O sacrifício de Isaac

Um texto clássico sobre o discernimento espiritual na Bíblia

Luís I.J. Stadelmann SJ

A reflexão sobre o sacrifício de Isaac desperta no leitor de hoje uma reação de repúdio à violação do direito à vida. Sendo o direito à vida um direito absoluto, sua violação é autêntico crime, que uma sociedade baseada em princípios éticos jamais pode tolerar, nem mesmo naqueles que invocam uma pretensa autorização de Deus. Por isso, uma violação do direito à vida é imoral, quer seja dissimulada pelas formas da legalidade de uma causa política, quer seja pretensamente sancionada por Javé ou *Allahu akhbar*, identificados com os interesses de um grupo de fanáticos religiosos.

Tais considerações serão tomadas em conta na abordagem do relato do sacrifício de Isaac, visando-se desvendar o sentido do acontecimento. Eis a razão da divergência entre a explicação do sentido do acontecimento, como aqui propomos, e as abordagens unilaterais que, tratando apenas dos aspectos literários, histórico-religiosos, psicologizantes ou espiritualizantes, dissipam o fundo enigmático do relato bíblico.

O Deus da Bíblia, pelo fato de fundamentar a ordem ética, não pode mandar matar uma pessoa inocente. Este princípio não está, portanto, em discussão no relato do sacrifício de Isaac, embora alguns comentaristas procurem interpretá-lo como *saga cultual* de um santuário pelo qual se legitimize o resgate do menino entregue à divindade, substituindo-o por uma rês, como *narrativa de cunho polêmico* contra sacrifícios humanos, como *história etiológica* que vise explicar o motivo do antagonismo entre israelitas e cananeus no âmbito religioso, ou como *história edificante* para ressaltar a figura de Abraão como protótipo da obediência a Deus. Essas interpretações não são senão construções teóricas impostas ao relato bíblico, baseadas em

duas hipóteses: a primeira supõe que haja uma alusão ao meio-ambiente cultural, no qual a ordem religiosa estivesse desvinculada da ordem ética; a segunda admite a possibilidade de que o nome de Elohim, usado como termo genérico para designar uma pluralidade de deuses do mundo pagão semita, só mais tarde tenha sido aplicado a Javé, após um processo de depuração dos elementos politeístas¹.

Já que o recurso a hipóteses não é o método adequado para a abordagem de relato bíblico, dedicamo-nos à reflexão, baseada na análise do próprio texto. A análise textual investiga as diversas cenas para descobrir o fio condutor que as liga entre si e faz o nexo com o desfecho da narração. As palavras-chave são estudadas à luz da tradição patriarcal, no contexto da história de Abraão (Gn 12-25). Mas o sentido de todo o relato só se desvenda em diálogo com o autor eloísta, procurando-se descobrir sua intenção ao relatar este acontecimento. Esse diálogo consiste, não em buscar dados extrínsecos, seja do meio-ambiente religioso-cultural, seja das teologias vétero-testamentárias, para explicar o significado desse acontecimento, mas em entrar na dinâmica do discernimento espiritual que levou Abraão a descobrir o desígnio de Deus.

Iniciamos com a análise do texto, e depois estudaremos o itinerário do discernimento espiritual, segundo o autor eloísta.;

I. Análise do texto em Gn 22,1-19

a) *A estrutura literária* manifesta a organização do texto, distinguindo entre as várias partes e inter-relacionando-as. Quer se divida o texto em duas partes (vs. 1-10, 11-19)², em quatro (vs. 1-2, 3-8, 9-14, 15-19)³, ou em oito, como será explicitado logo a seguir, o que realmente importa é estabelecer a unidade fundamental, sem excluir algumas partes que não se enquadrem num determinado esquema interpretativo. Assim, a tentativa de excluir do texto os vs. 15-18, sobre a promessa divina feita a Abraão, priva-o da parte essencial, que dá o sentido à narração como tal e a cada uma de suas secções⁴.

¹ Cf. E. JACOB, *Theology of the Old Testament* (trad. do francês por A.W. Heathcote e P.J. Allcock), New York / Evanston, 1958, p. 47s.

² J.I. LAWLOR, "The Test of Abraham. Gen 22:1-19", *Grace Theological Journal* 1 (1980): 19-35.

³ G. VON RAD, *El Libro de Genesis* (trad. do alemão por S. Romero), Salamanca, 1982, p. 292-301.

⁴ É deveras desconcertante encontrar-se um desenfoque dessa natureza num comentário que, querendo apresentar a abordagem mais atualizada do texto em questão, afirma que os v. 15-18 não têm função alguma no relato, cf. C. WESTERMANN, *Genesis 12-36*, Neukirchen-Vluyn, 1981 (BKAT I/2), p. 434. Diferenças estilísticas entre as várias partes do relato bíblico não podem ser aduzidas como prova de que as idéias ali expressas são uma interpolação posterior.

A estrutura do texto em oito partes leva em consideração não só o teor de cada uma das unidades literárias, mas também a correlação entre elas. Adotamos aqui o esquema de J.L. Ska, que divide o relato em oito cenas, sugerindo ao leitor seqüências progressivas⁵.

- A. Prólogo (v.1a): narração silenciosa
- B. Cena 1 (vs.1b-2): manifestação de Deus
- C. Cena 2 (v.3): narração silenciosa
- D. Cena 3 (vs.4-6): diálogo entre Abraão e criados
- D'.Cena 4 (vs.7-8): diálogo entre Abraão e Isaac
- C'.Cena 5 (vs.9-11): narração silenciosa
- B'.Cena 6 (vs.12-14.15-18): manifestação do anjo de Javé
- A'.Epílogo (v.19): narração silenciosa

b) A *explicação das palavras-chave*, que ocorrem em todas as cenas, enfrenta a dupla tarefa: por um lado deve expor o sentido intencionado pelo autor, e, por outro, tem de levar em conta a função da palavra no seu contexto.

