

Criação: o presente iluminado pelas origens¹

ARMINDO DOS SANTOS VAZ
Faculdade de Teologia – UCP (Lisboa)

Introdução

Esta «lição-síntese» em «Provas Públicas de Agregação» liga-se à unidade curricular que apresentamos no Relatório (T014 – “Propedêutica Bíblica”), cuja publicação editorial ficou com o título “*Palavra viva, Escritura poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*”. A 4.^a parte, a «hermenêutica bíblica», trata do sentido e dos sentidos que um texto bíblico pode esconder, da necessidade de determinar o seu sentido original e do uso dos métodos exegéticos diacrónicos e sincrónicos que concorrem para descobrir esse sentido. Aqui usaremos prevalentemente os métodos histórico-críticos da determinação do género literário, da «história das tradições» e da «história

¹ Texto da «lição-síntese» apresentada nas Provas Públicas de Agregação, decorridas no dia 12 de Setembro de 2014.

da redação»². E procuraremos o *sentido literal* da parte central da segunda narrativa da criação, em Gn 2,4b-3,24.

Tradicionalmente, ao refletir sobre os relatos de Gn 1-11, a exegese e a teologia, a catequese e a pastoral, habituaram-nos a partir de vários pressupostos. Especialmente na interpretação de Gn 2,4b-3,24, pressupõem que o texto fala de Adão e Eva, de uma queda humana, de um pecado ou de uma culpa original por eles cometida, de uma lei divina por eles violada, de uma promessa de salvação, do diabo sob forma de serpente, do paraíso perdido... Liga-se explicitamente o pecado à criação³.

Mas essa interpretação teológica começou a ser questionada, também por ter dificuldade em explicar a mudança de estado ontológico do casal humano primordial (acontecida com o suposto pecado⁴. A partir dos métodos da hermenêutica recomendada pelo magistério eclesial⁵, aventamos aqui a possibilidade de uma interpretação diferente, embora confinemos a nossa análise à sua perícope central, Gn 3,1-6, e às implicações com outros temas da narrativa. Interpretação quase impossível há cinquenta anos por falta de ferramentas hermenêuticas adequadas, hoje está ao alcance da exegese bíblica: lê o texto no seu contexto próprio e próximo, oferecido pelas literaturas do antigo Próximo Oriente, especialmente pelas mesopotâmicas, descobertas nas escavações arqueológicas lá levadas a cabo desde meados do séc. XIX.

Para entender essa novidade, é bom considerar que a interpretação das narrativas de criação em Gn 1-11 evoluiu muito desde fins do séc.

² Cf. *Palavra viva, Escritura poderosa*: A Bíblia e as suas linguagens (Estudos teológicos 12; Universidade Católica Editora; Lisboa 2013), pp. 358-395.

³ M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*. Una teología de la creación (Biblioteca Herder; Herder; Barcelona 2009 [original Herder; Freiburg im Breisgau 2006]), pp. 196 e 212 e 214-216. “Deus marcou limites ao homem (Gn 2,16s). Mas o homem ultrapassou-os e afundou-se, desde o princípio, no pecado e na maldição” (pp. 198-199). Na p. 197 cita dois autores a confirmarem que “o propósito central da história yahvista das origens é mostrar... o transtorno que de facto” as diversas relações do «homem» (*adam*) “experimentaram com o pecado humano”. Veja também M.Á. TÁBET, *Introducción al Antiguo Testamento: I: Pentateuco y libros históricos* (Pelicano; Palabra; Madrid 2004), pp. 109-116; A. COUTO, *O livro do Génesis* (Minima Theologica 4; Letras e coisas; Leça da Palmeira 2013), p. 108.

⁴ Cf. R.A. SIMKINS, *Criador e criação* (Vozes; Petrópolis 2004), p. 233.

⁵ Entre outros: CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 11-12; COMISSÃO BÍBLICA PONTIFÍCIA, *A interpretação da Bíblia na Igreja* (Rei dos livros; Lisboa 1994) [original: Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1993]; BENTO XVI, *Verbum Domini*. Exortação apostólica pós-sinodal, 29-44.

XIX. Da sua *fácil* leitura como fonte do humano saber sobre o começo do mundo e da humanidade, aceitando a narração como factual, passou-se pela *difícil* leitura concordista que até meados do séc. XX procurava conciliar as conclusões das ciências com a narrativa de Gn 1-11, até à atual *fácil* leitura iluminada pelo contexto cultural, literário e religioso, oferecido pelas literaturas paralelas do «mundo da Bíblia». Elas projetam luz nova na interpretação, que passa pela percepção da índole literária dos textos.

1. Uma nova interpretação das narrativas bíblicas de criação

O confronto estreito de Gn 1-11 com os relatos mesopotâmicos de criação prova que eles são em quase tudo semelhantes a elas: têm os mesmos motivos temáticos⁶, o mesmo contexto das origens, a mesma estrutura lógica narrativa, a mesma finalidade, o mesmo funcionamento com os mesmos objetivos⁷. Ora, esses relatos de criação são reconhecidamente *mitos de origem*. Logo, em Gn 1-11 temos igualmente *mitos de origem*. Esta conclusão, que emerge da análise exegética – feita noutra sede⁸ – é positiva e fecunda para a sua compreensão. Os *mitos de origem* constituem o quadro literário e a nova chave em que será preciso ler Gn 1-11. De facto, um texto tem níveis de significado que se desprendem não só de si próprio, mas também da sua relação com outros textos análogos do mesmo ambiente cultural, que estão por trás dele e que, reciprocamente, o iluminam na descoberta do seu *sentido literal*.

É a metodologia recomendada pelo magistério eclesial, já por Pio XII:

⁶ Todos os de Gn 1-11 encontram-se nas narrações congêneres mesopotâmicas: “Nenhum dos motivos dos relatos de criação do Antigo Testamento são absolutamente novos: todos eles têm paralelos mais ou menos próximos”: Cl. WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (Göttingen 1976), p. 73. A própria teologia dogmática reconhece que o seu “enraizamento nas tradições mitológicas é patente”: M. KEHL, *Contempló Dios...*, p. 160.

⁷ Cf. E. ASCALONE, *Mesopotamien. Sumerer, Assyrer und Babylonier* (Parthas; Berlin 2005), pp. 133-183; B. OTZEN, “The Concept of Myth”, *Myths in the Old Testament* (Translated from the Danish *Myter i Det gamle Testament*, 1976²) (B. OTZEN – H. GOTTLIEB – K. JEPPESEN) (London 1980), p. 3.

⁸ Para Gn 2-3, fizemo-la na obra *Em vez de «história de Adão e Eva»: o sentido último da vida projectado nas origens* (Edições Carmelo; Marco de Canaveses, 2011).

«Com boa razão podemos esperar que os nossos tempos contribuam também com a sua quota-parte para uma interpretação mais completa e exacta das Sagradas Letras... O intérprete deve transportar-se com o pensamento àqueles antigos tempos do Oriente e, com o auxílio da história, arqueologia... e outras ciências, examinar e distinguir claramente que géneros literários... empregaram os escritores daquelas épocas remotas... Quais fossem..., o exegeta pode determiná-lo... só por meio dum diligente exame das antigas literaturas orientais... Convença-se que não pode descurar esta parte do seu dever sem grande prejuízo da exegese católica»⁹.

Levou tempo a que a aplicação desta metodologia produzisse frutos na exegese de Gn 1-11, pelos preconceitos sobre o conceito-chave para interpretar estes textos, que é o de *mito*. O seu entendimento negativo fez com que em meados do séc. XX ainda se negasse que a Bíblia pudesse conter *mitos*: afirmá-lo suporia pensar que ela recorreu ao produto da fantasia e da falsidade¹⁰. “Os mitos eram considerados histórias imorais e pagãs sobre deuses e não tinham lugar no estudo da Bíblia”¹¹.

Mas nos meios científicos a concepção negativa de *mito* foi ultrapassada. Hoje os estudiosos atingem a verdadeira significação do mito, indemnizando-o dos danos causados pelos excessos de racionalismo e apologética. O mito é uma forma de comunicação, a tomar muito a sério.

