

CAPÍTULO 3

Justiça e misericórdia de Deus em Gn 18,16-33

3.1.

O papel de Abraão

Intimamente ligado ao problema teológico central está o papel de Abraão. Em alguns textos atribuídos à época do exílio e do pós-exílio, Abraão assume funções diversas, como se verá a seguir.

3.1.1.

Abraão teólogo ou mestre da Tora

Em Gn 12,1-9, ele é apresentado como modelo de obediência: perante as exigências do Senhor, que lhe pede para deixar sua terra, sua parentela e a casa de seu pai, Abraão não pronuncia uma palavra sequer; não duvida, não vacila; simplesmente obedece.²²⁸ Em Gn 22,15-18, que apresenta a mesma estrutura, a obediência de Abraão tem como consequência a promessa de posteridade numerosa e bênção: “Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra, porque tu me obedeceste” (v. 18). Essa idéia vem repetida em Gn 26,3b-5.

Finalmente, em Gn 18,19, como já acenamos, Abraão é apresentado como mestre da Tora, o escolhido para que “ordene a seus filhos e à sua casa depois dele que guardem o caminho de IHHW, realizando a justiça e o direito”.

O diálogo que Abraão entabula com Deus já seria, de certa forma, exercício desta função. Como se fora uma premente questão, Abraão indaga: “Destruirás realmente (o) inocente com (o) culpado?” (v. 23), e não concedendo tempo para uma

²²⁸ „Der Erzähler bringt auf diese Art und Weise zum Ausdruck, daß Abraham weder zweifelte noch zögerte, der Aufforderung Gottes nachzukommen und den göttlichen Befehl zu befolgen... Abraham erfüllt den göttlichen Befehl direkt und unmittelbar in vertrauensvollem Gehorsam“ (EGO, B., op. cit., p. 27).

resposta, como quem já conhece o alcance da justiça divina, afirma: “Longe de ti fazeres tal coisa: fazer morrer o inocente com o culpado, de modo que o inocente seja tratado como o culpado!” (v. 25). Matar o justo com o pecador não é compatível com o “juiz de toda a terra”. Conforme, pois, a noção de justiça neste texto, o justo não pode ter o mesmo destino do iníquo.

Assim, segundo Westermann, Gunkel, Schweizer, Abraão seria uma espécie de porta-voz das elucubrações teológicas de um leitor/redator posterior, que tinha diante de si a narrativa antiga da destruição de Sodoma e Gomorra e do resgate de Lot.²²⁹ Diferentemente dos tempos antigos, quando não se cogitava da possibilidade da existência de algum justo na cidade condenada, agora, quando a consciência individual tomou corpo, essa pergunta era inevitável.²³⁰ Conseqüentemente, como se exercitaria o julgamento de IHWH em relação ao indivíduo e à coletividade?²³¹

Visto nesta perspectiva, qual seria, pois, a intenção do texto? De acordo com Westermann, o objetivo do texto é mostrar inquestionavelmente que a destruição de Sodoma e Gomorra foi uma ação justa. A argumentação do teólogo dedica-se a remover qualquer possibilidade de dúvida acerca da justiça de Deus que pudesse surgir em conseqüência da catástrofe.²³²

Na mesma linha de raciocínio, Crenshaw afirma que a subsequente remoção angélica de todas as pessoas ‘justas’ das cidades condenadas protege IHWH da acusação de injustiça, ainda que o javista não tenha pressionado Deus a admitir que uma pessoa inocente pudesse poupar a cidade.²³³

²²⁹ “The theologian who inserted 18:17-32 had before him the old narrative in which God had decided to destroy Sodom, then carried out his decision, but saved Lot” (WESTERMANN, C., op. cit., p. 292). „Jedenfalls fällt die Konzeption dieses Gesprächs in einen Traditionszusammenhang, in dem Fragen wie die hier bewegte durch eine Erzählung beantwortet werden konnten“ (Id., *Die Verheißungen...*, p. 72).

²³⁰ „Dies Problem behandelt das eingeschobene Stück: eine alter Leser liest die Sodomgeschichte und fragt: aber einzelne Gerechte konnten doch in Sodom sein? Hat Jahve diese ebenso wie die Frevler behandelt? Macht Jahve keinen Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten?“ (GUNKEL, H., op. cit., p. 204); cf. WELLHAUSEN, J., op. cit., p. 26.

²³¹ „Ein gekonnt schreibender, weisheitlich geprägter Verfasser der nachexilischen Zeit spielt das theoretische Problem durch: Wie verhält sich Jahwes Gericht über den einzelnen zu seinem Gericht über das Kollektiv?“ (SCHWEIZER, H., op. cit., p. 138).

²³² “His purpose was to show indisputably that the destruction of Sodom and Gomorrha was a just action. His argumentation is directed at removing any possible doubt about God’s righteousness which could arise as a result of the catastrophe” (WESTERMANN, C., op. cit., p. 292).

²³³ CRENSHAW, J.L., *Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel*, p. 385.

A partir do enfoque narrativo, tomando o texto em sua forma canônica, por conseguinte, tal qual se apresenta, Coats considera que o texto não se destina a apropriar-se de algum dogma teológico central, mas seria antes uma introdução destinada a preparar o palco para a narrativa seguinte. O intento, portanto, é mostrar o contraste entre a perversa Sodoma e a justiça que não pode ser encontrada ali — cada petição enfatizaria a diferença.

Todo o diálogo leva adiante o plano anunciado no v. 21: constatar se o clamor tinha algum fundamento. As negociações constituiriam a avaliação do caráter da cidade por parte de IHWI, e ela revelou-se carente de justiça. A intenção do texto, portanto, não é propor uma reivindicação teológica acerca do valor redentor dos justos, nem apresentar Deus como aquele que recebe a justiça de uns poucos como crédito pela impiedade de muitos. É estritamente enfatizar a pecaminosidade da cidade.²³⁴ Segundo as palavras de L. Schmidt, “não se trata do fato de Deus ter razão, mas por que Deus tem razão”.²³⁵

Conforme Wood, em se tratando de uma estória popular, o objetivo principal é exaltar Abraão como herói, e ressaltar a maldade de Sodoma. Ambos os motivos estariam enfatizados e dramatizados na reiterada prece de Abraão, utilizando-se praticamente das mesmas palavras em cada repetição.²³⁶

Para Ben Zvi, parece altamente improvável que a perícopes tivesse a intenção de convencer seu público da validade de algum princípio teológico com base na conclusão do arrazoado de Abraão. O texto, portanto, não procura convencer o público realçando a validade de algum modo inovador de raciocínio, mas persuadi-lo da validade de posições teológicas bem significativas, chamando a atenção para a validade das premissas da argumentação de Abraão.²³⁷

²³⁴ “Its intention is not to propose a theological assertion about the redeeming value of the righteous in the midst of wicked surroundings, nor to propose a statement about God as one who will receive the righteousness of a few as credit for the wicked many. It is strictly to emphasize the wickedness of the city” (COATS, G.W., op. cit., p. 142).

