrassem.

Contrariando outras linhas de pensamento existentes na Escritura — Ez 9,8-10;14,12-23; Jr 14 —, Abraão afirma a importância do mérito dos justos, capaz de modular, com a misericórdia, o exercício da justiça de Deus.

Abraão conclui sua primeira intervenção de forma veemente, resumindo o que falara desde o início e reafirmando suas convicções: “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?”

A expressão “longe de ti fazeres tal coisa” expressa bem a certeza de Abraão quanto à retidão do julgamento de Deus. “Matar o inocente com o culpado” como algo profanum para Deus, equivale à pergunta retórica “Destruirás (o) inocente com (o) culpado?” que, em sua formulação, recebe a mesma resposta negativa. “Confundindo o inocente com o culpado” equivale a “destruirás e não pouparás o lugar por causa dos cinqüenta inocentes que estão em seu interior?”

Ou seja, então de nada vale o esforço dos inocentes? Estaria limitado apenas a eles mesmos? A promessa não destinava o inocente a ser ocasião de bênção para todas as nações? Confundir o inocente com o culpado seria simplesmente ignorar a força positiva dos primeiros e, quem sabe, ratificar a idéia de que o ser humano é como fruta bichada, capaz de corromper até aquelas que ainda são sadias. Não! “Longe de ti! O juiz de toda a terra não fará justiça?”. Assim, Abraão conclui sua fala, mais uma vez, ancorado na certeza da infalibilidade do juiz de toda a terra.

Percebemos na condensação das palavras de Abraão uma nítida passagem: da não-aniquilação do justo com o pecador até o perdão ao pecador por causa do justo. Vimos de que forma Deus respondeu à intercessão de Abraão, exemplificando tudo aquilo que os dois conversaram desde o primeiro monólogo de IHHW até o final do diálogo, tanto na destruição do irremediável quanto no resgate e preservação de que só a misericórdia é capaz.

O texto do Gn, portanto, reafirmou a justiça de Deus que deveria mostrar-se na distinção entre justos e pecadores, na sorte diferente que deveria caber a uns e a outros; chegou até a afirmar a possibilidade de os méritos dos justos influenciarem o destino dos pecadores. Isto já foi um grande passo, mas o texto do Gn não ousou ir tão longe quanto Isaías, que introduzirá precisamente a noção do sofrimento substitutivo do inocente. O profeta Isaías irá preocupar-se justamente com aquilo que para o Gn era apenas uma possibilidade aberta: que o inocente pudesse sofrer e ser destruído.

Quando se considera a temática geral da doutrina da retribuição, baseada na mentalidade da relação ação-conseqüência, posta em questão por outros textos da própria Escritura (por ex., Jr, Jó, Ecl), mas subsistente até no Novo Testamento (cf. Jo 9,2ss; 1Cor 11,30) e sempre presente nos dias de hoje, mais a tese de Gn 18,16-33, segundo a qual o justo não pode padecer a mesma sorte que o pecador, é perfeitamente natural que surja a pergunta acerca da mudança radical que se descortina no texto de Is, onde precisamente o justo, o inocente é esmagado em favor dos pecadores. Desta problemática ocupar-se-á a segunda parte deste estudo.