Como consequência desta avaliação altamente positiva do mito, agora já se aceita a sua presença na Bíblia. Mito não é aquilo que os outros creem – entendendo por ‘outros’ as religiões ‘pagãs’ relativamente à bíblica. O mito dá expressão àquilo que qualquer ser humano crê, como apelo a valores transcendentais da existência. É um dos géneros literários que fez cristalizar a revelação de Deus por escrito. “Tão certo como não há nenhuma religião sem «fé»... é o facto de o mito ser uma forma de exprimir a fé”¹², que

⁹ Pio XII, *Divino afflante Spiritu*, nn. 18-22.

¹⁰ Para uma panorâmica histórica da (in)compreensão do mito, veja Ll. DUCH, *Mito, interpretación y cultura* (Herder; Barcelona 2002²), pp. 90-140.

¹¹ J.W. ROGERSON, “Myth”, *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R.J. COGGINS – J.L. HOULDEN) (SCM Press – Trinity Press International; London – Philadelphia 1990), p. 479 (cf. pp. 479-482). Cf. J.A. RAMOS, “Mitos das origens no Próximo Oriente antigo”, *As origens da vida* (Semanas de Estudos Teológicos, Faculdade de Teologia, UCP; Rei dos livros; Lisboa 1996), p. 69.

¹² J. HEMPEL, “Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 65 (1953), p. 110.

não pode prescindir dele. Os de Gn 1-11 dão expressão à fé *monoteísta* de Israel, que já divergia muito da religiosidade em que foram produzidos os mitos de origem *politeístas*. É a grande diferença em relação a eles.

Por conseguinte, determinante para a *mudança de paradigma* na compreensão de Gn 1-11 é redescobrir a profunda espiritualidade do género literário *mito de origem*, aquele que está presente em Gn 2-3 e nas literaturas do antigo Próximo Oriente, com a mesma tipologia.

2. A força significante dos mitos de origem

O *mito* tem grande poder expressivo e inesgotável riqueza de conteúdos¹³. Assume múltiplos sentidos e aceções (narrativa, motivo mítico, com sentido positivo mas também negativo...). Pode ser abordado do ponto de vista sociológico, psicológico, filosófico, religioso, antropológico¹⁴. Aqui interessa-nos o mito enquanto *narrativa* e os seus aspetos antropológicos e religiosos. Os que iluminam a interpretação de Gn 1-11 têm características comuns. São «*mitos de origem*». *Aliás*, “todos os mitos são «de origem», no sentido de que narram um acontecimento instaurador”¹⁵.

¹³ Incorporamos aqui algumas ideias do que já ficou publicado em A. DOS S. VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva»*, pp. 360-372.

¹⁴ G.S. KIRK ensaia uma tipologia simplificada das funções do mito em *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Sather Classical Lectures 40; Cambridge – Berkeley – Los Angeles 1973), pp. 7-8.28-29.252-261.284-285. C. PETERSEN, *Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 157; Berlin – New York 1982), pp. 23-31, dá as características dos mitos do antigo Próximo Oriente. Cf. J. BARR, “The Meaning of ‘Mythology’ in Relation to the Old Testament”, *Vetus Testamentum* 9 (1959), pp. 1-7; W.G. LAMBERT, “Old Testament Mythology in Its Ancient Near Eastern Context”, *Congress Volume*. Jerusalem 1986 (ed. J.A. EMERTON) (Vetus Testamentum Supplements 40; Leiden – New York – Kobenhavn – Köln 1988), pp. 124-125; J. WAARDENBURG, “Symbolic Aspects of Myth”, *Myth, Symbol, and Reality* (ed. A.M. Olson) (Notre Dame, Indiana – London 1980), pp. 41-65; Th. JACOBSEN, “The Eridu Genesis”, *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), p. 529; H.-G. GADAMER, *Mito y razón* (Paidós Studio 126; Paidós; Barcelona 1997), p. 25.

¹⁵ J.S. CROATTO, *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión* (Guadalupe – Verbo divino; Buenos Aires – Estella 2002), p. 241 (cf. pp. 241-262). Opinião idêntica tem J.A. RAMOS, “Mitos das origens no Próximo Oriente antigo”, p. 70. Os conteúdos circunstanciais dos mitos podem ser diversos, mas a sua substância profunda é sempre a mesma: as *origens*. Os mitos situam-nos “no princípio” como forma de remontar à *causa fundante* (*aitia*) do universo e especialmente da vida humana. É a opinião de vários autores citados por Ll. DUCH, *Mito...*, pp. 58-59. R. PETTAZZONI, “Verità del mito”, *Studi e materiali per la storia delle religioni* 21 (1947-48), fala

2.1. Significação fundamental do «mito de origem»

Numa cadeia de imagens com personagens e acontecimentos, o *mito de origem* relata as origens do mundo, de aspetos essenciais, problemas ou factos da existência humana. Põe a sua fundação num tempo antes da história, com o intuito de a integrar na totalidade da vida¹⁶. Tem sempre em vista a fundamentação e a legitimação das relações, instituições e práticas que regulam a vida. Essa função cumpre-a relacionando a vida com o sagrado, fundo último da realidade, em que tudo cobra sentido¹⁷.

O mito é essencialmente *religioso*. Na medida em que faz sempre referência ao divino, “não há diferença essencial entre pensamento mítico e pensamento religioso... Não é possível estabelecer o ponto em que o mito termina e a religião começa”¹⁸. *É um autêntico ato de fé: o mitógrafo – sem dúvida o mitógrafo bíblico, verdadeiro contemplativo –, vê Deus em todas as coisas e apreende todas as coisas à luz de Deus*. Para enchê-las de sentido último, atribui-as a um ato criador de Deus nas origens¹⁹.

2.2. Discurso mítico e discurso lógico: mythos e logos

O mito procura a verdade das questões estruturantes que assediam a existência humana de modo diferente de como o faz o discurso analítico. O *pensamento lógico* e científico é exato; mas *penúltimo*. O *pensamento*

de “i miti delle origini con le loro grandi figure di esseri creatori – creatori del mondo e del genere umano, creatori della vita e della morte” (p. 113); em todo o artigo, pp. 104-116, ilustra e exemplifica “i miti delle origini” de povos primitivos. É com o título de “Myths of Origins” que S.N. KRAMER, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B. C.* (Philadelphia 1944), pp. 30-75, abarca a maioria dos textos mesopotâmicos paralelos a Gn 2-3. P. XELLA, *Problemi del mito nel Vicino Oriente antico* (Istituto Orientale di Napoli; Supplemento 7 agli Annali – vol. 36 [1976] 2; Napoli 1976), p. 21, chama-os “miti delle origini” (cf. p. 35).

¹⁶ Cf. J.-J. WUNENBURGER, *La vie des images* (Presses universitaires de Strasbourg 1995), pp. 27-48; R. BASTIDE, *Il sacro selvaggio* (Milano 1979), p. 79.

¹⁷ Cf. K. KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen II* (Deutscher Taschenbuch Verlag; München 2004), pp. 7-25; M. ELIADE, *The Quest. History and Meaning in Religion* (Chicago – London 1969), p. 76; ÍDEM, “Structure et fonction du mythe cosmogonique”, *La naissance du monde* (Sources orientales 1; Paris 1959), p. 472.

¹⁸ E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo* (Armando; Roma 1982), p. 171. Cf. J.M. BLÁZQUEZ, *Imagen y mito*. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas (Cristiandad; Madrid 1977), p. 11 e *passim*.

¹⁹ J. BOTTÉRO, *Naissance de Dieu*. La Bible et l'historien (Bibliothèque des histoires; Paris 1986), p. 216; cf. pp. 215-220 e J. BOTTÉRO – S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne (Bibliothèque des histoires; Paris 1989), pp. 80-90. Em *A República*, de PLATÃO (livro X, 613e6-621d3), Sócrates conclui: “Ó Glauco, o mito... pode salvar-nos se lhe dermos crédito [se lhe prestarmos fé]”.

mítico aceita o repto das perguntas últimas pelo sentido das coisas, ensaiando a resposta da fé para lá da científica. Para isso, usa a linguagem conotativa. O mito é uma cadeia de verdades com narrativa. Quem entender a descrição mítica da criação divina à letra, como feitura material das coisas cujas origens se contam, transforma a analogia em identidade: a imagem perde o dinamismo, petrifica-se e morre. A narração da *criação* divina só diz verdade quando entendida como imagem, quando «remete para» em clave simbólica²⁰.