1. A prova

A prova à qual Abraão vai ser submetido é da iniciativa de Deus. O verbo "pôr à prova, testar" (*nissāh*, no *piel*) ocorre em passagens da Bíblia que tratam de uma aliança a ser estabelecida (Ex 15,25; 16,4; 20,20) ou renovada (Dt 8,2; 13,4; Jz 3,4; Sl 26,2). O sujeito do verbo é Deus, como consta nas passagens citadas, ou os homens que procuravam "testar" a eficácia das promessas anexas à aliança divina (Ex 17,7; Dt 6,16; Sl 95,9 etc.). No caso da prova à qual Abraão será submetido, trata-se de um teste de sua fidelidade à aliança que, concluída há muitos anos, precisa ser confirmada antes do fim de sua vida. A aliança, que, por desígnio divino, decorre da presença firme e duradoura de Deus junto a Abraão, estabelece uma relação pessoal, à base de livre opção por mútua presença. Portanto, Abraão está vinculado a Deus, não por coação interior, mas por livre entrega; e Deus trata Abraão, não como mero brinquedo, mas como pessoa escolhida para ser o seu aliado na realização dos desígnios divinos na história.

2. O mandato de Deus

O que as traduções em vernáculo exprimem como sendo o teor do mandato de Deus é motivo de indignação no leitor do passado e de hoje, não só pelo ato como tal, mas também por representar um ato religioso. Mas a frase hebraica não diz isso. O verbo "oferece-o!" (*hā'ā'lēhū*) é seguido de um

⁵ J.L. SKA, "Gn 22,1-19. Essai sur les niveaux de lecture", *Bib* 69 (1988): 324-339.

lamed, i.e. uma preposição que introduz o segundo complemento: "holocausto" (*l*° - 'ólāh). Convém notar que a frase "oferecer alguém em holocausto" é expresso em todas as passagens da Bíblia hebraica pelo verbo seguido de dois acusativos *sem preposição* (*he* 'ólānû 'ólāh). A única passagem que tem preposição para introduzir o segundo complemento do verbo "oferecer" é o nosso texto (Gn 22,2.13). Qual o sentido da preposição hebraica *l*°? Dos 27 diferentes sentidos da preposição *l*°⁶ precisamos escolher aquele que corresponde à função que exerce na frase em questão. Ora, sua função é indicar a "norma" segundo a qual uma ação deve ser feita, e é precisamente esse o sentido que aqui se exprime por meio dessa preposição⁷. No caso de um holocausto, trata-se de uma norma ritual que, segundo o livro do Levítico, deve ser seguida no oferecimento da vítima sacrificial. Desrespeitando-se tal norma, o holocausto, tornado ineficaz, constitui-se crime de lesa divindade.

Como deve ser traduzida a frase hebraica que leva em conta a preposição *l*°? A tradução literal "oferece-o segundo a norma do holocausto" pode ser assim explicitada: "oferece-o segundo a norma ritual do holocausto". Já que o verbo vem acompanhado de dois complementos, aquele cuja idéia se pretende evidenciar deve ser destacado: "oferece-o, cumprindo os ritos do holocausto".

3. O holocausto

O que é o holocausto e quais são os ritos do seu oferecimento? O holocausto passou a ser um tipo de sacrifício do culto israelita⁸. Para definir o sacrifício costuma-se aplicar ao culto sacrificial, descrito no livro do Levítico, concepções religiosas de Israel e dos povos circunvizinhos⁹. A definição que toma em conta os aspectos essenciais, sem entrar na discussão sobre as diversas teorias interpretativas, explica o sacrifício como *oração acompanhada de ação simbólica*. Às diversas modalidades de oração — prece de ação de graças, de expiação, de súplica e de entrega pessoal ao Deus da aliança — corresponde a variedade de sacrifícios. As características rituais do holocausto são apropriadamente especificadas, não pela análise do termo grego *holokautōsis*, mas pelo hebraico 'ólāh. Esse termo veio substituir o substantivo *kālil*, que anteriormente se empregava para designar uma "oferenda total" (Lv 6,15s; Dt 13,17; 33,10). *Kālil* ocorre em paralelo com 'ólāh (Sl 51,21) e passou a ser empregado como adjetivo (1Sm 7,9) até que, finalmente, perdeu a conotação de holocausto¹⁰. Como se pode deduzir do

⁶ W. BAUMGARTNER *et al.*, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* II, 3ª ed., Leiden, 1974, *sub voce* (abreviado HAL).

⁷ P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 2ª ed., Roma, 1965, § 133d.

⁸ N. SNAITH, "Sacrifices in the Old Testament", *VT* 7 (1957): 308-317.

⁹ D. DAVIES, "An Interpretation of Sacrifice in Leviticus", *ZAW* 89 (1977): 387-399.

¹⁰ G. SAUER, "Kālil" in E. JENNI — C. WESTERMANN (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* I, München / Zürich, 1971, p. 829 (abreviado THAT).

sentido da palavra *kāfil*, trata-se de uma oferenda doada totalmente a Deus, sem reter-se uma parte para reparti-la entre ofertante e assistentes.

As formas rituais de oferecimento de uma oferenda total simbolizam a entrega do ofertante a Deus. Já que o homem nada pode oferecer de sua materialidade que não pertença a Deus, os sacrifícios são a oferta de sua espiritualidade, como expressão sincera de sua atitude de livre submissão e adesão a Deus. O altar era sinal da presença de Deus e servia de instrumento de mediação. As oferendas colocadas no altar já não pertenciam ao homem, mas a Deus, passando assim da esfera profana para o âmbito sacro. É de notar-se que o altar não representava, como entre os idólatras, uma mesa para servir comida à divindade. Com a entrega da vítima sacrificial às chamas, o ofertante expressava sua entrega total e a intenção de fazer sua oração subir até Deus, pelo simbolismo da chama e do fumo, que sobem ao alto.

