

**MELQUISEDEC SEGUNDO O MIDRASH RABAH:
Leitura Comparada com a Exegese Moderna, Cristã, Qumrânica e Apocalíptica**

**MELCHIZEDEK ACCORDING TO THE MIDRASH RABAH:
In Comparison with Modern, Christian, Qumranic and Apocalyptic Exegesis**

Clarisse Ferreira da Silva*

Resumo

Em toda a Bíblia Hebraica existem somente duas passagens que mencionam a figura de Melquisedec: o interlúdio de Gn 14 e um único verso do Salmo 110. Gênesis descreve o inesperado e impactante encontro entre, até aquele momento, desconhecido personagem de Melquisedec e o patriarca Abraão, quando o último dá o dízimo ao misterioso rei-sacerdote de Salem enquanto recebe sua bênção. No Salmo, seu nome é suporte autoritativo para reivindicações religiosas e talvez políticas. Durante o período do Segundo Templo foram conferidos traços sobrenaturais à sua figura. Esse fenômeno aparece em diversos documentos como o apócrifo de *Henoc*, o qumrânico *11QMelchizedek* e a cristã *Carta aos Hebreus*. Entretanto, os *midrashim* rabínicos, escritos alguns séculos mais tarde, permitem-nos vislumbrar a polêmica relacionada a essa abordagem ao perceber o esforço em limitar, através de exegese, a impressão poderosa do breve aparecimento de Melquisedec nas Escrituras bíblicas.

Palavras-chave: Exegese bíblica, *Midrash*, Melquisedec.

Abstract

In the whole Hebrew Bible there are only two passages that mention the figure of Melchizedek: the short interlude of Genesis 14 and a verse in Psalm 110. Genesis describes the unexpected and strong encounter between the unknown – until this moment – character of Melchizedek and the patriarch Abraham, when the latter gives the tithe to the mysterious

*Pós-doutora pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Centro de Estudos Judaicos da USP. E-mail: <clarissele@hotmail.com>

king-priest of Salem while receiving his blessing. In the Psalm, his name is an authoritative support to religious claims. During the later Second Temple period, his figure would be given supernatural traits. This phenomenon appears in such diverse documents as the apocrypha “Enoch”, the qumranic “11QMelchizedek”, and the Christian “Letter to Hebrews”. However, the rabbinical *midrashim*, written a few centuries later, allows us to glimpse a polemic related to this approach by an effort to limit, through exegesis, the powerful impression of Melchizedek’s brief appearance in the Hebrew Bible.

Keywords: Biblical exegesis, *Midrash*, Melchizedek.

Gênesis 14

(traduzido do original Hebraico pelo Prof. Nachman Falbel e pela autora do artigo)

17 – E foi o rei de Sodoma ao encontro dele (Abrão) depois de sua volta (de Abrão) da derrota que sofreu Kdar-La‘Omer e os reis que estavam com ele, ao vale de Shaweh, que é o vale do rei.

18 – E (Mas)² Melquisedec, rei de Salem, trouxe pão e vinho e ele era sacerdote do Deus Altíssimo.

19 – E o abençoou e disse: “Bendito seja Abrão pelo Deus Altíssimo, que cria céu e terra,

20 – e bendito seja o Deus Altíssimo que entregou teus inimigos em tuas mãos.”. E lhe deu o dízimo de tudo.

21 – E disse o rei de Sodoma a Abrão: “Dá-me a(s) pessoa(s)³ e os bens toma para ti.”.

22 – E disse Abrão ao rei de Sodoma: “Levanto minha mão a YHWH, o Deus Altíssimo, que cria céu e terra⁴,

23 – nem um fio e até mesmo uma correia de sandália, nada tomarei de tudo o que é teu e não dirás ‘Enriqueci Abrão.’.

24 - Nada para mim, somente o que comeram os servos e parte dos homens que vieram comigo, Aner, Eskol e Mamre’, eles tomarão sua parte.

² Tradução de Leibowitz. Sobre essa opção de tradução trataremos mais adiante em nosso artigo.

³ O termo no original Hebraico encontra-se no singular “נפש”.

⁴ A invocação é a mesma feita por Melquisedec no v. 19, com o acréscimo de YHWH na fala de Abraão.

O pequeno trecho de Gênesis em que se faz a primeira das duas menções bíblicas⁵ ao rei-sacerdote Melquisedec, é chamado, por Leibowitz, de “O interlúdio Melquisedec”. É exatamente essa a impressão que se fica do texto, o de um interlúdio, que corta repentinamente a história conhecida como a “história dos reis”. É bastante visível que a narrativa do capítulo 14, onde encontramos tal história, difere em muitos aspectos do restante do Pentateuco, não pertencendo a nenhuma das fontes conhecidas do Gênesis e, segundo Alter, da Bíblia Hebraica como um todo. Para o autor, esses diferenciais vão desde o estilo e o vocabulário pouco usuais, até seu contexto “internacional” e uma abordagem impessoal⁶.

Esse contexto “internacional” é conferido pela coalizão de quatro reis de países orientais⁷ (14, 1), que se unem contra cinco reis cananeus recalcitrantes quanto à sua dominação (14, 9). Os reis cananeus derrotados sofrem o saque de seus bens e o aprisionamento de parte dos seus “súditos”, entre eles, o sobrinho de Abraão, Ló (14, 10-12). Abraão, com sua casa e aliados, é apresentado aqui como líder guerreiro de uma pequena “tropa”⁸ de trezentos e dezoito homens que derrota os estrangeiros, libertando Ló e os demais prisioneiros (14, 13-16)⁹. À volta de Abraão, o rei de Sodoma encaminha-se para encontrá-lo (14, 17). Sabemos, após o “interlúdio de Melquisedec” (14, 18-20), que seu intuito era o de pedir a Abraão que lhe devolvesse os prisioneiros, mas que ficasse com os bens. Abraão, porém, nega-se a reter-lhe os bens, “aceitando” apenas a parte que tocava a seus confederados e à alimentação de seus servos (14, 21-24). Com esse “pano de fundo” acima descrito, é fácil entender os questionamentos e a admiração dos especialistas em relação à interligação entre a

⁵ Encontramos a segunda menção a Melquisedec em Sl 110, 4, sobre a qual falaremos mais adiante.

⁶ ALTER, 1995, p. 105.

⁷ Alter analisa o nome de cada um desses “reis” mencionados, concluindo a favor da antiguidade da narrativa ao comprovar suas devidas origens orientais e arcaicas. Podemos tomar o exemplo de sua análise do nome de Arioch, rei de Elasar, de origem hurrita. Linguisticamente, é o mesmo nome de um vassalo do governante de Mari, contemporâneo a Hamurabi, Arriwuk. A forma em que está escrito não é atestada após a metade do segundo milênio a.C. As análises referentes aos demais nomes são consistentes com esse resultado, levando Alter a defender a autenticidade e antiguidade da narrativa (ALTER, 1995, p. 107). Não é, no entanto, a opinião dos especialistas que comentaram a Bíblia de Jerusalém, pois, segundo eles, não há prova histórica de qualquer espécie de dominação de Elam sobre o sul cananeu ou de alguma coalizão semelhante entre amorreus, hurritas e heteus, apesar de concordarem com a questão da antiguidade dos nomes. A explicação encontrar-se-ia então em ser esta uma composição tardia sobrepondo uma mais antiga (cf. Nota p, p. 48-9). Alter, por sua vez, cita um antigo material acádio, denominado “Spartoli Tablets”, em que são contadas narrativas sobre coalizões de reis e suas guerras – segundo o autor, com boa probabilidade de ter base histórica - e que parecem ter sido bastante populares (Op. Cit., p. 108), podendo ter chegado em mãos israelitas.

⁸ Essa é a única narrativa bíblica em que Abraão aparece em funções guerreiras.

⁹ Segundo Alter, os invasores estrangeiros são provavelmente líderes políticos regionais, definindo-os mesmo como aventureiros que procuravam controlar as minas de cobre na área meridional do Mar Morto. Só tal contexto explicaria Abraão tê-los derrotado com apenas 318 homens (Op. Cit., p. 108-9).

“história dos reis” e a pequena, misteriosa e solene cena do encontro entre Abraão e Melquisedec.

Alter, ao analisar o texto, está basicamente preocupado com sua historicidade e antiguidade. O sacerdote estrangeiro que invoca sua divindade cananita seria mais uma prova disto. Entretanto, não seria uma prova dessa tese apenas, mas também de outra, qual seja, a de que esse texto ímpar na Bíblia seria, na realidade, um texto adaptado de uma narrativa estrangeira¹⁰. Parte dessa adaptação teria sido a adição do nome do Deus de Israel no juramento de Abraão feito ao rei de Sodoma (14, 22 – v. Anexo I), devido à identificação de El Elyon¹¹ com YHWH pela literatura religiosa mais tardia¹².