Estas duas vias de captação e de expressão do sentido, a abstrata e a simbólica, são dois modos de consciência humana, um irredutível ao outro, um inseparável do outro, cada um implicado no outro. “O pensamento humano é simultaneamente mítico e lógico”²¹. O mito assenta na convicção de que a verdade das coisas é mais profunda do que aquilo que a linguagem dedutiva exprime. Por isso, recorre ao símbolo como linguagem favorita. Só a linguagem figurativa pode sugerir o *mistério* para o qual aponta, em primeiro lugar o mistério de existir.

Enquanto tal, *re-presenta, torna presente*, o essencial, o invisível das realidades humanas. O mito bíblico contempla o Inefável enquanto criador delas. Intui que, para lá das palavras que pronuncia sobre as coisas, existe o Inefável que lhes dá sentido. Exprime a interação da pessoa com o transcendente e estabelece um encontro original da terra com o céu, do humano com o divino, coisa que anda perto do encontro com o sentido da vida. Por isso, o ‘lugar’ em que é construído o mito de origem não é o laboratório mas o oratório da fé do mitógrafo.

O mito bíblico, abrindo o leitor ao *Mistério*, do qual é Imagem e representação, abre-o a Deus, Presença comunicada. Dá testemunho do Ausente, imprescindível na vida e para a vida, tornando-o Presente pela fé²². Sem oferecer uma sorte de receituário comportamental, contribui, a seu modo, para reforçar a moralidade do leitor e para transformá-lo. Sempre

²⁰ Cf. LI. DUCH, *Mito...*, p. 43; J.S. CROATTO, *Experiencia de lo sagrado*, pp. 79-186.207-240; M. LURKER, *El mensaje de los símbolos: Mitos, culturas y religión* (Herder; Barcelona 2000), pp. 19-27.43-76; L. BENOIST, *Signos, símbolos e mitos* (Perspectivas do homem 48; Edições 70; Lisboa 1999), pp. 13-86.

²¹ R. PETTAZZONI, “Verità del mito”, p. 113.

²² LI. DUCH, *Antropologia de la vida cotidiana: Simbolismo y salud* (Estructuras y procesos; Trotta; Madrid 2002), p. 122.

foi construtor de altos ideais, como a fé²³. Então, abre uma brecha à atitude contemplativa do ser humano. Os acontecimentos que narra não são irreais. São super-reais. *Recitando* a vida junto de Deus e à luz de Deus, dignifica-a ao máximo.

Pelo mito, o ser humano sente mais do que aquilo que sabe e sabe mais do que aquilo que pensa, pensa mais do que aquilo que faz e desfaz. Porque a beleza faz voar (como no mito de Platão da biga alada), pelo mito «a alma ganha asas: quer voar».

2.3. O mito, gerador de sentido para a vida

É o mais característico do mito: ser repositório de sentido, reserva e matriz de significado. Na trama de uma história com sentido, o espírito humano remonta do sensível para o seu sentido, do tempo para o eterno. O mito dá sentido absoluto a tudo o que estrutura a existência humana e é irredutível ao material e ao visível (a vida e a morte humanas, o conhecimento, o amor, o sofrimento...)²⁴.

Na paisagem do mito bíblico, o ser humano compreende-se em Deus, tomando mais consciência de si próprio e do seu lugar único no universo, apesar de ser só um pequenino ponto da imensidão deste. Sob o esplendor desta nova luz, tudo é referido a Deus e entendido a partir d'Ele. O mito em geral já abre um novo horizonte de compreensão do mundo, dos encontros com as pessoas, dos acontecimentos.

As sucessivas narrativas míticas de todos os tempos são uma boa expressão da ininterrupta procura do mais profundo sentido do viver humano. Sugerem-nos viver sob o signo do sentido e do acolhimento, da realização humana e da felicidade. Enquanto expressão de preocupações e medos, tornam coerente e mais aceitável à compreensão a condição humana.

Assim, o mito, enquanto expressão de humanidade, é por excelência pensamento incarnado. Incarna uma antropologia e uma cosmovisão que dão resposta carregada de sentido aos mais elevados anelos humanos. Compreender o que ele *conta* é compreender o que ele *quer dizer*. De resto, a profundidade da sua linguagem não está no que *diz*, mas no que

²³ Cf. A. GEORGE, *The Epic of Gilgamesh* (Penguin Books; London 1999), pp. xxxiv-xxxvii. O mito de origem que se identifica com a epopeia de Gilgameš, contando os seus fracassos e sucessos, ensina a encarar a realidade e a crescer em todas as dimensões humanas e espirituais.

²⁴ Cf. G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique* (Champs; Flammarion; Paris 1984), p. 39.

quer dizer, no que intui e sugere. É um *dizer* transbordante: dá a entender mais do que aquilo que *diz*. E, naquilo que *diz*, importa mais aquilo que *não diz*, aquilo que cobre com o silêncio, precisamente porque é indizível. Parte da convicção inquestionável de que a forma mais nobre de olhar para as coisas é vê-las à luz do divino e em relação com ele.

O pensamento oriental antigo, à procura de identidade para o ser humano, exprimia o sentido último da sua vida em categorias de *origem*, projetando as coisas «no princípio» por meio da *recitação*: *dizia* o sentido numa *narração* meditativa que as fazia remontar à sua origem e as contemplava nela. A pessoa *dizia-se* num encontro com as suas origens, até porque a procura de identidade é sempre uma procura das raízes. Para ‘explicar’ o atual, remontava ao original²⁵.

2.4. Mito, memória e tempo

Recordar as origens tem a virtude de instaurar de novo no tecido do presente a atração das mesmas, que se gastou com a passagem do tempo cronológico, que envelhece. O mito – depósito de representações culturais e religiosas através da «memória coletiva» – compreende o presente recordando as origens²⁶. Leva a comunidade a tomar consciência de quem é, brindada pelo saber *donde vem*: quem sabe donde vem sabe onde está e para onde vai²⁷. Graças ao mito de origem, acontece a impregnação do atual pelo original.

Neste jogo do presente com as origens, o mito transfigura o tempo cronológico (o *kronos* grego), tornando-o tempo salvífico (*kairós* grego), tempo que marca a passagem do não-ser ao ser e marca a essência do ser: é o ‘tempo’ de criação. Inunda todo o tempo atual com o sentido advindo do ‘momento’ original. O «instante antes do tempo» sublima o tempo histórico elevando o humano para o tempo trans-histórico²⁸.

²⁵ Cf. J. BOTTÉRO – S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, pp. 80-94, onde conclui que a explicação dada pelos “mitos de origem” apela para o mundo sobrenatural, considerado um mundo que anima e ilumina o natural. Veja o «mito da caverna» de PLATÃO, *A República*, livro VII, 514-517.

²⁶ Por “memória coletiva» entende-se aqui a que transmite, recria e exprime ininterruptamente a continuidade viva da tradição específica de um grupo humano, limitado a um espaço cultural.

²⁷ Cf. Ll. DUCH, *Antropología de la vida cotidiana*, pp. 142-149; IDEM, *Un extraño en nuestra casa* (Herder; Barcelona 2007), pp. 127-169.

²⁸ Cf. J.A. RAMOS, “O tempo antes do tempo”, *Cadmo* 8/9 (1998-1999) 49-68, pp. 49-68, especialmente 56-60.65.

A *memória* mítica do tempo primordial numa «história sagrada» afasta o aviltamento da vida e vence o desconcerto, o desenraizamento, o sofrimento, impostos pelo *tempo cronológico*. Os símbolos dessa história “possibilitam ao ser humano fazer o percurso que vai de um mundo sentido a um mundo com sentido”²⁹.