O rito de sangue, relacionado ao oferecimento de vítima sacrificial, será analisado na secção⁹

4. O lugar do sacrifício

O lugar do sacrifício fica num monte situado na região de Moriá. As hipóteses que foram levantadas pelos intérpretes em torno desse lugar procuram explicar o significado do topônimo *'el yir'eh* (Deus verá) e da palavra Moriá. É preciso mencionar também que não há unanimidade de opinião sobre o processo de edição literária das tradições antigas, referentes a este lugar, na obra do eloísta¹¹.

É geralmente aceita a suposição de que Abraão conhecia a região montanhosa aonde Deus o enviou. Moriá é o nome de um monte bem determinado, nome que o autor eloísta tira de outra tradição antiga e aplica, por sinédoque, à toda a região (*'ereş*), essa tradição era conhecida não só do eloísta, mas também do cronista, e ambos dão sua explicação do caráter sagrado atribuído ao monte. Para o cronista, Moriá é o monte do Templo de Jerusalém, em referência à *visão* de Davi (2Cr 3,1). Ali Javé *vê* e acaba com a peste (1Cr 21,15), Davi *vê* o anjo de Javé (v.16), Javé manifesta-se por meio de um sinal *visível* (v.26), Davi *vê* que foi atendido (v.28) e consagra o lugar juntamente com o altar (1Cr 22,1). O mesmo tema é retomado por ocasião da dedicação do Templo: Javé torna-se presente (2Cr 5,14; 7,1-3), e Salomão pede-lhe que *dirija seus olhos* para este lugar (2Cr 6,20.40). No relato eloísta nota-se a mesma ênfase na percepção visual: Abraão promete

¹¹ R. KILIAN, *Il Sacrificio di Isacco* (trad. do alemão por G. Casanova), Brescia, 1976 (Studi Biblici, 36); neste livro se responde às questões relevantes que foram levantadas pelos intérpretes e se oferece um estudo completo e consistente, desde as menores unidades literárias até sua forma acabada.

a Isaac que Deus *verá* (v.8), ele *vê* um carneiro (v.13), designa este lugar "Javé *vê*" (v.14) porque ali Javé *será visto* (v.14).

O sentido teológico dessa percepção consiste no fato de Deus dar-se a conhecer aos homens, quando os faz fixar o olhar em determinado meio de salvação; a partir dali, o homem reconhece que Deus *vê*, *viu* e sempre *verá*.

A explicação do topônimo *'el yir'eh* baseia-se na hipótese de ter existido um santuário dedicado a uma divindade cultuada pelos beduínos de Ismael¹². Já que este lugar sagrado não é de origem israelita, a divindade tutelar seria El, o deus supremo do panteão cananeu, como também a forma cultual de oferecer-se ali sacrifícios humanos seria de origem cananéia. Nesse tipo de raciocínio percebe-se a contradição que resulta de premissas falaciosas, das quais se quer tirar uma conclusão preconcebida: presume-se que El exige sacrifícios humanos; ora, tais sacrifícios são oferecidos em santuários cananeus; logo, deve ali haver um lugar chamado de *'el yir'eh*, onde se cultue El. Entretanto, não consta, em escrito algum, qualquer referência a um lugar chamado de *'el yir'eh*, e tampouco se pode supor que algum lugar teria tal nome, só porque algures havia um poço designado de *'el rō'ī* "Deus *vê*" (Gen 16,13): *a posse non sequitur esse*.

5. Os nomes divinos Elohim e Javé

A correlação entre as duas etiologias etimológicas *'lōhīm yir'eh* e *yhwh yir'eh* costuma ser explicada pela fusão de duas fontes distintas (javista e eloísta), num único relato, redigido por um redator tardio¹³. Entretanto, não basta constatar-se, num texto, a ocorrência dos dois nomes divinos, Elohim e Javé¹⁴, mas é preciso tomar em conta a característica terminológica, estilística, teológica e compositiva peculiar de cada fonte documentária, para que se possa atribuir o respectivo texto ao eloísta ou javista. Ora, o relato do sacrifício de Isaac (Gn 22,1-19) é da autoria do eloísta. Surge então a pergunta pelo motivo de ele empregar dois nomes distintos para designar Deus: Elohim (vs.1.3.8.9.12) e Javé (vs.11.14.15.16.). Certamente não é para fins de variação, resultante do emprego de palavras equivalentes. A resposta está na contribuição original do javista à teologia bíblica vétero-testamentária, representando a presença salvífica de Deus junto à comunidade de fé, em termos de aliança entre Javé e Israel. Por isso, o nome de Javé está indissolúvelmente associado à aliança divina. É essa a razão de constarem trechos do documento javista no relato do estabelecimento da aliança entre

¹² Cf. R. KILIAN, *op. cit.*, p. 126.

¹³ O. EISSFELDT, *Hexateuch-Synopse*, Darmstadt, 1962, p. 259s.

¹⁴ É de notar-se que Elohim originalmente é nome comum que, no curso da história, se tornou nome próprio, de sorte que Elohim pode ocorrer no hebraico sem o artigo definido.

Javé e Abraão em Gn 15, redigido pelo eloísta¹⁵. O autor sacerdotal foi também influenciado pelo documento javista (Gn 15) ao compor a narrativa da aliança entre Deus e Abraão (Gn 17)¹⁶. Na formulação javista da aliança inspiravam-se igualmente os profetas, nas exortações às comunidades de fé para porem em prática as estipulações anexas à aliança divina. Eles cunharam a expressão “Oráculo de Javé” (*n^oum yhw^h*), que o eloísta tomou de empréstimo dos livros proféticos e empregou no v.16 do nosso relato¹⁷.

A ocorrência do nome de Javé, mencionado duas vezes no v.14, explica-se como arranjo hábil de palavras visando-se aludir ao nome do lugar: “Javé verá/providenciará” (*yhw^h yir[’]eh*) e “Javé será visto/aparecerá” (*yhw^h yērā[’]eh*). O lexema *r[’]h* (ver) está na base das duas formas verbais *yir[’]eh* (verá) e *yērā[’]eh* (será visto).