²³⁵ „Es geht nicht darum, *daß* Gott recht hat, sondern *warum* Gott recht hat“ (SCHMIDT, L., op. cit., p. 162).

²³⁶ Cf. WOOD, I.F., op. cit., p. 39.

²³⁷ “It goes without saying that the text does not attempt to persuade its audience by pointing to the validity of some innovative way of reasoning. It would seem, then, that text attempts to persuade its public of the validity of very significant theological positions by pointing to the validity of the premises in Abraham’s argument” (Ben ZVI, E., op. cit., p. 34).

Ora, precisamente este ponto — um modo inovador de raciocínio — parece ser defendido por W. Brueggemann. Este autor, que também considera Gn 19 um texto mais antigo, conclui que esse, enquanto gira em torno de acusação e julgamento, apresenta uma concepção de realidade moral bem difusa na religião popular, concepção que não precisa de nenhuma defesa especial porque é comumente defendida por todo tipo de pessoas que jamais refletiram sobre o assunto, mas que são propensas a ligar o governo de Deus a assuntos moralistas, ou seja, Deus é aquele que pune os pecadores. A estrutura primária do cap. 19 reflete uma simples doutrina de retribuição na qual os bons prosperam e os maus sofrem e morrem.²³⁸ Até mesmo o resgate de Lot não altera o paradigma essencial da retribuição.²³⁹ Esta retirada corresponderia à solução proposta por Ez 14,12ss, segundo a qual uns poucos justos deveriam ser resgatados e salvos dentre os perversos.

Em contrapartida, Gn 18,16-32 procura romper aquela visão fechada e fatalista de Gn 19,1-28. O olhar do autor bíblico “detém-se antes, de um lado, na retidão do indivíduo, e do outro, no bem-estar do todo”,²⁴⁰ incorporando uma crítica querigmática da convicção religiosa popular dominante neste último texto, e provavelmente escrita em resposta direta a ele, numa corajosa e experimental inquirição teológica que jamais será de novo silenciada pela simplicidade do cap. 19.²⁴¹

A novidade, então, estaria na introdução da possibilidade de os justos exercerem uma solidariedade em sentido contrário: se Abraão intercede por Sodoma,

²³⁸ “Insofar as Genesis 19 revolves around indictment and judgment, it presents a view of moral reality that is widely shared in popular religion. It does not need any special advocacy because it is commonly held by all sorts of people who have never reflected on the matter but who are inclined to link the rule of God with moralistic matters. That is, God is the one who punishes ‘sinners’. The primary structure of chapter 19 reflects a simple teaching of retribution in which ‘good people prosper and evil people suffer’ and die” (BRUEGEMANN, W., op. cit., p. 166). “This way of reasoning was by no means peculiar to Israel. It was part of the common theology of the ancient Near East according to which evil was attributed to the anger of a deity resulting from sin, even inadvertent sin. It was not necessary, either, for the effect of sin to be felt at once. On the contrary, the interval between act and consequence could cover many years or even generations” (BLENKINSOPP, J., *Wisdom ant Law...*, p. 48).

²³⁹ “The rescue of the ‘remnant’ presents an alternative to the general destiny. But it is apparent that the rescue of Lot and his family has no general significance. It does not alter the essential pattern of retribution. The religion offered here is still closed and fated” (BRUEGEMANN, W., op. cit., p. 167). Cf. a parte final deste trabalho, acerca da perene atualidade da doutrina da retribuição.

²⁴⁰ GUNKEL, H., op. cit., p. 205.

²⁴¹ Cf. BRUEGEMANN, W., op. cit., p. 167.

não é para que os justos sejam separados e poupados, mas para que, atuando a solidariedade em sentido contrário, eles evitem até mesmo aos maus o merecido castigo.²⁴²

Brueggmann chega ainda a afirmar que Abraão dramaticamente apresenta uma crítica a IHHW, como se este aceitasse tacitamente a prática refletida em Gn 19,1-28. Abraão, pois, suscita uma questão desconhecida para IHHW, desafiando-o a abandonar a antiga visão e abrir-se à nova possibilidade teológica que ele apresenta.²⁴³ Ele surge como aquele que questiona IHHW e se mostra como uma pessoa judiciosa e atenciosa.²⁴⁴

Com efeito, para Schweizer, enquanto Abraão aparece como alguém carregado de emoção, toma a iniciativa do diálogo, fala diferenciadamente, expressa sua própria insegurança, a imagem de Deus aqui espelhada é a de uma figura inumana e distante, como o expressam suas respostas lacônicas e precisas,²⁴⁵ embora ele próprio conclua sua reflexão com a suspeita de que tal imagem de Deus seja mais uma espécie de “retrato falado” (“Phantombild”), uma projeção do próprio autor do que uma adequada imagem de Deus.²⁴⁶

Por outro lado, L.A. Turner tem razão ao considerar que o mundo moral apresentado por Abraão, onde se distinguem nitidamente os inocentes dos culpados,

²⁴² “...there is no hint in the dialogue itself that the righteous inhabitants will be saved out of the destruction of the wicked city. Rather, their goodness or innocence leads God to spare the whole population” (RODD, C.S., op. cit., p. 137).

²⁴³ “It is as though Yahweh rather simplistically accepts popular practice reflected in 19:1-28 until Abraham raises the question of 18:22-33. It is as though Abraham is Yahweh’s theological teacher and raises a question that is quite new for him. The question concerns Yahweh’s willingness to set aside the closed system and approach the world in another way. Abraham is the bearer of a new theological possibility. He dares to raise risky questions with Yahweh” (BRUEGGEMANN, W., op. cit., p. 168). O autor corrobora esta idéia de “Abraão-mestre-de-IHHW” com a antiga leitura de Gn 18,22, segundo a qual “O Senhor permanecia diante de Abraão”: “The picture is one which agrees with our comment about Abraham as Yahweh’s theological instructor. It is as though Abraham were presiding over the meeting” (Ibid., p. 168).

²⁴⁴ Cf. LETELLIER, R.I., op. cit., p. 134.