Leibowitz levanta a hipótese de que esse seria um indício literário, deixado pelo autor do texto, apontando a diferença entre a fé monoteísta de Abraão, que estaria sendo enfatizada, ante uma fé cananeia que talvez tivesse atingido um novo patamar, isto é, a crença em um deus supremo entre outros “deuses menores”¹³. Porém, além de o nome “YHWH” não constar em textos antigos como a LXX, a tradução siríaca e o Gênesis Apócrifo¹⁴, devemos levar em conta a solenidade da cena e a autoridade da figura de Melquisedec que são infundidas pelo texto bíblico. Não há diálogo, apenas a poderosa bênção de Melquisedec, reconhecido por

¹⁰ O contexto internacional, a semelhança com narrativas guerreiras estrangeiras (cf. Nota 6 acima), o sacerdote cananita, a descrição de Abraão como “Abrão, o hebreu” – como se fosse observado por olhos estrangeiros – e como guerreiro, mais do que como o patriarca peregrino, seriam fortes indícios de sua proveniência não-israelita (Op. Cit.).

¹¹ Traduzido normalmente por “Deus Altíssimo”. Nomes pessoais de duas deidades encontrados em material ugarítico e, posteriormente, fenício, estariam combinados, segundo Alter, em material aramaico. O Anchor Bible traz outra informação sobre esse mesmo material, dizendo que na inscrição estaria escrito “’l w ’lyn”, ou seja, El “e” Elyon, duas divindades independentes. A combinação dos dois nomes apareceria, então, apenas no texto bíblico. Na Bíblia, Elyon pode aparecer também como epíteto, mas também sozinho, em identificação perfeita com YHWH.

¹² ALTER, 1995, p. 109. Para o autor, a inserção do termo YHWH no v. 22 constituiria a única glosa tardia do capítulo.

¹³ LEIBOWITZ, 1986, p. 133. Leibowitz começa argumentando, baseando-se em Ramban, que o particípio ativo utilizado na bênção de Melquisedec relativo a Deus (קִנֵּה) como sendo “aquele que possui céu e terra”, em contraste com o “criador do céu e da terra”, também apontaria para essa diferença essencial entre as fés de Abraão e de Melquisedec (LEIBOWITZ, 1986, p.133). No entanto, no juramento de Abraão, a invocação de Melquisedec está repetida quase que integralmente, apenas com o acréscimo do nome de YHWH. Rashi, por outro lado, explica o texto dizendo simplesmente que “Como (Salmos 146): ‘o Criador dos céus e da terra’; por tê-los feito, adquiriu-os para serem d’Ele.” (Bíblia com comentário de Rashi, p. 57). Neste sentido, Rashi estaria equivalendo em significado três verbos: br’ (aparece no texto bíblico no sentido de ato criador divino) ‘sh (verbo que aparece no Salmo citado por Rashi, ou seja, Deus é aquele que “faz” o céu e a terra) e qnh (v. também Dt 32, 6), o que os dicionários de Schökel e BDB sustentam. Alter lembra que, em fenício e ugarítico, o sentido da raiz é “criar”, traduzindo o termo por “Criador”. Ramban, entretanto, decide pelo sentido de “adquirir”, concluindo que Melquisedec estaria “meramente” expressando sua crença num deus senhor e mestre, mas não criador único e soberano (Leibowitz, p. 132-3). Enfim, de acordo com essa teoria, o “propalado” monoteísmo de Melquisedec não seria “puro”.

¹⁴ O Anchor Bible lembra que o Gênesis Apócrifo segue de perto o texto do TM e, portanto, fecha a questão propondo que a inserção do nome YHWH deva ser “uma glosa editorial tardia” (verbete: Melchizedek).

Abraão como autoridade religiosa incontestada e cuja bênção é prontamente aceita, em respeitoso silêncio. E é como sacerdote legitimado¹⁵, ao menos aos olhos do patriarca, que Abraão entregar-lhe-á o dízimo¹⁶ do butim retirado das mãos de Kdar-La'Omer. Chouraqui recorda o ambiente sacro e cultural que envolve a cena, não somente por tratar-se de Shalem (isto é, Jerusalém¹⁷), da bênção sacerdotal ou do dízimo devido à cidade santa¹⁸, mas da oferta sacramental do pão e do vinho, costume nos ritos orientais¹⁹. O aspecto cultural dessa passagem não passou despercebido pelos rabinos, como veremos em breve.

Entretanto, a ligação desse episódio com a “história dos reis” permanece nebulosa. Para Alter, como história adaptada e sem relação com o restante da Bíblia, o “interlúdio” de Melquisedec apenas conta como mais um indício de sua origem estrangeira²⁰. Leibowitz, por sua vez, busca na exegese judaica por uma explicação literária para a exata posição do episódio “Melquisedec” em seu contexto maior, bem como pelo seu objetivo final. Ela cita Abravanel, p. ex., que acreditava que a generosidade de Abraão com relação a Melquisedec em lhe entregar o dízimo teria encorajado o rei de Sodoma a pedir a Abraão a devolução dos habitantes de seu reino, não obstante a sua vitória ter conferido ao patriarca total direito e

¹⁵ O seu nome pode ser traduzido por “rei de justiça” ou, ainda, “o rei é justo/legitimado” (ALTER, 1995, p. 104). Speiser acredita que o nome de Melquisedec (que traduz por “Rei Justo”) sugeriria a conexão dessa narrativa e a Casa davídica, neste que seria o encontro entre o “fundador do povo” e o sacerdote-rei de Jerusalém (SPEISER, 1964, p. 61).

¹⁶ Em consequência de o uso de pronomes deixar o texto um pouco ambíguo, pois o sujeito está oculto (um personagem masculino entrega o dízimo, mas qual deles?), alguns comentadores põem em dúvida quem entregou o dízimo para quem, Abraão a Melquisedec ou o inverso (Encyclopaedia Judaica – Verbetes: Melchizedek). A leitura mais óbvia, ou seja, a de que Melquisedec recebeu o dízimo, talvez seja tida como a mais provável pela grande parte dos exegetas, desde que a questão não parece ser muito debatida. Mesmo os rabinos que escreveram os *midrashim* não se utilizam dessa ambiguidade em nenhum momento, calcando suas interpretações no fato de Abraão ter dado o dízimo como um bom servo de Deus. Analisaremos mais pormenorizadamente essa questão em seguida.

¹⁷ A cidade era chamada de “Rushalimum”, provavelmente, “Shalem fundou”. Shalem é um deus sírio e é sempre bom recordar que a influência cultural de Canaã provinha, basicamente, da Síria.

¹⁸ Nas palavras de Chouraqui: “Após suas proezas e seus triunfos militares, Abrâm, senhor do país, vem reconhecer a capital de seu povo, onde será construída a casa de IhvH (Adonai): o que ocorre aos pais prefigura o que viverão os filhos. Malki-Sèdèq faz, espontaneamente, um ato de rendição a Abrâm. Este, por sua vez o reconhecendo como ministrante de ÉI ‘Éliôn, oferece-lhe o dízimo de seus bens, o mesmo que receberão do povo os sacerdotes do Templo de Ieroushaláims. Uma vez mais o relato é resolutamente orientado para o futuro.” (CHOURAQUI, 1995, p. 152-3).

¹⁹ CHOURAQUI, 1995, p. 153.

²⁰ A sua afirmação geral quanto à posição do capítulo no estudo bíblico é a seguinte: “Now that this chapter is amply attested as a source unto itself, it is not only unnecessary but fallacious to harmonize its contents with other portions of the OT. A Canaanite priest, Melchizedec would invoke his deity or deities by name... Abraham, on the other hand, would just as naturally turn to YHWH, especially in an oath”. Adiante pondera que o trecho não deve ser classificado como fonte javista nem tampouco que qualquer conclusão possa ser baseada na inserção do nome de YHWH no texto (ALTER, 1995, p. 104-5). Alter confere importância ao capítulo e à origem estrangeira da fonte, inferindo que, se realmente ele é não-israelita, essa poderia ser uma prova contundente da existência real do patriarca Abraão (Op. Cit., p. 108).

propriedade de bens²¹. Contudo, não há evidência no texto de que o rei de Sodoma tivesse qualquer conhecimento do encontro que havia ocorrido entre Abraão e Melquisedec (Abraão inclusive explica ao rei o destino de parte dos bens, principalmente alimentos que serviram de refeição a seus servos etc.). A narrativa, na verdade, inicia-se com a saída do rei que vai ao encontro de Abraão, antes de entrar a cena de Melquisedec, como se fossem eventos simultâneos.

Outra interpretação citada por Leibowitz é a de *Or haHayyim*, que enxerga no texto uma ênfase na diferença entre justos e ímpios. Assim, Melquisedec, o justo, sem obrigação alguma com Abraão, oferece-lhe generosamente pão e vinho, enquanto o rei de Sodoma, mesmo devendo tudo ao esforço pessoal de Abraão, parte ao encontro dos exaustos guerreiros de mãos vazias. Para Leibowitz, tal tese teria mais fundamento do que a de Abravanel, salientando que há uma inversão da ordem comum da sentença em Hebraico, pois o *waw* (que é geralmente traduzido pela conjunção “e”) aparece antes do sujeito no início do v. 18 ao mesmo tempo em que não é usado o *waw* conversivo junto ao verbo. Desta forma, poder-se-ia traduzir a sentença “*E Melquisedec trouxe pão e vinho*” por “*Mas Melquisedec trouxe pão e vinho*”, contrastando com a inação do rei de Sodoma²². Este seria o primeiro indício da maldade que grassava em Sodoma e que levaria à sua destruição posterior junto com Gomorra²³. Todavia, tal interpretação não leva em conta que tudo o que o rei possuía estava nas mãos do próprio Abraão.