2.5. O mito e a história

Remontando à origem das coisas, o mito é uma tentativa de fazer história. E pode ver-se como confluência com a história³⁰. Dizer «mito» não significa dizer «fantasia, pura ficção». É «história verdadeira», porque sublima as verdadeiras realidades da vida. A sua verdade, porém, não é de ordem historiográfica, nem lógica, mas antropológica e religiosa³¹. O mito descreve as origens, mas não explica as origens: ‘explica’ a vida do tempo do mitógrafo e indica que ele pensava o mundo natural à luz do sobrenatural³². Tendo intenção *explicativa* do presente histórico, *é por natureza*

²⁹ LI. DUCH, *Antropología de la vida cotidiana*, p. 38.

³⁰ Cf. D. DAMROSCH, *The Narrative Covenant. Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature* (San Francisco 1987), pp. 93-97.100.102.114-118. Sobre a relação entre história e mito, cf. N. FRYE, *The Great Code. The Bible and Literature* (A Harvest Book; London 1982), pp. 31-34.40. Sobre a polaridade “mito-história”, transformada em dicotomia na história do pensamento humano e suas consequências na interpretação da Bíblia, cf. G. GREEN, “Myth, History, and Imagination: The Creation Narratives in Bible and Theology”, *Horizons in Biblical Theology* 12 (1990), pp. 19-38. Não resta, pois, lugar para a oposição entre história e mito. Cf. K. KOCH, “Kä-däm. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament”, *Vernunft des Glaubens. Wissen-schaftliche Theologie und kirkliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von W. Pannenberg* (Hrsg. J. ROHLS – G. WENZ) (Göttingen 1988), pp. 253-260. “Le mythe ne s’oppose pas à l’histoire, il la dépasse”: J.-L. CUNCHILLOS, “Peut-on parler de mythes de création à Ugarit?”, *La création dans l’Orient Ancien. Congrès de l’ACFEB, Lille* (1985) (dir. L. DEROUSSEAU) (LD 127; Paris 1987), p. 82. “Myths... can also be used as an indirect source of historical knowledge. Whereas some scholars, especially in theological circles, have opposed mythical to historical consciousness, others have pointed at the fact that myth reveals precisely human involvement in history” (J. WAARDENBURG, “Symbolic...”, p. 54).

³¹ Cf. R. PETTAZZONI, “Verità del mito”, pp. 108-109; na p. 114 exalta “la elevatezza, la serietà, la dignità, la grandiosità dei miti delle origini, che sono «storie vere»” (cf. pp. 104-115). Falando de Gn 2-3, P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique* (L’ordre philosophique; Seuil; Paris 1969), p. 281: “le mythe... est révélant; comme tel, il découvre une dimension de l’expérience qui sans lui serait restée sans expression et, du même coup, eût avorté en tant même qu’expérience vécue”.

³² Cf. M. ELIADE, “Mythe”, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique* II (dir. Y. BONNEFOY) (Mille&unepages; Flammarion; Paris 1999), pp. 1392-1397. Ele testemunha que, nas sociedades em que o mito se mantém vivo, os indígenas distinguem acuradamente os mitos – “histórias verdadeiras” – de fábulas ou contos – “histórias falsas”. Porque o mito é “história verdadeira”, vivendo a vida *vive-se* o mito.

etiológico. O seu conteúdo é o presente da sociedade humana, que ele quer fundamentar e engrandecer³³. Não faz ciência: significa. *É etiologia da história*³⁴. Não é ata ou *fotografia* do que sucedeu fisicamente no começo material do mundo. *É radiografia* do que se conhecia no presente vivido, projetado em negativo “no princípio”. A do mito de origem é a visão da transcendência divina a impregnar a imanência da história. É uma visão *interior* da história que as pessoas geralmente viam pelo *exterior*. Enquanto resplendor do sentido, torna-se lugar teológico de revelação divina e de meditação sobre a condição humana; descobre uma verdade que, sem o mito, permaneceria coberta. “O mito é o nada que é tudo”³⁵. “É o nada”, porque o relatado por ele não se passou tal e qual; “é tudo”, porque dá sentido ao melhor e pior da gesta humana.

3. A compreensão de Gn 2,4b-3,24 como “mito de origem”

Toda esta opulência antropológica e teológica dos «mitos de origem» em geral encontra-se na narração de Gn 2,4b-3,24³⁶. Os orientistas reconhecem que ela encaixa perfeitamente no género literário *mito de origem*.

Realmente, tem as suas características essenciais. Funciona como ele. Todos os seus motivos temáticos, a linguagem, o estilo, a estrutura lógica da trama narrativa e o contexto das origens absolutas de tudo são os

³³ G.S. KIRK, orientado para o conteúdo dos mitos, qualifica uma das suas funções como “explanatory”, pondo-a em nexa com a etiologia (*Myth*, pp. 257-260). Depois de analisar alguns dos mitos sumérios e acádicos (pp. 84-131) que apareceram mais ilustrativos de Gn 2-3, resume assim o objetivo deles: “...to establish the natural and social order as products of inevitability and divine mastery, and to elicit new conclusions about natural and human fertility, nature and culture, life and death (p. 253) (para o seu ímpeto explicativo, veja pp. 115-120.259). Segundo E.R. MACCORMAC, “these [mesopotamic] myths certainly perform explanatory functions... The sacred stories become final explanations of the nature of the world and man”: *Metaphor and Myth in Science and Religion* (Durham 1976), p. 119. Cf. M. ELIADE, *Le sacré et le profane* (Idées; Paris 1965), p. 94; J.W. ROGERSON, *Myth in Old Testament Interpretation* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 134; Walter de Gruyter; Berlin – New York 1974), p. 175.

³⁴ Cf. G.S. KIRK, *Myth*, pp. 20.31-41; G. GARBINI, *Mito e storia nella Bibbia* (Studi Biblici 137; Paideia; Brescia 2003), pp. 11-22.

³⁵ FERNANDO PESSOA, “Ulisses”, *A mensagem* (Poesia; Ática; Lisboa 1972), p. 25.

³⁶ Já deixámos fundamentada a sua coesão interna e damos como suposta a explicação exegética dos pormenores textuais da narrativa: no trabalho *Em vez de «história de Adão e Eva»*.

comuns aos «mitos de origem» do antigo Próximo Oriente. Tem todo o direito de ser considerado «mito de origem».

O *tempo* da narração é o tempo mítico das origens, um tempo sem tempo, “no dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus”. O *lugar* da ação é mítico, colocado “no pomar de uma várzea”, que não corresponde à geografia física. Tem a ver com a história (só) na medida em que implica e ‘explica’ factos históricos da vida do narrador.

Então, sendo possível uma leitura de outros pontos de vista, a leitura enquanto mito de origem parece irrecusável. A sua é teologia narrativa, feita por meio do mito³⁷. A incorporação no padrão literário dos mitos de origem não lhe retira a sua teologia original. É uma *epifania* inigualável. Os temas centrais, a beleza da vida e as penas humanas (o *bem* e o *mal*), foram *reativados* ao serviço de uma nova síntese teológica. Enquadrado o texto no seu género literário, detemo-nos na parte central.

4. A transgressão de Gn 2-3

A exegese de Gn 2-3 sempre deu importância central ao ato de “comer do fruto da árvore que está no centro do pomar”, descrito em Gn 3,1-6, em que a serpente seduz a mulher e o homem a transgredirem a proibição divina, relatada em Gn 2,17. A centralidade desta transgressão salta aos olhos. Desprega-se “no centro do pomar” (2.^a parte: Gn 3,1-6). Por ela, o casal mítico que está a ser criado transita duma situação ideal (pintada na 1.^a parte: Gn 2,4b-25) para a realidade histórica, cheia de tensões e contradições (esboçada na 3.^a parte: Gn 3,7-24).

Queremos dar relevo à interpretação desta transgressão concentrando nela esta «lição-síntese». Depois de termos oferecido elementos para a demonstração da nossa tese, a partir de aqui ela concentra-se no seu principal objetivo: que as narrativas de criação visam dar o sentido último ao presente belo e penoso da vida humana mas se dissociam totalmente da ideia de pecado.

Para compreender a significação da transgressão, situamo-la no seu contexto cultural e religioso próprio.