²⁴⁵ „Welches Bild der beiden Gesprächspartner entsteht somit aufgrund des Dialogs? Für Abraham ist zu sagen, daß er emotionsgeladen ist... Das Bild Jahwes ist anders: Jahwe als Gesprächspartner ist emotionslos, initiativlos geschildert. Er re-agierte nur... Der Dialog ist einseitig, das Bild des Gesprächspartners Jahwe ist unmenschlich, weil schemenhaft“ (SCHWEIZER, H., op. cit., p. 134,138).

²⁴⁶ „Der Verdacht legte sich nahe, daß das Ergebnis dieses Vorgehens eher ein Phantombild ist als ein ‚ansprechendes‘ Gottesbild. — Die Frage ist schließlich die, ob der unerkannt bleibende Verfasser in das Jahwebild seine eigne starre, nicht-kommunikative Einstellung zu den Textadressaten hineinprojiziert, so daß ein Mißbrauch der Gestalt Jahwes vorläge“ (SCHWEIZER, H., op. cit., p. 138).

recebe uma crítica precisamente da figura de Lot, tal como apresentada no cap. 19: Lot não se encaixa perfeitamente em nenhuma das duas categorias.²⁴⁷

Assim, pode-se dizer que também Deus corrige a perspectiva teológica de Abraão, pois este confunde o caráter de gratuidade da justiça de Deus com a concepção humana de justiça: IHWH estaria como que obrigado a provar sua justiça poupando a todos por causa da justiça de uns poucos.²⁴⁸

A partir do diálogo em Gn 18, fica estabelecido que Deus estaria disposto a perdoar, se encontrasse um número mínimo de justos, ou pelo menos um justo, se o javista tivesse ousado levar o diálogo até a última possibilidade. Ao que parece, não encontrou nenhum.²⁴⁹ Neste, caso, Lot, embora em certo sentido pudesse ser considerado justo por suas atitudes, não pertencia propriamente aos sodomitas; ademais, se levamos em conta que, segundo a tradição, Lot fora retirado e a cidade destruída, esta estória não poderia mesmo ser alterada.²⁵⁰

Para alguns autores a mensagem de J é clara: Sodoma não representa apenas os cananeus, mas toda a humanidade, mostrada aqui em toda a sua miséria, donde se conclui que as pessoas neste mundo só podem ser salvas mediante o gesto gratuito de Deus, e não por meio de uma justiça qualquer, com a qual pudessem preservar a si mesmas ou a outras do juízo de Deus.²⁵¹

²⁴⁷ “Abraham assumes that each inhabitant of Sodom belongs to one of two mutually exclusive groups. However, the way in which Lot is presented in ch. 19 shows that the moral world is more complicated than Abraham assumes. While no Sodomites were righteous, and almost all were irredeemably wicked, one character, Lot, will not fit entirely into either category... Chapter 19 may be seen as a critique of the ‘conventional theology’ reflected in 18,22-33, that all people belong to one of two classification — righteous or wicked... While such a view of a human character is the assumption underlying Abraham’s discussion with Yahweh, the depiction of Lot in ch. 19 reveals how wrong Abraham was” (TURNER, L.A., *Lot as Jekyll and Hyde*, p. 100-101).

²⁴⁸ „Abraham...bringt den vergebenden Charakter der Gerechtigkeit Gottes mit der menschlichen Auffassung von Gerechtigkeit in Verbindung und macht Jahwe dadurch zu einem Schuldner. Seiner Ansicht nach muß Jahwe wegen der Gerechtigkeit einiger Menschen allen vergeben, will er seine Gerechtigkeit beweisen“ (KRASOVEC, op. cit., p. 174).

²⁴⁹ „Das Gerechthein des einzelnen, einer Gruppe zählt sehr wohl. Nur sind eben in Sodom keine 10 Gerechten zu finden (lediglich Lot wird dann gerettet)“ (SCHWEIZER, H., op. cit., p. 138).

²⁵⁰ „Lot zählt natürlich nicht mit, da er nicht zu den Sodomiten gehört und ja auch Sodom nicht rettet, sondern nur — hierin war J durch die überkommene Überlieferung gebunden — selbst mit den Seinen gerettet wird“ (NOTH, M., op. cit., p. 259, nota 626).

²⁵¹ Cf. *Ibid.*, p.259.

Aqui estaria presente, mais uma vez, a antropologia do javista, já desenvolvida no caso do pecado original e no do dilúvio: não existe um justo sequer; o coração do homem é mau desde a juventude.²⁵² Não tendo encontrado nenhum resquício de justiça, conforme a premissa de Abraão, que restaria fazer senão destruir?

3.1.2. Abraão intercessor

Se é inegável o caráter reflexivo dessa perícopes e sua intenção teológica, não podemos ignorar que o texto não apresenta Abraão apenas como um mestre ou teólogo. Existem diversos elementos que podem justificar uma atitude intercessora em Abraão, ainda que seja uma intercessão teológica, visto que nada mais poderia ser alterado.

Se entendermos por intercessão aquilo que Westermann e Schmidt chamam de uma prece que reconhece a justeza do castigo divino e mesmo assim apela para a graça de Deus,²⁵³ é forçoso admitir que o texto não vai nesta direção. No entanto, este não é o único modo de compreender uma intercessão, que pode ser considerada, no geral, como uma iniciativa de alguém em favor de outros perante Deus, como é o caso.

Ademais, conforme observa Alonso Schökel, a intercessão não precisa ter necessariamente a forma de uma súplica: “A intercessão se encaixa no esquema do processo. Abraão fala como um advogado defensor que apela para a misericórdia ou para a justiça”.²⁵⁴

É preciso alinhar a intercessão de Abraão com algumas intervenções de Moisés por si e por outros (Êx 32; Nm 11 e 14); semelhantemente, Jr 14, onde tal estrutura está ausente, apresenta a luta do profeta ao interceder. Embora, neste capítulo,

²⁵² Cf. HENRY, M.-L., *Jahwist und Priesterschrift*, apud SCHMIDT, L., op. cit., p. 132-133.

²⁵³ Cf. WESTERMANN, C., op. cit., p. 291; SCHMIDT, L., op. cit., p. 144.

²⁵⁴ ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 82. Tampouco a estrutura “pergunta-resposta”, em vez de “petição-concessão”, sugerida por WESTERMANN, C., op. cit., p. 291, é a única possível: „Eine als Aufforderung oder Bitte intendierte Äußerung kann z. B. ohne weiteres als Frage oder Behauptung formuliert werden“ (BLUM, E., op. cit., p. 404).

