

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FÁBIO CARROLA PONTÍFICE

Em nome da Criação

Uma leitura teológica de Gn 2, 4b- 3, 24

Dissertação Final
Sob a orientação de:
Prof. Doutor João Alberto Sousa Correia

Braga
2021

Índice

Índice	1
Resumo	3
Abstract	3
Abreviaturas e Siglas	4
Introdução	5
1. Os contextos de Gn 2, 4b – 3, 24	9
1.1. Contexto sociocultural	10
1.1.1. <i>A projeção do começo</i>	10
1.1.2. <i>A transação da experiência civilizacional da transcendência</i>	14
1.2. Contexto socio religioso	20
1.2.1. <i>A revelação que inspira a Palavra</i>	21
1.2.2. <i>Da fé do povo bíblico ao ser da criação</i>	26
2. O texto de Gn 2, 4b – 3, 24	32
2. 1. O cenário e a narrativa	32
2. 1. 1. <i>Panorama do relato</i>	32
2. 1. 2. <i>O texto dos versículos e a sua delimitação</i>	34
2. 1. 2. 1. <i>Texto hebraico</i>	34
2. 1. 2. 2. <i>Texto grego</i>	35
2. 1. 3. <i>Tradução</i>	36

2. 2. Estrutura da narrativa	37
2. 2. 1. <i>Enquadramento da perícopre</i>	37
2. 2. 2. <i>Análise gramatical da perícopre</i>	42
2. 2. 3. <i>Orgânica interna da narrativa</i>	47
2. 3. Particularidades da narrativa	51
2. 3. 1. <i>Aspetos literários</i>	51
2. 3. 2. <i>Intertextualidades</i>	54
3. A Terra e o ser humano em relação. Uma leitura teológica de Gn 2, 4b – 3, 24	57
3.1. Formado da Terra e a ela destinado	57
3.1.1. <i>O dom inefável da vida</i>	57
3.1.2. <i>O alvorecer do ser humano</i>	65
3. 2. Colocado no jardim e dele tirado	69
3.2.1. <i>O compromisso do ser humano para com Deus</i>	70
3.2.2. <i>O compromisso do ser humano para com a criação</i>	75
3. 3. Da terra cultivada à terra desejada	80
3.3.1. <i>Os vestígios da terra mal cultivada</i>	81
3.3.2. <i>O desejo que leveda a esperança da terra futura</i>	87
Conclusão	96
Bibliografia	101
Fontes / Magistério	101
Estudos (livros e artigos)	103

Resumo

A presente dissertação pretende analisar a narrativa de Gn 2, 4b – 3, 24. A vida em si, como algo que é doado ao ser humano é apresentada como motor de geração. A evolução sociológica do ser humano afirma-se como dada por meio do reconhecimento de um eu que se espelha num tu. O contexto socio religioso vem então desvendar o conceito de revelação, do dado divino manifesto no humano e que por tal se reconhece como capaz de Deus. A análise exegética traça-se por relação de aproximação ao texto, sendo que a abordagem teológica proporcionará a afirmação do ser da terra como doação do ser divino, passando a ser salvaguardada na defesa da Criação.

Palavras-chave: compromisso; criação; desejo; esperança; plenitude; responsabilidade; terra; vida.

Abstract

This dissertation intends to analyze the narrative of Gn 2, 4b – 3, 24. Life itself, as something that is donated to human beings, is presented as an engine of generation. The sociological evolution of the human being asserts itself as given through the recognition of a self that is mirrored in a you. The socio-religious context then comes to unveil the concept of revelation, of the divine data manifested in the human and that for this reason is recognized as capable of God. The exegetical analysis is based on an approximation to the text, and the theological approach will provide the affirmation of the being of the earth as a donation from the divine being, starting to be safeguarded in the defense of Creation.

Keywords: commitment; creation; desire; hope; fullness; responsibility; Earth; life.

Abreviaturas e Siglas

Livros da Sagrada Escritura

Antigo Testamento

2 Rs	Reis
Dt	Deuterónimo
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Gn	Génese
Is	Isaías
Js	Josué
Lv	Levítico
Sb	Sabedoria
Sl	Salmos

Novo Testamento

2 Ts	2ª aos Tessalonicenses
Act	Livro dos Actos dos Apóstolos
Hb	Carta aos Hebreus
Jo	Evangelho de João
Rm	Carta aos Romanos

Documentos do Magistério

CA	Encíclica “Centesimus Annus”
-----------	------------------------------

CDSI Compêndio da Doutrina Social da Igreja

CEC Catecismo da Igreja Católica

CV Encíclica “Caritas in Veritate”

DV Const. Dogmática “Dei Verbum”

EV Encíclica “Evangelium Vitae”

GS Constituição Pastoral “Gaudium et Spes”

LE Encíclica “Laborem Exercens”

LF Encíclica “Lumen Fidei”

LS Encíclica “Laudato Si”

RH Encíclica “Redemptor Hominis”

SS Encíclica “Spe Salvi”

De carácter geral

a.C. Antes de Cristo

BJ Bíblia de Jerusalém

J Jahwista

P Sacerdotal

ss. seguintes

v. Versículo

vv. Versículo

Introdução

*Senhor, como são grandes as tuas obras!
Todas elas são fruto da tua sabedoria!
A terra está cheia das tuas criaturas! (Sl 104, 24)*

Por onde começar uma história, senão por um princípio? Qual deve ser, então, o princípio da nossa história? Qual a linha condutora que a atravessa e através da qual podemos fazer a sua leitura? O que esteve no princípio como causa de vida será o mesmo que agora nos anima e continua a acompanhar, de modo que também possa estar no fim?

Afirmar que, no princípio, seria a interpelação é estarmos longe da verdade? Pois bem, assim começamos o nosso trabalho, pela oportunidade da questão em si que continuamente nos impele a procurar. A vontade de querer responder às primeiras questões do ser humano leva-nos a situá-lo no seu contexto particular. O reflexo do eu no tu do Outro faz com que o ser humano comece a perceber-se como ser habitado de vida.

Deus cria a vida doando o seu ser, fazendo com que toda a criação seja a possibilidade conseguida da felicidade, bondade e beleza pela qual somos canalizados a algo mais. A menor das criaturas transporta em si o sinal maior, pelo qual é capaz de se harmonizar no todo.

As primeiras páginas desta dissertação orientam-se por aqui. Começando por se falar das primeiras formas de relação com o divino, vindo-se a desembocar na experiência do povo bíblico. A revelação como dado divino manifesto no Humano surge concretamente no povo eleito por Deus e escolhido para realização da sua promessa, em relação à Terra.

O relato que o povo de Deus faz, das suas narrações de origem, começa já pelo meio da narração bíblica, situando-se pela altura dos escritos sapienciais. A sabedoria do povo de Deus permitir-lhe-á colocar por escrito o que já tinha recebido dos seus antepassados e

enquadrar as suas narrativas de origem no panorama mais amplo das primeiras comunidades nômadas que começam a sedentarizar-se.

O que se quer fazer perceber com isto é, na realidade, a origem do como da percepção coletiva que o povo de Israel tinha em relação às suas origens. A afirmação da religião monoteísta como unificação de um povo que afirma a superioridade do seu Deus sobre os falsos deuses das culturas vizinhas permitirá ao povo bíblico um avanço cultural, se este não se entregar à idolatria.

A experiência do povo é então posta em ato. O que o hagiógrafo retira para os seus escritos é o dado humano numa determinada cultura, relido à luz do dado divino. O que se percebe, capta-se, de modo a que fique escrito como revelação de Deus numa determinada cultura.

O ser da criação será então fundado na oblatividade do ser de Deus. A vida que estava no princípio é motor de nova vida, porque só esta é fecunda e pode gerar. No entanto, o mistério continua por se revelar na sua totalidade, pois o que dele se conhece continuará sendo sempre uma parte, dada na incapacidade da abrangência do todo.

