

---

---

# A GRAÇA DE DEUS EM GÊNESIS 6:5-8

---

---

FLÁVIO DA SILVA DE SOUZA<sup>1</sup>

**Resumo:** Gênesis 6:5-8 é um texto de difícil interpretação, pois nele há muitas questões, como: Por que Deus enviou o Dilúvio à Terra? Deus se arrepende? Por que Deus destruiu os animais junto com o homem? O que significa “graça” em Gênesis 6:8? É apenas um jogo de palavras? Um simples favor? A graça divina? E esta graça foi recebida por mérito ou é imerecida? Procuraremos responder cada uma destas questões utilizando em primeiro lugar a Bíblia, através do próprio texto de Gênesis, com uma ênfase em Gênesis 1:1-6:4, da análise gramatical do texto e de revisão bibliográfica de comentaristas desta perícope.

**Palavras-chave:** Graça; Arrependimento; Imagem de Deus.

**Abstract:** Genesis 6:5-8 is a difficult text to interpret, because in it there are many issues, such as: Why did God send the Flood to the earth? Does God repent himself? Why did God destroy the animals along with the man? What is the meaning of “grace” in Genesis 6:8? It is just wordplay? A simple favor? The divine grace? And this grace was received

.....

<sup>1</sup> Mestre em Ciência das Religiões pela UFRJ. Pós-graduando em Interpretação e Ensino da Bíblia pelo SALT-FADBA. Bacharel em Teologia pelo SALT-FADBA. Email: flavio.souza@adventista.edu.br.

by merit or it is undeserved? We will try to answer each of these questions using, first of all, the biblical text of Genesis, with an emphasis in Genesis 1:1-6:4, the grammatical analysis of the text, and a bibliographic review of commentators of this pericope.

**Keywords:** Grace; Repentance; God's image.

Gênesis 6:5-8 é um texto de difícil interpretação, pois nele há muitas questões, como: Por que Deus enviou o Dilúvio à Terra? Deus se arrepende? Por que Deus destruiu os animais junto com o homem? O que significa “graça” em Gênesis 6:8? É apenas um jogo de palavras? Um simples favor? A graça divina? E esta graça foi recebida por mérito ou é imerecida?

Este trabalho toma o texto como ele é, em sua forma final, abordando-o a partir da perspectiva canônica. Analisaremos verso por verso esta perícopa utilizando como recursos principais a análise dos textos anteriores em Gênesis e a revisão bibliográfica. Ao tratar sobre a graça em Gênesis 6:8, apresentaremos cada uma das possíveis interpretações e ao final proporemos uma interpretação mais viável para a graça nesta passagem.

62

## A ESTRUTURA DE GÊNESIS

Começaremos estudando a estrutura do livro de Gênesis, pois Smith (1977, p. 307) crê que o exegeta entende o texto ao estudar sua estrutura. O estudo da estrutura pode nos ajudar a saber quais eram as intenções do autor ao escolher as palavras. Smith (1977, p. 310) considera como característica estrutural primária de Gênesis a expressão “estas são as gerações de”. As dez seções תולדות<sup>2</sup> funcionam como ciclos, formando as divisões maiores de Gênesis (WALTKE, 2010, p. 34).

Beckerleg (2009, p. 36-38) entende as תולדות como uma introdução ao que se segue; mas as תולדות, além de serem uma introdução, podem fazer uma ligação com o texto anterior, ou com a תולדות anterior. As תולדות seguem a árvore genealógica do povo de Israel, de Adão até as tribos de Israel. Contudo, nem todas

.....

<sup>2</sup> Prólogo (1:1-2:3); Relato da geração do Céu e da Terra (2:4-4:26); Relato das gerações de Adão (5:1-6:8); Relato das gerações de Noé (6:9-9:29); Relato das gerações dos filhos de Noé (10:1-11:9); Relato das gerações de Sem (11:10-26); Relato das gerações de Terá (11:27-25:11); Relato das gerações de Ismael (25:12-18); Relato das gerações de Isaque (25:18- 35:29); Relato das gerações de Esaú (36:1-37:1); Relato das gerações de Jacó (37:2-50:26).

as תולדות são a respeito desta árvore.<sup>3</sup> As תולדות resumem o material anterior enquanto introduzem o novo material (p. 45). Analisaremos aqui apenas a segunda seção, que é a mais relevante para o nosso estudo, pois Gênesis 6:5-8 a termina.

Esta é a segunda seção de Gênesis (5:1-6:8). Ela se subdivide nas gerações de Adão (cap. 5) e nas degenerações de seus descendentes (6:1-8). Esta segunda subdivisão se inicia com a amalgamação dos filhos de Deus com as filhas dos homens (v. 1-2), e como resultado a corrupção da raça humana (v. 3-5). Após a constatação por parte de Deus da maldade humana, Deus se “arrependeu” de ter criado o ser humano e decidiu fazer desaparecer da terra toda criatura viva (v. 6-7), mas Noé encontrou graça aos olhos de Deus (v. 8).

A perícopé que será analisada aqui (Gn 6:5-8) é a segunda cena da segunda subdivisão do livro 2 de Gênesis, está ligada, portanto, a este livro, mas também ao livro 1 (Gn 2:4-4:26) e ao prólogo (Gn 1:1-2:3). Parece que sua maior ligação está com o prólogo, e sobretudo com Gênesis 1:26-28, 31.<sup>4</sup> Os paralelos, por oposição, são muito significativos e explicam a causa e os acontecimentos do Dilúvio. Começaremos procurando entender o que Deus viu em Gênesis 6:5.

## “DEUS VIU”

O primeiro paralelo está em Gênesis 6:5 com o verbo רָאָה (ver). A expressão יהוה וירא (e viu o Senhor) que é equivalente וירא אלהים (e viu Deus) de Gênesis 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31<sup>5</sup>. Antes de Gênesis 6:5, toda vez que se usa a expressão “viu Deus” era para coisas boas, a criação perfeita. É claro que, após o pecado, Deus viu muitas coisas más, como Adão responsabilizando Eva por seu ato (Gn 3:12) e esta à serpente (Gn 3:13), a morte de Abel (Gn 4:8), a resposta ímpia de Caim a Deus (Gn 4:9), a atitude de Lameque descendente de Caim (Gn 4:23-24) e todos os males

.....

<sup>3</sup> As תולדות de Caim e Esaú têm a função de completar a história da família; após as תולדות deles, não aparecem mais no texto de Gênesis. Em seguida, o escritor de Gênesis faz uma breve recapitulação para voltar a atenção do leitor para as principais figuras da narrativa (BECKERLEG, 2009, p. 41); isso também ocorre na תולדות de Ismael.

<sup>4</sup> Sailhamer (1992, p. 123) afirma que o autor de Gênesis estabelece inúmeros laços do relato do Dilúvio com o relato da Criação no capítulo 1.

<sup>5</sup> Kidner (2004, p. 80) afirma que a expressão “Viu o Senhor” convida a amarga comparação com a narrativa da criação, 1:31”. Hughes (2004, p. 127-128) também vê um contraste entre o que Deus viu em Gênesis 1 e o que vê em Gênesis 6. Sailhamer (1992, p. 123) também vê este contraste.

praticados pelos antediluvianos (Gn 6:1-3). Aqui não está sendo afirmado que é a primeira vez que Deus vê o mal.

Mas “guardar” esta expressão desde Gênesis 1, para ser usada só neste momento, parece ser um recurso para enfatizar o estado oposto que a terra se encontrava em relação ao momento de sua criação. Aqui se vê uma clara oposição entre Gênesis 1:31 onde tudo era “muito bom” טוב מאד e em Gênesis 6:5 era “continuamente mal” רע כל־היום. Esta primeira expressão indica, portanto, o estado degenerado do ser humano e conseqüentemente da terra.

