



COMO LER GÊNESIS

TREMPER LONGMAN III



GÊNESIS



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Longman III, Tremper.

Como ler Gênesis / Tremper Longman III ; tradução Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2009.

Título original: How to read Genesis.

Bibliografia.

ISBN 978-85-275-0409-6

1. Bíblia. A.T. Gênesis – Comentários
2. Bíblia. A.T Gênesis – Crítica e interpretação
- I. Título.

08-11343

CDD- 222.1107

Índices para catálogo sistemático:

1. Gênesis : Comentários 222.1107

COMO LER GÊNESIS



TREMPER LONGMAN III

TRADUÇÃO

MARCIO LOUREIRO REDONDO

Copyright ©2005 Tremper Longman III

Originalmente publicado pela InterVarsity Press, sob o título *How to Read Genesis*, escrito por Tremper Longman III. Traduzido e impresso mediante acordo com a InterVarsity Press, P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, EUA

1.^a edição: 2009

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados por SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA,
Caixa Postal 21266, São Paulo, SP, 04602-970
www.vidanova.com.br

Proibida a reprodução por quaisquer meios (mecânicos, eletrônicos, xerográficos, fotográficos, gravação, estocagem em banco de dados, etc.), a não ser em citações breves com indicação de fonte.

ISBN 978-85-275-0409-6

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Marisa K. A. de Siqueira Lopes

REVISÃO DE PROVAS

Mauro Nogueira

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Sérgio Siqueira Moura

DIAGRAMAÇÃO

Kelly Christine Maynarte

CAPA

Kathleen Lay Burrows

Adaptação: Vida Nova

ILUSTRAÇÃO DA CAPA

Roberta Polfus

SUMÁRIO

Agradecimentos	7
Prefácio	11
Parte 1: Lendo Gênesis com uma estratégia	15
1 Compreendendo o livro das “origens”	19
Parte 2: Lendo Gênesis como literatura	45
2 Quem escreveu Gênesis?	47
3 O formato do livro de Gênesis	67
Parte 3: Lendo Gênesis em seu próprio mundo	79
4 Mito ou história? Gênesis e o <i>Enuma Elish</i>	81
5 Noé e Utnapishtim: em qual relato do dilúvio devemos acreditar?	93
6 Abraão e Nuzi: costumes patriarcais em seu contexto cultural	103
Parte 4: Lendo Gênesis como o relato de Deus	119
7 A história primeva: Gênesis 1—11	123
8 As narrativas patriarcais: Gênesis 12—36	153
9 A vida de José: Gênesis 37—50	181
Parte 5: Lendo Gênesis como cristãos	195
10 A diferença cristológica	197
Apêndice: comentários sobre o livro de Gênesis	211
Índice de nomes	215
Índice de assuntos	217
Índice de passagens bíblicas	219

Dedicado aos ministros do evangelho.

Em particular

Julian Alexander

Fran Park

Bruce Erickson

Jim Petty

David Clowney

Ron Jenkins

Neil Tolsma

Lawrence Eyres

Dick Gerber

Jack Miller

Ron Lutz

John Yenchko

Roy Clements

Harold Bussell

Meiji Working

Al Sivera

Tim Keller

E escrever um livro sobre interpretação bíblica é ao mesmo tempo um grande privilégio e uma grande responsabilidade. Escrever sobre a correta interpretação de um livro como Gênesis aumenta tanto o privilégio quanto a responsabilidade.

A responsabilidade vem junto com a importância do tema. A Bíblia é a Palavra de Deus, e Gênesis é a pedra fundamental desse grande edifício literário. Em Gênesis aprendemos acerca da criação divina, da rebelião humana e da busca divina por nos redimir. Em Gênesis nos encontramos com Adão e Eva, Noé, Abraão, José e muitas outras pessoas fascinantes. Gênesis começa com a criação e termina com Israel no Egito, abrangendo um período de tempo desconhecido mas certamente imenso. Em Gênesis, conforme espero demonstrar nas páginas seguintes, encontramos as primeiras pistas acerca de nosso Redentor.

A responsabilidade também é resultado das controvérsias associadas a este livro. Existem debates acalorados sobre a natureza da criação, a historicidade do material, a previsão que faz de acontecimentos futuros, para não falar de sua data e autoria. Para pessoas de fé e para muitas outras, estas são questões importantes.

É claro que o privilégio é feito com o mesmo material que gera responsabilidades. É um privilégio poder encorajar os leitores a considerarem as importantes questões interpretativas que cercam este livro monumental. E, de fato, embora vá ficar manifestamente claro que cheguei a inúmeras conclusões hermenêuticas e exegéticas, meu desejo principal é estimular os leitores a examinarem estes assuntos por si mesmos.

Não comecei com desejo de escrever acerca de Gênesis. Eu já havia escrito livros que vieram a ser uma pequena série sobre

Salmos e Provérbios e me senti estimulado pela recepção que tiveram. Contactei a editora InterVarsity visando escrever um terceiro livro. Fiz algumas sugestões quanto a qual livro iria me debruçar, e Dan Reid me direcionou à Gênesis devido à sua popularidade.

Não foi muito difícil me convencer; recebi bem a oportunidade de gastar mais tempo com esse livro, mas logo percebi o quão difícil seria escrever sobre Gênesis. Sendo um livro monumental e controverso, eu sabia que não conseguiria cobrir tudo e certamente jamais conseguiria satisfazer a todos. Meu palpite é que nesta obra exista algo que talvez aborreça ou até mesmo deixe irritado qualquer um que já tem uma opinião formada sobre Gênesis. Minha esperança é que as pessoas estarão abertas para questionar as opiniões que já têm na medida que voltam a lidar com o livro. Tentei fazer o mesmo enquanto escrevia o livro e descobri que mudei de idéia em alguns assuntos. Quando o assunto é interpretação bíblica, as questões fundamentais são claras como cristal, mas muitos outros assuntos são debatíveis.

Quero agradecer aqueles que me ajudaram de modo significativo, ao mesmo tempo em que tiro deles a responsabilidade pelas conclusões finais. Os comentários que fizeram ao ler o manuscrito deram-me muito material para refletir, e, com frequência, mas nem sempre, aceitei as críticas e os conselhos que me ofereceram. Quero agradecer ao John Walton e ao outro leitor (anônimo) do meu manuscrito. Era para ambos serem avaliadores não identificados, os quais leriam o manuscrito e escreveriam seus comentários para mim, mas John sabia muito bem que eu saberia quem ele era devido à natureza de suas sugestões, visto que, há anos, temos amizade e, ocasionalmente, divergências em algumas questões hermenêuticas. Aprendi e revisei muitas coisas por causa da contribuição dada por John. Também aprendi muito com o outro avaliador. Nos assuntos do capítulo 10, recebi conselhos conflitantes (John estava hesitante com meu texto enquanto o outro queria que eu o desenvolvesse), por isso, naquele capítulo, me senti à vontade para deixar as coisas como estavam!

Mas quem merece agradecimentos especiais por incentivar e dirigir este projeto é o meu editor principal na InterVarsity Press, Dan Reid. Dan é um biblista e editor de primeira linha. Escrevemos um livro juntos (*God is a warrior* [Zondervan, 1995]), e este é o terceiro livro que escrevi, e ele editou. Ademais, trabalhei com ele como editor de um livro já publicado (*Dictionary of Biblical imagery*), e no momento estamos trabalhando em outro. Ele é metódico, encorajador, cheio de energia, inteligente e ótima companhia. (Não estou dizendo isto porque talvez queira trabalhar com ele no futuro!)

Entretanto, visto que é um pouco suspeito dedicar um livro ao editor, escolhi, em vez disso, dedicar este livro aos pastores que têm tido uma grande influência na minha maneira de pensar e em minha vida. Faço-o como gesto de meu grande respeito e amor por aqueles que estão no ministério. Tendo já lecionado em um seminário, sei o quão difícil pode ser a labuta ministerial. Esses homens e mulheres têm feito sacrifícios significativos para serem nossos líderes espirituais. Aqueles que cito não são todos os que devia ter citado e não necessariamente eu estaria de acordo com eles sobre Gênesis atualmente, mas eles me nutriram e alimentaram em vários momentos importantes da minha vida, e por isso sou grato a eles. Minha esperança é que este livro os ajude e também a outros ministros a prosseguirem enriquecendo, na Palavra de Deus, suas próprias vidas e as vidas de suas congregações.

Tremper Longman III

Princípios. Podemos aprender um bocado sobre as pessoas se soubermos as suas origens. Com freqüência as pessoas querem conhecer as suas raízes a fim de terem melhor compreensão de si mesmas. Esse interesse nos motiva a estudar a história nacional e também a aprender a história de nossas famílias, o que talvez nos leve a descobrir nossa genealogia.

Mas existe algo ainda mais importante, mais fundamental, do que o passado de nossa família ou a origem de nossa nação. Que dizer do início da raça humana? Quem somos? Fomos feitos com algum propósito? A nossa existência tem algum sentido além do mero tempo de nossas vidas? Estas são algumas perguntas fundamentais que nos importunam enquanto refletimos sobre a vida.

Mas existem ainda mais perguntas. Qual é o nosso relacionamento com o restante da criação? Ela está aí para nosso uso, ou somos apenas uma dentre uma ampla variedade de animais que se move sobre a terra, nenhuma delas mais privilegiada do que outra? O mundo foi criado para nós, ou não passamos de um acidente de processos químicos e biológicos?

Ainda mais básicas são algumas perguntas. Existe alguma coisa além daquilo que é físico? Aquilo que vemos é tudo que existe, ou há algo espiritual que não conseguimos detectar diretamente por meio dos sentidos? E o mais importante: que dizer de Deus? Existe um Deus e, caso exista, como ele é e como nos relacionamos com ele? Essas perguntas sobre as origens são perguntas fundantes, e o livro de Gênesis, embora não responda a todas, trata de muitas delas.

A tradição antiga reconheceu isso quando deu o nome a Gênesis. Na tradição hebraica o livro ficou conhecido pela sua primeira frase, *bereshit*, “no princípio”. O título em português, “Gênesis”,

vem da palavra grega que significa “origens”, visto que havia um reconhecimento de que esse livro proporcionava uma descrição das origens do universo, da terra, da vida em geral e também dos seres humanos. Além do mais, o livro narra as origens de Israel, o povo por cujo intermédio Deus escolheu trazer sua bênção ao mundo.

O livro de Gênesis, ocupando-se das origens, é um livro bastante fundante. É a base da Torá (também conhecida como Pentateuco), do Antigo Testamento e, no final, de toda a Bíblia cristã. Exploraremos integralmente a qualidade fundante de Gênesis ao longo de todo este estudo, mas aqui apresentarei umas poucas palavras como comentário introdutório.

Freqüentemente pensamos em Gênesis como um livro isolado dentro do cânon, o primeiro da Bíblia hebraica. Ele descreve o período que vai do início dos tempos, passa pelo período patriarcal, chegando à terrível fome que levou a família de Deus para o Egito. O livro seguinte, Êxodo, começa alguns séculos depois do término de Gênesis e está firmemente ligado ao restante da Torá, pois, com exceção de Gênesis, todos os livros da Torá tratam da viagem de Israel através do deserto.

O livro de Gênesis não é devidamente entendido a menos que seja visto como o primeiro capítulo de uma obra que tem cinco capítulos e chamamos de Torá ou Pentateuco. Conquanto seja possível que Gênesis tenha sido escrito com o uso de fontes mais antigas, não foi escrito na época dos eventos que descreve, mas, sim, na melhor das hipóteses, no período após o êxodo, e foi em grande parte escrito como pré-história para servir de base para o relato do êxodo e da peregrinação no deserto, que são narrados a seguir.

Segundo, e isso será mais difícil de ver até que examinemos a vida de Abraão, o livro de Gênesis é fundante para o restante do Antigo Testamento bem como para a Bíblia toda, inclusive o Novo Testamento. Quando lemos Gênesis de fio a pavio, vemos que sua conclusão antecipa que existe mais pela frente. A última personagem de importância, José, morre, mas deixa instruções para que seja enterrado não na terra do Egito, mas na terra que Deus

prometeu dar aos descendentes de Abraão. Quando a Torá termina, os descendentes de Abraão estão na fronteira da terra prometida e prontos para entrar. Sem o livro de Gênesis não conseguimos entender a história da redenção do povo de Israel do início ao fim. O mesmo vale para as boas novas acerca de Jesus Cristo (acerca das quais mais tarde haverá uma explicação completa). Já no livro de Gênesis antecipa-se a obra redentora de Cristo, e sem esse livro fundante não conseguimos entender o significado da morte e ressurreição de Jesus.

Por fim, devemos enxergar uma ligação especial entre bem o início da Bíblia e o seu fim. Gênesis 1—2 narra a criação do cosmo e da humanidade. Deus coloca Adão e Eva no jardim onde está a árvore da vida. Gênesis 3 narra o rompimento daquele relacionamento, e, a partir desse ponto, indo por toda a Bíblia até Apocalipse 20, ouvimos a história da redenção, de como Deus buscou os seres humanos para restaurar sua bênção sobre eles. É de grande significado que os dois capítulos finais de Apocalipse (Ap 21—22) empreguem uma linguagem que faz lembrar o jardim do Éden para descrever o momento de voltar a se **unir** com Deus. O final nos leva de volta ao início.

A Bíblia é constituída por muitos livros diferentes, mas é também um livro só, do qual o livro de Gênesis é o primeiro capítulo. Nessa posição, Gênesis dá início ao enredo da Bíblia toda. No capítulo sete e oito vou defender que o tema de Gênesis gira em torno da idéia da bênção de Deus sobre suas criaturas humanas. Especificamente, devemos observar Gênesis 1.28: “E Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a”. Aqui encontramos a bênção divina associada tanto aos descendentes quanto à terra, uma associação que ecoará no restante do livro e além dele.¹ No entanto, o enredo passa a ser complicado pelo fato de que Adão e Eva se revoltam

¹ A obra de John H Walton *Genesis*, da série New International Version Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2001), oferece boas contribuições em particular quando o assunto é a bênção no livro de Gênesis.

contra Deus em Gênesis 3. O restante do livro mostra a incansável procura divina por restaurar o relacionamento. Aliás, este é, mais uma vez, o tema do restante da Bíblia, a qual conclui seus dois últimos capítulos com uma descrição da nova Jerusalém, uma metáfora para designar o céu, onde, tal como no Éden, seres humanos voltarão a viver na presença de Deus.

Por que ler o livro de Gênesis? Para entendermos nossas origens. Para entendermos quem somos, que sentido fazemos da vida. Para compreendermos nosso lugar no mundo, nosso relacionamento com outras criaturas, com outros seres humanos e com o próprio Deus. Para reconhecermos o significado do restante da história redentora, que culmina no ministério de Jesus Cristo.

Em outras palavras, é difícil exagerar a importância de Gênesis para nossas vidas nos dias de hoje. No entanto, conforme é bem ilustrado pelas inúmeras controvérsias acerca de sua interpretação, nem sempre é fácil ler Gênesis. O propósito de *Como ler Gênesis* é explorar a interpretação do livro de Gênesis. Nesse meio tempo apresentarei uma compreensão geral do livro em si, mas, além disso, quero refletir sobre os princípios de interpretação que são mais importantes para chegar a uma compreensão adequada do livro. É para esses princípios que dirigiremos nossa atenção no próximo capítulo.

PARTE 1

LENDO GÊNESIS COM
UMA ESTRATÉGIA

Este livro não é um comentário, embora vá oferecer uma interpretação geral de Gênesis, especialmente nos capítulos 7—9. À semelhança dos livros precedentes de minha autoria, que examinam Salmos e Provérbios,¹ *Como ler Gênesis* explora uma abordagem interpretativa adequada do livro de Gênesis. Uma vez que muitos de nós crescemos ouvindo as histórias de Gênesis (criação, queda, dilúvio), elas soam bem familiares. Entretanto, precisamos ser lembrados de que foram escritas num contexto antigo. Talvez as interpretações que ouvimos quando éramos crianças e jovens estejam corretas, mas, com um estudo mais aprofundado, podem necessitar de ajustes.

A verdade é que a interpretação apropriada de qualquer peça literária e, em particular, de um texto tão antigo e tão importante quanto a Bíblia, merece uma reflexão cuidadosa de nossa parte. O capítulo um fornecerá as ferramentas interpretativas que permitirão que aperfeiçoemos nossa compreensão de Gênesis. E, na medida que o fizermos, vamos notar que Gênesis é um tipo de livro diferente de Salmos e Provérbios e, por esse motivo, teremos de fazer a sintonia fina de nossa estratégia interpretativa.

A estratégia se concentrará em descobrir a intenção do autor humano. Caso contrário, corremos o risco de levar para dentro do texto todo tipo de idéias alheias. No entanto, não devemos jamais nos esquecer de que Gênesis faz parte do cânon e, por esse motivo, reivindica, em derradeira instância, autoridade divina. Deus empregou autores humanos para produzirem a Bíblia, mas ele é o derradeiro autor. Embora fundamentemos nossa interpretação naquilo que, conforme propomos, é o sentido do autor humano, também acreditamos que a intenção divina pode transcender a do autor humano. Contudo, só podemos reconhecer esta última caso um autor posterior traga esse sentido à tona. Este será o tema do capítulo dez.

¹ Tremper Longman III, *How to read the Psalms* (Downers Grove: InterVarsity, 1988) e *How to read Proverbs* (Downers Grove: InterVarsity, 2002).

Talvez, com base no que segue, você fique com a impressão de que a interpretação é apenas uma questão do intelecto, envolvendo pesquisa e pensamento analítico. Ainda que, entre os cristãos, ocorra excessiva leitura bíblica sem maior reflexão, a interpretação não é um mero exercício intelectual. É uma disciplina espiritual. Afinal, para aqueles que crêem que Deus é o autor último da Bíblia a mensagem de 1Coríntios 2.14 é relevante: “O homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente”. Em outras palavras, só aqueles que são espirituais conseguem entender aquilo que o Espírito quer dizer. Lemos a Bíblia para ouvir as palavras de Deus. Para evitar que isso se torne uma conversa de mão única, o estudo bíblico deve ser acompanhado de oração, pedindo a Deus que abra nossos olhos para a verdade do texto. Afinal, a verdade envolve mais do que declarações intelectuais; inclui agir com base naquilo em que cremos, tornando o ensino da Bíblia parte de nossas vidas. Muitos cristãos precisam ouvir esta mensagem.

O capítulo um apresenta os princípios importantes de interpretação mediante perguntas a serem feitas ao texto. (Há um sumário dessas perguntas no final do capítulo.)

Compreendendo o livro das “origens”

Gênesis não é um livro fácil de se entender. Exige trabalho árduo tratar com seriedade este livro antigo e enigmático. Para não ficarmos na superfície de Gênesis, podemos, com proveito, fazer uso do trabalho de profissionais, os quais Deus chamou a dedicarem suas carreiras ao estudo das Escrituras.

Quando digo isso, já posso prever a resistência por parte de alguns leitores. É possível que protestem: “Não. Deus nos fala claramente em sua Palavra. Tudo o que precisamos fazer é apanhá-la e lê-la. Não precisamos passar um tempo longo pensando em princípios de interpretação. Em vez de aclarar o sentido simples e literal da Bíblia, o trabalho de estudiosos o obscurece.”

Dou razão a muito do sentimento expresso nessa reação hipotética. Mesmo que essas pessoas não estejam realmente conscientes disso, o protesto se baseia em doutrinas importantes sobre o sacerdócio universal dos crentes e a perspicuidade e suficiência das Escrituras.

O sacerdócio universal dos crentes (baseado mais explicitamente em passagens como Jr 31.33-35 e 1Pe 2.9) nos ensina que todos nós podemos ter um relacionamento pessoal e íntimo com Deus sem algum tipo de intermediário humano. Os reformadores, pessoas como Lutero e Calvino, declararam essa verdade em oposição aos ensinamentos tradicionais da igreja que insistiam na necessidade de clérigos profissionais. Esse ponto de vista também ajuda a explicar por que, durante muitos anos, a Igreja Católica romana resistiu à tradução da Bíblia na linguagem que

as pessoas usam no dia-a-dia e a manteve em latim, língua que só os sacerdotes conseguem ler e entender. Na Igreja Católica o relacionamento de um leigo com a Bíblia só mudou nos anos 60 do século passado, por ocasião do Concílio Vaticano II. Por isso, talvez seja por defenderem a importante idéia do sacerdócio universal dos crentes que alguns leitores estarão céticos com minha insistência de que se aceite a ajuda de intérpretes profissionais.

Os reformadores defenderam energicamente a clareza (perspicuidade) das Escrituras. Estavam certos em sustentar que a Bíblia não foi escrita em código. Além do mais, defenderam o ponto de vista de que a Bíblia pode ser entendida por ela própria (suficiência das Escrituras). Não precisamos da tradição dos pais da igreja para entender a Bíblia.

Quando essas doutrinas são corretamente entendidas, é de importância fundamental que sejam defendidas. O problema é que o sacerdócio universal dos crentes bem como a perspicuidade e suficiência das Escrituras têm sido erroneamente entendidos e aplicados em áreas nas quais nunca houve o propósito de tal aplicação. Em resumo, os reformadores entenderam que a própria Bíblia ensina que sua mensagem de salvação é clara e compreensível para todos, sem necessidade da mediação de um sacerdote nem das informações de um erudito. E é bastante claro nas Escrituras que os seres humanos são pecadores necessitados de um salvador, o qual é nenhum outro senão Jesus Cristo.

Entretanto, nem tudo é igualmente claro. Qual a duração dos “dias” de Gênesis 1. O dilúvio foi universal? Quem são os “nefilins”? Por que alguns versículos dizem que os ismaelitas levaram José para o Egito enquanto outros afirmam que foram os midianitas? Quem estava ao lado de Deus quando o próprio Deus diz: “Façamos o homem à nossa imagem”? Quem foi Melquisedeque, e o que o dizimo dado por Abraão a essa personagem enigmática tem a nos ensinar sobre contribuições à igreja hoje em dia? A lista podia ir longe. Uma leitura de Gênesis vai levantar, em nossas mentes, muitas perguntas que não são solucionadas com rapidez nem com facilidade. Aliás, várias perguntas continuam

sem resposta mesmo depois de estudo intenso. Um princípio importante de interpretação que temos de reconhecer é que nem todas as nossas perguntas podem ser respondidas.

Bem poucas pessoas jamais conseguiriam ler Gênesis sem a participação de estudiosos. Não são muitos os que estudaram hebraico ou que leram as traduções que estudiosos fizeram com tanto suor e, às vezes, com tremendo empenho, estudiosos estes que não apenas estudaram hebraico, mas também outras línguas aparentadas, como aramaico, acádico, ugarítico e árabe, para não falar das línguas das primeiras traduções, como grego e latim.

Embora alguns possam protestar, meu palpite é que a maioria está bem consciente de que existem perguntas de interpretação e da natureza de Gênesis que nem sempre estão à superfície. Com isso em mente, passemos a uma consideração dos princípios que são os mais promissores para nos ajudar a entender a mensagem do livro de Gênesis.

Onde está o significado?

O que significa interpretar um texto bíblico como Gênesis? Qual é o nosso objetivo de interpretação?

Aqueles que estudam hermenêutica, o nome técnico de interpretação, sabem que essa pergunta gera acalorados debates. Nesta era pós-moderna algumas pessoas até mesmo negam a própria existência de sentido. Deixo os detalhes sobre esse debate para serem analisados em outro livro.¹ Aqui vou agir na confiança de que aquilo que estamos procurando é a intenção do autor que está nos escrevendo um texto. O autor tem um objetivo, uma mensagem, que ele ou ela está tentando comunicar a um público.

¹ Para uma boa introdução a essas questões, consulte Tremper Longman III, *Reading the Bible with heart and mind* (Colorado Springs: NavPress, 1997); Gordon D. Fee e Douglas Stuart, *How to read the Bible for all its worth*, 3 ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2003)[trad. port. *Entendes o que lêes?* São Paulo: Vida Nova, 1997, 2ª ed.].

Somos parte desse público, e por meio daquilo que escreveu entramos em contato com o pensamento dessa pessoa.²

No entanto, ler os escritos de outras pessoas é diferente de ter uma conversa com elas. Nos dois casos ocorre um ato de comunicação, mas numa conversa podemos pedir que a pessoa esclareça o que está dizendo ou fale mais a respeito. De forma bem simples e quando algo não está claro, podemos perguntar “O que você quer dizer?”. Não temos essa mordomia quando a questão é o que outra pessoa escreveu, e a questão pode se tornar ainda mais complicada quando o texto analisado foi escrito séculos ou até milênios atrás num idioma que hoje não é falado por ninguém, como é o caso do hebraico do livro de Gênesis.³

Estamos “distanciados” do autor de Gênesis. O livro foi escrito eras atrás numa língua que ninguém fala hoje em dia numa cultura que é misteriosa para nós.⁴ Este último detalhe significa que existem costumes que são estranhos a nós, que não são parte de nossa experiência. Isso também tem repercussões quando a questão é entender a própria forma de literatura. Robert Alter, pessoa destacada nos estudos modernos de antigas formas literárias hebraicas, nos lembra que “cada cultura, até mesmo cada período numa cultura em particular, desenvolve códigos distintivos e às vezes intrincados de narrar suas histórias”.⁵

A distância histórica, cultural e literária em que nos encontramos em relação à época do autor torna difícil de entender Gênesis

² Tremper Longman III, *Literary approaches to Biblical interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), p. 63-71, e “Literary approaches to Old Testament study”, in *The face of Old Testament studies*, ed. por David D. Baker e Bill T. Arnold (Grand Rapids: Baker, 1999), p. 97-115.

³ O hebraico falado em Israel hoje em dia, embora criado a partir do hebraico bíblico, é substancialmente diferente na gramática e no vocabulário.

⁴ Mais tarde trataremos da questão se Gênesis foi escrito num único momento ou durante um longo período de tempo e por mais de um autor (ver p. 47-59).

⁵ Robert Alter, “How convention helps us to read: The case of the Bible’s annunciation type scene”, *Prooftexts* 3 (1983): 115.

sem estudá-lo. Aliás, um dos maiores erros que podemos cometer na interpretação é ler o texto como se tivesse sido escrito para nós hoje. Por exemplo, mais tarde iremos criticar aqueles que lêem Gênesis 1—2 como se fosse um texto apologético contra a maneira como a ciência moderna entende a origem do mundo (Darwin), quando, na verdade, era uma apologética contra formas antigas e rivais de se entender a criação (*Enuma Elish*).

Contudo, muito embora esses sejam temas que precisamos reconhecer, ainda não mencionamos a razão mais importante de nossa percepção de que Gênesis descreve um mundo estranho para nós — sua teologia. O mundo de Gênesis inclui, o máximo possível, realidades espirituais. As personagens podem lutar com Deus, mas com certeza nunca questionam sua existência. Deus age no tempo e no espaço; aliás, ele cria o tempo e o espaço. Deus fala com as pessoas e as orienta a agir de formas bem específicas.

Para leitores cristãos modernos de Gênesis, existe uma sensação de que estamos entrando num mundo estranho que é difícil de entender. Temos um “fosso testamentário”. Em Gênesis, retrocedemos ao início do relacionamento do homem com Deus. Lemos acerca de sacrifícios de animais, de ordens divinas para sacrificar seres humanos, de Deus guerrear em lugar de seu povo, de ele eliminar quase toda a humanidade, e coçamos a cabeça indagando o que isso tem a ver com o evangelho de Jesus Cristo.

Por esses motivos, e se é que realmente desejamos descobrir o sentido do texto, para nós é importante estar conscientes do que estamos fazendo como intérpretes. Com esse espírito apresento os seguintes princípios de interpretação que são relevantes para o estudo de Gênesis. Aqui não farei praticamente mais nada além de relacioná-los, ao passo que nos capítulos a seguir, faremos uso desses princípios em nosso estudo do texto em si.

Princípio 1. Reconheça a natureza literária do livro de Gênesis

A Bíblia é um livro sagrado, mas é um livro. Deus não criou um meio de comunicação exclusivo para falar com seu povo. A língua

hebraica não foi inventada especialmente para uso divino. Deus falou numa língua que as pessoas já conheciam. A Bíblia é parecida com outros livros e, por isso, devemos estudá-la, tendo em mente muitas das mesmas questões que temos quando estudamos literatura em geral.

Pergunta 1. Que tipo de literatura é Gênesis? Esta é uma das perguntas mais fundamentais e importantes a se fazer acerca de qualquer livro, inclusive livros bíblicos. É a questão de gênero literário, e o gênero ativa nossa estratégia de leitura. Faz toda diferença do mundo saber se devemos tratar Gênesis como mito, parábola, história, lenda ou como uma combinação desses e de outros gêneros. Além do mais, se concluirmos que, em algum sentido, Gênesis é história, isso não acaba com o assunto de gênero, pois existem diferentes formas de escrever história. A questão do gênero literário de Gênesis não é fácil de ser resolvida e é altamente controversa. Contudo, nenhuma leitura do livro pode prosseguir sem fazer a identificação do gênero. A maioria das pessoas o faz sem reflexão, um procedimento perigoso visto que um erro nessa área terá como resultado erros básicos de compreensão da mensagem do livro. Consideraremos o gênero de Gênesis no capítulo 3.

Pergunta 2. Como os antigos hebreus contavam histórias? Não podemos ler Gênesis sem reconhecer que estamos sentados aos pés de um contador de histórias excepcional. Por enquanto, deixaremos em aberto a questão de que se essas histórias são fictícias ou verdadeiras, mas tanto num caso quanto noutro são narrativas cativantes e tocantes. Entretanto, conforme sugerido por Robert Alter, culturas diferentes narram suas histórias de maneiras diferentes. A fim de enriquecermos nossa compreensão da mensagem de Gênesis, precisamos estar conscientes da arte do antigo contador de histórias hebreu. Incluso neste estudo há um exame da estrutura e estilo do livro. (Também dirigiremos nossa atenção para este assunto no capítulo 3.)

Pergunta 3. Gênesis foi escrito numa determinada época por uma só pessoa? Esta pergunta é sempre importante no estudo de uma composição literária, mas se tornou muito mais crucial por causa

da história de como estudiosos vêm interpretando Gênesis na era moderna. Muito embora a questão da unidade literária de Gênesis esteja atrelada à natureza de todo o Pentateuco, manteremos nossa atenção em Gênesis.

A história da interpretação indica que, durante séculos, o livro de Gênesis foi satisfatoriamente lido como uma unidade literária e autoral. De fato, é provável que, hoje em dia, a imensa maioria de leitores ao redor do mundo ainda leia o livro dessa forma.

No entanto, para sermos honestos, uma leitura cuidadosa do livro levanta perguntas. Podemos indagar por que existem dois relatos da criação (Gn 1.1—2.4a; 2.4b-25), os quais, quando comparados, parecem afirmar uma seqüência ligeiramente diferente de acontecimentos. Podemos reparar que existem histórias vagamente parecidas uma com a outra, por exemplo, os três relatos em que um patriarca mente acerca do estado civil de sua esposa (ver Gn 21.10-20; 20.1-18; 26.1-11), e perguntar se tal coisa de fato aconteceu em três ocasiões distintas. Talvez, dizem alguns, sejam variações do mesmo relato básico. Além disso, o leitor atento talvez questione por que os membros do grupo que leva José para o Egito são ocasionalmente chamados midianitas (Gn 37.28) em vez de ismaelitas, como geralmente acontece. Esta é apenas uma amostra do tipo de pergunta que nos faz pensar se foram uma ou mais forças literárias que atuaram na produção do livro de Gênesis.

Mesmo que nossa própria e atenta leitura do livro não exija tal investigação, é possível que o atual ponto de vista majoritário de estudiosos bíblicos faça tal exigência. Hoje em dia, nas aulas sobre Gênesis na maioria das faculdades e seminários, uma das primeiras empreitadas é descrever as fontes do livro. De fato, muitos leitores que assistiram a tais aulas têm uma noção do que estou falando quando relaciono as seguintes letras: J, E, D e P (ver p. 54-65).

Pergunta 4. O que podemos aprender sobre Gênesis com base na literatura comparada do antigo Oriente Próximo? Os relatos de Gênesis possuem análogos em outras culturas do antigo Oriente

Próximo. Israel não foi o único povo dessa vasta região e desse período de tempo a apresentar um relato de criação ou mesmo de um dilúvio devastador.

Existem muitas dimensões na comparação de literatura antiga, mas, assim que tomamos consciência da existência de literatura escrita em outras línguas semíticas (p. ex. acádico e ugarítico) e não-semíticas (p. ex. egípcio, sumério e hitita) do Oriente Próximo, o ponto principal que se torna óbvio é que Deus não criou uma forma única de literatura assim como também não criou um idioma único para comunicar suas verdades.

Devemos, porém, andar com cuidado aqui. Com demasiada freqüência as semelhanças têm atraído estudiosos e outros a pensar que a Bíblia não passa do resultado de reescrever superficialmente, por exemplo, a literatura mesopotâmica. Deixam de ver as significativas diferenças entre relatos rivais da criação — ou seja, entre o relato bíblico e aqueles do antigo Oriente Próximo. Quando estudarmos literatura do antigo Oriente Próximo permaneceremos atentos tanto para as semelhanças quanto para as diferenças. Também examinaremos os motivos tanto para estas quanto para aquelas. A importante constatação que se faz por meio desse tipo de estudo é que a Bíblia é literatura da Antigüidade e não da modernidade. Essa verdade terá grande impacto em nosso estudo. Por exemplo, perceberemos que os relatos bíblicos da criação não foram escritos para se opor ao darwinismo, mas, sim, à *Enuma Elish* e a outras idéias antigas acerca de quem criou a ordem existente.

Princípio 2. Examine o contexto histórico do livro

Conforme continuaremos vendo, os assuntos que exploramos dentro do primeiro princípio, ou seja, a respeito da natureza literária do livro, estão entrelaçados com aqueles associados ao segundo princípio. No entanto, aqui concentraremos a atenção em assuntos relacionados a acontecimentos fora de Gênesis no tempo e no espaço.

O meu interesse aqui expõe minha crença de que textos literários apontam para um mundo fora de si mesmo. Em outras palavras, negamos que textos sejam puramente auto-referentes. Em primeiro lugar, são o produto da época que os produz. Por isso é importante investigar aquele período e obter o máximo de conhecimento possível. Além do mais, creio ser possível que um texto literário nos informe, de modo preciso ainda que não exaustivo, a respeito de eventos passados.

Existem três perguntas críticas que podemos fazer a respeito de Gênesis (e de outros textos antigos) no que diz respeito a seu contexto histórico:

Pergunta 5. Quando Gênesis foi escrito? A resposta a esta pergunta pode ser encontrada com pouca ou com grande dificuldade. Podemos terminar com certezas ou com dúvidas sobre nossas conclusões. Podemos ser capazes de descobrir uma data exata ou uma data geral. No entanto, em todos os casos é importante fazermos o melhor com os dados que nos são apresentados.

Podemos ver como essa pergunta está ligada a nossas conclusões (princípio 1, pergunta 3) acerca da unidade do livro. É concebível que Gênesis não tenha sido escrito num momento particular, mas sim durante um longo período de tempo. Será importante investigar essa questão e então tentar entender os processos históricos por trás das diferentes etapas de produção do livro. Mesmo que nossa conclusão termine sendo vaga (p. ex., Gênesis é um produto do período todo do Antigo Testamento), ainda tem seu valor como lembrete importante: precisamos ler o livro tendo o antigo Oriente Próximo como pano de fundo e não interpretá-los inconscientemente tomando por base os costumes e acontecimentos de hoje.

Pergunta 6. O que Gênesis nos diz sobre o passado? Um livro como Gênesis não é apenas produzido no passado, mas também pode nos dizer algo sobre o passado. A extensão com que um livro procura transmitir informação sobre sua época depende de seu gênero, o que de novo mostra uma ligação entre preocupações literárias e históricas na interpretação. Se Gênesis se revelar

uma parábola ou mito, não devemos esperar que nos informe sobre o que de fato aconteceu.

No entanto, mesmo que um livro tenha o propósito de ser histórico, isso não nos dá garantias de que o seja com tanta exatidão. Nem todo escrito histórico da Antigüidade suportou o escrutínio da análise crítica. Aliás, existe uma escola de pensamento (minimalismo) que sugere que todos os escritos antigos, particularmente a Bíblia, são ideologicamente tendenciosos e que ninguém deve confiar que possam servir de janela e nos ajudar a ver acontecimentos reais.

Entretanto, mesmo entre aqueles que são menos céticos quanto à ligação entre textos antigos e história, há indagações sobre a veracidade histórica de um livro como Gênesis. Por que se deve confiar que esse livro nos conte o que de fato aconteceu na época dos patriarcas ou de José no Egito, e como é que pode acontecer de um autor humano saber qualquer coisa sobre a criação? Essas indagações levantam ainda outras indagações sobre como aprendemos sobre o passado, a ligação entre o texto e a pesquisa arqueológica, e assim por diante.

Pergunta 7. Nosso conhecimento do antigo Oriente Próximo nos ajuda a compreender Gênesis? Anteriormente levantamos a possibilidade de materiais do antigo Oriente Próximo ajudarem na área de análise literária. Também obtemos informações acerca da história da região com a ajuda de textos seletos que têm sido descobertos por meio de exploração arqueológica. Tais informações podem dizer respeito tanto à época em que o livro foi escrito quanto à época que o livro descreve.

Estamos interessados não apenas em conseguir confirmação extrabíblica, mas também em situar o relato de Gênesis à luz de um contexto histórico mais amplo. Para fazê-lo, teremos de fazer o melhor para situar o relato bíblico dentro da história da região e esperamos dar uma idéia geral de quando essas coisas aconteceram em termos absolutos.

Uma leitura despretençiosa de Gênesis nos dá alguma esperança de que tal estudo será proveitoso. Afinal, lemos acerca de

Abraão partindo de Ur, uma cidade cujos registros do antigo Oriente Próximo a tornaram bem conhecida. Mais tarde ficamos sabendo que ele luta contra quatro reis do oriente (Gn 14). José alcança proeminência na corte egípcia. Talvez seja possível estabelecer ligações, pelo menos até certo ponto.

Existe ainda um terceiro modo de materiais do antigo Oriente Próximo nos ajudarem a compreender melhor as narrativas de Gênesis, e esse modo é a comparação de costumes. Quando tratarmos dos patriarcas analisaremos a bastante discutida relação entre os costumes dos patriarcas e os descobertos a partir dos textos antigos de Nuzi e Mari (ver cp. 6).

Finalmente, um estudo da literatura do antigo Oriente Próximo nos aproxima da antiga cosmovisão partilhada por Israel. Tal estudo nos ajuda a recapturar aquelas características incomuns do mundo do Antigo Testamento, lembrando-nos que não foi escrito ontem mas séculos atrás.

Princípio 3. Reflita sobre o ensino teológico do livro

A Bíblia afirma ser a auto-revelação de Deus ao seu povo. Desse modo não seria errado descrever a mensagem teológica do livro como seu aspecto mais importante. Em essência, o objetivo básico da Bíblia é oferecer uma representação clara de Deus e de nosso relacionamento com ele.

Entretanto, devemos imediatamente deixar bem claro o que foi dito logo acima para que não haja distorções. Hoje em dia não é incomum que estudiosos declarem isso a fim de minimizar ou até mesmo ignorar a importância histórica do texto. Dizer que a teologia é o aspecto mais importante do texto não é a mesma coisa que dizer que a história não seja importante. Na verdade, o testemunho consistente da Bíblia é que o Deus da Bíblia age na história. O livro de Gênesis não é conto em formato de história, mas história em formato de conto.

Embora aqui eu os esteja separando a fim de facilitar nosso estudo, os aspectos literário (princípio 1), histórico (princípio 2)

e teológico (princípio 3) do texto estão todos entrelaçados. O Deus de Gênesis é aquele que se revela ao seu povo (teologia), no tempo e no espaço (história) e que escolhe inspirar escritos que sirvam de memorial daqueles acontecimentos (literário).

Visto, porém, que nesta secção estamos especialmente interessados em questões teológicas, indagaremos como Deus se apresenta no relacionamento com seu povo.

Pergunta 8. Como Gênesis descreve Deus? Teoricamente Deus poderia ter escolhido várias formas diferentes de se revelar a nós num texto escrito. O texto poderia ter assumido a forma de uma descrição dos atributos de Deus. Tal qual uma teologia sistemática tradicional, poderia ter refletido acerca da onisciência, onipresença e onipotência de Deus. Poderíamos ter recebido uma análise erudita e abstrata da natureza do ser de Deus. Mas nada disso aconteceu. O que temos na Bíblia (e em Gênesis) são relatos e poemas que nos falam sobre o envolvimento de Deus no mundo. Reconhecendo-se que Gênesis é, em sua maior parte, prosa e não poesia (embora se observem Gn 49 e vários trechos poéticos menores), à semelhança de grande parte do restante da Bíblia, Gênesis não descreve Deus de maneira abstrata, mas nos relata como Ele age no mundo.

É assim que aprendemos que Deus não é uma força mas uma pessoa. Deus é uma pessoa que cria, se envolve com sua criação, resgata e julga suas criaturas humanas. Para descobrirmos acerca de Deus e de seu relacionamento com o seu povo, ouvimos como ele age.

Assim mesmo parece que o livro de Deus se esforça diante da tarefa de revelar Deus a nós. Afinal, como se pode descrever o indescritível? A resposta sugerida em Gênesis 1 é que seres humanos são criados exatamente à imagem e semelhança de Deus (Gn 1.26, 27). Uma imagem não é a mesma coisa que aquilo que ela representa. Por isso é errado pensar que a expressão “imagem de Deus” deixe implícito que seres humanos partilhem da natureza divina. Mas mostra, isto sim, que, da mesma maneira como a estátua de um rei reflete sua imagem, os seres humanos refletem

algo da natureza divina. Por isso não nos surpreende o fato de que, em Gênesis e em outras partes da Bíblia, Deus seja, frequentemente, descrito como se fosse um ser humano.

Gênesis 3, por exemplo, descreve Deus a “andar” no jardim. Será que isso significa que o autor pensava que Deus tinha pernas? Não penso assim. Pelo contrário, foi uma maneira de transmitir a idéia de que Deus tinha um relacionamento profundo com o primeiro casal. Em outras palavras, é um antropomorfismo, uma descrição de Deus em termos humanos, termos que conhecemos.

Antropomorfismos pertencem a uma categoria mais ampla que é relevante para o nosso estudo de como Gênesis (e a Bíblia em geral) oferece uma representação de Deus: *metáfora* (uma expressão em que incluo a *símile*). Uma metáfora é uma comparação entre duas coisas que, em essência, são diferentes, embora a comparação seja feita para ressaltar algo semelhante. Dizer que alguém tem olhos de águia não é afirmar que os olhos da pessoa tenham o formato dos de uma águia, mas elogiá-la por ter uma visão agudíssima. Dizer que Deus é um soldado sob o efeito de álcool (Sl 78.65) não é dizer que ele beba vinho nem que se embriague. O contexto sugere que, tal como um soldado embriagado que desperta de um sono provocado pelo álcool, Deus estará irritado e perigoso.

Estudar a teologia de Gênesis inclui estar à procura de metáforas acerca de Deus. Quais são as implicações de ele ser descrito como rei, guerreiro, pastor, hóspede ou viajante? Para determinar tais implicações, temos de desembrulhar as metáforas. Embora este não seja o livro para esgotar o assunto, prestaremos atenção a muitas das principais, inclusive aquela do rei que entra em aliança com seu povo, o que nos conduz à nossa próxima pergunta.

Pergunta 9. Como Gênesis descreve o relacionamento de Deus com seu povo? Pois bem, Deus é pessoal, e sua natureza e ações são, com frequência, descritas por meio de metáforas. Das principais metáforas usadas na Bíblia para descrever a Deus, muitas delas são relacionais. Um guerreiro implica um exército, um pastor implica um rebanho de ovelhas, um hóspede implica um anfitrião,

e um rei implica súditos. A tarefa da teologia é não apenas fazer perguntas sobre a natureza e as ações de Deus, mas também sobre a qualidade do relacionamento de Deus com seu povo. Por isso exploraremos também o lado humano do relacionamento.

Quanto a isto, uma metáfora em particular merece especial atenção: a aliança. *Aliança* é um tema particularmente importante e disseminado em Gênesis. Torna-se explícito pela primeira vez em Gênesis 9 quando o vocábulo designa o relacionamento estabelecido entre Deus e Noé, e mais tarde a palavra é empregada para se referir à associação entre Deus e Abraão (Gn 15 e 17). O conceito também pode estar implícito em outros textos, mas apenas com base em seu uso com Noé e Abraão já fica claro que a aliança é uma idéia importante. Quando se percebe que a aliança é usada extensamente por todo o Antigo Testamento, para não se falar do Novo Testamento, entendemos ainda mais profundamente a importância dessa idéia.

Quando entendemos adequadamente o conceito de aliança à luz de seu contexto na antigüidade, reconhecemos que possui a forma de um tratado político. A aliança é, em essência, como um tratado antigo entre um rei e seu povo. Ela não apenas deixa clara a estrutura de poder do relacionamento, como também é o veículo por meio do qual o rei expressa sua vontade (lei) ao seu povo. Daremos atenção ao desenvolvimento dessa idéia teológica bem como de outras no livro de Gênesis.

Pergunta 10. Como Gênesis se encaixa nas Escrituras como um todo? Conforme foi recebido pela igreja cristã, o livro de Gênesis não é uma entidade isolada. Aliás, nunca foi, considerando-se que, na verdade, é o primeiro capítulo de uma obra literária em cinco partes conhecida como Torá ou Pentateuco. No entanto, a idéia que apresento envolve mais do que o fato de que é parte da Torá.

Cânon se refere à posição de certos livros que, ao longo dos séculos, a igreja tem reconhecido como providos de autoridade. Esses livros são considerados padrão de fé e prática para a comunidade que crê. A crença se baseia no fato de que esses livros dão testemunho de que eles próprios são, em última instância, de

autoria divina.⁶ Essa afirmativa não nega que existe uma variedade de autores, estilos e mensagens humanos, mas a autoridade última se baseia numa origem com o próprio Deus. Por isso temos uma expectativa legítima de que a mensagem do todo é coerente, formando uma unidade orgânica. Um aspecto empolgante do estudo da Bíblia é reconhecer a rica diversidade bem como a atordoante coerência de sua mensagem.

A realidade, natureza e conseqüências dessa coerência são muito debatidas entre os estudiosos de hoje.⁷ Contudo, este livro não é o lugar para entrar nessa complexa discussão. Por esse motivo, simplesmente apresentarei a perspectiva que considero ser a mais persuasiva e frutífera e deixarei que você julgue seus méritos em si.

A coerência da Bíblia se baseia na derradeira autoridade divina do todo. Desse modo, apesar de uma variedade de estilos, gêneros, assuntos e temáticas, é importante indagar como a parte (neste caso o livro de Gênesis) se encaixa no todo (o Antigo e o Novo Testamentos). Nosso ponto de partida é o reconhecimento de que Gênesis fornece o alicerce. O restante da Bíblia é construído sobre esse alicerce. Em outras palavras, Gênesis lança os alicerces para a história da redenção divina do mundo. Não é somente o primeiro capítulo do Pentateuco, mas é o primeiro capítulo de todos os livros que narram os caminhos de Deus no mundo. Reconhecemos isso no fato de que Josué retoma onde o Pentateuco termina. Aliás, o Pentateuco termina sem oferecer uma forte sensação de ter terminado. O relato tem de prosseguir e prossegue em Josué e é levada ainda mais adiante em Juízes, Rute,

⁶ Herman Ridderbos (*Redemptive history and the New Testament scriptures*, 2 ed [Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1988]) continua sendo o melhor estudo acerca da base teológica do cânon, embora esteja claro que Roger T. Beckwith (*The Old Testament canon of the New Testament church* [London: SPCK, 1985]) apresente o mais completo relato sobre a história da confirmação, por parte da igreja, dessa base teológica.

⁷ Acerca de análises recentes, veja a provocante obra de Walter Brueggemann *Theology of the Old Testament* (Minneapolis: Fortress, 1997) e John goldingay, *Old Testament theology: Israel's gospel* (Downers Grove: InterVarsity, 2003).

Samuel, Reis, Crônicas, Esdras, Neemias e Ester. Em outras palavras, no Antigo Testamento Gênesis dá início a uma história de redenção que começa na criação e termina com a volta do exílio e uma descrição da primeira diáspora.