Desta forma, no primeiro capítulo mover-nos-emos por campos um tanto latos. O que se tem de ter como ponto de mira é sempre a vontade de procurar responder às questões primeiras do ser humano, transversais a qualquer pessoa, e ainda à origem civilizacional da cultura do povo de Israel, na condição de povo eleito.

Desenvolvida esta contextualização em tons mais antropológicos, entramos, de seguida, na análise exegética de Gn 2, 4b – 3, 24, o coração do nosso estudo. Optou-se por selecionar alguns versículos capitais, pelos quais podemos traçar a trama principal de toda a narrativa, para depois se fazer a sua análise. Apesar de não tratarmos da análise do texto por inteiro, procuramos compreendê-la na íntegra. Partindo do texto hebraico e passando pelo texto grego, apresentamos uma tradução que pensamos ser a mais adequada, por termos confrontado diversas.

São várias as palavras-chave que escolhemos dos versículos principais para entrarmos em diálogo mais profundo com o texto. Apesar da dificuldade sentida com o hebraico, tenta-se, sempre que possível, incluir os vocábulos originais da passagem de Gn 2, 4b – 3, 24, destacando-os, de modo que quem leia este trabalho se aperceba de forma mais completa do texto original, ao tomar contacto com ele, na sua globalidade.

As particularidades da narrativa ajudar-nos-ão a entender por que caminhos se conduz Gn 2, 4b – 3, 24. Estando no centro do desejo de Deus, a criação tem n'Ele a sua origem, passando a ser descrita a partir d'Ele e, por extensão, da criatura que mais se Lhe pode assemelhar, o ser humano, porque feito do pó da terra e animado do sopro divino.

O terceiro capítulo compreender-se-á em chave teológica. Dividido em três subtemas, o primeiro foca-se nos versículos Gn 2, 4b-7, fazendo a sua leitura à luz do pensamento atual, de como o ser humano pode, hoje, compreender as primeiras linhas do relato em estudo. São aqui tratados temas em voga, tanto a nível eclesial como a nível civilizacional: a ecologia, o cuidado pela criação e pela terra onde habitamos.

A relação entre o ser humano e a terra será também abordada, partindo de Gn 2, 15, um versículo fundamental para uma teologia do trabalho. Serão dadas pistas de desenvolvimento de como há-de ser a relação do ser humano com a terra, empenhando-se no cuidado e na evolução da criação.

Os últimos versículos a serem lidos em chave teológica serão Gn 3, 17-19.23. O ser humano do século XXI voltou-se para as preocupações ecológicas, tendo-as na ordem do dia. Preocupada também com o tema da ecologia e da terra, a Igreja propõe, na pessoa do Papa Francisco, que reflitamos sobre estas questões, inaugurando espaços para tal, como a encíclica *Laudato Si*. De forma particular, neste tempo, é-nos proposto que pensemos o rumo do planeta terra. Na esteira do convite, este trabalho apresenta-se como um singelo contributo de reflexão eclesial que tem como objetivo não somente considerações teóricas,

mas pretende chegar ao concreto das situações, passando pelo que muitas vezes se vive atrás do pano e querendo oferecer soluções de fundo, em registo bíblico.

É a Palavra de Deus que ilumina o intento deste trabalho, na opção da sua escolha, afirmando, por fim, que o melhor caminho para o nosso mundo passa não pela afirmação da maldade humana, mas sim pela bondade de Deus, manifesta no agir responsável do ser humano que deve conduzir a terra, tendo em conta uma ecologia integral. O caminho tende para a plenitude, meta concretizada no Deus da criação. Para lá hão-de tender os nossos esforços enquanto seres humanos, passando por soluções de âmbito criativo, pois assim nos ensina a Palavra. Deixemos que seja ela a guiar-nos pela leitura deste trabalho.

1. Os contextos de Gn 2, 4b – 3, 24

Ao longo de milénios de história, a humanidade foi-se questionando sobre o fundamento da sua existência, tornando-se a pergunta fascinante, não tanto pela resposta imediata que se lhe dá, mas sobretudo pela dimensão da procura que ilustra.

O contexto sociocultural é encarado como um dos aspetos mais relevantes da história da humanidade que foi sendo escrita, desde os primórdios e ao longo dos diferentes períodos, nos quais o ser humano sempre tentou encontrar as suas origens, segundo as circunstâncias em que vivia e com os meios de que dispunha.

Foi o povo bíblico quem reconheceu o próximo como pessoa, ser humano, constituído à imagem e semelhança de Deus (cfr. Gn 1, 26-27), o que originou o aparecimento por escrito da história das suas origens e a visão de um Deus pessoal, através da qual o ser humano se descobre como criatura na reciprocidade com os outros seres da sua espécie, também eles criaturas do mesmo Criador. E este é um dos traços que distingue os textos sagrados judeo-cristãos dos de outros povos.

O contexto socio religioso resulta do desvelamento daquilo que é especificamente humano e está presente em todas as suas obras. De facto, todo o ser humano é religioso, dimensão que frutifica e se manifesta nos processos culturais onde está inserido. A iniciativa divina de se revelar faz com que a religião não seja um mero produto cultural, fruto do esforço humano para chegar a Deus. Deste modo, a religião deixa de ser uma idolatria e transforma-se no culto ao Deus verdadeiro.

Com a passagem da tradição oral a escrito, no seio do povo de Israel, a religião torna-se fruto de um forte dinamismo do Espírito de Deus que atua no seu povo. A revelação leva, então, a que se reconheça a presença de Deus na criação e exige do ser

humano uma atitude de respeito e comunhão, pelo cuidado integral que há-de ter, quando interage com a terra.

1.1. Contexto sociocultural

São duas as portas de entrada, com o mesmo umbral, com que nos deparamos ao descerrar a Sagrada Escritura. Trata-se das duas narrativas da criação que apresentam o mesmo intuito: introduzir-nos nas origens, segundo a conceção do povo de Israel. Por elas, entramos no primeiro livro bíblico, o Génesis. «Os hebreus denominaram-no *B^erêšît*, porque é a palavra com que começa: “no princípio”. [...] O título responde ao conteúdo inicial e ao desenvolvimento total do livro»¹. Pretende dar a conhecer as origens de todas as criaturas (Gn 1 – 11) e particularmente do povo de Israel (Gn 12 – 50).

1.1.1. A projeção do começo

As questões que se colocaram ao povo bíblico do Antigo Testamento são transversais a toda a humanidade. Na sua base, têm o intuito de questionar o fundamento do que existe, exprimindo-se por meio de um texto que se tornará sagrado, precisamente porque transporta em si a epifania do divino, que surgiu primeiro na cabeça do hagiógrafo e depois em forma redaccional. De facto, «na leitura judaica, o inteligível desempenha-se a partir de uma experiência espiritual ou de uma palavra sempre já passada, a partir de uma tradição onde transmissão e renovação caminham sempre a par»². O hagiógrafo condensa no texto a tradição oral do povo, isto é, reúne tudo o que dizia respeito à forma como se compreendia as origens de modo experiencial, mas também o modo como o dado divino se lhe revelava, porque é o Espírito do Senhor que o inspira e o leva a exprimir-se desta forma.

«Falamos de narrativas de “começo”. Mas o que é que podemos entender por “começo”? Em boa teoria, terá de ser o momento 1 da história. E o que é a história? No presente quadro de

¹ Félix Ansenio e outros, *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento, I, Pentateuco* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967), 19.