Rashbam toma outro caminho e discerne nesse trecho uma exaltação a Abraão, já que ele havia sido verdadeiro ao informar ao rei de Sodoma que apenas seus servos haviam se alimentado dos produtos de seu reino, pois que havia feito sua refeição junto a Melquisedec²⁴. A última hipótese levantada por Leibowitz é a que tratamos acima, isto é, a de que o texto reflete a diferença essencial entre a fé de Abraão e Melquisedec²⁵. Além do que argumentamos, podemos acrescentar que essa hipótese não explica porque a cena de Melquisedec encontra-se enxertada no meio da narrativa dos reis. Chouraqui, por outro lado, acredita em um objetivo mais espiritual para o episódio, tratando-se de uma “consagração espiritual” da vitória que Abraão acabava de alcançar²⁶.

²¹ LEIBOWITZ, 1986, p. 131.

²² Cf. Nota 1 acima.

²³ Op. Cit., p. 132.

²⁴ Op. Cit.

²⁵ Op. Cit., p. 133-4.

²⁶ CHOURAQUI, 1995, p. 152.

Já o *Anchor Bible* descarta a premissa de sua antiguidade. O texto constituir-se-ia de material antigo que teria sido utilizado e desenvolvido pela fonte sacerdotal a fim de demonstrar e confirmar que o “sacerdócio supremo de Deus, o criador do mundo, tinha existido não apenas desde Salomão, mas desde antes da chegada de Abraão à terra prometida, que o sacerdote do Deus Altíssimo era ao mesmo tempo rei da cidade; e que Abraão, pela sua vitória sobre Kdar-La‘Omer, o precedente senhor do país entre Dan e Eilat, herdou seus direitos a ele, pagou o dízimo a Melquisedec, então reconhecendo sua superioridade”²⁷. O texto refletiria o período persa, quando os sacerdotes são os novos líderes da comunidade pós-exílica e teria ajudado a legitimar suas pretensões aos dois poderes dentro do governo teocrático. Posteriormente, os dois poderes foram alcançados plenamente pelos hasmoneus, a cujo período o *Anchor Bible* data o segundo texto a mencionar Melquisedec nas Escrituras, ou seja, o Salmo 110, 4²⁸. O contexto guerreiro de Gn 14 poderia apontar para o primeiro hasmoneu que foi intitulado general, sacerdote e governante, Simão Macabeu. Mas o papel de Melquisedec no Salmo não seria de arquétipo do sacerdote de Jerusalém, mas o de sacerdote eterno e celestial, que serve permanentemente a YHWH. Simão teria sido identificado com Melquisedec, o que talvez aponte para problemas na legitimidade de Simão como rei e como sumo sacerdote em Jerusalém²⁹, já que não era membro nem da família davídica e, provavelmente, também não da zadoquita³⁰, embora de família sacerdotal. O *Anchor Bible* também questiona se essa imagem de Melquisedec já era corrente (e em que grau era) em outros círculos judaicos³¹. Mas é clara a tendência que parece desenvolver-se poderosamente talvez já desde o II século a.C até o I e II d.C.: a da sublimação de Melquisedec.

Tal sublimação é realmente perceptível em diversas correntes judaicas do período, como, por exemplo, no judeu-cristianismo, entre alguns grupos apocalípticos e em Qumran. O

²⁷ *Anchor Bible* – verbete: Melchizedek.

²⁸ O Salmo diz: “Jurou YHWH e não se arrependará: tu és sacerdote para sempre, à maneira (outras traduções: “segundo a ordem de”) de Malki-Tzedeq”. A *Encyclopaedia Judaica* comenta a posição de alguns intérpretes que sustentam que Melqui Sedec, nesse Salmo, não se referiria à figura mencionada em Gênesis, mas seria apenas um título, até porque as duas palavras encontram-se separadas (verbe: Melchizedek).

²⁹ Em I Mac 14, 41 lemos: “Soube também que os judeus e seus sacerdotes haviam consentido que Simão se tornasse seu chefe e sumo sacerdote, perpetuamente, até a vinda de um profeta fiel.”; isto é, até a era messiânica. Cf. sobre o evento mencionado I Mac 13, 7-9; 14, 35-45, Ant. XIII, VI, 16-17.

³⁰ Os zadoquitas, provavelmente, conservaram o direito ao sumo sacerdócio desde Davi até o governo do selêucida Antíoco IV Epifanes (há períodos obscuros, sendo difícil precisar se houve quebra na sucessão). Epifanes abala a tradição ancestral e hereditária colocando o cargo de sumo sacerdote à venda. Os hasmoneus, ao vencerem as forças selêucidas e recuperar o Templo profanado, tomam os poderes civil e religioso, e, assim, não restabelecem os zadoquitas no sumo sacerdócio. Contudo, Schofield e VanderKam opuseram-se à teoria amplamente aceita e argumentam a favor da identificação dos hasmoneus como zadoquitas (cf. em SCHOFIELD e VANDERKAM, 2005).

rei-sacerdote sem genealogia de Gênesis 14 torna-se o sacerdote eterno e superior a todos os outros na *Carta aos Hebreus*. É dele que Cristo herdará o sacerdócio universal e espiritual, independente da herança carnal da tribo de Levi ou de Aarão³²:

A esperança (de receber como herança as promessas divinas feitas a Abraão), com efeito, é para nós qual âncora da alma, segura e firme, penetrando para além do véu, onde Jesus entrou por nós, como precursor, feito sumo sacerdote para a eternidade, segundo a ordem de Melquisedec. ... Sem pai, sem mãe, sem genealogia, nem princípio de dias nem fim de vida! É assim que se assemelha ao Filho de Deus, e permanece sacerdote eternamente.³³

A interpretação do autor da Carta sobre o dízimo ofertado por Abraão a Melquisedec elevaria este acima do sacerdócio levítico ou aarônida, uma vez que esses são descendentes do patriarca que é abençoado e paga o dízimo a essa figura de autoridade:

Aquele (Melquisedec), porém, embora não figure em suas genealogias (dos israelitas) submeteu Abraão ao dízimo, e abençoou o portador das promessas! Ora, é fora de dúvida que o inferior é abençoado pelo superior. ... E por assim dizer, na pessoa de Abraão submeteu ao dízimo até mesmo Levi, que recebe o dízimo. Pois ele ainda estava nos rins de seu antepassado quando se deu o encontro com Melquisedec.³⁴

Em Qumran e nas correntes apocalípticas, a figura de Melquisedec não será menor. Sua função messiânica na escatologia de Qumran é suprema, como juiz do Julgamento Final:

E o dia [das expiaçõ]es é o final do jubileu décimo no qual se expiará por todos os filhos de [Deus] e pelos homens do lote de Melquisedec. [E nas alturas] ele se pronun[ciará a seu] favor segundo os seus lotes; pois é o tempo do 'ano da graça' para Melquisedec, para exal[tar no pro]cesso os santos de Deus pelo domínio do juízo, como está escrito sobre ele nos cânticos de Davi que diz: 'Elohim se ergue na assem[blé]ia de Deus', em meio aos deuses e julga'. E sobre ele diz: 'Sobre ela retorna às alturas, Deus julgará os povos'. E o que di[z: 'Até quando jul]gareis injustamente e guardareis consideração aos malvados? Selah.' Sua interpretação concerne a Belial e aos espíritos de seu lote, que foram rebeldes [todos eles] apartando-se dos mandamentos de Deus [para cometer o mal.] Porém Melquisedec executará a vingança dos juízos de Deus [nesse dia, e eles serão libertados das mãos] de Belial e das mãos de todos os es[píritos de seu lote.] Em sua

³¹ Op. Cit.

³² A reivindicação da realeza de Cristo é facilmente resolvida pela alegação de sua pertença à Casa de Davi nos Evangelhos.

³³ Hb 6, 19-20; 7, 3 – Bíblia de Jerusalém.

³⁴ Hb 7, 6-7; 9-10 – Bíblia de Jerusalém.

ajuda (virão) todos ‘os deuses de [justiça]; ele é qu[em prevalecerá nesse dia sobre] todos os filhos de Deus, e ele pre[sidirá a assembléia] esta.’³⁵

Sendo assim, Melquisedec aparece aqui como aquele que julga, separando os bons dos maus, segundo seus lotes de pertença ao próprio Melquisedec (representante de Deus) ou a Belial. Para Caquot e Laperrousaz, Melquisedec é, nesse texto, um ser celestial acima dos Messias, tanto o régio quanto o sacerdotal³⁶. Vermès o vê como um libertador celestial e intitula o documento como “Melchizedek, o Príncipe Celeste”³⁷.