O próprio Antigo Testamento, porém, conclui com uma forte sensação de não ter terminado e também com abertura para o futuro. O testemunho de Esdras, Neemias e Ester bem como os livros de profetas não-históricos como Daniel, Zacarias e Malaquias descrevem o povo de Deus vivendo sob opressão. Mas também descrevem aqueles que estão oprimidos como pessoas que vivem na luz da esperança certa de uma redenção futura. O Novo Testamento descreve o advento daquele que era aguardado para realizar a redenção.

Tendo isso como pano de fundo, agora nos voltamos para as palavras do próprio Jesus Cristo. De modo claro e direto ele instrui seus discípulos na interpretação do Antigo Testamento. Talvez não devamos nos surpreender que Jesus instrua seus discípulos acerca desse importante detalhe hermenêutico. O que nos pega de surpresa é que, hoje em dia, tão poucos seguidores de Jesus acolham a perspectiva que o seu Senhor tinha da interpretação do Antigo Testamento e, conseqüentemente, de Gênesis. Após a ressurreição, Jesus, sem ser reconhecido, caminha com dois discípulos pela estrada para Emaús. Ambos estão atordoados com o que acabara de acontecer em Jerusalém. Estão incrédulos de que Jesus tenha morrido na cruz. Então Jesus lhes diz: “Ó néscios e tardos de coração para crer tudo o que os profetas disseram! Porventura, não convinha que o Cristo padecesse e entrasse na sua glória? E, começando por Moisés, percorrendo por todos os Profetas, expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras” (Lc 24.25-27).

E, então, pouco depois, falou de modo parecido a um grupo maior de discípulos:

São estas as palavras que eu vos falei, estando ainda convosco: importava se cumprisse tudo o que de mim está escrito na Lei de

Moisés, nos Profetas e nos Salmos. Então, lhes abriu o entendimento para compreenderem as Escrituras; e lhes disse: Assim está escrito que o Cristo havia de padecer e ressuscitar dentre os mortos no terceiro dia e que em seu nome se pregasse para remissão de pecados a todas as nações, começando de Jerusalém. Vós sois testemunhas destas coisas. Eis que envio sobre vós a promessa de meu Pai; permanecei, pois, na cidade, até que do alto sejais revestidos de poder (Lc 24.44-49).

A lição que Jesus quer passar é clara. O Antigo Testamento antecipa o sofrimento e glorificação vindouros de Jesus. Nas duas passagens Jesus instrui os discípulos de que o Antigo Testamento todo anuncia sua vinda. Na primeira passagem ele cita “Moisés e todos os Profetas” e na segunda passagem se refere ao que está “na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos”. Ambas as expressões eram usadas para se referir àquilo que chamamos Antigo Testamento (que não era empregado como título até que surgiu o Novo Testamento).

Neste livro nosso interesse está em Gênesis, o primeiro livro da lei de Moisés. Assim, Jesus nos convida a considerar a possibilidade de que a mensagem de Gênesis antecipa, de alguma maneira, seu ministério futuro.

Essa passagem de Lucas 24 levanta a debatida questão sobre o papel do Novo Testamento na interpretação do Antigo. Muitos estudiosos defendem a idéia de que a interpretação cristã do Antigo Testamento não deve jamais recorrer ao Novo Testamento. Acham, com toda honestidade, que essa abordagem distorce o sentido do texto mais antigo. Pelo contrário e com base na instrução de Jesus em Lucas 24, submeto a idéia de que, no ato de interpretar o Antigo Testamento e (no que nos diz respeito) o livro de Gênesis, é errado um cristão ignorar as boas notícias de Cristo.

A bem da verdade, quando começamos nossa interpretação, é importante indagar como os leitores originais teriam entendido a passagem do Antigo Testamento que está sendo estudada, e não defendo que o leitor antigo (ou, neste aspecto, o autor) teria reconhecido o significado pleno da relação entre o

texto e Cristo.⁸ Embora seja verdade que havia uma expectativa messiânica à época de Cristo, a forma concreta de seu advento foi uma surpresa para a maioria, até para o mais fervoroso leitor da Bíblia hebraica. Entretanto, uma vez que Cristo havia cumprido o Antigo Testamento, um cristão não pode nem deve resistir a ver como ele cumpriu. O evento Cristo enriquece nossa compreensão da mensagem do Antigo Testamento. Uma analogia talvez ajude. Quando, pela primeira vez, lemos uma boa história de mistério (ou assistimos, num cinema, a um bom filme desse gênero), podemos achar que os acontecimentos e diálogo iniciais têm um sentido que não fica claro senão quando chegamos à conclusão. Não conseguimos ler uma boa história de mistério da mesma forma na segunda vez. Sempre existirá uma sensação de “Ah, é isso mesmo. Agora percebo a importância daquele acontecimento.” Ou, quanto ao Antigo Testamento, “É mesmo. Isso aponta de fato para a vinda de Cristo”.

Agora mesmo, nossa análise é toda ela bem genérica e vaga. No entanto, quando começarmos a tratar do texto de Gênesis, demonstrarei como é possível ver que, quando lido no contexto do cânon já encerrado, aponta para Cristo. Esse livro certamente estabelece o alicerce da história redentora que se cumpre com sua vinda (ver, por exemplo, o capítulo 10).

Pergunta 11. O que, em Gênesis, é teologicamente normativo para hoje? Muitos leitores e leitoras da Bíblia começam com essa indagação. Isso é compreensível. Afinal, é o alvo real de nossos esforços. Queremos saber como a Palavra de Deus afeta nossas vidas. Como uma passagem afeta minhas crenças e como molda minhas ações hoje?

Entretanto, esse entusiasmo admirável por conhecer, nos dias de hoje, a Deus e sua vontade pode conduzir a um sério erro de interpretação da mensagem de Deus. Sem o trabalho árduo envolvido nas perguntas e princípios anteriores, estamos muito mais propensos a ouvir incorretamente a Palavra de Deus.

⁸ De acordo com 1Pe 1.10-12, os profetas falaram melhor do que sabiam.

Esse é particularmente o caso do Antigo Testamento. Para leitores cristãos modernos, o Antigo Testamento é muito mais difícil de ler do que o Novo. Comparando-se com o Novo Testamento, é ainda maior a distância cronológica, cultural e histórico-redentora existente entre nós e os acontecimentos do Antigo Testamento. Aliás, mesmo estudando cuidadosamente e estando conscientes dos princípios de interpretação, nosso estudo de Gênesis não ficará livre de dificuldades. Devemos estar preparados para reconhecer quando nossas interpretações forem certas, apenas prováveis ou mesmo frágeis. Quanto mais certos estivermos de que Gênesis ensina algo que continua normativo para nossas crenças e comportamento nos dias de hoje, com mais firmeza devemos acolhê-lo. De outro lado, se nossa compreensão de determinado assunto for frágil, não devemos considerá-la. Mais tarde veremos que alguns dos debates mais veementes sobre Gênesis (por exemplo, a duração dos dias da criação) se baseiam em interpretações bem frágeis. É um bom princípio trabalhar com a crença de que aquilo que Deus considera essencial para nosso relacionamento com ele está ensinado de modo claro e em muitas passagens; em outras palavras, não teremos como errar, caso tentemos. Por outro lado, embora ainda tenha valor tentar descobrir tudo que podemos daquilo que a Bíblia ensina, da mesma forma temos de, no dia-a-dia, aprender a não perder tempo com detalhes inúteis na interpretação bíblica.

Princípio 4. Reflita sobre sua situação, a situação de sua sociedade e a situação global

Para saber como aplicar a Bíblia a nossas vidas e a nosso mundo, temos de ter consciência de nós mesmos e daquilo que nos cerca. É certo que é possível exagerar nisto, mas a maior parte de nós não reflete tanto quanto deveria. Sem dúvida sabemos onde experimentamos prazer e sofrimento em nossas vidas, mas a maioria de nós precisa se aprofundar no autoconhecimento. Como são meus relacionamentos, e posso discernir padrões em meus relacionamentos com os outros? O que admiro em outras pessoas, e que

coisas detesto ou por quais sinto indiferença? Por quê? E o que dizer do passado? Tem havido acontecimentos que me têm moldado para melhor ou para pior?

A lista pode prosseguir, mas a verdade simples e frequentemente negligenciada é que os melhores intérpretes da Bíblia são aqueles que conseguem ler não somente a Bíblia mas também a si mesmos, a outros e ao mundo em geral. Sem esse conhecimento é impossível estabelecer uma ponte entre o mundo antigo do texto e o mundo moderno em que vivemos. Sem a construção dessa ponte não temos terminado a tarefa hermenêutica ou interpretativa. A pergunta de vital importância é: o que Gênesis significa para nós hoje em dia? Mas, primeiramente, precisamos descobrir o que significava para Moisés, antes de podermos avançar até aquele passo final.

Pergunta 12. Qual é meu relacionamento histórico-redentor com os acontecimentos de Gênesis. O livro de Gênesis registra acontecimentos que se deram no passado bem distante. Sua abrangência vai desde a criação até a época dos patriarcas. Conquanto a Bíblia não nos ofereça as informações de que necessitamos para estabelecermos a data da criação, podemos, com segurança, situar os patriarcas aproximadamente na primeira metade do segundo milênio a.C.

Gênesis foi escrito muito tempo atrás, e um bocado de água passou por debaixo da ponte. A estratégia divina para a redenção tem fluído a partir desses acontecimentos, passando pelo êxodo e pela conquista, depois pelo período dos juízes e dos reis, e então pelo período exílico e pós-exílico. O Novo Testamento dá testemunho tanto do acontecimento supremo da morte e ressurreição de Cristo quanto da fundação e do início da história da igreja. Vivemos bem no lado oposto de todos esses acontecimentos. Como parte de nossa tarefa de nos apropriarmos da mensagem de Gênesis, devemos perguntar como os relatos do livro têm a ver conosco hoje em dia. Como é nossa relação com as alianças noaica e abraâmica? O que fazemos com o quadro da atividade guerreira de Deus em Gênesis 14? As perguntas são intermináveis.

O leitor atento pode ver que a pergunta 12 está intimamente ligada a meus comentários sobre teologia, quando indaguei como o livro se encaixa no cânon como um todo. Aqui retorno ao assunto a fim de nos lembrarmos que um aspecto importante ao levar o texto a tratar de questões do século 21 tem a ver com uma consciência de nosso relacionamento histórico-redentor com os acontecimentos registrados ali.

Pergunta 13. O que posso aprender com Gênesis sobre como pensar e agir de uma maneira agradável a Deus? A Bíblia não somente nos ajuda a nos situar na história redentora, mas também dirige nossa vida moral e intelectual. Embora seja verdade que o livro de Gênesis não o faça de forma tão direta quanto, digamos, a lei em Êxodo 19—24 ou Provérbios (embora mesmo aqui existam questões de continuidade e descontinuidade), seus relatos têm o propósito de construir a maneira de pensar daquele que crê e de fornecer ilustrações sobre comportamento apropriado.

Na condição de primeiro livro do cânon, Gênesis começa a estabelecer uma maneira de pensar, ou cosmovisão, para seus leitores. Ou seja, proporciona ensino fundante que oferece uma lente por meio da qual interpretamos nossa experiência do mundo. À guisa de ilustração, posso mencionar o primeiro capítulo do livro. Aqui somos apresentados a um Deus que não faz parte da sua criação (é transcendente), mas está envolvido com ela (é immanente). A criação toda depende de Deus, o qual a criou, e ele a criou boa. Os seres humanos não são a coisa mais importante do universo (Deus é), mas temos um relacionamento especial com ele, e isso confere dignidade a nós (que somos imagem de Deus). Essas verdades não são algo que descobriríamos se não fosse pela revelação de Gênesis, e são importantes para a maneira como pensamos sobre o mundo e agimos com ele.

Gênesis, porém, faz mais do que construir uma cosmovisão. Também nos ensina como devemos nos comportar. É apropriado ler os relatos sobre Adão e Eva, Caim, Noé, Abraão, Jacó, José e as outras personagens como ilustrações de princípios morais. Mais tarde elaboraremos o enredo da narrativa de

Abraão como uma jornada de fé, e sua jornada lança luz nos altos e baixos de nosso próprio relacionamento com Deus. A reação de José diante das tentativas de sedução feitas pela mulher de Potifar é um modelo de obediência cujo propósito é dirigir outros homens (e mulheres) quando se deparam com a mesma tentação. Em outras palavras, há algo implícito no texto que deve nos levar a dizer a nós mesmos ou a outros “Vá e faça assim”. De outro lado, também existem maus exemplos — a rebelião de Adão e Eva, o fratricídio de Abel, os logros de Jacó, as intenções assassinas dos irmãos de José — que devem provocar um “Vá e não faça assim”.

Ainda que a maioria dos sermões de hoje sobre o Antigo Testamento adote essa abordagem, muitas pessoas resistem, dizendo que o propósito dessas narrativas é teológico e não moral. É claro que tal reação insiste numa dicotomia falsa. Deus quer que leiamos Gênesis tanto teológica quanto moralmente.

Entretanto, isso não é algo tão simples quanto ler o texto e meramente aplicá-lo a nossas vidas. Em Gênesis Abraão recebe a ordem de que ele e seus descendentes, os piedosos, devem circuncidar seus filhos no oitavo dia de vida. “Vá e faça assim”? Não neste caso. Por quê? Por que o Novo Testamento nos diz que a circuncisão é um ritual ligado à antiga aliança. É claro que podemos escolher circuncidar nossos filhos, mas por outras razões que não religiosas. Abraão foi à guerra contra reis do oriente que haviam seqüestrado Ló, e Abraão saiu vitorioso porque Deus lutou com ele. Será que isso significa que Deus luta ao lado de seu povo nos dias de hoje? Não necessariamente. É importante fazer perguntas sobre questões de continuidade e descontinuidade. Também é importante e às vezes difícil levar em conta costumes que não têm o objetivo de serem normativos, mas faziam parte da cultura da época. Rituais de cortejamento (Gn 24) pode ser um bom exemplo. Não está nada claro que Deus queira que, hoje em dia, seu povo siga práticas de cortejamento do início do segundo milênio a.C. Tais questões envolvem reflexão em vez de aplicação imediata.

Embora não seja possível esgotar o assunto aqui, nos capítulos seguintes exemplificarei a maneira de nós leitores contemporâneos nos apropriarmos adequadamente do texto de Gênesis.

Pergunta 14. Como posso evitar impor minhas próprias idéias em Gênesis? Assim que percebemos que temos de trabalhar no processo interpretativo, talvez receemos que o texto esteja aberto à várias interpretações diferentes. Se isso é verdade, por que devemos confiar na interpretação a que chegamos? É possível que estejamos nos enganando a nós mesmos.

Em primeiro lugar, é importante adotar postura de humildade em nossa interpretação. Temos de reconhecer que é possível que estejamos errados, por isso devemos estar abertos a outras interpretações. Devemos testar nossa compreensão de Gênesis mediante “leitura comunitária”. Às vezes, os protestantes perdem de vista a importância dessa leitura porque nosso movimento foi fundado no rompimento com a tirania da interpretação oficial da igreja e a insistência no sacerdócio universal dos crentes. Mas existe um meio termo entre, de um lado, “É algo entre Deus e eu” e, de outro, simplesmente se submeter à interpretação “oficial” de outros. Precisamos nós mesmos nos engalfinhar com o texto e, então, nos expor ao pensamento de outros. De fato, devemos sair em busca de opiniões de pessoas que talvez tenham opiniões diferentes das nossas próprias. Na condição de alguém de meia-idade, branco, relativamente bem financeiramente, quero ouvir mulheres falarem sobre o texto. Quero ler comentários escritos por estudiosos e pastores da Ásia, África e América Latina. Desejo ser exposto às idéias tanto de outros estudiosos com doutorado quanto de pessoas sem instrução. Por quê? Não porque o texto seja flexível, mas porque pessoas diferentes vão dar atenção a aspectos diferentes no texto. “Leitura comunitária” se faz participando de grupos de estudo bíblico e classes de escola dominical, ouvindo sermões, lendo comentários e assim por diante. Os comentários que faço acerca de Gênesis têm sido enriquecidos por ouvir durante muitos anos outros falarem sobre como o compreendem.

Conclusão: mas, afinal, como consigo fazer tudo isso?

Espero que, depois de você ter lido este capítulo, eu tenha convencido de que uma reflexão profunda na natureza literária, teológica e histórica de Gênesis é importante para entender a mensagem antiga e aplicá-la em nossos dias. No entanto, para muitos a tarefa vai parecer assustadora. Por isso eu quero fazer uns poucos comentários finais de encorajamento.

Primeiramente, ninguém domina toda a riqueza ou amplitude de significado do texto bíblico. A mensagem é rica demais. Em vez de ser algo desencorajante, acho que devia encorajar a todos nós. Isso significa que até mesmo nossos primeiros entendimentos do texto são proveitosos. Os aspectos mais importantes do livro são ensinados de forma tão clara e repetida que é difícil não percebê-los. E o livro sempre tem novas dimensões por descobrir. Perceber isso dá ímpeto a uma leitura incessante.

Segundo, nenhum de nós consegue nem deve fazer todo o trabalho. Podemos obter ajuda da parte de outros que dedicaram suas vidas ao estudo da Bíblia e de seu contexto. Bem poucas pessoas conseguem, por exemplo, se tornar especialistas em contextos do antigo Oriente Próximo, mas aqueles que se tornaram têm escrito livros, chamando nossa atenção para material disponível. Comentários jamais devem ser usados como meio de evitarmos nossa reflexão pessoal, mas também não devem ser ignorados.⁹

A minha esperança é que este livro não apenas venha a enunciar princípios úteis para interpretar Gênesis, mas também exemplificar sua aplicação. Para essa tarefa agora nos voltamos.

⁹ Veja a lista e a avaliação de comentários sobre Gênesis oferecida no apêndice.

Sumário dos princípios de interpretação

1. Que tipo de literatura é Gênesis?
2. Como os antigos hebreus contavam histórias?
3. Gênesis foi escrito numa determinada época por uma só pessoa?
4. O que podemos aprender sobre Gênesis com base na literatura comparada do antigo Oriente Próximo?
5. Quando Gênesis foi escrito?
6. O que Gênesis nos diz sobre o passado?
7. Nosso conhecimento do antigo Oriente Próximo nos ajuda a compreender Gênesis?
8. Como Gênesis descreve Deus?
9. Como Gênesis descreve o relacionamento de Deus com seu povo?
10. Como Gênesis se encaixa nas Escrituras como um todo?
11. O que, em Gênesis, é teologicamente normativo para hoje?
12. Qual é meu relacionamento histórico-redentor com os acontecimentos de Gênesis.
13. O que posso aprender com Gênesis sobre como pensar e agir de uma maneira agradável a Deus?
14. Como posso evitar impor minhas próprias idéias à Gênesis?

Leitura adicional

- Fee, Gordon D. e Douglas Stuart. *Entendes o que lês?* São Paulo: Vida Nova, 1997, 2ª ed.
- Klein, William W., Craig L. Blomberg e Robert L. Hubbard. *Introduction to Biblical interpretation*. Nashville: Thomas Nelson, 1993.

- Longman, Tremper, III. *Reading the Bible with heart and mind*. Colorado Springs: NavPress, 1997.
- Silva, Moisés, ed. *Foundations of contemporary interpretation*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Vanhoozer, Kevin J. *Há um significado neste texto?* São Paulo: Vida, 2005.
- Wenham, Gordon J. *Story as Torah: Reading the Old Testament narrative ethically*. Grand Rapids: Baker, 2004.

PARTE 2

LENDO GÊNESIS COMO
LITERATURA

A maioria dos cristãos lê Gênesis por motivos teológicos, históricos, devocionais e práticos. É fácil esquecer que é uma obra literária. De fato, nos dias de hoje a maioria dos estudiosos consideraria Gênesis, junto com os livros de Samuel, o ponto alto da antiga literatura narrativa dos israelitas.

No entanto, essa avaliação nem sempre predominou. Na verdade, entre os estudiosos a maior parte da atenção foi dirigida à dissecação do livro em hipotéticas fontes materiais, em vez de vir a entender o livro como um todo coerente. Atitudes como essa têm mudado ao longo dos últimos vinte anos, mas ainda existem muitas perguntas sobre se Gênesis é ou não uma obra-prima literária, uma colcha de retalhos de diferentes fontes ou as duas coisas. Trataremos dessa questão no capítulo dois.

No capítulo três deixamos para trás questões de história da composição e passamos a uma análise da forma final do livro. Que tipo de livro é Gênesis? História, mito ou uma lenda? E, então, quais são os aspectos estilísticos que tornam Gênesis uma história assim tão arrebatadora?

Quem escreveu Gênesis?

Qual é a origem do livro das origens (Gênesis)? Talvez surpreenda a maioria dos leitores que essa pergunta aparentemente simples tenha gerado debates intensos e acalorados por mais de cem anos. Com frequência a maneira como respondemos a essa pergunta conduz a uma rápida avaliação de nossa ortodoxia. Negue que Moisés escreveu o Pentateuco, e alguns suspeitarão da sua lealdade à fé. Afirme que Moisés escreveu o Pentateuco, e outros questionarão sua inteligência.

Idéias defendidas com um ardor assim tão forte causam espanto em face de que em nenhum momento o livro cita um autor ou descreve o processo de sua composição. O que vamos fazer com isso tudo?

Moisés escreveu Gênesis?

O assunto é, atualmente, mais complicado do que nunca. Teorias rivais têm proliferado, mas podemos reduzir a controvérsia à pergunta: Moisés escreveu Gênesis?

Tecnicamente Gênesis é um livro anônimo. Ou seja, em lugar algum é mencionado o nome do autor. Entretanto, precisamos expandir a busca de um autor de modo a incluir o Pentateuco todo, visto que os primeiros cinco livros do Antigo Testamento se apresentam como uma unidade coerente. Mas, mesmo assim, em nenhuma passagem dentro do Pentateuco Moisés ou qualquer outro declara que o escreveu. Se é esse o caso, qual é a prova a favor da idéia de que Moisés escreveu Gênesis?

Primeiramente, em outra parte do Pentateuco, ficamos sabendo que Moisés foi quem recebeu a revelação e testemunhou atos redentores. Ademais, ocasionalmente lemos que ele escreveu certos acontecimentos históricos (Ex 17.14; Nm 33.2), leis (Ex 24.4; 34.27) e também um cântico (Dt 31.22; ver Dt 32). Ainda que esse dado esteja longe de convencer no que diz respeito à autoria do Pentateuco como um todo (e muito mais com referência a Gênesis), realmente levanta perguntas difíceis para aquelas pessoas que dizem que Moisés não teve nada a ver com a composição do Pentateuco, particularmente no caso da lei, que o texto diz que ele recebeu e transmitiu para gerações futuras. Caso essa descrição se revelasse fictícia, surgiriam sérias questões teológicas. Num caso assim, se o texto está tentando estabelecer a autoridade da lei apoiando-se, em parte, em sua promulgação pelo reverendo Moisés, então por que devemos aceitar uma lei apresentada de modo fraudulento?

Fora as referências internas no Pentateuco à atividade de Moisés escrever, bem no início da história bíblica surgiu uma tradição que ligava o Pentateuco a Moisés. Os estudiosos discordarão quanto às datas dos textos bíblicos a seguir, mas só mencioná-los já traz informação.

O primeiro exemplo é extraído de Josué 1. Moisés morreu e Josué está incumbido de liderar os israelitas enquanto estes se preparam para entrar na terra prometida. Deus encoraja Josué nesse momento crítico e potencialmente perigoso com a seguinte ordem:

Sê forte e corajoso, porque tu farás este povo herdar a terra que, sob juramento, prometi dar a seus pais. Tão-somente sê forte e mui corajoso para teres o cuidado de fazer segundo toda a lei que meu servo Moisés te ordenou; dela não te desvies, nem para a direita nem para a esquerda, para que sejas bem-sucedido por onde quer que andares (Js 1.6, 7).

Embora a referência à “lei que meu servo Moisés te ordenou” provavelmente aponte, mais especificamente, às leis de Êxodo

a Deuteronômio, isso indica que Moisés deixou alguma tradição textual como legado para gerações seguintes.

Mais tarde, na história de Israel, os israelitas puderam se referir ao “livro de Moisés” (2Cr 25.4; Ed 6.18; Ne 13.1). Essas passagens fornecem fortes dados intrabíblicos em favor de um texto mosaico, ainda que sem ser específico quanto ao formato ou à envergadura. Também é claro que Jesus e a igreja primitiva associavam a Moisés muito, se não tudo, da Torá (Mt 19.7; 22.24; Mc 7.10; Jo 1.17; 5.46; 7.23).

Embora seja verdade que nenhuma dessas passagens se refira especificamente a material encontrado em Gênesis, elas associam Moisés à composição dos livros posteriores do Pentateuco, dos quais Gênesis serve de preâmbulo. Não devemos nos surpreender ao descobrir que, até os últimos duzentos anos, a igreja e a sinagoga não experimentaram praticamente nenhuma dúvida de que Moisés foi o autor de Gênesis.

Problemas com a autoria mosaica

Assim mesmo, leitores atentos do Pentateuco sabem que existem trechos que foram incluídos dos quais Moisés não poderia ter sabido. O exemplo mais destacado desses trechos denominados pós-mosaicos é o relato da morte de Moisés em Deuteronômio 34. Moisés não pode ter escrito o registro de sua morte, e tentativas de justificar o capítulo numa revelação profética são forçadas.

Existem, porém, mais trechos assim que são facilmente detectados quando conhecemos algo da história de Israel, por exemplo, a cidade da Mesopotâmia da qual Abraão veio para a terra prometida é chamada “Ur dos caldeus” (Gn 11.28, 31; 15.7). Ninguém duvida da antigüidade de Ur. Era uma cidade antiga, fundada muito antes de Moisés e até de Abraão. É a expressão qualificativa, “dos caldeus”, que é universalmente reconhecida como posterior a Moisés. Os caldeus, uma tribo que falava aramaico e viveu no primeiro milênio a.C., vieram a dominar o sul da Mesopotâmia (o que é hoje o sul do Iraque), inclusive a

região de Ur. O motivo para acrescentar a identificação “dos caldeus” foi que havia outras cidades e vilarejos chamados Ur (inclusive um que ficava na região que é, nos dias de hoje, controlada pela Síria). A referência aos caldeus ajudava os leitores do primeiro milênio a entender de qual cidade em particular provinha seu ancestral.

Mais um exemplo vem de Gênesis 14. O capítulo trata de um ataque desfechado por um grupo de quatro reis do oriente, os quais, entre outras coisas, capturam Ló, que era sobrinho de Abraão, e planejam levá-lo de volta consigo. Abraão sai numa perseguição frenética para salvar seu parente. Gênesis 14.14 começa assim essa parte do relato: “Ouvindo Abrão que seu sobrinho estava preso, fez sair trezentos e dezoito homens dos mais capazes, nascidos em sua casa, e os perseguiu até Dã.” A maioria dos leitores passaria por alto a referência a Dã sem fazer uma pausa; no entanto, se refletirmos a respeito, talvez nos lembremos que a cidade de Dã recebeu esse nome por causa do bisneto de Abraão. Temos até mesmo o relato de quando essa cidade recebeu o nome de Dã (Jz 17—18). A cidade já existia durante a época de Abraão, mas naqueles dias seu nome era Laís. Alguém mudou o nome no texto de Gênesis de sorte que gerações posteriores poderiam entender onde exatamente esse lugar ficava.

Outros exemplos concretos poderiam ser dados, mas o princípio é claro. Existem indícios de atividade pós-mosaica no livro de Gênesis (e em ainda outros). O que não está clara é a exata extensão desse trabalho editorial posterior. Percebemos mudanças óbvias, mas será que estas são as únicas mudanças ou serão a ponta de um enorme *iceberg*?

Fontes óbvias

Existem fortes indícios de que partes de Gênesis (e do Pentateuco) foram escritas depois da morte de Moisés. Agora volte-mos rapidamente nossa atenção para os indícios de que partes de Gênesis foram escritas antes de Moisés. Ou, para sermos mais

precisos, partes do livro são tratadas com fontes entrelaçadas formando sua estrutura básica.

Primeiramente, precisamos nos lembrar qual é o conteúdo. Gênesis é uma narração de acontecimentos que vão desde o momento da criação até a morte de José. Está claro que esses são relatos de coisas que aconteceram bem antes de Moisés. Como Moisés soube delas para poder escrever acerca delas?

Para aqueles que afirmam a realidade da revelação divina, devemos considerar a possibilidade de que Deus contou a Moisés o que aconteceu e que Moisés escreveu aquilo que ouviu ou viu. Contudo, apelar a uma revelação direta audível ou visível não é uma hipótese necessária nem elaborada, e de qualquer maneira existem indícios explícitos que favorecem outra abordagem, a saber, que Moisés fez uso de fontes que haviam sido transmitidas de geração em geração.

O indício mais óbvio da existência dessas fontes são as fórmulas denominadas *toledot*. Essas são sentenças que começam com a expressão hebraica *'elleh toledot*, a qual tem sido traduzida de inúmeras maneiras, inclusive “estas são as gerações de”, “esta é a história da família de” e “este é o relato de”. A expressão é sempre seguida do nome de uma pessoa (com exceção do primeiro relato, que no lugar desses nomes aparecem “os céus e a terra”, Gn 2.4). A pessoa mencionada não é, necessariamente, a principal personagem, mas apenas o ponto de partida da secção do livro, a qual também termina com o relato da morte da pessoa. Existem onze dessas fórmulas, e elas fornecem introduções a secções de Gênesis que foram, provavelmente, fontes originais transmitidas ao longo das gerações e incluídas em sua forma final. Esses onze *toledot* também dão estrutura à Gênesis e servem para definí-lo como um prólogo (1.1—2.3) seguido de vários episódios: as “gerações” de Adão (5.1), de Noé (6.9), dos filhos de Noé (10.1), Sem (11.10), Terá (11.27), Ismael (25.12), Isaque (25.19), Esaú (36.1, 9) e Jacó (37.2). Que essas passagens foram, provavelmente, escritas à época em que chegaram a Moisés é algo que pode ser visto na referência ao “livro [*sefer*] das *toledot*

de Adão”. Entretanto, na realidade desconhecemos os detalhes de transmissão dessas antigas fontes de conhecimento e, por isso, não temos certeza sobre se foram todas escritas ou se algumas foram orais e outras escritas.

De qualquer maneira a conclusão é clara: se Moisés foi o autor de Gênesis, ele fez uso de fontes a fim de se inteirar de acontecimentos ocorridos muito antes de ele nascer.

Indicações de autoria múltipla

Com base nos indícios fornecidos pelo próprio texto bíblico, estamos agora em terreno firme para fazer as seguintes três afirmações:

1. A tradição de Moisés ter escrito o Pentateuco aponta para seu papel como uma personagem que ao mesmo tempo é importante e estabelece as bases para sua composição.
2. É muitíssimo provável que tenha havido atividade editorial depois de Moisés.
3. É muitíssimo provável que tenha existido fontes disponíveis para Moisés acerca de acontecimentos ocorridos em Gênesis.

Contudo, muitos que estudam Gênesis e escrevem sobre esse livro vão mais longe e afirmam que existem indícios que, em vez de sugerirem um autor que faz uso de fontes e cujo texto é editado posteriormente, apontam para autores múltiplos que estão em tensão uns com os outros e até mesmo se contradizem.

Começarei com o que se pode classificar como exemplo: um exemplo de menor importância do tipo de indícios que conduzem muitos a essa conclusão. Ainda que de menor importância, é revelador. O texto em questão aparece no contexto de Gênesis 37, o relato da venda de José a uma caravana de comerciantes que se dirigia ao Egito.

Ora, sentando-se para comer pão, [os irmãos de José] olharam e viram que uma caravana de ismaelitas vinha de Gileade; seus camelos traziam aromas, bálsamo e mirra, que levavam para o Egito.

Então, disse Judá a seus irmãos: De que nos aproveita matar o nosso irmão e esconder-lhe o sangue? Vinde, vendamo-lo aos *ismaelitas*; não ponhamos sobre ele a mão, pois é nosso irmão e nossa carne. Seus irmãos concordaram.

E, passando os mercadores *midianitas*, os irmãos de José o alçaram, e o tiraram da cisterna, e o venderam por vinte siclos de prata aos *ismaelitas*; estes levaram José ao Egito. (Gênesis 37.25-28; grifo nosso).

Para quem os irmãos venderam José? para os ismaelitas ou os midianitas? De início, caso seja lida atentamente, a passagem é bastante perturbadora. Aqueles que acreditam que o livro de Gênesis é um construto de fontes originariamente separadas interpretam essa alternância entre os nomes como prova de que houve pelo menos dois relatos da venda de José, um com ismaelitas e outro com midianitas.

Um exemplo mais marcante e significativo daquilo que alguns estudiosos de Gênesis acreditam que seja prova convincente de mais de uma fonte são os dois relatos aparentemente distintos e diferentes da criação. O primeiro se encontra em Gênesis 1.1–2.4a, que é estruturalmente rígido e formal na apresentação em que relata os acontecimentos dos seis primeiros dias, de criação, e do sétimo, de descanso. O segundo relato da criação (Gn 2.4b–25) tem o formato de uma história interessante e convincente cuja atenção se concentra no primeiro casal no jardim do Éden. O que leva alguns a concluir que esses são dois relatos distintos de criação é o indício de tensão, até mesmo de contradição, entre os dois relatos. Por exemplo, de acordo com Gênesis 1 a vegetação passou a existir no terceiro dia, enquanto os seres humanos foram formados no sexto. Em Gênesis 2 os humanos foram criados quando “não havia ainda nenhuma planta do campo na terra, pois ainda nenhuma erva do campo havia brotado” (Gn 2.5).

Estes são apenas dois exemplos do que muitos diriam ser centenas ou mesmo milhares de indicativos de tensão e contradição no conteúdo do Pentateuco. Tais provas têm tipicamente conduzido a entendimentos alternativos sobre a composição de Gênesis e do Pentateuco.

Uma teoria alternativa para a composição de Gênesis

Um problema quando são descritas teorias alternativas para a composição de Gênesis (e do Pentateuco) é que existe grande número de variantes da idéia. Não há unanimidade entre os que estão convencidos de que Gênesis foi composto mediante o agrupamento de tradições diferentes. No entanto, descreverei o que a maioria das pessoas reconhece como a teoria historicamente mais forte, reconhecendo suas variações e apontando para algumas alterações recentes e mais convincentes. Depois disso, criticarei a empreitada toda e, então, reiterarei o que, na minha opinião, é a melhor maneira de entender a história da composição de Gênesis.

A hipótese documentária

Uma das datas mais importantes na história da moderna interpretação da Bíblia é 1883, quando se publicou a edição alemã de *Prolegômenos à história de Israel*, de autoria de Julius Wellhausen. Wellhausen não apareceu com uma idéia totalmente nova. Sua obra foi o toque final em idéias que, por mais de um século, vinham se disseminando lentamente. No entanto, seu livro levou ao avanço de uma teoria sobre a composição do Pentateuco, e ele convenceu a grande maioria de seus colegas eruditos da Alemanha, Inglaterra e Estados Unidos. Estou apresentando sua perspectiva sobre o assunto não porque todos (ou mesmo alguns) concordem hoje em dia, exatamente, com sua posição, mas porque suas idéias foram predominantes até a década de 80 no século passado e também

porque as teorias que rejeitam, em essência, a autoria mosaica são, na verdade e na grande maioria, variantes desse ponto de vista.

Fatores de identificação. Quatro observações levam à hipótese de que o Pentateuco é o entrelaçamento de quatro fontes separadas:

1. *O uso de diferentes nomes divinos, especialmente YAHWEH e Elohim.* Esta primeira observação levou à distinção inicial de duas fontes, uma que usava YAHWEH, e, por isso, recebeu o nome de fonte J, abreviação de javista (pois em alemão a primeira letra do nome divino YAHWEH é J), e a segunda, que empregava o nome Elohim, palavra genérica para Deus, recebeu, por esse motivo, o nome de fonte E, abreviação de eloísta.

2. *O emprego de dois ou mais nomes diferentes para designar a mesma pessoa, tribo ou lugar.* Já vimos um exemplo na alternância entre ismaelitas e midianitas em Gênesis 37. Em outras passagens descobrimos que o sogro de Moisés é chamado por três nomes diferentes: Reuel, Jetro e Hobabe. O monte onde Deus deu a lei a Moisés é geralmente chamado Sinai, mas ocasionalmente é denominado Horebe.

3. *A existência de duplicados.* Isto é parecido com o item anterior, mas é suficientemente diferente para ser relacionado à parte. Um duplicado é a repetição da mesma história básica, embora personagens diferentes possam estar envolvidas. Duplicados podem ser relatos repetidos (p. ex., as histórias de esposa-irmã, Gn 12.10-20; 20; 26) ou incidentes distintos que servem ao mesmo propósito no contexto narrativo (p. ex., os sonhos que José teve de estrelas e feixes de cereais, Gn 37.5-11).

4. *Teologias diferentes.* A fim de distinguir diferentes ênfases teológicas, um estudioso teria de já ter separado as fontes uma das outras. Assim que isso é feito de modo preliminar, perspectivas distintas sobre a natureza de Deus ou as instituições religiosas podem ser empregadas para delinear ainda mais as fontes. Um dos exemplos mais interessantes é o avanço, entre as fontes, no que diz respeito à forma de culto, da questão da centralização desse mesmo culto. De acordo com a crítica tradicional,

J desconhece a centralização (Ex 20.24-26), D a requer (Dt 12.1-26) e P a pressupõe.¹

As fontes. Depois de leituras cuidadosas — alguns diriam cuidadosas demais — os estudiosos descobriram quatro fontes distintas no Pentateuco, três das quais são encontradas especificamente no livro de Gênesis. Essas fontes são melhor conhecidas pelas letras J, E, D e P, e a hipótese documentária às vezes é chamada de hipótese “JEDP”. Em geral essas quatro letras representam as quatro tradições específicas que teólogos israelitas desenvolveram em diferentes épocas e lugares, e foram entretecidas por redatores (outra palavra para designar editor) para formar o Pentateuco tal qual o conhecemos. Os redatores respeitaram cada uma dessas tradições, incluindo-as, talvez não na sua totalidade, muito embora a composição resultante estivesse cheia de tensões e contradições. Alguns dos primeiros proponentes dessa teoria achavam que a “mente semítica” não dedicava tanta atenção a contradições lógicas quanto a “mente alemã”, mas desde a Segunda Guerra Mundial tais afirmações geram repulsa em nós. Entretanto, a crítica de algumas motivações por trás do desenvolvimento da hipótese não a desqualifica, visto que, hoje em dia, entre os estudiosos, não apenas os protestantes alemães que defendem esse ponto de vista, mas também muitos católicos e judeus.

Uma vez identificadas as quatro fontes, é possível fornecer uma descrição de seus principais interesses e sugerir datas e locais de origem. Conquanto haja muito debate entre os defensores da hipótese, o que segue é uma representação correta de seu esboço geral.

J (javista). O nome J provém da fonte que emprega o nome YAHWEH de modo mais consistente. J é um contador de histórias, o que se observa mediante a comparação da atmosfera do segundo relato da criação, em Gênesis 2.4-25, com o do primeiro, em 1.1—2.3 (que é atribuído a P). J descreve Deus empregando

¹ Par a explicações sobre D e P, ver p. 58-59.

analogias humanas. Por exemplo, Deus anda pelo Jardim e tem conversas informais com Adão e Eva. Na teologia de J, Deus não é o único Deus, mas é, de longe, o deus mais poderoso e o único digno de adoração (isso é denominado henoteísmo e não é monoteísmo). Em oposição a P e D, Deus pode ser adorado em muitos altares, em vez de em um altar central. J é, dessa maneira, a fonte mais antiga, talvez originária da época de Davi e Salomão, no século X a.C. e, por isso, provém de teólogos do sul de Israel. Não muito tempo atrás o crítico Harold Bloom arrebatou a imaginação de muitos leigos com boa formação acadêmica, ao publicar um livro no qual sugeria que se deveria identificar J com uma mulher, talvez até mesmo com uma neta de Davi, o que é tão especulativo quanto provocativo.²

E (eloísta). O nome da fonte E tem origem no uso supostamente consistente do nome genérico de Deus, a saber, Elohim. Alguns estudiosos defendem que E pressupõe a divisão do reino depois de Salomão e que alguns destes textos devem ser associados a teólogos do norte, o que situaria essa fonte cerca de cem anos depois de J, embora outros duvidem disso.³ Aqueles para os quais a composição de E ocorreu originariamente no norte, apontam para o papel importante de personagens como José (o qual, é claro, jamais viveu na terra, mas seus dois filhos dão nome a tribos proeminentes no norte). A fonte E aparece pela primeira vez em Gênesis 15 e prossegue aqui e ali até Números 32, embora algumas poucas passagens de Deuteronômio também sejam atribuídas a E. Aqueles que, em seus estudos, identificam uma fonte E, reconhecem que é muito mais difícil detectá-la e, na melhor das hipóteses, aparece de modo fragmentado na forma final do Pentateuco. Um número cada vez maior de estudiosos duvida

² Harold Bloom e David Rosenberg, *The book of J* (New York: Vintage, 1991).

³ Um representante daqueles que favorecem essa posição é J. Albert Soggin, *Introduction to the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), p. 107. Um representante dos é Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An introduction* (New York: Harper & Row, 1965), p. 203.

que exista uma fonte distinta E e a fundem com J, o que parece refutar o motivo original de reconhecer J, a saber, o emprego que faz de YAHWEH em oposição ao de Elohim como maneira de se referir a Deus.

D (deuteronomista). A fonte D é bem idêntica ao livro de Deuteronômio. Não se acha entrelaçada com as demais fontes nos quatro primeiros livros. Entretanto, D, como fonte do Pentateuco, é freqüentemente considerada o elemento fundamental na datação das outras fontes.⁴ De acordo com os defensores desta teoria, é possível datar essa fonte com precisão, graças ao relato encontrado em 2Reis 22—23. Este texto narra a reforma da religião corrompida de Israel, levada a efeito pelo rei Josias de Judá. Durante a limpeza do templo os sacerdotes encontram um livro cujo uso, de acordo com a narrativa, tinha sido impedido.

Assim que o livro é lido, fica imediatamente claro que o povo de Deus não estava obedecendo às estipulações ali estabelecidas. O fato de que, depois dessa leitura, Josias começa a centralizar o culto a YAHWEH em Judá, demonstra que o documento que estava lendo incluía Deuteronômio 12. Entretanto, a narrativa não deixa claro se Josias descobriu o livro todo ou apenas uma porção.

O texto de Reis declara que as pessoas ligadas a Josias encontraram um documento perdido. Entretanto, esse texto tem sido usado por muitos críticos das fontes para sugerir uma data de composição para D. Em outras palavras, acreditam que D não foi encontrado, mas escrito a essa altura e apresentado como um documento mosaico a fim de que o povo reconhecesse a alta autoridade que queriam que o livro tivesse e, dessa maneira, pudessem controlar o padrão de culto em Israel. Ou seja, Josias cometeu uma “fraude piedosa”. Por esse motivo, muitos defensores da hipótese documentária tradicional acham que podem atribuir a D

⁴ O elemento fundamental é o que se vê em Gordon Wenham, “The date of Deuteronomy: Linchpin of Old Testament criticism: Part II”, *Themelios* 11 (1985): 15-17.

uma data na época de Josias, o final do século VII a.C., especificamente 621 a.C.

P (sacerdotal). De muitas maneiras P (a abreviatura vem do alemão Priester, isto é, sacerdote) é a fonte mais fácil de pinçar da forma final do Pentateuco. Seus interesses incluem cronologia, genealogia, ritual, culto e lei — áreas facilmente associadas com o sacerdócio. No entanto, conforme indagaremos mais tarde, ainda que seja fácil identificar as secções que tendem a ser identificadas como sacerdotais, ainda permanece uma pergunta sobre se isso acontece porque esse material provém de uma fonte à parte (P) ou porque o conteúdo da passagem requer um estilo distinto.

Conquanto se creia que boa parte do material proceda de uma época mais antiga, tem-se atribuído à coleção conhecida como P uma data tardia, no quinto ou quarto século, e está relacionada ao período exílico e pós-exílico. P reflete a organização pós-exílica do sacerdócio e também a preocupação que, naquele período, havia com a obediência à lei. Um argumento utilizado para apoiar a data tardia da fonte é o fato de que P revela influência só em Crônicas, um livro datado não antes do século V.⁵

P é detectado extensamente de Gênesis a Números. Grandes porções desses livros são atribuídas a P assim como uns poucos versículos de Deuteronômio. Podem estar lado a lado com material proveniente de outras fontes. O exemplo clássico disso é Gênesis 1, o denominado primeiro relato da criação, que é atribuído a P, ao passo que o segundo, Gênesis 2, é atribuído a J. Às vezes, porém, P mescla com outras fontes (como na análise tradicional da narrativa do dilúvio, onde temos J e P lado a lado).

Sumário da hipótese documentária. A hipótese documentária tem sido o mais forte rival do ponto de vista tradicional de que Moisés foi a fonte do Pentateuco. Em contraste com este último ponto de vista, a hipótese documentária tira o Pentateuco totalmente das

⁵ Eissfeldt, *Old Testament*, p. 208.

mãos de Moisés, o que, para muitos, levanta indagações sobre a veracidade e a autoridade de Gênesis e do Pentateuco. Afinal, embora o Pentateuco não reivindique autoria mosaica, pelo menos descreve Moisés como aquele que recebe grandes partes do conteúdo da revelação, particularmente a lei. Ainda que a autoridade do texto se fundamente no próprio YAHWEH em vez de em Moisés, não conseguimos deixar de ter dúvidas caso se crie incerteza sobre o quadro que a Torá pinta de Moisés como aquele que recebe a lei no monte Sinai.

De qualquer maneira, por mais de um século a hipótese documentária tem tido grande influência entre acadêmicos que estudam o Pentateuco. Mas os últimos vinte anos têm testemunhado significativa erosão na popularidade dessa hipótese. Mesmo aqueles que basicamente defendem uma teoria de fontes hipotéticas (como é o caso da hipótese documentária) têm grandes diferenças entre si.

Problemas com a hipótese documentária

Depois de Wellhausen a grande maioria dos estudiosos passou a defender a hipótese documentária como a melhor explicação para a origem de Gênesis (e do Pentateuco como um todo). Porém, jamais deixaram de existir vozes proeminentes no mundo acadêmico que demonstraram apreensão diante dela.⁶ Tais vozes são, em sua maioria, estudiosos conservadores judeus e cristãos. Mais recentemente, contudo, estudiosos de posição não-conservadora como R. Norman Whybray, Isaac M. Kikawada e Arthur Quinn bem como outros eruditos conservadores (Gordon H. Wenham e Kenneth A. Kitchen) se juntaram ao coro

⁶ Veja, por exemplo, Umberto Cassuto, *The documentary hypotehsis*, traduzido do hebraico para o inglês por I. Abrahams (Jerusalem: Magnes, 1961 [ed. hebraica, 1941]); Edward J. Young, *An introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949); Oswald T. Allis, *The five books of Moses* (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1943).

de incerteza sobre essa hipótese.⁷ A tendência de se distanciar da análise documentária pode ser atribuída a duas causas: (1) problemas com o método e (2) abordagens mais recentes e holísticas do texto. Essas duas estão intimamente relacionadas. Os problemas têm estimulado intérpretes a uma leitura holística do texto, a qual exacerba os problemas. Assim mesmo os dois itens serão descritos separadamente.

Os anos recentes têm assistido a um surto de dúvida sobre a hipótese. Em primeiro lugar, existe um ceticismo quanto aos critérios empregados para separar as fontes. Kitchen e outros têm, por exemplo, mostrado que múltiplos nomes para os deuses eram coisa corriqueira em textos do antigo Oriente Próximo, sobre os quais não temos nenhuma dúvida sobre a coerência literária. A variação pode ser resultado de práticas estilísticas e não da presença de fontes.

Ninguém pode negar em Gênesis a presença de duplicados, que são relatos semelhantes ou quase semelhantes. Uma rápida leitura de Gênesis 12.10-20, 20.1-17 e 26.1-25 é mais do que convincente. Em cada um dos textos um patriarca se protege numa corte estrangeira ao fazer com que a esposa se passe por sua irmã. A crítica tradicional usa uma abordagem de crítica de fontes e atribui o primeiro e o último relatos a J e o do meio a E.⁸ Estudo recente sobre estilo literário semítico sugere que tais repetições eram conscientemente empregadas na literatura a fim de obter um certo efeito. Os estudos de Robert Alter mostram que esses duplicados são, na verdade, “uma convenção literária propositadamente empregada” à qual dá o nome de “cenas-tipo”. Alter define

⁷ R. Norman Whybray, *The making of the Pentateuch: A methodological study*, JSOTS 53 (Sheffield: JSOT Press, 1987); Isaac M. Kikawada e Arthur Quinn, *Before Abraham was: The unity of Genesis 1—11* (Nashville: Abingdon, 1985); Gordon Wenham, *Genesis*, 2 vol (Waco: Word, 1987, 1994); Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and the Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity, 1967) e *On the reliability of the Old Testament* (Grand Rapids, Eerdmans, 2003).