² Emmanuel Levinas, *Transcendência e Inteligibilidade* (Lisboa: 70, 1984), 36.

compreensão, temos de conceber a história como um produto da consciência humana. E é verdade que o é na medida em que o ser humano se compreende a si mesmo como implicado no afazer do tecido histórico, que se volta para o seu passado e o quer dizer. Todavia, implicando-se neste processo, o ser humano verifica que não tem consciência do “começo”»³.

Como podemos então encontrar a relação inicial pela qual tudo começa? É na percepção de um outro que o eu se sente a existir. A condição de se sentir a ser como humano é a de alguém que se reconhece no outro. É uma construção cultural de reciprocidade: para ser pessoa, foi preciso reconhecê-lo no outro. Para haver um eu, é necessário um tu. Ser pessoa é depender de um outro que o é antes de mim.

Na religião, como construção cultural, exprime-se a personalidade na relação originária com o Outro Absoluto, por sujeição. O ser humano depende não só de pessoas, mas também dos elementos da natureza. Pode até confundir a sua verdadeira procedência e fingir que os elementos da natureza são deuses, dispensando assim terreno ao mito que vai dar sentido às foças da natureza.

O ponto de vista da religião é que o ser humano é criado para ser salvo e não escravo de uma construção cultural, em que foi modelado o seu viver. Por este motivo, toda a religião aspira a uma revelação. Nas suas estruturas culturais, o ser humano subjuga-se, sentindo que, por si só, não tem capacidade suficiente para chegar ao Transcendente.

«O que é o eterno: o fenómeno primordial presente no aqui e no agora que nós chamamos Revelação? É o fenómeno pelo qual o Homem não sai do momento do encontro supremo do mesmo modo como entrou. O momento do encontro não é “vivência” que surge na alma recetiva e se realiza perfeitamente; algo aí acontece no homem. Às vezes, parece um sopro, às vezes, como se fora uma luta, pouco importa: acontece. Ao sair do ato essencial da relação pura, o homem tem em seu ser um mais, um acréscimo sobre o qual ele nada sabia antes e cuja origem ele não saberia caracterizar corretamente. [...] A verdade é que recebemos algo que não possuíamos antes e o recebemos de tal modo que sabemos que isto nos foi dado»⁴.

³ António Couto, *O Livro do Génesis* (Santa Maria da Feira: Autor e Letras e Coisas, 2013), 9.

⁴ Martin Buber, *Eu e Tu* (São Paulo: Centauro, 1974), 126.

Na religião de Israel, a personalidade exprime-se na relação originária com o Outro Absoluto. Ao dar-se ao povo de forma incondicional, torna-se um Deus para ele. O Deus relação é descoberto como criador, mediante a salvação que oferece ao povo de Israel, que irá constituir-se povo de Deus, graças à Sua ação libertadora.

É no momento de opressão que Israel passa a sentir que Deus está ao seu lado e o quer resgatar. Porque Deus resgata o seu povo, Israel fará a leitura explícita de algo implícito: a ação de Deus como ser é salvar. Deus cumpre a sua promessa, realizando prodígios em favor do seu povo. Passa a ser na criação que o povo de Deus vê, de forma explícita, a obra mais maravilhosa do seu Salvador. Assim se extrapola para todas as criaturas a Sua bondade.

«Deus, ao criar e conservar todas as coisas pelo Verbo (cfr. Jo 1,3), oferece aos homens um testemunho perene de Si mesmo na criação (cfr. Rom 1,1-20) e, além disso, decidindo abrir o caminho da salvação sobrenatural, manifestou-se a Si mesmo, desde o princípio, aos nossos primeiros pais. Depois da sua queda, com a promessa de redenção, deu-lhes a esperança da salvação (cfr. Gén 3,15), e cuidou continuamente do género humano, para dar a vida eterna a todos aqueles que, perseverando na prática das boas obras, procuram a salvação (cfr. Rom 2, 6-7). No devido tempo, chamou Abraão, para fazer dele pai de um grande povo (cfr. Gén 12, 2), povo que, depois dos patriarcas, ele instruiu, por meio de Moisés e dos profetas, para que O reconhecessem como único Deus vivo e verdadeiro» (DV 3).

Cada realidade apresenta-se, portanto, como um ícone de transcendência. A tarefa principal de cada ser humano é descobrir a essência para a qual o ícone remete, pois a função deste é sugerir, transportando nele uma forma que conduz para além dele. «A relação de semelhança que institui é uma relação de expressão do invisível, pelo que a atenção não deve deter-se nele, mas buscar através dele uma verdade superior»⁵. Cada ser afigura-se e difere com qualquer outro pelo todo que é, sentindo-se assim a fazer parte de algo maior, passando a ser as relações de semelhança que unem e identificam os seres humanos com Deus.

⁵ Silvína Rodrigues Lopes, «Ícone», em *Biblos, Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol. 2 (Lisboa: Verbo, 1997), 1131.

Dependendo não só de pessoas, mas também de elementos da natureza que influem no seu quotidiano, e que se tornam essenciais à sua vida biológica, o ser humano pode confundir a sua procedência dos elementos da natureza e fingir que estes são deuses, surgindo assim a idolatria.

«O termo idolatria (do grego *éidolon*, imagem, e *latréia*, serviço) designa geralmente a adoração prestada a alguém ou a alguma coisa que não o verdadeiro Deus. As religiões monoteístas, como a judaica, a cristã e a islâmica, têm combatido sempre as práticas religiosas voltadas para os ídolos, [...]. Para as duas primeiras religiões, a proibição está contida no texto do segundo mandamento (Ex 20, 4-5): “Não farás para ti imagens esculpidas nem representação alguma do que está em cima, nos céus, do que está em baixo, na terra, e do que está debaixo da terra, nas águas. Não te prostrarás debaixo dessas coisas e não as servirás.”»⁶.

A opressão da idolatria apresenta-se no contraponto com a libertação exercida pelo Deus verdadeiro. A idolatria é a subjugação a algo que escraviza e torna o ser humano cada vez mais imanente, porque não o ajuda a dar o salto para o transcendente e o submete a algo ou a alguém, situação que ocorre várias vezes na história do povo de Israel.

Ser pessoa é também olhar o mundo a partir de um ponto de vista externo, pela consciência que nos permite observá-lo do lado de fora. E é a partir desta observação que o ser humano cai em si e se dá conta dos seus desvios.

«O homem torna-se EU na relação com o TU. O face-a-face aparece e desvanece-se, os eventos de relação condensam-se e dissimulam-se e é nesta alternância que a consciência do parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do EU se esclarece e aumenta cada vez mais. De fato, ainda ela aparece somente envolta na trama das relações, na relação com o TU, como consciência gradativa daquilo que tende para o TU sem ser ainda o TU. Mas, essa consciência do EU emerge com força crescente, até que, a um dado momento, a ligação se desfaz e o próprio EU se encontra, por um instante diante de si, separado, como se fosse um TU, para tão logo retomar a posse de si e daí em diante, no seu estado de ser consciente entrar em relações»⁷.

⁶ Sérgio Lanza, «Idolatria», em *Cristos. Enciclopédia do Cristianismo* (Lisboa: Verbo, 2004), 418.

⁷ Buber, *Eu e Tu*, 32.

Nas religiões paleolíticas dos povos nómadas, não havia esta preocupação de que o mundo é uma coisa. Por isso, nelas, os deuses são fruto da dependência que o ser humano, por exemplo, sentia face ao ar, à terra e ao alimento que tomava, pois tinha-se a percepção de que estes dominavam, sem eles a vida biológica ficava posta em causa e não podia subsistir. O ser humano do Paleolítico pode dizer-se, então, escravo da natureza.

Nas primeiras formas de viver em sociedade, nas sociedades simples, surgem dois tipos de deuses: uns naturais, os elementos da natureza; e outros sociais, os antepassados, que deveriam ser respeitados e venerados.