Flusser conclui em seu estudo que nos círculos apocalípticos havia uma crença bastante generalizada na imortalidade, preexistência e nascimento miraculoso de Melquisedec³⁸. Qumran herdou essa exegese teológica baseada no Salmo 110, que passou a ser entendido como profecia direcionada a Melquisedec, e não como um salmo régio³⁹. Qumran, baseando-se no Salmo 82 sobre o tribunal divino, acrescentar-lhe-á características do *Filho do Homem*, do livro de Daniel. Nas palavras de Flusser:

Sabemos agora que, em certos círculos judaicos, a história bíblica de Melquisedeque expandiu-se, transformando-se em biografia mítica: Melquisedeque tornou-se preexistente e imortal; pensava-se que ele tivesse sido gerado no útero de sua mãe pela Palavra de Deus, e havia aqueles que esperavam que ele fosse o juiz dos Últimos Dias, quando junto com os

³⁵ 11Q13 [11QMelch], Col II, 7b-15 – Trad. MARTÍNEZ, 1995, p. 181. Se havia outros documentos além de 11QMelchizedek contendo interpretações ou narrativas sobre a figura de Melquisedec, em Qumran, não sobreviveram até os nossos dias. Sua exegese é denominada de “*peshar* temático”, no qual são utilizados determinados versículos bíblicos, escolhidos entre diferentes livros, agrupados artificialmente com a finalidade de interpretar um tema afim. Como exemplo temos, além de 11QMelch, 4QFlorilegium. Eles não são listados entre os *pesharim*, pois, regra geral, não são reconhecidos como “*pesharim* clássicos”, que são aqueles também chamados “*pesharim* contínuos” (exegese trecho a trecho de livros proféticos da Bíblia – entre esses livros proféticos inclui-se o livro dos Salmos, provavelmente tido por profético pelo grupo). Tanto seus métodos característicos como suas estruturas resultantes são diferentes. Há ainda aqueles que são definidos com “*pesharim* isolados”, os quais fazem parte de um texto não exegético maior, como é o caso de algumas passagens do *Documento de Damasco*.

³⁶ LAPERROUSAZ, 2001, p. 118

³⁷ VERMÈS, 1995, p. 396.

³⁸ Flusser resume: “... no ‘Livro dos Segredos de Enoque’ eslavo é relatada uma milagrosa natividade de Melquisedeque. Nessa obra, Melquisedeque foi concebido pela esposa de Nir, o irmão de Noé, pela palavra de Deus, e o arcanjo Miguel o levou ao paraíso, a fim de que não sofresse durante o dilúvio.” (FLUSSER, vol. I, 2000, p. 212).

³⁹ Os versículos que influenciaram mais significativamente, neste caso, foram: “Eis o oráculo do Senhor que se dirige a meu senhor: ‘Assenta-te à minha direita, até que eu faça de teus inimigos o escabelo de teus pés’” (v. 1 – este versículo indicaria que Melquisedec teria um lugar especial no conselho divino); “No dia de teu nascimento, já possuis a realeza no esplendor da santidade; semelhante ao orvalho, eu te gerei antes da aurora” (v. 3 – nascimento miraculoso); e, “O Senhor jurou e não se arrependerá: ‘Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque.’” (v. 4 – imortalidade e preexistência – trad. Bíblia Ave Maria).

poderes celestiais, ele defenderá os julgamentos de Deus, de modo que os justos se tornem sua parte e herança.⁴⁰

Martínez distingue três funções distintas para o Melquisedeque celestial apresentado no texto:

a de juiz vingador com referência a Sl 82, 1-2 e 7, 1, a de sacerdote celeste que realiza a expiação por sua herança no dia das ‘expiações’, e a de salvador definitivo dos ‘homens de seu lote’ que rompe o domínio de Belial e instaura a paz.⁴¹

Knohl também interpreta o texto dessa forma e defende que este permitiria entrever tensões entre grupos dentro da(s) comunidade(s) refletida(s) nos manuscritos de Qumran. O conflito teria sido travado entre um grupo de membros que o autor considera mais “extremista”, ou seja, aqueles que viam em Melquisedec a figura que reuniria funções sacerdotais e monárquicas, e os mais “moderados”, que não tolerariam os dois poderes, o temporal e o espiritual, nas mãos de uma mesma pessoa, ainda que este fosse um Messias⁴². Para o autor, essa idealização só teria conquistado espaço para desenvolver-se dentro desse (possível ou pretense) grupo mais “radical” a partir da premissa de que Melquisedec seria um rei celestial. Segundo ele,

The union of kingship and priesthood in one figure attests to the perfection of the divine king. The model for this union is Melkizedek, the ancient king of Shalem-Jerusalem.⁴³

Parece-nos, assim – independentemente de qual das variadas teorias defendidas pelos especialistas seja a mais correta – que a aura “mítica” que a figura de Melquisedec ganhou nesse período estava mais difundida do que pareceria em um primeiro momento. Além disso, os textos examinados parecem se fundamentar sobre abordagens e interpretações relativas à personagem que já seriam, pelo menos grosso modo, conhecidas pelos seus leitores. Contudo, é impossível precisar quão conhecidas ou divulgadas já estariam entre a população em geral.

⁴⁰ FLUSSER, vol. I, 2000, p. 124.

⁴¹ MARTÍNEZ et al, 2000, p. 233.

⁴² Lembrando aqui que a rejeição a esse modelo por parte de ao menos uma parte da Comunidade de Qumran pode tanto ter acontecido devido à busca por um ideal bíblico de separação dos poderes espiritual e temporal e/ou do reino compartilhado entre dois messias, conforme anunciado por Zacarias, como também pode ser explicado como uma crítica à dinastia hasmoneia, que, embora de origem sacerdotal por nascimento, ascendeu também ao trono após o triunfo da revolta macabaica.

Essa exaltação de Melquisedec, no entanto, tem poucos rastros na literatura *midráshica*⁴⁴. Talvez encontremos alguns resquícios no *Shir HaShirim Rabah* 2: 33. Citando Zc 2, 3, Melquisedec figura entre os quatro artesãos⁴⁵ que futuramente aparecerão para salvar Israel dos inimigos, no *Midrash*, provavelmente a Roma cristã. Os outros três “artesãos” são nada menos do que Elias, o Messias e o Messias Guerreiro⁴⁶. Em *Qohelet Rabah* 7, 31, segundo o entendimento da Soncino⁴⁷, ele seria um dos dez sábios mencionados nos Salmos. Porém, os demais *midrashim* parecem buscar limitá-lo, transformando-o em meio e instrumento para a exaltação de outra personagem: Abraão. O olhar para Abraão é o olhar para o futuro, em direção a Israel em todos os tempos.

Entretanto, isso não significa que Melquisedec não seja visto numa luz positiva nos *midrashim*. Por exemplo, jamais é cogitado que não fosse sacerdote do único Deus, o mesmo de Abraão, e que a bênção conferida a Abraão não tenha sido em nome desse Deus. Afinal, como Abraão aceitaria a bênção de outro deus que não o Deus de Israel? Os *midrashim* nos

⁴³ KNOHL, 2009, p. 266

⁴⁴ Para um maior esclarecimento sobre interpretação bíblica rabínica, em especial os diferentes tipos de *midrashim*, consultar, p. ex., BRUNS, HANDELMAN, KUGEL, PÉREZ, entre outros. Alguns especialistas perguntam-se se o *pesher* deveria ser classificado como uma categoria de *midrash* ou se estaríamos diante de um gênero literário distinto. Brownlee, p. ex., relacionou-o como um tipo diverso dentre os *midrashim* conhecidos. No entanto, desde que é bastante claro que não pode ser enquadrado nem como *Midrash Halakhah* nem como *Midrash Agadah*, o *pesher* abriria uma terceira categoria *midráshica*. Assim, Brownlee propõe que o termo mais adequado para definir o *pesher* seria *Midrash Pesher*. Contudo, o caráter sectário e escatológico do *pesher*, bem como as diferenças em seus espaços histórico e social, não podem ser negligenciados e, deste modo, não pode haver uma identificação simplista dos conceitos (BROWNLEE, 1979). VanderKam também nos lembra que o documento qumrânico é o mais antigo exemplo de interpretação bíblica sistemática e contínua (VANDERKAM, 1994, p. 44). Para Horgan, essa antiguidade dos documentos qumrânicos e seu respectivo contexto histórico devem ser levados em conta em qualquer tentativa de comparar os *pesherim* e os *midrashim* rabínicos. Em suas palavras, “qualquer tentativa de relacionar estes dois tipos de interpretação deveria evoluir no contexto de um tratamento da história da interpretação e reflexão bíblicas, e não de fora, de paralelos isolados. Quando os *pesherim* e certos escritos *midráshicos* são comparados, seus respectivos contextos históricos são freqüentemente negligenciados.” (HORGAN, 1979, p. 251-2). O *Anchor Bible Dictionary* afirma: “O Midrash rabínico deve ser visto como um elemento essencial dentro da visão de mundo rabínica.” (verbete: *Midrash*). E, ao mesmo tempo, Martínez também afirma: “Trata-se (o *pesher*) de gênero literário caracterizado tanto por sua forma literária precisa quanto por seu conteúdo.” (MARTÍNEZ et al, 2000, p. 82). De qualquer maneira, Horgan não acredita em uma dependência direta do *pesher* com qualquer gênero literário, mas sim de uma herança e tradição de “fé bíblica” comuns a todos eles (HORGAN, Op. Cit. p. 259). Assim, temos períodos, espaços sociais e históricos, técnicas, resultado, objetivos, conteúdos, formas, pontos de partida, influências e visões de mundo distintos. Como enxertar uma visão de mundo tão peculiar quanto a sectária qumrânica em um fenômeno que é fruto da visão de mundo própria do judaísmo rabínico e que fixou raízes e construiu padrões em um momento posterior? Definir *pesher* como *midrash* ajudaria a explicá-lo ou atrapalharia um entendimento mais claro deste? Para Horgan, a resposta é simples: identificar esses termos não ajuda a esclarecer nenhum dos dois.