³⁷“A teologia de Gn 2-3 está por fazer”: Cf. WESTERMANN, *Genesis. I. Genesis 1-11* (Biblicher Kommentar: Altes Testament, I/1; Neukirchen-Vluyn 1974), p. 23.

4.1. *Uma transgressão primordial nos mitos de origem*

Os que queriam dar sentido também aos *aspetos penosos* da vida relatam a certo ponto uma *transgressão*, entendida no sentido etimológico de *passar além* do que estava permitido no processo de criação em curso. Consistia na rutura – por parte do ser humano em vias de criação – do equilíbrio cósmico divinamente estabelecido durante a narração. A mitologia grega, herdeira da mesopotâmica em diversas tradições, atribui essa transgressão – frequentemente chamada ὕβρις – também a seres sobre-humanos, por exemplo, a Prometeu.

Quando esse atentado à ordem cósmica se atribuía ao ser humano, entendia-se como infração à necessária distinção entre a natureza humana e a divina, pela qual o ser humano em processo de criação ‘excedia’ os limites até então divinamente atribuídos à sua condição; pervertia a sua relação com a divindade, ultrapassando a linha que caracteriza e distingue a transcendência divina relativamente à imanência humana. Queria significar e estabelecer a distinção fundacional e a descontinuidade incontornável do divino relativamente ao humano.

A ação transgressiva das personagens deste ‘excesso’ mítico, primordial e anterior à história, é uma metáfora. Não atua estritamente no plano da moral³⁸. Fomenta a moralidade, enquanto mecanismo literário para a etiologia da atual ordem das coisas e para lhe dar o sentido último, imaginando-a como criação divina. Não admira, pois, encontrá-la nos relatos de Gn 4-11, funcionalmente análogos³⁹.

4.2. *A transgressão de Gn 2-3 e sua significação*

É esse motivo de uma transgressão original mítica o que encontramos no relato de origem de Gn 2,4b-3,24, com a mesma intenção que nos mitos congêneres. Entendida como violação de um tabu (“não comais do fruto nem o toqueis”: Gn 3,3.6) e como um ‘excesso’ do casal primordial em relação à ordem original da criação em curso, faz remontar os aspetos dolorosos da vida a esse ato, para lhes dar sentido transcendente.

³⁸ O assiriólogo Jean Bottéro, bom conhecedor dos mitos de origem mesopotâmicos, diz: “Le «mal moral»... ne semble guère avoir retenu comme tel l’attention, dans une religiosité qui n’avait rien d’éthique” (J. BOTTÉRO – S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, p. 73; veja pp. 78.112).

³⁹ Veja capítulo VI de *Em vez de «história de Adão e Eva*, pp. 256-257, onde tratamos expressamente deles.

Gn 2-3 diz miticamente que “o ser humano não quis conformar-se” com o que tinha na condição em que Deus o estava a criar⁴⁰. Queria o conhecimento. E usurpa-o *indo para além* da condição em que foi constituído na primeira fase da criação divina (Gn 2,7-25). A gravidade do ato consiste em “tornarem-se como deuses/Deus”. É uma causalidade imaginada, gratuita, desproporcionada relativamente às consequências que despoleta e tenciona sublimar (desgraças, dores, morte...).

4.2.1. *A transgressão e o conhecimento*

Pondo o casal a adquirir “o conhecimento do bem e do mal”, o narrador queria ‘justificá-lo’. Assim o processo de criação atingia a essência do ser humano, a sua grandeza insuperável por outros seres e a sua limitação radical: distancia-se infinitamente dos animais mas também do ser divino. O “conhecimento de tudo” é realmente a característica singular do ser humano. Adquirido em transgressão, exprimia a tendência do ser humano que se verifica no êxodo arriscado de si próprio para o mundo dos animais ou para o dos deuses.

Este *salto original* (*Ursprung*) está longe da interpretação tradicional como «queda»: é antes a mais notável mutação no processo de criação do ser humano completo. O gesto mítico, simbólico, de “se fazerem cinturas” significa que os humanos tendem para a civilização e cultura. “*Empalavar*” as coisas pelo conhecimento⁴¹ gera-as para a vida nova da interpretação e da significação.

A opção narrativa pela ousadia de conquistar miticamente o “conhecimento do bem e do mal” aparece imbuído de *ambiguidade*, para explicar etiológicamente, como consequência dele, simultaneamente o positivo – conhecimento, vestuário (símbolo de civilização) – e o penoso da vida humana atual (o seu travo amargo e a morte) sob forma de sanções de Deus. Isto faz subentender que a significação antropológica da transgressão se compreende em estreita ligação com a sanção divina que se descreve a seguir, exigida para a explicação das realidades penosas atuais. O mito dava

⁴⁰ Cf. W. VON SODEN, “Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel”, *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro De Liagre Böhl dedicatae* (eds. M.A. BEEK – A.A. KAMPMANN – C. NIJLAND – J. RYCKMANS) (Studia Francisci Scholten Memoriae dicata 4; Leiden 1973), pp. 355-357.

⁴¹ Como diria Ll. DUCH, *Antropología de la vida cotidiana*, p. 76 (cf. pp. 67-96).

assim expressão à intuição real de que a *ambiguidade* é constitutiva do humano, no sentido da pluralidade de dimensões, da complementaridade de aspetos (mesmo contraditórios), da ambivalência de formas de viver. O mito é tão antropocêntrico como teocêntrico.

4.2.2. *Ligação da transgressão humana à proibição divina de Gn 2,17*

A percepção do sentido da transgressão também passa pela compreensão da função da proibição divina em Gn 2,17: “da árvore do conhecimento do bem e do mal não comas, pois no dia em que dela comeres de certeza morrerás”. Assemelha-se a proibições divinas que se encontram nos mitos de origem dramatizados, com a mesma função de dar sentido a realidades apresentadas no decorrer da narrativa⁴².

A proibição de obter o “conhecimento do bem e do mal” não tem sentido em si. Tem valor funcional. Faz parte da estratégia etiológica global da narrativa, como pretexto para a visada justificação dos aspetos *custosos* da vida humana. Prepara a transgressão do casal primordial, em vista da ‘explicação’ da condição penosa e mortal da história de cada humano.

A mítica proibição de adquirir o “conhecimento” em fase de criação assenta numa verdade teológica de Gn 2-3 e reflete-a: quer dar sentido à impossibilidade radical de o humano “ser como Deus” e prepara a decretação divina da realidade decisivamente distintiva, a morte.

4.2.3. *Ambiguidade da transgressão e a figura da serpente*

A ambiguidade do ato transgressivo passa também pela ambiguidade funcional da “serpente”. No antigo Oriente era símbolo da sabedoria e associada à vida e à morte⁴³. Em Gn 2-3 emerge como “o mais astuto de todos os animais do descampado”, versado na morte e no conhecimento da vida perpétua: “não é certo que morrereis”⁴⁴. Figura ambivalente, é um

⁴² Para o paralelismo cerrado com vários mitos de origem, veja *Em vez de «história de Adão e Eva»*, pp. 342-343.

⁴³ Cf. W.F. ALBRIGHT, “The Goddess of Life and Wisdom”, *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 36 (1920), pp. 274-276.279-281.

⁴⁴ Cf. J.F.A. SAWYER, “The Image of God, the Wisdom of Serpents and the Knowledge of Good and Evil”, *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden* (eds. P. MORRIS – D. SAWYER) (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 136; Sheffield 1992), pp. 66-68; K.R. JOINES, *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archaeological, and Literary Study* (Haddonfiled 1974), p. 18, e “The Serpent in Gen 3”, p. 1.

motivo fabuloso, para ‘explicar’ grandezas (conhecimento, civilização) mas também asperezas (sofrimento, morte) da vida humana⁴⁵. A narração sugere assim a aquisição da característica que define o ser humano: a de experimentar as coisas através do olhar antitético “do bem e do mal”.