6. A voz do anjo de Javé

O anjo da teofania, que aparece na história dos patriarcas, é uma personificação de Javé. Mas, nos livros históricos e proféticos da Bíblia, esse anjo é um espírito celeste, a serviço de Deus, como mensageiro divino. A voz do céu que se faz ouvir não é metáfora de um trovão, mas é a voz de Deus (v.18), uma expressão típica usada na Bíblia para designar uma revelação divina. Por meio de uma encenação dramatizada ressalta-se a forma de experiência religiosa, apresentada como uma “palavra de Deus” dirigida a Abraão através de acontecimentos inseridos em sua história (como a descoberta dos desígnios de Deus no mundo temporal), e assim fica claro que não se trata de uma projeção da mente humana. Não é, portanto, um monólogo de Abraão sobre Deus, mas um diálogo entre Deus e Abraão, cabendo a iniciativa a Deus, que “chama” (v.11 e 15) para que Abraão escute o que Ele vai “falar” (v.12 e 16).

No início do relato é mencionado Elohim, que “fala” a Abraão (v.1), ao passo que no meio e no fim é o anjo de Javé (v.12 e 16). Levando em conta o que foi exposto no parágrafo precedente, podemos aplicá-lo às duas situações distintas nas quais Deus se comunica com Abraão. Já que o modo da

¹⁵ Não há unanimidade de opinião entre os críticos literários quanto à aplicação dos critérios teológicos e literários ao estudo das fontes das narrativas patriarcais. Gn 15 é composto de trechos do documento javista e eloísta, cf. O. EISSFELDT, *The Old Testament: An Introduction* (trad. do alemão por P.R. Ackroyd), New York / Evanston 1965, p. 199s.

¹⁶ G. VON RAD, *op. cit.*, p. 241-249.

¹⁷ A expressão “oráculo de Javé” não faz parte da terminologia das quatro fontes documentárias do Pentateuco; as poucas ocorrências (em Nm 14 e 24) podem ser atribuídas ao influxo da linguagem dos livros proféticos sobre os textos de temas semelhantes (cf. Oséias 2,18-20). É de notar-se que na formulação “oráculo de Javé” nunca se emprega o nome de Elohim em lugar de Javé.

manifestação divina é o mesmo, pois nas três ocasiões é Deus que "fala" (vs.1.12.16), o tipo de experiência teofânica também é o mesmo, porque ela é percebida pela audição. O que porém é diferente nessas manifestações é a situação na qual Abraão se encontra. Na primeira, ele tem uma experiência teofânica em ambiente familiar e privado; na segunda, em ambiente cultural e público. O critério de diferenciação entre esses ambientes é duplo: o contexto da manifestação de Deus, indicado por diferentes nomes divinos: Elohim e Javé, e os cenários geograficamente distantes um do outro. O nexo entre os dois ambientes é a teofania na qual Deus revela a Abraão os desígnios divinos para com Isaac. É típico do ambiente *familiar* mencionar-se o nome de Elohim, identificando-o simplesmente pelo artigo definido "o Deus" (*hā'īlōhīm*) em lugar de especificá-lo pelos atributos divinos: Altíssimo ou Criador do céu e da terra (Gn 14,22)¹⁸. Outrossim, o ambiente familiar reflete-se na referência a Isaac em termos redundantes: "teu filho, teu único, aquele que tu amas, Isaac". Por meio dessa forma peculiar visa-se designar a relação entre pai e filho e apontar para o filho como o herdeiro de Abraão¹⁹. O ambiente *cultural* é indicado pela referência ao nome de Javé — o Deus da aliança sagrada — e pelo contexto do culto sacrificial.

7. Abraão promete trazer Isaac de volta

Antes de chegar ao lugar sagrado (*māqôm*)²⁰, Abraão impede os criados de prosseguir a viagem, dizendo-lhes que fiquem ali aguardando seu regresso. A frase "nós voltaremos" (*nāšūbāh*) tem o sujeito agente no plural, referindo-se a Abraão e Isaac; "nós" não é empregado em lugar de "eu", como se fosse um plural majestático, inexistente no hebraico²¹. E, para não haver dúvida sobre a intenção de Abraão de trazer Isaac de volta, é acrescentado ao verbo "voltar" um objeto indireto "a vós", dando a entender que os criados tornarão a rever ambos, sãos e salvos. Sendo assim, os comentaristas que interpretam esta cena como uma peregrinação melancólica, atribuindo aos personagens um pressentimento sinistro²², impuseram ao relato bi-

¹⁸ A respeito da análise das fontes documentárias de Gn 14 veja J.A. EMERTON, "The Riddle of Genesis XIV", *VT* 21 (1971): 403-439.

¹⁹ A relação intrínseca entre filiação (legítima) e direito à herança paterna aparece com maior ou menor clareza em outros textos: p.ex. Jr 49,1: o "herdeiro" é sinônimo de "filho"; 2 Sm 14,7: matar o filho único significa eliminar o herdeiro; Gn 15,2-4; 16; 21,10; 24,36; Nm 27,1-11; Dt 21,15-17; z 11,1-3.

A relação entre pai e filho, expressa pela frase "aquele que tu amas", forneceu a analogia para descrever-se a relação entre Deus e Israel, cf. D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, Roma, 1978 (AnBib, 21A), p. 266.

²⁰ Entre os vários significados de *māqôm* consta o de um lugar sagrado, cf. HAL II, *sub voce* # 6., p. 592s.

²¹ P. JOÜON, *Grammaire*, § 114e.

²² G. VON RAD, *op. cit.*, p. 296.

blico sua própria visão psicologizante e não perceberam a mensagem alvissareira.