⁴⁵ Ou ferreiros. São claramente figuras messiânicas.

⁴⁶ Nota da Soncino: “Lit., the priest anointed for war, an expression originally applied to the priest who accompanied the troops. Cf. Suk. 52a, where instead of ‘War Messiah’ we have ‘Messiah son of Joseph’. The two are probably identical, Messiah son of Joseph being regarded as the forerunner of the Messiah during the wars that will precede his advent.”

⁴⁷ Na realidade, o texto menciona Esdras, o que é considerado um aparente erro (v. Nota 1 do CD da Soncino).

quais se menciona Melquisedec desenvolvem temas variados e aspectos importantes como circuncisão (Gn R 46: 4 e 5), sacerdócio (Gn R 55: 6), dízimo (Gn R 43: 8) e Jerusalém (Gn R 56, 10).

O primeiro *midrash* sobre o interlúdio de Melquisedec, por exemplo, amplia, através do significado de seu nome, “rei justo”, essa mesma condição para os habitantes de Jerusalém. É a própria cidade que “faz” ou torna justos aqueles que nela residem:

*E Malki-Tzedeq, rei de Shalem, trouxe pão e vinho*⁴⁸. “*E Malki-Tzedeq*” – Esse lugar faz justo seus habitantes. [Outra coisa]. “Rei-Tzedeq” “*O Senhor-de-Justiça/Justo*” (Js 10, 1) – Jerusalém é chamada Justiça (Tzedeq), pois que está dito: “*A justiça habitava nela*” (Is 1, 21).⁴⁹

O termo trabalhado pelos rabinos em sua exegese, comandando as aproximações textuais, é “justo”, “צַדִּיק”, a despeito de, em seu contexto geral, o significado que lhes conferem seus intérpretes no *midrash* estar bastante distante daquele dos textos bíblicos. P. ex., o trecho citado de Josué comenta sobre um outro rei de Jerusalém, Adonizedeq, do período da conquista. Tal rei, diferente de Melquisedec, faz guerra contra os agora descendentes de Abraão. Na passagem de Isaías, vemos uma crítica feroz à cidade que se esperaria fosse santa, mas caía em todo o tipo de pecado e que o profeta, metaforicamente, compara a uma prostituta⁵⁰. É perfeitamente perceptível aqui a técnica rabínica de “atomização”, tirando uma frase, expressão ou palavra de seu contexto a fim de interpretar ou ainda de usá-la como texto de prova.

A luz positiva sobre Melquisedec, no mesmo *midrash*, segue com a indagação: como ele foi apto a tornar-se sacerdote do Deus Altíssimo?

“*Rei de Shalem*” – R. Itzhaq, o babilônio, diz: que nasceu circuncidado. “*Trouxe pão e vinho, e ele era sacerdote do Deus Altíssimo*” – R. Shmuel ben Nachman e nossos rabinos. R. Shmuel disse: Ele o instruiu nas leis do sumo sacerdócio. “Pão” – Esse é o Pão da Proposição, “e vinho” para as libações⁵¹. E os nossos rabinos dizem: a Torah foi revelada a ele, pois que está dito: “*Vinde, comam do meu pão e bebam do vinho que misturei.*” (Pr 9,

⁴⁸ As citações bíblicas trazidas pelo *Midrash* estão em itálico.

⁴⁹ Gn R 43:6. Os *midrashim* citados a partir de *Gênesis* e *Números Rabah* foram traduzidos pela autora, do original Hebraico, sob supervisão do Prof. Dr. Nachman Falbel. Os demais, a partir da tradução inglesa da Soncino.

⁵⁰ “Como se transformou em uma prostituta, a cidade fiel? Sim, onde prevalecia o direito, onde habitava a justiça, mas agora, povoada de assassinos.” (Bíblia de Jerusalém).

⁵¹ Cf. trad. da Soncino. Em nota, o rabino Freedman recorda que ambos, pão e vinho, estavam a cargo dos sacerdotes.

5). “*e ele era sacerdote do Deus Altíssimo*” – R. Aba ben Kahana disse: Todo vinho, que está escrito na Torah, deixou sua marca (negativa)⁵², exceto nesse (texto). Disse R. Levi: Nem (mesmo) nesse (caso) saímos “ílesos”, pois dali (já) lhe foi revelado⁵³: “*e eles lhes servirão e esses afligi-los-ão quatrocentos anos*” (15, 13).”

Assim, segundo o *midrash*, foi-lhe permitido ser sacerdote por três motivos: ter nascido circuncidado, porque era “instruído nas leis do sumo sacerdócio” e a Torá lhe fora revelada. O pão e o vinho recordam o santuário, o culto (pão da proposição e vinho para libação) e as funções sacerdotais. O vinho, porém, é motivo de debate rabínico. Teria valor positivo ou negativo? Enquanto R. Kahana vê aqui uma exceção para sua conotação negativa, R. Levi lembra que, na cena seguinte, quando Abraão recebe confirmação das promessas, Deus revela os quatrocentos anos de servidão no Egito. A ligação é frouxa⁵⁴, mas fecha a discussão.

Em seguida, o *midrash* 43: 7 nos traz a interpretação de “קנה” não como “criar” ou “estabelecer”, mas como “adquirir”⁵⁵. Entretanto, as conclusões tiradas pelo midrashista são positivas, diferente da perspectiva de Ramban:

“E abençoou-o e disse: ‘Bendito seja Abrão pelo Deus Altíssimo, que adquire céu e terra.’ (14, 19) – De quem adquire? R. Aba em nome de R. Kahana e R. Itzhaq. R. Aba disse: como o homem que diz: Fulano tem belos olhos e seus cabelos são belos! Disse R. Itzhaq: Abraão recebia aqueles viajantes. E depois de comerem e beberem, dizia a eles: Abençoem! E eles lhe diziam: O que diremos? E ele lhes dizia: Digam: ‘Bendito o Deus do Universo, porque comemos o que é Dele!’”. Disse-lhe o Santo, Bendito seja: Meu Nome não é conhecido para as minhas criaturas e faça tu que ele seja conhecido entre minhas criaturas, e eu me elevo⁵⁶ a ti como se tu estivesses associado comigo na criação do mundo. É o que está escrito: “E abençoou-o e disse: Bendito seja Abrão pelo Deus Altíssimo, que adquire céu e terra.”

Aqui estamos diante da primeira exaltação de Abraão conseguida “através” de Melquisedec. É lembrada a afamada hospitalidade do patriarca. Ele recebe os viajantes e faz conhecer que a Deus pertencem todas as coisas e todo alimento que a terra produz. O

⁵² Em nota, comenta-se sobre as maldições advindas por meio do vinho, lembrando o caso de Ló e de Noé.

⁵³ Nem o hebraico bíblico nem o moderno parecem levar a tal tradução do termo קנה, cuja raiz está semanticamente ligada à calvície, tornar ou ficar calvo (dá a idéia de revelação?).

⁵⁴ O vinho ingerido por Abraão seria uma das causas da servidão no Egito? O ponto, na verdade, é a proximidade entre textos. A única técnica utilizada pelo rabino é a da sequência de texto explicando uma situação e contextualização totalmente diversas.

⁵⁵ No texto bíblico, entendo o verbo קנה como “que cria”, como vimos no debate acima.

⁵⁶ מעלה - utiliza a mesma raiz (עלה) do atributo divino “Altíssimo” עליין.

patriarca, por quem todos os povos serão abençoados (Gn 12, 3) e através de quem YHWH passará a ser conhecido pela humanidade⁵⁷, é associado a Deus desde a criação do mundo.