⁸ E. A. Speiser, *Genesis* (Garden City: Doubleday, 1964), p. 91.

uma cena-tipo como um padrão narrativo comumente repetido em que o autor acentua similaridades a fim de chamar a atenção dos leitores para a ligação entre os dois relatos.⁹ Alter contrasta essa solução literária para a presença de “dísticos” com a hipótese de fontes. Ele se dá por satisfeito ao destacar as conexões literárias entre os relatos. Quem crê que Deus age com propósito na história consegue enxergar a mão divina por trás do texto na medida que ele próprio molda os acontecimentos.

Podemos facilmente discernir a diferença de estilo entre o J, que tende aos relatos, e o P, que é mais formal e propenso a apresentar listas. No entanto, isso implica em diferença de autoria ou de assunto? Se admitirmos diferença de autoria (ou, mais precisamente, o uso de fontes existentes para, digamos, genealogias), em que bases se deve datar P depois de J?

Acerca da presença de dois nomes para alguns lugares, pessoas ou coisas, a solução é exatamente a mesma que para duplicados. O fenômeno tem sido assinalado em textos extrabíblicos cuja autoria única está além de qualquer dúvida. Além disso, à vezes existe, para a variação, uma explicação que solapa a hipótese de que existam duas fontes diferentes reunidas. Acerca da alternância entre ismaelitas e midianitas (Gn 37), um exame cuidadoso revela que esses não são dois grupos, mas sim um só. Os ismaelitas são uma categoria mais ampla de pessoas entre as quais se encontram os midianitas.¹⁰

O último critério é o de diferenças teológicas. Hoje em dia praticamente ninguém aceita a idéia de Julius Wellhausen de que nas páginas do Antigo Testamento podemos acompanhar uma evolução religiosa que começa com o animismo, passa pelo heno-teísmo e chega ao monoteísmo (embora existam afirmações tanto

⁹ Robert Alter, *The art of Biblical narrative* (New York: Basic Books, 1981), p. 47-62.

¹⁰ Ver a discussão em Iain Provan, V. Philips Longman III, *A Biblical history of Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), p. 122, e E. Fry, “How was Joseph taken to Egypt? (Genesis 37.12-36)”, *The Bible translator*. 46 (1995): 446.

henoteístas quanto monoteístas no texto). As pressuposições hegelianas de Wellhausen são bastante difundidas mas rejeitadas por críticos da atualidade. Além disso, Wellhausen era motivado pelo desejo romântico de recuperar o passado primitivo e ideal e aplicou esse conceito a seu estudo da Bíblia. Hoje em dia as atitudes e a maneira de pensar das pessoas são diferentes. Mesmo nos círculos críticos que descendem diretamente de Wellhausen, a atenção tem sido redirecionada da análise das fontes para a forma final do texto. Ademais, muitas das diferenças teológicas empregadas no delineamento das fontes podem ser interpretadas de uma forma diferente e apontar para uma direção diferente. Retornando, por exemplo, à questão da centralização do culto, não há dúvida de que o Pentateuco registra atitudes diferentes quanto ao altar central. É verdade que Êxodo 20 pressupõe mais de um lugar de adoração, ao passo que Deuteronômio 12 conclama à centralização, e os textos em Levítico e Números pressupõem isso. Mas um exame cuidadoso de Deuteronômio 12 indica que a ordem não foi para uma centralização imediata, mas que aconteceria quando Deus tivesse dado aos israelitas “descanso de todos os inimigos em redor” (Dt 12.10). Essa condição não surgiu senão perto do fim do reinado de Davi (2Sm 7.1), e logo depois disso o templo foi erigido. Até aquela época a lei de Êxodo 20 estava em vigência, regulamentando a construção de múltiplos altares. As leis de Levítico e Números vislumbram a época depois da construção do santuário central.¹¹

No final de tudo

Duas maneiras populares de entender a composição de Gênesis e do Pentateuco como um todo mostram-se claramente erradas quando

¹¹ J. Gordon McConville oferece uma interpretação diferente sobre a relação entre Deuteronômio 12 e Êxodo 20, mas, de modo análogo, se distancia de uma explicação baseada em fontes (*Law and theology in Deuteronomy*, série JSOTS 33 [Sheffield: JSOT Press, 1984]).

se examina o texto com cuidado. De um lado está claro que Moisés não escreveu todo o Pentateuco e, de outro, está igualmente claro que a teoria conhecida como hipótese documentária é defeituosa.

O texto, contudo, afirma de fato que Moisés não apenas desempenhou um papel central nos acontecimentos descritos no Pentateuco (o êxodo, a lei, a peregrinação no deserto), mas que também participou da produção literária conhecida como Pentateuco, a qual inclui Gênesis. Além do mais, fica claro que houve uma atividade editorial depois de Moisés e que boa parte do material, especialmente em Gênesis, revela sinais de, anteriormente, terem sido fontes existentes.

Em outras palavras, parece melhor afirmar o papel central de Moisés na produção de Gênesis, ao mesmo tempo em que, em última instância, se declara a natureza composta do texto. Num artigo recente sobre a autoria do Pentateuco, Desmond Alexander, um pensador prolífico e perspicaz do assunto, sugere que algumas passagens fornecem indícios de que o mais recente trabalho editorial vem da época do exílio ou pouco depois.¹²

Esse tema é importante para se examinar. Leitores atentos serão atraídos por um material que simplesmente não parece se encaixar no período no qual Moisés viveu, e outros que têm sido expostos a teorias que negam seu envolvimento poderão, com demasiada facilidade, ser persuadidos a descartar qualquer ligação com o importante líder israelita do passado. Mas, no frígido dos ovos, importa que ao mesmo tempo é impossível e desnecessário fazer distinção, em quaisquer detalhes, entre material mosaico e não-mosaico. É impossível porque o texto não está interessado em, a cada caso, sinalizar para o leitor quem pode ser responsável pelo quê. É desnecessário porque, em última análise, a autoridade do texto não reside em Moisés mas no próprio Deus. As palavras

¹² T. Desmond Alexander, *Abraham in the Negev: A source-critical investigation of Genesis 20.1—22.19* (Carlisle: Paternoster, 1997), e “Authority”, em *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander e David W. Baker (Downers Grove: InterVarsity, 2003), p. 61-72.

de Moisés não são canônicas; a obra acabada, o livro tal como era quando o cânon do Antigo Testamento terminou de ser estabelecido, é. Boa parte do processo que conduziu à sua conclusão e também à sua inclusão no cânon se perdeu para nós. Quando a história de sua interpretação passou a estar disponível para nós, o livro assumiu sua forma atual. Agora nos juntamos àquela história, ao comentarmos sobre a obra acabada de Gênesis dentro do contexto fornecido pelo Pentateuco e, em última instância, pelo cânon bíblico todo.

Princípios para leitura

1. Moisés teve uma ligação basilar com a produção do livro de Gênesis e com o Pentateuco como um todo.
2. Moisés empregou fontes, presumivelmente tanto orais quanto escritas, que provinham de uma época anterior e foram transmitidas a ele.
3. Existem provas de significativa atividade redacional pós-mosaica no livro de Gênesis e no Pentateuco.
4. Não é nem possível nem útil separar uns dos outros, de forma definitiva e completa, materiais pré-mosaicos, mosaicos e pós-mosaicos.

Leitura adicional

- Alexander, T. Desmond. *Abraham in the Negev: A source-critical study of Genesis 20.1—22.19*. Carlisle: Paternoster, 1997.
- Bloom, Harold, com David Rosenberg. *The book of J*. New York: Grove Weidenfeld, 1990.
- Carr, David M. *Reading the fractures of Genesis: Historical and literary approaches*. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- Cassuto, Umberto. *The documentary hypothesis*. Jerusalem: Magnes, 1961 (edição em hebraico, 1941).

- Garrett, Duane. *Rethinking Genesis: The sources and authorship of the first book of the Bible*. Ross-shire: Mentor, 2003.
- Kikawada, Isaac M. e Arthur Quinn. *Before Abraham was: The unity of Genesis 1–11*. Nashville: Abingdon, 1985.
- Kitchen, Kenneth A. *Ancient Orient and Old Testament*. Downers Grove: InterVaristy, 1967.
- Wenham, Gordon J. “Genesis: An authorship study and current Pentateuchal criticism”. *Journal for the study of the Old Testament* 42 (1988).
- Whybray, R. Norman. *The making of the Pentateuch: A methodological study*. JSOTS 53. Sheffield: JSOT, 1987.

O formato do livro de Gênesis

Fundamental para a compreensão de qualquer livro é ter consciência de sua forma literária. Essa forma possui três componentes principais: gênero, estrutura e estilo.

Gênero se refere à categoria literária de um livro. A maneira como o leitor percebe o gênero de um livro determina como interpretá-lo. De fato, lemos ficção científica de forma diferente de não-ficção, ciência de forma diferente de mitologia, e assim por diante. Determinar erroneamente um gênero é interpretar erroneamente sua mensagem e significado.

Neste capítulo emprego o termo *estrutura* simplesmente para designar o esboço de um livro. Quais são os pontos principais de um livro? Aliás, eu até argumentaria que um livro pode ser estruturado de mais de uma maneira. Entretanto, o esboço não é arbitrário, e intérpretes devem ser capazes de descrever um motivo para dividi-lo da forma como fazem.

Finalmente, *estilo* é referência à maneira em particular que um autor escreve. Muitas definições de estilo têm sido apresentadas, mas empregaremos uma que é clara e útil: “Cada escritor faz, necessariamente, escolhas para se expressar, e é nessas escolhas, na sua ‘maneira de colocar as coisas’, que se encontra o estilo [...] Cada análise de estilo [...] é uma tentativa de encontrar os princípios estilísticos que estão por trás das escolhas de linguagem feitas pelo escritor¹.”

¹ G. N. Leech e M. H., Short, *Style in fiction* (London: Longman, 1981), p. 19, 74.

Que tipo de livro é Gênesis?

O gênero provoca uma estratégia de leitura. Faz toda diferença se identificamos Gênesis, no todo ou em parte, como história, ou mito, ou parábola, ou lenda ou saga, e todas essas categorias têm sido sugeridas na história da interpretação do livro.

Nosso interesse se encontra no livro todo em sua forma canônica atual. É óbvio que em Gênesis existe uma variedade de tipos literários, por exemplo, genealogia (Gn 5), relato de guerra (Gn 14) e testamento poético (Gn 49).

A despeito da óbvia variedade existente em Gênesis, é proveitoso analisar a questão do gênero tendo-o em mente como um todo, afinal, vê-se nele um enredo narrativo com uma unidade que conduz o leitor desde a criação do mundo até a peregrinação para o Egito. Relata acontecimentos passados e o faz com clara estrutura cronológica. Esta última sentença soa como a definição de uma obra de história, e, na minha opinião, reflete adequadamente os sinais de gênero que o leitor encontra na obra.

Muito do livro, por exemplo, é relatado empregando-se a forma verbal denominada *vav*-consecutivo, que é a característica básica de narrativa na Bíblia hebraica. Além disso, as freqüentes fórmulas *toledot* (ver p. 50-52,72), que estruturam o livro, também apontam para uma motivação histórica. Acrescente-se a isso que não existem mudanças radicais de gênero entre o livro de Gênesis e o restante do Pentateuco, e nem entre o Pentateuco e os assim chamados livros históricos, que nos levariam a ler Gênesis de outra forma a não ser a história. Aliás, se estamos falando da intenção original do(s) escritor(es) bíblico(s), o estilo do livro não deixa praticamente nenhuma margem para defender o contrário, chegando-se, então, à conclusão óbvia de que o autor quis que Gênesis fosse lido como uma obra de história que relata acontecimentos de um passado bem distante.

É claro que, muito embora tenha havido a intenção de o livro ser lido como descrição do que realmente ocorreu no passado, é possível que isso não tenha acontecido. Em outras palavras, é

possível que um livro que pretende ser histórico deixe de representar com acurácia o que aconteceu. Assim mesmo, uma longa tradição de estudiosos de círculos tanto judaicos quanto cristãos, sustenta o ponto de vista de que a narrativa tem o propósito de transmitir informações sobre acontecimentos e personagens num passado bem distante. É claro que Gênesis, tal como todos os textos históricos da Bíblia, pode ser descrito como “história teológica”.

Só por volta do século passado é que foram sugeridos gêneros alternativos para Gênesis.² Esse é, por exemplo, o caso de Hermann Gunkel, que acreditava que Gênesis é composto, basicamente, de sagas, definidas como “uma narrativa longa, tradicional e em prosa que tem uma estrutura de episódios desenvolvida em torno de temas ou objetos estereotipados. Os episódios narram feitos ou virtudes do passado que contribuem para a composição das palavras do narrador atual”.³ Conquanto essa definição não seja inerentemente contrária à intenção histórica do texto, geralmente se pressupõe que tais sagas “tendem a consistir de acréscimos, em grande parte a-históricos, em um núcleo possivelmente histórico”.⁴ Outros gêneros propostos para rotular Gênesis no todo ou em parte incluem novela, lenda, fábula, etiologia e mito.

Tais termos são claramente preconceituosos em relação à intencionalidade histórica do livro. São motivados mais pela relutância e incapacidade do intérprete moderno em aceitar a realidade

² Um panorama das abordagens críticas dessa questão no que diz respeito a Gênesis pode ser encontrada em John Van Seters, *Prologue to history: The Yahwist as historian in Genesis* (Louisville: Westminster John Knox, 1992), p. 10-23.

³ Hermann Gunkel, citado em George W. Coats, *Genesis with an introduction to narrative literature*, série *Forms of the Old Testament Literature*, 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 319.

⁴ Walter Moberly, *At the mountain of God: Story and theology in Exodus 32—34* (Sheffield: JSOT Press, 1983).

do mundo de Gênesis do que pela clara percepção da intenção do texto. John Van Seters é exemplo de um crítico recente que afirma a intencionalidade histórica de Gênesis (em particular do javista) mediante uma comparação com a historiografia grega. Contudo, isso não significa que ele creia que os acontecimentos que o autor narra aconteceram de verdade no tempo e no espaço.

A função da história contida em Gênesis é fornecer um prólogo e um alicerce para a nação de Israel e a outorga da lei no livro de Êxodo. Gênesis relata como Deus escolheu Abraão e guiou a família do patriarca como seu povo especial. Entretanto, antes de passarmos para a estrutura do livro, precisamos analisar a natureza da historiografia de Gênesis.

História teológica. Para algumas pessoas, escrever história parece algo totalmente simples e descomplicado. É uma transcrição do passado — apenas os fatos. O que poderia ser mais simples?

Porém, é impossível um ser humano apresentar o passado como uma simples coleção de fatos não interpretados, nem isso seria desejável mesmo que fosse possível. A história é diferente de uma representação do passado gravada em vídeo, pois envolve um historiador, alguém que tem de interpretar esses acontecimentos para o público de sua época. David Howard afirmou, acertadamente, que “só é ‘história’ aquele relato que procura impor alguma coerência ao passado” e “toda escrita de história é, necessariamente, ‘perspectiva’, até mesmo ‘subjativa’, no sentido de que sua forma se deve à atividade do autor na seleção e comunicação do material”.⁵ A subjetividade envolvida na narrativa histórica não invalida a intenção histórica; pelo contrário, o intérprete de um historiador bíblico deve levar em conta a perspectiva que o autor tem do passado.

A história bíblica possui um interesse antiquário. O autor de Gênesis acredita que Deus de fato criou o universo no passado,

⁵ David M. Howard Jr, *An introduction to the Old Testament historical books* (Chicago: Moody, 1993), p. 30 e 35.

que Abraão migrou da Mesopotâmia para a Palestina e que José ascendeu a um alto cargo no Egito. Entretanto, o fato de que esses eventos ocorreram é algo pressuposto e não defendido. O interesse do texto não é provar a história, mas, sim, deixar claro para o leitor a mensagem teológica. No texto bíblico a história e a teologia estão intimamente ligadas.

Toda história é ideológica, ou seja, adota uma perspectiva por meio da qual narra os acontecimentos. Interpreta eventos e não apenas registra fatos brutos. Visto que é impossível narrar tudo que acontece, só é incluído o que é importantíssimo para o autor e para o público leitor, e essas escolhas dependem da posição e do propósito do autor. Mas na escrita da história bíblica existe muito mais envolvido do que simples seleção; também inclui as ênfase relativas que o autor coloca em vários aspectos da história bem como a organização do material e a aplicação.

Escrever história está mais para pintura, especificamente de retratos, do que para fazer um vídeo. V. Philips Long desenvolve essa analogia de um modo cativante:

Talvez seja proveitoso estabelecer uma analogia entre a pintura de um retrato, um tipo de arte da representação visual, e historiografia, que pode ser apropriadamente descrita como arte da representação verbal. Retratos artísticos são, num certo sentido, “construcionistas”; fazem escolhas criativas na composição e transmissão de seu assunto histórico. Mas estão longe de simplesmente impor uma estrutura num corpo amorfo de “fatos” isolados (um olho aqui, um nariz ali). Sua tarefa é observar o contorno e as características de seu tema, as relações entre os vários aspectos, e expressar num meio de representação visual esses detalhes essenciais de seu assunto. É claro, não há dois retratos que sejam exatamente iguais, porquanto, não existem dois pintores de retrato que vejam o tema da mesma e exata maneira ou que façam as mesmas escolhas criativas quando o pintam. Mas nem um nem outro pode ser uma representação adequada e totalmente diferente do mesmo tema, pois estão restringidos pelos fatos — os contornos e as estruturas do objeto. Em sua habilidade representacional, artistas que se dedicam a pintar retratos compõem (i.e., constroem) sua pintura, mas não impõem simplesmente

uma estrutura em seu objeto. Será que o mesmo é válido para historiadores narrativos?⁶

Concluindo, é possível, até mesmo necessário, que tanto se afirme a intenção história de um texto como Gênesis quanto se procure a motivação teológica por trás de sua modelagem particular de acontecimentos passados.

A estrutura do livro de Gênesis

Identificar a estrutura de um livro é uma maneira de enxergar seu conteúdo e descrever como o autor moldou seu conteúdo. No caso de um livro narrativo como Gênesis, a estrutura ajuda o leitor a ver o desenrolar e a dinâmica do enredo. É possível descrever a estrutura de mais de uma maneira, dependendo de a quais pistas narrativas o leitor está prestando atenção. No caso de Gênesis duas estruturas são tanto interessantes quanto esclarecedoras.

O leitor que lê o livro em português pode facilmente passar por alto de uma estrutura fascinante. Isso ocorre porque, na maioria das traduções, a palavra hebraica *toledot* é traduzida por mais de uma expressão em português. A expressão hebraica completa é *'elleh toledot*, que aparece onze vezes no livro de Gênesis (2.4; 5.1; 6.9; 10.1; 11.10; 11.27; 25.12; 25.19; 36.1 [36.9]; 37.2) e tem sido traduzida de várias maneiras diferentes, inclusive “estas são as gerações”, “esta é história da família”, “esta é a história dos descendentes” e “este é o relato”. A expressão é seguida do nome de uma pessoa, com exceção de Gênesis 2.4, que tem “os céus e a terra” no lugar de nome próprio. Depois dessa primeira ocorrência, a narrativa se divide nas seguintes seções: “estas são as gerações de” Adão, Noé, filhos de Noé, Sem, Terá, Ismael, Isaque, Esaú (a fórmula aparece duas vezes para Esaú) e Jacó. Desse modo,

⁶ V. Philips Long, “Narrative history: Stories about the past”, em Iain Provan, V. Philips Long e Tremper Longman III, *A Biblical history of Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), p. 82; ver também p. 84-7.

o livro de Gênesis possui um prólogo (1.1—2.3) seguido de dez episódios. O nome pessoal não é, necessariamente, o da personagem principal, mas o ponto de início da secção, a qual também termina com a morte dessa personagem. E esse recurso proporciona então ao livro impressão de unidade e também a noção de progressão nas gerações.

Uma segunda abordagem numa análise estrutural de Gênesis considera as transições do livro em termos de conteúdo e estilo, o que salta bastante à vista para leitores do texto em português. Primeiramente, é possível dividir o livro em duas subsecções: Gênesis 1.1—11.26 e 11.27—50.26. A primeira é a “história primeva” e cobre o período de tempo entre a criação e a torre de Babel. Estes capítulos cobrem um período de tempo longo e indeterminável no passado remoto. A segunda parte se caracteriza por uma desaceleração no enredo e no direcionamento da atenção para uma única pessoa, Abraão, e sua família por quatro gerações. Com frequência esses capítulos são denominados “narrativas patriarcais”; acompanham os movimentos do povo da promessa desde o chamado de Abraão, em Gênesis 12.1, até a morte de José, no final do livro. Cada uma dessas duas divisões de Gênesis começa com uma criação cujo início foi operado pelo poder de Deus. Em Gênesis 1.1 Deus, pelo poder de sua palavra, chama o universo à existência; em Gênesis 12.1 Deus, pelo poder de sua palavra, chama um povo especial à existência.⁷

É possível fazer uma subdivisão adicional, na segunda parte de Gênesis, entre as narrativas patriarcais e a história de José. Aquelas são episódicas, relatos breves dos acontecimentos das vidas de Abraão, Isaque e Jacó. A história de José (Gn 37; 39—50) apresenta uma trama bem estruturada de como a família de Abraão foi morar no Egito. A história prossegue no livro de Êxodo. A história de José proporciona a transição entre uma família de 70 a 75 pessoas que foi para o Egito e uma nação que, 400 anos depois, está pronta para o êxodo.

⁷ Walter Bruggeman, *Genesis* (Atlanta: John Knox, 1982), p. 105.

Na minha apresentação da interpretação do livro (ver cp. 7—9), utilizarei em Gênesis uma estrutura tríplice simples.

- A história primeva: Gênesis 1—11
- As narrativas patriarcais: Gênesis 12—36
- A história de José: Gênesis 37—50

O estilo literário de Gênesis

O interesse no estilo literário dos livros bíblicos atingiu um novo ponto de interesse no início dos anos 80 do século passado. O estudo da literatura bíblica enquanto literatura não era uma idéia totalmente nova, mas isso foi deixado em fogo lento por cerca de duzentos anos porque os estudiosos acharam que era mais importante debater a questão da história da composição dos livros em vez de sua qualidade literária.⁸ Especificamente a respeito de Gênesis, os estudiosos estavam interessados na questão das fontes (J, E, D, P) em vez nas questões relacionadas à forma do livro tal qual o temos hoje. Aliás, os dois impulsos destroem um ao outro. Isto é, seccionar um livro em suas fontes desestimula leituras que prestam atenção no desenvolvimento do enredo ou na caracterização.

Muitos livros e artigos foram escritos apenas nos últimos vinte anos, trazendo à tona as qualidades literárias de Gênesis.⁹ Os resultados têm sido fascinantes e bem amplos, aliás em quantidade excessiva para poderem ser aqui descritos de modo completo. Darei apenas um exemplo do tipo de estudo que discerne

⁸ Para uma perspectiva histórica sobre o estudo literário da Bíblia, ver a análise concisa em Tremper Longman III, “Literary approaches to Old Testament study”, em *The face of Old Testament studies*, ed. por David W. Baker e Bill T. Arnold (Grand Rapids: Baker, 1999), p. 97-115.

⁹ Uma amostra inclui John H. Sailhamer, “Genesis”, em *A complete literary guide to the Bible*, ed. por Lee Ryken e Tremper Longman III (Grand Rapids: Zondervan, 1995), p. 108-20; Robert Alter, *The art of Biblical narrative* (New

o estilo literário de Gênesis e, então, aplicarei minhas sensibilidades literárias enquanto apresento minha interpretação nos capítulos 7 a 9.

Em termos de estudo literário, o gênero e a estrutura são da mais absoluta importância. Num texto narrativo como Gênesis, também precisamos entender o enredo da história. O enredo é apresentado por um narrador, e a estratégia de narração escolhida pelo autor é informativa. Gênesis se assemelha à imensa maioria de textos bíblicos por ser narrado não por uma personagem nem por um indivíduo específico, mas, sim, por uma terceira pessoa, um narrador onisciente, que sabe o que as pessoas estão pensando e fazendo (até mesmo quando estão sós) e é até capaz de trazer à luz a motivação divina. Com frequência a voz do narrador é o guia oficial do relato, conduzindo o leitor tanto em sua análise dos acontecimentos e personagens do relato, quanto em sua reação diante disso. Têm-se assinalado que os leitores reagem a um narrador na terceira pessoa com uma submissão inconsciente. David Rhoads e Donald Michie observam: “Quando o narrador é onisciente e invisível, os leitores tendem a não ter consciência de suas tendências, valores e visão de mundo”.¹⁰ O narrador adota um certo ponto de vista que modela as reações dos leitores diante dos acontecimentos narrados.

O narrador também é aquele que apresenta o leitor às personagens do relato. Seletividade e interpretação estão envolvidas na apresentação da personagem. Um dos traços comuns da narração bíblica é sua reticência na análise da motivação ou na descrição física da personagem. De modo geral, o relato avança mais

York: Basic, 1981); J. P. Fokkelman, *Narrative art in Genesis* (Amsterdam: Van Gorcum, 1975); e, mais recentemente, Paul Borgman, *Genesis: The story we haven't heard* (Downers Grove: InterVarsity, 2001). Esta última obra é muito boa, mas o subtítulo é enganador e, de certo modo, fica fazendo uma autopromoção. Com certeza ele não é o primeiro a estudar o livro de Gênesis com essa abordagem.

¹⁰ David Rhoads e Donald Michie, *Mark as story: The introduction to the narrative of a gospel* (Philadelphia: Fortress, 1982), p. 3 e 4.

mostrando que narrando, e, com frequência, esse mostrar se dá por meio da apresentação de discurso direto. Por exemplo, no capítulo 8, mostrarei que Abraão é apresentado de tal forma que sua jornada de fé é o ponto central e nem todos os acontecimentos de sua vida são relevantes. Por isso, apenas os que mostram sua reação às promessas da aliança de Gênesis 12.1-3, são ressaltados.

Uma vez que a narrativa hebraica é contida, de poucas palavras, estas são, caracteristicamente, repletas de significados latentes. Isso exige que o leitor preste cuidadosa atenção aos detalhes do relato: a mensagem poderá ser encontrada numa única palavra descritiva ou até mesmo na ausência de uma palavra, quando sua presença seria de se esperar.

Por exemplo, Bruce Waltke, em seu estudo esclarecedor sobre o relato de Caim e Abel (Gn 4), aplica algumas dessas descobertas à pergunta: por que Deus não aceitou o sacrifício de Caim?¹¹ Será que o sacrifício de Caim não foi aceito porque não foi um sacrifício com sangue? Ou será que foi rejeitado porque não foi oferecido com fé? O enigma do sacrifício de Caim surgiu devido ao silêncio do Antigo Testamento acerca da motivação de Caim para trazer seu sacrifício e a motivação divina para rejeitá-lo. O texto introduz Caim e Abel de modo muito abrupto e narra só por alto os eventos que levaram ao assassinato de Abel.

Waltke aponta para indícios indiretos dentro do texto que ajudam a solucionar o problema. Falando de modo geral, a passagem se torna mais clara assim que se percebe que o texto estabelece um contraste entre as ações de Caim e as de Abel. Aqui Waltke segue Robert Alter [o qual menciona nas páginas 22, 24, 61, 62, 74, 76 e 170] destacando o contraste de personagens como um recurso narrativo hebraico favorito. Waltke observa duas diferenças importantes em termos do sacrifício que cada irmão trouxe. O narrador menciona que Abel trouxe das “primícias” do rebanho,

¹¹ Bruce K. Waltke, “Was Cain’s offering rejected by God because it was not a blood sacrifice?”, *Westminster Theological Journal* 48 (1986): 363-72.

enquanto o sacrifício de Caim não é descrito de nenhuma forma equivalente. Parece que a conclusão de Waltke está justificada: “O sacrifício de Abel se caracteriza pelo que existe de melhor dentro daquele grupo de animais, e... o de Caim não tem tal característica. Parece que a lição é que o sacrifício representa a adoração feita de coração, enquanto o de Caim representa um gesto inaceitável de mera formalidade”.¹²

Princípios de leitura

Os princípios a seguir foram tirados dos capítulos dois e três.

1. Identifique o que o texto indica a respeito de sua história de composição. Como Gênesis chegou à sua forma final?
2. Qualquer que seja a conclusão a que se chegue como resposta ao primeiro princípio, o intérprete deve tratar a forma final do texto como um todo.
3. Identifique o gênero do livro.
4. Determine a estrutura do livro.
5. Seja sensível ao estilo literário do livro.

Leitura adicional

Alter, Robert. *The art of Biblical narrative*. New York: Basic Books, 1981.

Berlin, Adele. *A poetics and interpretation of Biblical narrative*. Sheffield: Almond, 1983.

Borgman, Paul. *Genesis: The story we haven't heard*. Downers Grove: InterVarsity, 2001.

Fokkelman, J. P. *Narrative art in Genesis*. Amsterdam: Van Gorcum, 1975.

¹² Ibid, p. 369.

Longman, Tremper, III. *Literary approaches to Biblical interpretation*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

Sternberg, Meir. *The poetics of Biblical narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

PARTE 3

LENDO GÊNESIS EM SEU
PRÓPRIO MUNDO

No mundo ocidental muitos têm crescido tendo a Bíblia em seus lares mesmo que suas famílias não sejam particularmente religiosas. Os relatos de Gênesis são, entre o povo das igrejas e também entre a população em geral, dos mais conhecidos das Escrituras. Em particular, a maioria das pessoas está familiarizada com o relato bíblico no qual a criação ocorre em seis dias sendo o sétimo para o descanso. Está familiarizada com os relatos da criação de Adão e Eva. Ademais, as pessoas estão conscientes de que a Bíblia descreve um dilúvio devastador, e a maioria das pessoas provavelmente é capaz de citar Noé como o herói da história.

No entanto, a maioria das pessoas de hoje em dia não tem consciência de que vizinhos do Israel antigo tinham textos rivais sobre a criação e também relatos do dilúvio. Mas os escritores antigos e os leitores das Escrituras os conheciam muito bem. E provavelmente entenderam os relatos bíblicos tendo esses textos como pano de fundo.

Graças à arqueologia moderna e ao deciframento de línguas antigas, agora temos a oportunidade de adquirir conhecimento bastante profundo desses textos de modo que, com tais conhecimentos, teremos uma salvaguarda para não introjetarmos em Gênesis perspectivas e indagações científicas modernas. Também nos ajudam a recuperar a cosmovisão antiga daqueles que viveram nos tempos bíblicos.

Embora o espaço não nos permita um exame exaustivo, nossa abordagem da criação e do dilúvio, à luz do antigo Oriente Próximo, irá ilustrar alguns princípios mais amplos para a interpretação do Antigo Testamento. As narrativas bíblicas da criação e do dilúvio não são os únicos relatos que possuem pano de fundo sobre o antigo Oriente Próximo e, em relação a estas questões, informações complementares podem ser encontradas em bons comentários e também em alguns dos livros relacionados no final do capítulo seis.

Mito ou história?

Gênesis e o Enuma Elish

Gênesis não foi escrito num vácuo. Pode ser a parte mais antiga das Escrituras, mas não é, de modo algum, a literatura mais antiga do antigo Oriente Próximo.

As obras literárias mais antigas que têm algum peso no estudo da Bíblia são provenientes dos povos antigos da Mesopotâmia e do Egito, os dois dínamos culturais daquela época. A data mais remota que é possível atribuir a Moisés é o século XV a.C., enquanto os primeiros textos de literatura suméria e egípcia procedem da primeira parte do terceiro milênio. Para o estudo do Antigo Testamento também é importante a literatura oriunda dos vizinhos mais próximos de Israel, em particular a que foi escrita em ugarítico, pois tal literatura reflete idéias religiosas cananéias.

Os capítulos quatro e cinco exploram aspectos diferentes da abundante literatura do antigo Oriente Próximo que mostram semelhança com partes do livro de Gênesis. O contexto cultural de qualquer livro bíblico é importante, mas para Gênesis é algo particularmente crucial tendo em vista a literatura que sobreviveu até nós. Neste capítulo leremos o relato da criação à luz de relatos rivais de nações circunvizinhas. Nesse processo surge a pergunta sobre se é acertado considerar o relato da criação em Gênesis como mito ou como história. Além disso, avaliaremos a existência de histórias do dilúvio semelhantes ao relato bíblico de Noé. No capítulo cinco, será avaliada a importância da descrição de costumes parecidos com aqueles observados pelos patriarcas.

A criação em relatos no Antigo Oriente próximo

Hoje, quando leio Gênesis 1—2, meus pensamentos vão para as aulas de biologia e física que tive durante o ensino médio. Como a descrição bíblica da criação tem a ver com a teoria do *big bang* e com a evolução?

Não há dúvidas de que Gênesis 1—2 tem um peso na avaliação que fazemos desses relatos científicos modernos sobre as origens do cosmo e do homem. Mas um momento de reflexão nos fará lembrar que nenhum autor ou leitor antigo teria tido a idéia de fazer tal comparação. É certo que o relato bíblico da criação não foi escrito para se contrapor a Charles Darwin ou Stephen Hawking, mas foi escrito à luz de descrições rivais da criação. E, graças às descobertas de arqueólogos e especialistas em línguas antigas dos últimos duzentos anos, temos em mãos pelo menos algumas daquelas idéias que têm disputado os corações e as mentes dos antigos israelitas. Em vez de fornecer uma lista exaustiva dos muitos e diferentes mitos dos vizinhos de Israel, citarei pontos de comparação e contraste entre, de um lado, os relatos bíblicos e, de outro, os dos egípcios, mesopotâmios e cananeus.

Começando pela época dos patriarcas e indo até o restante do período do Antigo Testamento, os filhos de Abraão viveram no meio de um mundo pagão. Só Israel adorava YAHWEH, ao passo que as demais nações possuíam seus próprios deuses e deusas — e também possuíam seus próprios relatos da criação. Uma vez que o povo de Deus era constantemente tentado a adorar as divindades de outras nações, não devemos ficar surpresos com o fato de que os relatos bíblicos sobre a criação tenham sido elaborados de uma tal maneira que proporcionasse uma clara distinção em relação aos relatos de outras nações. Assim mesmo, existem semelhanças. De qualquer modo, a leitura mais interessante e produtiva dos relatos bíblicos da criação se dá à luz dos relatos rivais do antigo Oriente Próximo. Entretanto, antes de proceder à comparação, precisaremos descrever brevemente alguns dos principais relatos de criação encontrados no antigo Oriente Próximo.

Egito. Ao longo de toda sua história e particularmente na época de Moisés, Israel teve contato com os egípcios. A tradição bíblica afirma que os israelitas deixaram o Egito debaixo da liderança de Moisés, o qual foi criado e presumivelmente educado na própria casa do faraó. Por esse motivo é razoável supor que idéias egípcias sobre a criação fossem conhecidas desde o momento mais remoto da história de Israel como nação.

Surpreendentemente temos pouquíssimas narrativas míticas contínuas na língua egípcia.¹ As idéias egípcias da criação são encontradas basicamente em textos de magia, particularmente em textos escritos em sarcófagos e nas paredes de pirâmides, embora haja a exceção da pedra Shabaka, que preserva o que é conhecido como teologia menfita. Conquanto haja muitas semelhanças entre as diferentes descrições da criação encontradas em textos egípcios, também existe uma variedade de metáforas que são empregadas.² Atos de criação também são atribuídos a várias divindades. Diferentes centros de culto no Egito (Mênfis, Hermópolis, Heliópolis) possuíam sua própria versão da criação, embora também possamos observar algumas tentativas de síntese.

A cosmologia básica dos egípcios parece constante. As águas primordiais são denominadas Nun, e é das águas que surge a criação. Uma idéia proeminente era que o deus criador, às vezes Atum e outras vezes Amon-Ré, emergiu das águas por meio de um ato de autocriação e por meio de si próprio desenvolveu os outros deuses e deusas que representam as várias partes e forças da natureza.³ A elevação primeva foi a forma como a criação

¹ Jacobus van Dijk, "Myth and mythmaking in ancient Egypt", em *Civilizations of the ancient Near East*, ed. por Jack M. Sasson (New York: Scribner's, 1995), v. 3, p. 1697-8.

² Para uma síntese útil de idéias cosmogônicas egípcias, ver John D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1997), p. 53-73.

³ Relatos egípcios empregam metáforas diferentes para descreverem o processo de emanção das outras divindades a partir do deus criador. As duas mais proeminentes são espirrar e masturbar.

emergiu de Nun, talvez refletindo miticamente o solo fértil que era a fonte de vida que ficava depois que baixavam as inundações anuais do Nilo.

A religião egípcia nunca foi uma idéia isolada, mas, antes, uma amalgamação e uma associação de conceitos religiosos vagamente relacionados e derivados de uma variedade de centros religiosos. Por isso, não devemos ficar surpresos com o fato de que em Mênfis, um desses centros de culto, havia um mito rival de criação em torno do deus Ptah. A expressão mais conhecida desse mito provém da assim chamada teologia menfita, também conhecida como pedra Shabaka.⁴ Este último nome resulta do fato de que o texto está preservado numa pedra que foi inscrita à época do faraó núbio Shabaço (716-702 a.C.), embora os estudiosos concordem que a composição é de um período muito anterior. Nesse relato, Ptah amalgamou com Ta-tenen, o deus que representa a colina primeva, e, então, gera o deus-sol. Dessa forma, Ptah, a divindade principal de Mênfis, substitui Atum como o criador. O que, porém, nos interessa é o processo diferente de criação empregado por Ptah. Em vez de espirrar ou masturbar, Ptah cria o mundo mediante o uso de palavras de sua boca: "Assim todos os deuses nasceram, Atum e também sua Enéade, pois é mediante aquilo que o coração planeja e a língua ordena que cada fala divina se desenvolve".⁵

Na literatura egípcia não há praticamente nenhuma referência ou alusão à criação da humanidade. A informação que possuímos é que os seres humanos foram criados a partir das lágrimas do deus do sol, uma etiologia que talvez se baseie na similaridade das palavras egípcias *chorar*, *povo* e *lágrimas*.

Mesopotâmia. A literatura mais antiga da região da Mesopotâmia, aliás, a mais antiga literatura de que se tem conhecimento, procede da antiga Suméria. E, embora os sumérios tenham

⁴ Veja *The context of Scripture*, ed. Willim W. Hallo e K Lawson Younger Jr (Boston: Brill, 1997), v. 1, p. 21 e 22.

⁵ Ibid, p. 22.

deixado para a posteridade uma extensa literatura sobre a criação, deixaremos de lado uma apresentação dessas idéias acerca da criação para concentrar a atenção em dois textos da criação existentes na literatura acádica. O acádico era a língua dos babilônios e assírios. Estes últimos foram os herdeiros das idéias sumérias e eram contemporâneos dos israelitas durante o período do Antigo Testamento.

O texto mais significativo sobre a criação escrito em acádico tem o nome tirado das suas primeiras palavras, “Quando lá no alto”, que em acádico é *Enuma elish*. Muito embora a criação seja um elemento do mito, o propósito derradeiro da composição foi proclamar a exaltação de Marduque como líder máximo do panteão. A maioria dos estudiosos de hoje provavelmente associaria a exaltação de Marduque e a composição desse texto ao reinado de Nabucodonosor I (século XII a.C.).

O texto começa com uma teogonia, ou seja, um registro do nascimento e gerações dos deuses e deusas.⁶ As divindades mais antigas foram Tiamate e Apsu, as águas respectivamente do mar e debaixo da terra. A mistura dessas águas produziu as próximas gerações dos deuses e deusas. Logo houve um abismo de gerações com o qual foi preciso lidar. O pai Apsu ficou cansado dos seus filhos barulhentos e, contra a vontade da mulher, Tiamate, decidiu matar sua descendência divina. Esta última, contudo, ouviu acerca da trama, e Ea, o deus da sabedoria, recitou palavras mágicas e matou Apsu antes que ele pudesse agir.

Embora as ações de Ea tenham dado resultado no curto prazo, também serviram para enraivecer Tiamat, uma adversária mais assustadora do que Apsu. Nem Ea podia ter esperanças de subjugar Tiamate. Todos pareciam impotentes até que Marduque, rebento de Ea e Damkina, se apresentou para assumir o papel de

⁶De acordo com W. G. Lambert (“Kosmogonie”, em *Reallexikon für Assyriologie* [Berlin/Leipzig: deGruyter, 1990] v. 6, p. 218-22), a Mesopotâmia está, na verdade, mais interessada em teogonia do que em cosmogonia. É claro que as duas estão integralmente relacionadas, visto que os deuses representam aspectos da ordem criada.

herói. Ele, contudo, não se voluntariou sem impor condições. Exigiu ser o rei dos deuses e, ao ser assim reconhecido, partiu para enfrentar Tiamate em combate.

Nesse ínterim Tiamate havia nomeado Qingu como líder de suas forças, aparentemente como seu consorte em lugar de Apsu. Foi contra as forças conjuntas do caos que Marduque, por fim, guerreou.

A batalha entre Marduque e Tiamate é descrita de modo gráfico. No ápice do conflito, Marduque soltou um vento que distendeu o corpo da deusa, arremessando para dentro de sua boca uma flecha que rasgou sua barriga e extinguiu sua vida. Com a morte de Tiamat, o exército que a apoiava, e era chefiado por Qingu, fugiu em debandada. Tiamate havia dado as tábuas do destino a Qingu, mostrando a soberania que ele tinha, mas Marduque as tomou guardando-as consigo e, no final, entregou-as a Anu, o deus dos céus.

Marduque, então, voltou a atenção para o corpo de Tiamate, o qual dividiu em duas partes, “como um peixe para secar”.⁷ Com uma metade ele fez os céus e com a outra, a terra. Usando os corpos celestes, Marduque também estabeleceu o tempo. Depois disso Marduque decidiu fazer os seres humanos:

Compactarei sangue, farei com que haja ossos,
Farei com que surja um ser humano. Que seu nome seja “Homem”.
Criarei a humanidade,
Levarão o fardo dos deuses, para que estes repousem.

Marduque, então, executou Qingu, o deus-demônio, por causa de seus crimes, e com o sangue dele fez a humanidade. Depois disso, os deuses honraram Marduque mediante a construção das cidades Babilônia e Esagila, o templo-residência de Marduque. O *Enuma elish* termina quando os deuses anunciam a glória de Marduque, pronunciando seus cinquenta nomes.

⁷ A tradução de Benjamin R. Goster, *The context of Scripture* (Leiden: Brill, 1997), v. 1, p. 398.

Um segundo texto, *Atrahasis*, cujo nome se deve à sua principal personagem, apresenta um relato alternativo da criação da humanidade.⁸ A primeira cena inicia numa época em que só os deuses existiam. Entretanto, o conflito surge quando os deuses inferiores entram em greve contra os deuses mais poderosos, representados por Enlil. Aqueles vinham cavando canais de irrigação e estavam cansados de seu trabalho. Fizeram então um piquete junto à residência de Enlil e o resultado foi que o grande deus decidiu criar trabalhadores alternativos. Belet-ili, a deusa do nascimento, é, então, orientada a fabricar os primeiros seres humanos para “que suportem o jugo, a tarefa de Enlil. Que o homem assuma o trabalho vil dos deuses”.⁹ Para realizar essa tarefa, Belit-ili, com a ajuda do deus sábio Enki, matou We-ila, um dos deuses menos importantes, e misturou seu sangue com o barro, desse modo produzindo a humanidade.

Canaã. Ao longo de todo o período bíblico os israelitas foram tentados a adorar os deuses e deusas dos antigos moradores da terra, os cananeus. Embora Davi tenha conseguido remover da Palestina todos os representantes expressivos desse grupo, seus parentes continuaram existindo no norte, onde hoje estão localizados, o Líbano e a Síria. As divindades mais ativas de Canaã são bem-conhecidas: Baal, El, Asera e Anate. Uma vez que a religião cananéia tinha uma atração assim tão forte nos corações dos israelitas, é particularmente importante examinar o conceito cananeu de criação.

Na realidade, não se descobriu nenhum texto sobre a criação entre as tábuas encontradas na antiga Ugarite, a principal fonte de nosso conhecimento de literatura e religião cananéias. No entanto, é possível que um episódio só parcialmente recuperado

⁸ W. G. Lambert e A. R. Millard, *Atra-Hsis: The Babylonian story of the flood* (Oxford: Clarendon Press, 1969). Veja também Alan R. Millard, “A new Babylonian ‘Genesis’ story”, *Tyndale Bulletin* 18 (1967): 3-18.

⁹ Benjamin R. Foster, *Before the muses* (Bethesda: CLD, 1993), v. 1, p. 165.

do famoso “ciclo de Baal” contivesse tal narrativa, visto que a parte recuperada apresenta semelhança formal com o *Enuma elish*, pois envolve um conflito entre o deus principal do panteão (neste caso Baal) e o deus/deusa do mar (neste caso Yam). No texto ugarítico ficamos sabendo que Yam tenta tomar o poder do panteão e declara Baal seu prisioneiro. Baal resiste e faz ao deus artífice Kothar-wa-hasis a encomenda de dois bastões. Com esses bastões Baal combate, derrota e bebe Yam. A essa altura o texto está interrompido, mas muitos estudiosos acreditam que o que veio após a derrota do mar (Yam) foi um relato de criação análogo ao de *Enuma elish*.¹⁰

Relatos concorrentes de criação

Como nosso conhecimento de outros textos sobre a criação provenientes do antigo Oriente Próximo influencia nossa interpretação de Gênesis 1—2? Para responder a esta pergunta, teremos de prestar atenção tanto nas semelhanças quanto nas diferenças entre o texto hebraico e os relatos mais vastos do Oriente Próximo.¹¹ Uma apresentação mais completa do quadro do relato da criação em Gênesis nos aguarda num capítulo mais adiante. Aqui serei seletivo, dirigido pelos dados textuais do antigo Oriente Próximo.

Existem certas semelhanças gerais bem como específicas entre Gênesis 1—2 e outros textos de criação. Uns poucos exemplos-chave serão ilustrativos.

Primeiramente, é interessante assinalar que a maioria dos relatos pressupõe um período de caos, o qual é seguido pela ordem.

¹⁰ Ver Thorkild Jacobsen, “The battle between Marduk and Tiamat”, *Journal of American Oriental Society* 88 (1968): 104-108.

¹¹ É claro que existem diferenças entre os diferentes textos do Oriente Próximo e até dentro dos relatos das várias regiões do Oriente Próximo, mas, tendo em vista o objetivo deste capítulo, nos concentraremos nas semelhanças e diferenças entre Gênesis e os textos do antigo Oriente Próximo como um todo.

Além disso, o caos primevo é descrito como uma massa de água. O *Enuma elish* descreve como Marduque criou o cosmo a partir do corpo de Tiamat (o mar). O mito de Baal presumivelmente seguiu esse modelo com Baal criando o mundo a partir de Yam (que também é o mar), ao passo que nos mitos egípcios a elevação ou montículo primevo emana de Nun, que são as águas primevas.

Gênesis 1 também descreve o material inicial da terra como sem forma e vazio, havendo trevas sobre as águas, e, no segundo dia, a aparição da terra é resultado da separação entre as águas dos céus e as águas da terra (Gn 1.6). Desse modo parece existir uma similaridade na concepção de criação a partir de uma massa indistinta.

Como exemplo de uma ligação específica, devemos assinalar a teologia menfita (ver p. 83-84). Em Gênesis 1, a fala de Deus tem o objetivo de realizar os diferentes atos de criação. Na teologia menfita a palavra de Ptah traz à existência as coisas criadas.

Porém, mais significativo é, talvez, que parece haver uma similaridade cada vez maior em certas concepções da criação da humanidade. Mas aqui também detectamos diferenças.

Textos mesopotâmicos refletem bem de perto o relato bíblico da criação dos seres humanos. *Enuma elish* narra como Marduque abateu o deus-demônio Qingu, apanhou o sangue e o misturou com o barro. *Atrahasis* descreve o morticínio do deus We-ila e como Belit-ili mistura o sangue de We-ila com barro. Finalmente os deuses cospem naquela mistura, e a humanidade passa a existir. *Atrahasis*, em particular, deixa bem claro que os seres humanos são criados com um propósito. Devem realizar trabalhos manuais para poderem substituir as divindades menores que tinham entrando em greve.