Com outro paralelo por contraste, Gênesis 6:5 responderá como a terra chegou nesta situação. A ordem divina em Gênesis 1:28 é: multiplicai-vos. O homem, que era a imagem e semelhança de Deus (v. 26-27), deveria se multiplicar.<sup>6</sup> Mas, em vez de multiplicar a imagem e semelhança de Deus, o homem multiplica a maldade. Há uma comparação interessante nos versos 5 e 6 de Gênesis 6 que ajuda a entender este afastamento do homem da imagem de Deus. Esta comparação é entre o “coração” לב do homem e o “coração” לב de Deus. Note que, no verso 5, todo o desígnio do coração do homem era mau o tempo todo; aparentemente o homem não tinha momentos de reflexão ou arrependimento, em outras palavras, tinha o coração duro, nada pesava seu coração. Deus, por outro lado, se “arrepende”<sup>7</sup> e tem que tomar uma decisão dura, e isto pesa em seu coração. O que está agora na terra é algo bem diferente da criação feita por Deus, e parece que é isto que o texto quer nos mostrar.

Esse afastamento da imagem de Deus pode ser visto de forma progressiva partindo do prólogo (Gn 1-2:3), passando pelo livro 1 (Gn 2:4-4:26) e chegando ao livro 2 (Gn 5:1-6:8). Segundo Paulien (2001, p. 17), a imagem de Deus no homem é medida por três relacionamentos básicos: sua relação com Deus, que é superior ao homem, uma dimensão espiritual; sua relação de igualdade com os outros seres humanos, onde está inserida a ordem de crescer e multiplicar, uma dimensão social; e sua relação com a terra, onde o ser humano é o superior, uma dimensão física. Essas três relações estão presentes na descrição do homem como a imagem de Deus em Gênesis 1:26-28, no prólogo.

Mas, quando vamos para o livro 1 (Gn 2:4-4:26), a queda muda essa imagem de Deus no homem. O homem passa a ter medo de Deus (Gn 3:10), é expulso do jardim (Gn 3:23-24); agora seu relacionamento com Deus é apenas parcial. Como diz Paulien (2001, p. 18), “eles não podiam mais ficar diretamente na presença de Deus”. O homem também quebra seu relacionamento com o outro: Adão acusa a Eva (Gn 3:12) e, em

.....

<sup>6</sup> Apesar de Gênesis 1:28 usar o verbo רבָה e em Gênesis 6:5 o adjetivo רב, ambos vem da mesma raiz.

<sup>7</sup> O conceito de arrependimento divino e o uso das palavras hebraicas será visto mais adiante.

relação ao “crescei e multiplicai”, agora será com dores de parto (Gn 3:16), a esfera social também foi abalada parcialmente. Por fim, em relação à terra, o relacionamento também já não é o mesmo: Adão vai “suar” e na terra crescerão espinhos e abrolhos (Gn 3:17-19), sendo assim, aqui também na esfera física há um abalo parcial.

No livro 2 (Gn 5:1-6:8), o que era abalo parcial no livro 1, se torna abalo total. O homem não tem mais relação com Deus, é carnal<sup>8</sup> (Gn 6:3) e só pensa em fazer o mal (Gn 6:5). O homem não se relaciona mais com seus semelhantes de forma digna: a maldade se havia multiplicado na terra (Gn 6:5) e, em relação ao crescei e multiplicai, o problema não é mais a dor de parto, mas agora serão eliminados, não terão mais descendentes (Gn 6:7). Por fim, a relação com a terra agora não é mais difícil; é impossível (Gn 6:7). Este é o quadro do mundo no período do Dilúvio, total degradação.<sup>9</sup>

Comentando esse quadro pré-diluviano, Clarke (1998, p. 69) diz que eles eram maus continuamente: não havia intervalo de bem, em nenhum momento era possível uma reflexão séria, não havia nenhum propósito santo, nenhum ato justo. Henry (1994, p. 25) afirma que eles praticavam a maldade deliberadamente, e engenhavam a perversidade. Não havia o bem entre eles. Hughes (2004, p. 128) comenta que a depravação deles não era um estado temporário. Não houve reflexão, nem arrependimentos, nem hesitações. Luxúria era seu meio e a violência era seu método.

Deus não fica indiferente a essa situação; Gênesis 6:6 apresenta como essa mudança radical dos seres humanos afeta a Deus em seus sentimentos.

## DEUS “ARREPENDEU-SE”

O quadro do mundo antediluviano está claro, é o oposto à criação. Por isso, no verso 6, diz que Deus se arrependeu de ter feito o homem. Como entender esse arrependimento? Pois há passagens bíblicas que parecem estar em oposição a Gênesis 6:6, como Números 23:19; 1 Samuel 15:29; Salmos 110:4; Jeremias 4:28; Oseias 13:14 e Zacarias 8:14, que afirmam que Deus não se arrepende. Por outro lado, há passagens que apoiam essa ideia como Êxodo 32:14; 1 Samuel 15:11, 35; 2 Samuel 24:16; 1 Crônicas 21:15; Jeremias 26:19; Ezequiel 24:14; Joel 2:13-14; Amós 7:3, 6; Jonas 3:9-10.

.....

<sup>8</sup> Clarke (1998, p. 69) afirma que o termo “carnal” tem o sentido de seguirem os desejos da carne, totalmente sensual; além disso a prática da religião já não existia mais. Para Henry (1994, p. 25), o homem era carnal e depravado, ao utilizar mal os poderes nobres de sua alma para satisfazer as suas inclinações corruptas.

<sup>9</sup> Este tema da maldade já estava presente nos versos 1-4, mas é apenas no verso 5 que a maldade e suas consequências são claramente definidas. O tema da maldade como encontrado nos versos 6:5-8 é repetido de forma quase idêntica nos versos 11-13.

A raiz do verbo “arrepender” נָחַץ, usado em Gênesis 6:6, parece refletir “a ideia de respirar profundamente, e por conseguinte, a manifestação física dos sentimentos da pessoa, geralmente tristeza, compaixão ou pena”. Sua tradução pode ser: ter pena, arrepender-se, lamentar, ser consolado e consolar-se. A tradução para arrepender-se é usada normalmente para Deus, pois o arrependimento humano é indicado por שׁוּב que significa voltar-se (HARRIS et al., 1998, p. 951). O final do verso também pode ajudar a entender o significado do verbo נָחַץ em Gênesis 6:6. Como afirma Nichol (2011, v. 1, p. 239):

A força das palavras “se arrependeu o Senhor”, pode ser deduzida da declaração explicativa “lhe pesou o coração”. Isto mostra que o arrependimento de Deus não pressupõe falta de presciência ou qualquer variação de natureza ou propósito. Neste sentido Deus nunca se arrepende de nada (1Sm 15: 29). O “arrependimento” de Deus é uma expressão que se refere à dor do amor divino ocasionada pela pecaminosidade do homem. Ressalta que Deus, em harmonia com sua imutabilidade, assume uma mudança de posição em resposta a uma mudança ocorrida na criação.

66

Além disso, o verbo נָחַץ em Gênesis 6:6 está no *nifal*, e VanGemeren (2011, v. 3, p. 83) demonstra que a melhor tradução para o *niph'al* é sentir muito ou consolar alguém, enquanto a tradução arrepender-se seria utilizada no *hithpa'el*. Logo, a ideia aqui é que Deus estava sentindo muito. Está sendo descrita a angústia emocional de Deus, que é injustiçado pelo pecado presunçoso da humanidade. Mas, para entender este “sentimento” divino, mais uma vez será necessário retornar aos textos anteriores de Gênesis.