8. Os preparativos para o sacrifício

Os preparativos para o sacrifício consistem em três tarefas a serem executadas pelo ofertante, no culto sacrificial fora do santuário: construir um altar, colocar a lenha em cima e lançar mão de uma vítima (v.9). As três tarefas são significativas em qualquer tipo de sacrifício cruento do AT, mas aqui, relacionadas à cerimônia da aliança, assumem uma relevância todo especial.

Um breve retrospecto sobre duas tentativas de explicação dessa cerimônia mostra a divergência de opiniões sobre o rito de apresentação de Isaac a Deus. No Targum rabínico interpreta-se a cena de Isaac amarrado em cima do altar em analogia com o cordeiro submetido pela força das amarras para não resistir à imolação²³. Segundo a hipótese de tratar-se aqui de um rito de iniciação para a admissão do menino na comunidade dos adultos, o gesto do pai que amarra o filho representaria a passagem da infância submissa para a vida adulta livre²⁴.

Por que Abraão amarrou Isaac e o colocou no altar? Para responder a esta pergunta, situamos, no campo semântico dos ritos de aliança descritos nos textos extra-bíblicos, os termos técnicos que aqui ocorrem, e procuramos determinar seu significado no nosso relato. Ora, o verbo "amarrar" é um dos termos técnicos empregados nos pactos de aliança, no antigo Oriente Médio. O conceito "amarrar / algo amarrado", expresso em acádico por *rakāsu / riksu*, é aplicado ao compromisso de vassalagem, comparado com os laços que prendem o vassalo ao suserano. A frase acádica *sissiktam rakāsum* "amarrar a fímbria da túnica" é uma expressão idiomática, significando, por metonímia, estabelecer uma aliança²⁵. Essa expressão baseia-se no gesto simbólico de alguém amarrar as pernas do vassalo, durante o rito da aliança, impedindo-o assim de andar em busca de aliança com outros reis. À luz dessa praxe, então em voga, perguntamos pelo sentido do gesto simbólico de Abraão amarrar Isaac. Evidentemente não se trata de impedir que Isaac, mexendo-se, venha a derrubar a lenha amontoada em cima do altar, sobre o qual ele se encontra. Sendo o altar sinal da presença de Deus, Abraão entrega-lhe seu filho amarrado para simbolizar sua vassalagem ao Soberano divino.

²³ Sobre a tradição da *Aqedah* de Isaac, interpretada em termos de sacrifício, veja C.T.R. HAYWARD, "The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic Against Christianity," *CBQ* 52 (1990): 292-306.

²⁴ Esta hipótese fantasiosa foi proposta por H.C. WHITE, "The Initiation Legend of Isaac," *ZAW* 91 (1979): 1-30.

²⁵ P. KALLUVEETIL, *Declaration and Covenant*, Rome, 1982 (AnBib, 88), p. 17-19.

Um outro dado importante é a referência a "Isaac, seu filho" (v.9), a quem Abraão amarrou. Ora, Isaac é um nome próprio que o identifica plenamente; se o autor eldista o identifica como "filho", não é, como se costuma explicar²⁶, alusão ao carinho paterno, mas referência ao "herdeiro" como sinônimo de "filho"²⁷. É com o herdeiro que Deus estabelece a sagrada aliança, cumprindo as promessas feitas a Abraão, seu pai (Gn 17,21). A função de Abraão é ser mediador da aliança entre Deus e Isaac, estabelecida, não por sucessão genealógica nem por tradição, e sim, mediante um *rito* sagrado²⁸. Estendida a Isaac, confirma-se (vs.15-18) a aliança estabelecida com Abraão (Gn 15 e 17).

9. O rito de sangue

O rito de sangue, prescrito para sacrifícios cruentos, consistia em três ações realizadas pelo ofertante: cortar o pescoço da vítima, verter o sangue ao chão e aplicar ao altar uma gota de sangue com o dedo da mão ou com hissope. Por tal gesto, o ofertante expressava sua pertença a Deus. A idéia de vinculação entre aliados era expressa, na antiguidade, pelo pacto de aliança ratificado pelo rito de sangue. Embora diversas formas de ratificação tenham sido utilizadas em cerimoniais da aliança, o simbolismo do rito de sangue é o mesmo. Assim, por exemplo, nos textos diplomáticos de Mari consta a frase "encostar (a faca) na garganta" (*napištam lapātum*), referência ao rito de concluir uma aliança entre os amorreus²⁹. Um texto escrito num óstraco, datado da época de Ramsés II, menciona censuras de um pai a seu filho, que, na região do delta do Nilo ou no Sinai, se aliou aos semitas: "tu te aliaste com os Amu (= amorreus), comendo do pão untado com teu sangue"³⁰. Segundo o historiador grego Heródoto (c. 484-420 a.C.), que menciona a ratificação de um pacto de aliança entre os antigos árabes, o rito de sangue era realizado da seguinte forma: "Quando dois homens querem fazer aliança, um terceiro põe-se entre eles e, com uma pedra afiada, faz uma incisão na palma das mãos dos contraentes, perto do polegar; em seguida, com fios de lã tirados das túnicas deles, marca com sangue sete pedras, colocadas entre eles, invocando Diônisos e Urânia (*Hist.* III,8).

Comparando os ritos de sangue vigentes entre os amorreus e antigos árabes com o gesto ritual de Abraão, que "estendeu a mão e empunhou a

²⁶ E.A. SPEISER, *Genesis*, Garden City, N.Y., 1964 (Anchor Bible 1), p. 163.

²⁷ Para a explicação do duplo significado do termo "filho" com sentido de filiação e herdeiro, veja a nota 19.

²⁸ Cf. D.J. MCCARTHY, *op. cit.*, p. 266.

²⁹ Este rito é um entre vários outros citados nos textos de Mâri, cf. P. KALLUVEETIL, *op. cit.*, p. 18.