O relato bíblico da criação também fala de seres humanos que vieram a existir mediante a combinação de elementos constitutivos. Adão é criado a partir do pó da terra e do sopro de Deus, o que provavelmente indica a ligação do ser humano com a ordem criada e o relacionamento especial que tem com a divindade. Mais tarde Eva é criada da costela de Adão. Um estudioso identificou

algo que, no seu entendimento, é significativo, a saber, o uso da palavra *costela* no texto, pois as palavras sumérias para *vida* e *costela* soam parecidas (*ti[l]*),¹² muito embora isso pareça forçado.

Os textos da criação em Gênesis tratam a humanidade com mais respeito do que seus equivalentes mesopotâmicos. Na verdade, Adão e Eva são criados para o trabalho manual, para cuidar do jardim, mas também são descritos como criados à imagem de Deus, e o relacionamento com seu Deus parece ser mais pessoal.¹³ Aqui podemos ver como um exame da literatura do antigo Oriente Próximo ilumina o relato de Gênesis e a intenção do autor bíblico.

Assim mesmo, em um assunto específico, a semelhança ainda nos deixa com perguntas. A criação de Adão ocorreu literalmente da forma como é narrada ou o relato da criação de Adão é elaborado de modo a nos ensinar coisas sobre a natureza da humanidade? Deus de fato empregou o pó da terra para formar o corpo de Adão e soprou seu fôlego dentro do corpo? Em caso afirmativo, então provavelmente devemos ver o relato mesopotâmico como corrupção de uma verdade fundamental acuradamente preservada na tradição bíblica.

O mais provável, contudo, é a idéia de que Gênesis se apropriou da tradição do Oriente Próximo e então substituiu a cuspidinha ou sangue divinos pelo sopro de Deus. Isso comunica tanto a verdade de que os seres humanos são criaturas ligadas à terra e indivíduos que possuem um relacionamento especial com Deus, pois foi Deus quem criou a humanidade.

¹² Samuel N. Kramer, *The Sumerians* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), p. 149.

¹³ Howard N. Wallace ressalta que tanto o texto mesopotâmico quanto o bíblico apresentam o trabalho manual como o propósito da criação da humanidade; ele, contudo, comete o erro de não apontar para as diferenças em termos de qualidade do trabalho e de relacionamento com a esfera divina (*The Eden narrative* [Atlanta: Scholars, 1985], p. 70).

Diferenças entre Gênesis e outros relatos de criação

Entretanto, ainda mais notável que as semelhanças, são as diferenças que o relato de Gênesis possui com relação à tradição mais disseminada sobre a criação no antigo Oriente Próximo. Em primeiro lugar, observe-se uma diferença importante no processo de criação: a ausência de conflito em Gênesis.

Em particular, os relatos mesopotâmicos e cananeus da criação revelam um conflito no cerne da criação. Marduque derrota as forças do caos (Tiamate), como também o faz Baal (Yam). Apesar de enormes esforços para identificar vestígios de um mito de conflito, YAHWEH não se defronta com nenhum rival do gênero no relato de bíblico.¹⁴ Deus modela a massa aquosa num mundo belissimamente ordenado ao longo dos seis dias da criação.¹⁵

É claro que isso ressalta as diferenças mais importantes e fundamentais entre Gênesis e todos os demais relatos da criação e destaca o tema isolado mais importante desses capítulos: YAHWEH criou o cosmo! Marduque não o fez, nem Baal, nem Atum, nem Re, nem qualquer outro deus. É claro que não houve conflito na época da criação porque não existia algum rival que pudesse se posicionar contra YAHWEH. O propósito dos textos da criação, quando lidos à luz de relatos alternativos da época, foi asseverar a verdade sobre quem foi o responsável por ela.

¹⁴ Veja Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil* (Princeton: Princeton University Press, 1988). Conquanto se deva admitir de imediato que a tradição poética se refletirá no uso, pelo relato da criação, de conflito entre YAHWEH e os monstros do mar (Leviatã, também conhecido na literatura cananéia antiga como um associado do deus Yam; ver Sl 74). No entanto, aqui vemos o autor empregando licença poética para transmitir a mensagem de que YAHWEH e não Baal é quem controla as forças do caos. Tais expressões poéticas não devem ser lidas como afirmações normativas sobre como a criação de fato se deu.

¹⁵ Indo mais adiante, é provável que Gênesis 1 pelo menos deixe implícito que Deus criou a massa aquosa em vez de pressupor que ela estava simplesmente ali, o que parece ser o caso em outros textos da criação. Entretanto, não é uma questão fácil se Gênesis 1 ensina “criação a partir do nada”. Isso será discutido no capítulo 7.

Sumário

Ler Gênesis 1—2 à luz de relatos egípcios, mesopotâmicos e cananeus da criação, enriquece nosso entendimento do texto bíblico, embora principalmente por meio de contraste. O principal contraste tem a ver com a identidade e a natureza do Criador. O relato bíblico apresenta um só Deus, alguém que é Deus e mais ninguém, que criou o mundo. Este Deus único criou sem qualquer oposição. Mas nos relatos mesopotâmicos, e em relatos cananeus relacionados, o cosmo veio a existir por causa de conflito. De acordo com Gênesis, o conflito é introduzido no mundo não pelos deuses mas pela rebelião da humanidade (Gn 3).

A diferença de concepção sobre a esfera divina também explica por que há um contraste entre a presença ou ausência de uma teogonia, ou seja, um relato sobre o nascimento dos deuses. Além do mais e relacionado a isso, existe o fato de o texto bíblico afirmar que foram criadas muitas coisas que aqueles povos acreditavam serem divinas. No Egito, por exemplo, o principal deus e criador é, na maioria dos relatos, o sol, quer se lhe dê o nome de Amom ou Atum ou Re. De acordo com a Bíblia, YAHWEH criou o sol no quarto dia juntamente com os outros corpos celestes.

Talvez o mais notável é que devamos ler o relato da criação da humanidade à luz de conceitos mesopotâmicos. No *Enuma elish* os seres humanos são uma união do barro com o sangue de um deus-demônio; na Bíblia, uma união entre o pó e o sopro de Deus. Certamente isso não é acidental, mas é, provavelmente, uma polêmica propositada da parte do autor bíblico. À superfície, o relato bíblico tem uma nobreza e uma dignidade inexistentes nos relatos do antigo Oriente Próximo. Também é verdade que nas duas tradições a esfera divina coloca os seres humanos para trabalhar, mas o cultivo do jardim é um trabalho mais nobre do que escavar os canais de irrigação, particularmente depois de ouvir as queixas dos deuses menores, os quais, de acordo com *Atrahasis*, anteriormente tinham aquela tarefa.

(Princípios de interpretação e leitura adicional para o capítulo quatro encontram-se no final do capítulo seis [p. 116-117]).

Nóe e Utnapishtim

em qual relato do dilúvio devemos acreditar?

Uma história, talvez apócrifa, narra a agitação que uma descoberta provocou em um dos grandes pioneiros do estudo da literatura mesopotâmica, o inglês George Adam Smith, o qual, em outras circunstâncias, seria bem pacato. O ambiente é o final do século 19, quando milhares de tábuas de barro provenientes da Mesopotâmia foram acrescentadas à coleção do museu britânico. Por estar fazendo a leitura inicial dessas tábuas, tornou-se a primeira pessoa desde a antigüidade a ler a décima primeira tábua do épico de Gilgamesh a qual é a parte que narra acerca do grande dilúvio. Diz a história que quando Smith leu a tábua e notou a incrível similaridade com o relato bíblico do dilúvio, ele subiu em cima de uma mesa de biblioteca e começou a rasgar as roupas por estar tão empolgado.¹

Se essa história é verdadeira ou não, certamente reflete a realidade da empolgação que estudiosos sentiram quando viram a íntima ligação entre as várias e antigas tradições do dilúvio. Em resumo, acharam que haviam encontrado a origem do relato bíblico. Este era simplesmente uma reescrita do relato do antigo Oriente Próximo! Frederick Delitzsh, filho do grande comentarista luterano Franz Delitzsch, e figura de peso na disciplina

¹ Mais recentemente o relato volta a ser narrado por Karen Rhea Nemet-Nejat, *Daily life in Mesopotamia* (Peabody: Hendrickson, 1998), p. 5 e 6.

relativamente recente de estudo da antiga Mesopotâmia (assiriologia), bem como outros estudiosos, defenderam a idéia de que a Bíblia era, em essência, um débil reflexo desses grandes mitos e lendas.² Mas será que essa é a única explicação? Antes de podermos responder a essa pergunta, precisamos apresentar com mais detalhes o que, exatamente, a literatura antiga extrabíblica diz sobre o dilúvio.

Relatos mesopotâmicos sobre o dilúvio

A antiga Mesopotâmia (que é a combinação das tradições suméria e acádica) nos legou três importantes relatos de dilúvio (Gênesis Eridu, Gilgamesh e *Atrahasis*) mais outros textos que mencionam o dilúvio (p. ex., a lista de reis sumérios). Em outras palavras, parece que o dilúvio foi uma tradição bem atestada na Mesopotâmia antiga. Apesar do fato de que o herói do dilúvio (o equivalente a Noé no texto bíblico) tinha um nome diferente nessas composições (Ziusudra, Utnapishtim e *Atrahasis*), a história basicamente continua a mesma,³ ainda que o relato mais completo esteja no épico de Gilgamesh. Tendo em vista o nosso propósito aqui, nós nos concentraremos apenas no épico de Gilgamesh, uma vez que proporciona o paralelo mais claro com o texto bíblico.

O épico de Gilgamesh. Com certeza a mais conhecida das antigas composições mesopotâmicas, o épico de Gilgamesh não traz nenhum relato de criação, mas sua história de dilúvio é aquela com as mais relevantes semelhanças com o relato bíblico do dilúvio. Mas Gilgamesh apenas narra o dilúvio no contexto de um enredo maior, que aqui vou narrar apenas de modo resumido.

² Franz Delitzsch, *Babel und Bibel* (Leipzige: Hinrichs, 1903).

³ Essa é uma constatação feita por John H. Walton, *Ancient Israelite literature in its cultural context* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), p. 20.

Gilgamesh é o rei de Uruk, e no início do conto ele é bem impopular entre seus súditos.⁴ Como consequência, eles vão se queixar ao deus Anu, o qual responde, criando Enkidu. Este iria, presumivelmente, ser rival de Gilgamesh e distraí-lo para que deixasse de lado seu comportamento opressivo com os cidadãos de Uruk. De início, contudo, Enkidu não entrou na cidade de Uruk. Ele é um homem primevo, e, para ele, a companhia de animais no campo é mais o seu estilo. Isto, é claro, não atende aos interesses do povo, de modo que enviam uma prostituta para fora da cidade com o objetivo de “civilizar” Enkidu.

A prostituta tem sucesso em seduzir Enkidu, de cuja companhia os animais já não gostam mais, de modo que é com relutância que a acompanha até Uruque. Uma vez ali, Enkidu se encontra com Gilgamesh, e eles lutam. Em meio à luta ambos se tornam firmes amigos e embarcam juntos numa série de feitos.

Entre outras aventuras, derrotam Huwawa, o protetor da floresta de cedros do Líbano. Durante esse período a grande capacidade e beleza de Gilgamesh atraem a deusa Ishtar, que propõe se casar com ele. Gilgamesh, conhecedor do destino que tiveram seus amantes anteriores, a rejeita, o que faz com que ela procure o pai, o deus Anu, em busca de vingança. Anu não deseja matar Gilgamesh, mas, em vez disso, o castiga matando Enkidu.

Gilgamesh é bastante tocado pela morte de Enkidu, não apenas porque é seu amigo, mas também, ao que parece, porque a morte de Enkidu o confronta com sua própria mortalidade. O restante do conto é a história da procura, por Gilgamesh, de uma resposta para a morte.

É essa indagação que o leva até Utnapishtim, visto que Utnapishtim é o único ser humano a não experimentar a morte. A pergunta de Gilgamesh a Utnapishtim sobre por que ele não

⁴ Sabemos que Gilgamesh foi um rei que existiu e em torno de quem cresceram essas lendas. Veja Jeffrey Tigay, *The evolution of the Gilgamesh epic* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), p. 13-6.

morreu é o que leva este último a relatar sua experiência com o dilúvio (tábua 11 do épico).

Respondendo a Gilgamesh, Utnapishtim narra o tempo em que os deuses decidiram trazer um dilúvio contra a humanidade. O deus Ea, no entanto, se comunicou com um dos seus devotos e lhe disse para construir uma embarcação que transportaria os moradores da terra em meio à devastação causada pelo dilúvio. As dimensões dessa arca foram as de um grande cubo. Tendo terminado de construir a arca em apenas sete dias, Utnapishtim carregou o barco com provisões, mas, mais importante ainda, também levou sua família e animais dentro. Quando todos estavam seguros dentro da embarcação, chuvas terríveis começaram. Até os deuses “ficaram assustados com o dilúvio”. A tempestade durou sete dias, e a embarcação veio a parar sobre o monte Nimush. A essa altura Utnapishtim soltou algumas aves em sequência — duas pombas e, em seguida, uma andorinha — para ver se terra firme já tinha aparecido. O truque deu certo com a última ave, e desembarcaram. Sua primeira providência foi oferecer um sacrifício, o que foi um grande prazer para os deuses, que estavam esfomeados devido à falta de atenção dispensada pelos seres humanos. Enlil, no entanto, não ficou nada satisfeito e acusou Ea por falta de lealdade com os colegas deuses. Mesmo assim Ea conseguiu acalmar Enlil, e este último então decidiu outorgar imortalidade a Utnapishtim e sua esposa. Para Gilgamesh a história é fascinante mas também deprimente, pois descobriu que a imortalidade de Utnapishtim não se repetiria. Assim sendo, o próprio Gilgamesh não irá encontrar resposta para seu dilema.

Ele, contudo, não está convencido de que o lugar em si não o proteja da morte até descobrir que não é capaz nem mesmo de evitar o sono, o primo distante da morte. Ele dorme, e isso o convence de que a morte não está muito longe.

Apesar disso, a caminho de casa, Utnapishtim informa Gilgamesh acerca de uma planta no fundo da água, a qual parece ter o poder de preservar a vida. A despeito de Gilgamesh ter tido

sucesso em apanhar a planta, uma serpente a rouba dele. (Esse episódio provavelmente é uma explicação do porquê de as serpentes renovarem a própria vida ao se desfazerem de sua pele.) No final da história, Gilgamesh veio a aceitar o fato de que não viverá para sempre, a não ser por meio de seus grandes feitos.⁵

Ligações com Gênesis 6—9. Não podemos negar as semelhanças entre o épico de Gilgamesh e o relato bíblico do dilúvio. De outro lado, claras diferenças vêm à tona, quando comparamos os relatos. Trataremos de ambos, agora enquanto acompanhamos o enredo do relato bíblico.

Tal qual Enlil, YAHWEH decide usar uma inundação catastrófica para trazer juízo sobre suas criaturas. No entanto, o que os motiva é de uma diferença muito importante. Enlil estava cansado do “barulho” da humanidade, provavelmente como resultado de superpopulação. O relato bíblico é colocado no contexto da criação da humanidade, que encorajava a multiplicação da raça humana (Gn 1.28). E a motivação bíblica para o dilúvio foi moral e não uma questão de inconveniência causada à divindade. O relato bíblico do dilúvio começa com a afirmação de que “Viu o SENHOR que a maldade do homem se havia multiplicado na terra e que era continuamente mau todo desígnio do seu coração” (Gn 6.5). A dimensão moral do relato do dilúvio está ausente na versão mesopotâmica. Aliás, se há algo que podemos dizer é que o épico de Gilgamesh descreve Enlil e os deuses a fazer algo errado e pagando as consequências.

A escolha do “herói do dilúvio” também ressalta uma diferença significativa entre os relatos. Na Mesopotâmia o deus da sabedoria se disfarça e alerta secretamente seu seguidor acerca do dilúvio que estava para vir. No relato bíblico, YAHWEH, o Deus

⁵ A última tábua do épico de Gilgamesh, tal como o temos hoje, é a de número doze, mas a maioria dos estudiosos está convencida de que foi acrescentada posteriormente e não tem nenhuma ligação com a o relato apresentado até ali.

que traz o dilúvio, também é o Deus que assegura a continuação da raça humana após o dilúvio, quando alerta Noé, que era um “homem justo” (Gn 6.9).

Em vários pontos da história existem diferenças em meio às semelhanças. As duas histórias registram a construção do barco, a duração do dilúvio, a entrada de animais e outros seres humanos na embarcação, mas os detalhes são diferentes.

Para ilustrar um episódio que é parecido mas ao mesmo tempo extremamente diferente, podemos comparar os dois relatos da oferta de sacrifícios. A semelhança é que nos dois casos o herói do dilúvio oferece sacrifícios a seu Deus ou deuses como o primeiro ato depois de desembarcar. No entanto, a descrição da reação dos deuses no relato mesopotâmico é radicalmente diferente do relato bíblico. Afinal, os deuses mesopotâmicos dependiam do sacrifício oferecido pelos humanos para se alimentarem. Em suma, os deuses passam fome por causa da destruição da humanidade, de forma que, depois que o fogo do altar é aceso, o épico diz:

Os deuses sentiram o aroma.

Os deuses sentiram o doce aroma.

Tal qual moscas, os deuses se aglomeraram em torno daquele que oferecia sacrifícios.⁶

Talvez a semelhança mais notável entre os dois relatos seja o emprego de aves para determinar se as águas do dilúvio haviam ou não baixado. De acordo com o texto bíblico :

Ao cabo de quarenta dias, abriu Noé a janela que fizera na arca e soltou um corvo, o qual, tendo saído, ia e voltava, até que se secaram as águas de sobre a terra. Depois, soltou uma pomba para ver se as águas teriam já minguado da superfície da terra; mas a pomba, não

⁶ A tradução do épico de Gilgamesh que é utilizada aqui e em outras partes deste capítulo é a feita por Benjamin R. Foster e tirada de *The context of Scripture*, ed. por William W. Hallo e K. Lwson Younger Jr. (Boston: Brill, 1997), v. 1, p. 460.

achando onde pousar o pé, tornou a ele para a arca; porque as águas cobriam ainda a terra. Noé, estendendo a mão, tomou-a e a recolheu consigo na arca. Esperou ainda outros sete dias e de novo soltou a pomba fora da arca. À tarde, ela voltou a ele; trazia no bico uma folha nova de oliveira; assim entendeu Noé que as águas tinham minguido de sobre a terra. Então, esperou ainda mais sete dias e soltou a pomba; ela, porém, já não tornou a ele (Gn 8.6-12).

No épico de Gilgamesh a arca veio a pousar sobre o monte Nimush, e, depois que passaram seis dias, lemos o seguinte relatório:

Quando chegou o sétimo dia,
Soltei uma pomba para que se fosse,
A pomba foi e voltou,
Não apareceu nenhum lugar para pousar, então retornou.
Soltei uma andorinha para que se fosse,
Não apareceu nenhum lugar para pousar, então retornou.
Soltei um corvo para que se fosse,
O corvo partiu, viu o baixar das águas,
Comeu, voou em círculos, não retornou.

Conquanto a ordem das aves seja diferente em cada relato (corvo, pomba; pomba, pomba, andorinha, corvo), não é possível explicar a semelhança desse episódio como resultado do acaso ou de um antigo costume cultural comum. Teremos de buscar outra explicação, e é para isso que nos voltamos agora.

Relações entre relatos do antigo Oriente Próximo e Gênesis

Qual a melhor maneira de entendermos a relação entre os relatos do dilúvio do antigo Oriente Próximo, em particular na sua relação com o relato de Gênesis? Embora haja diferenças, as semelhanças são suficientemente grandes para deixarem de ser consideradas, mas será que são tão grandes a ponto de a única explicação ser que Gênesis simplesmente tomou emprestado e adaptou um mito da antiga Mesopotâmia?

Primeiramente, temos de reconhecer uma coisa, algo que deve ser feito por qualquer um que trate deste assunto. Não podemos ser dogmáticos na nossa avaliação da relação entre esses textos. Em outras palavras, não temos como provar, além de qualquer dúvida, nossa interpretação desta questão. Aliás, a forma como determinamos a relação é, em grande parte, determinada por nossas pressuposições. Existem limites sobre como podemos entendê-la, e certas interpretações são eliminadas ou consideradas improváveis devido à natureza de nosso conhecimento. Por exemplo, é muito improvável que o épico de Gilgamesh tenha feito uso do relato escrito do dilúvio na Bíblia. Em primeiro lugar, a tradição mesopotâmica tem suas raízes na literatura mesopotâmica muito antes do relato escrito de Gênesis. Além do mais, é raro uma cultura avançada se apossar de algo de uma cultura inferior. É mais provável que uma cidadezinha de fim de mundo seja influenciada culturalmente por São Paulo do que o contrário, e, no mundo antigo, Israel era a cidadezinha de fim de mundo, e Babilônia era a cidade de São Paulo.

Entretanto, existem mais opções do que simplesmente concluir que a Bíblia se apossou do material babilônico. Uma explicação igualmente plausível é que ambas as tradições remontam a um acontecimento real. Nesta altura evitarei perguntar sobre a natureza do dilúvio, ou seja, se o dilúvio foi uma inundação local excepcionalmente grande ou se foi global. Qualquer que tenha sido o caso, o dilúvio deixou sua marca nas lembranças dos sobreviventes. O relato do dilúvio e sua interpretação devem ter sido transmitidos ao longo de gerações. Examinando a situação a partir do modo como a Bíblia encara a humanidade, é possível fazer a seguinte reconstrução hipotética.

Depois do dilúvio, a humanidade descendeu de Noé e sua família da mesma maneira como a humanidade havia, anteriormente, descendido de Adão. Tal como os descendentes de Adão, os de Noé se dividiram, mais tarde, em duas comunidades, uma que seguia a Deus, e outra que o rejeitava. Esta última adotou sua própria perspectiva religiosa, de idolatria politeísta. A história do

dilúvio continuou sendo transmitida de geração em geração, mas sua explicação foi alterada para se adaptar à sua nova perspectiva religiosa. O épico de Gilgamesh e as outras tradições de dilúvio do antigo Oriente Próximo representavam a tradição que se recordava do dilúvio através da lente de um sistema religioso politeísta, ao passo que o relato de Gênesis é uma forma escrita posterior da interpretação daqueles que adoravam YAHWEH.

Quer a pessoa aceite um relato ou outro ou mesmo nenhum, essa é uma questão de sua perspectiva religiosa, inclusive uma avaliação da natureza da autoridade bíblica. Não é provável que se consiga provar algum modelo específico de compreensão das similaridades e diferenças entre as tradições bíblica e mesopotâmica. No entanto, esta análise demonstra que a posição de que Israel simplesmente tomou emprestado o relato mesopotâmico e o adaptou às suas próprias convicções não é a única conclusão possível.

A perspectiva adotada neste capítulo favorece nossa compreensão do relato. Se estudarmos o relato bíblico à luz do relato mesopotâmico, o contraste entre as respectivas divindades é gritante. Embora YAHWEH se revele como um Deus que julga, ele não é como a divindade imprevisível Enlil. No contexto do juízo, nos deparamos com a graça no relato bíblico, a qual está faltando no relato do antigo Oriente Próximo.

[Princípios interpretativos e leitura adicional para o capítulo cinco se encontram no final do capítulo seis (ver p. 116-117).]

Abraão e Nuzi

costumes patriarcais em seu contexto cultural

Nos capítulos quatro e cinco examinamos as semelhanças e diferenças entre relatos antigos de criação e de dilúvio. Em nossa última análise do contexto do antigo Oriente Próximo sobre Gênesis, tratamos de um assunto diferente, a saber, como os costumes culturais que observamos em Gênesis se comparam com aqueles em outras regiões do antigo Oriente Próximo. Aqui a pergunta que clama por resposta é se os patriarcas se encaixam ou não no período em que a Bíblia os situa. Outro benefício deste estudo comparativo é que esclarece ainda mais costumes bíblicos que parecem tão estranhos para nós.

Podemos atribuir uma data a Abraão?

É possível situar Abraão numa linha do tempo? Quanto a isso, podemos identificar uma data absoluta em vez de uma relativa de qualquer acontecimento bíblico? Uma data relativa é aquela que é atribuída a algum acontecimento na sua relação com outros acontecimentos. Todas as datas apresentadas na Bíblia são relativas a outros acontecimentos. Como exemplo vamos considerar a data do êxodo do Egito. Talvez o dado cronológico mais importante para esta data se encontre em 1Reis 6.1:

No ano quatrocentos e oitenta, depois de saírem os filhos de Israel do Egito, Salomão, no ano quarto do seu reinado sobre Israel, no mês de zive (este é o mês segundo), começou a edificar a Casa do SENHOR.

Esse tipo de datação relativa com certeza nos ajuda a ter uma visão da relação cronológica entre acontecimentos bíblicos, mas não permite que coloquemos o êxodo em nossa linha do tempo, isto é, não nos permite que atribuamos uma data absoluta a esse acontecimento.

Uma data absoluta nos permite saber exatamente há quanto tempo um evento ocorreu. Existe mais de uma maneira de se contar o tempo, mas a maioria de nós está familiarizada com um sistema de datação absoluta que emprega o nascimento de Jesus Cristo como ponto fixo de referência. O ano em que estou escrevendo este livro é 2004 A.D.¹ E, como é bem sabido, datas antes do nascimento de Cristo são contadas para trás e citados como a.C. (“antes de Cristo”). Recentemente surgiram objeções a dar um rótulo “cristão” para o tempo, por isso, em alguns círculos, A.D. e a.C. foram alterados, respectivamente, para E.C. (“era comum”) e A.C.E. (“antes da era comum”).

A pergunta então é se podemos traduzir as datas relativas da Bíblia em datas absolutas que nos permitam ver quando esses acontecimentos se deram em relação ao nosso próprio tempo.

Para isso nos voltamos para outros textos cronológicos do antigo Oriente Próximo. O Egito, a Assíria, a Babilônia e outros vizinhos de Israel também guardaram registros históricos e cronológicos. Esses registros, à semelhança dos registros bíblicos, são relativos e não absolutos. No entanto, a chave para a transformação de uma cronologia relativa numa absoluta vem basicamente de um texto assírio.

Os assírios mantinham aquilo que é hoje conhecido como listas *limu*. Essas são listas que registram algum acontecimento que marca determinado ano do reinado de um rei ou de alguma outra autoridade (*limu*). Essas listas *limu* são encontradas na lista

¹ AD é uma abreviatura de *anno Domini*, que é expressão latina que significa “ano do Senhor”. Hoje sabemos que, quando esse sistema de datação foi criado, houve um erro de cálculo quanto ao ano exato em que Cristo nasceu, mas este assunto não é relevante para a idéia que estamos apresentando neste capítulo.

canônica de epônimos assírios, que cobre o período de 910 a 612 a.C. Num ano específico o acontecimento importante foi um eclipse, permitindo que astrônomos atribuísem, a esse ano em particular, um ano específico em nosso calendário absoluto: 763 a.C. (15/16 de junho).²

Para encurtar essa história longa e complexa, essa única data segura permite que determinemos uma série de outras na história assíria assim que começamos a seguir a trilha de todas as datas relativas estabelecidas em outros textos. Para a cronologia bíblica é importante o fato de que a Bíblia contém alguns indicadores cronológicos que cruzam com a história assíria. A história assíria também menciona algum contato ocorrido com reis israelitas. Talvez a menção mais notável seja a referência, na chamada inscrição monolítica, à campanha de Salmaneser III na Síria, onde aquele rei encontrou um rei israelita de nome Acabe (853 a.C.), e pode-se ver no obelisco negro, que é um artefato arqueológico, uma referência a relações entre o mesmo rei assírio e o rei Jeú. Situando esses acontecimentos num calendário absoluto, outras datas relativas podem ser colocadas em nossa cronologia absoluta.

Dessa forma, temos condições de atribuir ao quarto ano de Salomão (ver a referência anterior a' 1Rs 6.1) a data de 966 a.C. Se interpretarmos literalmente os 480 anos daquele versículo, então o êxodo teria acontecido no século XV a.C. (966 - 480 = 1446 a.C.).³

Enquanto tentamos datar Abraão, a próxima informação importante para nós se encontra em Êxodo 12.40: o povo de Israel havia habitado 430 anos no Egito.

² Ver o artigo de Eugene H. Merrill "Chronology", em *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. por T. Desmond Alexander e David W. Baker (Downers Grove: InterVarsity, 2003), p. 117.

³ Essa data é objeto de debate entre estudiosos da Bíblia. Para argumentos a favor da data no século 15, ver Iain Provan, V. Philips Long e Tremper Longman III, *A Biblical history of Israel* (Lopuisville: Westminster John Knox, 2003), p. 131, 13; e a favor de uma data no século XIII, ver Kenneth A. Kitchen, *On the reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 307-10.

Sendo assim, se pegarmos a data de 1446, e somarmos 430 anos, temos como resultado a data de 1876 a.C. para a época que Jacó, José e o restante da família deixaram Canaã rumo ao Egito. A seguir, se acrescentarmos mais 290 anos, para representar o tempo que Abraão viveu em Canaã, bem como o tempo dos outros patriarcas, chegamos à data de 2166 a.C. para o nascimento de Abraão, o que nos leva, então, a concluir pela data de 2091 a.C. para sua chegada na Palestina (Gn 12.4, 5).

Essa data descomplicada não deixa de ter os seus problemas, mesmo no texto bíblico. Para começar, os números bíblicos parecem ser arredondados. Mas levar em conta esse fator só alteraria a data em não mais do que algumas décadas. Segundo, existem variantes textuais no texto hebraico que afetam algumas das datas. Por exemplo, a Septuaginta entende que os 430 anos de Êxodo 12.40 cobrem não apenas o tempo no Egito, mas também o período patriarcal.⁴ Apesar disso, mesmo levando em consideração essas e outras incertezas, parece que a Bíblia situa os patriarcas na Palestina em algum momento entre aproximadamente 2100-1500 a.C., a primeira metade do segundo milênio.

A questão

Mas será que a descrição bíblica dos patriarcas se encaixa no início do segundo milênio? Faço essa pergunta à luz de questionamentos específicos que estudiosos têm feito. Para muitos, a descrição de Abraão, Isaque e Jacó parece forçada demais para ser história precisa. E, mesmo que fossem pessoas de verdade, como essa história poderia ser comprovada? Afinal, não são reis governando impérios nem estão associados a cidades. Não devem ter deixado registros nem é provável que outros tenham escrito acerca deles de modo que fosse preservado por milênios. A única testemunha da existência deles é a própria Bíblia. Não é, então, de surpreender que a

⁴ Estas e outras ambigüidades são apresentadas por John Bright em *A history of Israel*, 2 ed. (Philadelphia: Westminster, 1972), p. 120-1.

confiança nos patriarcas se divide em dois grupos, dependendo do nível de confiança na veracidade histórica da Bíblia.

Os questionam a existência real dos patriarcas têm de oferecer uma explicação para os textos. A resposta costumeira é que as narrativas foram escritas durante o primeiro milênio a.C. para criar uma história antiga acerca das origens de Israel. Se foi isso que aconteceu, é provável que os patriarcas tenham sido descritos de modo familiar para quem viveu no primeiro milênio. Entretanto, não temos nenhuma indicação de que os escritores desta época pudessem ou tentassem pesquisar como a vida era, de fato, no segundo milênio. Dessa maneira, caso se possa mostrar que o comportamento dos patriarcas de Gênesis se conforma a costumes do segundo milênio, especialmente se esses costumes eram diferentes dos costumes do primeiro milênio, isso propiciaria um argumento indireto forte a favor da exatidão da Bíblia. Isso é especialmente válido se for possível mostrar que o comportamento dos patriarcas, tal como apresentado, seria questionável para um israelita piedoso que vivesse no primeiro milênio. É nesse contexto que os documentos de Nuzi são importantes.⁵

As descobertas em Nuzi

Na década de 20 do século passado, arqueólogos escavaram parcialmente o sítio de Tepe Yorgham, localizado onde fica hoje o nordeste do Iraque. O nome antigo desse outeiro era Nuzi, e entre as muitas descobertas importantes feitas nessa localidade estavam cerca de cinco mil tábuas em cuneiforme, a maioria escrita numa forma de acádico, a língua dos babilônios e assírios.

Os estudiosos concluíram que à coleção de Nuzi, que inclui tábuas provenientes de arquivos situados no palácio bem como nas casas de alguns cidadãos mais abastados, podia ser atribuída

⁵ Isso não quer dizer que Nuzi seja o único local a ter apresentado relevante para tal estudo. Existem também outros importantes sítios arqueológicos, inclusive Mari e Emar, e igualmente há outros importantes textos bem antigos da Babilônia.

uma data a partir da metade do segundo milênio a.C. A essa altura da história, Nuzi era uma cidade provincial do reino de Arrafa, um reino relativamente pequeno com uma população hurrita. Acredita-se que os hurritas eram um povo que veio da região do Cáucaso, visto que sua língua (bem como a língua de Urartu) tem semelhanças com outras línguas da região. Os hurritas adotaram o sistema de escrita cuneiforme, e os textos descobertos ali têm desempenhado um papel importante no estudo do período patriarcal.

Essas tábuas, em especial aquelas de arquivos particulares, eram textos pessoais e comerciais que refletem os costumes da sociedade hurrita. Barry L. Eichler, um destacado estudioso de Nuzi, relaciona alguns desses costumes: “estipulações contratuais para que uma mulher estéril dê uma jovem escrava ao marido para lhe ser esposa; a posição dos herdeiros e o tratamento preferencial de quem é nomeado o mais velho; a associação dos deuses do lar à distribuição dos bens da família; a situação condicional de filhas nascidas livres e vendidas à escravidão e; a instituição da servidão-*habiru*”.⁶

Esses costumes sociais e outros atraíram a atenção de estudiosos da Bíblia para esses textos em particular, os quais sentiram-se imediatamente atraídos para o que lhes pareceu serem semelhanças entre vários costumes sociais praticados em Nuzi e as ações dos patriarcas. Pesquisa adicional trazia consigo a promissora possibilidade de esclarecer esses costumes e talvez até mesmo oferecer um modo empírico de estabelecer a data dos patriarcas, quer confirmando quer negando os indicadores cronológicos fornecidos pela própria Bíblia. Em outras palavras, caso os costumes dos patriarcas se conformassem àqueles descritos nos documentos de Nuzi, então isso representaria um argumento extrabíblico de que os patriarcas foram pessoas de verdade que viveram no período em que a

⁶ Barry L. Eichler, “Nuzi and the Bible: a retrospective”, *DUMU-E₂-DUB-BA-A: Studies in honor of Ake W. Sjöberg*, ed. por H. Behrens et al. (Philadelphia: Samuel Noah Kramer fund, 1989), p. 108-9.

Bíblia os situa. É claro que a força do argumento depende de esses costumes serem exclusivos desse período de tempo. Se um costume também existia no primeiro milênio, então pode ser que as histórias foram escritas nesta mesma época sendo consideradas relatos ficcionalizados dos supostos precursores de Israel.

Semelhanças notáveis. A primeira geração de estudiosos que analisou esses textos estava encantada com as aparentes notáveis semelhanças entre os costumes de Nuzi e os das narrativas patriarcais. Num primeiro olhar, vários costumes foram alistados como relevantes. Estes incluíam (1) a adoção de um escravo da família para ser o herdeiro de um casal sem filhos (ver Gn 15), (2) o casamento de Abraão com sua “irmã” Sara parecia refletir os chamados “contratos esposa-irmã” de Nuzi, (3) a posse dos deuses domésticos como indicação de direitos de herança (ver Gn 31.33, 34), e (4) o direito de vender os próprios direitos de primogenitura. Os estudiosos que defenderam essas grandes semelhanças entenderam que os textos de Nuzi forneciam provas da historicidade fundamental dos patriarcas. Acreditavam que as semelhanças eram reais e que eram peculiares ao período que vai do início à metade do segundo milênio.⁷

Para tornar mais claro esse ponto de vista, irei descrever mais detalhadamente um dos costumes debatidos, a saber, os “contratos esposa-irmã” que, pelo que se supõe, esclarecem o relacionamento entre Abraão e Sara.

Com a descoberta daqueles textos, estudiosos como Ephraim Speiser defenderam que as tábuas de Nuzi explicavam a relação de Sara com Abraão como a de uma esposa-irmã.⁸ Speiser citou dois

⁷ Os estudiosos que, desde a década de 30 até a década de 60 do século passado, defenderam essa posição incluem alguns dos mais influentes do período: William F. Albright, Cyrus Gordon, E. A. Speiser e John Bright.

⁸ Aqui estou descrevendo a posição que E. A. Speiser apresenta em *Genesis*, série Anchor Bible (Garden Grove: Doubleday, 1964) e em “The wife-sister motif in the patriarchal narratives”, em *Oriental and Biblical studies*, ed. por J. J. Finkelstein e M. Greenburg (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1967), p. 62-82.

contratos: no primeiro contrato, um irmão vendeu sua irmã a um homem, por quarenta ciclos, na condição de irmã; no segundo, um contrato de casamento, esse mesmo irmão vendeu a mesma irmã ao mesmo homem, também por quarenta ciclos, só que agora na condição de esposa. De sorte que em Nuzi, de acordo com Speiser, essa mesma mulher foi tanto irmã quanto esposa da mesma pessoa. Ele acreditava que essa prova clara tinha o apoio de outros contratos menos claros de sororato. Speiser achava que esses relacionamentos irmã-esposa eram um meio de fortalecer os vínculos legais entre o homem e a mulher.

Speiser fez uso desses textos para entender o relacionamento entre Abraão e Sara. Em duas oportunidades Abraão se protege de perigos que vislumbrava, chamando Sara de irmã e não de esposa (Gn 12.10-20; 20.1-18). De acordo com Speiser, o fato de Sara aparecer como esposa-irmã de Abraão é uma indicação de que a sociedade patriarcal funcionava com os mesmos costumes atestados em Nuzi e, por isso, situa a narrativa na primeira metade do segundo milênio. No início, estudiosos de projeção apoiaram esse ponto de vista, e esse otimismo inicial é bem ilustrado por uma declaração bastante citada de John Bright, um famoso historiador bíblico de meados do século vinte: “É forçosa a conclusão de que as narrativas patriarcais refletem autenticamente costumes sociais praticados no segundo milênio em vez de costumes do Israel tardio”.⁹ Entretanto, não muito depois ficou exposta a fraqueza desse tipo de argumento.

Distorções iniciais e diferenças de fato. Com o passar do tempo e com mais e mais textos sendo estudados, percebeu-se que era prematura a empolgação inicial quanto às semelhanças. Após os costumes terem sido estudados em seu contexto social individual e, ao contrário do que inicialmente se imaginara, eles não se revelaram tão próximos dos costumes patriarcais.

⁹John Bright, *A history of Israel*, 2a ed (Philadelphia: Westminster, 1972), p. 79.

Em termos do costume específico da suposta instituição esposa-irmã, agora está bem claro que as tábuas de Nuzi não nos ajudam a entender a relação entre Abraão e Sara. Para começar, Speiser teve de sustentar que aqueles que transmitiram mais tarde o texto de Gênesis não entenderam o costume antigo e, por esse motivo, trataram o estratagema de Abraão como um engano. Mas é engano sim. Abraão não adotou Sara como irmã e como esposa. Além do mais, agora que temos onze tábuas relevantes de Nuzi acerca do assunto da adoção, podemos ver que as pessoas não faziam contratos de sororidade com mulheres a fim de que pudessem se casar com elas, mas, sim, compravam moças como irmãs de modo que mais tarde pudessem vendê-las como esposas (recebendo o dote, isto é, o preço da noiva, que era presumivelmente mais alto do que o preço que haviam pago para torná-las sua irmã). A família de origem da moça devia estar com grande necessidade de dinheiro, e, por isso, o comprador adquiria os direitos de vendê-la a fim de que pudesse obter uma compensação maior no futuro, ao passo que o vendedor recebia uma injeção imediata de dinheiro.

Dessa maneira, no caso deste costume social em particular, o estudo adicional dos textos bíblicos e de Nuzi revelou que o paralelo na verdade não era paralelo. No caso de vários outros costumes, pesquisa adicional tem demonstrado que os costumes não são peculiares à primeira metade do segundo milênio, mas também são encontrados no primeiro milênio. Isso impede que se usem os paralelos para determinar uma data mais antiga ou uma mais recente para a produção dos materiais patriarcais, algo que estudiosos como Thomas L. Thompson e John Van Seters, para quem os relatos bíblicos projetam ficções tardias no passado, utilizam em apoio à sua posição.¹⁰

¹⁰Ver Thomas L. Thompson, *The historicity of the Patriarchal narratives*, série Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 133 (Berlin: deGruyter, 1974); John Van Seters, *Abraham in history and tradition* (New Haven: Yale University Press, 1975).

Aliás, precisamos agradecer àqueles estudiosos que chamaram a atenção para a falácia de certas comparações falsas entre narrativas patriarcais e os textos de Nuzi. Mas muitos exageraram em sugerir que não sobrou nenhum paralelo que seja útil. Pelo contrário, ainda existem textos extrabíblicos, inclusive aqueles de Nuzi, que corroboram a veracidade histórica da apresentação que Gênesis faz dos patriarcais.¹¹ Encontrar paralelos, sejam ou não singulares à primeira metade do segundo milênio, também nos ajuda a entender algo das motivações das personagens bíblicas.

O benefício de paralelos antigos

Antes de nos voltarmos de novo para dados que nos ajudaram a avaliar a verdade histórica das narrativas patriarcais, primeiro analisamos como esses textos antigos fornecem um tipo diferente de benefício para nosso estudo do texto. Ou seja, eles nos ajudam a entender por que os patriarcas fazem aquilo que fazem. A seguir temos três breves exemplos:

Adotar um servo da casa. Em Gênesis 15, Deus vem reassegurar a Abraão de que cumprirá sua promessa, feita a ele e à esposa, de lhes dar um filho na velhice. A resposta inicial de Abraão indica que ele perdeu a confiança na capacidade divina de fazê-lo:

SENHOR Deus, que me haverás de dar, se continuo sem filhos e o herdeiro da minha casa é o damasceno Eliézer? A mim não me concedeste descendência, e um servo nascido na minha casa será o meu herdeiro (Gn 15.2, 3).

As tábuas de Nuzi nos ajudam a entender o contexto desta passagem, nos informando que um casal sem filhos podia adotar

¹¹ Quanto a estudos detalhados a este respeito, veja Martin J. Selman, "Comparative customs and the patriarchal age", em *Essays in the patriarchal narratives*, ed. por A. R. Millard e D. J. Wiseman (Leicester: Inter-Varsity, 1980), p. 91-140; Eicheler, "Nuzi and the Bible", p. 107-19.

o servo da casa, que cuidará deles na velhice e os sepultará. Depois disso o servo herda os bens. Em resumo, Abraão emprega um costume social para tentar criar um herdeiro.¹²

Mas Deus tem outros planos para Abraão, que não terá de depender de Eliézer para cuidar dele na velhice. Deus reafirma sua promessa de que Sara e Abraão terão um filho deles mesmos. Para enfatizar a força de sua promessa, Deus realiza um ritual que, de novo, nos choca como algo estranho.

Passar ao longo de animais divididos ao meio. Como resposta ao pedido de Abraão de que Deus lhe dê certeza de que terá um herdeiro, Deus então instrui o patriarca a trazer “uma novilha, uma cabra e um cordeiro, cada qual de três anos, uma rola e um pombinho” (Gn 15.9). Abraão mata, então, os animais e, com a exceção das aves, os divide ao meio. Então um fogareiro fumegante e uma tocha de fogo passam em meio às metades, enquanto Deus reafirma a promessa da aliança.

Este episódio nos deixa perplexos. O que está acontecendo? O ritual pode ser elucidado mediante referência a documentos do antigo Oriente Próximo, desta vez não a documentos procedentes de Nuzi, mas de Alalakh, Mari e Hatti. Todos esses textos provêm do segundo milênio a.C.¹³

O texto de Alalakh é do século XVII a.C. e foi traduzido assim: “Abban fez juramento a Iarimlim e cortou o pescoço de uma ovelha (dizendo): ‘(Que assim eu morra) se eu tomar de volta aquilo que te dei!’”.¹⁴

A semelhança com Gênesis 15 se vê na ligação entre um sacrifício e o estabelecimento de um tratado de aliança. Em particular,

¹² Veja a análise por E. A. Speiser, “Notes to recently published Nuzi texts”, *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935): 435, 436, e Cyrus H. Gordon, “Biblical customs and the Nuzi tablets”, *Biblical Archaeologist* 3 (1940): 2, 3.

¹³ Expresso aqui minha dívida à obra de Victor P. Hamilton, *The book of Genesis 1—17* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), p. 430-4.

¹⁴ D. J. Wiseman, “Abban and Alalah”, *Journal of Cuneiform Studies* 12 (1958): 129.

vemos a parte superior (Abban no texto de Alalakh), que está assegurando o cumprimento do acordo, assumindo uma maldição sobre si. Deus, que assume a forma de fogo e fumaça em Gênesis, assume tal maldição sobre si mesmo.

No entanto, o que está faltando aqui é esse passar em meio às partes divididas. Para isso apelamos a outro texto do antigo Oriente Próximo, desta vez dos hititas. Um texto que descreve um ritual depois de uma derrota militar, diz:

Se as tropas foram derrotadas pelo inimigo, elas realizam um ritual “atrás” do rio, a saber: elas “dividem ao meio” um homem, um bode, um cachorro pequeno e um porco pequeno; elas colocam metade neste lado e metade naquele lado, e em frente dos pedaços fazem um portão de madeira e estendem um [...] sobre ele, e, em frente ao portão, acendem fogueiras deste lado e daquele, e as tropas caminham bem pelo meio e, quando chegam ao rio, borrifam água sobre eles.¹⁵

Quando estes e outros textos semelhantes são estudados em conjunto com Gênesis 19, podemos entender a importância do ritual de sacrificar esses animais e de Deus passar pelo meio deles. Como nos exemplos do antigo Oriente Próximo, Deus está realizando um ritual de automaldição, dizendo na prática que será como aqueles animais mortos e partidos ao meio caso não cumpra suas promessas. Ele está reanimando Abraão, mediante o uso de um costume conhecido em sua época.

Ter uma segunda esposa. Embora Deus tenha adotado medidas extraordinárias em Gênesis 15 para dar a Abraão garantias de sua intenção de cumprir a promessa, vemos já bem no capítulo seguinte que Abraão tem dúvidas disso. Ele e Sara estão envelhecendo, e para ele não é fácil acreditar que a esposa pode ter um filho. Então, para resolver a situação, eles fazem uso de mais um costume social antigo: ter uma segunda esposa, também conhecida

¹⁵ O. Gurney, *The Hittites* (Baltimore: Penguin, 1954), p. 151.

como concubina. O nome dela é Hagar, e no fim ela tem um filho, que recebe o nome de Ismael.

Nuzi, mais uma vez, fornece paralelo a um costume patriarcal. Num texto de Nuzi citado por Hamilton, lemos: “Se Gilimnimu (a noiva) não tiver filhos, Gilimnimu tomará uma mulher da terra de N/Lullu (de onde se conseguiam os melhores escravos) para ser esposa de Shennima (o noivo)”.¹⁶

Essa referência confirma o fato de que Abraão utilizou um costume que era praticado na primeira metade do segundo milênio. Com base em nosso conhecimento dos costumes da época, temos uma idéia mais clara daquilo que se passa na mente do patriarca. A essa altura ele se recusa a confiar no Senhor e, com isso, tenta criar um herdeiro de acordo com os costumes do seu tempo.¹⁷

Conclusão

Em nosso terceiro estudo comparativo (ver os primeiros estudos nos capítulos 4 e 5) temos uma questão diferente. Aqui estamos examinando a vida dos patriarcas em contraste com o pano de fundo de material cronologicamente relevante. Nosso objetivo é aferir se tais descrições dão a impressão de serem autênticas. A pressuposição é que, se os patriarcas foram pessoas de carne e osso, então agiram como seus contemporâneos. Nossa conclusão é afirmativa. Embora, no passado, tenha havido exagero na identificação de semelhanças, o que na atualidade sabemos estimula a idéia de que os patriarcas são descritos de modo a estarem em consonância com os que viveram naquele tempo.

¹⁶ Gordon, “Biblical customs and the Nuzu tablets”, p. 3.

¹⁷ No entanto, conforme assinalado também por Hamilton, este costume não pode ser empregado para determinar a data de Abraão no segundo milênio, visto que sua ocorrência também no primeiro século mostra que foi uma instituição que teve longa duração.