Gênesis 6:6 tem ligações com o livro 1 (Gn 2:4-4:26) e com a primeira parte do livro 2 (Gn 5:1-6:8). O verbo נָחַץ “arrepender-se” é o primeiro termo de Gênesis 6:6.<sup>10</sup> O verbo נָחַץ aqui parece estar ligado a Gênesis 5:29<sup>11</sup> (MATHEWS, 2001, p. 341), onde Lameque profetiza sobre seu filho Noé dizendo: “Este nos consolará de nossas obras” וְזֶה יְנַחֵמֵנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ, usando aqui o mesmo verbo נָחַץ.

Este verbo aparece pelo menos mais cinco vezes em Gênesis (24:67; 27:42; 37:35; 38:12; 50:21). Em Gênesis 24:67, Isaque é “consolado” וַיִּנְחֵם por causa da morte de sua mãe. Em Gênesis 27:42, Esaú “se consola” מִתְנַחֵם propondo matar a Jacó. Em Gênesis 37:35, os filhos de Jacó se levantaram “para consolar” לְנַחֵמוֹ Jacó pela notícia

.....  
<sup>10</sup> וַיִּנְחֵם יְהוָה כִּי־עָשָׂה אֶת־הָאָדָם בְּאָרְץ וַיִּתְעַצֵּב אֱלֹהִים

<sup>11</sup> וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ נֹחַ לֵאמֹר זֶה יְנַחֵמֵנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמִעֲצָבוֹן וַיְדִינוּ מִן־הָאָדָמָה אֲשֶׁר אָרְרָה יְהוָה

da morte de José. Em Gênesis 38:12, depois que Judá foi “consolado” וַיִּנְחֶם da morte da esposa. Em Gênesis 5:21, José “consola” וַיִּנְחֶם seus irmãos após a morte de Jacó. Observe que esse verbo em Gênesis está normalmente ligado ao consolo pela perda de alguém da família. Ao olharmos para Gênesis 6:6, não há aqui um arrependimento divino por uma criação equivocada, mas uma tristeza divina, pois Deus está perdendo parte de sua família, aquela que era a sua imagem e semelhança.

Sailhamer (1992, p. 124) afirma que há um jogo de palavras entre Gênesis 5:29 e Gênesis 6:6. Onde o נִחַם de Gênesis 6:6 mostra o profundo entristecimento de Deus e o נִחַם de Gênesis 5:29 é uma resposta para o נִחַם de Gênesis 6:6, assim Noé vem com o propósito de “consolar” נִחַם a Deus.

Há ainda mais duas ligações de Gênesis 6:6 com Gênesis 5:29. O “ter feito” עָשָׂה de Gênesis 6:6 tem a mesma raiz de “nossos trabalhos” מַמְעֲשֵׂנוּ de Gênesis 5:29 que é עָשָׂה e por outro lado é o mesmo verbo usado para descrever parte da criação (Gn 1:11-12, 31; 2:2; 3:1; 5:1), e o “pesou-lhe” וַיִּתְעַצֵּב de Gênesis 6:6 tem a mesma raiz de “fadigas” וַיִּמְעַצְבוּ de Gênesis 5:29, das “dores” עֲצָבוֹתָי de Gênesis 3:16 e de “fadigas” וַיִּמְעַצְבוּ para obter o sustento de Gênesis 3:17 que é עָצַב.

O pecado havia feito o trabalho de Adão e Eva se tornar penoso (Gn 3:16-19); esta situação seguiu a todos os seres humanos a ponto de Lameque profetizar que Noé poderia dar um fim a tudo isso (Gn 5:29) se referindo claramente a maldição de Gênesis 3:16-19. Deus, ao ver o que acontecia, também sentia em seu coração as consequências do pecado dos homens.

Mathews (2001, p. 342) diz que, ao usar estas palavras, “Deus indica que o pecado humano desenfreado tornou-se a sua fonte de angústia”. Waltke (2010, p. 142) afirma que “Deus e os humanos são magoados pelo pecado. Noé traz conforto a ambos”. Sailhamer (1992, p. 124) diz que “o sofrimento e a dor do pecado humano não era uma coisa que somente os seres humanos sentiam. Deus mesmo sofria com o pecado do homem. [...] Noé trouxe conforto não somente para a humanidade, em sua dor, mas também a Deus”. Kindner (2004, p. 81) comenta que “as esperanças depositadas por Lameque em seu filho vieram a realizar-se de maneira muito diversa da que ele imaginara”. Após descrever o sentimento divino, o próximo passo será apresentar a decisão divina, o que ocorre em Gênesis 6:7.

## DEUS DECIDE

Deus fará desaparecer da face da terra o homem que havia criado; o que estava um pouco obscuro em Gênesis 6:3 se torna claro agora em Gênesis 6:7. Mas, antes de avançarmos para a decisão divina, vamos atentar para o motivo

desta decisão. Aqui há ainda um detalhe importante que ajuda a entender como o homem estava distante de ser a imagem de Deus. Para visualizar este detalhe, é necessário observar como é construído literariamente Gênesis 6:5-7.

Segundo Reyburn e Fry (1998, p. 146), estes versos são escritos cada um com duas linhas paralelas, apesar de na tradução para o português isto não ser visível. A primeira linha traz uma informação que é completada ou ampliada pela segunda. O foco nestas linhas é o Senhor, que vê a maldade dos homens (v. 5), que é ofendido pelo pecado (v. 6), e que decide eliminar a humanidade pecadora (v. 7).

No verso 5, a primeira linha diz que a maldade do homem havia se multiplicado na terra; a segunda descreve esta maldade, “era continuamente mau todo o designo do coração”. No verso 6, a primeira linha diz que Deus estava “arrependido” e a segunda linha descreve que a questão era que a maldade dos homens pesou o coração Deus, deixando claro que não era uma mudança de posição da parte de Deus. No verso 7, a primeira linha diz que Deus faria desaparecer da terra o homem que criou, na segunda linha Deus especifica quem é este homem, o homem e o animal, os répteis e as aves dos céus, ou seja, o homem que era a imagem de Deus, agora é a imagem dos animais.

Essa unidade homem-animal pode ser vista também em Gênesis 7:4, quando os homens e animais passam a ser “todos os seres que Eu fiz”, e em Gênesis 7:23, “todos os seres que havia sobre a face da terra”. Na segunda linha do verso é afirmado que os seres que havia sobre a face da terra são o homem e o animal, os répteis e as aves dos céus, assim como em Gênesis 6:7. Mathews (2001, p. 344), comentando Gênesis 6:7; 7:4 e 23, diz que o homem estava tão distante de ser a imagem de Deus que agora ele era igual aos animais.

O verso 7, assim como o verso 5 e 6, tem ligações com o prólogo (Gn 1:1-2:3) e com o livro 1 (2:4-4: 26). Há em primeiro lugar um claro contraste com Gênesis 1:26-28, onde o homem é a imagem e semelhança de Deus, e agora semelhante aos animais. Outro contraste acontece na situação dos animais que eram bons (Gn 1:20-25), e agora são maus. Ainda pode-se ver um desenvolvimento da maldição sobre o pecado. Em Gênesis 3:17-19, o ambiente sofre as consequências do pecado, mas ele não é destruído e os animais de forma geral não são citados<sup>12</sup> diferentemente de Gênesis 6:7.

Hughes (2004, p. 128) diz que a destruição de tudo, homem e animais, teve a ver com a dada soberania do homem sobre a terra, e como os animais foram criados para o homem, seriam destruídos com ele. Mas Younker (2005, p. 37) tem

.....

<sup>12</sup> Com exceção da serpente.

uma explicação melhor para a destruição dos animais no Dilúvio. Para isso, ele analisa Gênesis 9 e destaca o mandamento dado por Deus a Noé em Gênesis 9:4-6:

Carne, porém, com sua vida, isto é, com seu sangue, não comereis. Certamente, requererei o vosso sangue, o sangue da vossa vida; de todo animal o requererei, como também da mão do homem, sim, da mão do próximo de cada um requererei a vida do homem. Se alguém derramar o sangue do homem, pelo homem se derramará o seu; porque Deus fez o homem segundo a sua imagem (YOUNKER, 2005, p. 37).