³⁰ O sangue dos aliados ou de um animal imolado criava a união, reforçava um juramento ou selava um compromisso assumido, cf. R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël* I, Paris, 1971 (Etudes Bibliques), p. 417.

faca para imolar o filho" (v.10), vemos, entre eles, uma semelhança: o gesto de imolação, simbolizando a irrestrita pertença de Isaac a Deus (v.12b), e o juramento que ratifica a aliança (vs.15-18); a diferença consiste na forma ritual e nas duas declarações que explicitam o significado do rito como expressão de pertença de Isaac a Deus, ratificada pelo juramento que sela a aliança.

O rito de sangue é constituído de duas partes: a *primeira* consiste no gesto simbólico de imolação de Isaac, sem que seja necessário verter-se uma só gota de sangue, semelhante ao rito descrito no texto de Mari. Além do mais, não se permite a Abraão realizar no filho qualquer rito adicional por ordem estrita do anjo: "não estendas a mão contra o menino e não lhe faças nada!" (v.12)³¹. No caso do sacrifício de crianças, mencionado alhures (Jz 11,31; 2Rs 3,27), é importante notar que ali não ocorre o rito de sangue, porque, nos respectivos textos, o termo técnico *'lh* (oferecer) não vem seguido da preposição *l*^e para introduzir o segundo complemento (cf. # 2). Aliás, nesses dois textos não se trata de sacrifício cultual, mas de rito apotropeico, como era praticado pelos povos circunvizinhos de Israel, por ocasião de calamidade pública³². A *segunda* parte do rito de sangue consiste no sacrifício do carneiro, oferecido "segundo a norma ritual do holocausto" (*l*^e-*'ōlāh*) "em lugar" (*taḥat*) de Isaac. Evidentemente não se trata do resgate de Isaac, mediante o sacrifício de um carneiro, mas do cumprimento daquela parte das prescrições, referentes ao rito de sangue, que, no caso de uma pessoa, não era permitido levar a termo. Em resumo, o rito de sangue consiste, segundo o costume vigente em Israel, no gesto simbólico de imolação, quando se trata de vítima humana, ou no sacrifício cruento, quando se trata de animal.

10. Abraão teme a Deus

Qual é a atitude de Abraão, ao sacrificar seu filho? Releituras psicologizantes dessa cena procuram descobrir aí traços de resignação, desespero ou fanatismo. Entretanto, o relato bíblico não sugere nada disso; antes pelo contrário, se menciona explicitamente que Abraão demonstra que

³¹ A negação repetida "não...nada" (*'al...m'ômā*) pode ser enfatizada "não...absolutamente nada". Se, porém, a frase for expressa por "não lhe faças mal algum!", subentende-se que Isaac estaria correndo o perigo de ficar machucado pela faca empunhada por Abraão (v.10).

³² O sacrifício da filha de Jefté é mencionado na Bíblia (Jz 11,31) para escarmento de uma aberração que resulta dos seguintes abusos: a prostituição (Jefté era filho de prostituta e não de mulher casada: vs.1-2), o estilo de vida de um marginal, alheio às normas da comunidade de fé (v.3), e o recurso ao voto ilícito, que toma o nome de Deus em vão (v.30). Nas referências ao infanticídio (2 Rs 16,3; 21,6; 23,10; Jr 7,31; 19,5) alude-se à cremação do cadáver de crianças trucidadas.

"teme a Deus" (v.12b). De acordo com o contexto, "temor de Deus" pode denotar temor do numinoso (conceito hierofânico), adoração (conceito cultual), atitude moral (conceito ético), observância da lei (conceito legal) ou fidelidade à aliança (conceito religioso)³³. Trata-se aqui da atitude de fidelidade a Deus, ao qual Abraão está vinculado por aliança religiosa, cujas estipulações ele acata (=teme). Nessa acepção, o verbo "temer" é empregado como termo técnico que expressa a atitude de entrega aos desígnios do Deus da aliança (Dt 4,10; 6,13; 8,6). Cunhou-se, por isso, a expressão idiomática "temer a Javé"³⁴.

É de notar-se, porém, que o motivo de qualificar a atitude de Abraão como temente a Deus não se baseia em ações passadas que o tornem apto para a renovação da aliança divina, mas no gesto de sacrificar Isaac a Deus. Pois o advérbio "agora" ('attâ) introduz o termo-chave "eu sei" da frase que enuncia o motivo de Abraão ter-se tornado um temente de Deus³⁵. Esse motivo é o cumprimento do rito de sangue, mediante o qual Abraão mostra seu acatamento à vontade de Deus, que reivindica o título de posse sobre Isaac, seu direito, não sobre a filiação, mas sobre a herança; por isso aqui (v.12), como também na declaração da aliança (v.16), se menciona o "filho" como sinônimo de "herdeiro". Por conseguinte, não é Abraão, mas é Deus que vai legar a Isaac a herança paterna: promessa de numerosa descendência e bênção para todas as nações (v.18).

11. O juramento que ratifica a aliança

A declaração da aliança (vs.15-18), formulada em estilo solene, é introduzida por uma teofania que é central ao conceito de aliança religiosa³⁶. Como já foi mencionado acima (# 6), há três teofanias distintas neste relato: a primeira (vs.1-2), em ambiente familiar; a segunda (vs.11-12) e a terceira (vs.15-18), em ambiente cultual. Ora, a teofania relacionada à aliança divina é situada no contexto litúrgico, não só aqui, mas também em outros livros do AT. Como esses livros datam de diversas épocas, durante as quais as práticas culturais passaram por longa evolução até cristalizar-se com a legislação do culto, no Pentateuco, as descrições bíblicas são, em grande parte, reflexo das etapas dessa evolução. Assim o documento eloísta apresenta as tradições religiosas dos Patriarcas submetidas ao crivo da reflexão teológica, em voga em Israel no século entre Elias e Oséias³⁷.

³³ Cf. J. BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament*, Roma 1965 (AnBib, 25). Ressaltamos aqui o conceito religioso de fidelidade à aliança divina; cf. p. 87-91.

³⁴ THAT I, p. 774.