Abraão não seja chamado de profeta, as palavras do Senhor no v. 17 evocam Am 3,7, segundo o qual Deus não age sem revelar seus planos a seus servos, os profetas. Note-se, porém, que em Gn 20,7.17 Abraão é chamado de profeta, e intercede como um profeta, cuja oração foi ouvida por Deus.

No diálogo entre Deus e Abraão, é possível descobrir três tipos de conceitos de profeta: o intercessor, o confidente de Deus e o mestre da Torá. Este último é o mais recente e modifica o conceito anterior num ponto: o julgamento de Deus, confidenciado ao seu profeta, pode ser evitado sob condições específicas; ou seja, o profeta pode indicar o caminho reto ao povo e este, se seguir seu ensinamento, evitará o castigo. Abraão, neste caso, age como profeta-mestre intercessor.²⁵⁵

Por sua vez, G. von Rad, que prefere usar o termo “diálogo”, “conversa”, opina que a intenção primária do texto não era enaltecer Abraão como o modelo de intercessor, mas que a leitura nesta perspectiva dificilmente falsearia o pensamento do narrador.²⁵⁶

Aqui viria a propósito a oportuna diferenciação que E. Blum propõe que se faça no nível da comunicação narrativa (“erzählten Kommunikationssituation”) ou do tempo narrativo (em inglês, “narrative time” ou “time of narrative”; em alemão, “erzählte Zeit”)²⁵⁷ entre o narrador e o ouvinte/leitor.

²⁵⁵ „Innerhalb der Erzählung von der Unterredung Gottes mit Abraham über die Zerstörung der Stadt Sodom erscheinen somit drei verschiedene Propheten-Konzepte: Neben der Vorstellung vom Propheten als Fürbitter in Gen 18,22-32 steht das Konzept des Propheten als Vertrauten Gottes, ohne dessen Wissen Jahwe seinem Volk kein Unheil geschehen läßt. Das Motiv vom Propheten als Gesetzeslehrer, das — literarkritisch gesehen — den jüngsten Teil dieser Überlieferung bildet, modifiziert gerade die letzte Vorstellung unter einem ganz spezifischen Aspekt: Das von Gott beschlossene Unheil, das dieser seinem Vertrauten mitteilt, ist nicht unausweichlich. Der Prophet kann vielmehr seinem Volk den rechten Weg weisen und es so vor dem Untergang erretten“ (EGO, B., op. cit., p. 34).

²⁵⁶ “It was not, of course, the primary intention of the text to extol Abraham as the paradigmatic, prophetic intercessor. But the narrator would scarcely feel himself badly misunderstood if we were to read this text from the viewpoint of intercession and its power” (von RAD, G., op. cit., p. 214).

²⁵⁷ Cf. SKA, J.-L., “*Our Fathers...*”, p. 8; GENETTE, G., op. cit., p. 77-182.

Num primeiro plano, o da tradição, tratar-se-ia de um problema teológico respeitante primeiramente a Sodoma:²⁵⁸ é possível que o autor visasse a um esclarecimento do problema teológico suscitado pela destruição da cidade: nesse sentido, seria absurdo falar em intercessão, visto que a destruição da cidade era fato consumado, e nada mais se podia fazer por ela.²⁵⁹

Num segundo plano, o narrativo, como que em resposta à comunicação que Deus faz a Abraão a respeito da denúncia contra Sodoma e de sua intenção de inspecioná-la, é possível perceber a iniciativa do patriarca em favor da cidade, postura corroborada principalmente pelas expressões usadas nos vv. 27.30.31.32. Estas considerações, portanto, autorizam-nos a falar de uma intercessão.²⁶⁰

3.1.3. Por quem intercedeu Abraão?

Mesmo não existindo concordância entre os estudiosos quanto ao gênero literário, cremos ter apresentado elementos suficientes para qualificar o discurso de Abraão como verdadeira intercessão.

Visto que não existe tampouco unanimidade em torno do objeto da intercessão de Abraão, é oportuno deter-nos com atenção na seguinte questão: por quem Abraão deveras intercedeu?

²⁵⁸ „Es erscheint mir wichtig, hier diese Kommunikationsebene von der zwischen Erzähler und Hörer/Leser zu unterscheiden. Geht es in dieser um eine allgemeines theologisches Problem, so in jener um das Schicksal Sodoms“ (BLUM, E., op. cit., p. 403).

²⁵⁹ “It was taken for granted from the outset that Abraham’s intercession could in no way alter the situation” (WESTERMANN, C., op. cit., p. 292).

²⁶⁰ Assim o resume bem Blum: „Die Mitteilungsabsicht des/der Tradenten zielt auf die Klärung einer von diesem konkreten Fall unabhängigen theologischen Frage. Zugleich geht es in der *erzählten* Situation um ein Eintreten Abrahams für die Stadt. In diesem Sinne ist dann auch von einer ‚Fürbitte Abrahams für Sodom‘ zu sprechen (BLUM, E., op. cit., p. 404); cf. ainda SCHARBERT, J., op. cit., p. 324.

3.1.3.1. Pelos justos

Abraão dirige-se a Deus formulando a pergunta central de todo o diálogo: “Destruirás realmente (o) inocente com (o) culpado?” (v. 23). Mais adiante, no v. 25, volta a acentuar o contraste entre a sorte que deveria ser reservada a justos e a pecadores: “matar o inocente com o culpado” e “tratar o inocente como a o culpado” é algo impensável para o juiz de toda a terra. Nesse versículo, constata-se que deveria existir uma destino diferente para justos e para pecadores (não ainda o perdão desses últimos em consideração aos méritos dos primeiros).

Abraão, portanto, não questiona o direito de Deus de destruir (pessoas, cidades), mas tal destruição só seria justa se apenas os malfeitores fossem castigados. Da cuidadosa distinção entre o justo e o ímpio depende toda a harmonia do convívio humano. Se o justo fosse tratado como o ímpio, tal harmonia seria destruída, e Deus, na condição de juiz de toda a terra, deve manter tal ordem e não pode desviar-se deste princípio.²⁶¹ Para Westermann, esta idéia, já contida na primeira pergunta de Abraão, constitui o cerne daquilo que Abraão quer dizer,²⁶² enquanto Skinner observa que esta questão toca a nota fundamental desta seção.²⁶³

Tem-se a impressão de que Abraão quase que somente a contragosto menciona os culpados, preferindo usar expressões nas quais os justos estejam presentes explícita ou implicitamente. Isto se mostra até no modo curioso como ele muda bruscamente de estratégia e surpreendentemente coloca a ênfase não propriamente na presença preservadora dos justos, mas na ausência de cinco justos, evitando todo tipo de expressão que indicasse estes cinco como pecadores: “Mas talvez faltem cinco aos cinquenta justos” (v. 27).