Princípios para leitura

1. Estude Gênesis à luz da literatura comparada do antigo Oriente Próximo. Informações relevantes quanto ao contexto podem ser encontradas nos melhores comentários e também no *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*.
2. Preste atenção nas semelhanças e diferenças entre os relatos bíblicos e do antigo Oriente Próximo.
3. Leia os relatos bíblicos da criação e do dilúvio à luz dos antigos textos paralelos, antes de compará-los com hipóteses científicas modernas.
4. Sempre que possível, estude o conteúdo histórico de Gênesis à luz de material mais vasto do antigo Oriente Próximo.

Leitura Adicional

Traduções em português de textos relevantes

Bouzon, Emanuel. *O código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Bouzon, Emanuel. *Uma coleção de direito babilônico pré-hammurábiano. Leis do reino de Eshnunna*. Petrópolis: Vozes, 2001.

Bouzon, Emanuel. *Contratos pré-hammurábianos do reino de Larsa*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

VV.AA. *A criação e o dilúvio segundo os textos do Oriente Médio antigo*. Coleção Documentos do Mundo da Bíblia 7. São Paulo: Paulinas, 1990.

VV.AA. *Tratados e juramentos no antigo Oriente Próximo*. Coleção Documentos do Mundo da Bíblia 12. São Paulo: Paulus, 1998.

VV.AA. *Preces do Oriente antigo*. Coleção Documentos do Mundo da Bíblia 1. São Paulo: Paulinas, 1985.

VV.AA. *Israel e Judá – textos do antigo Oriente Médio*. Coleção Documentos do Mundo da Bíblia 2. São Paulo: Paulinas, 1985.

Anônimo. *A epopéia de Gilgamesh*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Traduções em inglês de textos importantes

Arnold, Bill T. e Bryan E. Beyer. *Readings from the ancient Near East*. Grand Rapids: Baker, 2002.

Dalley, Stephanie. *Myth from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Hallo, William W. e K. Lawson Younger Jr. *The context of Scripture*. 3 vol. Leiden: Brill, 1997-2002.

Pritchard, James B. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament with supplement*. 3 ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.

Literatura secundária

Clifford, Richard J. *Creation accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. Washington: Catholic Biblical Association, 1994.

Eichler, Barry L. "Nuzi and the Bible: A retrospective". In H. Behrens *et al.*, eds. *DUMU-È-DUB-BA-A: Studies in honor of Ake W. Sjöberg*. Philadelphia: Samuel Noah Kramer Fund, 1989.

Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1942.

Lambert, W. G. e A. R. Millard. *Atra-Hasis: The Babylonian story of the flood*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.

Levenson, Jon D. *Creation and the persistence of evil: The Jewish drama of divine omnipotence*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Selman, Martin J. "Comparative customs and the patriarchal age". In A. Millard e D. J. Wiseman, eds. *Essays on the patriarchal narratives*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1980.

Tigay, Jeffrey H. *The evolution of the Gilgamesh epic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

Walton, John H., Victor H. Matthews e Mark W. Chavalas. *The IVP Bible background commentary: Old Testament*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2000.





PARTE 4

LENDO GÊNESIS COMO O RELATO DE DEUS

Inciaremos agora uma leitura interpretativa do livro de Gênesis, sempre tendo em mente os princípios e o pano de fundo que exploramos nos capítulos anteriores. Mas, ao contrário de um comentário completo, que pode se delongar em detalhes, irei ilustrar uma abordagem geral do texto, na qual pode haver uma interpretação mais detalhada.

Gênesis é a história do relacionamento persistente de Deus com suas criaturas humanas. Ele está decidido a abençoá-las apesar de pecarem continuamente. Esse tema geral de Gênesis dá coerência ao relato.

Apresentarei o livro de Gênesis em três partes: a história primeva, as narrativas patriarcais e a história de José. Essas três partes estão delimitadas uma das outras por meio do tema e do estilo literário de cada uma. Num pequeno espaço de texto, Gênesis 1—11 cobre um período de tempo vasto, ainda que não especificado. A velocidade narrativa diminui quando Abraão, o primeiro patriarca, é introduzido, e esse novo ritmo também prossegue ao longo das histórias de Isaque e Jacó (cp. 12—36). O relato sobre a vida de José (cp. 37—50) é diferente dos textos precedentes por causa de sua narração com qualidades quase de um romance, num óbvio contraste com a forma bem episódica como as narrativas patriarcais são apresentadas.

É fácil ler essas três partes como se fossem isoladas umas das outras, mas é erro proceder assim. Embora cada uma apresente suas próprias ênfases distintas, a bênção de Deus, a perda da bênção bem como sua recuperação são um tema disseminado por todo o livro.

Gênesis 1—2, o relato da criação, descreve como Deus abençoa seres humanos, criando-os e colocando-os no Jardim, onde todas as suas necessidades são satisfeitas. Mais importante do que isso é que são abençoados com um relacionamento vital e harmonioso com Deus. Vivem no Jardim de Deus na presença de Deus.

Gênesis 3 narra a perturbação que a revolta humana intencional causou na bênção de Deus. A essa altura vemos um padrão que vai até Gênesis 11, chega às narrativas patriarcais e avança

mesmo além. Deus consistentemente julga o pecado: ele não deixa que a revolta fique por isso mesmo. Mas também não rejeita totalmente a humanidade. Ele a busca com sua bênção. Seja mediante aquilo que chamo de “amostras da graça” nos relatos de Gênesis 3–11, seja mediante as promessas de Gênesis 12–50, veremos o persistente desejo divino de levar suas criaturas de volta a um relacionamento restaurado com ele. Em *The story of Israel* os autores oferecem uma boa descrição da narrativa pós-Jardim quando dizem que trata de “como Israel volta ao Jardim, não geográfica mas espacialmente” e “como [...] o povo de Deus desfruta da bênção de estar na presença de Deus”.¹



¹ C. Marvin Pate et al., *The story of Israel: A Biblical theology* (Downers Grove: InterVarsity, 2004), p. 30, e a obra de Gordon Wenham *Story as Torah: Reading the Bible ethically* (Grand Rapids: Baker, 2004) têm sido particularmente úteis na formação do meu pensamento acerca da coerência teológica de Gênesis.



A história primeva

Gênesis 1—11

Criação em sete dias; um homem formado do pó e injetado com o sopro de Deus; uma mulher formada da costela do homem; uma serpente surgindo do nada e falando sobre o mal no jardim do Éden; os filhos de Deus se casando com as filhas dos homens e tendo filhos gigantes; Noé vencendo um dilúvio devastador numa arca na qual pululavam representantes de todos os animais; uma torre que chega ao céu; pessoas que vivem quase mil anos. Este é apenas o início de uma lista das maravilhas que encontramos nos onze primeiros capítulos da Bíblia.

Uma vez que as genealogias destes capítulos apresentam uma linhagem de descendentes em vez de relacionarem exaustivamente cada geração, elas não nos permitem saber quando a criação aconteceu. Assim mesmo é certo que o período coberto por Gênesis 1—11 é mais longo do que o de Gênesis 12 (Abraão) até hoje! Não é de admirar que fiquemos com muitas perguntas. Algumas são clássicas: “E os dinossauros?”, “Com quem os filhos de Adão e Eva se casaram?”, “Quem é a serpente, de onde ela veio e como ela adquiriu aquela atitude?”. Algumas dessas perguntas são irrespondíveis; a Bíblia simplesmente não está interessada nelas. Quanto a outras podemos chegar a opiniões abalizadas. No entanto, em muitos casos devemos permitir alguma flexibilidade na interpretação. Mas, infelizmente e com frequência, as enigmáticas passagens de Gênesis 1—11 têm sido campo de batalha de discussões virulentas entre cristãos.

Por isso, com certa apreensão e com bastante humildade, início uma leitura interpretativa de Gênesis 1—11 baseada no tipo de pesquisa que analisamos até aqui. Você irá aproveitar o máximo de sua leitura da secção abaixo, se também ler Gênesis 1—11 numa tradução contemporânea em português.

Gênesis 1—2: a criação

A história começa com o relato da criação divina do cosmo e dos seres humanos feito de forma que ressalta a grande bênção de Deus outorgada a Adão e Eva. O casal não ganha uma simples existência, mas uma vida rica e plena na própria presença de Deus.

A Bíblia começa com dois relatos da criação: o primeiro aparece em Gênesis 1.1—2.4a, e o segundo vem logo em seguida, indo de Gênesis 2.4b até o fim do capítulo. Já consideramos a possibilidade de que esses dois relatos provenham de duas fontes diferentes. Chegamos, porém, à conclusão de que temos dois relatos feitos a partir de duas perspectivas diferentes: uma cósmica e a outra focada na criação dos seres humanos.

O primeiro relato narra majestosamente a criação da realidade toda por Deus. Há, contudo, uma ambigüidade bem nos primeiros versículos. Comparar diferentes traduções em português (e prestar atenção nas notas de rodapé) torna óbvia a ambigüidade. A ARA traz a seguinte tradução:

No princípio, criou Deus os céus e a terra. A terra, porém, estava sem forma e vazia.

A nota de rodapé da NVI apresenta a outra possibilidade:

Quando Deus começou a criar os céus e a terra, sendo a terra sem forma e vazia...

A diferença parece pequena, mas as pessoas fazem dela um cavalo de batalha. A tradição representada pela nota da NVI deixa implícito que uma terra informe estava presente no início dos

atos criadores de Deus, ao passo que o texto da ARA e o texto principal da NVI sugerem o que tem sido denominado “criação a partir do nada” (*creatio ex nihilo*).

A verdade é que não é possível ter certeza pela gramática. O texto pode ser lido das duas maneiras. Os tradutores buscam pistas em outras considerações. Aqueles que desejam entender o texto do modo como o faz a nota de rodapé da NVI, assinalam o fato de que outros relatos que tratam da criação e vêm do antigo Oriente Próximo (ver cp. 4), pressupõem que a matéria já estava presente para o deus criador. Mais decisivo para aqueles que consideram a Bíblia como autoridade final é que textos bíblicos posteriores (Hb 11.3; Ap 4.11) bem como interpretações antigas (2Macabeus 7.28) entendem que a criação ocorreu a partir do nada, e não de alguma coisa que já existia.¹ De qualquer forma, mesmo que o texto não fale de modo definitivo sobre a criação da matéria a partir do nada, ainda imaginaremos que os leitores antigos entendiam que a matéria primeva foi criada por Deus. De onde mais ela teria vindo?

Parece, então, que Gênesis 1 faz uma afirmação geral no primeiro versículo, “criou Deus os céus e a terra”, e então passa a narrar mais detalhadamente a história na qual a primeira coisa que ele criou foi a matéria, que era “sem forma e vazia”, imersa no “abismo”. A expressão hebraica traduzida por “sem forma e vazia” é *tohu vabohu*, e gosto de descrevê-la como “a coisa”.

É dessa coisa que Deus, com todo cuidado, irá esculpir o mundo em toda sua beleza. De fato, enquanto Deus dá vazão à sua energia na formação dos céus e da terra, devemos imaginar um magnífico artista a trabalhar. (Mais tarde, depois da queda por causa do pecado, a metáfora do artista é mudada para a de um guerreiro.)

Deus apanha a coisa e, a partir dela, dá forma ao mundo como o conhecemos. Faz essa grande obra pelo poder de sua palavra. Ele fala, e acontece. O texto narra isso como a obra de seis dias.

¹ Veja a análise por C. John Collins, *Science and faith: Friends or foes?* (Wheaton: Crossway, 2003), p. 66-8.

Muitos leitores modernos tropeçam nos seis dias da criação. Indagam como poderia ter acontecido com tanta rapidez. É interessante observar que, antes do século 19 e da obra de Charles Darwin, a pergunta era exatamente oposta. Por exemplo, no século XVI, João Calvino se deparou com o ceticismo acerca do relato bíblico que questionava por que levou tanto tempo para Deus terminar a criação. O relato bíblico parecia ridículo para muitos leitores do século XVI porque sabiam que Deus podia criar instantaneamente, caso quisesse.

É claro que a diferença tem a ver com as descobertas da ciência moderna. A pesquisa científica chegou à conclusão de que o mundo é velho, que o processo que trouxe o cosmo à existência tomou um tempo imenso, que os seres humanos estão no processo há relativamente pouco tempo e que eles próprios são produto de uma longa evolução. Parecia que os modelos científicos de criação se chocavam com a descrição bíblica. Mas será isso mesmo?

Alguns teólogos adotaram imediatamente uma postura apolo-gética e tentaram semear dúvidas acerca da validade do modelo científico. No entanto, pessoas mais ponderadas levantaram a questão da interpretação de Gênesis 1—2. Utilizaram as novas descobertas como oportunidade não para revisar a verdade do relato de Gênesis, mas para conferir se a interpretação tradicional estava correta.

De fato, até uma leitura superficial de Gênesis 1 deve conduzir o intérprete a perguntar se a palavra hebraica *yom* (dia) deve ser entendida como um dia de 24 horas. Afinal, um dia de 24 horas é determinado pela alternância de sol e lua. Mas estes nem mesmo estavam criados antes do quarto “dia”! Tentativas de propor que houve fontes alternativas e temporárias de luz são, na verdade, casos de argumentação tendenciosa.

No entanto, a idéia de que “dia” não tenha o sentido de dia literal mas, sim, de um período de tempo, também tem os seus problemas. Essa idéia encontra apoio em passagens fora do relato da criação onde parece que *yom* é empregado para designar um período de tempo. O único problema com esse argumento é que essas ocorrências aparecem em fórmulas como “dia do Senhor”.

Além do mais, em Gênesis 1 a palavra *yom* vem imediatamente precedida da expressão “houve tarde e manhã”.

Ao que parece, o próprio livro de Gênesis não está interessado em que tenhamos um entendimento claro e sem ambigüidades acerca da natureza dos dias da criação. Essa ambigüidade faz parte da impressão geral que temos da passagem, a saber, que ela não está interessada em narrar o processo de criação. Pelo contrário, seu objetivo é simplesmente celebrar e declarar o fato de que Deus é Criador.

O que é claro é a existência de uma relação intencional entre os três primeiros e os três últimos dias da criação. Os três primeiros dias descrevem a criação das esferas de habitações. Os três seguintes narram a criação dos moradores dessas esferas, de modo que as esferas criadas no dia um (luz, trevas) são preenchidas no dia quatro (sol, lua, estrelas), as do dia dois (céu, água) são preenchidas no dia cinco (aves, peixes), e as do dia três (terra) são preenchidas no dia seis (animais terrestres, seres humanos).

Dia Um
luz, trevas

Dia Dois
céu, água

Dia Três
terra

Dia Quatro
sol, luz, estrelas

Dia Cinco
aves, peixes

Dia Seis
animais, seres
humanos

Essa seqüência demonstra o cuidado com que Deus prepara o cosmo para seus moradores. Ressalta em particular o relacionamento especial que tem com suas criaturas humanas. Este último vai muito além do fato de que o restante da criação é uma espécie de cenário para a criação de Adão e Eva. Considerem-se os seguintes sinais que o texto fornece e que ressaltam o papel especial dos seres humanos na criação divina.

1. Os seres humanos, significativamente especificados como homem e mulher (Gn 1.26, 27), são criados à imagem de Deus.

Reconhece-se que é complicado definir o conceito de imagem de Deus com precisão, mas não há nenhuma dúvida de que o fato indica uma ligação bem especial com Deus da qual as outras criaturas não partilham.

Contudo, nem tudo está perdido em termos de compreensão do conceito de imagem de Deus. Conforme assinalado por Walter Brueggemann, a palavra hebraica traduzida por imagem (*tselem*) também é utilizada para se referir à construção de imagens régias.² Ou seja, embora o rei não pudesse estar fisicamente presente em todos os seus domínios, estabelecia imagens de si mesmo por todo o reino, a fim de lembrar o povo acerca de sua autoridade. Nesse sentido a imagem de Deus pode ser interpretada com o sentido de que seres humanos são representações de Deus na criação. Refletimos a glória divina no mundo. Ainda que talvez não consigamos captar toda a plenitude de significado do fato de sermos criados à imagem de Deus, a expressão claramente realça o relacionamento especial entre Deus e suas criaturas.

2. O segundo relato da criação oferece uma descrição mais detalhada da criação do primeiro homem, e, mais uma vez, o processo de sua criação mostra o relacionamento íntimo que a humanidade desfruta com Deus. De início vamos rever brevemente os relatos rivais de criação. No *Enuma elish* (ver cp. 4) os seres humanos são criados do pó e do sangue de um deus-demônio revoltoso. No *Atrahasis* (ver cp. 4 e 5) os seres humanos são criados para substituir os deuses menores que vinham escavando canais de irrigação. Agora os seres humanos farão esse trabalho árduo. Isso reflete uma idéia bastante inferiorizada da função e da posição dos seres humanos.

De outro lado, a Bíblia descreve a criação de Adão de uma forma que exalta os seres humanos. Aliás, enquanto Adão está relacionado com o restante da criação, o que fica especificado no fato de que seu corpo é feito do pó da terra, sua relação especial

² Walter Brueggemann, *Genesis* (Atlanta: John Knox, 1982), p. 31, 32.

com Deus é realçada no fato de que seu corpo é animado pelo próprio “fôlego de vida” (Gn 2.7).

Quando falamos que a criação de Adão é especial, podemos reparar que a mulher é incluída. Afinal, a mulher é criada de uma parte do homem (sua costela ou lado, Gn 2.21). Isso indica que ela é sua igual; ela não é criada da cabeça nem dos pés do homem. Estão unidos pelo lado, por assim dizer, ambos são criados à imagem de Deus.

3. Depois da criação, Adão e Eva foram incumbidos de tarefas que mostram claramente que são agentes divinos na criação. Primeiramente, os seres humanos são as únicas criaturas que têm um relacionamento eu-tu com Deus, capazes de ter uma conversa com ele. São os únicos que recebem, especificamente, a incumbência de serem senhores (“dominai”, Gn 1.28-31) das outras criaturas. Uma tarefa que executam, enquanto cuidam do jardim do Éden e Adão dá nome aos animais (Gn 2.15, 20).

A criação é concluída com a introdução da humanidade. O primeiro relato da criação termina, então, com a observação de que Deus parou seu trabalho criador no sétimo dia e descansou. O segundo relato da criação ressalta a importância da humanidade, repetindo a história, desta vez de um ponto de vista humano. Não precisamos continuar analisando detalhadamente este relato, pois já integramos vários elementos importantes ali presentes.

O que o relato da criação nos ensina? Quando lemos Gênesis 1—2 de perto, notamos quão pouco a narrativa está interessada em narrar o processo de criação. A fim de combater conclusões científicas modernas sobre a origem dos seres humanos, alguns intérpretes forçam o texto dizendo coisas que o próprio texto não teve a intenção de mostrar. Isso não significa que os relatos da criação não tenham nada a dizer à luz das teorias científicas,³ mas que esse não é o sentido básico. No debate freqüentemente

³ Para leitura adicional sobre a relação entre a ciência e o relato bíblico da criação, veja C. John Collins, *Science and faith: Friends or foes?* (Wheaton: Crossway, 2003), mais os textos que ele cita.

perdemos de vista o que é, de fato, a preocupação do escritor bíblico. Afinal, Gênesis 1—2 é o próprio alicerce das Escrituras, estabelecendo verdades básicas e fundantes acerca de Deus, de nós mesmos e do mundo.

Então, o que o relato da criação está nos dizendo? Que foi Deus quem criou o mundo! Gênesis 1—2 celebra a criação divina do universo. A consequência implícita é que tudo depende de Deus para sua própria existência. Livros bíblicos posteriores insistem que aqueles que não reconhecem que, em última instância, dependem de YAHWEH, são absolutos tolos. Isso é expresso de forma negativa em Salmos 14.1 e Salmos 53.1. É declarado mais positivamente em Provérbios 1.7: “O temor do SENHOR é o princípio do saber”. Gênesis 1 informa, aos seres humanos em particular, o lugar que têm no cosmo. Dependem totalmente de Deus para tudo, inclusive para a própria vida.

O relato da criação não somente narra que Deus criou tudo, mas também que criou tudo “bom” (ver Gn 1.4, 12, 18, 21, 25, 31; no v. 31 “muito bom” é a avaliação sobre a criação dos seres humanos). Isso é importante porque os antigos israelitas, os primeiros leitores desse relato da criação, não experimentaram o mundo como algo inteiramente bom. O mesmo é válido hoje. O relato da criação nos informa e nos assegura que o mundo, tal como foi criado por Deus, era bom. O mal tem de vir de outra fonte.

Por intermédio desse relato da criação, a natureza de Deus nos é revelada de algumas maneiras bem fundamentais. Primeiramente, Deus é descrito a partir de uma perspectiva teísta e não deísta nem panteísta. O Deus dos relatos da criação não faz parte da criação; ele está acima dela (ao contrário do panteísmo, que sugere que Deus permeia toda a criação e não se diferencia dela), mas Deus também está presente na criação e envolvido com suas criaturas humanas (ao contrário do deísmo, que afirma que Deus criou o mundo de uma forma que permite que este funcione sozinho). Em outras palavras, Deus é ao mesmo tempo transcendente e imanente.

Além do mais, Deus é soberano, auto-suficiente e supremo. Isso se afasta radicalmente de outras religiões do antigo Oriente Próximo. Essas religiões são politeístas, o que significa que existem vários e diferentes deuses e deusas, nenhum dos quais é, individualmente falando, soberano, auto-suficiente ou supremo. São todos rivais, e o mundo é criado como resultado de conflito divino (ver cp. 4).

Em Gênesis 1—2 ficamos sabendo de modo definitivo que Deus não é um ser sexual nem possui gênero. No contexto da religião do antigo Oriente Próximo esse é um conceito radical. Afinal, os panteões da Mesopotâmia, de Canaã e do Egito eram constituídos de deusas bem como de deuses. A criação era frequentemente vista como algo ligado à atividade sexual divina. Mas o Deus da Bíblia não pode ser legitimamente descrito como macho ou fêmea. Em primeiro lugar, YAHWEH não possui corpo, de modo que anatomicamente essa é uma verdade óbvia. Apesar disso, mesmo hoje em dia, muitas pessoas imaginam que Deus é do sexo masculino com base no fato de que o Antigo Testamento emprega pronomes masculinos para se referir a ele.

Mas Gênesis 1.27 declara:

Criou Deus, pois, o homem à sua imagem,
à imagem de Deus o criou;
homem e mulher os criou.

Essa passagem não afirma que homens foram criados à imagem de Deus, e então as mulheres, à imagem do homem. Não, tanto o homem quanto a mulher refletem aquilo que Deus é. Por isso, não é de surpreender que metáforas femininas (p. ex., mãe, Sl 131; Is 66.13; sabedoria, Pv 1.20-33; 8—9) sejam empregadas para referir-se a características de Deus além das metáforas masculinas, que são mais comuns.

Assim sendo, os relatos da criação reconhecem a igualdade de homens e mulheres perante Deus. Além da importância do significado de a mulher ter sido criada a partir da costela do

homem, ela também é mencionada como sua ajudante (Gn 2.18 *'ezer*), uma palavra cujo sentido talvez seja melhor entendido como o de “aliada”. Mas, qualquer que seja a tradução, é importante perceber que essa expressão não implica subordinação. Em outras passagens essa palavra é, com frequência, empregada para descrever YAHWEH como o ajudador de Israel (e.g., Dt 33.29; Sl 33.20; 89.18, 19 [19-20])!

Os relatos da criação também estabelecem três instituições humanas fundamentais: casamento, trabalho e dia de descanso. O fato de que foram estabelecidos durante a criação e antes da queda também aclara nossa compreensão dessas instituições.

Por exemplo, depois de Adão ser formado e colocado no Jardim, ele recebe a incumbência de “guardar” aquele local (Gn 2.15). O paraíso não deixava de ter o seu trabalho! É razoável, contudo, supormos que, visto que as dificuldades foram introduzidas no trabalho por causa do pecado de Adão e Eva (Gn 3.17-19), o trabalho original deve ter sido uma experiência inerentemente realizadora e produtiva. Desde a queda, os seres humanos têm experimentado frustração no trabalho. Mas é importante lembrar que o trabalho não é resultado dela.

O mesmo se pode dizer do casamento, o vínculo íntimo entre um homem e uma mulher (Gn 2.18-25). O casamento envolve um homem e uma mulher deixarem os pais e constituírem uma nova unidade familiar. Suas vidas se unem, o que é fisicamente expresso por meio da relação sexual (“tornando-se os dois uma só carne”, Gn 2.24). Esta narrativa nos informa que o casamento, apesar de todos os seus problemas posteriores à queda, não é o resultado da maldição, mas o propósito de Deus na criação.

Finalmente, o dia de sábado foi instituído quando da criação. Foi estabelecido dentro da estrutura da semana da criação. Deus trabalhou seis dias e, então, descansou no sábado (Gn 2.1-3). Embora não exista, no texto de Gênesis, nenhum indicador de que os seres humanos devam seguir o padrão da criação, o quarto mandamento em Êxodo está fundamentado nessa observação quanto à criação (Ex 20.8-11).

Embora restem muitas questões acerca da compreensão da natureza e do significado atual do trabalho, do casamento e da guarda do sábado,⁴ é importante assinalarmos que foram estabelecidos na época da criação.

Comentários finais sobre a criação. De inúmeras maneiras Gênesis 1—2 fornece o alicerce para a Bíblia. Conquanto não nos ensine muito sobre o processo de criação, com certeza nos fala muito sobre quem Deus é, como o mundo era no início e quem nós somos. Em particular, em harmonia com o tema geral de Gênesis, o relato da criação nos fala que Deus criou os seres humanos e os abençoou com uma vida significativa e abundante. A criação é, verdadeiramente, uma história feliz, mas, quando viramos a página para Gênesis 3, descobrimos que essa alegria dura pouco.

Gênesis 3: a tragédia da queda

Quando Gênesis foi escrito, o mundo já havia sido despedaçado pelo pecado. Quer tenha sido escrito à época de Moisés ou muito depois, diariamente as pessoas experimentavam o que é sofrer nas mãos de outros e retribuía com a mesma moeda. Dito sem muitos rodeios, o mundo não é um lugar agradável. O relato da criação nos diz que, embora ninguém consiga fugir dessa condição despedaçada em que está a criação, Deus não criou o mundo assim. Gênesis oferece o relato de como o mundo veio a ser o lugar mau que é.

O relato começa com a abrupta aparição da serpente. Perguntas imediatamente vêm à mente, perguntas que não conseguimos responder com nenhuma segurança. De onde veio a serpente? Como a serpente se tornou má? Quem é serpente?

⁴ Dan B. Allender e Tremper Longman III, *Intimate allies* (Wheaton: Tyndale House, 1995), exporam as implicações de Gênesis 1—3 para nossa atual compreensão do casamento. Acerca da observância do dia de descanso, ver Tremper Longman III, *Immanuel in our place: Seeing Christ in Israel's Worship* (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 2001), p. 163-84.

Se indagarmos o que os primeiros leitores de Gênesis 3 sabiam sobre essas perguntas, teremos de admitir honestamente que provavelmente não tinham compreensão profunda acerca da serpente. O Novo Testamento identifica a serpente com Satanás (Rm 16.20; Ap 12.9), e isso faz sentido à luz do que mais tarde aprendemos a respeito de Satanás. Mas, quanto à maneira como Satanás se tornou mau, as Escrituras não oferecem nenhuma resposta direta. Não é legítimo recorrer a Isaías 14, pois nesse caso um mito cananeu está sendo empregado numa sátira sobre um rei da Babilônia. A noção de que anteriormente houve uma queda de alguns anjos talvez esteja correta, mas se baseia em inferência pura e não em testemunho textual explícito.

Contudo, tendo em vista nosso presente objetivo, percebermos não ser importante que o relato responda a essas perguntas. A serpente representa aquele que está decidido a minar a autoridade de YAHWEH, e não falta habilidade à serpente, a qual é descrita como sagaz (uma palavra que está associada à sabedoria e é empregada com um sentido positivo no livro de Provérbios).

Assim é que a serpente começa a fazer perguntas à mulher com o objetivo de provocá-la. Começa: “É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim?” Na resposta, Eva corre em defesa de Deus. É claro que Deus não disse uma besteira dessas, por isso ela diz que não devia comer “do fruto da árvore que está no meio do jardim”. Até aqui tudo bem, mas então ela acrescenta: “Disse Deus: Dele não comereis, nem tocareis nele, para que não morrais” (Gn 3.3).

Verdade? Nem mesmo tocá-lo? Onde Deus disse isso? Em lugar nenhum. Eva é a primeira legalista, aquela que cria leis que Deus não ordenou. Pode haver uma intenção positiva no legalismo: se eu não tocar o fruto, então não vou comê-lo. O princípio tem sido aplicado em muitas outras áreas, até mesmo em nossos dias. Entre judeus conservadores é comum jamais mencionar o nome de Deus de modo que jamais seja tomado “em vão” (Ex 20.7). Alguns cristãos dizem que, para evitar que as pessoas fiquem bêbadas, é errado beber álcool, embora o próprio Deus o

tenha dado para trazer alegria ao coração das pessoas. Em alguns círculos a dança é proibida para assegurar que homens e mulheres não casados não fiquem fisicamente muito perto.

É possível que Eva tenha acreditado em sua própria interpretação legalista da ordem de Deus. Talvez, então, depois de tocar o fruto e não cair morta, ela tenha se sentido à vontade para comê-lo. De um modo ou de outro, agora a serpente tira plena vantagem da fraqueza de Eva e acusa Deus de enganar suas criaturas humanas a fim de atingir seus propósitos egoístas. De acordo com a serpente, Deus quer manter o conhecimento para si, “Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal” (Gn 3.5).

O que é a “árvore do conhecimento do bem e do mal”? E, qualquer que seja essa árvore, por que Deus iria impedir Adão e Eva de terem esse conhecimento? A melhor interpretação entende o ato de comer o fruto daquela árvore como uma afirmação de autonomia moral. Em outras palavras, ao comer o fruto, o casal está, na essência, afirmando saber mais que Deus. A palavra hebraica traduzida por “conhecimento” deixa implícita a idéia de experiência. Ao comerem o fruto, agora experimentam o mal, fazendo uma separação entre o seu próprio julgamento moral e o de Deus. Comer o fruto parece uma coisa sem importância, mas é, na verdade, um gesto tremendamente maldoso. Ao fazê-lo, os dois erguem uma barreira entre eles e Deus.

Entretanto, até aqui na narrativa só descrevemos o envolvimento de Eva. Que dizer de Adão? Será que Adão se deu mal nessa história, sofrendo um castigo por causa do ato da esposa? De jeito nenhum. Ele é culpado da mesma maneira, se não mais. Gênesis 3.6 deixa claro que ele “estava com ela” (NVI) durante a conversa com a serpente, mas ficou calado. Ele devia ter interrompido. Devia ter expulsado a serpente. E, na hora crucial, quando o fruto lhe é oferecido, ele come — sem perguntas, sem questionamentos. Juntos Adão e Eva se revoltaram contra o Criador, por isso ambos sofrem as conseqüências horríveis.

Os efeitos da queda. Deus os havia advertido: “da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás” (Gn 2.17). Embora Adão e Eva não tenham caído mortos em seguida, o fato de serem expulsos do jardim do Éden significa que estão separados da árvore da vida. Agora é apenas questão de tempo até que retornem ao pó de onde vieram.

No entanto, os efeitos da queda ultrapassam a morte física. A primeira área em que se pode ver suas conseqüências é a dos relacionamentos, algo tão importante para os seres humanos. Adão e Eva já não podem permanecer nus diante um do outro, sem sentir vergonha. Eles se cobrem com folhas de figueira. A vergonha que experimentam vai além da sensação de inadequação física e inclui um distanciamento psicológico e espiritual. Já não experimentam a mesma medida de união íntima que sentiam antes do pecado.

Isso, porém, não é o pior. Essa separação que Adão e Eva experimentam entre si tem origem numa desconexão mais fundamental, a desconexão de Deus. Até agora Adão e Eva têm tido acesso fácil a Deus. A comunhão deles com Deus também tem sido fácil. Mas agora Adão ouve a voz de Deus e foge (Gn 3.10). O fato de serem tirados do Éden também deixa implícito que já não podem estar facilmente na presença de Deus.

Mas ainda não acabou. Deus prepara castigos sob medida para os três envolvidos. Cada um é responsável pelo que fez, embora Adão culpe Eva, que por sua vez culpa a serpente (Gn 3.11-13). As maldições contra a serpente, Eva e Adão atingem em cheio a identidade de cada um.

A serpente está condenada, a partir desse momento, a “comer pó”, rastejando-se sinuosamente pela terra em vez de andar com a ajuda de algum apêndice em seu corpo. Mas em algo que é muitíssimo pressagioso e repleto de importância para o futuro, Deus declara: “Porei inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e o seu descendente. Este te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar” (Gn 3.15).

Em seu contexto original essa passagem deve ter sido enigmática. Quem são a descendência da serpente e o descendente da mulher? Como a cabeça da serpente será ferida ou esmagada, e como o calcanhar da mulher será ferido? Com o desenrolar da história bíblica logo vemos que a humanidade é dividida em dois grupos, os piedosos e os ímpios. Aliás, veremos essa divisão acontecer nos relatos que seguem em Gênesis 4—11 bem como nas genealogias que incluem Caim e Sete, um que se notabilizou pela prática do mal e o outro por seguir a Deus (Gn 4.17-26 e Gn 5). Ao longo de toda a Bíblia o conflito surge entre esses dois grupos.

Ainda que seja improvável que os leitores primeiros de Gênesis tivessem alguma pista acerca do resultado final dessa batalha, para o Novo Testamento o auge está na morte de Cristo na cruz (ver Cl 2.15). Na crucificação, a serpente fere o pé da semente da mulher (Cristo), mas, ao morrer e ser trazido de volta à vida, ele esmaga a cabeça dela (ver p. 198-203). Por esse motivo, na história da interpretação, essa passagem tem sido denominada de *protoevangelho*. Em português claro, esse é o primeiro anúncio de uma salvação futura.

Observe-se que essa maldição atinge o âmago das paixões da serpente. Baseados apenas no relato, podemos supor que a serpente está decidida a minar a autoridade de Deus entre o povo, que Deus criou. Por que ela deseja fazê-lo está além da informação fornecida em Gênesis 3, mas a maldição revela que os objetivos da serpente não serão alcançados. Pelo contrário, no final ela será destruída pela descendência da mulher.

Deus volta, então, sua atenção para a mulher. A mulher é quem tem o útero e, desse modo e por sua própria constituição, está voltada para o relacionamento. É justamente aí que Deus escolhe puni-la. A vida ainda procederá do seu útero, mas haverá um preço. Numa afirmação freqüentemente mal entendida, Deus anuncia que “o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará” (Gn 3.16). A chave para entender o devido significado dessa parte da maldição tem a ver com a natureza do desejo da mulher. Com freqüência demasiada se acredita que esse desejo

é romântico. A mulher deseja intimidade com o marido, mas ele reage com dominação. O vocábulo hebraico que é aqui traduzido como desejo (*teshuqah*) só é empregado em dois outros lugares (Gn 4.7; Ct 7.10). O primeiro deles é o mais revelador pois está no mesmo contexto. Em Gênesis 4.7, a questão é o desejo do pecado em dominar Caim. Da mesma maneira, o desejo da mulher deve ser visto como um desejo de dominar Adão. Assim essa maldição descreve a luta pelo poder, a qual dominaria o relacionamento entre homem e mulher até o dia de hoje.

Se o relacionamento é o que mais sofre no castigo dirigido à mulher, o trabalho é que recebe a atenção na maldição do homem. Apropriadamente para o contexto geral, em que anteriormente Adão havia sido incumbido de manter o jardim (Gn 2.15), o castigo assume uma expressão agrária: “maldita é a terra por sua causa; com sofrimento você se alimentará dela todos os dias da sua vida. Ela lhe dará espinhos e ervas daninhas, e você terá que se alimentar das plantas do campo. Com o suor do seu rosto você comerá o seu pão” (Gn 3.17-19).

O fato de a mulher ser amaldiçoada em seus relacionamentos e de o homem sê-lo no trabalho não significa que mulheres não devem trabalhar nem que homens não se importam com relacionamentos, mas podem indicar onde os gêneros tendem a depositar a importância e o significado mais profundos de suas respectivas existências. Entretanto, homens também sentem frustração nos relacionamentos, e mulheres também lutam no seu trabalho.

O clímax do capítulo ocorre, contudo, nos versículos finais (Gn 3.22-24), quando Deus os bane do Éden para sempre. Nunca mais a vida deles será a mesma. A bênção divina sobre os seres humanos foi seriamente comprometida.

O padrão: pecado, fala de juízo, sinal de graça, juízo

Estudiosos têm assinalado que o relato da queda demonstra um padrão que se repetirá nos quatro relatos que seguem em Gênesis 4—11 (Caim e Abel, os filhos de Deus e as filhas dos homens, o

dilúvio, a torre de Babel). O padrão narra (1) um pecado, seguido de (2) uma fala de juízo vinda da parte de Deus. No entanto, antes de (4) Deus executar o juízo, ele (3) lhes dá um sinal de sua graça. Nesses relatos vemos não apenas como o pecado humano afetou a bênção de Deus sobre suas criaturas humanas, mas também o ato divino de buscá-los a fim de restaurar o relacionamento com eles.

Podemos ver como isso funciona em Gênesis 3, o relato da queda.

1. O pecado de Adão e Eva ao comerem o fruto proibido. A serpente peca ao seduzi-los para que cometessem esse ato mal.
2. Deus, então, pronuncia seu juízo numa série de maldições contra a serpente, a mulher e o homem.
3. O sinal de graça é as roupas que Deus prepara para Adão e Eva, usando peles de animais. Deus os anima na área onde manifestam mais vulnerabilidade.
4. Ele, então, executa seu juízo, expulsando-os do jardim do Éden.

Esse padrão quádruplo pode ser ilustrado por meio de um breve sumário do enredo das seguintes histórias.

Caim e Abel. Depois de serem expulsos do jardim, Adão e Eva tiveram filhos. O nome de dois deles é apresentado no início de Gênesis 4: Caim e Abel. Essas duas crianças são tão diferentes uma da outra assim como o dia da noite. Caim é um fazendeiro, e Abel, um pastor de ovelhas. Embora haja uma escola de interpretação que alegue que o relato trata de pastores que estão humilhando fazendeiros, isso é improvável.⁵ É, isso sim,

⁵ O raciocínio é que se parece com os denominados textos sumérios de disputa, tais como “O debate entre a ovelha e o trigo”, “Enxada e arado”, “Ave e peixeB” e “Verão e inverno” (veja *The context of Scripture*, ed. por William W. Hallo e K. Lawson Younger Jr. [Boston: Brill, 1997], v. 1, p. 1575-87).

uma história que fala de atitudes apropriadas e inapropriadas diante de Deus.

À época do sacrifício os dois homens trazem o que produziram em sua profissão. Caim traz vegetais, e Abel traz cordeiros de seu rebanho. Deus aceita a oferta de Abel sem uma explicação explícita, deixando que leitores mais tarde fiquem cogitando. Será que é porque o sacrifício de Abel tem sangue? É uma decisão arbitrária?

A resposta a essa pergunta é sutilmente apresentada no texto. As indicações são os adjetivos utilizados para descrever os respectivos sacrifícios. O sacrifício que Caim traz da plantação não vem acompanhado de palavras que ofereçam mais detalhes. Ele trouxe simples e conhecidos vegetais. Por outro lado, Abel trouxe para o Senhor “das primícias do seu rebanho” (Gn 4.4). Nada é bom demais para o Senhor. Essa dádiva exterior reflete a gratidão do seu coração.

A aparente falta de gratidão por parte de Caim se move na direção de algo mais sombrio. Por isso Deus o admoesta a não ficar irado. A rejeição divina de seu sacrifício devia tê-lo conduzido a mudar o comportamento para coisas positivas, mas suas ações pioraram muito. O pecado que estava à espreita para se apoderar dele devasta seu coração. Caim mata o irmão, que havia recebido o favor de Deus. O primeiro pecado registrado depois do Éden é um fratricídio.

Da mesma forma como todos que executam coisas más, Caim tenta acobertar o crime, mas sem resultado. Deus o apanha e pronuncia uma fala de juízo: “És agora, pois, maldito por sobre a terra, cuja boca se abriu para receber de tuas mãos o sangue de teu irmão. Quando lavrares o solo, não te dará ele a sua força; serás fugitivo e errante pela terra” (Gn 4.11, 12). Em outras palavras, a maldição contra Adão acabou de piorar com o pecado de Caim.

No entanto, a despeito do ato repugnante de Caim, Deus ainda oferece um sinal que tem o sentido de seu ininterrupto envolvimento com Caim e com a raça humana pecaminosa. Como resposta ao temor de Caim de que será destruído por outros, Deus o

marca com uma promessa: “qualquer que matar a Caim será vingado sete vezes”. Embora alguns creiam que essa marca seja semelhante às tatuagens que, conforme se sabe, criminosos recebiam no antigo Oriente Próximo, isso é improvável, pois era um sinal de graça. No entanto, o texto não nos ajuda a entender qual a exata forma dessa marca.

O que, porém, é claro é que os seres humanos continuam a pecar. Assim mesmo Deus continua a julgar o pecador e também a estender sua graça, ao manter-se envolvido.

Os “filhos de Deus”: Prelúdio para o dilúvio. O segundo relato que examinaremos no período pós-queda é um verdadeiro enigma. É um relato curto, mas tem arrastado a imaginação de leitores. A natureza do pecado é óbvia. Aqui existe algum tipo de transgressão sexual. São estabelecidas relações íntimas que são impróprias. A primeira pergunta é: quem são os “filhos de Deus” e as “filhas dos homens” cuja união deixa Deus tão irado?

Numa interpretação popular a união é entre a linhagem piedosa (representada pela genealogia de Sete, de Gn 5) e a ímpia (representada pela genealogia de Caim, no final de Gn 4). Essa interpretação é possível, mas não explica a extraordinária prole produzida por esses relacionamentos.

“Filhos de Deus” é uma expressão que tipicamente se refere a anjos (Sl 29.1). Se entendermos que essa é a chave interpretativa da passagem, então a união ilegítima é entre anjos e seres humanos. Essa é uma explicação melhor para os filhos, que são denominados “nefilins” (ver NVI), acertadamente entendidos como gigantes, que foram “valentes, varões de renome, na antiguidade” (Gn 6.4).

A ARA conduz a interpretação nessa direção: “Como se foram multiplicando os homens na terra, e lhes nasceram filhas, vendo os filhos de Deus que as filhas dos homens eram formosas, tomaram para si mulheres, as que, entre todas, mais lhes agradaram” (Gn 6.1, 2). A literatura judaica intertestamentária interpretava assim essa passagem, e é provável que esse acontecimento esteja na mente de Judas, quando se refere a “anjos, os que não guardaram o

seu estado original, mas abandonaram o seu próprio domicílio” (Jd 6). Como resposta dos que afirmam ter Jesus ensinado que anjos são assexuados, pode-se dizer que uma olhada mais cuidadosa da passagem afirma apenas que não se casam (Lc 20.27-40). De qualquer forma esse relato é mais uma ilustração do pecado da raça humana, o qual conduz, por fim, ao juízo. Ele precipita a fala de juízo de que encontraremos no próprio dilúvio a execução deste: “Farei desaparecer da face da terra o homem que criei, o homem e o animal, os répteis e as aves dos céus; porque me arrependo de os haver feito”.

O dilúvio. Conquanto o dilúvio seja um episódio separado em Gênesis, o episódio dos “filhos de Deus” é um prelúdio que oferece um exemplo concreto do pecado que conduz a esse terrível juízo. Depois de termos olhado para o dilúvio, reconheceremos como o padrão que estamos acompanhando também funciona para o relato dos “filhos de Deus”.

O incidente dos “filhos de Deus” não é o único pecado que conduz ao juízo do dilúvio. Aliás, a intensidade e a frequência do pecado que leva Deus a dar esse passo drástico é bem notável: “Viu o SENHOR que a maldade do homem se havia multiplicado na terra e que era continuamente mau todo desígnio do seu coração” (Gn 6.5, ver também v. 11, 12). Deus decide, então, destruir a humanidade, mas isso não é tão fácil para ele. “E isso lhe pesou no coração” (Gn 6.6).

Depois de assinalar o pecado, a passagem passa, então, a citar a fala divina de juízo: “Farei desaparecer da face da terra o homem que criei, o homem e o animal, os répteis e as aves dos céus; porque me arrependo de os haver feito” (Gn 6.7, ver também v. 13-21).

O dilúvio representa, na sua essência, um desfazer da criação. De volta a Gênesis 1, a criação foi narrada como Deus moldando a massa informe (*tohu vabohu*) ao fazer retrocederem as águas que cercavam totalmente o mundo. O dilúvio é, desse modo, uma reversão da criação.

Em nossos esforços para conciliar a ciência e a Bíblia, quer concluamos que o dilúvio foi universal quer local, quando entramos no

mundo texto temos de concluir que o autor achava que tudo estava coberto pelas águas do juízo, com uma exceção: a arca. O problema era o pecado humano universal. As águas mesmas cobriram até as montanhas mais altas da região. Para visualizar a cena tal como escrita pelo autor, temos de imaginar uma destruição universal.

Mas antes de o juízo ser posto em prática, Deus estende um sinal de graça para a humanidade. Ele informa a Noé, um “homem justo” (Gn 6.9), acerca de seu plano e o instrui sobre como construir um grande barco que transportará a ele, sua família imediata e animais representantes de suas espécies a um lugar seguro.

A narração da destruição vem em seguida em Gênesis 7. Todos, com exceção daqueles que estão na arca, são destruídos, e o resultado é descrito em Gênesis 8—9. O ponto de transição entre a destruição e a restauração é assinalado pela memorável sentença: “Lembrou-se Deus de Noé” (Gn 8.1). As águas recuam, e a arca assenta no cume de uma montanha. Depois de mais uns poucos dias, Noé solta aves para descobrir se as águas haviam cedido lugar a terra seca.

Finalmente, por ordem divina, Noé e todos os demais que estavam na arca desembarcaram. É significativo que a primeira ação de Noé foi construir um altar e oferecer sacrifícios. Deus responde, então, prometendo não voltar a “amaldiçoar a terra” (Gn 8.21). Enquanto Deus continua a obra de reconstituir a raça humana por meio de Noé naquilo que é, ostensivamente, uma nova terra, ouvimos muitos ecos de Gênesis 1—2. Primeiramente, Deus lhes diz “sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra” (Gn 9.1; comparar com 1.28). Assim mesmo, existem mudanças significativas em alguns aspectos do relacionamento original entre Deus e os seres humanos, que levam em conta a natureza decaída da humanidade. Por exemplo, agora Deus permite que suas criaturas humanas comam não apenas plantas (Gn 2.15-17) mas também animais (Gn 9.2, 3). Embora encontremos mais uma vez a referência à imagem de Deus (9.6, comparar com 1.26, 27), aqui isto ocorre num contexto que reconhece o caos social na criação de Deus.

A importância deste versículo é ressaltada pela forma memorável como é expresso. A estrutura quiástica “quem derramar sangue de um homem, por um homem seu sangue será derramado” tem um sentido especial quando é lida no original hebraico: *shophekkh dam ha’adam ba’adam damo yishaphekkh*.

Essa reafirmação do relacionamento entre Deus e a humanidade é dada na palavra “aliança”, que é mencionada pela primeira vez em Gênesis 6.18 e, então, claramente explicada em Gênesis 9. Uma aliança bíblica é semelhante a um tratado. Deus é um grande rei que estabelece um tratado com seu povo-servo, e Noé serve de principal representante humano. Essa é uma aliança de criação em que Deus declara sua intenção de preservar as condições que permitem que seres humanos vivam na terra. Do lado negativo, ele promete nunca mais trazer um dilúvio para destruir os seres humanos (Gn 9.11) e, do lado positivo, ele concorda em continuar os ciclos de vida das estações do ano (Gn 8.22).

Apropriadamente o arco-íris é declarado o sinal da aliança. O sinal é um símbolo que a representa, e, quando aparece, lembra as respectivas partes da necessidade de serem obedientes às estipulações da aliança. O arco-íris é apropriado porque é algo que aparece depois da tempestade. Além do mais, o arco-íris tem implícito uma maldição que Deus toma sobre si. A palavra hebraica que aqui designa arco-íris é a mesma palavra para a arma conhecida como arco. Interpretada dessa maneira, Deus pendura seu arco, e o fato de estar virado para cima, apontando para Deus, pode significar que Deus está dizendo que ele manterá a aliança, sob pena de morrer. É claro que Deus não pode morrer, e essa é justamente a idéia. Ele também não pode romper a aliança.

De qualquer maneira, a triste verdade é que é uma coisa boa Deus ter prometido não destruir a humanidade, mesmo que os seres humanos pecassem, pois não vai levar muito para ficarmos sabendo de ainda outros defeitos. Desviando do intrigante relato sobre os filhos de Noé, nos deparamos com uma outra crise mundial: a torre de Babel.