O fato de que os animais estão incluídos na nova lei de aplicação da pena capital é uma acusação ao papel que desempenharam em trazer **חַיָּה** para o mundo. Isso parece indicar que o mundo estava um caos completo, com matança discriminada, em que seres humanos matavam seres humanos, seres humanos matavam animais e os comiam crus, e os animais estavam matando e comendo os seres humanos. E, claro, os animais também deviam estar comendo uns aos outros (YOUNKER, 2005, p. 37). Observe a degradação se comparado a Gênesis 1:28-30, quando a alimentação tanto do homem quanto dos animais era exclusivamente vegetal, ou seja, ninguém precisaria matar para se alimentar, e em Gênesis 2:18 os animais eram uma companhia para o ser humano.

Pode-se entender que o **חַיָּה** não foi perpetrado exclusivamente pela humanidade, mas também pelo reino animal. São as ações de homens e animais que resultam no Dilúvio, não apenas do homem. Em essência, **חַיָּה** representa a desagregação completa da aliança que Deus estabeleceu entre o homem e o reino animal em Gênesis 1:28-30. Era um relacionamento mutuamente agressivo de matar ou ser morto e com um gosto animalesco pelo sangue. Em Gênesis 9:2, Deus coloca as coisas no seu devido lugar, fazendo com que os animais voltassem a temer o ser humano, sendo entregues na mão do homem novamente (YOUNKER, 2005, p. 38-39).

Por isso, Deus toma a decisão de fazer desaparecer o homem e os animais da “face da terra” **פְּנֵי הָאֲדָמָה**. Mais uma vez, é necessário retornar ao prólogo e ao livro 1 para entender todo o impacto desta sentença. A expressão “face da terra” **פְּנֵי הָאֲדָמָה** aparece em Gênesis 2:6; 4:14; 6:1. Em Gênesis 2:6, nos é dito que a “face da terra” **פְּנֵי הָאֲדָמָה** é o lugar de habitação do homem. Em Gênesis 1:29, há uma expressão um pouco diferente: “face de toda a terra” **פְּנֵי כָּל־הָאָרֶץ**. Além de ser de “toda” **כָּל**, usa **אָרֶץ** no lugar de **הָאֲדָמָה** para terra, mas tem o mesmo sentido. Tanto em Gênesis 2:6 como em Gênesis 1:29, a ideia é que a face da terra é o lugar do homem que é a imagem de Deus.

Em Gênesis 4:14, Caim exagera a respeito de seu castigo dizendo que seria lançado da “face da terra” פְּנֵי הָאֲדָמָה: ele não seria, mas seus descendentes sim. Em Gênesis 6:1, os homens se multiplicam sobre a face da terra e depois se corromperam, multiplicando a maldade (v. 2-5). O homem já estava muito distante de ser a imagem de Deus, portanto, a face da terra já não era o seu lugar. Então como consequência ele deveria ser varrido da face da terra e esta foi a sentença divina. Mas, esse não era o fim para toda a raça humana.

## DEUS SALVA

No verso 8, pela primeira vez que aparece a palavra “graça” חַן, mas não é a primeira vez que a graça aparece no livro de Gênesis. Assim como Deus já havia visto a maldade do homem desde a queda, mas só aparece a expressão em Gênesis 6:5, Deus já havia apresentado a graça desde o início do livro.

Porter (2006, p. 2), ao comentar sobre os três primeiros capítulos de Gênesis, afirma que “desde o início o Deus onipotente mostrou misericórdia e graça”. A graça estava presente desde a criação. Na criação relatada em Gênesis 1, Champlin (2001, p. 14), por exemplo, vê abundante graça:

O mar, os rios e os cursos de água testificam o suprimento abundante da graça divina. Os mares agitam-se de vida; o ar também. Assim opera o desígnio de Deus; assim provê a sua graça. Deus preparou o lugar próprio para os peixes, e isso visando ao benefício do homem. Ele também purificou a atmosfera para uso das aves, e deu as aves ao homem, para que ele as contemplasse como parte de sua obra criativa.

Mas o verso mais significativo nestes três primeiros capítulos, sem dúvida, é Gênesis 3:15. É chamado de protoevangelho. Aqui, logo após a queda, há uma promessa que vai se cumprir no NT. Groningen (2003, p. 105) afirma que neste verso há a promessa de “uma futura semente da mulher. E esta semente terá um ‘status’, uma posição e funções reais”. Além disso, que esta promessa está baseada no amor de Deus e que “graça é o termo bíblico usado para referir-se a essa dimensão do amor de Deus” (GRONINGEN, 2003, p. 106).

Gênesis 3:15 é a base de toda a Bíblia. Paulo cita de forma indireta este verso em Gálatas 4:4, “nascido de mulher” equivalendo a “semente da mulher”. Paulo ainda fala de Satanás ser esmagado por Deus em Romanos 16:20. No segundo

século alguns pais da igreja interpretaram Gênesis 3:15 como uma profecia sobre Cristo. Podem ser citados Justino (1885)<sup>13</sup> e Irineu (2009),<sup>14</sup> por exemplo. Lutero (2003, p. 190), que crê em um antagonismo entre o AT e o NT, faz esta declaração: “Gênesis 3:15 é o primeiro evangelho e promessa sobre Cristo que ocorreu sobre a Terra. Adão creu, o que fez dele um cristão.” Porter<sup>15</sup> (2006, p. 4) afirma que “as implicações de uma leitura messiânica deste texto são monumentais”. Creio que este verso já é suficiente para demonstrar a presença da graça antes de Gênesis 6:8, mas, apesar disto, serão analisadas outras passagens.

No verso 21, há o primeiro sacrifício. Ao fornecer as primeiras roupas para Adão e Eva, Deus também estava mostrando através daquele sacrifício o que aconteceria com o Descendente da mulher. Acabava de ocorrer o primeiro sacrifício de sangue para propiciar o pecado. Esta foi a primeira demonstração da graça de Cristo. Adão e Eva puderam compreender literalmente o que significava ter seus pecados cobertos pelo sacrifício do cordeiro.

Ainda pode ser mencionado Gênesis 4:7; Azevedo (2003, p. 12, 21-22) propõe que a melhor tradução para  $\tau\alpha\upsilon\tau\eta$  aqui não seria pecado, mas oferta pelo pecado,<sup>16</sup> ou seja, havia um cordeiro diante da porta do Éden para realização do sacrifício. Deus estava provendo uma segunda chance para Caim realizar o sacrifício. Pode-se então afirmar que há em Gênesis 4:7 um ato de graça de Deus, e não de acusação, como parecem indicar as traduções para o português.

Ainda em Gênesis 4, quando Caim responde a Deus de forma desrespeitosa e irônica perguntando se era ele guardador de Abel (Gn 4:9), ao receber a maldição de Deus, parece dizer que não tem um guardador para protegê-lo (Gn 4:14). Então, através do sinal que Deus coloca em Caim, Deus se declara como seu guardador (Gn 4:15), um ato de pura graça a um homicida. E claro, a graça de 120 anos de oportunidades para o mundo antes do Dilúvio em Gênesis 6:3, mesmo este sendo carnal e rejeitando o Espírito. Assim, é possível ver a graça divina presente desde o início do livro de Gênesis.

.....

<sup>13</sup> Diálogo de Justino com Trifo, cap. CII: “A previsão dos eventos que aconteceram a Cristo quando Ele nasceu. Por que Deus permitiu isso.”

<sup>14</sup> Contra Heresias, livro V, Capítulo XXI. “Cristo é a cabeça de todas as coisas já mencionadas. Convinha que Ele devesse ser enviado pelo Pai, o Criador de todas as coisas, assumir a natureza humana, e ser tentado por Satanás, para que pudesse cumprir as promessas, e levar consigo uma vitória gloriosa e perfeita.”