²⁶¹ „Es ist unabdingbar, daß zwischen dem Gerechten und dem Frevler sorgfältig unterschieden wird, weil davon die gesamte Ordnung des menschlichen Miteinanders abhängt. Würde der Gerechte wie der Frevler behandelt, dann wäre diese Ordnung zerstört; deshalb kann auch Gott, der als Richter der ganzen Erde über ihr zu wachen hat, von diesem Grundsatz nicht abweichen“ (SCHMIDT, L., op. cit., p. 145).

²⁶² Cf. WESTERMANN, C., op. cit., p. 291.

²⁶³ SKINNER, J., op. cit., p. 305: “The question strikes the keynote of the section, — a protest against the thought of an indiscriminate judgement”.

Embora não esteja dito explicitamente, é como se, de repente, toda a cidade fosse justa, à exceção de cinco pessoas; por causa destas cinco, Deus destruiria a cidade?²⁶⁴ Indiretamente se afirma o mérito preservador dos justos.²⁶⁵

A preservação da cidade ficou sempre condicionada a certo número decrescente de inocentes, até o mínimo de dez. À parte a hipotética questão da ausência de inocentes numa cidade inteira — seria perfeitamente natural presumir que existiam pessoas inocentes em Sodoma²⁶⁶ — podemos perguntar-nos quantos membros pertenciam à família de Lot e se estariam sendo convidados a escapar da catástrofe por serem “inocentes” (e não por mérito de alguém, de Abraão, talvez?).

Gn 19,12 fala de “...teus filhos, tuas filhas, todos os teus que estão na cidade”, enquanto o v. 14 acrescenta ainda os genros. É bem verdade que, no final das contas, apenas Lot e suas duas filhas se salvaram, mas o convite inicial para salvar-se foi dirigido a um número maior de pessoas (curiosamente, ao raiar do dia, quando os anjos insistem para que Lot abandone a cidade, eles omitem os filhos: “Levanta-te! Toma tua mulher e tuas filhas...” — v. 15).

Ora, se a família de Lot somasse ao menos dez pessoas supostamente justas, de acordo com a promessa de Deus em Gn 18,22, o lugar seria poupado.

Acontece que ao descrever o motim diante da casa de Lot, o autor não deixa dúvidas quanto à perversidade de Sodoma: “Eles não tinham ainda deitado quando a casa foi cercada pelos homens da cidade, os homens de Sodoma, desde os jovens até os velhos, todo o povo, sem exceção” (Gn 19,4).

²⁶⁴ Cf. SCHWEIZER, H., op. cit., p. 127.

²⁶⁵ „...dabei wird in Kauf genommen, daß auch viele Sünder der wenigen Frommen wegen mitgerettet werden“ (SCHARBERT, J., *Genesis 12-50*, p. 150).

²⁶⁶ “Sodom is to be annihilated on account of its moral depravity, but it would be entirely natural to assume that there must be some innocent people in it, in which case it would seem contrary to divine justice that they too should perish (BLENKINSOPP, J., *Abraham and the Righteous of Sodom*, p. 122). “Others, not less righteous (2 Pet. II.8), might be there likewise: he is moved to compassion, and takes upon himself to intercede”. (DRIVER, S., op. cit., p. 196).

3.1.3.2. Por Sodoma

Após o solilóquio, IHWH revela a gravidade do pecado de Sodoma e sua intenção de averiguar a situação (v. 20). Presumindo que já se trata de uma decisão, — e mesmo que se tratasse de uma investigação, as conseqüências seriam desastrosas para a cidade²⁶⁷ —, Abraão começa incontinentemente sua altercação, perguntando se Deus iria destruir (הֲרָצָה אֱלֹהִים) (o) inocente com (o) culpado (v. 23); no v. seguinte, porém, usa a mesma expressão para indagar, desta vez, se Deus iria destruir a cidade (הֲרָצָה אֱלֹהִים), introduzindo imediatamente a possibilidade de poupá-la (וְלֹא-תִשָּׂא לְמַקְדָּם), em consideração a cinquenta justos que nela pudessem existir.²⁶⁸ Abraão não menciona Sodoma, como o faz Deus nos vv. 20 e 26, mas está claro que não se trata de outra localidade. Constata-se, portanto, certa identificação entre as pessoas e o lugar onde habitam.

Em sua primeira resposta, Deus volta a falar do lugar, da cidade, e menciona explicitamente Sodoma. Sob o nome “cidade” poderíamos identificar Sodoma, e a palavra “lugar” indicaria, por exemplo, toda a região.²⁶⁹ Abraão volta a incluir a cidade em sua negociação, e no restante do diálogo, a possibilidade de poupar o lugar está implícita em cada pergunta e em cada resposta. Ademais, semanticamente a palavra *צִיָּה*, que aparece nos vv. 28.29.30.31.32, refere-se necessariamente a Sodoma (cf. também no v. 24, a palavra *צִיָּה*).

A sorte dos justos pode ser considerada o centro da questão, mas se uma nítida distinção entre inocentes e culpados fosse o único interesse de Abraão, por que ele

²⁶⁷ “Abraham *assumes* that the purpose of such an investigation is to decide to destroy, and his dialogue with Yahweh in 18.22-23 shoes his assumption to be correct”. (TURNER, L.A., op. cit., p. 93). “Both Yahweh and Abraham know what the result of the investigation will be and what the consequences will be for Sodom” (von RAD, G., *Genesis*, p. 212).

²⁶⁸ “Thus, in v. 23 the emphasis is on the preservation of the *šaddq*. But in vv. 24ff. Abraham expands his concern to include the preservation of the city/the place ... because of the presence o a remnant of *šaddq*” (HAMILTON, W.P., op. cit., p. 25).

²⁶⁹ Cf. HEINISCH, P., op. cit., p. 244.

falaria na possibilidade de poupar o lugar? Para Kilian, Abraão está mais interessado na salvação da cidade do que na de 50 inocentes ou de Lot e de seus familiares.²⁷⁰

A intercessão pelo lugar como tal, “o qual de outra forma desapareceria da face da terra”,²⁷¹ constitui para Gunkel uma novidade no pensamento de Israel: se Abraão tivesse intercedido por Lot, estaria dentro da piedade tradicional de Israel, mas o pedir por um povo ímpio era algo inaudito e quase incompreensível.²⁷²

Se, mesmo não mencionando seu sobrinho Lot, é lícito pensar que Abraão o tinha em mente, com muito mais razão podemos afirmar que Abraão intercedeu por Sodoma, o ambiente vital de Lot, ao qual Abraão estava indiretamente ligado mediante seu parentesco com seu sobrinho.²⁷³

Quanto a Lot, é justo indagar quanta influência a cidade possa ter exercido sobre ele, de modo que a intercessão de Abraão pela cidade alcançaria o perdão para todos, inclusive para Lot, quer fosse considerado justo ou não, caso fossem encontrados ali dez inocentes.²⁷⁴

²⁷⁰ „Denn Abraham geht es gar nicht nur um die Rettung der fünfzig und nicht um die der zehn Gerechten, auch nicht nur um die Rettung Lots und der Seinen, sondern ihm geht es um die Rettung der Stadt“ (KILIAN, R., op. cit., p. 109).