A leitura exegética tradicional da narração entendia o ato de “comer o fruto”, proibido, como “pecado”⁴⁶, “culpa”⁴⁷, “queda” moral⁴⁸, causa de todos os males humanos. Mas, entendido sobre o pano de fundo mítico de transgressões primordiais análogas, não implica um juízo de ordem moral⁴⁹, nem permite a sua interpretação como “pecado”⁵⁰ ou desobediência moral⁵¹. Nem objetiva na natureza do casal prototípico nenhuma “queda de um estado de perfeição moral”, de inocência e de felicidade⁵², de

⁴⁵ “Die Schlange ‘spielt’ in ihrer Rede gerade mit der Mehrdeutigkeit dieses Ausdrucks «paqah ‘ayn»” (C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3. Aktualisierte Neuauflage (Stuttgarter Biblische Beiträge 35; Verlag Katholisches Bibelwerk; Stuttgart 1996), pp. 108-109).

⁴⁶ Entre muitos outros: E. HAAG, “Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte”, *Trierer theologische Zeitschrift* 98 (1989) 21-38, pp. 21-38; C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*, pp. 281-293; J.A. SOGGIN, “La caduta dell’uomo nel terzo capitolo della Genesi”, *Studi e materiali per la storia delle religioni* 33 (1962), pp. 249-251.

⁴⁷ Foi feita logo pelos Padres da Igreja: cf. M. ALEXANDRE, *Le commencement du livre Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception* (Christianisme Antique 3; Paris 1988), p. 303. É comum entre os modernos, por exemplo: H.J. STOEBE, “Sündenbewusstsein und Glaubensuniversalismus. Gedanken zu Genesis Kapitel 3”, *TZ* 36 (1980), pp. 204-207.

⁴⁸ J. ERRANDONEA ALZUGUREN julga a transgressão “Pecado por antonomasia”: “la transformación que sobreviene a Adán y Eva es de orden específicamente moral” (*Edén y paraíso*. Fondo cultural meso-potámico en el relato bíblico de la creación (Madrid 1966), pp. 437.440; cf. 429-460).

⁴⁹ Cf. P. HUMBERT, “Démésure et chute dans l’Ancien Testament”, *Maqqél shàqédh: La branche d’amandier*. Hommage à Wilhelm Vischer (Montpellier 1960), pp. 64.66.68-70.77. De Atrahasis, de Gn 2,4b-3,24 e dos mitos de origem que descrevem um conflito entre o homem e a divindade diz W. VON SODEN: “entziehen sich diese jeder primitiv moralisierenden Deutung” (“Der Mensch...”, p. 356).

⁵⁰ “Genesis 2-3 is not... primarily about ‘sin’, ‘guilt’ or ‘emergent sexuality’ in terms of a «fall»”: S.N. LAMBDEN, “From Fig Leaves to Fingernails: Some Notes on the Garments of Adam and Eve in the Hebrew Bible and Select Early Postbiblical Jewish Writings”, *A Walk in the Garden*. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden (eds. P. MORRIS – D. SAWYER) (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 136; Sheffield 1992), p. 77.

⁵¹ A aquisição do conhecimento do bem e do mal “can... hardly stand for a moral failing”: B. VAWTER, *On Genesis: A New Reading* (London 1977), p. 72.

⁵² “O símbolo da queda não é o símbolo autêntico do mito «adâmico»: encontra-se em Platão, na *gnose*, em Plotino. Por isso, não intitulámos este capítulo «o mito da queda» mas «o mito adâmico»”: P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Estructuras y procesos: Filosofía; Trotta; Madrid 2004), p. 378.

regressão ontológica para pior. O relato brinda-nos **razões** para evitarmos ler nele um pecado⁵³.

4.3. *Transgressão mítica: criação em curso, não pecado moral*

Já vai obtendo consenso a interpretação dos mitos de origem como explicação etiológica das condições da vida atual. Eles fazem-na debitando a um acontecimento pré-temporal a existência humana. “Isso significa que o presente... não se explica simplesmente através de causas historicamente comprováveis, mas mediante a sua atribuição a origens divinas últimas”⁵⁴. Ora, esse *acontecimento primordial* ao qual se faz remontar a situação histórica presente refere-se a todas as ações do respetivo mito de origem. A transgressão é uma delas. Não é história; é etiologia da história. Logo, não se compreende como um pecado moral, cometido por um ser humano histórico.

Isto entende-se melhor atendendo a outras razões. Estando – na lógica dos mitos de origem – a natureza humana sob processo de criação ao longo de toda a narração de Gn 2-3, no momento em que ela descreve a transgressão o ser humano ainda não estava completamente criado. Ainda lhe faltavam propriedades da sua condição: sofredor, trabalhador, civilizado, mortal, etc. Aliás, ao cometer a transgressão ainda não gozava de “conhecimento”, que só adquire precisamente no ato de “comer” o fruto proibido (é essa a significação primeira desse ato); portanto, sem conhecimento ainda não seria capaz de realizar atos humanos com responsabilidade moral. De facto, segundo Gn 2,25, o homem e a mulher não sabiam em que consistia “estarem nus”: “não se envergonhavam um do outro”, isto é, não tinham consciência do seu estado de incivilizados⁵⁵. Só adquirem a civilização depois de “comer da árvore do conhecimento”, altura em que cobrem a nudez. Como se pode inferir que o narrador tenciona descrever um pecado

⁵³ Retomamos aqui ideias já deixadas em A. dos S. VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva»: O sentido último da vida projectado nas origens* (Edições Carmelo; Marco de Canaveses 2011), pp. 222-226.

⁵⁴ Diz, fazendo teologia sistemática, M. KEHL, *Contempló Dios...*, p. 163.

⁵⁵ J.-M. MALDAMÉ supõe que a Lei dada por Deus a Moisés está representada pela árvore do conhecimento do bem e do mal, pressupondo que Gn 2-3 é “o relato do pecado de Adão”, que conteria uma lei geral sempre ativa na história humana (“Que peut-on dire du péché originel à la lumière des connaissances actuelles sur l’origine de l’humanité?”, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 47 (1996), pp. 3-27).

moral, cometido por um ser, cuja condição (humana) nesse momento da narração ainda não estava acabada? Não há pecado *antes do ser humano* em absoluto e sem ele. Portanto, o andamento da narrativa indica que aí não se fala de *pecado* moral.

Se a transgressão descrita em Gn 2-3 se interpretasse como pecado moral, então a proibição divina em Gn 2,17, violada por essa transgressão, deveria entender-se como efetiva imposição moral e deveria pensar-se que Deus quis *mesmo* interditar à humanidade o acesso ao conhecimento do bem e do mal, coisa que equivaleria a pensar que Deus teria querido negar o critério moral aos humanos. Mas, como se pode agir humanamente sem conhecer o que é bem e o que é mal? E o ato moral tem a ver com o bem do ser humano, que Deus não poderia ter querido interditar aos humanos.

Mais: o mito traz para a narração realidades a ‘explicar’ (que se descrevem como acontecem na vida: homem, mulher, animais, conhecimento, dores, morte...) e imagina ações explicativas (que não sucederam factualmente como estão contadas: modelação do homem e dos animais, construção da mulher...). Estas últimas são metáforas: permitem a apreensão de aspetos da realidade sob uma luz nova – à luz de Deus como criador. Ora, a ‘transgressão’ primordial é uma dessas ações explicativas. O seu valor é metafórico. É narrada como recurso estratégico para ‘justificar’ as durezas da vida, mas nunca sucedeu que um casal tivesse “comido da árvore do conhecimento”.

E, para quem perguntasse se a narração não terá querido também ‘explicar’ a realidade do mal moral, respondemos que ela ‘explica’ as realidades humanas que a fé pode dizer *criadas* por Deus: é essa a forma de lhes dar sentido último. Ora, isso não o podia fazer com o *pecado*, que não se pode dizer criado. Se o narrador significasse que os humanos em vias de criação pecaram, responsabilizaria Deus pelo pecado, já que Deus está envolvido e é o único responsável pelo processo de criação deles. De facto, para ‘explicar’ o mal físico, atribui-o a Deus: mesmo que ponha o ser humano a transgredir, é Deus que decreta o mal físico para a vida humana. D’Ele faz provir tudo, para evitar cair no dualismo. Na origem de tudo conhece um só ser: Deus. Se trouxesse para o processo de criação a etiologia do pecado, teria de o atribuir de alguma forma a Deus⁵⁶. Atribuí-lo aí ao ser humano

⁵⁶ Mas, “se o mal derivasse de algum modo de uma cumplicidade de Deus criador, seria «na-

seria resvalar para o dualismo, pois, nesse contexto em que tudo está a ter origem, o ser humano funcionaria como princípio absoluto de realidade, oposto a Deus: na origem das coisas estariam Deus e o homem, um princípio bom e um princípio mau. Sim, o ser humano é o único responsável pelo drama do pecado. Mas fá-lo enquanto histórico e em contexto histórico, não no decorrer do processo da sua criação, em contexto mítico. À criação não está associado o pecado. A narrativa de criação ‘explica’ o mal físico, não o pecado moral.