Gênesis 11.1-9: a torre de Babel

O relato propriamente dito sobre a torre de Babel se acha em 11.1-9, mas, para completar o padrão que é descrito em Gênesis 1—11, é também necessário recorrer a Gênesis 10. Mesmo assim, Gênesis 11.1-9 é uma ilustração fascinante da intensa e generalizada habilidade criativa do livro de Gênesis.

A descrição a seguir é um sumário da excelente análise literária feita pelo erudito bíblico holandês J. P. Fokkelman.⁶ A leitura que Fokkelman faz da torre de Babel revelou seu arranjo complexo e meticuloso. Ele inicia seu estudo, assinalando jogos de palavras ao longo de todo esse curto episódio. Certos grupos de palavras são reunidos devido ao som parecido que possuem: “façamos tijolos” (*nilbenah lebenim*), “queimemo-los bem” (*nisrefah lisrefah*), “betume” e “argamassa” (*hemar e homer*). Também ocorre uma aliteração entre “tijolos” (*lebenah*) e “de pedra” (*le'aben*). Esses sons parecidos dão ao relato uma qualidade rítmica que chama a atenção do leitor não somente para o conteúdo das palavras mas para elas mesmas. Outras palavras repetidas também têm som parecido: o local, isto é, “ali” (*sham*), é o que os rebeldes usam como base para atacar os “céus” (*shamayim*) a fim de conquistarem um “nome” (*shem*) para si. Deus inverte, porém, a situação, pois é “dali” (*misham*, v. 8) que ele dispersa os rebeldes e frustra os seus planos. A irônica reversão dos intentos maus dos rebeldes fica ressaltada de mais de uma maneira mediante a escolha artística das palavras. Fokkelman relaciona as numerosas palavras e frases que aparecem no relato com o conjunto de consoantes *lbn*, todas se referindo à rebelião humana contra Deus. Quando Deus vem para julgar, ele confunde (*nbl*) a língua deles. A inversão das consoantes mostra a inversão que o juízo de Deus operou nos planos dos rebeldes. A inversão também se reflete na análise da estrutura quiástica do relato:

⁶J. p. Fokkelman, *Narrative art in Genesis* (Amsterdam: Van Gorcum, 1975).

- A 11.1 (unidade de idioma)
- B 11.2 (unidade de lugar)
- C 11.3a (comunicação intensiva)
- D 11.3b (planos e invenções)
- E 11.4a (construção)
- F 11.4b (cidade e torre)
- X 11.5a (intervenção divina)
- F' 11.5b (cidade e torre)
- E' 11.5c (construção)
- D' 11.6 (planos e invenções contrários)
- C' 11.7 (comunicação tumultuada)
- B' 11.8 (local tumultuado)
- A' 11.9 (idioma tumultuado)

A unidade de idioma (A) e de local (B) e comunicação intensa (B) induzem os homens a fazerem planos e invenções (D), especialmente a construírem (E) uma cidade e uma torre (F). A intervenção divina é o ponto de mudança de rumo (X). Ele observa as construções (F') que as pessoas fazem (E') e lança um plano contrário (D') devido ao qual a comunicação se torna impossível (C') e se acaba com a unidade de local (B') e de língua (A'). A análise que Fokkelman faz de Gênesis 11.1-9 mostra numa pequena escala o que é válido em grande escala: Gênesis é uma peça de literatura elaborada com muita destreza.

Depois dessa análise literária, agora podemos ver o relato pela perspectiva do padrão de pecado, fala de juízo, sinal de graça e, então, execução do juízo. O pecado, é claro, é a construção da torre. A forma exata dessa torre é objeto de debate. De um modo típico e talvez correto, a idéia por detrás da torre é o grande zigurate mesopotâmico, uma pirâmide em degraus que representava uma escada ou ponte que ia da terra aos céus. A Babilônia (ou Sinar) é explicitamente mencionada como o local dessa ofensiva contra os céus, de modo que essa ligação com os zigurates talvez tenha base. De um modo ou de outro, qualquer que tenha sido a exata forma dessa atividade de construção, é um ato de orgulho,

um ataque contra Deus. Parece ser uma tentativa de escalar os céus e representar a grandeza humana, e é também uma medida para se opor ao desejo divino, como reação à queda, de espalhar as pessoas por toda a terra.

Deus, no entanto, não aceitará isso e, numa fala de juízo dirigida aparentemente ao conselho divino (ver também Gn 1.27), ele decide separá-los, separando seu idioma. Até o momento a passagem deixa implícito que os seres humanos falavam uma única língua. Agora Deus iria frustrar suas tentativas de escalarem até os céus mediante a divisão de sua língua.

Até aqui o padrão permanece imutável. Contudo, e o sinal de graça? Neste momento Gênesis 10 entra em nossa consideração. Em uma palavra, Deus demonstra graça com os seres humanos, ao dividi-los em grupos lingüísticos, em vez de fazer com que cada um falasse seu próprio e único dialeto ou silenciar suas vozes. Em outras palavras, a comunicação se torna muito mais difícil mas não impossível. Os seres humanos já não conseguem se comunicar com todos os outros seres humanos, mas existem alguns que falam a mesma língua, e a tradução é uma possibilidade para falar com aqueles que estão fora de nosso próprio grupo lingüístico.

Gênesis 10 reflete esta realidade. Ao contrário da genealogia típica, essa passagem é, na verdade, uma espécie de mapa lingüístico antigo. A divisão dos grupos não resiste à crítica do lingüista moderno, mas Gênesis 10 agrupa idiomas que soam muito parecidos para o ouvido antigo. Assim mesmo, permanece a idéia de que a comunicação é possível, ainda que bastante prejudicada.

O episódio conclui com a execução do juízo. Deus confunde as línguas deles, e o resultado é que se dispersam pela face da terra, é verdade que em ajuntamentos humanos, mas já sem condições de fazer uso dos recursos do grupo como um todo.

Pecado persistente, juízo consistente, graça intensiva. Os quatro relatos de Gênesis 3—11 refletem, desse modo, um padrão parecido: pecado, fala de juízo, sinal de graça e a execução do juízo. O que esse padrão comunica ao leitor? Primeiramente, mostra que os seres humanos estão viciados em pecar. A rebelião humana

não passa nem melhora com o tempo — ela demonstravelmente piora. E, na medida que piora, Deus está ali presente para, consistentemente, julgá-la. Deus não deixa que o pecado fique fora de controle. Os leitores devem notar isso, recebendo como uma advertência, mas também devem ser incentivados. Afinal, Deus não abandona os seres humanos; ele permanece envolvido com eles. Vai atrás deles com a sua graça.

Genealogias

Genealogias servem de vínculo entre vários relatos. Conquanto talvez não sejam as partes mais fascinantes de Gênesis 1—11, atendem a muitas e importantes funções na narrativa, e, assim que começamos a escavar embaixo da superfície, um estudo cuidadoso revela muitas descobertas fascinantes.

Primeiramente, devemos considerar a genealogia como uma forma literária. Uma genealogia é uma lista que mostra a passagem de gerações. Nessa condição ela sinaliza para nós que os escritores de Gênesis 1—11 querem que reconheçamos que seus escritos são história. Mas o simples fato de desejarem que acreditemos que é história não dá, obviamente, a um leitor cético, garantias de que nos apresentam um relato verdadeiro sobre o passado, contudo, não devemos nos enganar e pensar que esse material foi escrito como mito, lenda, parábola ou coisa parecida.

Genealogias podem ser lineares, isto é, alistando um único representante por geração (como em Gn 4.17—5.32), ou segmentadas, isto é, apresentando múltiplos descendentes por geração (como é o caso de Gn 10).⁷ Também devemos perceber que genealogias não têm o propósito de serem exaustivas.⁸ Na antigüidade as genealogias não eram como as de hoje em dia, que são

⁷Robert R. Wilson, *Genealogy and history in the Biblical world* (New Haven: Yale University Press, 1977).

⁸Como é também o entendimento de C. John Collins, *Science and faith: Friends or foes?* (Wheaton: Crossway, 2003), p. 107-9.

usadas para demonstrar que sou parente desta ou daquela pessoa. Neste caso, para ter certeza de que o parentesco existe, é necessário que a genealogia não pule gerações. Embora algumas genealogias da Bíblia possam ser desse tipo, muitas simplesmente têm o propósito de mostrar uma linhagem descendente, de sorte que saltar gerações não é problema. A consequência disso é que não devemos empregá-las para calcular quanto tempo se passou entre o início e o fim da genealogia. Isso é particularmente importante para a genealogia de Gênesis 5, visto que tem sido erroneamente usada para tentar estabelecer quanto tempo se passou desde Adão até Noé e, então, determinar a data quando Adão e Eva foram criados. Esse ponto de vista de uma “terra jovem” é, então, lançado na cara da comunidade científica, que acredita que a terra é imensamente velha. Na verdade, a Bíblia não trata da questão de quando o mundo foi criado.

Além disso, conforme veremos ao analisar Gênesis 10, às vezes as genealogias não estão nem mesmo interessadas na descendência biológica. Em vez de darem atenção à descendência, as genealogias estão, isto sim, mostrando diferentes tipos de relacionamentos importantes entre os membros de sua lista. Aprendemos tais fatos sobre o gênero literário denominado genealogia a partir de uma comparação com outras genealogias oriundas do contexto mais amplo do antigo Oriente Próximo.

Gênesis 4.17—5.32: As genealogias de Caim e Sete. A genealogia de Sete vem logo em seguida à de Caim, com o objetivo expresso de que as comparemos e as contrastemos. Fica claro que devemos entender a primeira como uma genealogia daqueles que, à semelhança de Caim, resistem a Deus, ao passo que a segunda é uma genealogia daqueles que estão ao lado de Deus. Agostinho sugeriu que vemos aqui o início de um grande divisor da humanidade, antecipado pelo linguajar de Gênesis 3.15, entre uma cidade do homem e uma cidade de Deus.

A genealogia de Caim começa nele e termina em Lameque sendo este um vilão pior que o fraticida. Lameque mata menininhos simplesmente porque estes o feriram. O castigo que dispensa

a cada um é bem pior do que o dano que sofreu. Além disso, o fato de a vítima de Lameque ser identificada como um juvenzinho mostra que ele tira vantagem de ser muito mais forte que ela. Lameque também revela grande orgulho ao presumir que Deus o protegerá da mesma forma como fez com Caim. De fato, a proteção divina superará em muito (77 vezes) aquela que foi oferecida a Caim.

Embora algumas das gerações da genealogia de Caim passem sem qualquer comentário, é interessante assinalar que aqueles sobre os quais existe alguma observação estão associados à civilização. O texto hebraico, tal como o temos hoje, e o modo como versões modernas o traduzem, associam a primeira cidade a Caim, o qual dá à cidade o nome de seu filho, Enoque. Talvez tenha sido exatamente assim, embora possamos especular que algo aconteceu na história da transmissão do texto que removeu informação sem deixar qualquer vestígio. A lista de reis sumérios diz que a primeira cidade a ser construída foi Eridu, que corresponde não ao nome de Enoque mas ao de seu filho, Irade! Isso é especulação e não devemos alterar nossas traduções, mas é possível que um dia os dados textuais venham a confirmar o fato de que Enoque foi o primeiro construtor de cidades e que o nome foi dado à cidade em homenagem a Irade.

O mais importante, entretanto, é que a genealogia de Caim nos encoraja implicitamente a fazer a observação de que as cidades são lugares perigosos. É um assentamento de um grande grupo de seres humanos pecadores. Isso não minimiza o pecado, pelo contrário o intensifica. Outros aspectos de civilização — tais como compor música, metalurgia e criar gado — também estão relacionados ao “lado sombrio” da genealogia, apontando para o potencial que têm de serem influências perigosas sobre a raça humana. A música pode inebriar e tirar a razão, aqueles que trabalham com metal produzem armas, e uma cultura basicamente agrícola é vista com suspeita por aqueles que vivem de criar gado.

De outro lado, temos a linhagem de Sete, que substitui Abel, o filho cujo sacrifício foi aceito pelo Senhor. A primeira coisa

que observamos na genealogia de Sete é a incrível longevidade atribuída a seus membros. A idade mais longa mencionada é a do idoso Matusalém (969 anos, o que deu origem à expressão “velho que nem Matusalém”). Nossa mente dá um nó quando tentamos usar a razão e entender literalmente esses números, mas parece que o texto quer que os interpretemos literalmente. Viveram vidas muito longas porque viveram antes que o pecado levasse Deus a reduzir drasticamente a duração da vida dos seres humanos. (A lista de reis sumérios, que menciona a primeira cidade, também apresenta a duração da vida dos primeiros reis, e estas são extremamente longas chegando a dezenas de milhares de anos!)

Finalmente, enquanto a linhagem de Caim teve seu Lameque, a de Sete apresenta uma narrativa associada com um de seus membros, a saber, Enoque. Enoque é descrito como alguém que “andou com Deus”, o que indica um relacionamento íntimo com o divino. Enoque não experimenta a morte, mas, pelo contrário, é tomado por Deus. Essa expressão é misteriosa, especialmente porque aparece tão cedo na história da redenção. Será que isso significa que Enoque viveu para sempre? Talvez, embora isso não esteja claro. O antigo Oriente Próximo tem histórias (Utnapishtim) em que os deuses tomam indivíduos e lhes outorgam vida eterna (Adapa). De qualquer modo, a história de Enoque ressalta a piedade de uma vertente da humanidade em contraste com a impiedade da outra, representada por Lameque.

Gênesis 10. Nosso tratamento de Gênesis 10 pode ser breve porque já o vimos em conexão com o relato da torre de Babel. Em resumo é, contudo, uma genealogia de tipo deferente com propósito diferente daqueles que acabamos de estudar. Estruturalmente Gênesis 10 é uma genealogia segmentada, ou seja, não é linear. Apresenta mais de um filho por geração, mas, então, apenas um é tipicamente escolhido para desdobramento na geração seguinte. Esse tipo de genealogia é apropriado para o propósito de Gênesis 10, para propiciar uma espécie de mapa “lingüístico e étnico” do mundo. É um mapa fenomenológico baseado em semelhanças observadas entre povos e línguas, não

necessariamente um que um lingüista ou antropólogo modernos confirmariam.

Conclusão

Em Gênesis 1—11 somos apresentados ao tema central do livro e, aliás, um que permeia todas as Escrituras: a bênção de Deus sobre suas criaturas humanas. Não é mera existência, mas uma vida abundante que se leva na própria presença de Deus. Essa condição abençoada é caracterizada pela vida de Adão e Eva no jardim. Entretanto, a rebelião humana perturbou o relacionamento da humanidade com Deus. Assim mesmo, desde lá no início (ver Gn 3.15), com sua graça, Deus busca seres humanos. Ele deseja restaurar o relacionamento com eles e voltar a abençoá-los plenamente.

Quando chegamos ao fim do capítulo 11, temos uma mudança significativa na narrativa. Tecnicamente a nova secção começa em Gênesis 11.27, sinalizada pela expressão *'elleh toledot* (“este é relato”), o recurso estruturante intrínseco do livro de Gênesis. Este *toledot* em particular é o de Terá, o que, conforme já observamos (cp. 3), significa que diz respeito ao filho de Terá, o grande patriarca Abraão, o pai da fé. Agora nos voltamos para a história de Abraão e de seus dois descendentes imediatos, Isaque e Jacó. Aqui veremos um novo e ousado espaço no plano divino de trazer os seres humanos a um relacionamento restaurado consigo.

As narrativas patriarcais

Gênesis 12—36

Gênesis 1—11 apresenta o relato do mundo a partir da criação até Abraão. Esses onze capítulos concentram a atenção no mundo todo durante um período de tempo incrivelmente longo. O relato começa com seres humanos vivendo na presença de Deus e experimentando sua bênção. Prossegue com o relato trágico da ruptura daquela bênção. Mas a esperança continua existindo na incansável busca divina de um relacionamento renovado com suas criaturas humanas.

Com o início das narrativas patriarcais (que começam em Gn 11.27 com a introdução da *toledot* de Terá), o foco da narrativa passa a se limitar a um único indivíduo, e a velocidade do tempo narrativo também diminui. Aqui Deus inicia uma nova abordagem para alcançar a humanidade e restaurar sua bênção sobre os seres humanos. Ele escolhe um indivíduo por meio do qual alcançará o mundo.

Em resumo, Gênesis 1—11 é o preâmbulo de Gênesis 12 e do que vem em seguida. O relato da criação diz como Deus abençoa a humanidade com uma vida rica, ao passo que Gênesis 3—11 informa a respeito da ação humana deliberada de tumultuar o propósito divino. Também instila esperança no leitor, ao descrever a procura divina intencional por restaurar o relacionamento. Aliás, conforme expresso com muita propriedade por Gordon

J. Wenham, “as promessas a Abraão renovam a visão que Gênesis 1 e 2 estabeleceu para a humanidade”.¹

Três homens — Abraão, Isaque e Jacó — são os patriarcas de Israel, os quais Deus usa para estabelecer um povo dedicado ao seu serviço. Os filhos de Jacó, inclusive José, não são considerados patriarcas, como se pode ver na referência que, mais tarde, se faz ao “Deus de Abraão, Isaque e Jacó”. Essa distinção não minimiza a importância dos filhos de Jacó, que são os “pais” das doze tribos de Israel. Isso ajuda a explicar por que faço distinção entre as narrativas patriarcais e a história de José.

A narrativa de Abraão

Na condição de aquele a quem Deus escolheu, Abraão é o mais importante dos três patriarcas em termos de desenvolvimento e de uso teológico posterior.² Abraão é o pai da fé, aquele com quem Deus, por sua escolha, entrou em aliança. A aliança começa com uma exigência: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei” (Gn 12.1). Esse é quase como um segundo relato da criação. Em Gênesis 1, Deus, pelo poder da sua ordem, chamou o cosmo e também a humanidade à existência. Agora que o relacionamento divino-humano se rompeu, ele volta a falar, desta vez a Abraão, a fim de criar um novo povo sobre o qual porá sua bênção.

Para entendermos a força dessa exigência, temos de saber algo sobre Ur e também sobre a terra para a qual Deus dirige

¹ Gordon Wenham, *Story as Torah: Reading Old Testament narrative ethically* (Grand Rapids: Baker, 2004), p. 37.

² Embora seja só mais tarde que o patriarca teve seu nome mudado de Abrão para Abraão, vou me referir o tempo todo a ele usando forma mais conhecida e mais comprida. No momento apropriado do relato explicarei a importância da mudança do nome. A mesma abordagem será feita com Sara, que no início da narrativa é chamada de Sarai.

Abraão. A cronologia bíblica situa Abraão na primeira metade do segundo milênio (ver cp. 6). Não temos condições de precisar a data em que Abraão esteve envolvido com a história daquela cidade, a qual se tornou turbulenta durante esse período. Entretanto, sabemos que Ur era uma cidade extremamente requintada (seus restos se encontram no Iraque). À época de Abraão, Ur já era uma cidade antiga, fundada pelos sumérios muitos séculos antes. Era o auge da civilização. No antigo Oriente Próximo ouvir falar de Ur tinha o mesmo efeito que ouvir falar, em nossos dias, de Nova Iorque, Londres, São Paulo ou algum outro centro importante de civilização. É verdade que, durante essa época, Ur foi destruída pelos bárbaros e, com isso, perdeu prestígio, mas provavelmente vamos pensar em Ur no apogeu. Em outras palavras, Ur é uma cidade difícil de se deixar para trás.

Por outro lado, Deus fala sobre “a terra que te mostrarei”. Embora inicialmente não seja especificada, logo se torna claro que aquela terra é Canaã, hoje conhecida como Israel ou Palestina. Comparada com Ur, Canaã era uma região menos desenvolvida. É certo que havia cidades importantes na época — Jericó, Gezer, Siquém e outras, as quais são conhecidas com base na arqueologia e também em textos extrabíblicos, mas não são nada quando comparadas com Ur e as outras cidades do sul da Mesopotâmia. Por esse motivo, a decisão tomada por Abraão de deixar a cosmopolitana cidade de Ur implicou uma boa dose de confiança. Mas Abraão recebeu promessas, e elas eram impressionantes.

De ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome. Sê tu uma bênção! Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; em ti serão benditas todas as famílias da terra. (Gn 12.2, 3)

É difícil aquilatar a importância dessas palavras para a teologia bíblica. Em primeiro lugar, elas voltam o olhar para Gênesis 1—2, quando Deus abençoou Adão e Eva, colocando-os no jardim e lhes dizendo para serem frutíferos e multiplicarem-se

e explorarem aquele lugar, mas devido ao pecado foram expulsos do jardim. Agora Abraão fica sabendo que terá numerosos descendentes e que eles voltarão a ter domínio sobre a terra e também serão tanto o recipiente da bênção divina quanto o veículo para sua transmissão a outros.

Essas promessas também olham para o futuro. Elas inspiram o enredo todo, não somente da narrativa de Abraão e do livro de Gênesis, mas do Pentateuco, do restante do Antigo Testamento e, aliás, da Bíblia toda. Aqui Deus promete que Abraão será uma grande nação, será abençoado e será uma bênção para outros.

A promessa de que Abraão será uma grande nação deixa implícitas duas coisas. Primeiramente, terra. Nações controlam território e possuem habitantes. E, desse modo, a promessa de que Abraão será uma grande nação deixa implícito que haverá descendentes — uma porção deles.

A segunda implicação da promessa diz respeito à bênção. À primeira vista, bênção parece um conceito bem amorfo. Sabemos que é boa. Afinal, o contrário é maldição, mas o que exatamente ela envolve é um pouco mais difícil de determinar. A bênção de Deus sobre as pessoas envolve a consideração positiva que ele tem por elas, um desejo de ver que desfrutem as coisas realmente boas da vida. No que diz respeito a Abraão, a bênção certamente tem uma aplicação que volta à idéia de terra e descendentes. Ele os terá com abundância, e seus filhos serão eles próprios felizes e frutíferos. Quanto a Abraão ser uma bênção para as nações, Deus trará coisas boas para as nações pela mediação de Abraão. Neste texto não fica especificado como essas duas implicações gradualmente tomam forma, e isso gera suspense. Faz com que fiquemos virando as páginas para descobrirmos.

De fato, a pergunta inevitável sobre o resto da narrativa de Abraão tem a ver com a resposta dele diante das promessas. Especificamente como Abraão irá reagir aos obstáculos que ameaçam o cumprimento das promessas? Abraão vai ou não revelar confiança na capacidade e desejo divinos de cumprir suas promessas? Quando nos voltamos para o restante do relato, vemos que Abraão

tem uma estrada pedregosa à sua frente e se torna tanto um encorajamento quanto uma advertência para todos os que o lerem.³

A jornada de fé. Em obediência à ordem divina e em busca da promessa, Abraão deixa Ur e parte rumo ao oeste. No antigo Iraque, viajar para o oeste exigia primeiro viajar para o norte, acompanhando o rio Eufrates, a fim de dar a volta em torno da perigosa região desértica. A viagem toda leva mais de 1.700 km, mas, depois de viajar na direção noroeste por algum tempo, Abraão (acompanhado de Sara, Terá e Ló, respectivamente sua mulher, pai e sobrinho, que era filho de seu falecido irmão Harã) pararam por algum tempo numa cidade chamada Harã. Não sabemos quanto tempo permaneceram em Harã, mas pode ter sido alguns anos. O sinal para prosseguir viagem foi a morte de Terá, que é descrito em Josué 24.2 como alguém que adorava deuses falsos.

Abraão, Sara e Ló viajaram rumo ao sul até a terra prometida. Quando chegam, não criam raízes profundas. Na verdade, nunca o fazem durante toda a sua vida. Para Abraão não é a hora de tomar posse da terra que lhe foi prometida. De fato, numa questão de uns poucos versículos (Gn 12.6-9) Abraão se mudou de Siquém para um local entre Betel e Ai e, finalmente, para bem mais ao sul, no Negueve. Em cada local ele erige um altar. Em suma, Abraão está erguendo monumentos a YAHWEH por toda a terra prometida.

Aqui de novo os indicadores de tempo não são precisos, mas ficamos com a impressão de que, logo depois de sua chegada, a terra prometida se torna uma terra de fome. Ou seja, a terra não tem condições de sustentar a vida e Abraão tem de ir para o Egito, para sobreviver. Essa fome é a primeira ameaça ao cumprimento das promessas. Devemos nos colocar na posição de Abraão.

³ A idéia de que as narrativas patriarcais, em particular a narrativa de Abraão, devem ser entendidas como a história da resposta do patriarca diante das ameaças e obstáculos ao cumprimento das promessas divinas foi mais claramente defendida por D. J. A. Clines, *The theme of the Pentateuch*, 2 ed. (Sheffield: JSOT Press, 2002).

Nossa resposta à ordem de Deus se baseia em sua promessa. Vamos à terra e descobrimos que não é nada boa. Parece que Deus é um charlatão, pelo menos para os que não confiam, e aparentemente Abraão tem dificuldades de confiar.

Vemos isso quando, ao ir para o Egito, ele desenvolve uma estratégia de autodefesa. Ele fica preocupado pois poderá perder sua vida em razão da beleza de Sara. Será que confia que Deus cuidará dele e o protegerá? De modo nenhum. Ele pede a Sara que minta sobre a situação do marido, dizendo que ela é sua irmã e não sua esposa. Embora seja verdade que é meia-irmã (ver Gn 20), assim mesmo é uma mentira em todos os sentidos, põe em perigo a futura matriarca. Se ela for tomada por um egípcio e ficar grávida ou se Abraão perdê-la, que será feito da promessa de que esse casal geraria uma nação?

De qualquer forma Deus intervém. O próprio faraó fica atraído por sua beleza e a adiciona ao seu harém. Como compensação, o faraó enriquece Abraão, o suposto irmão de Sara, com rebanhos e manadas, servos e camelos. Mas Deus envia pestes para o Egito, e o faraó descobre o motivo. Ele chama, então, Abraão para que preste contas e manda que arrume as malas e volte para a terra prometida. Não é um início muito especial para uma jornada de fé.

Por intermédio de Abraão descobrimos que tal jornada é repleta de altos e baixos. Gênesis 13 apresenta um novo problema. *Ameaça* ou *obstáculo* é, provavelmente, uma palavra forte demais aqui, pois o problema é resultado de prosperidade, mas assim mesmo apresenta uma situação em que Abraão tem de mostrar se irá ou não empregar seus próprios meios para cumprir a promessa.

Abraão e Ló haviam igualmente prosperado a tal ponto que a terra com sua água e pastos não eram suficientes para sustentarem a ambos. Eles têm de dividir a terra entre si. Abraão está na posição de poder. É o tio de Ló e também quem recebeu as promessas. Em outras palavras, as bênçãos de Ló vêm por intermédio de Abraão. O patriarca podia ter insistido em escolher primeiro a terra, mas não o faz. Em vez disso, dá a Ló a oportunidade de

escolha, uma notável demonstração de confiança de que essa terra, toda ela, um dia estará na posse de seus descendentes.

De sua parte, Ló abocanha o melhor da terra ou pelo menos o que parece ser o melhor lote daquela época. Ele escolhe aquela região de pastagens viçosas próxima de duas cidades empolgantes, Sodoma e Gomorra. Só alguém que esteja lendo pela primeira vez e nunca tenha ouvido o relato bíblico pode deixar de perceber a ironia nessa escolha.

Gênesis 14 é de certa forma um capítulo único na narrativa de Abraão. Não ressoa os mesmos temas do restante da história, de modo que o examinaremos separadamente mais adiante. Desse modo vamos para o centro da narrativa de Abraão, em Gênesis 15—17.

Gênesis 15 começa com uma visita divina a Abraão. A insegurança do patriarca é assinalada pela fala inicial de Deus, a qual trata do problema. “Não temas, Abrão, eu sou o teu escudo, e teu galardão será sobremodo grande” (Gn 15.1). Contudo, Abraão não é tranqüilizado de imediato e reage de maneira curiosa, pelo menos para leitores modernos. Ele informa a Deus que ainda não tem um filho, de modo que o damasceno Eliézer, um de seus servos, herdará sua riqueza.

Os achados de Nuzi (ver p. 107-112) nos têm ajudado a entender o que Abraão está dizendo. Naquela época os costumes permitiam que um marido e uma mulher sem filhos adotassem um servo para que este cuidasse deles quando envelhecessem, e, como retribuição, aquele servo receberia a herança. É difícil dizer se Abraão está, de fato, indo nessa direção ou se está zombando de Deus por deixar de levar a termo sua promessa. Mas, de um modo ou de outro, isso revela como a mente de Abraão está funcionando. Ele se preocupa com a nação prometida que jamais se materializará. Afinal, para ser o pai de uma nação, ele tem primeiro de ter um filho, e, à medida que Abraão vai envelhecendo, isso parece cada vez mais improvável. É possível que ele esteja tentando se apoderar da promessa, fabricando um herdeiro conforme os costumes da época.

De qualquer modo, Deus imediatamente garante a Abraão que ele ainda terá um filho. Deus dá essa garantia por meio não apenas de palavras mas também de ação. O que segue é um acontecimento estranho que se explica pelos costumes do antigo Oriente Próximo. Vimos algo semelhante em Mari (ver p. 112-114). Quando duas partes chegavam a um acordo, ocasionalmente este era selado por meio de um juramento de automaldição. Por meio de tal juramento os participantes invocavam uma maldição — até mesmo a morte — sobre si, caso rompessem o acordo.

De acordo com este costume, vários animais eram cortados pela metade, e a pessoa ou pessoas que passavam em meio às metades estavam, na prática, dizendo, “Que eu seja morto e cortado ao meio como estes animais, caso eu ouse quebrar minhas promessas”. Surpreendentemente é somente Deus que passa em meio às partes, invocando, por assim dizer, uma automaldição sobre sua própria cabeça. Deus passa por meio das partes na forma de “um fogareiro fumegante e uma tocha de fogo” (Gn 15.17). (Essa forma também parece esquisita para nós, mas devemos recordar que, freqüentemente nas etapas iniciais da história de Israel, Deus apareceu na forma de fumaça e fogo.) Na prática, Deus está dizendo que, se ele quebrar essa promessa, pode ser morto como esses animais. É claro que é absurdo dizer que Deus podia morrer, mas é igualmente absurdo dizer que Deus podia quebrar sua promessa.

Aqui a palavra aliança é empregada pela primeira vez (v. 18) em relação a Abraão. Embora o termo não seja explicitamente utilizado em Gênesis 12.1-3, devemos pensar naquela passagem como um texto que reflete um relacionamento de aliança entre Deus e Abraão, porque o que temos aqui é claramente uma reafirmação das promessas de descendentes e de terra feitas pela primeira vez a Abraão em Ur.

Desse modo Deus reanima Abraão, que avança, presumivelmente, da dúvida para a fé. Mas por quanto tempo? Não temos nenhum indicador de tempo em Gênesis 16, mas em Gênesis 17 Abraão está, de novo, tentando assumir o controle, procurando

cumprir as promessas à sua própria maneira e usando os recursos humanos ao seu alcance.

Na cultura daqueles dias, o concubinato era normal, o que é, mais uma vez, explicado pelos costumes do Oriente Próximo praticados naquela época. Se a esposa de alguém era estéril, ele podia tomar uma segunda esposa ou concubina e tentar ter uma criança. E funcionou! Hagar, a concubina egípcia de Abraão, deu à luz um menino, que recebeu o nome de Ismael, que significa “Deus ouve”, presumivelmente porque ele parecia uma resposta às orações de Abraão.

Aqui também não sabemos quanto tempo se passou, mas Deus faz uma nova visita e começa a conversa com uma reafirmação da promessa: “Eu sou o Deus Todo-Poderoso; anda na minha presença e sê perfeito. Farei uma aliança entre mim e ti e te multiplicarei extraordinariamente” (Gn 17.1, 2). Ele prossegue reafirmando a aliança com a promessa de descendentes sem fim. Deus até muda o nome de Abraão. Muito embora tenhamos nos referido a ele pelo seu nome mais comprido, até aqui seu nome era Abrão, ou “pai exaltado”. Agora seu nome será Abraão, ou “pai de muitos”.

De início, contudo, Abraão não se dá por convencido. Ele duvida que possa ser pai aos cem anos de idade e Sara possa se tornar mãe com noventa anos de idade. Por isso ele ainda olha para Ismael: “Tomara que viva Ismael diante de ti”. Mas Deus não vai aceitar isso. Sara, cujo nome ele mudou nessa ocasião de Sarai (embora não esteja tão claro o significado dessa mudança de uma forma da palavra “princesa” para outra), terá ela própria uma criança, muito embora há muito já tenha passado da idade de ter filhos.

Ao lado dessa reafirmação temos a instituição do sinal da aliança abraâmica. A associação de um sinal a uma aliança foi vista anteriormente quando Deus declarou que o arco-íris seria o sinal da aliança noaica. Mas aqui o sinal é a circuncisão, e, quando refletimos a respeito, podemos ver o quão apropriada a circuncisão é para a aliança abraâmica.

Primeiramente, a esta altura a ênfase recai sobre a promessa de um descendente. A circuncisão envolve a remoção do prepúcio do pênis, o órgão reprodutor masculino. Essa não é a primeira vez que alguém é circuncidado, e, quando uma cultura não praticava algum tipo de circuncisão, o texto trazia alguma observação (“aqueles filisteus incircuncisos”). Aqui Deus faz uso de uma prática conhecida e lhe atribui um novo sentido.⁴ A circuncisão era outro juramento de automaldição. Só que desta vez era o parceiro humano que assumia a maldição. O significado era que, se o parceiro humano não cumprisse sua parte no acordo, ele seria “cortado” e jogado fora da mesma maneira como aquele prepúcio.

Descobre-se que Abraão não é o único a ter dúvidas sobre o cumprimento da promessa. Em Gênesis 18, Sara também expressa reservas durante uma visita feita por três homens, que, conforme se verá, são visitantes celestiais. Quando um deles (talvez aquele que mais tarde é identificado com o próprio SENHOR) garante a Abraão “certamente voltarei a ti, daqui a um ano; e Sara, tua mulher, dará à luz um filho” (Gn 18.10), Sara ouve essa afirmação e ri, pensando consigo mesma “Depois de velha, e velho também o meu senhor, terei ainda prazer?” (Gn 18.12). Mas esses não são visitantes do tipo de quem se possa ocultar um riso silencioso ou um pensamento não expresso. Eles confrontam Abraão com a pergunta: “Acaso, para o SENHOR há coisa demasiadamente difícil?” (Gn 18.14).

Prossegue a pedregosa jornada de fé. Gênesis 18.16—19.38 trata da destruição de Sodoma e do resgate de Ló e suas filhas. Abraão tenta proteger da destruição quaisquer pessoas piedosas que haja em Sodoma. Aqui vemos talvez Abraão agindo como alguém por meio de quem a bênção é levada às nações. Entretanto, em Gênesis 20 temos uma reprise da falta de confiança de Abraão, que engana um rei ao mentir sobre a situação da esposa, desse modo causando problemas àquela nação.

⁴ Pudemos observar uma prática semelhante com o arco-íris nos dias de Noé.

Para mantermos a atenção na promessa de que Abraão seria pai de uma grande nação, nos dirigimos rapidamente para Gênesis 21. Finalmente nasce o filho prometido! Ele até mesmo recebe o nome de riso, Isaque, pois “Deus me deu motivo de riso; e todo aquele que ouvir isso vai rir-se juntamente comigo. E acrescentou: Quem teria dito a Abraão que Sara amamentaria um filho? Pois na sua velhice lhe dei um filho” (Gn 21.6, 7).

Talvez indaguemos por que Deus esperou tanto tempo? Afinal, Abraão tem cem anos de idade, e Sara, noventa. Com idades assim avançadas é humanamente impossível que um casal tenha um bebê. E, tão logo digamos isso, temos nossa resposta. O nascimento de uma criança para uma mãe estéril de idade avançada mostra para o casal (e para nós) que essa criança especial é um presente de Deus. À medida que continuamos lendo em Gênesis (Rebeca e Raquel) e em outras passagens do Antigo Testamento (a mãe de Sansão e Ana), vemos outros exemplos de mulheres estéreis que dão à luz crianças importantes na história da redenção do povo de Deus.⁵ Podemos considerar esses nascimentos como precursores do mais miraculoso dentre todos os nascimentos, quando a virgem Maria deu à luz o Salvador de todos, Jesus.

O derradeiro teste de fé. Voltando à narrativa de Abraão, parece que o enredo chegou à sua devida resolução. O filho prometido nasceu! No entanto, tal reação diante do relato logo se revela prematura. Deus aparece com mais uma nova exigência para a vida de Abraão, uma que dificilmente poderia ter sido antecipada. Deus ordena a Abraão que leve Isaque ao monte Moriá e o sacrifique ali.

À primeira vista, essa ordem é absurda. A criança é a criança da promessa. Matar Isaque é, pelo menos aparentemente, matar a promessa. O que está acontecendo aqui? Embora isso não seja dito a Abraão, nós — os leitores — ficamos sabendo que esse mandamento tem um propósito, qual seja, o de testar a fé de Abraão (Gn 22.1).

⁵ Ver, respectivamente, Gn 25.19-26; 30.22-24; Jz 13; 1Sm 1.

Já lemos o relato de Abraão como uma jornada de fé e acompanhamos os altos e baixos que teve ao longo da vida. Com o nascimento de Isaque ele recebeu a confirmação de sua fé, mas agora seu mundo é jogado de pernas para o ar. Entretanto, não é assim que ele reage. Aqui não temos nenhuma descrição do íntimo de Abraão. Não sabemos quais pensamentos, positivos ou negativos, passam pela sua mente. Só ficamos sabendo de suas ações. A ordem divina foi: “Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá; oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei” (Gn 22.2). Como resposta a essa ordem, ele se levanta cedo, arreia o jumento, corta a lenha e parte rumo àquele lugar.

Podemos gastar nosso tempo questionando a ética divina aqui, mas isso seria pôr nossas energias no lugar errado. Em vez disso, ficamos maravilhados com o nível de confiança que Abraão veio a ter em seu relacionamento com Deus. Ele duvidou durante boa parte da vida, mas, agora que viu o cumprimento da promessa, entende que Deus sabe o que está fazendo.

Não é que Abraão não se importe com Isaque. A ordem de Deus parece enfatizar justamente o quanto Abraão ama seu filho, com toda ênfase dada ao fato de Isaque ser o filho único e amado de Abraão. A propósito, também devemos nos lembrar que, a esta altura, Isaque não é um bebezinho; é um juvenzinho ou até mesmo um homem que tem condições de carregar sobre os ombros a lenha para o sacrifício e fazer perguntas sobre o que estava acontecendo. Não é que Abraão não ame Isaque, mas, acima disso, ele confia que Deus, de um modo notável, se sairá dessa situação. Conforme Hebreus fala a respeito:

Pela fé, Abraão, quando posto à prova, ofereceu Isaque; estava mesmo para sacrificar o seu unigênito aquele que acolheu alegremente as promessas, a quem se tinha dito: Em Isaque será chamada a tua descendência; porque considerou que Deus era poderoso até para ressuscitá-lo dentre os mortos, de onde também, figuradamente, o recobrou. (Hb 11.17-19)

Quando Abraão ergue a faca sobre seu filho Isaque, Deus o interrompe. Abraão passou pelo teste da fé. Deus sabe e nós também sabemos que a fé do patriarca é real. Se Deus não tivesse segurado sua mão, o patriarca teria enterrado a faca no corpo do filho. Mas, em vez disso, Deus providencia um substituto, um carneiro cujos chifres estão presos num arbusto.

Esse relato fala a gerações vindouras. Encoraja o povo de Deus ao longo dos tempos a aguardarem o cumprimento de promessas divinas. Pensamos naqueles que, depois de Abraão e Isaque, esperaram a promessa de terra. Pensamos em nossa própria situação, pois recebemos a promessa da volta de Cristo e de um lar celeste. A despeito de obstáculos e de ameaças ao cumprimento dessas promessas, o povo de Deus deve continuar vivendo com fé e obediência.

Isaque: a promessa continua

Para sermos honestos, quando comparada com a de seu pai, Abraão, e com a de seu filho Jacó, a história de Isaque é bem sem graça. Pelo menos isso é válido para a parte da história quando ele chega à maturidade e o pai morre. É interessante observar que, se de um lado existe uma *toledot* de Terá, cujo foco é Abraão, e uma *toledot* de Isaque, cujo foco é Jacó, não há nenhuma *toledot* de Abraão, cujo foco estaria em Isaque.⁶ Os relatos associados ao Isaque já crescido soam estranhamente familiares. Um exemplo aparece em Gênesis 26, que fala de uma fome que atinge a terra, e, por esse motivo, Isaque se muda para Gerar, que está sob a liderança de um rei filisteu, Abimeleque. Quando se muda para a região, Isaque apresenta a esposa como sua irmã, algo que faz lembrar a tática de seu pai em Gênesis 12 e 20!

A lição mais importante a se tirar da narrativa de Isaque tem a ver com a continuidade da promessa. Ele é o filho da promessa,

⁶ Quanto ao significado e à função de *toledot*, veja o cp. 3 (p. 68).

e por meio dele a promessa passa a outras gerações. Nas próprias palavras de Deus, “por Isaque será chamada a tua descendência” (Gn 21.12), ou seja, Isaque era o filho por meio de quem a descendência de Abraão seria contada. Isso é sinalizado por meio da bênção que Deus derrama sobre Isaque (Gn 25.11). Mas o mais importante de tudo é que sabemos que Isaque é o recipiente e o veículo das promessas de aliança porque Deus diz que estará com ele e o abençoará (p. ex., Gn 26.24).

Por isso Isaque é conhecido mais como o filho de Abraão e o pai de Jacó do que como alguém com identidade própria. Vimos como ele desempenhou um papel fundamental no relato sobre a fé de seu pai, agora nos voltamos para o relato do filho de Isaque, o enganador Jacó.

Jacó: Deus age em meio às coisas tolas do mundo

A *toledot* de Isaque, que esperamos que se detenha no relato acerca de seus descendentes, começa em Gênesis 25.19 e, caracteristicamente, tem início com o relato do nascimento de seus dois filhos, Jacó e Esaú. O caos que cerca o nascimento de Jacó prenuncia a natureza de sua vida.

O nascimento de Jacó. Tal como havia sido o caso de Sara, Rebeca era estéril. Isso sinaliza que o descendente prometido é um presente do Senhor, embora, ao contrário da narrativa de Abraão, esta não se atenha a esse respeito. Faz a devida observação de que a gravidez de Rebeca é resultado de oração e, então, narra a história do nascimento dos gêmeos.

Desde o início a rivalidade entre irmãos caracteriza o relacionamento dos gêmeos. Lutam até mesmo dentro do ventre da mãe. Respondendo à pergunta da mãe, Deus anuncia o motivo para a luta: “Duas nações há no teu ventre, dois povos, nascidos de ti, se dividirão: um povo será mais forte que o outro, e o mais velho servirá ao mais moço” (Gn 25.23). Aliás, quando saem do ventre, Jacó segura firmemente o calcanhar do primogênito, Esaú, como se fosse puxá-lo de volta. Conforme acontece com frequência

na narrativa hebraica, os nomes e descrições que recebem por ocasião do nascimento também prenunciam acontecimentos futuros. O mais velho é Esaú, “peludo”, cujos pelos e cabelos eram tão grossos que é como se estivesse usando roupas. Também eram de um vermelho bem forte. Quanto a Jacó, seu nome significa “agarrar o calcanhar”, com conotação de “ele engana”.

Direito de nascimento. A questão logo se torna de direito de nascimento. Por intermédio de qual dos dois filhos a promessa fluirá até gerações futuras? O texto narra a história do pouco caso de Esaú quanto ao futuro. Ele é uma pessoa do presente, mas Jacó está sempre pensando em como conseguir o melhor do futuro.

Esaú era menino do campo. Amava o ar livre, especialmente caçar. Jacó, por outro lado, preferia ficar em casa. Como acontece tipicamente com tais traços de personalidade, o tosco homem do campo era o favorito do pai, enquanto o que gostava de ficar em casa era chegado à mãe.

Certo dia Esaú voltou do campo e sentiu o cheiro do ensopado que seu irmão estava cozinhando. Ele quis o ensopado vermelho, que o texto explica ser o motivo de seu outro nome significativo — Edom, “vermelho”, embora também possamos pensar que tinha algo a ver com a cor dos cabelos e dos pelos. De qualquer forma, por impulso ele vende seu direito de nascimento pela simples refeição de um ensopado, um sinal de coisas que viriam.

Qualquer que fosse a significância do ato de Esaú vender seu direito de nascimento a Jacó, isso aparentemente não esclareceu automaticamente a questão da herança, visto que Rebeca e Jacó têm de enganar Isaque a fim de Jacó receber, de fato, a bênção a que o primogênito tinha direito. Em Gênesis 27, chegamos à hora da verdade, quando Isaque irá conferir sua bênção àquele que pensa que é seu primogênito, Esaú.

Rebeca tem, contudo, outras idéias; ela manipula o acontecimento de modo que seu filho favorito, Jacó, consegue a bênção. Por que age assim? Qual é sua motivação? Já vimos que Jacó vive em torno dela e da casa, enquanto Esaú, para a alegria do pai, é um homem que gosta do ar livre. Além disso, Esaú aborreceu a

mãe quando se casa com mulheres que causavam irritação. Em vez de se casar com alguém do clã, Esaú se casa com pessoas do local, e “ambas se tornaram amargura de espírito para Isaque e para Rebeca” (Gn 26.35). Não devemos, porém, nos esquecer de que Rebeca ouviu o oráculo divino acerca de seus dois filhos, a saber, que o mais velho servirá o mais novo (Gn 25.23). O texto não é explícito, mas parece que há aqui mais do que uma motivação egoísta.

Qualquer que seja o caso, um golpe cuidadoso é tramado para fazer o cego e idoso Isaque pensar que Jacó é Esaú. O pai havia mandado Esaú caçar animais silvestres e tinha lhe pedido que preparasse seu prato predileto. Rebeca ouviu a conversa e disse a Jacó que apanhasse dois bodes, assim ela poderia preparar um prato do jeito como Isaque gostava. Então ela apanhou a pele dos bodes e preparou luvas e um peitoral para Jacó, a fim de que Isaque pensasse que Jacó era o peludo Esaú.

Jacó não tem tanta certeza de que Isaque será enganado, e podemos ver por quê. Primeiramente, Esaú saiu para apanhar animais do campo. Será que a carne de dois bodes domesticados irá, de fato, tapear Isaque? E que dizer das peças de vestuário com pelos? Será que irão, de fato, enganar Isaque? (Esaú deve ter sido realmente peludo!)

É difícil ler nas entrelinhas aqui, embora com narrativas hebraicas freqüentemente tenhamos de fazê-lo. Será que Isaque estava tão senil que não iria perceber? Ou será que Isaque (que, conforme sabemos, também estava aborrecido com as esposas de Esaú) não está igualmente satisfeito em ver Jacó conseguir a bênção, embora, devido a seu jeito de evitar conflitos, não queira confrontar o filho esquentado?

Quaisquer que sejam as motivações, os resultados são os mesmos. Jacó recebe a bênção, e não há nada que Isaque ou Esaú possam fazer a respeito. Exceto, isto é, se vingar. Isaque não tem nenhum interesse em vingança, mas Esaú tem. Por isso Rebeca ajeita de novo as coisas, de modo que Jacó é enviado para achar uma esposa entre os seus parentes que ainda vivem em Padã-Arã,

que é a Síria de hoje. Quando Jacó parte, seu pai o abençoa com palavras que revelam que Jacó é, de fato, aquele por meio de quem passará a promessa dada a Abraão e a Isaque:

Deus Todo-Poderoso te abençoe, e te faça fecundo, e te multiplique para que venhas a ser uma multidão de povos; e te dê a bênção de Abraão, a ti e à tua descendência contigo, para que possuas a terra de tuas peregrinações, concedida por Deus a Abraão. (Gn 28.3, 4)

Um sonho em Betel. Na viagem para Padã-Arã, Jacó tem um sonho que confirma ser ele o recipiente das promessas, e, dessa vez, a garantia vem da parte do próprio Deus. Enquanto sonha, ele vê uma escada que desce dos céus até a terra, com anjos subindo e descendo por ela. No alto ele ouve as seguintes palavras, a confirmação divina de ele ser a pessoa por meio da qual as promessas da aliança passarão às gerações seguintes:

Eu sou o SENHOR, Deus de Abraão, teu pai, e Deus de Isaque. A terra em que agora estás deitado, eu ta darei, a ti e à tua descendência. A tua descendência será como o pó da terra; estender-te-ás para o Ocidente e para o Oriente, para o Norte e para o Sul. Em ti e na tua descendência serão abençoadas todas as famílias da terra. Eis que eu estou contigo, e te guardarei por onde quer que fores, e te farei voltar a esta terra, porque te não desampararei, até cumprir eu aquilo que te hei referido. (Gn 28.13-15)

De manhã Jacó reconhece que esse local é sagrado; Deus havia aparecido ali. Em face disso dá ao lugar o nome de Betel, “casa de Deus”. Além disso, faz voto de que, caso sua viagem seja bem sucedida, fará do Senhor o seu Deus, e estabelecerá Betel como local de adoração. Infelizmente, a história futura de Betel em relação a este voto, ficou maculada pela idolatria de Israel (ver 1Rs 13).