<sup>15</sup> Porter comenta que a interpretação deste verso deve seguir a tradicional interpretação judaica. Pois, a serpente/dragão representa o mal como em Isaías 27:1, refutando a ideia de Robert Alter de que ali era apenas uma distinção entre humanos e animais.

<sup>16</sup> O termo pode significar tanto pecado como oferta pelo pecado (HARRIS et al., 1998, p. 452).

Mas mesmo com tantos exemplos de graça divina antes do Dilúvio, há um debate em relação ao significado de חַן no AT e especialmente aqui em Gênesis 6:8. Há pelo menos quatro posições para a interpretação de חַן em Gênesis 6:8. A primeira é que há apenas um jogo de palavras, uma paronomásia, não tendo um sentido teológico. A segunda é que חַן tem apenas o sentido de um favor, e não de graça. O terceiro é graça, mas pelos méritos de Noé, e o quarto é a graça, mas sem os méritos de Noé. Analisaremos agora rapidamente cada uma destas possíveis interpretações.

## A PARONOMÁSIA EM GÊNESIS 6:8

Strus produziu a tese doutoral *Nomen-omen: la stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque*. Nela, ele trabalha a questão da sonoridade e a sintaxe (1978, p. 7-16). No caso de Gênesis 6:8, Strus (1978, p. 158) vê uma paronomásia entre חַן e חַן, além de outras em Gênesis 6:6-7. Para ele:

Os recursos de som que anunciam a história de Noé mostram um interesse estético excepcional que influencia a escolha dos verbos e está longe de ser uma versão pura a respeito dos sentimentos antropomórficos de Deus. A beleza estética deste verso é o veículo do pensamento teológico a quem estão ligados os sentimentos divinos (STRUS, 1978, p. 159).

Para Strus (1978), a escolha das palavras, e aqui no caso de חַן, é a partir da estética<sup>17</sup>; é ela que vai ditar as palavras e, no caso de Gênesis 6:8, optar por חַן. A tese de Strus depende do predomínio do significado das palavras sobre a sintaxe, da supremacia da paronomásia sobre as demais figuras de linguagem e recursos literários e da preeminência da função poética sobre a teologia.

.....  
<sup>17</sup> Wenham (2002, p. 145) também observa esta alusão paronomástica ao nome de Noé. Mathews (2001, p. 345) fala de um “jogo de som” com o nome de Noé. Sarna (1989, p. 47) apresenta um anagrama entre חַן e חַן. Kissling (2004, p. 270) diz que pode ser um jogo de palavras. Contudo, nenhum deles, diferentemente de Strus, coloca a paronomásia acima do pensamento teológico. Todos buscam compreender o significado de חַן. Strus (1978, p. 47), por sua vez, não está tão preocupado com o pensamento teológico e com a história bíblica, até crê que possam haver fatos históricos no Pentateuco, mas o princípio para ele, seguido os formalistas, é a função poética.

Segundo Waltke (2010, p. 33), o trabalho de interpretação de um texto deve ter o cuidado de observar os diferentes níveis de significação;<sup>18</sup> destes, o menor é o som. Justamente o que Strus utiliza para destacar a importância e a supremacia da paronomásia em Gênesis 6:8. Entretanto, há outros níveis que devem ser analisados antes de se decidir qual é o significado do texto e a importância de cada termo na cláusula **וַיִּחַ מִצָּא הוֹן בְּעֵינָי יְהוָה**. A propósito, esta é uma cláusula adversativa (MURAOKA; PAUL JOÛON, 2006, p. 602, 603) logicamente construída, não apontando para uma supremacia da paronomásia sobre o texto.

Começaremos analisando o uso de **הוֹן** por Moisés no livro de Gênesis e observando se a construção **הוֹן בְּעֵינָי** é recorrente em Gênesis. Foram encontradas quatorze passagens em Gênesis nas quais aparece o termo **הוֹן** (Gn 6:8; 18:3; 19:9; 30:27; 32:5<sup>19</sup>; 33:8, 10, 15; 34:11; 39:4, 21; 47:25, 29; 50:4). Apenas em uma passagem **הוֹן** não está ligada ao verbo **מִצָּא**, Gn 39:21<sup>20</sup>. A expressão **הוֹן בְּעֵינָי מִצָּא** “achar graça aos olhos de” ou “achar graça diante dos olhos de” pode ser vista em nove das treze passagens. Nas quatro em que não aparece esta expressão, há termos equivalentes: diante de vós (Gn 34:11; 50:4), de ti (Gn 47:25), do chefe da casa da prisão (Gn 39:21), ou seja, diante dos vossos olhos, diante dos teus olhos e diante dos olhos do chefe da casa da prisão.

Após esta rápida análise das quatorze passagens em que aparece **הוֹן** no livro de Gênesis, pode-se chegar a algumas conclusões. A primeira é que **הוֹן** é uma palavra que aparece com uma certa frequência em Gênesis; dito de outro modo, não é um acidente, nem um termo que surge apenas para formar uma paronomásia em Gênesis 6:8. Em segundo lugar, em Gênesis ela não tem “vida independente”; ela normalmente faz parte da expressão **הוֹן בְּעֵינָי מִצָּא**, ou de expressões com sentido equivalente, o que torna mais difícil o uso dela apenas para criar uma paronomásia. Logo, a análise de outras passagens de Gênesis em que **הוֹן** aparece não aponta para uma supremacia da paronomásia em relação ao texto.

Ao analisar os recursos literários de Gênesis, verificamos a riqueza desse texto. O uso da palavra-chave ajuda a desenvolver os significados morais, históricos, psicológicos

.....

<sup>18</sup> É possível definir doze níveis no texto bíblico, movendo-se do menor para o maior: 1. sons; 2. sílabas; 3. palavras; 4. frases; 5. cláusulas; 6. sentenças; 7. estruturas / discursos; 8. partes cênicas ou acidentais; 9. cenas ou episódios; 10. atos ou fases; 11. seções; 12. livro.

<sup>19</sup> Gênesis 32:6 na Bíblia Hebraica Stuttgartensia e na Septuaginta editada por Alfred Rahlfs.

<sup>20</sup> Diz que Deus “lhe deu graça diante do chefe da casa da prisão”, mas a ideia é a mesma: José achou graça diante do chefe da prisão, mas o texto nos informa que isto só foi possível através de Deus. Foi Deus quem fez com que José achasse graça.

ou teológicos da história (ALTER, 2010, p. 215-217)<sup>21</sup>. Moisés, além da palavra-chave, utiliza o contraste<sup>22</sup>, a comparação por semelhança<sup>23</sup>, a prefiguração<sup>24</sup>, entre outros recursos. Em relação à diversidade destas técnicas e o amplo uso delas, Alter (2010, p. 215) afirma que tentar organizar esta narrativa a partir de uma estrutura simétrica gerará distorções. Dito de outro modo, não dá para dar primazia a um recurso literário em detrimento dos outros, como faz Strus. Portanto, ao analisar o livro de Gênesis se torna inviável a interpretação de Strus, que defende a ideia de que a presença de **יְהוָה** ali é apenas por causa de um jogo de palavras.