Aliás, o fundamento para o pecado teológico enquanto separação de Deus não é simplesmente uma lei moral. É um compromisso recíproco de amor gratuito entre Deus e o ser humano. Pecado é a rutura desse pacto espiritual. Só acontece no contexto do dom de Deus e da orientação para Deus, que a Bíblia significa com a metáfora da aliança⁵⁷. O casal primordial de Gn 2-3, ao comer do fruto proibido, não cometeu um pecado com este sentido, pois o texto nem menciona nenhum pacto de amizade entre Deus e o homem. A noção de pecado depende do conhecimento da graça divina salvadora, da qual, estritamente, não fala Gn 2-3.

O relato de criação procura construir o cenário adequado à teologia própria que quer comunicar. E essa é *teologia da criação*, que, vendo (e revelando) o sentido último de todas as coisas em Deus, Lhe atribui a origem delas. Logo, não parece ser uma *teologia da redenção* a controlar, qual chave hermenêutica, a leitura de Gn 2-3⁵⁸. O relato não parece querer falar de pecado e de teologia da salvação. É teologia narrativa da criação, sem pecado.

Compreende-se, pois, que o narrador não use a terminologia hebraica da área do “pecado” (religioso, moral)⁵⁹.

tural»): A. GESCHÉ, *El mal: Dios para pensar*, I (Verdad e imagen 122; Sígueme; Salamanca 2010), p. 115.

⁵⁷ Cf. J. ASSMANN, “Das Herz auf der Waage”, *Schuld* (eds. T. SCHARBERT – D. CLEMENS) (Eranos, Band 7; W. Fink Verlag; München 1999) pp. 146-147, onde conclui: “o único quadro em que no Egipto se encontram pistas de começos de uma concepção assim [de pecado moral] é apresentado pela piedade pessoal” [e não pelos mitos de origem]. Veja todo o artigo, especialmente pp. 117-120.144-147.

⁵⁸ Também neste ponto deparamos com pressupostos teológicos: “Todo esse capítulo do Génesis [Gn 3?] está inserido num contexto histórico de salvação, próprio da tradição yahvista”: A. GESCHÉ, *El mal: Dios para pensar* I, p. 121.

⁵⁹ Lista sumária de termos atinentes, em P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti (Analecta Biblica 110; Roma 1986), pp. 52.54-56; nenhum ocorre em Gn

5. A sanção da transgressão e sua significação

O relato da transgressão primordial previa a sua sanção, continuando o seu propósito etiológico. Descreve-se em Gn 3,14-24.

5.1. A sanção da transgressão nos mitos de origem

Em linha com esta interpretação, os mitos de origem que sublimavam também os aspetos *penosos* da vida humana recorriam, após a transgressão, ao seu conseqüente redimensionamento divino, como sucessiva fase de aperfeiçoamento da criação do ser humano conhecido⁶⁰. Esta reposição da ordem distintiva da *relação com a divindade* resolve-se com uma cadeia de limitações identificáveis da existência histórica e da morte contra a humanidade em vias de criação (pragas, secas, tempestades, epidemias...). A transgressão humana e a respetiva sanção nos mitos de origem são, portanto, expedientes literários ao serviço duma hermenêutica religiosa das durezas da vida.

5.2. A sanção da transgressão em Gn 2-3

Nesta conceção mítica está inteiramente decalcada a sentença divina de Gn 3,14-24, que integra idêntica grelha literária, típica da *etiologia*⁶¹.

5.2.1. A sanção enquanto etiologia

Ao pôr Deus nas origens de tudo a ‘destinar’ a forma de existência dos animais e a sua tensão com os humanos (buscada na figura da serpente), a definir os deveres sociais, familiares e profissionais da mulher e do

2,4b-3,24. Se o facto já era notado por alguns exegetas, tem sido preterido por outros, que não explicam de modo englobante o porquê nem o significado desta transgressão. H.J. STOEBE, “Sündenbewusstsein...”, p. 200, nota a falta da terminologia de “pecado” em Gn 2-3, pugnando, porém, pela manutenção do epíteto “Sündenfallgeschichte” para Gn 3 (p. 199 e n. 13). I. WILLI-PLEIN repara na ausência da terminologia de “pecado”, mas continua a falar de “Sündenfallgeschichte in Gen 3” (“Sprache als Schlüssel zur Schöpfung. Überlegungen zur sogenannter Sündenfallgeschichte in Gen 3”, *TZ* 51 (1995) 1-17, pp. 10.14).

⁶⁰ Cf. E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub. Eine Ätiologie des Unvollkommenen* (OBO 46; Freiburg Schweiz – Göttingen 1991²) p. 77; J. ASSMANN, *Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München 1990), pp. 175-176.

⁶¹ Da relação entre as várias tradições literárias míticas (babilónica, ugarítica, grega, nomeadamente a de Hesíodo, e Gn 1-3) diz W.G. LAMBERT, “OT Mythology...”, p. 127: “That there is some kind of connection between the various mythologies will not be denied by any one familiar with the material”.

homem, a submeter o homem ao duro trabalho do próprio campo que o devia alimentar, a decretar a impossibilidade de o ser humano viver sem morrer..., a sentença divina de Gn 2,4b-3,24 projetava etiologicamente o estabelecimento da vida humana, impregnada pela dor, no processo primordial da criação⁶².

A *etiologia*, longe de ser afirmação duma causalidade histórica, ajudava o ser humano a integrar-se no mundo natural e social. A forma literária *prescritiva* com que Deus impõe como deve ser a vida humana no futuro (de facto, os verbos estão no futuro: “com dor darás à luz..., comerás o pão...”), na realidade queria ‘explicar’ o que ela já era ou sempre foi no presente: não é *descritiva* de algo que aconteceu uma vez no passado mas *explicativa* do que acontecia diariamente no lado sombrio da vida. Seria, pois, despistante entender que o que era bom *antes* da transgressão se tornou mau *depois* dela. O sancionado em Gn 3,14-19 entende-se como *recitação* meditativa sobre as rugosidades da vida, que se queriam compreender em profundidade.

Como, na lógica do mito, as penas são aplicadas pelo Deus criador, também são contempladas como criadas, logo, despojadas de fatalismo e das cores da tragédia. O mitógrafo significava assim que devem ser aceites como as realidades agradáveis e igualmente vistas à luz de Deus, sem o sentimento de algo bom catastroficamente perdido e sem atitudes de angústia existencial e de pessimismo.

5.2.2. *Sanção mítica: criação em curso, não castigo moral*

Como consequência da interpretação da transgressão, não se vê razão para o narrador sugerir que Deus puniu *moralmente* os humanos que estava a criar. Na explicação religiosa e antropológica que os mitos de origem queriam dar dos males físicos da vida e da morte não encaixava a conceção dum castigo divino moral. O facto de a serpente também ser abrangida pela sentença divina – do mesmo tipo que a aplicada ao homem e à mulher

⁶² Para A. WEISER, “Die biblische Geschichte vom Paradies und Sündenfall”, *Glaube und Geschichte im Alten Testament* und andere ausgewählte Schriften (Göttingen 1961), pp. 246-257, a divisão interior do ser humano estaria afinal condicionada pelo “pecado” e seria sinal do trágico e enigmático dualismo da existência do homem face a Deus, abrangido pelo conceito do conhecimento do bem e do mal, que por sua vez seria “die innere Folge der «Sünde»” (p. 253). Ampla exegese da sentença divina, com paralelos míticos, fizemo-la na obra *Em vez de «história de Adão e Eva»*, pp. 235-290.