Em Padã-Arã. Jacó parte de Betel e segue caminho até Padã-Arã. Seu primeiro encontro com a família se dá junto ao poço. Socialmente falando, para quem morava fora de cidades, o poço

funcionava de modo análogo ao da porta de uma cidade, como lugar para as pessoas se encontrarem e conversarem. Em narrativas hebraicas é freqüente que encontros iniciais aconteçam junto a poços (Gn 24.10-27; Ex 2.15-17). Raquel, futuro amor de Jacó, é a primeira pessoa com quem ele se encontra, e ela o leva até Labão, que afetuosamente lhe dá as boas vindas, chamando-o de “meu osso e minha carne” (Gn 29.14).

Jacó vai trabalhar para Labão, o qual, depois de algum tempo, oferece recompensá-lo pelo seu trabalho. Numa passagem conhecida, Jacó pede a mão de Raquel em casamento, o que ocorre depois de sete anos, mas desta vez o próprio enganador é enganado. Naquela noite Labão age sorrateiramente, colocando Lia, a filha mais velha e menos desejável, na cama de Jacó. Na manhã seguinte ele explica que esse era o costume do lugar. Conforme assinalado por Robert Alter, quando este texto é lido à luz do engano que o próprio Jacó perpetrou em seu idoso pai, Isaque, vemos que ele é tratado da mesma forma como tratou o pai.⁷ Labão permite que Jacó se case com Raquel logo após o término da semana de núpcias, mas exigiu mais sete anos de trabalho em troca da mão de Raquel. Assim é que durante catorze anos Jacó trabalha arduamente para Labão, a fim de poder ter sua amada Raquel.

Embora Labão tenha conseguido forçar Jacó a se casar com Lia, não pôde forçá-lo a amá-la. Entretanto, uma vez que era “desprezada” ou não amada (Gn 29.31), o Senhor permite que tenha filhos, aliás vários filhos. Raquel, por outro lado, não consegue engravidar. A rivalidade entre as irmãs degenera numa disputa sobre quem conseguiria dar mais filhos ao marido. Raquel dá início à disputa dando uma concubina a Jacó, e Lia reagiu da mesma maneira quando pareceu a ela que seu ventre já não estava tão fértil. Finalmente Raquel mesma tem um filho, José, sobre quem estará o foco do capítulo final de Gênesis.

⁷ Robert Alter, *The art of Biblical narrative* (New York: Basic, 1981), p. 180. Alter dá a isso o nome de “analogia narrativa”.

É claro que essas crianças, doze quando terminarem de nascer, estão repletas de significado acerca da história futura do povo de Deus. Elas, inclusive José, que aqui representa seus dois filhos — Manassés e Efraim — serão pais das doze tribos de Israel. Logo, conforme observaremos abaixo, o próprio Jacó experimentará uma mudança de nome. No final da vida será chamado Israel. Desse modo Israel é o pai das doze tribos.

A mudança de nome de Jacó ocorre depois de catorze anos de serviços prestados em troca de suas duas esposas. À medida que o caráter de Labão vai se revelando mais e mais na narrativa, vemos que ele explora aqueles ao seu redor, especialmente Jacó. Se há algo com que as esposas de Jacó concordam entre si, é que é do mais alto interesse delas saírem da cidade, por isso incentivam Jacó a obedecer aos sinais do Senhor e voltar para sua família na terra da promessa.

Contudo, antes de partir, Jacó toma providências que o farão enriquecer às custas de Labão. Aparentemente Labão tapeou Jacó em mais do que assuntos de casamento. Jacó trabalhou duro para o tio, sem receber compensação adequada. Diante da ameaça de Jacó ir embora, Labão finalmente concorda em pagá-lo. Afinal, pelo fato de o Senhor estar com Jacó, Labão ficou rico. Conforme já vimos e continuaremos a ver, Deus abençoa os que estão associados àqueles que têm aliança com ele, o que talvez seja um prenúncio de como Deus abençoará as nações por intermédio de Abraão.

De qualquer modo, Jacó imagina um meio de pagamento que, segundo ele acredita, lhe trará a prosperidade material merecida, mas que Labão enxerga como mais uma oportunidade de explorar o sobrinho. Jacó reivindica para si todas as ovelhas não-brancas sejam elas escuras, listradas ou malhadas. Às escondidas, Labão retirou essas ovelhas do seu rebanho e as entregou para que os filhos cuidassem delas e as mantivessem à distância. Assim é que Jacó continuou incumbido do rebanho de Labão, o qual “milagrosamente” ficou branco da noite para o dia.

Jacó, porém, tinha seu próprio plano. Ele fez varas ou varetas que formavam listas, alternando brancas e escuras, como o tipo de ovelha que ele queria. Ele colocou as ovelhas perto da área de beber, e, quando as ovelhas brancas de Labão vinham beber, elas acasalavam e “davam crias listadas, salpicadas e malhadas” (Gn 30.39). A parte de Jacó no rebanho foi crescendo, com as ovelhas sendo cada vez maiores em número e cada vez mais saudáveis, enquanto as de Labão diminuía.

Como isso aconteceu? O que existia no método de Jacó que levou a esse grande resultado? Nada. Parecia uma superstição rural de que ovelhas que acasalassem em frente de algo listrado teriam crias listradas. Nada na ciência moderna nos leva a pensar que existe algum fundamento no procedimento adotado por Jacó. Isso nos leva a concluir: Deus fez isso acontecer, de modo que Jacó pode conseguir sua justa paga (ver Gn 31.9).

É óbvio que nem Labão nem seus filhos estavam satisfeitos com o rumo das coisas e manifestaram seu desprazer a Jacó. Como reação diante disso, Jacó diz a Raquel e a Lia que devem se preparar para fugir de Padã-Arã. As irmãs não estão muito de acordo, mas aparentemente Labão não é o tipo de pai que promove lealdade, pelo menos entre as filhas. Elas prontamente concordam com o plano de Jacó.

O retorno à terra prometida. O desejo de Jacó de fugir tem por trás um oráculo divino, que lhe deu a seguinte ordem: “Torna à terra de teus pais e à tua parentela; e eu serei contigo” (Gn 31.3). Eles saem às escondidas, mas depois de três dias Labão descobre que se foram e parte numa perseguição frenética. Mas, na noite antes de alcançar Jacó, Deus adverte Labão a não maltratar o genro. Essa ameaça explica a hesitação demonstrada por Labão, ao não agir com dureza com Jacó. É óbvio que Labão não estava sendo sincero quando diz que sua maior decepção foi não ter podido dar uma festa de despedida para todos eles. Durante anos ele se aproveitou de Jacó e das duas filhas. Mas o que faz é acusar Jacó de algo bem sério, a saber, o furto dos deuses do lar.

Esse episódio continua sendo enigmático para os leitores de hoje. Deuses do lar eram um remanescente do que acreditamos ser o passado pagão de Jacó, e ficamos sabendo que ele não teve nada a ver com o furto. Raquel havia roubado essas representações de divindade e vai embora com elas, mas por quê? Em seu comentário, Hamilton analisa as principais opções, que inclui, com base em textos provenientes de Nuzi e Emar, a possibilidade de que a posse determinava direitos de herança. Mas pode ser simplesmente que Raquel estivesse aborrecida com o pai e quisesse dar uma retribuição, tirando algo de valor elevado para ele.⁸

De uma maneira ou de outra, Jacó e Labão chegam a um acordo, e a passagem termina com um ritual em que Jacó e Labão celebram um tratado, concordando em respeitar a fronteira entre eles. Esse acordo antecipa um conflito ainda mais temível que está na iminência de acontecer, a saber, a antiga rivalidade entre Jacó e Esaú.

Na última vez que vimos Esaú, ele estava ardendo por vingança contra Jacó, que havia roubado a bênção paterna (Gn 27.41-46). Uma indicação de que Deus aprovava a volta de Jacó pode estar por trás da curta observação de que teve um encontro com anjos num local por ele chamado Maanaim, “dois acampamentos”, exclamando “Este é o acampamento de Deus” (Gn 32.1, 2).

Talvez encorajado por esse acontecimento, Jacó faz um alerta a Esaú. Este agora está morando em Edom, local que recebeu esse nome por sua causa e está situado no sudeste do mar Morto, já fora da Palestina. Jacó enuncia sua mensagem com todo cuidado e humildade. Ele recebe, no entanto, uma resposta inesperada na forma do relato de um exército de 400 homens que vêm na sua direção — Esaú e seu bando.

Abalado, Jacó toma providências, começando com oração. Ele divide os bens e a família em duas partes, com a idéia de que

⁸ Victor Hamilton, *The book of Genesis: Chapters 1-15*, série New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p. 294, 295.

uma talvez escape, se a outra for atacada. Então envia à frente dos dois grupos uma série de presentes, esperando apaziguar a presumível ira de Esaú.

Depois de preparar essa resposta, Jacó passa, então, uma noite muito desconfortável em que ocorre um dos encontros mais memoráveis e também mais enigmáticos de toda a Bíblia. Enquanto está sozinho, um “homem” desconhecido entra em luta com o patriarca. Essa luta dura a noite toda. Parece estar empatada. Embora o homem tenha feito a coxa se deslocar do quadril de Jacó (o que, em Gn 32.32, é apresentado como explicação para os israelitas não comerem o tendão que fica na coxa junto ao quadril), parece que Jacó tem o homem firmemente imobilizado. O homem suplica a Jacó que o deixe ir antes do alvorecer. O texto não informa o que quer dizer o surgimento da alvorada, desse modo aumentando nossa perplexidade bem como nossa curiosidade. Quem é esse homem?

Jacó se recusa deixá-lo ir enquanto o homem não o abençoa. Por que Jacó se preocupa com isso? Ainda não sabemos, porque ainda não estamos certos de quem é esse homem. Jacó, porém, deve saber a importância de seu companheiro de luta, embora a próxima troca de palavras mostre que o patriarca não sabe o nome dele.

Nesse diálogo o homem parece abençoar Jacó mediante uma mudança de nome. “Aquele que agarra o calcanhar”, o “engana-dor”, se torna “Israel”. É claro que a importância dessa mudança de nome se torna imediatamente visível. Israel é o nome da nação que surgirá a partir da semente de Jacó. O significado do nome não é tão óbvio, mas a melhor sugestão é a que entende que o nome significa “Deus luta”. Essa interpretação é apropriada tanto para a situação de Gênesis 32 quanto para o futuro da nação de Israel, pela qual Deus freqüentemente luta e contra a qual ocasionalmente luta. Também é apropriada para o contexto imediato porque, embora o homem não diga seu nome, Jacó sabe que é o próprio Deus. Em outras palavras, o homem não dá seu nome, YAHWEH, mas Jacó sabe que é seu Deus, o Deus de seu pai Abraão.

Muitas leituras ecoam em nossas mentes após a leitura desta passagem. Por que Deus luta com Jacó? Por que aparentemente lutam até ficarem totalmente imobilizados? Por que Deus não dá o seu nome? Por que Deus tem de ir embora antes da alvorada? Teremos de conviver sem a resposta a muitas dessas indagações. O texto tem, contudo, algo a dizer, quando descreve o Israel futuro como um local por quem e contra quem Deus virá como guerreiro. Também ensina a outros leitores que Deus é alguém que nos chama a um envolvimento ativo. Alguém que nos honra na luta enquanto não formos negligentes.

Para Jacó a luta divina monta o cenário para a luta humana que vem a seguir. O aparente exército de Esaú, procedente do sul, finalmente se encontra com a comitiva de Jacó, que procede do norte. Jacó dividiu a família com base nas suas prioridades de relacionamento; aqueles na retaguarda são os mais próximos do coração de Jacó. O primeiro a se encontrar com Esaú é o grupo constituído de suas concubinas e respectivos filhos (Bila: Dã, Naftali; e Zilpa: Gade, Aser). Depois veio um grupo que incluía Lia e os filhos (Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar, Zebulom, Diná) e, finalmente, depois de todos os outros, Raquel e seu filho preciosíssimo, José. Conforme era de se esperar e, assim mesmo, talvez de modo admirável, Jacó vai à frente de todos e se encontra com Esaú. Inesperadamente e de modo definitivamente admirável, Esaú corre e abraça Jacó.

O aspecto mais frustrante dessa narrativa é a falta de explicação para as motivações. Embora isso seja típico da prosa hebraica, aqui essa característica torna a narrativa particularmente opaca para o leitor moderno. Por que Esaú abrandou com Esaú? Será que é por causa dos presentes e da humildade de Jacó? Inicialmente ele recusa o presente, mas isso pode ser um mero protocolo do antigo Oriente Próximo, o que Jacó entende quando insiste que Esaú o receba.

Mas o que vem em seguida no relato é ainda mais difícil. Esaú diz a Jacó para acompanhá-lo até a sua casa, com isto querendo dizer ir para Edom. Jacó responde dizendo que precisa de

tempo e que irá mais devagar. Esaú então se oferece para deixar guias com ele, o que Jacó educadamente recusa, dizendo que é desnecessário. Então Esaú parte, e Jacó nunca vai a Edom. Pelo contrário, viaja a Siquém e ali se instala durante o que ele espera que seja algum tempo. A única vez que sabemos que Jacó torna a ver Esaú é quando ambos sepultam o pai, Isaque (Gn 35.29). Este último evento é relatado sem que se lhe atribua maior importância, e não parece existir nenhuma animosidade entre ambos.

O texto permite quaisquer dentre várias reconstruções possíveis. Mas esse é o problema. Qual é a mais provável? Jacó foi a Edom por algum tempo, sem que o texto mencione? Quem sabe? O melhor é não especular. Jacó é bem sucedido em seu retorno à terra. E, muito embora Esaú não represente um perigo no momento presente, logo mais ameaças virão.

Na terra. Em Gênesis 34 ficamos sabendo de um episódio com ramificações no futuro tanto imediato quanto distante. A maior parte da atenção tem se concentrado nos filhos e esposas de Jacó, mas a narrativa mencionou uma filha: Diná. O texto narra de um acontecimento da vida de Diná, mas não diz algo acerca das reações dela em relação a estes acontecimentos. O foco da atenção está nas ações de dois dos filhos de Jacó: Simeão e Levi.

Parece que os familiares de Jacó tinham bom relacionamento com os moradores do local. Diná tinha o costume de passar tempo com as moças dali e, com isso, foi objeto da atenção de Siquém, filho de Hamor, o governante local.

A maioria das traduções em português entende que Siquém violentou Diná. Pode ter sido o que de fato aconteceu, mas o texto hebraico é mais ambíguo. A melhor tradução para o verbo em questão é “humilhou”, o que deixa o sentido um pouco mais aberto, quer ele tenha ou não forçado Diná. Pode ser que ele a tenha seduzido, de modo que ela ficou numa situação de humilhação, a de uma mulher não casada que dormiu com um homem. Qualquer que tenha sido exatamente a natureza da ofensa cometida, da perspectiva hebraica foi uma questão de perda de castidade e algo que exigia uma resposta (Gn 34.5).

O que, no entanto, se torna bem claro é que, quer ele a tenha ou não forçado, o fato é que “sua alma se apegou a Diná, filha de Jacó, e amou a jovem, e falou-lhe ao coração” (Gn 34.3). Conseguiu ganhar o coração de Diná? De novo não sabemos, visto que nunca ouvimos a história do ponto de vista de Diná. De qualquer maneira, Siquém se propôs a casar com Diná por meio dos devidos canais da cultura da época, a saber, o pai e irmãos dela.

O texto, porém, deixa bastante claro que os irmãos estão agitados com a relação sexual ocorrida e com a proposta de casamento e desejam vingança. O texto destaca que dois irmãos, Levi e Simeão, se sentiram especialmente ofendidos com o que aconteceu com a irmã. O plano deles foi tão engenhoso quanto enganoso e maldoso.

Embora não seja explicitamente declarado, é muitíssimo provável que a família de Jacó era em número bem menor do que os naturais do local, mas Levi e Simeão (irmãos de Diná por parte de pai e mãe, visto que Lia era mãe dos três) arquitetaram uma maneira de eliminar essa desigualdade numérica. Agiram como se concordassem com o casamento, mas impondo uma condição, a de que os naturais da terra se circuncidassem, uma operação dolorosa e debilitante.

Siquém e o pai, em nome de todo seu povo, aceitam essa condição. Sua disposição de se submeter a esse procedimento indica talvez o quão exatamente autêntico era o amor de Siquém por Diná bem como o fato de aceitar que a família de Jacó se integrasse a eles.

Mas a exigência era uma armadilha. Levi e Simeão não tinham absolutamente nenhum interesse em deixar que o casamento fosse em frente. Depois da circuncisão, quando os homens de Siquém se encontravam em condições extremamente fracas, Levi e Simeão vasculharam a cidade e os mataram.

Tentar descobrir como a narrativa encara esse ato não é algo assim tão simples. Jacó está irado: “Vós me afligistes e me fizestes odioso entre os moradores desta terra, entre os cananeus e os ferezeus; sendo nós pouca gente, reunir-se-ão contra mim, e serei

destruído, eu e minha casa” (Gn 34.30). Acrescente-se que Jacó leva para o túmulo um ressentimento contra esses dois filhos (ver p. 192-194).

Entretanto, o narrador permite que os dois filhos tenham a palavra final quando respondem ao sermão de Jacó: “Abusaria ele de nossa irmã, como se fosse prostituta?” (v. 31). Além disso, o oferecimento de fazer integração entre a família de Jacó e os moradores de Siquém teria diluído a família da aliança de tal maneira que teria minado o cumprimento da promessa de descendentes. Talvez devamos pensar em Deus a empregar uma ação má para produzir o bem, neste caso a preservação da pureza da linhagem aliançal.

É claro que Jacó e a família imediatamente partem da cidade de Siquém e, indo pela rota que passa pela região montanhosa central, se dirigem a Betel, o local onde Jacó tinha tido a visão da escada que chegava até os céus. Porém, antes de prosseguir, ele convoca as pessoas de sua casa a se livrarem de seus ídolos pagãos. Agora está se dirigindo a um local sagrado, e ele também enfatiza aquilo que, conforme temos visto, é o tema central da aliança, a saber, de que Deus “me acompanhou no caminho por onde andei” (Gn 35.3). E, assim que chega a Betel, Deus renova as promessas aliançais que haviam sido feitas a Abraão e agora estavam sendo aplicadas a seu filho Jacó (Gn 35.11-13).

Agora com Jacó na terra prometida, a narrativa sobre esse patriarca começa a perder o ritmo. Mas, primeiramente, haverá mais um filho, desta vez tido pela sua esposa favorita, Raquel. Entretanto, essa criança custou a vida dela, sendo que, enquanto desfalecia-se, deu-lhe o nome de Ben-oni, isto é, “filho da minha tristeza” (Gn 35.18). Mas depois da morte e sepultamento da esposa, Jacó mudou o nome deste último filho para Benjamim, “filho da minha mão direita”. Agora todos os doze filhos de Jacó, cujo nome foi mudado para Israel, já são nascidos:

- Os filhos de Lia: Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar e Zebulom

- Os filhos de Raquel: José e Benjamim
- Os filhos de Bila (concubina da parte de Raquel): Dã e Naftali
- Os filhos de Zilpa (concubina da parte de Lia): Gade e Aser

A *toledot* de Isaque termina com sua morte depois da volta de seu filho Jacó (Gn 35.27-29). Agora estamos preparados para o próximo na série de descendentes por meio de quem a promessa é transmitida, a saber, a *toledot de Jacó*, que concentrará a atenção em José.

Como transição temos, contudo, a *toledot* de Esaú (Gn 36). Em Gênesis 25 aparece uma breve narrativa sobre Ismael, e agora temos uma acerca de Esaú, ambos descendentes dos patriarcas, mas não da linhagem escolhida. Ao incluir estas breves listas dos descendentes de Ismael e Esaú (bem como uma lista dos governantes dos edomitas, que descenderam de Esaú), ficamos sabendo que Deus se importa com essas pessoas, muito embora não estejam diretamente relacionados à sua estratégia redentora iniciada em Abraão.

Conclusão

As narrativas patriarcais possuem características diferentes dos capítulos que as precedem. A velocidade da narrativa diminuiu, e o espaço da narrativa se estreitou. Em vez, então, de oferecer um panorama do mundo inteiro e de um longo período de tempo, o foco recai em um só homem e seus descendentes. Deus tem sido persistente na graça com que trata a humanidade como um todo, muito embora os seres humanos continuem a pecar contra ele. Agora ele escolhe uma só pessoa por meio de quem irá restaurar a bênção ao mundo inteiro. A história das narrativas patriarcais é o relato de como Abraão, Isaque e Jacó reagem

ao Deus que, por meio deles, está em busca de um relacionamento com toda a humanidade.

A parte final de Gênesis se volta para a história dos doze filhos de Jacó, narrando a história de um deles, José.

A vida de José

Gênesis 37—50

 chegamos agora ao último *toledot* de Gênesis, o *toledot* (ou “história da família”) de Jacó (Gn 37.2). Mantendo o padrão que já vimos até agora, o *toledot* de Jacó tem como foco os filhos de Jacó. Dentre todos os filhos de Jacó, é a história de José que ouvimos de modo mais completo, embora observaremos uma curta interrupção com um relato sobre Judá (Gn 38). Denominarei esta secção de história ou relato de José, pelo fato de ele ser seu principal protagonista. Uma das primeiras coisas que os estudiosos observam quando começam a ler a história de José é a mudança no estilo e na qualidade literários. Enquanto as narrativas patriarcais consistem de episódios curtos e vagamente ligados entre si, a história de José tem a característica de um conto ou pequeno romance. Embora existam cenários diferentes, o enredo é mais coerente do que aquilo que vimos até agora. Também há uma coerência temática, o que se observa, em parte, pelo emprego frequente do termo “abençoar”/“bênção” ao longo do relato. Não somente José é abençoado, mas aqueles ao seu redor também o são. Afinal, Deus estava com ele.

Lembre-se, José não é um dos patriarcas. Mais tarde gerações irão se referir ao “Deus de Abraão, Isaque e Jacó”. Note que José não é incluído nesta lista. A história de José provê uma ponte entre os patriarcas e o relato do êxodo, oferecendo uma explicação sobre, antes de mais nada, como os israelitas chegaram ao

Egito. Embora não seja ele mesmo um patriarca, José é, claramente, o recipiente das promessas patriarcais feitas a Abraão. Frequentemente leremos que Deus esteve “com ele”, abençoando-o e àqueles que estavam em sua presença.

O tema do relato de José (Gn 50.19–20). Para realmente entendermos a história de José, temos de começar perto do fim, pois ele próprio pronuncia o tema de sua vida. Depois da morte de Jacó, os onze irmãos, que anteriormente haviam maltratado o agora poderoso irmão José, estão preocupados que José tenha esperado até esse momento para se vingar deles. Eles se oferecem para servi-lo, desde que não lhes faça mal. José fica ofendido e responde, dizendo: “Não temais; acaso, estou eu em lugar de Deus? Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida” (Gn 50.19, 20). Aliás, na medida que refletimos sobre a vida de José tal como é narrada em Gênesis 37–50, ficamos impressionados com a verdade dessa declaração. De uma perspectiva humana, a vida de José se parece com uma série de golpes duros sem nenhum sentido. José, porém, entende que sua vida tem um significado imenso.

José em Canaã. Vemos o padrão se desenrolar desde o início. Em Gênesis 37, José está com 17 anos de idade e é o filho favorito de Jacó. Era o filho de Raquel, a esposa preferida de seu pai, enquanto os outros eram rebentos de Lia ou de uma das concubinas. O tratamento preferencial que José recebia foi simbolizado pelo presente de uma veste. No entendimento popular, essa capa é “multicolorida”, ao passo que a palavra hebraica sugere que na verdade ela tinha “mangas compridas”. De um modo ou de outro, era algo especial e indicava que José era o favorito. Conseqüentemente, os irmãos o odiavam.

Pelo que ficamos sabendo sobre ele nessa época, José aparentemente não fez nada para melhorar sua situação diante dos irmãos. Por exemplo, ele teve dois sonhos que, em sua interpretação, falam do papel que no futuro terá sobre eles. É verdade que esses sonhos são de origem legitimamente divina, e José honestamente os relata.

Mas para os irmãos tais sonhos sugerem menosprezo, de sorte que até mesmo Jacó é ofendido pelos sonhos de José.

No primeiro sonho todos os irmãos estão atando feixes de cereais. Aquele que José está atando se ergue de repente, e todos os outros irmãos se encurvam diante do feixe. O segundo sonho assume dimensões cósmicas. Aqui o sol (representando o pai), a lua (representando a mãe) e onze estrelas (representando os irmãos) se curvam diante dele. Para um jovem por quem os irmãos já tinham uma intensa aversão devido ao favoritismo paterno, essas falas foram quase que literalmente o beijo da morte.

A cena seguinte começa quando os irmãos vão pastorear o rebanho do pai perto de Siquém, enquanto José fica em casa, provavelmente outra indicação de favoritismo. Depois de um tempo Jacó envia José até eles. Quando os irmãos o vêem à distância, rapidamente tramam se livrar dele. A maioria quer jogá-lo num poço e deixá-lo morrer ali. Rúben, o mais velho, planeja retornar e tirá-lo dali, mas aparentemente ele não está ali mais tarde, quando um grupo de comerciantes ismaelitas aparece. Judá, percebendo aí uma oportunidade de ganho econômico, convence os irmãos de que lucrariam vendendo José. Assim os ismaelitas compram José, e lá vai ele para o Egito.

De fato, para o Egito, onde estará em posição de ajudar os descendentes de Abraão numa crise futura. *Os irmãos intentaram o mal, mas Deus o tornou em bem, para salvar a muitos.*

Nesse ínterim os irmãos inventam a história da morte de José, de maneira que para Jacó vai parecer que ele foi comido por um animal selvagem. Quando fica sabendo disso, Jacó desaba numa imensa tristeza.

Um breve interlúdio: Judá e Tamar

Logo após o primeiro capítulo dedicado a José, temos uma momentânea interrupção de sua história. Depois da venda de José a Potifar, que era um oficial do faraó, a cena muda para um relato acerca de seu irmão Judá. Essa transição abrupta (e, depois dela, o

igualmente abrupto retorno a José) é estranha para leitores modernos e requer explicação. O fato de um relato acerca de Judá ser encontrado no *toledot* de Jacó não é nenhum problema, mas por que aqui e por que agora? Não sabemos. Judá, é claro, é o pai de uma tribo importante, e José será o progenitor de duas tribos: Efraim e Manassés. Talvez esteja sendo estabelecido um contraste, mas não está nada claro qual seria o propósito de tal contraste.

O relato não apresenta Judá de forma positiva. Em primeiro lugar Judá se casou com uma cananéia, o que nos relembra Esaú, cujo casamento com mulheres de origem hitita e cananéia (ver particularmente Gn 28.7) causou tanto desgosto aos pais. Talvez não surpreenda que três filhos bem perversos foram fruto dessa união. Er, o primogênito, morreu devido à sua impiedade, deixando sua esposa Tamar viúva. De acordo com a lei, que é enunciada mais tarde na época de Moisés (ver Dt 25.5-10), o irmão de um homem que viesse a morrer tinha o dever de se casar com a viúva e ter um filho com ela, e a criança ficaria com o nome do falecido e, no final, herdaria suas terras e bens. Essa lei, às vezes chamada de levirato devido à palavra latina para cunhado, é apresentada de uma forma gráfica no livro de Rute, quando Boaz assume esses deveres no que diz respeito a Rute.

Inicialmente Judá obedeceu à lei, ordenando a Onã que cumprisse essa obrigação. Entretanto, por motivos egoístas, Onã se recusou a engravidá-la (Gn 38.9). Por essa razão Deus tirou a vida de Onã. O próximo na linha era Selá, mas agora Judá recua. Com o objetivo de enganá-la, diz a Tamar que dará Selá a ela assim que ele ficar suficientemente crescido, mas na verdade Judá não tem nenhuma intenção de fazê-lo, uma vez que agora teme pela vida do filho. Ele atribui a morte dos filhos a Tamar, a quem considera uma espécie de viúva negra, quando, na verdade, a culpa tem é de ser atribuída aos filhos perversos de Judá.

O relato dá, agora, uma reviravolta inesperada. Assim que Tamar chega à conclusão de que Judá não tem nenhuma intenção de lhe dar Selá, ela toma providências drásticas. O que ela tinha realmente a perder? O destino de uma viúva sem filhos não

é muito agradável no Israel antigo. Ela se veste como uma prostituta, o que incluiu um véu que escondia sua identidade. Ela vai para um lugar na estrada que leva à cidade, e, surpresa!, Judá acaba contratando os serviços de Tamar. Tendo “esquecido a carteira em casa”, Jacó promete mandar o pagamento a essa mulher, cujo nome ele desconhece. Como garantia Judá deixa com ela seu selo de identificação, seu cordão e seu cajado. Entretanto, quando mais tarde ele tenta pagá-la, ela não está mais ali.

Como resultado dessa relação, Tamar engravida. Ao saber disso, Judá quer que Tamar seja castigada com pena máxima. Ela desgraçou o nome da família e, por esse motivo, tem de morrer. Entretanto, quando confrontada, ela apresenta a identificação (o selo e o cajado) do homem que a havia engravidado. Judá imediatamente reconhece que ele é o homem e que incorre em erro ao não dar seu filho à nora.

O texto termina, então, com o nascimento dos filhos daquela união, os gêmeos que darão continuidade à linhagem de Judá. Seus nomes se baseiam nas circunstâncias que cercam seu nascimento. Uma das crianças estica a mão para fora primeiro, e a parteira amarra um fio vermelho vivo em torno do pulso, mas, então, ele recolhe a mão para dentro do ventre, e a outra criança nasce primeiro. Este último recebe o nome de Perez, “rompendo”, visto que foi o primeiro, e o segundo foi Zera, “encarnado”, pois nasceu com um fio encarnado, ou vermelho vivo, em volta do pulso.

José no Egito

Logo antes de o relato de Judá e Tamar “interromper” a narrativa de José, ficamos sabendo que os comerciantes ismaelitas/midianitas venderam José para Potifar, descrito como “oficial de Faraó, comandante da guarda” (Gn 37.36). Em Gênesis 39 vemos como Deus faz sua presença conhecida de José por meio da prosperidade que alcança a casa de Potifar. O relato começa com uma declaração nesse sentido: “O SENHOR era com José, que veio a ser homem próspero; e estava na casa de seu senhor egípcio.

Vendo Potifar que o SENHOR era com ele e que tudo o que ele fazia o SENHOR prosperava em suas mãos...” (Gn 39.2, 3). Devido à bênção que veio por meio da presença de José em sua casa, Potifar lhe deu responsabilidades cada vez maiores e também o tratou com grande confiança.

José atirado na prisão. Tudo estava indo bem até que a mulher de Potifar começou a demonstrar um grande interesse em José. Leitores atentos sabem que algo está para acontecer quando ouvem que um narrador discreto muda o estilo que lhe é característico e apresenta a descrição física de uma personagem (ver p. 74-77). José é descrito como um jovem “formoso de porte e de aparência” (Gn 39.6).

Ficamos sabendo em seguida que a esposa de Potifar está tentando atraí-lo para sua cama. José reage precisamente da maneira certa. Ele recusa as atenções da mulher. Sua motivação é expressa de um modo muito bonito: “Tem-me por mordomo o meu senhor e não sabe do que há em casa, pois tudo o que tem me passou ele às minhas mãos. Ele não é maior do que eu nesta casa e nenhuma coisa me vedou, senão a ti, porque és sua mulher; como, pois, cometeria eu tamanha maldade e pecaria contra Deus?” (Gn 39.8, 9). Em outras palavras, José é a síntese do homem sábio descrito em Provérbios 5—7!

Lendo a narrativa de José à luz desses versículos, teríamos todos os motivos para esperar que José colhesse a recompensa de um comportamento sábio. Sofre o tolo que cede a tais seduções. O sábio que evita a mulher promíscua é abençoado com vida e riquezas. Mas não é isso o que acontece. A mulher enjeitada volta sua ira contra José, inventando uma história de que ele teria tentado violentá-la.

Confrontado com o relato que ela faz dos acontecimentos, Potifar extravasa sua ira em José, mandando-o para a cadeia. O fato de José ser sentenciado à prisão, em vez de ser executado, pode ser uma indicação de que Potifar sabia que algo não soava bem na história contada pela esposa. Entretanto, a questão importante é que José é mandado para a prisão do rei, o que o coloca

diante de com presos que tiveram contato com o faraó, deixando o leitor com impressão de que algo positivo poderá resultar dessa situação aparentemente negativa.

O copeiro e o padeiro. Tal como havia acontecido com a casa de Potifar, a prisão prosperou com a chegada de José ali (Gn 39.23), e José veio a conhecer dois oficiais da corte do faraó que estavam presos por alguma acusação não especificada contra o seu senhor. Embora tendo títulos que pareçam bem caseiros (copeiro e padeiro), seria errado pensar que eram oficiais sem importância. Essas funções eram bem importantes e estavam intimamente ligadas ao rei. (Isso certamente é válido no caso do copeiro, ver Ne 1.11.) O copeiro era um confidente do rei, que nele confia a ponto de tê-lo como responsável por provar sua comida, protegendo o rei de ser envenenado.

Em seu relacionamento com o copeiro e o padeiro, o talento de José como adivinhador ganha importância. Especificamente, ele é um intérprete de sonhos. Já vimos a propensão de José de receber mensagens da parte de Deus por intermédio de sonhos, mas agora ele interpreta os sonhos de outros.

A adivinhação é desaprovada em outra passagem das Escrituras (Dt 18.10), mas o que está proibido é o tipo de adivinhação que não depende de Deus para a interpretação. Observamos isso no contraste entre os sábios da Babilônia e Daniel, quando interpretam o sonho em que Nabucodonosor vê uma estátua feita de vários metais (Dn 2). Daniel deixa claro que interpretar sonhos é coisa de Deus (Gn 40.8); neste caso ele é simplesmente o veículo da sabedoria de Deus.

O copeiro vai primeiro. Ele vê três videiras que florescem. Ele espreme as uvas e dá o suco ao faraó. Na interpretação de José o significado é que dali a três dias o copeiro será restaurado a seu cargo. O padeiro se anima com essa mensagem positiva e conta seu próprio sonho. Ele também teve um sonho em que aparece o número três, em seu caso três cestos de pães estavam sobre sua cabeça. O cesto de cima era para o faraó, mas os pássaros vieram e comeram os pães. José entrega, então, a má notícia ao padeiro.

Em seu caso a mensagem é que o rei o decapitará e empalará seu corpo numa estaca. Os pássaros virão e comerão o seu cadáver.

Tudo se deu exatamente como interpretado por José. Três dias depois foi o aniversário do faraó. Ele soltou seus dois servos da prisão. O copeiro foi restaurado à sua função anterior, mas o padeiro foi degolado.

Quando interpretou o sonho do copeiro, José lhe implorou: “lembra-te de mim, quando tudo te correr bem; e rogo-te que sejas bondoso para comigo, e faças menção de mim a Faraó, e me faças sair desta casa” (Gn 40.14, 15). Mas, mais uma vez, José recebe um tratamento ruim, quando o copeiro imediatamente “não se lembrou de José, porém dele se esqueceu” (Gn 40.23). Parece que as pessoas intentam o mal contra José ou, neste caso, simplesmente o ignoram, o que tem o mesmo resultado.

O sonho do faraó. Quando avançamos para o capítulo 41, ficamos sabendo que o faraó tem um sonho. O narrador não comenta que Deus havia feito o faraó ter esse sonho. (Referência explícita a Deus se limita ao mínimo nesta narrativa.) Mas as circunstâncias nos levam à conclusão de que esse sonho é da parte de Deus.

O sonho do faraó começa com um cenário tranquilo de prosperidade. Sete vacas saudáveis e bem alimentadas estão pastando às margens do rio Nilo. Porém, de repente, sete vacas bem magras surgem do meio do rio e comem as gordas! Um segundo sonho teve um padrão parecido. Sete espigas de cereais em uma única haste eram saudáveis e viçosas. Mas, então, sete espigas murchas aparecem repentinamente e consomem as saudáveis. 

Os sábios do Egito não têm nenhuma idéia sobre como interpretar esses sonhos. A essa altura o copeiro repentinamente se recorda daquele que havia conhecido na prisão, José, o intérprete de sonhos! José é convocado e exclama com toda piedade acerca da capacidade de interpretar sonhos: “Não está isso em mim; mas Deus dará resposta favorável a Faraó” (Gn 41.16).

Os dois sonhos têm mesmo significado. É provável que Deus tenha usado dois sonhos diferentes com a mesma mensagem a fim de confirmar ao faraó que a mensagem era, de fato, intencional.



Uma vez apresentada, a interpretação não parece nada complexa. Sete anos de abundância serão seguidos de sete anos de fome.

Saber que tinham sete anos antes da chegada da fome deu ao faraó tempo para se preparar e, na prática, transformar a catástrofe em vantagem. Como resposta ao conselho de José de deixar a pessoa mais sábia no Egito encarregada de cuidar dos preparativos, o faraó escolhe o próprio José. O faraó põe José num cargo elevado no país e transforma o hebreu num egípcio. Dentre outras coisas José adquire um nome egípcio (Zafenate-Panéia) e como esposa lhe dá Asenate, filha de Potífera, sacerdote de Heliópolis.

Durante os sete anos de fartura, José cuida para que os celeiros do rei estejam cheios. Então, quando chega a fome, o rei está em posição de vender cereais àqueles que precisam. Em troca de cereal os egípcios dão ao faraó não apenas dinheiro mas, no final, as suas terras, o que lhes permite sobreviver à fome. Essa estratégia permite que o rei do Egito alcance um poder despótico. Imagine-se o efeito que essa história terá na geração do êxodo. Por meio dessa narrativa ficamos sabendo que o faraó que os oprimiu chegou a ser assim tão poderoso devido apenas à inteligência de um de seus ancestrais.

Perto do fim do capítulo 41, tomamos conhecimento de que a fome não se restringiu ao Egito, mas ultrapassou as suas fronteiras. Começamos a ter uma noção do rumo que a narrativa está tomando, e não ficamos surpresos de que o capítulo 42 volte a atenção para as agruras de Jacó e toda sua família lá em Canaã.

Reconciliação. Jacó ouve acerca da disponibilidade de cereais no Egito e ordena aos filhos que vão para lá para obterem comida para sobreviverem. A maneira como fala aos filhos indica uma certa atitude de frieza com eles e contrasta com o modo como protegia José e agora protege Benjamim. Ele não deixa que Benjamim acompanhe os irmãos ao Egito.

Os pedidos de cereal tinham de passar por José, e, desse modo, os irmãos acabam fazendo a solicitação diretamente a ele. O tempo e as circunstâncias tinham transformado José, que provavelmente havia adotado um estilo totalmente egípcio. Ele os

reconheceu, mas eles não sabiam que o governador egípcio com quem estavam falando era o irmão que haviam vendido como escravo. Como consequência José os trata com rudeza, submetendo-os a um interrogatório intenso e até mesmo acusando-os de serem espiões.

Como resposta à acusação de José, afirmaram com veemência que não eram espiões. Embora não tenham consciência disso, esse oficial “egípcio” tem bom motivo para confiar na integridade deles, por isso prepara-lhes um teste. Durante o interrogatório, eles revelam que existe ainda outro irmão, Benjamim, o qual permanece em casa. Agora José exige que vão e retornem com esse irmão, mostrando dessa maneira que não estavam mentindo para ele. Ele insiste que um deles fique retido até os outros retornarem.

Simeão é escolhido, e os demais partem de volta com o cereal. A caminho de casa, os irmãos descobrem que estão levando não apenas o cereal mas também dinheiro. Não sabem como isso aconteceu, mas, uma vez que poderiam ser acusados de terem roubado este montante, não consideraram boa coisa.

Quando voltam para casa e informam Jacó acerca da situação, o pai demonstra mais uma vez o favoritismo que tem por Benjamim, o filho nascido da sua amada Raquel, recusando-se a deixar que o levem ao Egito, muito embora com a implicação da perda de Simeão, o qual não tinha boa reputação com o pai (Gn 34; 49.5-7), e Benjamim era simplesmente de extremo valor. Os irmãos tentam persuadir o pai a fazer algo, Rúben oferece até mesmo seus próprios dois filhos como resgate para Jacó, mas assim mesmo o patriarca recusa. Entretanto, quando acabou a comida que trouxeram, Jacó cede. Judá deixa claro ao seu pai que todos morrerão a menos que voltem ao Egito junto com Benjamim. Quando dá garantias pessoais da segurança de Benjamim, Jacó relutantemente deixa que levem Benjamim para o Egito.

Quando José percebe que seus irmãos haviam chegado com Benjamim, ele ordena a seu ajudante que prepare um almoço de negócios com ele. O convite para terem uma refeição com José, que os irmãos somente sabiam que era uma autoridade egípcia de

muito poder, os encheu de medo. Mas, quando chegaram, receberam garantias de que não estavam sendo levados à sua presença por suspeita de roubarem o dinheiro. Simeão é solto e levado até eles.

Quando José chega para a refeição, Benjamim é apresentado a ele. Essa apresentação é forte demais para José. Afinal, esse era seu irmão por parte de pai e de mãe. Ele tem de sair da sala para controlar as lágrimas. Depois de se recompor e voltar à sala, a refeição começa, e os irmãos percebem algo que é difícil explicarem. Os egípcios estão sentados em uma mesa à parte, de acordo com preconceitos raciais bem documentados na literatura egípcia antiga; os irmãos estão sentados numa segunda mesa. Mas o que os surpreendeu é que estavam sentados na devida ordem de idade, e Benjamim tinha recebido cinco vezes mais do que qualquer outro deles. Com certeza isso os deixou pensando sobre o que estava acontecendo.

Contudo, talvez por temor, não fazem nenhuma pergunta e pedem licença a José para voltarem a Jacó em Canaã. Mas José planeja outro teste. Junto com o cereal que pediram, ele deu ordens ao administrador do palácio que, às escondidas, colocasse o dinheiro de volta nos sacos de cereal e também colocasse a própria taça de prata de José no saco de Benjamim.

De início podemos ser tentados a crer que, assim como ocorreu anteriormente, esse é um ato de generosidade, mas José também ordena a seu administrador que os intercepte na viagem de volta para casa e os acuse de roubo, especificamente Benjamim.

Qual pode ser o objetivo dessa estratégia? O texto não nos diz, mas nos permite inferir o que José está pretendendo. Quando refletimos sobre o formato da história, vemos que José criou uma situação o mais próximo possível parecida com a sua própria. José tinha sido o filho favorito de Jacó; agora Benjamim é que era. Isso levanta a pergunta: será que os irmãos venderão seu meio-irmão para se salvarem?

A resposta vem rapidamente. Não. Os irmãos estão dispostos a se sacrificarem por Benjamim e pelo bem-estar de seu pai, Jacó. Em particular Judá, cujo comportamento, conforme vimos, nem

sempre foi da mais elevada integridade (ver Gn 38), se oferece para receber o castigo em lugar de Benjamim.

José agora tem a resposta. Ele revela a sua identidade aos irmãos. Eles estão perplexos, mas José já demonstra ter consciência de que seu sofrimento não foi sem razão. "...para conservação da vida, Deus me enviou adiante de vós. [...] Deus me enviou adiante de vós, para conservar vossa sucessão na terra e para vos preservar a vida por um grande livramento. Assim, não fostes vós que me enviastes para cá, e sim Deus..." (Gn 45.5, 7, 8). Uma família reunida e resgatada de uma grande fome!

Jacó recebe a notícia maravilhosa e, a convite do faraó e junto com toda sua família de cerca de 70 pessoas, se muda para o Egito, para sobreviver à fome. Na medida que os acontecimentos se desenrolam, a família permanece no Egito por muitos anos, na verdade séculos. Mas, por enquanto, Jacó está satisfeito com o reencontro e com a promessa de abundância durante uma escassez prolongada.

As palavras finais de Jacó. Antes de Jacó morrer, ouvimos suas palavras finais, na prática sua última vontade e seu testamento, dirigidas a seus descendentes. Primeiramente, em Gênesis 48 o patriarca abençoa os dois filhos de José, Manassés e Efraim. Num gesto surpreendente e para aborrecimento de José, seu pai abençoa este último, que é o mais novo, em vez do primeiro. Inicialmente José acha que o pai cometeu um erro, mas não é o caso. Como havia acontecido com o próprio Jacó, o mais novo recebe a bênção da mão direita, embora neste caso os dois filhos recebam diferentes graus de bênção. A bênção dos filhos de José indica que José receberá uma espécie de bênção dobrada em relação a seus irmãos. Os filhos de Jacó, agora chamado Israel, são os pais das tribos de Israel. Quando a poeira assenta anos depois (na época de Josué), vemos que as tribos de Manassés e Efraim, não uma tribo única de José, recebem terras juntamente com os irmãos de José.

Assim mesmo, Gênesis 49 apresenta bênçãos e maldições de Jacó sobre seus doze filhos, e estas são, na verdade, agouros de acontecimentos e relacionamentos futuros. Ele inicia pelos filhos

de Lia. Rúben é o mais velho, e seria de se esperar que recebesse uma grande bênção. No entanto, Rúben havia maculado o relacionamento com seu pai quando dormiu com Bila, concubina do próprio pai (Gn 35.22). Por cometer algo assim tão vergonhoso, perdeu sua posição de primogênito. A tribo de Rúben não terá nenhuma posição de destaque no futuro de Israel.

Poderíamos achar que o mesmo destino aguardava tanto Simeão quanto Levi, pois eles também envergonharam o pai ao massacrarem os siquemitas (ver p. 176-178). Agora Jacó amaldiçoa esses dois filhos de Lia a ficarem dispersos pela terra de Israel. E, de fato, na segunda metade do livro de Josué, ambas as tribos deixam de receber terras. O destino de Simeão é ser absorvido na tribo maior de Judá, recebendo algumas cidades dentro das fronteiras da tribo. De outro lado, Levi, ainda que disperso, comprovadamente se torna a mais peculiar de todas as tribos. É a tribo sacerdotal. Qual a diferença? Por lealdade a YAHWEH os levitas vêm em auxílio de Moisés e se vingam da rebelião dos seus compatriotas israelitas que estão adorando o bezerro de ouro (Ex 32—34).¹

Judá é o primeiro a receber uma bênção de seu pai, e é bênção impressionante. Judá recebe a promessa de liderança. “O cetro (um símbolo da autoridade dos reis) não se arredará” dessa tribo. Embora o primeiro rei seja um benjamita (Saul), a promessa de dinastia é feita a um rei de Judá, a saber, Davi (2Sm 7), e dessa linhagem procederá o Messias.

Jacó também fala coisas positivas a respeito de Zebulom e Issacar, mas certamente não tanto quanto havia acabado de se referir sobre Judá. O mesmo se pode dizer das tribos que descendem dos filhos das concubinas, Bila e Zilpa: Dã, Gade, Aser e Naftali.

A bênção final recai sobre os filhos de Raquel, José e Benjamim. Conforme é de se esperar, a melhor é para o primeiro, e nela

¹ Ver Tremper Longman III, *Immanuel in our place* (Philipsburg: Presbyterian & Reformed, 2001), p. 122-4.

Jacó fala de grande prosperidade. A bênção de Benjamim também parece positiva, mas diz respeito à vitória na guerra.

Depois de pronunciar essas palavras finais, a narrativa diz que Jacó morre. De conformidade com seus desejos, ele não é enterrado no Egito, mas, sim, levado para Canaã, onde é colocado no túmulo perto de Hebrom, o qual Abraão havia comprado anos antes quando Sara tinha morrido. Este é, com certeza, um lembrete, de que embora tenham encontrado felicidade e sobrevivência temporárias no Egito, essa não é a sua terra, a terra da promessa.