²⁷¹ JACOB, J., op. cit., p. 121; cf. ainda ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 82.

²⁷² „Auch die Fürbitte Abrahams für Sodom ist schwerlich aus der israelitischen Antike zu verstehen: antik würde es sein, wenn Abraham für seinen Verwandten Lot ein gutes Wort einlegen würde; aber wie ein frommer Israelit dazu kommen kann, für ein gottloses Volk zu beten, das ihn gar nichts angeht, würde dem antiken Israel kaum verständlich sein“ (GUNKEL, H., op. cit., p. 203).

²⁷³ SCHENKER, A., op. cit., p. 21: „Abraham ist ein Verwandter Lots, und damit ist er indirekt durch seinen Verwandten mit ganz Sodom, dem Lebenskreis Lots, verknüpft“. ”The dialogue in vv. 23-33 then contains Abraham’s negotiation with Yahweh for delivery of Sodom from the announced destruction... Abraham bargains with God for the sake of Sodom by asking a key question, ‘Will you destroy the righteous with the wicked?’ Then in successive stages Abraham sets the number of righteous necessary for saving Sodom from its doom at fifty-five, forty, thirty, twenty, and finally ten” (COATS, W.G., Lot: A Foil in the Abraham Saga, p. 120).

²⁷⁴ “Abraham’s plea for the vicarious salvation of the whole city means that regardless of whether Lot is deemed to be righteous or wicked, he will be saved along with the rest of the city, *if* there are ten righteous Sodomites” (TURNER, L.A., op. cit., p. 90).

3.1.3.3. Por Lot

Ao interceder pelos justos, Abraão teria em mente Lot? De acordo com Scharbert, o motivo da prece de Abraão era a salvação de Lot.²⁷⁵ Segundo Alonso Schökel, Abraão de imediato se preocupa pela sorte de seu sobrinho, como também pela da cidade,²⁷⁶ enquanto F. Delitzsch afirma que, se Abraão tivesse algum interesse em Lot, teria rogado por sua salvação.²⁷⁷ Considerando que nos vv. 23-32 a ênfase recai na responsabilidade individual, van Seters, por sua vez, questiona: por que Deus falaria a Abraão sobre seus planos acerca de Sodoma se ele não residia ali? Não seria por causa de Lot? O fato de o apelo de Abraão não se referir diretamente a Lot não é argumento decisivo.²⁷⁸

Quem foi Lot? Como os textos o descrevem e que papel ele desempenha num contexto narrativo mais amplo? A essas perguntas alguns estudiosos respondem de forma paradoxal no contexto de Gn 18-19:²⁷⁹ enquanto, por exemplo, T.D. Alexander argumenta que a narrativa apresenta Lot como um justo,²⁸⁰ S.P. Jeansonne afirma que ali se encontra uma acusação condenatória de Lot.²⁸¹

Na avaliação de G.W. Coats, Lot funciona como um “foil” para Abraão, ou seja, uma espécie de personagem-contraste, sem vida própria; nem herói nem anti-

²⁷⁵ „Die Rettung Lots (19) ist das eigentliche Motiv für die Fürbitte Abrahams“ (SCHARBERT, J., op. cit., p. 149).

²⁷⁶ “¿Intercede por Lot o por Sodoma? ¿Por el extranjero equivocado o por la ciudad que lo ha recibido? Inmediatamente Abrahán se preocupa por la suerte de su sobrino con espíritu fraterno. Mediamente también se preocupa por la ciudad” (ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 82).

²⁷⁷ DELITZSCH, F., *Kommentar über die Genesis*, p. 195: "Dazu trieb ihn (Abraham) nicht das besondere Interesse an Lot, denn in diesem Falle würde er um dessen Rettung gebeten haben".

²⁷⁸ “Why tell Abraham about Sodom, since he didn’t live there? If it is because the story assumes that Lot, Abraham’s kinsman, lives there how could Abraham possibly keep silent? Just because Abraham’s response is not a direct appeal for Lot’s life, but takes the form of a theological conundrum, this cannot be an argument against its genuineness in the story, since it still fulfills a very necessary dramatic function... One must, of course, presuppose that vv. 23-32 have in mind the specific salvation of the righteous one, Lot, from Sodom” (Van SETERS, L., op. cit., p. 214).

²⁷⁹ Cf. uma síntese das diversas posições em LETELLIER, R.I., op. cit., p. 184-189).

²⁸⁰ Cf. ALEXANDER, T.D., Lot’s Hospitality: A Clue to his Righteousness, p. 289-91.

²⁸¹ Cf. JEANSONNE, S.P., The Characterization of Lot in Genesis, p. 123-129.

herói, “a simple passive foil” cujo único objetivo é servir de “escada” para outra personagem que deve brilhar.²⁸²

Coats traça um perfil convincente de Lot como uma personagem apagada, apática, passiva, ridícula, atoleimada até (“a buffoon”).²⁸³ Inicialmente, Abraão toma-o consigo; mais adiante, em atitude considerada egoísta,²⁸⁴ Lot exclui-se da promessa ao escolher habitar em cidades que não pertenciam à terra prometida.²⁸⁵ Mais tarde, durante uma guerra, é resgatado passivamente por Abraão; em Sodoma, sua tentativa de salvar os hóspedes é considerada “less than heroic”, e não logra êxito algum; ironicamente, ele próprio precisou ser salvo pelos visitantes a quem procurara proteger.²⁸⁶ Não é levado a sério pelos genros quando os convida a deixar a cidade, enquanto ele mesmo hesita em fugir, obrigando os mensageiros a tirá-lo à força e, na urgência do momento, sai-se com a patética sugestão de não fugir para as montanhas, por medo. O quadro se completa com a cena do incesto, na qual ele aparece como objeto passivo, manipulado pelas filhas.²⁸⁷

²⁸² “Lot, the one who chose the good land and lived apart from Abram could not effect his own fate. Rather, he and his possessions were rescued by Abram. The narrative thus highlights Abram’s role as hero. But it also sets the contrast to Abram with the passive role of Lot. Lot suffers defeat at the hands of the foreign kings, not so much because of his sin or the sin of the wicked Sodomites, but because his defeat serves simply to establish Abram’s heroic stature. Lot, the passive foil, is the rescued, the one who enables the heroic stature of Abram to emerge... He is simply a passive foil in the literary depiction of heroic Abram” (COATS, G.W., *Lot: a Foil ...*, p. 119).