Por sua vez, a bênção conquistada pelo dízimo dado por Abraão a Melquisedec é transmitida aos descendentes do patriarca (a Israel) através de Isaac e de Jacó:

“E lhe deu o dízimo de tudo.” (Op. Cit., ou seja, Gn 14, 20) – R. Yehuda ben Simon disse: da força dessa bênção⁵⁸ alimentaram-se as três grandes colunas no mundo: Abraão, Isaac e Jacó. Sobre Abraão está escrito: *“E Deus abençoou Abraão em tudo”* (24, 1) – graças a *“e deu-lhe o dízimo de tudo.”* Sobre Isaac está escrito: *“comi de tudo”* (27, 33) – graças a *“e deu-lhe o dízimo de tudo.”* Sobre Jacó está escrito: *“porque Deus favoreceu-me e por isso tenho tudo”* (33, 11) – graças a *“e deu-lhe o dízimo de tudo.”* Como Israel conseguiu a bênção dos sacerdotes? R. Yehuda e R. Nehemia e nossos sábios. R. Yehuda disse: de Abraão: *“Assim (כה) será tua descendência.”*⁵⁹ (15, 5) *“Assim (כה) abençoareis os filhos de Israel”* (Nm 6, 23). R. Nehemia disse: de Isaac, porque foi dito: *“E eu e o jovem iremos até lá (כה)”* (22, 5), depois disso disse o Senhor: *“Assim (כה) abençoareis os filhos de Israel.”* E nossos sábios dizem: de Jacó, porque foi dito: *“Assim (כה) dirás à Casa de Jacó”* (19, 3), e diante dele: *“Assim (כה) abençoareis os filhos de Israel”*. R. Eleazar e R. Yossi ben Hanina. R. Eleazar disse: quando eu criei meus filhos como estrelas?⁶⁰ Como se revela a eles com *“assim” (כה)*: *“Assim (כה) dirá à Casa de Jacó”*. E R. Yossi ben Hanina disse: quando se revela aos seus líderes com *“assim” (כה)*: *“Assim (כה) disse Deus: “Meu filho primogênito é Israel.”* (Ex 4, 22).⁶¹

O termo que conecta a exegese é כה, sendo traduzido por “assim” ou por “lá”. Ele liga passagens sobre os três patriarcas e a bênção sacerdotal a Israel, que a recebe por ser “filho primogênito” de YHWH e pela generosidade do dízimo aos sacerdotes⁶². Também não há

⁵⁷ Está se pensando aqui na missão de todo o Israel.

⁵⁸ A oferta a Melquisedec.

⁵⁹ Todos os exemplos de frase contêm a mesma partícula “כה”.

⁶⁰ A pergunta feita pelo rabino refere-se ao trecho de Gn 15, 5, quando Deus promete a Abraão uma descendência numerosa como as estrelas do céu.

⁶¹ (Gn R 43: 8).

⁶² Em Nm R 12: 11 lemos: *“E deu-lhe o dízimo de tudo”* (Gn 14, 20), e àquele a quem o Santo, bendito seja Ele, deu a posseção do céu e da terra. E por que ele (Melquisedec) o abençoou (Abraão)? Pois que Deus deve ter-lhe dado a posseção do céu e da terra para suas sementes. “E qual o nome de seu filho?” É Isaac, que deu o dízimo e foi abençoado, como diz, *“E Isaac semeou naquela terra. E colheu o cêntuplo naquele mesmo ano”* (Gn 26, 12). Qual é a implicação de *“e colheu o cêntuplo naquele mesmo ano”*? Isso ensina que ele mediou a produção em dezenas. *Se tu soubesses*: Assim também fez Deus o Santo, bendito seja Ele, admoestou Israel que se eles dessem o dízimo de sua produção Ele os abençoaria com riquezas [...]”. Temos de pensar o quanto esses *midrashim* sobre dízimo estão vinculados à praxis religiosa atual de seus *midrashistas*. Neles mantêm-se a promessa de prosperidade pelo seguimento obediente da lei do dízimo. Segundo Juster, o patriarcado e os sábios tinham permissão de Roma de receber “impostos” cujo montante era definido pelo próprio patriarcado. Juster acredita serem dízimos e talvez primícias (na verdade, questiona-se se continuariam sendo cobradas as primícias depois da destruição do Templo) que fossem recolhidos. Sobre o que o autor denomina de “dinheiro sacro”, ler Juster, 1914, p. 376-389.

ambiguidade no texto quanto a quem entregou o dízimo a quem, Abraão foi quem o fez e, por seu gesto, foi abençoado abundantemente.

Jerusalém, na visão rabínica, também está essencialmente vinculada à figura de Melquisedec. Em Gn R 56, 10, a ele se deve a segunda metade do nome da cidade, Shalem, enquanto Abraão lhe teria denominado “Yir’eh” (YHWH “verá” ou “proverá”), conforme Gn 22,8:

“E chamou Abraão o lugar com o nome: Deus verá” (22, 4) – R. Bevai, o Grande, em nome de R. Yohanan: disse diante dele: Senhor do Universo, na hora que me disseste “*Pegue então o teu filho, o teu único*” (22, 2), responder-me-ia: ontem me disseste: “*porque em Isaac achará para teu nome posteridade*” (21, 12), e agora tu lhe dizes: “*Pegue então o teu filho, o teu único*”! Deus nos livre, não farei assim, mas sim conquistarei minhas misericórdias se fizer tua vontade, assim será a vontade diante de Ti, YHWH nosso Deus, na hora em que vier desgraças sobre os filhos de Isaac, lembrará a eles esse mesmo sacrifício e os encherá de misericórdia. Abraão chamou “Yir’eh”, porque está dito: “E chamou Abraão o lugar com o nome: Deus verá”, Shem⁶³ chamou-o “Shalem”, porque está dito: “*E Malki-Tzedeq rei de Shalem*” (14, 18). Disse o Santo, Bendito seja: se eu chamá-lo “Yir’eh”, como o chamou Abraão, Shem, homem justo, reclama; e se chamá-lo “Shalem”, como o chamou Shem, Abraão, homem justo, reclama; mas sim, eis que o chamo Yerushalem, como chamou-o os dois: “Yir’eh Shalem” – Yerushalem.”

Melquisedec aqui é justo como Abraão e Deus lhe confere a honra de fazer parte, junto com o patriarca, da nomeação da cidade sagrada. Os rabinos trabalharam bem com a semelhança entre as raízes de Yeru(shalaim) e Yir’eh, tomado da história do sacrifício de Isaac. A futura capital do reino de Israel e sede do santuário é o local privilegiado onde ocorrem a providência divina e sua bênção sacerdotal. Da mesma forma, foi onde se garantiu a posteridade a Abraão através de Isaac e, conseqüentemente, o futuro surgimento de Israel.

Porém, tanto a realeza quanto o sacerdócio de Melquisedec serão transferidos para Abraão e não para uma possível descendência do antigo sacerdote:

“*E Deus tentou Abraão*” – [...] R. Akiva diz: tentou-o certamente, pois senão não diriam: “Amedrontou-se, perturbou-se e não sabia o que fazer!” E disse-lhe: Abraão: “*Eis-me*” (22, 1) – diz R. Yehoshua ben Karha: nos dois lugares comparou-se o próprio Moisés a Abraão, falou-lhe o Santo, bendito seja: “*Não vangloria-te diante do rei e não te ponhas no lugar dos grandes*” (Pr 25, 6). Abraão disse “*Eis-me*” – “*Eis-me*” para o sacerdócio, “*Eis-me*” – para a realeza, conseguiu o sacerdócio e conseguiu a realeza. Conseguiu o

⁶³ Melquisedec identificado aqui com Shem, filho de Noé (segundo a Agadá. V. no Talmud *Nedarim*, 32).

sacerdócio “*Jurou YHWH e não se arrependerá, tu és sacerdote para sempre, à maneira de Malki-Tzedeq*”⁶⁴. (Sl 110, 4); conseguiu a realeza: “*Um príncipe de Deus tu és no meio de nós*” (23, 6). Moisés disse: “*Eis-me*” (Ex 3, 4), “*Eis-me*” – para o sacerdócio, “*Eis-me*” – para a realeza. Disse-lhe o Santo, bendito seja: “*Não te aproximes daqui*” (Ex 3, 5) – não há “aproximação” refere-se ao sacerdócio, como se tu dissesses: “*E o leigo*”⁶⁵ que se aproximar será morto” (Nm 1, 51), e não há “daqui” a não ser da realeza, como se tu dissesses: “*porque me trarão até aqui*” (II Sam 7, 18).”⁶⁶

Assim, segundo o *Midrash Rabah*, a transmissão do sacerdócio universal, até fixar-se em Levi, também passou por Melquisedec. Todavia, ele é importante na medida em que o delega a Abraão. O texto de prova é o Sl 110, que vem com uma exegese bastante diferenciada se lembrarmos de suas interpretações e seu uso entre os dois últimos séculos e dois primeiros do início da era. Não é Melquisedec o sacerdote para sempre, mas Abraão e sua descendência que garantem o sacerdócio por tornarem-se sucessores legítimos do rei-sacerdote. Contudo, não seria qualquer filho de Abraão que receberia a legitimidade para tornar-se sacerdote, mas sim aqueles “separados” para Deus desde seu nascimento, ou seja, os primogênitos (esse direito lhes teria sido transmitido desde Adão). Os rabinos revolver-se-ão um tanto com o problema da primogenitura, pois nem “Shem” (aqui identificado com Melquisedec), Abraão ou Jacó⁶⁷ eram primogênitos, mas, aos olhos dos *midrashistas*, exerceram o sacerdócio:

⁶⁴ Esse é o mesmo texto de prova para Gn R 46:5, que passa rapidamente pela questão do recebimento do sumo sacerdócio por Abraão: “R. Yshmael e R. Akiva. R. Yshmael diz: Abraão era um sumo sacerdote porque está dito: “*Jurou YHWH e não se arrependerá: tu és sacerdote para sempre, à maneira de Malki-Tzedeq*” (Sl 110, 4), e está dito: “*E circuncidareis a carne de vosso prepúcio*” (17, 11)”. Mas desde 46: 4, a preocupação do *midrashista* está voltada para outra questão: a circuncisão. É interessante que o que está em jogo é uma defesa da circuncisão “física”, pois só ela poderia tornar alguém verdadeiramente íntegro e apto ao serviço do altar.