Eram as forças da natureza que comandavam a vida do ser humano, fazendo com que este começasse a criar narrativas simbólicas, fruto da sua imaginação alegórica e expressão da personificação destas divindades, para que pudesse deste modo concretizar a sua relação a algo imanente de que dependia. Surgiram assim os mitos de origem, que pretendiam significar mais do que aquilo que narravam, no sentido de traduzirem a necessidade de explicação da concepção e do início do mundo que rodeava estas sociedades primitivas. De forma elementar e desprovida de inteligência científica, vão tentar traduzir, através de narrativas míticas, os seus costumes, já apreendidos, e a sua mentalidade, referente à génese do mundo.

«A história bíblica desenrola-se com um pano de fundo histórico-geográfico bem determinado na área do Próximo Oriente, justamente numa encruzilhada geográfica na qual se dão conta dois impérios e focos culturais da antiguidade: o mesopotâmico e o egípcio. [...] Por isso, a história bíblica, longe de estar isolada no contexto da marcha das grandes civilizações, encontra o seu esclarecimento à luz dos achados arqueológicos, que estabeleceram com bastante nitidez a história dos povos do Crescente Fértil e o seu ambiente cultural»⁸.

1.1.2. A transação da experiência civilizacional da transcendência

⁸ Maximiliano Garcia Cordeiro, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente. El entorno cultural de la historia de salvación* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977), XV.

O céu é o símbolo maior da transcendência. Quando o ser humano olhou para cima e observou que havia uma certa regularidade no decurso do tempo e das estações, começou também a olhar o mundo de cima para baixo. Adorou os astros e fez, de forma aparente, a primeira experiência de transcendência. Bastou-lhe constatar a regularidade dos astros para se aperceber da regularidade da natureza, a circularidade do tempo e das épocas. Tornou-se dono da natureza e começou a trocar produtos e frutos que procedem da terra.

Entre as civilizações dos grandes rios, no tempo do Neolítico, foram os Sumérios os primeiros a estabilizar. Com a fixação da convivência em sociedade, vai ser necessário adorar novos deuses, os sociais, na figura do líder que vence todos os inimigos do povo. Estes novos deuses tornam-se os soberanos, como acontece no Egito e na Mesopotâmia. Em distintos pontos de subordinação, vemos que o ser humano não somente depende da natureza, como igualmente da sociedade em que está inserido. Desta forma, começa a divinizar algumas esferas da sociedade. Podemos afirmar, assim, que o ser humano do Neolítico torna-se escravo do Estado.

Foram precisamente as planícies, as terras férteis e as nascentes de água que originaram a nomadização dos povos. A Mesopotâmia e o Egito nascem assim como berços de sociedades importantes.

«O Médio Oriente foi provavelmente o berço da civilização mais antiga do mundo. [...] No seio dessa civilização, surgiu a escrita, aproximadamente no IV milénio a. C., realizando a transição da pré-história para a história baseada em documentação escrita. A cultura partia de dois focos principais: de um lado, o duplo vale do Tigre e do Eufrates, ou Mesopotâmia; de outro, o vale do Nilo, o Egito»⁹.

A Mesopotâmia, como o próprio nome indica, terra situada entre dois rios (o Tigre e o Eufrates), torna-se uma zona muito prolífica. Aí se instalaram os Sumérios, povo que gerou os primeiros vestígios de civilização. Foi com eles que, naquela zona, surgiu a agricultura, com a cultura de regadio, e os mitos religiosos.

⁹ Pierre Grelot, *Introdução à Bíblia* (São Paulo: Paulinas, 1971), 28.

Também o Antigo Egito era favorável à nomadização dos povos, porque banhado pelo rio Nilo que, quando transbordava, fazia com que as terras ficassem bem irrigadas e assim se tornavam muito produtivas. Graças ao seu posicionamento geográfico, o Egito não foi palco de muitas lutas bélicas, o que permitiu estabilidade de relações intergeracionais. Surgiram aí as cosmogonias, narrativas de origem, inspiradas pelo ambiente em que se geravam.

«Pelo que se refere à história primitiva (Gn 1-11), as descobertas arqueológicas demonstraram-se de grande utilidade para a contextualização cultural e religiosa dos relatos bíblicos, apesar das grandes diferenças existentes no que se refere à mensagem religiosa, em particular sobre a doutrina monoteísta, a providência divina, a criação do mundo e do homem, a bondade do universo criado e outras verdades fundamentais professadas pelo povo de Israel. Os textos de maior interesse pela sua relação com a Bíblia provêm da literatura mesopotâmica, tanto suméria como acádica, e ocasionalmente bilingue. Entre os mais conhecidos, encontram-se o poema babilónico *Enuma Elish*, sobre a criação, o mito mesopotâmico de *Atrahasis*, sobre a criação do Homem e o grande cataclisma do dilúvio universal, e *Gilgamesh*, sobre os mesmos temas»¹⁰.

A mais ancestral epopeia da humanidade de que temos relato é a de *Gilgamesh* que, ao que tudo indica, foi elaborada por um autor procedente de Babel (cidade que se situava no atual Iraque, na região de Bagdad) e fortemente influenciada por narrativas sumérias.

Outro poema babilónico que importa destacar é *Enuma Elish*. Pode constatar-se nele a personificação de alguns elementos da natureza e a ideia de que o ser humano é criado com a finalidade de servir os deuses.

As diferentes procedências das narrativas de origem da criação indicam que estes textos eram usados em situações distintas, pois falamos dos diferentes contextos em que se inseriam, particularmente o litúrgico, em que as cosmogonias eram parte integrante de um conjunto de crenças e rituais. Sobrevém nelas a ideia de que o ser humano se sentia convocado a recordar a sua origem. Outras redações cosmogónicas são consequência da

¹⁰ Miguel Ángel Tábel, *Introducción Al Antiguo Testamento, I. Pentateuco Y Livros Históricas* (Madrid: Palabra, 2008), 87.

extinção de algumas tradições orais que alguns povos premeditavam e, por as não querer ver desaparecer, perpetuaram-nas por escrito.

«O antigo Oriente possuía mitos peculiares que explicavam as origens do mundo e do homem. Injusto seria considerá-los puro jogo de imaginação, livre e gratuito, como sucede com os nossos contos. Inspirados por certa experiência da existência, traduziam de modo ilustrado e dramático o pensamento ainda incapaz de se exprimir em linguagem abstrata. Analisando-os, atingimos o que havia de mais profundo na cultura oriental: a concepção do homem, da vida, do mundo, de Deus. Mas, esta última concepção é de inspiração muito suspeita. Os deuses, aos quais o homem de então rendia culto, personificavam as diversas forças cósmicas»¹¹.

Adquirindo competências de habilidade prática, o ser humano avança a nível civilizacional. É com o processo da agricultura que começa a controlar os recursos que a terra lhe oferece. A percepção que antes tinha, de que subsistia através da natureza, é agora passada para os astros, pois a natureza passou a ser, de forma indireta, controlada por ele. O culto aos astros cria as condições para que, numa fase posterior, surja o calendário, graças à verificação da regularidade das épocas, pelas quais se norteava, no cultivo dos terrenos agrícolas. O ser humano cria uma inteligência periódica das estações da natureza.

Neste tipo de comunidades, o líder político era visto como sucessor do deus sol, astro que regia a criação, o que potenciava a sua divinização, dando-lhe domínio sobre os seus inferiores.

Os deuses que estas primeiras comunidades escolhem não são mais do que resultado da sua experiência de vida, do seu modo de estar no mundo. Precisavam de algo que satisfizesse o seu anseio de perenidade, de não ter em si próprias a razão do seu existir; seriam então os seus deuses a expressão do seu desejo de dar o salto para o patamar da transcendência. «Pode dizer-se de um ser, como Deus, que é transcendente no sentido de ser não só meramente superior, mas incomparavelmente superior às demais coisas»¹².