²⁸³ “Indeed, the description of his defense for his guests places him in the category of a buffoon” (COATS, G.W., *Genesis*, p. 143).

²⁸⁴ “O texto ressalta como o procedimento de Lot é exclusivamente humano: ‘Lot levantou os olhos’, o que muitas vezes significa desejar, cobiçar. Ele ‘olhou’ e ‘escolheu’, e o texto insiste: ‘Para si’. Lot passou em seguida à ação, se ‘deslocou’ e se ‘estabeleceu’, verbo-chave da passagem. O texto descreve perfeitamente o processo psicológico: do olhar, Lot passa ao desejo, à decisão e à execução... Sabe-se que tais escolhas, demasiado egoístas, afastam de Deus e levam ao pecado” (VOGELS, W., *Abraão e sua lenda*, p. 78-79).

²⁸⁵ “Abram’s heir-apparent virtually eliminates himself from the promise by leaving the land of promise, Canaan” (HELYER, L.R., *The Separation of Abraham and Lot: Its Significance in the Patriarchal Narratives*, p. 83).

²⁸⁶ “It is a bit comical when this heroic gesture quickly collapses and the one who intended to protect the heavenly beings is himself protected when they quickly draw him back into the house and strike his assailants with a miraculous blindness” (von RAD, G., *Genesis*, p. 219).

²⁸⁷ “And his image as passive foil, or better, as passive, foppish fool, demonstrates the folly any person must own in losing access to that blessing. Loss of intimacy with Abraham is loss of intimacy with Abraham’s God, with God’s lad, with Abraham’s family, even with one’s own family, and finally with oneself... God’s blessing comes to the world through Abraham. But to separate oneself from that blessing, as the result of strife or as the result of an effort to end strife, reduces one to a passive fool, unable to participate in shaping one’s own destiny” (COATS, G.W., *Lot: A Foil...*, p. 128). Considerando um pouco mais a complexidade da personagem Lot, TURNER, L.A., *Lot as Jekyll and Hyde*, p. 97, apresenta um quadro bastante semelhante: “Alternatively, in the Abraham cycle, Lot is either the passive, used individual, or else when he does take the initiative, he invariably makes the

Não obstante essa imagem negativa, atribuída pelo autor àquilo a que ele chama de o “programa javista”, ele reconhece que a tradição de Lot, inserida num contexto mais amplo, faz sua imagem aproximar-se daquela de Noé, o herói justo (cf. Ez 14,20). Implicitamente, Lot podia ser o único cidadão justo, em Sodoma, que poderia ser salvo da catástrofe. A perícopo de Gn 18,22-33 pode dar a entender que Abraão não intercedeu apenas por Sodoma, não somente pelos justos, mas especificamente por Lot.²⁸⁸

L.A. Turner considera que tais caracterizações de Lot pecam por monocromia, pois apresentam-no ou como justo ou como culpado; ele colhe elementos que mostram Lot como uma personagem altamente complexa.²⁸⁹

Segundo esse autor, Abraão considera Lot como um filho substituto, no qual a promessa de uma grande nação se cumpriria. Na verdade, ao levar Lot consigo, Abraão não cumpriu exatamente a ordem do Senhor de partir abandonando sua parentela, e isto só se explicaria se Abraão considerasse Lot como alguém que era mais do que um simples parente; ele deixou seu pai,²⁹⁰ mas levou consigo Lot.²⁹¹

A concessão da terra a Lot estaria em harmonia igualmente com a promessa da terra aos descendentes (Gn 12,7) e, mesmo após a separação, o fato de Abraão

wrong choice. At the beginning of the cycle other people *take* Lot, or he merely *accompanies* them (11.31; 12.4,5; 13.1,5); the kings *take* Lot (14.12), while Abraham *brings* him back (14.16). In Sodom the angels *drag* him indoors (19.10); his procastination results in his *being taken* again by the angels (19.16). Finally, it is appropriate that passive Lot should last appear in the narrative in an act of utter passivity: ‘he did not know when she lay down or when she arose’ (19.33,35)”.

²⁸⁸ “Lot might be implicitly the righteous citizen of Sodom, the only one who, with his family, can be saved from divine destruction. The pericope in 18.22-33 may imply that Abraham negotiates for mercy on Sodom, not simply for the sake of the righteous, but specifically for the sake of Lot (G.W. COATS, “Lot: A Foil...”, 124).

²⁸⁹ Cf. TURNER, L.A., *op. cit.*, p. 85-101.

²⁹⁰ “The closeness Abraham felt for Lot is underlined by the fact that whereas he took Lot with him he left his own father, Terah in Haran” (TURNER, L.A., *Announcements of Plot in Genesis*, p. 63).

²⁹¹ “From a rigidly literal point of view, this report of Abraham’s response is inherently contradictory. On the one hand we are told that Abraham obeyed the imperative to go — a in imperative which demanded that he leave behind his country, kindred and father’s house. On the other hand he took Lot (cf. 13.5a). It was impossible for him to have done both; Lot, being the son of his deceased brother Haran belongs to his kindred — i.e. in taking Lot, Abraham has *not* left behind his kindred, and did not, therefore, go ‘as the Lord had told him’” (Ibid., p. 62). Este detalhe parece escapar a COATS, G.W., *Genesis...*, p. 108, quando afirma: “This oracle is then followed by a note that Abraham executed the instructions as received and took Lot along”.

arriscar a vida para resgatar Lot, demonstra quanto este lhe era caro; Abraão não se arriscou por Sara, mas o fez por seu sobrinho.²⁹²

Em relação à sua atitude como anfitrião, embora o texto não o diga explicitamente,²⁹³ poderíamos admitir que Lot era justo, em certa medida, não obstante seus defeitos, como Abraão também os tinha.²⁹⁴ O gesto acolhedor de Lot, mais do que um contraste, assemelha-se ao de Abraão,²⁹⁵ a ponto de um autor afirmar que o tema central do cap. 19 não é a destruição da cidade, mas uma história exemplar acerca da hospitalidade de Lot, verdadeiro paradigma do modelo da hospitalidade.²⁹⁶

Quanto aos muitos pontos contrastantes, salientados por alguns autores, podem muito bem ser atribuídos à arte narrativa que, no caso, procuraria evitar repetições literais.²⁹⁷

Dá-se o caso, porém, que a caracterização de Lot segue uma direção que o afasta consideravelmente desta imagem positiva, até à patética cena final que o apresenta numa caverna, embriagado, depois de uma sucessão de escolhas equivocadas. Conseqüentemente, Lot não é apresentado consistentemente como

²⁹² “By his bold intervention and rescue of Lot, Abram exposes himself to the endemic plague of that region — wars of retaliation” (HELYER, L.R., op. cit., p. 83).