## FAVOR OU GRAÇA

O termo **יְהוָה** pode ser traduzido por: favor ou graça (KITTEL, FRIEDRICH, 2003, p. 1027; VINE, 1999, p. 291; BROWN et al., 1907, p. 336; KOEHLER; BAUMGARTNER, 1994, p. 3009; HARRIS et al., 1998, p. 495, 496; HOLLYDAY, 2000, p. 110). Segundo Lofthouse (1932, p. 29), quando se trata de linguagem teológica, uma palavra pode ter vários e distintos significados<sup>25</sup>. Lofthouse (1932, p. 30-31) cita diversos exemplos para demonstrar que não há sentido religioso em **יְהוָה** e comenta que por causa desta ausência de sentido religioso Paulo não faz uso de nenhuma passagem do AT em que apareça **יְהוָה** para apresentar a **χάρις**. Afirma também que **יְהוָה** raramente é usada para Deus, mas mesmo quando se refere a Deus é um favor e não graça. Snaith (1944, p. 165-166) entende que **יְהוָה** é um favor de um superior a um inferior. Kidner (2004, p. 81), por sua vez, argumenta que a graça em

74

.....

<sup>21</sup> Cassuto (1989, p. 12-15), ao comentar a criação relatada em Gênesis, mostra que as palavras-chave deste relato: **אֱלֹהִים** “Deus”, **שָׁמַיִם** “céus” e **אֶרֶץ**, “terra”, aparecem no primeiro verso e são repetidos em múltiplos de sete. **אֱלֹהִים** “Deus” ocorre trinta e cinco vezes, **שָׁמַיִם** “céus” vinte e uma vezes e **אֶרֶץ**, “terra” vinte e uma vezes. Hughes (2004, p. 49) observa que uso repetido de **אֱלֹהִים** trinta e cinco vezes é a medida do louvor para o perfeito Criador da perfeita criação.

<sup>22</sup> Como o contraste entre a incontinência sexual de Judá em Gênesis 38, onde há uma derrota para ele e um triunfo de José através da continência sexual no capítulo 39 (ALTER, 2010, p. 24).

<sup>23</sup> Como no caso de Abraão e Isaque, que expõe as respectivas esposas ao perigo.

<sup>24</sup> Aparece às vezes citando uma característica de um personagem que será importante no transcórre da história. Como no caso de Esaú, pois a sua descrição como “peludo” (Gn 25:25) prepara o leitor para o disfarce de Jacó diante de Isaque (Gn 27:11-23) (ALTER, 2010, p. 73-74).

<sup>25</sup> Ele entende que a **χάρις** de Paulo certamente sofreu uma mudança radical quando migrou para a *gratia* de Santo Agostinho, ou a *gnade* de Lutero. Ele ainda assegura que não se pode afirmar que **יְהוָה** tenha o mesmo significado que qualquer uma destas palavras e que, apesar de **χάρις** ser a tradução de **יְהוָה** na LXX, esta ca,rij não é necessariamente a mesma do NT.

Gênesis 6:8 “é ainda simples bondade”. Como pode ser visto, estes autores defendem a ideia de que  $\text{יָרַח}$  não tem o significado de “graça”, mas de “um favor”.

Contudo, o argumento de que  $\text{יָרַח}$  só aparece numa relação de um inferior com um superior, o que, segundo Snaith (1944), faz de  $\text{יָרַח}$  um favor imerecido não religioso, é equivocado. Reed (1954, p. 39) analisa alguns dos exemplos dados por Lofthouse e por Snaith, e demonstra claramente que não há necessariamente uma relação de um superior com um inferior sempre que se usa o termo  $\text{יָרַח}$ <sup>26</sup>. Além disso, segundo Reed (1954, p. 39), a evidência extrabíblica dá mais peso à compreensão de  $\text{יָרַח}$  como uma atitude de bondade e não de um Deus arbitrário, de um sultão diante de seus súditos.<sup>27</sup>

O argumento de que o apóstolo Paulo não utiliza nenhum verso com  $\text{יָרַח}$  para apresentar a  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  também é problemático. É fato que Paulo é o principal autor do NT a escrever sobre a graça, mas limitar o significado de  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  a uma citação por parte de Paulo não parece ser correto, pois há outros autores neotestamentários que podem ajudar nesta questão.

Em Atos 7:10, Lucas utiliza o termo  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  para escrever o sermão de Estevão, onde este fala da graça e da sabedoria que José teve diante do Faraó,  $\epsilon\delta\omega\kappa\epsilon\nu \chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu \kappa\alpha\iota \sigma\omicron\phi\iota\alpha\nu \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota\omicron\nu \Phi\alpha\rho\acute{\alpha}\omega$ . Em Gênesis 39:4, José acha  $\text{יָרַח}$  diante de Potifar e em Gênesis 39:21 José achou  $\text{יָרַח}$  diante do carcereiro-mor. Parece razoável afirmar que para Lucas a  $\text{יָרַח}$  que José achou diante de Potifar e do carcereiro-mor equivale à  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  que José achou diante de Faraó, ou seja, a  $\text{יָרַח}$  tem o mesmo significado que a  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ . Provérbios 3:34 é utilizado por dois autores do NT. A primeira citação está em 1 Pedro 5:5. Pedro explica que a recompensa dos humildes é a graça de Deus, citando

75

.....

<sup>26</sup> Reed (1954, p. 39) argumenta que quando Jacó procura a boa vontade de Esaú, ele não é nem superior nem inferior a Esaú, mas simplesmente apela para a generosidade de Esaú, para que possam “curar a ferida” e se relacionarem como irmãos. Na relação entre José e Potifar, ver que só há uma associação entre um inferior e um superior seria perder o ponto da narrativa. Potifar tinha percebido em José algo que o levou a olhar com favor sobre ele. Provavelmente Potifar julgou José superior a ele, pelo menos na questão da administração de seus bens. Pois está claro que a  $\text{יָרַח}$  dada por Potifar a José foi mais a favor de Potifar do que de José. Mais tarde, quando os egípcios foram salvos da fome por José, disseram: “A vida nos tens dado! Achemos  $\text{יָרַח}$  perante meu senhor e seremos escravos de Faraó.” É evidente que José tinha conseguido um lugar de importância de acordo com a narrativa, mas o uso da palavra  $\text{יָרַח}$  sugere que, além disso, José tinha mantido uma atitude amigável com eles. Não era simplesmente uma questão de um superior diante de inferiores.

<sup>27</sup> Em uma inscrição fenícia há os apelos de um adorador para a concubina de Gebal mostrar uma atitude de  $\text{יָרַח}$  para com um rei (divino) e encorajar as pessoas a ter a mesma atitude. Do mesmo modo, no aramaico da inscrição Hadad, Panammu afirma que as divindades trataram-no com boa vontade. Pelo contexto das duas inscrições, as atitudes dos seres humanos para com a divindade não era por medo de um deus arrogante, mas por boa vontade (REED, 1954, p. 40).

Provérbios 3:34<sup>28</sup>. A segunda está em Tiago 4:6. Tiago deixa bem claro que ele está citando<sup>29</sup>. Nos dois casos a tradução de ἵππ é χάρις.

Ao analisarmos textos de Lucas, Pedro e Tiago, chegamos à conclusão de que apesar de Paulo não citar textualmente um verso do AT que contenha ἵππ para explicar a χάρις, boa parte dos autores do NT o fazem. Sendo assim, é um equívoco dizer que ἵππ não pode ter o mesmo significado que χάρις no NT.

O argumento que afirma que para o apóstolo Paulo ἵππ não tem o mesmo significado da χάρις parece estar baseado em uma ideia de oposição da soteriologia paulina em relação à judaica. Isto se deve principalmente por causa da interpretação dos escritos paulinos feita por Lutero<sup>30</sup>. Mas, não é o que se vê em Romanos, que começa como cumprimento do AT (Rm 1:1-2). Em Romanos 1:17, é mencionada a justiça de Deus a partir da fé. Segundo Dunn (2011, p. 365), a linguagem e a teologia da justiça divina e do ato de justificação (por Deus) estão totalmente enraizadas na mesma linguagem e expressam a mesma teologia que se encontra particularmente nos Salmos e em Isaías<sup>31</sup>. A justiça de Deus é uma das expressões-chave de Paulo e é “extraída diretamente do AT<sup>32</sup>, em forma e conteúdo” (DUNN, 2011, p. 173).