¹¹ Grelot, *Introdução à Bíblia*, 57.

¹² Robert M. Adams, «Transcendencia», em *Diccionario Akal de Filosofia*, ed. Robert Audi (Madrid: Akal, 2004), 990.

Contudo, o ser humano deixava-se reduzir à escolha das forças cósmicas e dos seus líderes como deuses, pois, independentemente de estes serem a razão direta da sustentação desses povos, não tinham em si mesmos a razão do seu porvir.

É na transição da imanência dos deuses dos gentios para o conceito de revelação apresentado na Bíblia que podemos ver que a religião deixa de ser um esforço frustrado do ser humano à procura, em vão, da origem do seu ser, para começar a percorrer o longo percurso do sentido da sua pré-existência, subsistência e do depois da sua vida biológica.

«Por outro lado, o exílio babilónico fez com que a alma israelita se abrisse a um horizonte cultural no qual pesavam as antigas tradições religiosas. Não tem, pois, nada de inverosímil que uma genialidade religiosa superior hebraica haja procurado uma síntese religiosa, mas expressa algumas vezes com módulos literários e religiosos arcaicos, que são ecos de concepções mítico-religiosas dos povos mesopotâmicos: sumérios, acádios e assírios. Assim, pois, podemos supor que em tempos nos quais a comunidade religiosa pós-exílica reunia o material de tradições históricas, legislativas e religiosas do passado, uma genialidade teológica sintetizadora tratou de encontrar a pré-história do povo eleito, e, procurando nas tradições mesopotâmicas, encontrou o modo de relacionar as tradições do seu povo com as das origens da humanidade trabalhando com lendas mesopotâmicas»¹³.

As ideias distintas que podem perceber-se, quando comparamos os textos dos relatos bíblicos da criação e as narrativas dos povos vizinhos do povo bíblico, são expressão da sua particularidade e unicidade na crença num Deus único e verdadeiro. Situado entre os outros povos, o povo de Israel vai expressar as suas crenças nos seus textos. Conhecedor das teogonias, antropogonias e cosmogonias dos povos seus contemporâneos, vai expressar a sua singularidade, enquanto povo de Deus, nos relatos da criação. Contudo, elementos formais comuns irão estar presentes nos relatos, mas com conteúdos distintos.

«Designamos como “redação de Jerusalém” aquele filão de textos que a antiga crítica bíblica designava como Jahwista (J), retirando-lhe, todavia, o seu contexto davídico-salomónico e alargando-a a todo o período da realeza em Jerusalém e ainda ao período exílico, desde o século X ao século VI a. C., um pouco na linha do “Paradigma de Münster” (*Münsteraner Pentateuchmodell*), proposto por Erich Zenger e Peter Weimar, que associa a sigla J à “Obra Histórica de Jerusalém” (*Jerusalem Geschichtswerk*) (JG), e que, em termos de texto,

¹³ Cordeiro, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente...*, 4.

abrange Gn 2,4b-Js 24, e cuja redação se poderia colocar em meados do século VII a. C., talvez durante o reinado de Manassés (699-643), como reação à forte assirização então sentida e tendo por detrás o acontecimento traumático da queda do reino do Norte (722/1) e o acontecimento miraculoso da salvação inesperada de Jerusalém da ameaça de Senaquerib (701). Esta redação conhece ainda uma segunda fase de expansão desembocando na chamada “Obra História Exílica” (*Exilische Geschichtwerk*), de colorido deuteronomista, que, em termos de texto, se alarga em Gn 2, 4b – 2 Rs 25, e que teria sido levada a cabo a partir de 587, tendo por detrás os acontecimentos dramáticos e traumáticos do fim da narração de Judá, da destruição do Templo e da cidade de Jerusalém e do exílio de Judá na Babilónia»¹⁴.

Constatamos então que é difícil datar Gn 2, 4b – 3, 24, pois o texto onde está inserido, de tradição Javista, que agora podemos chamar “redação de Jerusalém”, é uma composição que se foi construindo ao longo dos tempos e dos acontecimentos. Destacamos sim a importância do silêncio dos profetas, para avançarmos uma datação, porquanto os profetas nada falam sobre ele, o que nos leva a concluir que não deve ser dos mais antigos da Sagrada Escritura. Parece-nos, por isso, que é posterior aos profetas.

Em cada contexto particular, foram forjadas histórias que pretendiam ser tentativas de explicação das questões que o ser humano se colocava, de tipo fundamental. As pessoas viviam fechadas numa comunidade, daí a necessidade de mitos e lendas com vários modelos e estilos, fazendo também que os elementos culturais influenciassem e estivessem presentes na redação destas narrativas.

Estas histórias tiveram sentido para os antepassados do ser humano e satisfaziam o significado da sua existência. É por isso que encontramos motivos comuns às cosmogonias. As redes de ligação que juntavam as diferentes comunidades aproximavam-nas, devido às relações que estabeleciam entre elas, o que proporcionou uma expressão de sentido comum entre povos. O que é transversal e dado adquirido, por um processo de evolução da consciência humana, é a relação entre as histórias de origem do ser humano.

¹⁴ Couto, *O Livro do Génesis*, 8-9.

«A palavra “mito” provem do grego *mythos*, termo de significado complexo que pode traduzir-se como “palavra originária”, isto é, narração que comunica o segredo que é próprio da origem. Na cultura ocidental, a forma do pensamento mítico, simbólica e não objetivadora, foi contraposta à forma do pensamento lógico e argumentativo e, conseqüentemente, afastada da afirmação da racionalidade, considerada como caminho único de acesso à verdade. [...] Atualmente reconhece-se de forma unânime a presença, em diferentes livros do Antigo Testamento, de elementos míticos procedentes das culturas circundantes [...]. No entanto, as inserções de carácter mitológico na Bíblia estão reinterpretadas no acontecer histórico e purificadas de todo o antropomorfismo primitivo, assumindo uma função puramente simbólica e analógica»¹⁵.

O mito e a lenda foram os canais pelos quais os antepassados do ser humano encontraram forma de conceber e deixar perpetuadas as suas concepções criacionistas. No entanto, estes dois estilos diferem. O mito como recurso estilístico recorre a manifestações simbólicas das coisas que existem, isto é, procura traduzir uma forma de pensamento e de apreensão por representações que, de outra forma, não se conseguiriam expressar. O mito é o limiar em que a realidade e a fantasia quase se cruzam, fazendo esta conjugação de credulidade e incredulidade mental, na qual tudo conta, no sentido de se procurar descrever o que, de forma simples e ao mesmo tempo complexa, se pretende transmitir, falando muitas vezes através de símbolos. A lenda, que extravasa já o conceito de realismo, é uma narrativa que se baseia em conteúdos verdadeiros, mas que tem muito de imaginário.

Importante, ainda, é afirmar o conceito de revelação bíblica, no qual teremos de nos debruçar de forma mais detalhada para entendermos o sentido mais profundo da mensagem do Antigo Testamento, pois, é na revelação bíblica que encontramos uma das notas singulares que está na origem dos relatos bíblicos, que caracterizam o povo de Israel. É o que vamos fazer a seguir.

1.2. Contexto sócio religioso

¹⁵ Alfonso Colzani, «Mito Religioso», em *Cristianismo. História, Teologia, Confesiones, Protagonistas, Biblia, Reformadores* (Madrid: San Pablo, 2009), 663-664.

Não duvidamos de que a índole religiosa do ser humano vem-lhe dos primórdios da humanidade. Desde os primeiros momentos do seu existir, percebeu a dependência da sua existência do Totalmente Outro. De facto, “a origem da religião encontra-se na percepção, tantas vezes obscurecida e com imperfeições, da existência de um algo divino que transcende o mundo que conhecemos”¹⁶.