²⁹³ Cf. COATS, G.W., op. cit., p. 141.

²⁹⁴ Para ser bem tratado e conservar a própria vida, Abraão instrui Sara a fazer-se passar por sua irmã, em vez de sua mulher (12,12-13). Ainda que, baseando-se em 20,12, alguns defendam que Abraão falou a verdade, à parte a questões redacionais de uma narrativa duplicada, se Sara fosse parenta sua, provavelmente Gn 11,29 teria informado, como o faz em relação à mulher de seu irmão Nacor. Ademais, o castigo que sobreveio, por causa de Sara, não deixa dúvida quanto à sua identidade (cf. TURNER, L.A., *Lot as Jekyll and Hyde*, p. 87).

²⁹⁵ “Sem dúvida, Lot não é perfeito, carece de respeito pelas próprias filhas, hesita em deixar a cidade, mas é um homem justo, e como Noé e Abraão, encontrou ‘graça’ aos olhos de Deus” (VOGELS, W., op. cit., p. 131).

²⁹⁶ “The story’s central theme is not really so much a bout the destruction of Sodom, ... as it is a story about hospitality, in which Lot (not Yahweh or his wrath) is the hero and central figure, which reaches its climax in the escape by Lot and his daughters... Like the Abraham story of Genesis 18, the Lot story of ch. 19 is an example story. Lot is a paragon of the virtue of hospitality, a virtue which he held higher than his love for his daughters. In this Lot’s hospitality is also comparable to Abraham’s obedience in Genesis 22” (THOMPSON, T.L., op. cit., p. 93).

²⁹⁷ “It can readily be seen that most of these points are rather forced attempts to condemn Lot. Some of the ‘contrasts’ brought forward are in my opinion nothing more than the kind of slight differences one would expect in a sophisticated narrative that wanted to portray similarity without recourse to verbatim repetition” (TURNER, L.A., op. cit., p. 91).

justo, igual a Noé; nem é inteiramente inocente, nem completamente culpado, embora se perceba certa ênfase na fraqueza de sua personalidade.²⁹⁸

A possível intercessão de Abraão por seu sobrinho não encontra respaldo numa referência direta a ele, ou em sua inclusão na categoria dos inocentes ou dos culpados, mas pode ser inferida da intercessão pela cidade. Para L.A. Turner, porém, a menção da cidade era apenas um disfarce piedoso de Abraão: em sua prece, ele visava à salvação de seu sobrinho, sem o qual não haveria o cumprimento da promessa.²⁹⁹

3.1.3.4. Pelos pecadores

Embora Abraão esteja certo de que não seja coerente com o juiz de toda a terra conceder ao justo a mesma sorte do pecador, em nenhum momento ele afirma que seja justo destruir o pecador, ou que Deus, a fim de exercer sua justiça, deva necessariamente destruir o pecador.³⁰⁰ Ao contrário, à exceção do v. 25, onde simplesmente se afirma a antiga tese³⁰¹ de que o justo não pode ser tratado como o pecador, nos demais versículos reitera-se a possibilidade de se poupar³⁰² a cidade (os pecadores, portanto) por causa de certo número de justos. Abraão não suplica a salvação de um resto inocente da destruição de Sodoma; ele pede pela salvação de

²⁹⁸ “He is not presented as occupying a compromised position, straddled between wickedness and righteousness, but as exhibiting bot traits, even though there is a definitive movement from the positive to the negative end of the spectrum as ch. 19 moves towards its conclusion” (Cf. Ibid., p. 101).

²⁹⁹ “Genesis 19.29 suggests quite strongly that Yahweh was not hoodwinked by Abraham’s pious posturing and gave Abraham what he really wanted — Lot — when he consigned Sodom to the flames” (Ibid., p. 101).

³⁰⁰ „In Gen 18 erwartet Abraham bzw. der Tradent, der das erzählt, von Gottes Gerechtigkeit nicht die Bestrafung der Sünder, sondern die Rettung der Frommen“ (SCHARBERT, J., op. cit., p. 150).

³⁰¹ Cf. SCHMIDT, L., op. cit., p. 145.

³⁰² Convém lembrar, porém, que o verbo *נָשָׂא* não significa, no caso, perdoar pecados, visto que não se trata de conversão da cidade, mas simplesmente de uma suspensão da sentença: „Das Wort *nāśāʾ*? kann hier nicht Vergebung der Schuld bedeuten; offenbar geht es bloß um die Schonung vor Vernichtung“ (KRASOVEC, J., op. cit., p. 172). “What is to forgive here?... It means nothing more than to annul the decision to destroy. This, therefore, is not a matter of the turning and repenting of a city, the destruction of which has been decided” (WESTERMANN, C., *Genesis....*, p. 292).

toda a cidade com base na justiça vicária de uma minoria de dez.³⁰³ Esta é a fresta através da qual a misericórdia de Deus se insinua. Justiça e clemência estão intimamente ligadas: existe maior injustiça na morte de algumas pessoas inocentes do que na indulgência para com uma multidão de culpados.³⁰⁴

Portanto, ao lado do postulado teológico central, expresso nos vv. 23b.25 — o justo não pode ter a mesma sorte do pecador —, evidencia-se a possibilidade de uma “preservação vicária” (não, porém, ‘substituição vicária’).³⁰⁵

³⁰³ “As a result, Abraham pleads for the salvation of the *whole city*, on the basis of the vicarious righteousness of a minority of ten” (TURNER, L.A., op. cit., p. 90).

³⁰⁴ “In OT, righteousness and clemency are closely allied: there is more injustice in the death of a few innocent persons than in the sparing of a guilty multitude” (SKINNER, J., op. cit., p. 305). “And so the truth is established that the God of justice is also a God of mercy” (DRIVER, S.R., op. cit., p. 196).

³⁰⁵ Cf. von RAD, G., *Theologie des Alten Testaments I*, p. 407; Van SETERS, J., op. cit., p. 214.