– é a prova inequívoca de que não estamos perante um castigo moral, pois ela, sendo animal, não é sujeito capaz de responsabilidade e de punição moral. Não sendo moral o castigo aplicado a ela, também não o era o castigo infligido à mulher e ao homem⁶³.

Além do mais – objeção séria à interpretação tradicional desta narrativa de criação –, se a desobediência a Deus descrita na transgressão tivesse na intenção do narrador sentido moral e quisesse fazer teologia da redenção, haveria que perguntar por que ele não pôs o Deus sumamente misericordioso a perdoar aos transgressores. Se dentro da interpretação tradicional é difícil encontrar uma resposta satisfatória, na nossa proposta a resposta é fácil e é mais um argumento a confirmar a consistência da nova interpretação. Deus não é posto a perdoar porque não havia nenhum pecado moral a perdoar. À lógica da narrativa não interessava esboçar a teologia do perdão. Se pusesse Deus a perdoar aos transgressores, não atingiria o seu objetivo: dar sentido às penas da vida em forma de redimensionamento divino. À teologia da criação eram propícias as metáforas de uma transgressão e de um castigo, que estão ‘des-moralizadas’ ou ainda não moralizadas. Os traços da imagem de Deus nas narrativas de criação não são os de redentor e bondoso, mas o de Deus criador onnipotente.

Em suma, em vez do esquema moral «paraíso terreal – pecado original – castigo moral», Gn 2-3 oferece-nos o quadro mítico-espiritual da compreensão das «realidades penosas atuais vistas como *sanção* divina – duma *transgressão* humana primordial – que teria quebrado uma *situação original* imaginária de realidades positivas».

5.2.3. *Antropologia e teologia desta etiologia*

Se a tradição ocidental sobre Gn 2-3 entende que a humanidade sofre inelutavelmente, trabalha penosamente e morre inexoravelmente por uma culpa moral histórica original, a narração vê positivamente a causa do trabalho penoso, da dor e da morte na radical caducidade da condição humana limitada, colocando etiologicamente a sua instituição primordial em período de criação por Deus.

⁶³ A exegese tradicional desatende este pormenor. O problema já foi enxergado por Cl. WESTERMANN, *Genesis*, p. 351, que, porém, não lhe deu a mesma solução.

A morte adquire nela maior relevo porque é o fim das penas e da vida física. Sugere que não se conhece bem a totalidade da vida se no seu círculo não se inclui a morte. Quando o humano toma consciência de que um dia morrerá, compreende que a vida é infinitamente valiosa. A meditação sobre a morte descobre-lhe melhor a riqueza e o sentido oculto da vida⁶⁴. Quer dizer, em Gn 2-3 a morte também define a vida. O mito sugere que ninguém ganha o jogo da vida contra a morte. Enfrentava-a diante de Deus, convencido de que essa era a melhor atitude a tomar face a ela. Em vez de viver a vida a partir da pena da morte, opta por inundar a morte da positiva realidade da vida: não lhe tira o mordente dramático mas situa-a no conjunto da vida, onde há experiências, relações, olhares positivos, que dão outra coloração à morte.

Para Gn 2-3, o sentido das penas e da morte não aparece entretecido com o sentido de culpa nem deriva desta. A aceitação da vida como ela é – proposta de Gn 2-3 – torna-se caminho que evita a tendência para a culpabilização. A mentalidade de culpabilização não é sinal de religião falsa mas indício de religiosidade imatura, que ainda não se encontrou a si própria nem consegue dar sentido às aflições da vida de outra maneira.

A tradição religiosa ocidental imaginou que Deus teria querido originariamente uma humanidade a viver no «paraíso terreal», sem dor, sem trabalho custoso e sem morte biológica, que, se se tivesse mantido “sem pecado” e antes do “pecado”, teria beneficiado, por graça divina, duma estrutura biológica e teológica (“elevada”) diferente da atual mas perdida por um “pecado”⁶⁵. Agora a compreensão aberta de Gn 2-3 aponta para um significado bem diferente. Ao contar que as penas da vida têm origem em Deus, sugere que elas têm sentido e que o sentido último delas é Deus, porque não existiriam sem Ele. A perda de Deus do horizonte delas seria a perda do sentido.

⁶⁴ “É precisamente o facto de ser finita e limitada, o facto de termos de enfrentar o seu fim que confere maior valor à vida”: K. POPPER, em K. POPPER – J. ECCLES, *El yo y su cerebro* (Labor; Barcelona 1980), p. 624.

⁶⁵ Cf. *Catecismo da Igreja Católica* (Coimbra 1993) números 355-421. “The focus upon sin and punishment may be a distortion caused by two millennia of traditional midrash and theology”: C.L. MEYERS, “Gender Roles and Genesis 3:16 Revisited”, *The Word of the Lord Shall Go Forth*. Essays in Honor of David Noel Freedman (eds. C.L. MEYERS – M. O’CONNOR) (Winona Lake, Indiana 1983), p. 342.

Conclusão

Fizemos de Gn 2-3 uma leitura com memória, a olhar para a tradição. Cruzámos a objetividade do texto, fixada no momento da redação, com a nossa subjetividade de leitor e com as sucessivas releituras que dele fez a *Wirkungsgeschichte*. Quisemos remontar, o mais possível, ao seu sentido original, contextualizado na cultura literária e religiosa da sua composição. A ligação da memória ao ato de interpretação fez irromper a descoberta do *novo* relativamente a leituras anteriores.

Ainda se poderia afinar a função significante da transgressão e da sanção de Gn 2-3. Aqui importa perceber que são uma estratégia narrativa para dar sentido último às realidades penosas da vida humana, meditando nelas diante de Deus, e não descrevem um pecado e castigo moral⁶⁶. Tendo sido lida como *história de pecado* com moral, agora a narração pode ser lida como *mito de origem* com elevado sentido antropológico e espiritual. Considerá-la *mito de origem* não é ‘volatilizar’ a substância e a mensagem do texto. É possibilitar a descoberta de mais significado⁶⁷. Ela é uma apologia do humano e diz a verdade da vida. Diz verdade da condição humana bonita (na I parte), dotada do conhecimento e da cultura (na II parte), mas contingente, sofredora, mortal (na III parte). Diz verdade, ao «dar que pensar», ao procurar interpretar as coisas da vida dando-lhes sentido de transcendência. Diz a verdade suprema do homem e da mulher, ao afirmar na fé que provêm de Deus. Grelha de compreensão do espírito humano, proporciona uma visão positiva e otimista da vida, na perspetiva de Deus.

⁶⁶Já P. Ricoeur tinha advertido: “Nunca se dirá suficientemente o mal que fez à cristandade a interpretação literal – deveria dizer-se «historicista» – do mito adâmico; ela afundou-a na profissão de uma história absurda e em especulações pseudo-rationais sobre a transmissão quase biológica de uma culpabilidade quase jurídica da falta de *outro* homem, empurrado para a noite dos tempos... Entretanto, o símbolo sempre dará que pensar... Entre o historicismo ingénuo do fundamentalismo e o moralismo exangue do racionalismo abre-se o caminho da hermenêutica dos símbolos”: *Le conflit...*, p. 280; cf. pp. 265-282. Afirma o mesmo em *Finitud y culpabilidad*, p. 383.

⁶⁷“Em que consiste «compreender» o mito adâmico? Primeiramente, consiste em aceitar que é um mito... Estou convencido de que [a] plena aceitação do [seu] carácter não histórico... é o reverso da medalha de uma grande conquista: a conquista da função *simbólica* do mito. Mas então não se deveria dizer: a história da ‘queda’ *não é mais do que* um mito, ou seja, menos do que uma história. Deveria dizer-se antes: a história da queda tem toda a grandeza do mito, isto é, tem mais sentido do que uma história verdadeira”: P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, pp. 379-381. Pelo que ficou exposto neste estudo, embora concordando plenamente com o sentido desta citação de Ricoeur, evitaríamos as expressões «mito adâmico» e «história de queda».