⁶⁵ "גר" traduzido por “homem comum” pela Soncino e “estrangeiro” pela Bíblia da Ave-Maria. A Bíblia de Jerusalém e a TEB decidem-se por “profano”. Os rabinos certamente estão pensando em não-sacerdotes (cf., por exemplo, dicionário de A. Schökel: “de pessoas: leigo, não sacerdotal nem levítico”).

⁶⁶ Gn R 55: 6. Lemos um *midrash* semelhante em *Dvarim Rabah 2: 7* com o mesmo texto de prova do Sl 110, 4, em que Melquisedec confere o sacerdócio a Abraão. É lembrado o argumento sobre a suposta comparação que Moisés teria feito de si mesmo com Abraão. O texto parece mais desenvolvido ao mesmo tempo em que também acentua mais o aspecto negativo da tentativa de Moisés de pretender comparar-se a Abraão e ser reconhecido como sacerdote e rei. Nesse *midrash*, Deus ouve a oração de Abraão por posteridade, mas não a pretendida “oração” de Moisés, que pedia o sacerdócio e a realeza.

⁶⁷ Cf. Nm R 4: 8. O texto sobre Esaú e Jacó explica como e por que Jacó conseguiu e mereceu a primogenitura (sobre os *midrahim* relativos à história de Esaú = Roma e, Jacó = Israel, v. WAJNBERG). O sacerdócio estava em perigo nas mãos de um primogênito indigno e negligente. Apesar de derramar sangue inocente, Esaú (=Roma) não gostava de sangue ou, melhor dizendo, segundo a visão rabínica, do sangue dos sacrifícios (texto de prova seria Ez 35, 6). Só uma alma mais elevada e ligada às coisas de Deus, como a de Jacó, poderia ter a oportunidade de servir o altar, o que ele logo faz ao conseguir a primogenitura, erguendo um em Beit-El.

“Toma os levitas em lugar de todo primogênito dos filhos de Israel.” (3, 45) – Disseram nossos rabinos: Por que ordenou o Santo, Bendito seja, remir os primogênitos de Israel através dos levitas? Porque, no início, eram os primogênitos que serviam para o sacerdócio, até que surgiu a tribo de Levi, como ensinaram nossos rabinos: Até antes de ser levantado o santuário existiam os lugares altos permitidos e o culto (celebrado) pelos primogênitos. Mas quando foi levantado o santuário, proibiram-se os lugares altos⁶⁸ e o culto (passou a ser celebrado) pelos sacerdotes. E saiba, eram os primogênitos que faziam o sacrifício enquanto não surgira a tribo de Levi; entenda, no começo da criação do mundo: o primeiro homem foi o primogênito do mundo, e, por isso sacrificou seu sacrifício, porque está escrito: “E isso é melhor para Deus do que o touro, do que um novilho com chifres e cascos” (Sl 69, 32), vestiu vestes sumo sacerdotais, porque está escrito: “e fez YHWH Deus para o homem e para sua mulher vestes de pele⁶⁹ e os vestiu” (Gn 3, 21) – eram vestes especialmente dignas, e eram os primogênitos que as usavam. Uma vez que morreu o primeiro homem, transmitiu-as a Shet, e Shet transmitiu-as a Metushelakh. Uma vez que morreu Metushelakh, transmitiu-as a Noé. Surgiu Noé e ofereceu um sacrifício, porque está dito: “tomou de todo o animal puro... em holocausto no altar” (Op. Cit. 8, 20). Morreu Noé, transmitiu-as a Shem (Melquisedec). Mas acaso Shem seria primogênito? Acaso não era Yefet o primogênito, porque está dito: “E a Shem... irmão de Yefet, o mais velho.” (Op. Cit., 10, 21)! Então por que as transmitiu a Shem? Porque previu Noé que três dos pais estabelecer-se-iam através dele. E saiba, Shem ofertava porque está dito: “E Malki-Tzedeq, rei de Shalem... e ele era sacerdote do Deus Altíssimo” (Op. Cit. 14, 21) – e por que lhe foi conferido o sacerdócio? Mas não se conferiu o sacerdócio a não ser a Aarão! Mas é isso que diz aqui: “e ele era sacerdote”? Porque ofertava nos (como) sacerdotes⁷⁰. Morreu Shem e transmitiu-as a Abraão. Mas era Abraão primogênito? Senão porque era um justo foi transmitida a ele a primogenitura e sacrificou, porque está dito: “ofereceu-os em holocausto em lugar de seu filho” (Op. Cit. 22, 13).”.

É engenhoso o *midrash* que busca em Adão a veste sacerdotal, que ganha status de “perfeita” tendo sido tecida pelo próprio Deus, com o texto de prova de Gn 3 (ironicamente, quando é narrada a queda do homem). Ela é a maior herança dos primogênitos e é transmitida condignamente até chegar, através das mãos dos justos, a Melquisedec⁷¹. Melquisedec, por sua vez, é novamente identificado com Shem, filho de Noé. É interessante que o Melquisedec sem genealogia ou pais da *Carta aos Hebreus*, ou o Melquisedec de nascimento miraculoso

⁶⁸ Lei de Lv 17, 8.

⁶⁹ כתנות . Os rabinos estavam lendo certamente “túnicas”, desde que também os sacerdotes vestiam כתנות- túnicas no serviço do altar (cf. Lv 8, 13).

⁷⁰ A Soncino acredita em erro, ou seja, em vez de se ler “בכהנים” “nos sacerdotes”, talvez se devesse ler “ככהנים” “como os sacerdotes”.

⁷¹ A questão do *midrash* é, no entanto, por que os primogênitos perderam o direito de servir diretamente a Deus e como esse sacerdócio parará nas mãos da tribo de Levi. O *midrashista* chegará ao episódio da adoração ao bezerro no Sinai quando os primogênitos permissivamente permitiram e participaram dos sacrifícios ao deus de ouro. A fidelidade da tribo levita a YHWH angariar-lhe-á o sacerdócio perpétuo e a liberação de ter de remir os seus primogênitos, enquanto as demais tribos deverão resgatar os seus (Cf. texto de Nm R 4: 8).

de Henoc, ganha, no *Midrash Rabah*, genealogia completa, ou seja, tanto pais como descendentes (v. em Gn 10, 21-31, os filhos de Shem)⁷². A providência divina concede a Noé o conhecimento prévio de que seu filho Shem, e não seu primogênito, garantirá a sucessão sacerdotal para Abraão e sua descendência àqueles a quem ela pertenceria por direito. Abraão receberá o sumo sacerdócio e passará por sua maior prova como tal ao ser impingido a sacrificar seu próprio primogênito e único filho. Sua obediência “sacerdotal” o livrará, por fim, do encargo de sacrificar o filho e o fará símbolo maior da fé.

Entretanto, enquanto vemos no *midrash* precedente a perda do privilégio sacerdotal pelos primogênitos, sem nenhuma menção a algum desmerecimento de Melquisedec, em *WaYqra Raba* 25: 6 o sacerdote-rei é definitivamente desqualificado em sua função e rejeitado em favor de Abraão:

“Foi ensinado na escola de R. Ishmael: o Santo, Bendito seja, visou fazer de Shem o progenitor do sacerdócio; pois diz, “*E Melquisedec, rei de Shalem... era sacerdote de Deus*” (Sl, 18). Mas quando ele abençoou Abraão antes de abençoar o Onipresente, Abraão disse a ele: ‘Deve a bênção do servo ter prioridade sobre a bênção do Mestre?, o Santo, bendito seja Ele, tomou o sacerdócio dele e deu-o a Abraão; como pode ser provado pelo fato de que se diz: “*O Senhor disse ao meu senhor*” (Sl, 110, 1), e depois disso está escrito, “*Jurou YHWH e não se arrependerá: tu és sacerdote para sempre, à maneira de Malki-Tzedeq*” (Sl 110, 4). Daí estar escrito, “*Bendito seja Abraão pelo Deus Altíssimo que cria céu e terra*” (Gn 14, 19). R. Ishmael e R. Akiba concluíram diferentemente. R. Ishmael mantém que Abraão era Sumo Sacerdote, uma vez que está escrito, “*Jurou YHWH e não se arrependerá: tu és sacerdote para sempre*” e está escrito “*fareis circuncidar a carne de vosso prepúcio*” (Gn 17, 11).”.