1.2.1. A revelação que inspira a Palavra

A religião planificou e esculpiu a cultura e a *forma mentis* de importantes sociedades, o que fez com que se tornasse um comportamento universal.

«Desde logo, não se pode negar a existência das religiões, ao longo da história. Trata-se de um facto universal que abarca todas as latitudes e todas as épocas, como testemunham as ciências históricas. Trata-se de um facto que brota do mais íntimo do Homem e que se manifesta nas situações e culturas mais diversas até ao ponto de se qualificar como um facto “original e primário”, em estreita relação com a natureza do Homem»¹⁷.

O que expressa a humana propensão para o religioso redonda no render adoração a uma divindade, derivando em diversos tipos de religiosidade. A religião pode assim ser tida como “o conjunto de crenças e valores, dadoras de estabilidade, dinâmica e sentido, organizados em representações simbólicas e referentes a uma realidade que transcende o indivíduo”¹⁸.

Situando-nos no horizonte de uma das dimensões existenciais do ser humano, que atravessa todas as culturas, esta capacidade faz com que ele se torne um ser religioso. A religião é então vista como um ato de sujeição, o que pode degenerar em algo de negativo, quando prestada aos ídolos. Na medida em que é uma estruturação cultural, cada cultura produz a sua religião, o que redonda num esforço muitas vezes frustrante, porque resultado da energia do ser humano para chegar a Deus.

¹⁶ Lucas F. Mateo Seco e Rafael Corazón Gonzáles, «Religiión», em *Conceptos básicos para el estudio de la Teología* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2010), 436.

¹⁷ Seco e Gonzáles, «Religiión», em *Conceptos básicos para el estudio de la Teología*, 435.

¹⁸ Eduardo Duque, *Mudanças Culturais, Mudanças Religiosas* (V. N. Famalicão: Húmus, 2014), 25.

Na antiguidade, a religião era uma ideia vaga que comportava todos os cultos às divindades e, por isso, cada povo tinha a sua. Por muito que tentasse, o ser humano não conseguia, por si próprio, atingir o patamar do Transcendente. Assim se compreende que toda a religião anelasse por uma revelação.

«Fundamenta-se na Bíblia a ideia de que a religião necessita de uma iniciativa divina (criação do Homem à imagem e semelhança de Deus, auto-manifestação de Deus numa história em definição salvífica). Daqui faz-se derivar os critérios para diferenciar o Deus “verdadeiro”. A história da aliança com Israel (que, no plano religioso, equivale à história da construção do monoteísmo judeo-cristão) procede do vasto campo histórico-religioso do Próximo Oriente e cristaliza na norma “Yahveh é único...”, com a resposta de que há que amar a Deus com todo o coração, com toda a alma, com todas as forças (cfr. Dt 6, 4s). A norma constitui o critério para distinguir entre a religião verdadeira e a falsa, entre adoração a Deus e idolatria»¹⁹.

Do ponto de vista judeo-cristão, o ser humano só é livre quando adora um Deus transcendente e não faz depender das criaturas a existência de Deus. A revelação bíblica veio assim declarar a rutura com as antigas formas de religião, no sentido de libertar o ser humano deste tipo de escravatura que o reduzia à imanência. O culto a Deus, em Israel, é a partir de Deus. Deus dá-se desde Ele próprio, fazendo com que o culto não seja de escravos, mas de seres humanos livres que glorificam a Deus pela possibilidade que Ele lhes concedeu de O louvarem.

«A aliança era uma figura comum entre os Homens, mas Deus mesmo estabeleceu uma aliança com alguns deles: com Noé, depois do dilúvio (cfr. *Gn* 9-10) e, sobretudo, com Abraão (cfr. *Gn* 15-17). Nesta Aliança – que é a Aliança por excelência –, Deus teve a iniciativa; por seu lado, fez a *promessa* de dar a Abraão uma grande descendência e fazer dela um grande povo, de dar-lhe, também, uma nova terra – *a terra prometida* – [...]. Por parte de Abraão, *Deus exige* o monoteísmo e o cumprimento da sua vontade: fé, sobretudo na dimensão da confiança, e obediência»²⁰.

¹⁹ Wilhelm Breuning, «Religión», em *Diccionario de Teología Dogmática* (Barcelona: Herder, 1990), 594.

²⁰ Fernando Ocariz e Arturo Blanco, *Teología Fundamental*, 2ª ed. (Madrid: Palabra, 2008), 42.

O fundamental da mensagem da Escritura é uma revelação válida para todos, como foi proposta a Abraão, pelo século XVIII a. C., em que o Deus verdadeiro lhe diz: «Deixa a tua terra, a tua família e a casa de teu pai, vai para a terra que Eu te indicar» (Gn 12, 1).

A experiência da revelação de Deus a Abraão faz com que o Povo que ele juntou começasse a ver os acontecimentos da humanidade com os olhos da fé, pois o conceito de Deus na Tradição hebraica é aprofundado pela revelação. Dizer que, no Antigo Testamento, Deus é revelado é afirmar que Ele não é consequência das necessidades e projeções humanas. O conflito que o povo de Israel irá desencadear na Humanidade debruçar-se-á sobre o verdadeiro Deus e os falsos deuses.

«Entre os antigos povos politeístas, volta-se a atenção primariamente para a *natureza*. Atento ao ritmo dos astros e das estações (ritmo de nascimento e de morte), o Homem procura a sua segurança integrando-se nesse ritmo e na sua repetição anual. [...]

Israel foi o primeiro a romper o círculo fatídico das estações e das repetições que cercava o mundo antigo: rompeu com a mudança que nada mais é que contínuo recomeçar. Para Israel, o tempo é *linear*: tem um começo e um fim. [...] Israel vive na natureza, mas a *história* é o centro da sua atenção. O que tem importância não é o ciclo anual em que tudo recomeça: o importante é o que Deus *faz, fez e fará* segundo suas promessas»²¹.

O politeísmo era causa de contendas entre os povos primitivos, dado que muitos queriam impor a concepção das realidades fundamentais da sua religião para assegurar, desta forma, a continuidade da sua cultura. Não obstante, muitas das culturas primitivas já tinham componentes comuns nas suas mundividências, como é o caso do povo de Israel e dos povos seus contemporâneos. O facto de existirem grupos dentro da comunidade de Israel que se relacionavam com os povos vizinhos fez com que se entranhassem elementos transversais nos seus textos sagrados. No entanto, continuavam a divergir no que era próprio de cada povo.

Porém, ao ouvir falar dos deuses da Babilónia, o povo de Israel reage. Vendo-se na fase redaccional dos textos da Sagrada Escritura sobre a concepção da humanidade, afirma

²¹ René Latourelle, *Teologia da Revelação* (São Paulo: Paulinas, 1985), 452-453.

que “os deuses dos pagãos não valem nada; foi o Senhor quem criou os Céus” (Sl 96, 5). Além disso, o hagiógrafo, de forma criativa e através dos seus conhecimentos empíricos, afirma que o mal não entrou no mundo por causa de Deus, mas sim pelo mau uso do livre arbítrio do ser humano. Não procedendo de Deus, o mal provém da idolatria.

Há um conjunto de acontecimentos históricos que visualizamos de certo modo na perspectiva da sua relação com Deus. E a revelação tem a ver com isto: Deus não é um conceito em função das necessidades diretas que despontam dentro da comunidade de Israel. A revelação do Deus verdadeiro vai assumir outros contornos e exigir outro modo de descoberta de Deus, por parte do povo de Israel. Deus está nos acontecimentos da história do povo e é para Ele que o povo vai orientar-se.