76

.....

<sup>28</sup> Ὁμοίως, νεώτεροι, ὑποτάγητε πρεσβυτέροις· πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην κομβώσασθε, ὅτι [ὁ] θεὸς ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται, ταπεινοὺς δὲ δίδωσιν χάριν. “R o g o igualmente aos jovens: sede submissos aos que são mais velhos; outrossim, no trato de uns com os outros, cingi-vos todos de humildade, porque Deus resiste aos soberbos, contudo, aos humildes concede a sua graça.”

<sup>29</sup> μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν; διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται, ταπεινοὺς δὲ δίδωσιν χάριν. “Antes, ele dá maior graça; pelo que diz: Deus resiste aos soberbos, mas dá graça aos humildes.”

<sup>30</sup> O problema é que o ensinamento paulino sobre a justificação pela fé parecia falar de modo tão direto às lutas espirituais de Lutero que era “um efeito colateral natural ver os oponentes de Paulo em termos do catolicismo não reformado que fez oposição a Lutero e ler o judaísmo do primeiro século através do ‘filtro’ do sistema de mérito presente no catolicismo do século 16” (DUNN, 2011, p. 159)

<sup>31</sup> Isto pode ser visto em Salmos 31:1; 35:24; 51:14; 65:5; 71:2, 15; 98:2; 143:11; Isaías 45:8, 21; 46:13; 51:5, 6, 8; 62:1-2; 63:1, 7.

<sup>32</sup> Quando Paulo trabalha a justificação em Romanos 4, usa como texto-chave Gênesis 15:6, deixando claro que este texto é suficiente para expressar o que é justificação. Seu exemplo é Abraão, o modelo de um homem justificado segundo a soteriologia paulina. Calvino (s. d., p. 126) diz que este texto é retirado de Gênesis 15:6 não para “limitar-se a qualquer expressão particular, mas se refere a todo o pacto da salvação e da graça da adoção, que Abraão apreendeu pela fé”. Em seguida, Paulo usa o rei Davi, o maior rei de Israel para defender a atribuição de justiça independente das obras citando textualmente o Salmo 32:1-2. Aqui há uma pessoa que havia cometido uma sequência de pecados terríveis, cobiça, adultério e assassinato, mas que apesar disso, “recebeu o perdão gratuito de Deus e que foi declarada sem culpa diante do tribunal celestial”. Bruce (1979, p. 56), ao analisar esta citação, diz que “se examinarmos o restante do salmo para descobrir a base em que foi

Em Romanos 4:16, o termo  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  descreve a experiência de Abraão. Aqui Abraão é o exemplo de quem recebeu pela fé a  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ . Em Romanos 5:15-21,  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  aparece cinco vezes comentando a experiência de Adão em Gênesis 3 e a solução do pecado em Gênesis 3:15, apesar de não citar textualmente. Comentando Gênesis 6:8, Spence-Jones (2004, p. 101) diz que a graça que Noé alcançou “significa claramente a mesma coisa que [a graça] em Romanos 4, 5, Efésios 2 e Gálatas 2”. Mathews (2001, p. 345) também faz uma relação entre Romanos 4 e Gênesis 6:8. Ele afirma que, para Paulo, a graça é realizada pela fé e que resulta na justiça, segundo Romanos 4:13-16. Assim como a graça e a justiça de Gênesis se juntaram à fé de Noé. Logo, para Spence-Jones e Mathews, a  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  “de Paulo” não é apenas uma possível tradução para  $\eta\grave{\iota}\nu$ , mas a própria  $\eta\grave{\iota}\nu$  de Gênesis 6:8.

## GRAÇA POR MÉRITO OU IMERECIDA

A resposta à questão sobre se a graça aqui é por mérito ou não depende da interpretação da ligação de Gênesis 6:8 com Gênesis 6:9. Os que entendem o verso 8 como causa do verso 9 veem a graça por mérito, os que veem o verso 9 como causa do 8 entendem a graça imerecida. João Crisóstomo (2001) entendia a graça por mérito de Noé.<sup>33</sup> Lutero (1999, p. 54) entende o recebimento da graça redentora por Noé como dádiva divina e condição para, depois, Noé ser íntegro e justo. Bunyan (2006, p. 462, 463) afirma que “Noé, por natureza, não era melhor do que os outros homens: portanto, a razão pela qual ele não pereceu com os outros, foi porque ele achou graça aos olhos do Senhor”. Hughes (2004, p. 129-130) afirma que assim como não houve meias medidas na execução do julgamento, não havia meias medidas na realização da salvação. Ele afirma que “Noé era um miserável como o resto. Ele não foi salvo por sua justiça; foi salvo pela graça”. Entretanto, o melhor caminho para entender a questão sobre merecimento da graça é através da análise gramatical de Gênesis 6:8-9.

Em primeiro lugar, em Gn 6:8 temos o verbo “achar”  $\text{אָחַז}$  que está no qal e sabe-se que este tronco não possui qualquer elemento de causalidade em sua predicação (Waltke; O’ Connor, 1990, p. 362). Se a intenção de Moisés fosse demonstrar que Noé

---

absolvido esse homem, veremos que ele simplesmente reconheceu sua culpa e recorreu com fé à misericórdia de Deus”. Disponível em: < <http://www.ccel.org/node/3376>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

<sup>33</sup> João Crisóstomo, nas *Homilias sobre Gênesis XXIII*, afirma que o que foi dito de Noé o foi a fim de “mostrar-nos que ele tinha um único propósito, isto é, de ser louvado por esse olho que nunca dorme ou descansa”. Nas *Homilias sobre Gênesis XXII*, ele afirma que “Noé optou pela virtude” e, nas *Homilias sobre João LXXI*, afirma que “em louvor a Noé” a Escritura tece elogios a ele.

buscou a graça e por causa disto recebeu-a, provavelmente teria usado outro verbo para expressar isto. Esta análise simples, pode indicar que não partiu de Noé a iniciativa para que a graça fosse recebida por ele. E é esta graça recebida por Noé que o faz andar com Deus (Gn 6:9). Isto pode ser melhor observado ao analisar o andar de Noé com Deus.

É digno de nota que em Gênesis 6:9, a expressão **וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ אֱלֹהִים** traduzida por: “Noé andava com Deus” usa um verbo reflexivo (hithpael), que indica que Noé caminhava à vontade ou confortavelmente com Deus de um lugar para o outro. Isto só era possível pela graça. Caminhava por prazer e não por obrigação, não para receber a graça, mas por ter recebido a graça. Além do uso deste tronco verbal, Moisés coloca o sujeito da oração após o objeto direto, uma construção incomum, no hebraico que segue a ordem verbo-sujeito-objeto, a ordem objeto-verbo-sujeito nos aponta o foco de Noé. A ênfase não está no andar de Noé, mas com quem ele andava. Noé não andava sozinho, não andava com outros deuses, Noé não andava com seus contemporâneos, Noé andava com Deus. Noé era diferente dos demais antediluvianos, mas simplesmente porque aceitou a graça de Deus. O segredo de Noé não era mérito próprio, mas a sua companhia. Não era uma caminhada para a graça, mas na graça.

A justificação pela fé é, em seu cerne, uma doutrina judaica. O ensino sobre a ca,rij não foi criado por Paulo “era simplesmente uma reafirmação dos principais princípios de sua própria fé ancestral” (DUNN, 2011, p. 530). O conceito de que a relação com Deus é primeira e principalmente “uma dádiva e não algo que se obtenha por merecimento, um ato de graça e não o prêmio por um mérito realizado, era axiomático para qualquer judeu que levava a Torá e os Profetas a sério” (DUNN, 2011, p. 531).