Agora nos encontramos numa posição melhor para entender o peso das palavras que José pronuncia no final de sua vida, embora as tenhamos anunciado quando começamos a recontá-la. Os irmãos planejaram o mal para José, mas Deus o transformou em bem. A mulher de Potifar agiu com más intenções com José, mas Deus as transformou em bem. O copeiro-chefe não agiu corretamente com José, mas Deus criou as circunstâncias que levaram José à presença do faraó.

Qual é esse bem que Deus operou? A sobrevivência do povo da promessa. A aliança não vai fracassar.

Em direção ao futuro. O livro de Gênesis tem, desse modo, um final feliz, mas sem dar uma forte sensação de ter terminado. É verdade que a marca da conclusão do livro é o fim da vida de José. Mas, na narração da sua morte, ficamos com uma forte sensação de que essa é uma pausa narrativa e não o objetivo final do texto. O livro conclui com um pedido de José: "Certamente Deus vos visitará, e fareis transportar os meus ossos daqui" (Gn 50.25). Assim fecham-se as cortinas, não no final da peça, mas entre os dois primeiros episódios. A história prosseguirá no livro de Êxodo.

A bênção divina ainda não foi totalmente restaurada, mas, ao final do livro de Gênesis, vemos que de um único indivíduo foi para uma família inteira. O livro termina com os doze filhos de Israel olhando para o futuro. Esses doze filhos são os antepassados das doze tribos de Israel (Gn 49), e, assim, podemos ver como Gênesis, embora seja uma história de família, é o preâmbulo de uma história nacional.

PARTE 5

LENDO GÊNESIS COMO CRISTÃO

Neste capítulo final passamos a uma leitura cristã do livro de Gênesis. Para muitos, inclusive inúmeros cristãos, a idéia de uma “leitura cristã” é absurda e deturpadora. Alegam que temos de nos resguardar para não fazermos com que idéias e desdobramentos tardios sejam impostos aos antigo texto israelita.

De fato, é preciso ouvir tais advertências porque algumas interpretações tremendamente fantasiosas têm sido apresentadas por alguns que enxergam Cristo nas entrelinhas do Antigo Testamento. Por isso, temos de ter cuidado quando falamos sobre ele no livro de Gênesis. Entretanto, conforme mencionado no capítulo dois, o próprio Jesus encoraja em seus seguidores a expectativa de ler a respeito dele no Antigo Testamento (Lc 24.22-27, 44-48).

No que apresento em seguida não estou afirmando que o autor (ou autores) de Gênesis teve consciência detalhada de como suas palavras se cumpririam na história da redenção. Já expressamos, porém, nosso entendimento de que existe um Autor último por trás do autor humano. Não poderíamos supor quais foram as intenções do Autor se não fosse pelo Novo Testamento. Revelação posterior expõe a relevância plena dessas palavras antigas, e é a partir dessa perspectiva do Novo Testamento que lemos agora o livro de Gênesis.

Deve ficar claro para nós o que estou fazendo na secção a seguir. Estou apresentando exemplos de uma leitura cristológica de Gênesis. Não faço nenhuma tentativa de esgotar o assunto. Nem estou interessado no uso mais amplo que o Novo Testamento faz do Antigo.

Meu interesse é restrito porque creio que este elemento crucial da interpretação do Antigo Testamento está ausente em boa parte da leitura e pregação do Antigo Testamento para prejuízo da igreja. A falta de um reconhecimento da dimensão cristológica conduz a uma desvalorização da pregação baseada no Antigo Testamento. Ou, quando se prega o Antigo Testamento, a mensagem é freqüentemente apenas de natureza moral. Com certeza o Antigo Testamento deve ser pregado e lido por suas lições éticas, mas há nele muito mais que isso, e é para esse “mais” que Jesus está nos dirigindo em Lucas 24.

A diferença cristológica

Gênesis 37—50

Quer aceitemos ou não Moisés como o autor de Gênesis, todos reconhecemos que foi escrito e finalmente editado bem antes da época de Jesus Cristo. No entanto, os autores do Novo Testamento entendem que sua mensagem é relevante para o evangelho de Jesus Cristo, o que fica demonstrado nas repetidas citações de Gênesis.

O próprio Jesus convidou, até mesmo exigiu, que seus discípulos lessem o Antigo Testamento inteiro à luz de seu sofrimento e glorificação que estavam por vir. Os autores do Novo Testamento aparentemente o fizeram (Lc 24), e também devemos fazê-lo.

As interpretações de Gênesis encontradas no Novo Testamento não eram necessariamente aquelas a que teriam chegado o público original ou o autor (ou autores) do livro do Antigo Testamento. Podem ter tido uma idéia de que a mensagem possuía um sentido que ia além daquilo que sabiam conscientemente, mas foi necessário o acontecimento em si para iluminar as profundezas do significado do livro de Gênesis. Assim que Cristo veio, seus seguidores perceberam o sentido pleno do livro.

Isso não significa que os autores do Novo Testamento nem seus leitores modernos não possam impor um sentido ao texto. sentido cristológico não é algo externo ao texto em si. Deriva do texto. Não existe um sentido nem um código secretos que exijam uma chave para decifrarmos o livro. Leituras cristológicas apropriadas do Antigo Testamento não são forçadas nem arbitrárias.

Ainda que seja completamente impossível esgotarmos nossa leitura cristológica de Gênesis, ela pode nos levar à reflexão. Apanharemos quatro textos importantes e exploraremos como o Novo Testamento os trata em relação a Jesus Cristo. Iniciaremos com o denominado protoevangelho, então passaremos à promessa de uma semente ou descendentes feita a Abraão, ao relato sobre Melquisedeque e, finalmente, consideraremos José como uma personagem que antecipa Jesus.

Gênesis 3.15: o protoevangelho

Porei inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e o seu descendente. Este te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar.

O contexto literário. Gênesis 3.15 faz parte da maldição contra a serpente. Os dois primeiros capítulos são um relato da criação do cosmo e de seres humanos nos quais Adão e Eva desfrutam de um relacionamento íntimo com Deus e um com o outro no jardim do Éden. Gênesis 2 termina com uma nota de paz e harmonia.¹

Em Gênesis 3 a serpente aparece e engana a mulher, a qual come da árvore proibida do conhecimento do bem e do mal. Adão, o marido, que estava junto dela durante o diálogo que ela travou com a serpente, come sem oferecer qualquer resistência. A essa altura Deus intervém e castiga cada um dos três participantes da rebelião. Ele começa com a serpente, e Gênesis 3.15 pertence a esta parte do relato.

Como os autores do Novo Testamento teriam entendido Gênesis 3.15 nos desdobramentos da esteira da morte e ressurreição de Cristo?

Lendo o versículo em seu contexto antigo. Se nos imaginarmos ouvindo essa história na época de Moisés (para não falar do

¹ Para um relato mais completo desses capítulos, veja p. 123-138. Este breve sumário é apresentado aqui por conveniência para o leitor.

período em que ela está situada), temos de admitir que a identidade da serpente é um tanto quanto difícil de entender e explicar. Até este ponto da narrativa tudo que ficamos sabendo é que Deus criou todas as coisas, inclusive todas as criaturas, e as declarou “boas”. Até aqui na narrativa não temos nenhuma indicação de qualquer coisa dando errado.

De onde é que este “mais sagaz que todos os animais selváticos” (Gn 3.1) surgiu? E como a serpente pode ser assim má de uma forma tão ostensiva, falando algo que se opunha a seu Criador e seduzindo as criaturas humanas de Deus para que se juntassem a ela naquilo que pareceu uma rebelião? A narrativa não nos explica, e as tentativas que alguns leitores da Bíblia fazem de encaixar uma queda de anjos entre os dois primeiros versículos de Gênesis mostram como as pessoas estão desesperadas por chegarem a uma explicação. De fato, não existe em nenhum lugar da Bíblia uma explicação de como o mal foi introduzido inicialmente no cosmo. Conquanto o espaço aqui não permita uma refutação, os argumentos apresentados com base em Isaías 14 e Ezequiel 28 não são críveis.² A serpente simplesmente aparece sem nenhuma explicação de sua origem.

Além do mais, a maldição contra a serpente é provocadoramente ambígua quando lida em seu contexto antigo. Como é que alguém, durante o período do Antigo Testamento, entendia a referência à “tua descendência [isto é, da serpente]” e o “seu descendente [isto é, da mulher]”? É extremamente duvidoso que Gênesis 3.15 tenha sido lido num sentido messiânico durante o período do Antigo Testamento. Certamente não se pode demonstrar tal leitura. O fato de que o texto não é usado nem desenvolvido em livros canônicos posteriores é uma boa indicação dessa verdade.

Dentro do contexto dos capítulos que seguem, é possível apresentar uma defesa incisiva da idéia de que a semente da mulher se refere àqueles descendentes da mulher que estão do lado de Deus (cf. a genealogia de Sete, em Gn 5), e que a semente

² Consulte qualquer comentário moderno sobre esses capítulos.

da serpente são aqueles que resistem a Deus (cf. a genealogia de Caim, em Gn 4.17-26).

Apesar disso, também está claro que os autores do Novo Testamento, que estão lendo Gênesis depois de Cristo, entenderam que Gênesis 3.15 tem um sentido mais profundo e último. Não há dúvida de que isso é ajudado pelo fato de que a igreja primitiva identificou a serpente com Satanás, e Jesus Cristo com a “semente (isto é, descendente) da mulher”.

No final do livro de Romanos, Paulo encoraja seus leitores com as seguintes palavras: “E o Deus da paz, em breve, esmagará debaixo dos vossos pés a Satanás. A graça de nosso Senhor Jesus seja convosco” (Rm 16.20). Aqui Paulo claramente identifica Satanás com a serpente. Afinal, Satanás será pisado e esmagado. O agente da destruição de Satanás é, contudo, a igreja, com a qual a Bíblia afirma que Cristo está presente. Embora o povo de Deus vá ser o agente da ruína de Satanás, é o Deus de paz que será a força por trás da vitória do povo.

Uma segunda passagem, Hebreus 2.14, 15, cita Gênesis 3.15 mas de forma menos clara, mas muitos³ defendem que nessa passagem existe uma alusão a Gênesis:

Uma vez que os filhos têm participação comum de carne e sangue, destes também ele, igualmente, participou, para que, por sua morte, destruísse aquele que tem o poder da morte, a saber, o diabo, e livrasse todos que, pelo pavor da morte, estavam sujeitos à escravidão por toda a vida.

Essa passagem fala de Jesus, mediante sua morte, romper o poder do diabo e, conseqüentemente, da necessidade de ele assumir forma humana. Talvez seja dessa maneira que Paulo, na passagem anterior, creia que o Deus de paz esmagou Satanás debaixo dos pés de seres humanos.

³Veja, por exemplo, Gordon Wenham, *Genesis 1—15*, série Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1987), p. 80.

O terceiro lugar onde encontramos linguagem associada a Gênesis 3.15 e aplicada a Satanás e a Cristo se acha no livro de Apocalipse:

Houve peleja no céu. Miguel e os seus anjos pelejaram contra o dragão. Também pelejaram o dragão e seus anjos; todavia, não prevaleceram; nem mais se achou no céu o lugar deles. E foi expulso o grande dragão, a antiga serpente, que se chama diabo e Satanás, o sedutor de todo o mundo, sim, foi atirado para a terra, e, com ele, os seus anjos. (Ap 12.7-9)

Aqui a associação com Gênesis 3.15 também é óbvia. Satanás é chamado de “a antiga serpente”, uma alusão inconfundível ao texto que estamos considerando.

Resumindo então, a igreja primitiva leu o relato de Gênesis 3 e não pôde deixar de ver a serpente associada com Satanás, agora entendida de modo mais completo com base em revelação posterior. Também entendeu que esmagar Satanás era algo que estava acontecendo em ligação com a vitória de Cristo sobre ele na cruz.

É essa uma leitura equilibrada do texto? É. Seria difícil ver como, depois de Jesus, a igreja poderia ler o texto de qualquer outra maneira. À época dos autores do Novo Testamento, Satanás é uma personagem bem mais caracterizada na Bíblia. Deus revela progressivamente sua verdade ao seu povo, e, no período posterior do Antigo Testamento e na época do Novo Testamento, o povo de Deus veio a conhecer de forma bem mais profunda a natureza pessoal do mal. Retornando a Gênesis 3, é difícil deixar de ver na serpente o caráter de Satanás. Uma vez feita essa ligação, seria ainda mais difícil deixar de ver a ligação entre Jesus e a semente da mulher. Aqui a mulher é Eva, e Jesus, plenamente humano e também plenamente divino, é o “filho de Eva”. Na crucificação de Jesus, Satanás fere o seu calcanhar; ele causa dano em Jesus, mas não dá fim totalmente nele; Deus o ressuscita dos mortos. Graças à ressurreição, a igreja entendeu isso como a derrota de Satanás. Sem dúvida essa derrota é um evento já-mas-ainda-não, pois Satanás e o mal não estão extintos até a segunda vinda (Ap 20.7-10),

mas essa vitória é certa. Por isso leitores cristãos podem retornar a Gênesis 3 e ler ali o primeiro anúncio do evangelho (boa notícia). É melhor reconhecer que os primeiros leitores podem não ter reconhecido isso, mas que os propósitos últimos do autor são reconhecidos pelos autores do Novo Testamento ao lerem o Antigo Testamento à luz da pessoa e obra de Jesus Cristo.

Antes de deixarmos este tópico para trás, devemos, entretanto, considerar mais um fator. Embora o Novo Testamento seja o primeiro a associar Gênesis 3.15 à obra de Jesus, não é o primeiro a identificar a serpente com Satanás nem o agente de destruição com o Messias. Para isso podemos recorrer à literatura judaica que provém do período entre os testamentos.

Gênesis 12.1-3: a semente de Abraão

Em Gênesis 12, Deus promete a Abraão que “de ti farei uma grande nação” (v. 2). Essa promessa deixa implícitas tanto uma terra quanto descendentes. E, no que diz respeito a descendentes, a promessa é, com frequência, explicada de conformidade com as idéias encontradas em Gênesis 15.5: “Então, [o SENHOR] conduziu-o até fora e disse: Olha para os céus e conta as estrelas, se é que o podes. E lhe disse: Será assim a tua posteridade”. Em outras palavras, o cumprimento dessa promessa está claramente associado à multiplicação dos descendentes de Abraão, mais tarde conhecidos como os israelitas. Por esse motivo é surpreendente encontrar Paulo elaborar o seguinte raciocínio em Gálatas 3.15, 16:

Irmãos, falo como homem. Ainda que uma aliança seja meramente humana, uma vez ratificada, ninguém a revoga ou lhe acrescenta alguma coisa. Ora, as promessas foram feitas a Abraão e ao seu descendente. Não diz: E aos descendentes, como se falando de muitos, porém como de um só: E ao teu descendente, que é Cristo.

E ao teu descendente, que é Cristo! É mesmo verdade?

Paulo conhecia o Antigo Testamento com muitíssima profundidade. Sabemos disso pois ele é descrito em Atos 22.3 como um

aluno do renomado rabino Gamaliel, aos pés de quem foi instruído “segundo a exatidão da lei de nossos antepassados”. Com certeza ele sabia e declarava que as Escrituras hebraicas afirmavam que a promessa abraâmica estava cumprida nos filhos de Israel.

Mesmo assim Paulo está lendo o Antigo Testamento à luz do evento Cristo e enxerga um cumprimento ainda mais importante da promessa da aliança no próprio Jesus. E, de conformidade com a prática exegética bem comum do primeiro século, ele explora o fato de que o termo *descendente* ou *semente*, que aparece em Gênesis 3, é um substantivo coletivo. E, no contexto do raciocínio mais amplo de Gálatas como um todo, segundo o qual a lei (a aliança mosaica) não supera a fé (a aliança abraâmica), Paulo assevera que a promessa abraâmica tem em Cristo seu derradeiro cumprimento.

Por isso, hoje em dia, quando cristãos lêem Gênesis 12.1-3, ao mesmo tempo em que declaram seu cumprimento no Antigo Testamento mediante os descendentes biológicos de Abraão, o cumprimento mais importante é em Cristo. Dessa forma os cristãos se vêem envolvidos na promessa abraâmica de uma semente, porque, de acordo com Gálatas 3.29, “se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão e herdeiros segundo a promessa”.

Gênesis 14.17-20: Melquisedeque

De acordo com o livro de Hebreus, Jesus é um sacerdote na linhagem de Melquisedeque. Aliás, duas longas passagens desenvolvem essa idéia (Hb 4.14—5.10; 7.1—9.13), mas a idéia básica está expressa nos seguintes versículos:

E, tendo sido aperfeiçoado, tornou-se o Autor da salvação eterna para todos os que lhe obedecem, tendo sido nomeado por Deus sumo sacerdote, segundo a ordem de Melquisedeque. (Hb 5.9, 10)

Nossa atenção é dirigida a essas referências que ligam Cristo a Melquisedeque, uma vez que nosso primeiro encontro com este último ocorre numa passagem enigmática em Gênesis 14:

Após voltar Abrão de ferir a Quedorlaomer e aos reis que estavam com ele, saiu-lhe ao encontro o rei de Sodoma no vale de Savé, que é o vale do Rei. Melquisedeque, rei de Salém, trouxe pão e vinho; era sacerdote do Deus Altíssimo; abençoou ele a Abrão e disse:

Bendito seja Abrão pelo Deus Altíssimo,
que possui os céus e a terra; e bendito seja o Deus Altíssimo,
que entregou os teus adversários nas tuas mãos.

E de tudo lhe deu Abrão o dízimo. (Gn 14.17-20)

O contexto. O relato do encontro de Abraão com Melquisedeque se encontra no contexto da narrativa de Abraão, mas nos dá a impressão de ser uma interrupção do tema principal de Gênesis 12—26, o qual trata-se da promessa divina de que Deus fará uma grande nação a partir dos descendentes dele, e o centro da narrativa é a primeira etapa no cumprimento dessas promessas, a saber, Abraão e Sara terem uma criança. Esta última é estéril, e, por esse motivo, parece que o cumprimento da promessa corre risco. De forma geral a história de Abraão diz respeito à reação do patriarca aos obstáculos a esse cumprimento (ver p. 157-165 para uma explicação mais completa).

Gênesis 14 parece ter uma função diferente. O capítulo começa com a descrição de uma incursão militar de quatro reis de fora da terra de Canaã contra cinco reis, presumivelmente de Canaã, liderados pelos reis de Sodoma e Gomorra. Por vários anos os cinco reis de Canaã tinham estado em sujeição ao rei Quedorlaomer, o chefe da outra coalizão. A coalizão de Quedorlaomer estava reagindo a uma revolta e veio para novamente impor sua autoridade a seus vassalos. Nesse processo, a coalizão derrotou outras tribos, algumas das quais têm grande reputação como guerreiras (os refains, os zuzins, os emins, os horeus, todos os amalequitas e todos os amorreus). Quando os cinco reis enfrentaram a coalizão de Quedorlaomer, foram dispersos, e nisso Ló, que era sobrinho de Abraão e havia se mudado para as vizinhanças de Sodoma e Gomorra (Gn 13), foi capturado.

Logo Abraão foi informado desse desastre e partiu com 318 homens e derrotou a coalizão de reis estrangeiros, não somente resgatando Ló, mas também recuperando o que mais os reis haviam tomado da coalizão cananéia. Foi na volta que Abraão teve esse encontro com Melquisedeque. Depois de prestar tributo a Melquisedeque, Abraão se distancia dos outros reis da terra, ao se recusar a tomar qualquer coisa do despojo para si.

Ligações neotestamentárias. Por que o livro de Hebreus liga Jesus a Melquisedeque, e qual é a importância dessa ligação? Uma interpretação popular dessa relação é que Melquisedeque é uma cristofania do Antigo Testamento, ou seja, Melquisedeque é Jesus. Mas, pelo contrário, sugiro que a ligação com Jesus é resultado da natureza enigmática da introdução de Melquisedeque na narrativa e também de alguns dos detalhes de sua descrição.

Melquisedeque aparece repentina e inesperadamente, com praticamente nenhuma explicação. Quando lemos esse relato, terminamos com a pergunta sobre a identidade dessa pessoa. O que é que Abraão está fazendo ao reconhecer um rei-sacerdote cananeu como alguém da sua própria religião? Mais ainda, ficamos surpresos com o fato de que Abraão honra Melquisedeque como alguém superior, presenteando-o com o dízimo dos despojos. Ademais, seu próprio nome sugere muita importância, muito embora não possamos ser dogmáticos quanto aos detalhes. Isto é, é constituído de dois elementos: “rei” (*melekh*) e “justiça” (*tsedeq*). Permanecem de pé perguntas sobre se seu nome significa “meu rei é justo” ou “o rei de justiça”. Também não está claro se uma das duas partes do nome deve ser entendida como um nome ou epíteto divino. Ainda outra incerteza tem a ver com o local onde isso ocorre. O nome indicado é Salém, que em outra passagem aparece em paralelo com Sião (Sl 76.2), o que aponta fortemente para Jerusalém,⁴ mas outros acreditam que é um local associado com a palavra *paz* e talvez indique outro lugar.

⁴ Esta posição entende que *uru* é um antigo determinativo que precede e indica o nome de uma cidade.

Parece-me que o autor de Hebreus, lendo o Antigo Testamento à luz do evento Cristo, explora a ambigüidade do relato a fim de fazer importantes afirmações teológicas sobre Jesus.

Entretanto, antes de nos dirigirmos diretamente para o livro de Hebreus, é importante assinalar que o único outro lugar da Bíblia que menciona Melquisedeque é o salmo 110. Esse salmo, entendido em seu contexto do Antigo Testamento, é um salmo régio especialmente apropriado para a acessão de um rei davídico. O primeiro versículo cita YAHWEH, “o SENHOR”, dizendo ao “meu Senhor” (o rei humano) para se assentar do lado direito de Deus enquanto ele derrota os inimigos do rei. Aqui devemos reparar na semelhança com outro grande salmo de acessão real, o salmo 2, que pronuncia uma bênção divina sobre o rei davídico e prediz seu sucesso e vitória. Esse salmo também se relaciona ao estabelecimento da aliança davídica em 2Samuel 7. No contexto em questão, o rei davídico é proclamado sacerdote dentro da ordem de Melquisedeque (v. 4). É claro que o rei israelita não podia agir como um dos sacerdotes arônicos, visto que estes são levitas. Mas Melquisedeque é uma associação mais apropriada porque foi um rei-sacerdote que governou na cidade de Salém — (Jeru)salém.

Contudo, a história dos descendentes de Davi não é uma história feliz. Depois de Davi raramente esses reis chegaram a servir o Senhor com uma dedicação e paixão exclusivas (Ezequias e Josias são os mais notáveis entre as exceções). Perto do fim do período do Antigo Testamento, ficou claro que esses textos estavam esperando para serem associados com um futuro rei messiânico ideal, e os autores do Novo Testamento reconheceram, então, que Jesus era o Messias aguardado fazia muito tempo.

É assim que o autor do livro de Hebreus lê Gênesis 14 e Salmos 110, e reconhece Jesus. É errado pensar em Melquisedeque como uma aparição pré-encarnada de Jesus. É igualmente errado que esses textos sejam profecias messiânicas cujo único propósito é prenunciar a vinda de Jesus. Pelo contrário, quando o autor de Hebreus quis falar de Jesus como o derradeiro sacerdote, aquele

que sobrepuja até mesmo Arão, a história enigmática de Melquisedeque foi um meio de exprimir essa verdade. Afinal, assim como Abraão honrou Melquisedeque, Levi mais tarde foi “gerado por seu pai” (isto é, por Abraão), e, desse modo, não somente Arão mas todos os levitas estavam simbolicamente reconhecendo a superioridade de Melquisedeque. Além disso, visto que Salmos 110 sugere uma combinação dos papéis de sacerdote e rei-guerreiro, o autor de Hebreus entendeu que Jesus era a expressão mais perfeita desses papéis, sobrepujando até mesmo o rei davídico que era o referente mais imediato desse poema. De fato, em seu contexto no Antigo Testamento, o cenário mais provável é o de um hino de coroação. Esta última associação é particularmente compreensível, considerando-se a relação entre Davi e Jesus, que é freqüentemente descrito como filho de Davi (p. ex., Mt 1.1; 9.27; 12.23; 22.43, 45 [citando Sl 110]; Rm 1.3; 2Tm 2.8) com a intenção de mostrar que ele é o cumprimento da aliança davídica, que declarava que um filho de Davi reinará para sempre (2Sm 7).

Com certeza os leitores primeiros e provavelmente o escritor de Gênesis 14, não teriam antecipado como o autor de Hebreus empregaria a narrativa acerca de Melquisedeque. Entretanto, à luz da experiência de Jesus Cristo, o autor inspirado de Hebreus não pôde deixar de reconhecer a associação.⁵ Mas existe um sacerdote maior ou um rei-guerreiro maior do que Jesus?



Gênesis 37—50: José e Jesus

Finalmente chegamos à história de José. Em nenhuma passagem do Novo Testamento José se encontra associado a Jesus.

⁵ Especialmente à luz do fato de que a literatura judaica do período logo antes de Jesus entendia o salmo 110 messianicamente (manuscritos do mar Morto [o Gênesis apócrifo, 1QapGen, e o rolo de Melquisedeque, 11QMelch]) bem como a interação de Jesus com líderes judeus em Mt 22.41-45.

Com certeza não existe nada parecido com profecia na narrativa sobre a vida de José. Entretanto, ler sobre a vida dele à luz do evangelho, conduz o leitor sensível a observar uma analogia entre a maneira como Deus operou a salvação por meio da vida de José e como ele o fez de modo tão supremo na vida de Jesus. José foi o agente divino no resgate da família de Deus. Jacó e sua família, a semente de Abraão, sobreviveram à fome porque José esteve numa posição de fornecer-lhe cereal. Por que estava ali? Por causa de uma série de ações perversas por parte de seus irmãos e de outros. Nas palavras de José: “Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida” (Gn 50.20). Deus utilizou feitos maus de outros para operar a sobrevivência de seu povo.

Ouvimos um tema parecido na reflexão que Pedro faz da morte de Cristo em Atos 2.22-24:

Varões israelitas, atendei a estas palavras: Jesus, o Nazareno, varão aprovado por Deus diante de vós com milagres, prodígios e sinais, os quais o próprio Deus realizou por intermédio dele entre vós, como vós mesmos sabeis; sendo este entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o por mãos de iníquos; ao qual, porém, Deus ressuscitou, rompendo os grilhões da morte; porquanto não era possível fosse ele retido por ela.

Enquanto os soldados romanos estavam cravando as mãos de Cristo na cruz, estavam cumprindo o plano divino de redenção. O que planejaram para o mal, Deus planejou para a salvação do mundo.

Conclusão

Neste capítulo não seguimos as instruções de ninguém mais do que o próprio Jesus, o qual, em Lucas 24, ensinou seus discípulos a lerem o Antigo Testamento à luz de sua vinda. Escolhi uns

poucos textos representativos a fim de revelar como, enquanto lemos o antigo texto de Gênesis, devemos ser sensíveis ao fluir da história redentora que culmina em Jesus.

Princípio de interpretação. Depois de lermos Gênesis como se fôssemos parte do público original, devemos, então, lê-lo com o conhecimento pleno da história redentora que segue particularmente a morte e ressurreição de Cristo. É nesse uso que os autores do Novo Testamento fazem do material de Gênesis, que deve ser moldado o nosso pensamento.

Comentários sobre o livro de Gênesis

Todos os comentários a seguir são excelentes. Qual você deve comprar depende do que você está procurando. Nenhum comentário consegue tratar de todos os aspectos específicos do livro, e os vários comentários têm diferentes perspectivas teológicas e metodológicas.

Aalders, G. Charles. *Genesis*. 2 vol. Série Bible Student's Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1981. Essa é uma tradução em inglês de um comentário originalmente publicado em holandês em 1949. Embora um tanto ultrapassado, a obra de Aalder mantém seu valor como comentário teológico. Escrevendo a partir da tradição reformada, Aalder revela grande habilidade exegética e percepção teológica.

Brueggemann, Walter. *Genesis*. Série Interpretation. Atlanta: John Knox, 1982. Embora seja um estudioso moderadamente crítico, Brueggemann é sempre uma leitura estimulante, oferecendo boas percepções. Seu comentário se concentra na forma final do texto e tem como foco principal a teologia do livro.

Cassuto, Umberto. *From Adam to Abraham: A commentary on the book of Genesis*. Traduzido do hebraico para o inglês por I. Abrahams. 2 vol. Jerusalem: Magnes, 1964. Esse é um comentário excelente sobre os onze primeiros capítulos de Gênesis. Cassuto, um escritor judeu conservador, faleceu inesperadamente antes da conclusão do livro. Foi um brilhante filólogo e estudioso na área de literatura. É interessante que ele rema contra a maré acadêmica e rejeita a hipótese documentária.

Hamilton, Victor P. *The book of Genesis*. 2 vol. Série New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 1995. Hamilton faz um excelente trabalho, interpretando o texto de forma positiva bem como lidando com questões difíceis do livro (relato da criação, história dos patriarcas, religião dos patriarcas). Com as obras de Wenham e Hamilton, Gênesis é bem coberto.

Hartley, John E. *Genesis*. Série New International Biblical Commentary: Old Testament. Peabody: Hendrickson, 2000. Nem sempre posso concordar com a análise que Hartley apresenta da estrutura do livro de Gênesis nem com sua análise de seções como palíastrofe (a disposição do material num padrão em forma de V, também conhecida com quiasmo), mas, assim mesmo, Hartley apresenta uma análise clara e objetiva de Gênesis. A profundidade da exposição é limitada pela série. São estimulantes seus argumentos em favor tanto do envolvimento de Moisés na produção do livro quanto das narrativas patriarcais.

Ross, Alen P. *Creation and blessing: A guide to the study and exposition of Genesis*. Grand Rapids: Baker, 1988. O livro começa com uma breve introdução ao método com que o autor aborda Gênesis. Ross apresenta uma alternativa evangélica à abordagem documentária. No entanto, a maior parte do seu estudo é mais uma exposição ininterrupta com ênfase em teologia. Nessas bases oferece, com frequência, uma percepção proveitosa da mensagem do livro.

Sarna, Nahum M. *Genesis*. Série JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989. Esse comentário é um estudo versículo-por-versículo, praticamente palavra-por-palavra. Embora para Sarna, Gênesis seja formado a partir de materiais de origem variada, no comentário ele trata o livro como um todo. Conquanto trate de outros aspectos do texto, sua ênfase recai no contexto do Oriente Próximo e na tradição judaica.

Waltke, Bruce K. e Cathi J. Fredericks. *Genesis*. Grand Rapids: Zondervan, 2001. Esse comentário não faz parte de uma série,

mas vale bem a pena procurá-lo e acrescentá-lo a uma biblioteca para consulta. Waltke, no meio evangélico, é o mais destacado estudioso da Bíblia, e esse comentário têm muitas contribuições exegéticas e é teologicamente rico.

Walton, John H. *Genesis*. Série New International Version Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2001. O comentário de Walton é estimulante e bem escrito. Ele se sai bem nas questões difíceis do livro. Infelizmente, é raro comentar sobre a relação entre Gênesis e o Novo Testamento.

Wenham, Gordon J. *Genesis 1—15* e *Gênesis 15—50*. Série Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1987, 1994. Wenham é um dos comentaristas evangélicos mais completos dos dias de hoje. Seu comentário sobre Gênesis revela seu alto nível de competência acadêmica e sua sensibilidade exegética. Representa uma abordagem conservadora de Gênesis, mas não rejeita totalmente a teoria de fontes.



ÍNDICE DE NOMES

- | | | |
|--|---------------------------------------|--|
| Aalders, G. Charles,
211 | Cassuto, Umberto,
60, 65, 211 | Garret, Duane, 66 |
| Albritght, Williman F.
Jr, 109 | Chavalas, Mark W.,
117 | Goldingay, John, 33 |
| Alexander, T.
Desmond, 64, 65,
105 | Clifford, Richard J.,
117 | Gordon, Cyrus, 109 |
| Allender, Dan, 133 | Clines, D. J. A., 157 | Gunkel, Hermann, 69 |
| Allis, Oswald T., 60 | Coats, George W., 69 | Gurney, O., 114 |
| Alter, Robert, 22, 24,
61, 62, 72, 74, 76,
77, 170 | Collins, C. John, 125,
129, 148 | Hallo, William W., 84,
98, 117, 139 |
| Arnold, Bill T., 22,
74, 117 | Currid, John D., 83 | Hamilton, Victor P.,
113, 115, 173, 212 |
| Beckwith, Roger T.,
33 | Dalley, Stephanie, 117 | Hartley, John E., 212 |
| Berlin, Adele, 77 | Delitzsch, Franz, 93, 94 | Heidel, Alexander,
117 |
| Blomberg, Criag, 39 | Delitzsch, Frederick,
93 | Howard, David M.,
70, 90 |
| Bloom, Harold, 57, 65 | Dijk, Jacobus van, 83 | Hubbard, Robert L.,
43 |
| Borgman, Paul, 75, 77 | Eichler, Barry L. 108,
117 | Jacobsen, Thorkild, 88 |
| Breyer, Bryan E., 117 | Eissfeldt, Otto, 57, 59 | Kikawada, Isaac M.,
60, 61, 66 |
| Bright, John, 106,
109, 110 | Fee, Gordon, 21, 43 | Kitchen, Kenneth A.,
60, 61, 66, 105 |
| Brueggemann, Walter,
33, 128, 211 | Fokkelman, J. P., 75,
77, 145, 146 | Klein, William W., 43 |
| Carr, David M., 65 | Foster, Benjamin R.,
87, 98 | Kramer, Samuel N.,
90, 108, 117 |
| | Fredericks, Cathi J.,
212 | Lambert, W. G., 85,
87, 117 |

- | | | |
|---|---|---|
| Leech, G. N., 67 | Ridderbos, Herman, 33 | Vanhoozer, Kevin J.,
44 |
| Levenson, Jon D., 91,
117 | Rhoads, David, 75 | Wallace, Howard N.,
90 |
| Long, V. Phillips, 71,
72, 105 | Ross, Allen P., 66, 212 | Waltke, Bruce K.,
76, 77, 213, 213 |
| Longman III, Tremper,
16, 21, 78, 105,
133, 193 | Rosenberg, David,
57, 65 | Walton, John H., 8,
13, 94, 117,
213 |
| Matthews, Victor H,
117 | Sailhamer, John H., 74 | Wellhausen, Julius,
54, 60, 62, 63 |
| McConville, J. Gordon,
63 | Sarna, Nahum, M.,
212 | Wenham, Gordon J.,
44, 58, 60, 61, 66,
121, 154, 200,
212, 213 |
| Merrill, Eugene H,
105 | Selman, Martin J.,
112, 117 | Whybray, R. Norman,
60, 61, 66 |
| Michie, Donald, 75 | Short, M. H., 67 | Wilson, Robert R.,
148 |
| Millard, A. R., 87,
112, 117 | Silva, Moisés, 44 | Wiseman, D. J., 112,
113, 117 |
| Moberley, Walter, 69 | Soggin, J. Alberto, 57 | Young, Edward J., 60 |
| Nemet – Nejat, Karen
Rhea, 93 | Speiser, E. A., 61,
109, 110, 111, 113 | Younger, Jr, K. Lawson,
84, 98, 117, 139 |
| Pate, C. Marvin, 121 | Sternberg, Meir, 78 | |
| Pritchard, James B., 117 | Stuart, Douglas, 21,
43 | |
| Provan, Iain, 62, 72,
105 | Thompson, Thomas L.,
111 | |
| Quinn, Arthur, 60,
61, 66 | Tigay, Jeffrey, 95, 117 | |
| | Van Seters, John, 69,
70, 111 | |
| | Vanhoozer, John, 44,
216 | |

ÍNDICE DE ASSUNTOS

- Abraão, 7, 12, 20, 29,
 32, 39, 40, 49, 50,
 70, 73, 76, 82, 103,
 105, 106, 107, 109,
 110-115, 117, 120,
 123, 152, 153, 154,
 155, 156, 157, 158,
 159, 160, 161-169,
 171, 174, 178, 179,
 181, 182, 183, 194,
 198, 202, 203, 204,
 205, 207, 208
- Adão e Eva, 7, 13,
 14, 39, 40, 57, 80,
 90, 123, 124, 127,
 129, 132, 135,
 136, 139, 149,
 152, 155, 198
- Atrahasis*, 87, 89, 92,
 94, 128
- Babel, 73, 94, 139,
 144, 145, 151
- Benção, 12, 13, 120,
 121, 124, 138, 139,
 152, 153, 154, 155,
 156, 162, 166, 167,
 169, 173, 179, 181,
 186, 192, 193,
 194, 206
- Caim, 39, 76, 77, 137,
 138, 139, 140, 141,
 149, 150, 151, 200
- cronologia, 59, 104,
 105, 155
- circuncisão, 40, 161,
 162, 177
- aliança, 31, 32, 40, 76,
 113, 144, 154, 160,
 161, 169, 178, 194,
 202, 203, 206,
 217
- criação, 7, 11, 13, 16,
 23, 25, 26, 28, 30,
 34, 37, 38, 39, 51,
 53, 56, 59, 68, 73,
 80, 81, 82, 83, 84,
 85, 87, 88, 89, 90,
 91, 92, 94, 97, 103,
 116, 123, 124-133,
 142, 144, 153,
 154, 198, 212
- documentária, 54, 56,
 58, 59, 60, 61, 64,
 211, 212
- hipótese, 51, 54, 55,
 56, 58, 59, 60, 61,
 62, 64, 211
- Enuma elish*, 85, 86,
 88, 89, 92, 128
- ética, 164
- queda, 16, 125, 132,
 134, 199
- dilúvio, 16, 20, 26, 59,
 80, 81, 93, 94, 96-
 103, 116, 123, 139,
 141, 142, 144
- jardim do Éden, 13,
 123, 129, 139, 198
- genealogia, 11, 59, 68,
 141, 149-151,
 199, 200
- Gênesis
- autoria*, 7, 33, 48,
 49, 52, 54, 55, 60,
 62, 64
- título*, 12, 35
- gênero*, 24, 27, 36,
 67, 68, 75, 77,
 91, 149
- Gilgamesh, épico de,
 93, 94, 95, 96, 97,
 98, 99, 100, 101,
 117
- história, 11-14, 24,
 25, 28, 29, 30,
 33, 34, 36, 38, 39,
 46, 48, 49, 50, 53,
 54, 55, 62, 65, 68,
 70, 71, 72, 73, 74,
 75, 77, 80, 81, 83,
 93-98, 105-108,
 120, 123, 125, 127,
 129, 131, 133, 135,
 137, 139, 140, 141,

- 143, 145, 147, 148,
150, 151, 152, 153,
154, 155, 157, 159,
160, 163, 165, 167,
169, 171, 177, 179,
181-186, 191, 194,
196, 198, 204, 206,
207, 209, 212
- imagem de Deus, 30,
39, 90, 127, 128,
129, 131, 143
- Isaque, 51, 72, 73,
106, 120, 152,
154, 163-170, 176,
179, 181
- Jacó, 39, 40, 51, 72,
73, 106, 120,
152, 154, 165-185,
189, 190-194, 208
- José, 7, 12, 20, 25, 28,
29, 39, 40, 51, 52,
53, 55, 57, 70, 73,
74, 106, 120, 154,
170, 171, 175,
179, 180-198,
207, 208
- Mari, 29, 107, 113,
160
- Casamento, 109, 110,
132, 133, 170, 171,
177, 184
- Melquisedeque, 20,
198, 203, 204,
205, 206, 207
- Metáfora, 14, 31, 32,
125
- minimalismo, 28
- mito, 24, 28, 46, 68,
69, 81, 84, 85, 89,
91, 99, 134, 148
- narrativa, 39, 46, 58,
59, 68, 69, 70, 72,
76, 88, 110, 120,
121, 129, 132, 135,
148, 151, 153, 154,
156, 157, 159, 163,
165, 166, 167, 170,
171, 175, 176, 177,
178, 179, 185, 186,
188, 189, 194, 199,
204, 205, 207, 208
- nefilins, 20, 141
- Nuzi, 29, 103, 105,
107-113, 115,
117, 159, 173
- Promessas, 76, 114,
121, 154-158, 160,
161, 164, 165, 166,
169, 178, 182, 202,
204
- descanso, dia , de, 53,
63, 80, 132, 133
- fontes, crítica das, 28,
55, 56, 61, 147
- estrutura, 24, 32, 51,
67-72, 74, 75, 77,
132, 144, 145, 212
- estilo literário, 61, 74,
75, 77, 120
- Ugarite, literatura, de,
87
- Ur, 29, 49, 50, 154,
155, 157, 160
- trabalho, 19, 36, 42,
50, 64, 87, 90, 92,
128, 129, 132, 133,
138, 170, 212

ÍNDICE DE PASSAGENS BÍBLICAS

Gênesis

1, 20, 30, 53, 59, 89,
91, 125, 126, 127,
130, 142, 154

1—2, 13, 23, 82, 88,
92, 120, 124, 126,
129, 130, 131, 133,
143, 155

1—11, 61, 66, 74,
120, 123, 124,
145, 148, 152, 153

1.1, 73

1.1—2.3, 51, 56

1.1—2.4, 25, 53, 124

1.1—11.26, 73

1.4, 130

1.6, 89

1.12, 130

1.18, 130

1.21, 130

1.25, 130

1.26-27, 30, 127

1.27, 131, 147

1.28-31, 129

1.28, 13, 97, 143

1.31, 130

2.1-3, 132

2.4, 51, 72, 124

2.4-25, 25, 53, 56

2.5, 53

2.7, 129

2.15, 129, 132, 138

2.15-17, 143

2.17, 136

2.18, 132

2.18-25, 132

2.20, 129

2.21, 129

2.24, 132

3—11, 121, 147, 153

3.1, 199

3.3, 134

3.5, 135

3.6, 135

3.10, 136

3.11-13, 136

3.15, 136, 149, 152,
198, 199, 200,
201, 202

3.16, 137

3.17-19, 132, 138

3.22-24, 138

4, 76, 139, 141

4—11, 137, 138

4.4, 140

4.7, 138

4.11-12, 140

4.17-26, 137, 200

4.17—5.32, 148,
149-151

5, 68, 137, 141, 149,
199

5.1, 51, 72

6—9, 97

6.1-6, 141-2

6.4, 141

6.5, 97, 142

6.6, 142

6.7, 142

6.9, 51, 72, 98, 143

6.11-12, 142

6.13-21, 142

7, 142

8—9, 143

8.1, 143

8.6-12, 99

8.21, 143

8.22, 144	15—17, 159	26.35, 168
9, 32, 74, 144	15.1, 159	27, 167
9.1, 143	15.2-3, 112	27.41-46, 173
9.2-3, 143	15.7, 49	28.3-4, 169
9.11, 144	15.9, 119	28.13-15, 169
10, 145, 147, 149, 151	15.17, 160	29.14, 170
10.1, 51, 72	16, 160	29.31, 170
11, 120	17, 32, 160	30.22-24, 163
11.1-9, 145-146	18, 162	30.39, 172
11.10, 51, 72	18.10, 162	31.3, 172
11.27—50.26, 73	18.12, 162	31.9, 172
11.27, 51, 72, 152, 153	18.14, 162	31.33-34, 109
11.28, 49	18.16—19.38, 162	32, 174
11.31, 49	20, 55, 158, 162, 165	32.1-2, 173
12, 123, 153, 165, 202	20.1-17, 61	32.32, 174
12—26, 204	20.1-18, 25, 110	34, 176
12—36, 74, 120, 153-80	21, 163	34.3, 177
12—50, 121	21.6-7, 163	34.5, 176
12.1, 73, 154	21.12, 166	34.30, 178
12.1-3, 76, 160, 202-203	22.1, 163	35.3, 178
12.2-3, 155	22.2, 164	35.11-13, 178
12.4-5, 106	24, 40	35.18, 178
12.6-9, 157	25, 179	35.22, 193
12.10-20, 55, 61, 110	25.11, 166	35.27-29, 179
13, 158, 204	25.12, 51, 72	36, 179
14, 29, 38, 50, 68, 159, 203, 204, 206, 207	25.19, 51, 72, 166	36.1, 51, 72
14.14, 50	25.19-26, 163	36.9, 51, 72
14.17-20, 203-7	25.23, 166, 168	37, 52, 55, 62, 182
15, 57, 112, 113, 114, 159	26, 55, 165	37—50, 74, 120, 181- 94, 197, 207-8
	26.1-11, 25	37.2, 51, 72, 181
	26.1-25, 61	37.5-11, 55
	26.24, 166	

37.12-36, 62	20.24-26, 56	2Reis
37.25-28, 53	24.4, 48	22—23, 58
37.28, 25	25—40, 56	2Crônicas
37.36, 185	32—34, 193	25.4, 49
38, 181, 183-5, 192	34.27, 56	Esdras
38.9, 184	Levítico	6.18, 49
39, 185	1—9, 63	Neemias
39—50, 73	Números	1.11, 187
39.2-3, 186	32, 57	13.1, 49
39.6, 186	33.2, 48	Salmos
39.8-9, 186	Deuteronômio	2, 206
39.23, 187	12, 63	14.1, 130
40.8, 187	12.10, 63	29.1, 141
40.14-15, 188	18.10, 187	33.20, 132
40.23, 188	25.5-10, 184	53.1, 130
41.16, 188	31.22, 48	74, 91
45.5, 192	32, 48	78.65, 31
45.7-8, 192	33.29, 132	89.18-19, 132
48, 192	34, 49	110, 206, 207,
49, 30, 68, 192, 194	Josué	131, 131
49.5-7, 190	1, 48	Provérbios
50.19-20, 182	1.6-7, 48	1.7, 130
50.20, 208	24.2, 157	1.20-32, 131
50.25, 194	Juízes	5—7, 186
Êxodo	13, 163	8—9, 132
2.15-17, 170	17—18, 50	Cantares
12.40, 90, 106	1Samuel	7.10, 138
17.14, 48	1, 163	Isaías
19—24, 39	2Samuel	14, 134, 199
20, 63	7, 206	Jeremias
20.7, 134	7.1, 63	31.33-35, 19
20.8-11, 132	1Reis	Ezequiel
	6.1, 103, 104	28, 199

Daniel	João	4.14—5.10, 203
2, 187	1.17, 49	5.9-10, 203
Mateus	5.46, 49	7.1—9.13, 203
1.1, 207	7.23, 49	7.10, 207
9.27, 207	Atos	11.3, 125
12.13, 207	2.22-24, 208-209	11.17-19, 164
19.7, 49	Romanos	1Pedro
22.24, 49	1.3, 208	1.10-12, 36
22.41-45, 207	16.20, 134	2.9, 19
22.43, 207	1Coríntios	Judas
22.45, 207	1.28, 17	6, 142
Marcos	Gálatas	Apocalipse
7.10, 49	3.15-16, 202-203	4.11, 125
Lucas	3.29, 203	12.7-9, 201
20.27-40, 142	Colossenses	12.9, 134
24, 197	2.15, 137	20, 13
24.22-27, 196	2Timóteo	20.7-10, 201
24.25-27, 34	2.8, 207	21—22, 13
24.44-49, 35	Hebreus	
24.44-48, 196	2.14-15, 200	



COMO LER GÊNESIS

Nesta obra o autor pretende nos mostrar a importância de uma reflexão profunda sobre a natureza literária, teológica e histórica de Gênesis, para que possamos entender sua mensagem e aplicá-la para os dias de hoje. Como afirma o próprio autor, "um dos maiores erros que podemos cometer na interpretação é ler o texto como se tivesse sido escrito para nós hoje".

Ele aponta questões de interpretação e da natureza de Gênesis que nem sempre podem ser notadas em uma leitura superficial. Assim, propõe alguns princípios que vê como os mais promissores para nos ajudar a entender a mensagem do livro de Gênesis:

Princípio 1. Reconheça a natureza literária do livro;

Princípio 2. Examine o contexto histórico do livro;

Princípio 3. Reflita sobre o ensino teológico do livro;

Princípio 4. Reflita sobre sua situação, a situação de sua sociedade e a situação global.

Depois de ler esta obra os leitores cristãos modernos não mais lerão o livro de Gênesis com a sensação de que estão entrando num mundo estranho, difícil de entender. Tremper Longman nos ajuda a entendê-lo, pois nos ensina *Como Ler Gênesis*.

Sobre o autor

Tremper Longman III é professor-titular da cadeira Robert H. Gundry de estudos bíblicos do Westmont College. Tem um título de Ph.D. em estudos do antigo Oriente Próximo pela Yale University. Já escreveu diversos artigos e cerca de vinte livros, entre eles *Introdução ao Antigo Testamento*, em co-autoria com Raymond B. Dillard, também publicado por Edições Vida Nova.


VIDA NOVA
www.vidanova.com.br



ISBN 978-85-275-0409-6