³⁵ O advérbio "agora" ('attâ) é um termo técnico, empregado na formulação da aliança, introduzindo a conclusão (Js 24,14; 1 Sm 12,13), o motivo (Js 9,6), a estipulação (Ex 19,4 etc.) ou o pedido (Gn 21,23 etc.), e servindo de partícula de transição entre uma secção e outra, cf. P. Kalluveetil, *op. cit.*, p. 115.

³⁶ Cf. D.J. MCCARTHY, *op. cit.*, p. 264.

³⁷ O documento javista reflete o ambiente sócio-religioso da época do reino unido, sob o reinado de Davi e Salomão, ao passo que o documento sacerdotal data do período pós-exílico.

A chave de leitura do relato sobre o sacrifício de Isaac bem como o sentido da narrativa em Gn 22 está nos conceitos, no rito simbólico e na mensagem dessa cena. Logo de início deparamos com uma palavra que se destaca, no relato da teofania, dando ao leitor desavisado a impressão de o assunto em questão ser de ordem jurídica, pelo fato de encontrar-se aí a palavra "jurar". Entretanto, esse verbo não quer, aqui, atestar a veracidade de uma afirmação, mas estabelecer e ratificar uma aliança, como se comprova com paralelos bíblicos e extra-bíblicos³⁸. Os contraentes de um pacto de aliança tornam-se aliados pelo fato de prestarem um juramento, invocando a Deus como testemunha, de sorte que "jurar" é sinônimo de "estabelecer aliança" (Js 2,12). Por meio desse rito simbólico, eles exprimiam mútua lealdade, na fidelidade ao compromisso assumido. "Javé jurando por si mesmo" significa que a aliança sagrada a ser estabelecida com Abraão é de origem divina³⁹; o teor dessa aliança, a ser revelado, é "oráculo de Javé", mensagem divina para Abraão e o Povo de Deus.

A referência ao "único filho" de Abraão tem significado todo especial no contexto dessa aliança. Já que naquela ocasião Abraão tinha dois filhos — Ismael e Isaac —, trata-se de determinar aquele que é o escolhido de Deus para ser o portador da aliança divina. Isso diz respeito a um princípio fundamental que está na base de toda a teologia bíblica, a saber: a eleição divina não está subordinada ao direito de primogenitura; em outras palavras: a ordem da graça (= eleição divina) é independente da ordem jurídica (= direito de primogenitura), o que significa que ninguém é eleito de Deus por direito de nascimento, mas é escolhido por Deus para exercer determinada função⁴⁰.

Em relação a Ismael se poderia objetar que o direito de primogenitura só se aplicaria a ele, se Abraão o adotasse, mediante um ato jurídico, porque filho nascido de escrava não está em pé de igualdade com o filho da mulher livre. Mas esta objeção não procede, pois Agar ganhou a liberdade e, portanto, Ismael já não é escravo, mas livre. Segundo a legislação então vigente uma escrava ficava livre em consequência do divórcio ou mediante o pagamento do preço estipulado. Ora, Abraão, quando "despediu" (šlḥ) Agar (Gn 21,14) dela se divorciou, concedendo-lhe, *ipso facto*, a liberdade e dando a Ismael o status de um homem livre⁴¹.

³⁸ Cf. D.J. MCCARTHY, *op. cit.*, p. 182.

³⁹ "Jurar" como sinônimo de "estabelecer aliança" ocorre também em Dt 4,31; 7,12 onde se menciona Deus que "jura a aliança".

⁴⁰ A prioridade da eleição divina sobre o direito de primogenitura aplica-se a todos os personagens que exercem a função de mediador entre Deus e o Povo eleito: Abraão > Isaac (em lugar de Ismael), Isaac > Jacó (em lugar de Esaú), Moisés > Josué (em lugar de Gérson: Ex 2,22), Eli > Samuel (em lugar de Hofni: 1Sm 2,34), Samuel > Saul (em lugar de Joel: 1Sm 8,2), Saul > Davi (em lugar de Jônatas), Davi > Salomão (em lugar de Amnon: 2Sm 3,2; 1Cr 22,9-10).

⁴¹ A. TOSATO, *Il Matrimonio Israelitico*, Roma, 1982 (AnBib 100), p. 190s.

12. Os efeitos da aliança entre Deus e Abraão

Os efeitos da aliança divina são dois: um de ordem natural (=numerosa descendência) e outro de ordem espiritual (=bênção para todas as nações). Da amplitude desses efeitos poderia alguém concluir que o autor eloísta resolveu acrescentar um final feliz à narração, compensando, com numerosa posteridade, a frustração do pai com seu "único filho". Ou então, o final do relato não seria, porventura, uma projeção das ambições de Abraão, sendo a numerosa descendência o que um nômade mais desejava ter?

Para interpretar corretamente o texto, precisamos da chave hermenêutica, que é fornecida, não pela análise das expressões literárias, mas pelo estudo do gênero literário que hoje chamamos de "teologia da história"⁴². Pois a história de Abraão está marcada pela intervenção de Javé, que lhe empresta um sentido altamente religioso e tem vasto alcance, não só para a descendência do patriarca, mas para todas as nações: a dimensão histórica dos designios divinos, com respeito não só a Israel, mas a toda a humanidade, objetivados na *história salvífica* particular (= Israel) e universal (= humanidade).

Os descendentes de Abraão tornam-se, na história, os arautos da aliança com ele estabelecida. Sua existência histórica multiseular é vaticinada a Abraão na promessa de descendência numerosa e poderosa (v.17). O teor dessa promessa é formulado, em termos semelhantes, nos votos alvissareiros que os pais dirigem a Rebeca (Gn 24,60). Em ambos os textos se alude à numerosa descendência, por meio de hipérbole. Não se visa, porém, apresentar uma imagem utópica do povo de Israel, multiplicando-se indefinidamente, com o risco de ter de aumentar seu espaço vital através da conquista de territórios, países e continentes, ameaçando assim a convivência com as nações. É importante notar que ambos os textos (Gn 22,17; 24,60) coíbem uma possível tendência expansionista dos israelitas, que "ocuparão a porta (da cidade) de seus inimigos"⁴³. Ora, para os semi-nômades (Abraão e os pais de Rebeca) isso significa uma infiltração pacífica na Palestina, visando o acesso ao comércio local e ao direito de cidadania, pois na porta só os cidadãos têm voz e vez.