## IMPLICAÇÕES TEOLÓGICAS

A Terra, antes do Dilúvio, estava um caos, porque o homem optou por se afastar completamente de Deus. Deus sabe que não errou ao criar o ser humano, mas se entristece por causa da atitude dos homens. A decisão de enviar o Dilúvio foi um ato de graça, teve como objetivo salvar a raça humana dela mesma. Muitas vezes, há a necessidade de uma “atitude dura” da parte de Deus para poder salvar.

Noé não era perfeito, era um ser humano pecador, mas buscava ser fiel a Deus; o ser justo e íntegro não era a sua natureza (observe o caso de Gn 9:20-24). A justiça de Noé não vinha dele mesmo; Hebreus 11:7 diz que foi pela fé que ele foi temente a Deus, e então “se tornou herdeiro da justiça que vem da fé”. Note que aqui não se fala nada de uma justiça que venha das obras. Quando Moisés afirma que ele era justo era porque

era justificado pela fé na semente da mulher. Ele era perfeito não através de uma vida sem pecado, mas por meio da graça, do futuro sacrifício do Cordeiro de Deus.

Sendo assim, a graça está presente neste mundo bem antes da entrega das tábuas no Monte Sinai. Pensar em uma salvação pelas obras antes da vinda de Jesus à Terra, e uma salvação pela graça após o evento-Cristo, é um verdadeiro equívoco. Quando os apóstolos e especialmente Paulo falam da graça, não trazem algo novo, estão apenas falando do Deus do AT, pois Ele é o mesmo no NT.

A boa notícia é que hoje Deus ainda olha para cada ser humano e todos nós podemos encontrar esta graça e nos tornarmos justos e íntegros como Noé. O problema é que alguns buscam isto pelos seus próprios esforços, mas só encontram frustração pela impossibilidade; são os perfeccionistas. Outros recebem a graça de Deus a cada dia e a desprezam; são os que se perderão. Por fim, há o grupo que entende ser impossível ser fiel a Deus por suas próprias forças e aceitam a graça de Deus para vencer; estes são os justos e íntegros.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos concluir que Deus teve sempre o mesmo *modus operandi* com a humanidade nas questões soteriológicas; desde o início da história da humanidade até o final a salvação será sempre pela graça. Lutero (2003, p.22) afirmou que o livro de Gênesis é “praticamente um livro evangélico”. Creio que, mais do que isso, o livro de Gênesis não é “praticamente um livro evangélico”; ele é um evangelho, pois apresenta um Deus que vai até o ser humano, coloca sua graça à disposição do mesmo e o salva.

## REFERÊNCIAS

ALTER, R. **The art of biblical narrative**. New York: Basic Books, 2010.

BECKERLEG, C. L. **The “image of God” in Eden: the Creation of Mankind in Genesis 2:5-3:24 in Light of the *mīs pī pīt pī* and *wpt-r* Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt**. Cambridge: Near Eastern Languages and Civilizations — Harvard University, 2009.

AZEVEDO, J. À porta do paraíso: uma interpretação contextual de Gn 4:7. **Hermenêutica**, Cachoeira, v. 3, p. 3-22, 2003.

BROWN, F., DRIVER, R. BRIGGS, C. **Hebrew and English Lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic**. Oxford: Clarendon Press, 1907.

BRUCE, F. F. **Romanos**: introdução e comentário. Série Cultura Bíblica. 1 ed. São Paulo: Vida Nova, 1979. (Série Cultura Bíblica).

BUNYAN, J. **An Exposition of the First Ten Chapters of Genesis**. Bellingham: Logos Research Systems, Inc, 2006.

CASSUTO, U. **A Commentary on the Book of Genesis**. Jerusalém: The Magnes Press, 1989.

CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado**: versículo por versículo. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2001. v. 1.

CLARKE, A. **A commentary and critical notes on the Holy Bible, Old and new testaments**: Genesis-Deuteronomy. [s. n.]: Wesleyan Heritage Publications, 1998.

NICHOL, F. D. (ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. 1ª ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. v. 1.

80

DUNN, J. D. G. **A nova perspectiva sobre Paulo**. Santo André: Academia Cristã, 2011.

HARRIS, R. L.; ARCHER JUNIOR, G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HENRY, M. **Matthew Henry's commentary on the whole Bible**: complete and unabridged in one volume. Peabody: Hendrickson, 1994.

HUGHES, R. K. **Genesis**: beginning and Blessing. Illinois: Crossway Books, 2004.

IRINEU DE LYON. **Contra as heresias**: Denúncia e refutação da falsa gnose. São Paulo: Paulus, 2009.

JOÃO CRISÓSTOMO. **Homilies on Genesis 18-45**. Washington: The Catholic University of America Press, 2001.

JUSTINO MÁRTIR. Dialogue of Justin with Trypho, a Jew. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. (Eds.). **The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus**. Buffalo: Christian Literature Company, 1885. v. 1.

KIDNER, D. **Gênesis**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2004.

KISSLING, P. J. **The College Press NIV Commentary:** Genesis. Joplin: College Press Pub. Co., 2004.

KITTEL, G.; FRIEDRICH G. **Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento.** Grand Rapids: Libros Desafío, 2003.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew & Aramaic lexicon of the Old Testament.** Leiden: Brill NV , 1994-2000.

LOFTHOUSE, W. F. Hen and Heseḏ in the Old Testament. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, v. 51, n. 1, p. 29-35, 1932.

LUTERO, M. **Luther's works:** Lectures on Genesis: Chapters 614. In: PELIKAN, J. J.; OSWALD, H. C.; LEHMANN, H. T. (Ed.). **Luther's Works.** Saint Louis: Concordia Publishing House, 1999, v. 2.

\_\_\_\_\_. **Obras Seleccionadas:** Interpretação bíblica, princípios. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia Editora, 2003. v. 8.

MATHEWS, K. A. **The New American Commentary:** Genesis 1-11:26. Logos Library System. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001. v. 1A.

MURAOKA, T., PAUL JOÛON, S. J. **A Grammar of Biblical Hebrew.** Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2006.

PAULIEN, J. **Meet God Again for the First Time:** experiencing the God of the Bible for yourself or how to get excited about reading the Bible. Washington: Review and Herald, 2001.

PORTER, J. **The messianic promise of Genesis 3:15**, 2006. Disponível em: <<http://bit.ly/2jnadFC>>. Acesso em: 17 jun. 2014.

REED, W. L. Some Implications of Ḥēn for Old Testament Religion. **Journal of Biblical Literature**, v. 73, n. 1, p. 36-41, 1954. Disponível em: <<http://www.jstor.org>> Acesso em: 17 jun. 2014.

SAILHAMER, J. H. **The Pentateuch as Narrative:** a biblical-theological commentary. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1992.

SARNA, N. M. **The JPS Torah commentary:** Genesis. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

SMITH, G. V. Structure and purpose in Genesis 1-11. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 20, n. 4, p. 307-19, 1977.

SNAITH, N. H. **The distinctive ideas of the Old Testament.** Londres: Epworth Press, 1944.

STRUS, A. **Nomen-omen:** la stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque. Roma: Biblical Institute Press, 1978.

SPENCE-JONES, H. D. M. (Ed.). **The Pulpit Commentary:** Genesis. Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004.

VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de teologia e exegese.** São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3.

82

VINE, W. E. **Vine dicionário expositivo de palavras del antiguo y del nuevo testamento exhaustivo.** Caribe: Editorial Caribe, Inc, 1999.

WALTKE, B. K. **Comentário do antigo testamento:** Gênesis. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

WALTKE, B. K., O'CONNOR, M. **An Introduction to Biblical Hebrew Syntax.** Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1990.

WENHAM, G. J. **Word Biblical Commentary:** Genesis 1-15. Dallas: Word Incorporated, 2002. v. 1.

YOUNKER, R. W. A Look at Biblical and Ancient Extra biblical Perspectives on Death. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 16, n. 1, p. 30-42, 2005