«Cronologicamente, o Deus da Aliança foi conhecido antes do Deus da criação. Israel não descobriu Deus por um processo de reflexão metafísica, mas através das intervenções de Deus em sua história. A partir da história é que Israel chegou ao Deus da criação, do Deus salvador ao Deus criador. [...] A criação mostra-se como a projeção para o passado do poder de Deus manifesto na história e como o primeiro ato da história da salvação»²².

Deus é aposta na relação e relaciona-se ocultando-se. Torna-se, por isso, essencial decodificar os acontecimentos. O modo de estar de Deus é de intangibilidade, a sua presença no seio de Israel é de escondimento. Por isso, não vemos a sua presença, mas as suas atuações, o que faz com que a compreensão de Deus seja a sua Palavra.

«Esta teologia da palavra (do “dabar”) do Antigo Testamento encerra um profundo significado: manifesta a existência de relações pessoais entre o Homem e Deus, não somente criador, mas também o Deus da salvação e da aliança. A “palavra” manifesta que a criação e a história não são somente a obra de um Deus criador, que não têm de ser interpretadas unicamente de uma maneira “teísta”, mas há que considerá-las na perspectiva de um diálogo pessoal do Homem com Deus. Todos os acontecimentos são um *convite* de Deus ao Homem; neles Deus *se dirige pessoalmente* ao Homem»²³.

A revelação por meio da palavra torna-se um dos temas mais caros ao povo de Israel. Se, por um lado, no primeiro relato da criação, vemos que é a palavra performativa –

²² Latourelle, *Teologia da Revelação*, 436-437.

²³ Edward Schillebeeckx, *Revelación y Teologia* (Salamanca: Sígueme, 1968), 43.

realiza aquilo que significa – que servirá de impulso geracional da vida, por outro, no segundo relato da criação, vemos que o Deus oleiro, que com as suas próprias mãos decide formar o ser humano do pó da terra, o torna capaz de relação pessoal. Julgamos, pois, que, se o primeiro relato é exclusivo da revelação do Deus verdadeiro ao povo de Israel, que se manifestou por meio da Palavra, o segundo foi aproveitando alguns elementos comuns de povos vizinhos, por semelhanças que tem com outros textos de deuses que criavam os seres humanos a partir da argila. Tal é fruto da proximidade do povo de Israel a outras sociedades, suas contemporâneas no tempo e no espaço, que percebiam o ser humano como tendo sido formado do pó da terra.

Interpretar o que se encontra por entre as linhas da história da Humanidade, desvelando quem é Deus, é o empreendimento que o Povo de Israel põe em marcha, que subsequentemente resulta na fundamentação da Tradição posta por escrito. Por isso, na perspectiva judaica, a Humanidade e a sua história são a fundamental revelação de Deus, fazendo com que a versão de Deus para o ser humano se constitua com a própria humanidade.

O conceito de Deus, em Israel, fez-se por revelação, pela leitura crente da história do Povo, que será a base do testemunho da Sagrada Escritura, sendo esta a consignação por escrito da revelação e permanecendo ela ao seu serviço.

«Realmente, a Bíblia é história e revelação, história de uma revelação e revelação de uma história. Narra a história humana enquanto lugar de revelação de Deus. As mesmas palavras narram uma história e velam o Mistério. A confissão hebraica da fé fazia coincidir o evento e a sua significação: *dabar* dizia *acontecimento* e *palavra*. Isto significa que a inteligência humana não é só o lugar, mas também uma dimensão intrínseca da própria revelação de Deus. Esta não é uma palavra que cai de cima: implica sempre a ação e a reação da subjetividade pessoal crente, que fez a experiência do Deus vivo»²⁴.

A revelação de Deus acontece no decurso da história, ficando a fazer parte da história divina a história humana, porque intervencionada por Deus. «Falar é uma maneira de ser

²⁴ Armino dos Santos Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa* (Lisboa: Universidade Católica, 2013), 27.

da pessoa. O poder de uma palavra é o da pessoa que a pronuncia. Por isso, o poder da palavra de Deus é imenso»²⁵. A Sagrada Escritura transforma-se, em suma, na transmissão por via redaccional da revelação de Deus, porquanto o livro torna-se na mediação escrita da Sua Palavra viva.

1.2.2. Da fé do povo bíblico ao ser da criação

Segundo a tradição hebraica, a compreensão de Deus dá-se pelos vestígios que Ele vai dispendo para que O encontrem. Acreditar no verdadeiro Deus e purificar-se dos falsos deuses foi a tarefa que o Povo de Deus realizou. O Deus verdadeiro revelou-se-lhe, pelas suas mediações, fazendo com que o povo israelita acreditasse que Deus é para Israel e Israel para Deus. A eleição do povo consiste em ser para Deus e, por isso, também para os outros povos. Israel vai então levar-lhes Deus e só assim é que é fiel aos preceitos divinos.

«Com Moisés, Deus cumpre a promessa realizada a Abraão de constituir um grande povo com a sua descendência, mediante a libertação da escravidão, no Egipto (não existe, de facto, verdadeiro povo sem liberdade) e, depois – a seguir ao *Êxodo* –, Deus cumpre também a promessa de dar uma terra a este povo. Outro aspeto constitutivo da Aliança com Moisés e o povo de Israel é a *Lei*, cujo cumprimento Deus exige»²⁶.

Deus prossegue a sua revelação pelos patriarcas e, em Moisés, revela-se no nome afirmando: «Eu sou aquele que sou» (Ex 3, 14). Revela-se no tetragrama divino e, ao mesmo tempo, reserva-se, pois não é uma realidade deste mundo. Esconde-se na sua revelação, da mesma forma que se encobre na realidade da criação. Na origem do ser humano, encontra-se o Ser.

Estar para o outro passa a ser o lugar do permanecer de Deus. *Ser para e estar para* torna-se uma dimensão importante para a tradição hebraica. A ideia de responsabilidade é, pois, resultado desta afirmação de *ser para*. Yahvé, encoberto no nome, está para o povo e, no que lhe diz respeito, o povo estará para os outros. Por conseguinte, o povo judeu, sendo

²⁵ Schillebeeckx, *Revelación y Teología*, 42.

²⁶ Ocariz e Blanco, *Teología Fundamental*, 43.

o eleito, tinha uma grande responsabilidade perante a Humanidade. Os profetas irão lembrar-lhe isso, fazendo ressoar a voz ética do poder de Deus.

«Essa teologia da criação desenvolveu-se durante o exílio, justamente naqueles ambientes em que Israel tomava claramente consciência da sua vocação universal. Se Javé é o Javé das nações, é porque desde o começo ele é o senhor absoluto das nações.

Portanto, a criação é para Israel o primeiro capítulo da história da salvação. No começo, antes de Moisés, Abraão e Noé, Deus criou e pela criação iniciou a obra da salvação. A criação é o primeiro dos grandes feitos de Deus»²⁷.

O povo de Israel, ao longo da história da salvação, vai experimentar a sua vida em comunidade como uma vida visitada pelo Deus que o salvou e libertou da escravidão. Por isso, conclui que esse Deus tem poder sobre todas as forças da natureza. De uma fé implícita no Deus libertador, o povo passa para uma fé explícita no Deus criador, que nasce no enquadramento do exílio da Babilónia.

Nesta mesma época, surgem ainda os profetas, resultado de uma crise de fé no seio do povo de Deus. Eles irão dar testemunho, pela fidelidade da sua vida, da presença de Deus. O que os profetas transmitiram foi que o povo precisava de ter esperança, pois o exílio não seria definitivo. Os inimigos que oprimiam o povo de Israel eram senhores do momento, mas Javé era o Senhor do princípio e do fim e daqui retirou-se a ideia do Deus criador. As narrações da criação são então arquitetadas através da experiência de vida de uma comunidade concreta, fruto do entender progressivo dos acontecimentos.