Da imponente imagem do eterno sacerdote claramente visto como superior a Abraão, Melquisedec é agora destituído de seu cargo. Aqui não é mencionada a explicação do *midrash* analisado anteriormente, ou seja, de que a sucessão do sacerdócio aos patriarcas fora prevista por Noé. Naquele tampouco é sugerido, como neste *midrash*, que, em um primeiro plano, Deus havia reservado o sacerdócio para a descendência de Shem, mas retirou-lho devido a um “erro” de Melquisedec. Assim, é provável que se trate de um *midrash* mais tardio, que explica e justifica a exaltação de Abraão ao mesmo em tempo que deprecia Melquisedec, o que não

⁷² Com relação à sua filiação, o *Midrash Rabah* não é tão distante da história sobre Melquisedec que conhecemos através do livro de Henoc. Em Henoc, ele é filho da mulher de Nir, irmão de Noé, enquanto, no *Midrash*, é do próprio Noé. Seria um resquício bem filtrado da antiga crença?

percebemos nos demais *midrashim* analisados. Entretanto, a bênção, apesar de falha e, de certa forma, sacrílega⁷³, cumpriria seu papel.

Considerações finais

É interessante perceber a riqueza e a variedade de interpretações que um pequeno trecho como o de Melquisedec pode proporcionar. A figura misteriosa “repentinamente”⁷⁴ havia crescido de forma surpreendente. O desenvolvimento criativo dentro das tão apropriadas lacunas bíblicas elevou-o ao sobrenatural, ao escatológico, ao mítico e ao messiânico (mesmo entre os *midrashim* rabínicos – como visto anteriormente no *Shir HaShirim Rabah* –, em um provável resquício de uma era que já ia desaparecendo, junto com a esperança de uma reconstrução breve do Templo e com o movimento apocalíptico). Pudemos perceber em todos os *midrashim* analisados, por outro lado, a clara exaltação de Abraão, mas não em detrimento de Melquisedec como acontece em *Lv R 25: 6*. É perceptível, sim, uma limitação de suas funções e um deslocamento para um papel secundário diante de uma justificável impressão de centralidade em Gn 14 e sua visível elevação nas interpretações antigas. E, na perspectiva de uma análise literária comparativa, é bastante viável o questionamento se tal delimitação - no caso de *Lv R 25*, uma certa depreciação - não seria uma reação, inicialmente tímida, mas talvez mais agressiva depois, a essa literatura anterior que teria “superestimado” Melquisedec perigosamente.

A Igreja, da mesma maneira, teve de lidar com o crescimento inusitado da figura de Melquisedec no cristianismo, vendo-se, de certa forma, obrigada a tomar uma posição, pois seu desenvolvimento chegou a gerar uma seita que considerava Melquisedec igual ou superior a Cristo. A atitude adotada pela Igreja é de simplesmente cessar com todas as especulações sobre o misterioso sacerdote⁷⁵. O Judaísmo, também através do *Midrash Raba*, ainda se ocupará de Melquisedec, tendo o cuidado de sempre subordiná-lo a Abraão ou a um referido tema. Também fará dele um “proto-judeu”, servidor de YHWH, circuncidado, entendedor das

⁷³ Chouraqui comenta sobre este *midrash*: “A exegese hebraica descobre nestes versículos significados particulares. O sacerdócio supremo de ÉI ‘Élion devia permanecer apanágio de Malki-Sedeq e de sua descendência, guardiões das antigas tradições. Mas Malki-Sedeq abençoando aqui a Abrâm, um humano, antes de abençoar o ÉI Supremo, torna-se culpado de um sacrilégio e atrai sobre si a sanção divina: à descendência de Abrâm caberão, a partir de então, esta missão e este privilégio.” (CHOURAQUI, 1995, p. 154).

⁷⁴ Parece-nos repentino o fantástico desenvolvimento de sua figura entre Gn 14/SI 110 e os demais textos dos séculos ao redor da virada de nossa era.

⁷⁵ *Anchor Bible* – verbete Melchisedek.

Leis sacerdotais, a quem o próprio Deus havia revelado a Torá. Tornando-se uma figura tolerável dentro desses contornos, permanece eterno em seu poder de fascinar gerações de intérpretes, estudiosos e fiéis que se deparam com ele e Abraão no pequeno interlúdio de Gênesis 14.

Referências

Bíblias:

BÍBLIA com comentários de Rashi. Tradução do Rabino Motel Zajac. São Paulo: Trejger Editores, 1993.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Stuttgart: Gesamtherstellung Biblia-Druck, Fünfte, verbesserte Auflage, 1997.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Ave Maria, 1994.

BÍBLIA TEB: Tradução Ecumênica. São Paulo: Paulinas e Loyola, 1996.

BeReshit e BaMidbar Raba, em Hebraico:

הבר . (שדח שוריפ שרופמ, אובמ סע, המדקה, א ידיב תוחתפמו תורעה. א. יולח. ביבא לת : תאצוה תישארב

תורפסל תורבחמ, 1963.

הבר רבדמב. (שדח שוריפ שרופמ, אובמ סע, המדקה, א ידיב תוחתפמו תורעה. א. יולח. ביבא לת : תאצוה תורפסל תורבחמ, 1963.

BeReshit, WaYkra, BaMidbar e Dvarim Raba, traduzidos para o Inglês:

CD-ROM: *Midrash Rabah*. Traduzido pelo Rabino Dr. H. Freedman. Notas, glossário e índices por H. Freedman e Maurice Simon. London: Soncino Press.

Dicionários:

BROWN, Francis with the co-operation of DRIVER, S.R. and BRIGGS, C.A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Based on the Lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1951.

KIRST, N.; KILPP, N.; SCHWANTES, M.; RAYMANN, A.; ZIMMER, R. *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico Português*. São Leopoldo: Sinodal; e Petrópolis: Vozes, 11^a edição, 2000.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução: Ivo Storniolo, José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997.

Outros títulos:

ALTER, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, Inc Publishers, 1981.

ALTER, Robert. *Genesis: Translation and Commentary*. New York; London: WW Norton e Company, 1995.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BAR-EFRAT, Shimon. *Narrative Art in the Bible*. Suppl. Series 70. Sheffield: Almond Press, 1983.

BERLIN, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Sheffield: The Almond Press, 1983.

BROWNLEE, William H. *The Midrash Peshar of Habakkuk*. Ann Arbor, Michigan: Edward Brothers Inc., 1979.

BRUNS, Gerald L. *Midrax e Alegoria: os inícios da interpretação escritural*. In: *Guia Literário da Bíblia*. ALTER, Robert e KERMODE, Frank. São Paulo: UNESP, 1997.

CHOURAQUI, André. *No Princípio (Gênesis)*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

FLUSSER, David. *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo - vol. I: os Manuscritos do Mar Morto e o Novo Testamento*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA. Jerusalém: Keter Publishing House, 1971-72.

FREEDMAN, D.N. (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, 6v.

HANDELMAN, Susan A. *The Slayers of Moses: the emergence of rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany: State University of New York Press

HORGAN, Maurya P. *Pesharim: Qumran Interpretation of Biblical Books*. Washington D.C.: The Catholic Biblical Association of America, 1979.

JUSTER, Jean. *Les Juifs dans L'Empire Romain: leur condition juridique, économique et sociale*. Tome premier. New York: Burt Franklyn, 1914.

KNOHL, Israel. *Melchizedek: a Model for the Union of Kingship and Priesthood in the Hebrew Bible, 11QMelchizedek, and the Epistle to the Hebrews*. In: CLEMENTS, Ruth e SCHWARTZ, Daniel (ed.). *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity. Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for Study of the Dead*

Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 11-13 January, 2004. Leidein; Boston: Brill, p. 255-266, 2009.

KUGEL, J. L. *Two Introductions to Midrash.* In: HARTMAN, G., BUDICK, S. (Ed.). *Midrash and Literature.* New Havens: Yale University Press, 1986.

LAPERROUSAZ, E-M. *Os Manuscritos do Mar Morto.* São Paulo: Cultrix, 2001.

LEIBOWITZ, Nehama. *Studies in Bereshit (Genesis).* Jerusalém: Eliner Library, s.d.

MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran.* Petrópolis: Vozes, 1995.

_____; BARRERA, Julio Trebolle. *Os Homens de Qumran: literatura, estrutura e concepções religiosas.* Petrópolis: Vozes, 1996.

PÉREZ, G. Aranda, MARTÍNEZ, F. García, FERNÁNDEZ, M. Pérez. *Literatura Judaica Intertestamentária.* São Paulo: Ave-Maria, 2000.

SCHOFIELD, Alison; VANDERKAM, J. *Were the Hasmonians Zadokites?* In: *Journal of Biblical Literature.* 124, No. 1. Atlanta: The Society of Biblical Literature, p. 73-87, 2005.

SPEISER, E.A. *The Anchor Bible: Genesis. Introduction, Translation, and Notes.* New York: Doubleday, 1964.

STERNBERG, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: ideological literature and the drama of reading.* Bloomington: Indiana University Press, 1987.

WAINBERG, Daisy. *O Gosto da Glosa: Esaú e Jacó na Tradição Judaica.* São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

VANDERKAM, James C. *The Dead Sea Scrolls Today.* Michigan: Eerdmans, 1994.

VERMÈS, Geza. *Os Manuscritos do Mar Morto.* São Paulo: Mercuryo, 1995.