A bênção anexa à aliança divina beneficia todas as nações, através dos descendentes de Abraão⁴⁴. Isso significa que o Antigo Testamento põe à

⁴² Sobre a origem deste gênero literário veja Waldomiro O. PIAZZA, *A Revelação Cristã na Constituição dogmática "Dei Verbum"*, São Paulo, 1986, p. 97-100.

⁴³ Em algumas Bíblias em português consta uma releitura atualizante deste texto: "eles conquistarão as cidades de seus inimigos", sugerindo-se a idéia da conquista de cidades mediante a luta armada. A tensão entre a população sedentária e nômade se resolve assim à força de armas, com a vitória dos agressores!

⁴⁴ As nações que se tornam participantes da bênção de Abraão por causa de sua fé são, em sentido estrito, os povos circunvizinhos dos Patriarcas e, em sentido lato, os habitantes de todas as nações que tomam Abraão como protótipo da fé.

disposição de todos os homens um fardo material de preces e reflexões religiosas, que ainda hoje ajudam a compreender o significado da Plenitude do Novo Testamento. Pois os relatos da atuação de Deus, no âmbito da história salvífica particular, contêm valiosos ensinamentos sobre o modo de sua atuação no âmbito da história salvífica universal.

II. O discernimento espiritual, segundo o autor eloísta

O discernimento espiritual é a busca da vontade de Deus, através de sinais interiores e exteriores. Ao narrar um episódio da vida de Abraão, o autor eloísta usa o método do discernimento, quando apresenta o patriarca no momento em que se “encontram” as decisões divinas com as humanas, dando seqüência à história da salvação. E o leitor poderá entender o significado desse relato bíblico, quando *discerne* os desígnios divinos manifestados neste acontecimento preciso e decisivo para a história de Abraão e seus descendentes.

O episódio do sacrifício de Isaac ocupa um lugar importante na história de Abraão, porque ali se encontram os elementos característicos do discernimento espiritual:

1. Vários são os chamamentos de Deus dirigidos a Abraão, a começar com a *eleição divina* para ser patriarca de Israel (Gn 12,1-3). Sua missão específica é acolher a Revelação histórica, pela qual Deus manifesta seus desígnios ao Povo eleito e à família humana.

2. Outro chamamento implica a vinculação de Abraão com Deus pela *aliança sagrada* (Gn 15), que visa sua colaboração na realização do desígnio salvífico na história.

3. Antes do fim de sua vida, Abraão ouve o chamamento de Deus que lhe exige a incondicional e irrevogável *entrega de Isaac*, eleito para ser o segundo patriarca de Israel (Gn 21,12).

4. Em virtude da eleição divina, os patriarcas são interlocutores qualificados perante Deus, de modo que os fatos e as palavras deles objetivam a *palavra divina*, e esta *explica o significado dos fatos* (Vat.II, DV 2).

5. O horizonte transcendente da teofania é Deus, cuja *revelação na montanha* é prova de uma comunicação autêntica, que dá a resposta à busca (Gn 22,14), ao passo que os santuários de então eram o lugar de hierofanias dos deuses cananeus.

6. O horizonte mais próximo da teofania é o culto religioso — incluídos o lugar sagrado, o altar, os sacrifícios e ritos cultuais — que constitui o critério objetivo da *relação essencial do indivíduo com a comunidade de fé*.

7. O teor da revelação divina deve estar em *consonância com a suprema sabedoria e bondade de Deus*; por isso qualquer mandato seu não pode estar em contradição com os princípios da ordem moral, da qual é Ele o autor.

8. Deus sobrepõe-se ao espaço e ao tempo; portanto, o que determina a vida humana não é um destino cego, mas a *Providência Divina* (Gn 22,8.14).

9. A condição indispensável para alguém poder realizar a vontade de Deus e a *conversão interior* (=temor de Deus: Gn 22,12).

10. O sacrifício de Isaac simboliza a entrega do herdeiro a Deus, significando que é Deus, não o homem, que dá *seqüência à história salvífica*.

11. O fim que o autor eloísta visa é a *glória de Deus*, pelo *serviço do Povo de Deus* na difusão da mensagem bíblica entre as nações (Gn 22,18).

Ao concluirmos o estudo do relato bíblico sobre o sacrifício de Isaac, mencionamos o fato de que o significado desse evento só se desvenda pela investigação de todo o itinerário da fé de Abraão. O discernimento da palavra divina, objetivada nesse episódio da história do patriarca, é a chave hermenêutica que permite decifrar o sentido de uma narração que até agora tem suscitado uma reação de indignação no leitor de hoje e do passado. À luz do discernimento do itinerário da fé de Abraão, sua figura se destaca entre os personagens bíblicos pela função histórica, que transcende os séculos e continua a exercer sua influência nos fiéis, como protótipo da fé, enaltecido por S.Paulo (Rm 4) e pelo autor da Carta aos Hebreus (11,8-19).

Luís I.J. Stadelmann SJ é bacharel em Letras Clássicas e em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Cristo Rei, São Leopoldo-RS (atual UNISINOS), licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Cristo Rei, na mesma cidade, licenciado em Teologia pela Jesuit School of Theology, de Chicago, Master of Divinity pela Loyola University, da mesma cidade, e doutor em Línguas e Literatura Semíticas pelo Hebrew Union College, Cincinnati, USA. Publicações: *The Hebrew Conception of the World* (Roma: Biblical Institute Press, 1980); *Os Salmos: estrutura, conteúdo e mensagem* (Petrópolis, Vozes, 1983).

Endereço: Caixa Postal 5047 — 31611 Belo Horizonte — MG