Repassando toda a história da salvação, confirma-se que o modo de ser de Deus é dar-se, apesar das infidelidades do seu povo. Deus é essencialmente amor e vida e, por isso, criador de vida, transformando-se em “lugar” para que o outro exista, olhando às particularidades de cada criatura.

Tendo criado a humanidade por amor, Deus viu nela a bondade ontológica de todos os seres. Inerentemente ligada ao desígnio de amor é a ideia de ter espaço em si para que o outro seja, não suprimindo as diferenças. Deus, que vive para o seu povo, permite que este

²⁷ Latourelle, *Teologia da Revelação*, 439.

lhe seja infiel, a fim de o reconduzir de volta a Si. Deus, que, na sua unidade, transporta em Si a diversidade, não sabe ser outra coisa que espaço infinito para que o outro seja, respeitando a diferença das escolhas do seu povo e continuando a amá-lo.

«Deus é na Bíblia a realidade suprema e total, a primeira e suma certeza a que está subordinada toda a visão do mundo. Deus é o Infinito de quem o Homem sabe que existe, que vive e que opera. Por esta razão, os escritores sagrados não se preocupam em demonstrar a sua existência, pois consideram que a realidade de Deus se impõe por si mesma, já que se manifesta na intervenção de Deus, no acontecer histórico. Para os escritores sagrados, esta manifestação é o mais seguro de todos os factos. Também a criação lhes resultava com facilidade lugar de encontro com Ele, como se as coisas fossem transparentes para mostrar o fundamento – Deus – do qual recebem o ser»²⁸.

Nesta relação de multiplicidade horizontal, em que cada criatura se interliga com as outras, existe correlação, pelos seus pontos de semelhança, permanecendo numa comunhão ontológica vertical com Deus, por ser o motivo da criação. Na dupla vertente de cada criatura ser com os outros e com Deus, está a unidade na diversidade de todas as coisas.

A beleza da criação que integra toda a criatura faz com que, pela contemplação da totalidade de todas as obras de Deus, se chegue à certeza da resplandecente existência do Criador, pois ela recapitula harmoniosamente o agir de Deus, acompanhando-o em todo o processo da criação. É o equilíbrio entre todos os seres que sustenta a obra criada, daí que Deus esteja presente no ressoar da formosura de todas as coisas.

«O cristianismo vive do que poderíamos chamar fundamentalmente *otimismo metafísico* e, ao mesmo tempo, de um sereno *realismo histórico*. O primeiro fundamenta-se na fé, na criação, em Deus que fez surgir do nada toda a realidade, que declarou muito bom tudo quanto havia feito e que constituiu o Homem soberano de todo o resto e responsável por ele, imagem do seu próprio ser, e com capacidade para chegar a ser semelhante a Ele, com uma semelhança que será o futuro de uma liberdade acreditada no tempo. No princípio, estão a vida, a liberdade e a história aberta. No princípio, estão a palavra criadora de Deus, a ação animadora e sustentadora do espírito sobre a face informe do mundo. No princípio, não está

²⁸ Lucas F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1998), 60.

a morte, nem o pecado, nem a confusão da liberdade na incomunicação dos Homens entre si»²⁹.

Se, pelo método indutivo, reconheço Deus como criador, reconhecendo-me a mim como criatura, irei procurar a razão de o ser, o que proporcionará o encontro com Deus, que tem a razão do ser em si e, em simultâneo, é a fonte de onde mana o ser por excelência. Por isso, o ser de Deus, na sua essência, é infinito ser espaço para que o outro seja, daí que toda a criação se compreenda como Sua imagem. Por amor, no seu ser, Deus tornou-se espaço para que toda a criação exista.

Em nome da transcendência de Deus em relação ao mundo, pomos de parte o panteísmo, pois só assim se justifica a autonomia do mundo que não é fragmentação de Deus, mas sim uma realidade diferente de Deus, não extensível, criado gratuitamente.

«Como pode Deus continuar sendo perfeito em si mesmo, autossuficiente, excelso, se precisar da criação, e especialmente do Homem? A divindade de Deus, a sua liberdade e soberania somente em relação à criação são preservados se Ele é sempre em Si mesmo amor, intercâmbio pessoal, amoroso dar e receber recíproco, precisamente o Deus trino em pessoas. Mas se Deus é já, em Si mesmo, comunidade de amor, a criação não é necessária para “converter” Deus em amor. Deus não precisa do Homem para ser Deus, nem tão pouco para se “tornar” tal.

Estas últimas duas frases são declarações aparentemente negativas. No fundo, o seu sentido é positivo e libertador: precisamente porque Deus não precisa da criação e porque não brota d’Ele por necessidade natural, Deus a colocou como obra de “libérrima liberdade” para que tomasse parte na vida divina, para introduzi-la “em vão”, por puríssima bondade e amor, no seu próprio intercâmbio de vida e amor»³⁰.

A revelação na criação é reconhecida no ser humano por excelência, porque, na sua essência, é chamado também a ser espaço para que toda a criação seja. Fazendo-se capaz de se assemelhar a Deus, o ser humano consegue pôr em prática uma atitude semelhante à do seu Criador que, ao trazer todas as coisas à existência, lhe dá a responsabilidade por

²⁹ Olegario Gonzalez de Cardedal, *La Gloria del Hombre* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985), 17.

³⁰ Gisbert Greshake, *Creer en el Dios uno y trino* (Maliaño: Sal Terrae, 2002), 52.

elas, mediante o bom uso da sua liberdade. Por esse motivo, Deus revela-se como criador de criaturas livres, ávidas de fazer o bem.

«É um dado demonstrável que o conceito ocidental de pessoa está inteira e essencialmente marcado pela revelação bíblica de Deus. Não é que a condição pessoal do ser humano só se haja compreendido graças à fé. Nada disso! Já antes, na antiga tradição filosófica, descobriu-se que o Homem é um indivíduo espiritual caracterizado pela posse de si e a reflexão pessoal, pela livre disposição de si e a responsabilidade moral. Porém, na Sagrada Escritura - com referência à revelação divina - o carácter único do Homem e o seu singular «ser responsável» (perante Deus e perante o resto do mundo) ficam consideravelmente radicalizados.

O qual, pelo contrário, não resulta especialmente surpreendente, pois é uma ideia antiquíssima que a noção que o Homem tem de si mesmo está estreitamente ligada à sua fé e à correspondente noção de Deus»³¹.

O mistério da revelação de Deus com as suas implicações para o mistério humano deve ser, desta forma, a procedência de compreensão pela qual o ser humano se norteia. O ser humano terá que impreterivelmente viver em consequência disto, fazendo depender o seu viver da sua relação com Deus.

Deus, criando e sustentando a criação por um ato de amor, entrega-a ao ser humano para que continue este processo, segundo o Seu agir. O ser humano, porque experimentou a bondade da revelação de Deus, deve agora agir com responsabilidade.

O mistério da humanidade vai depender então do entendimento do mistério do Deus revelado. Presente nas repercussões da vocação do seu povo, na disposição de ser um povo para os outros, Deus faz com que o Seu vislumbre se avulte nas correspondências inter-humanas e nos retornos éticos do compromisso que o povo de Israel assumiu.

Deus quer que o ser humano cresça na sensatez de praticar o bem. Para tal, oferta-lhe toda a obra criada, a fim de que continue a Sua criação, começando desta forma um processo de evolução. O Deus verdadeiro manifestar-se-á assim na responsabilidade ética que o povo de Deus exerce para com a humanidade, fazendo com que esta tenha a

³¹ Greshake, *Creer en el Dios uno y trino*, 39.

possibilidade de se tornar semelhante a Deus, através da justa sintonia da sua vontade à vontade do seu Criador.

2. O texto de Gn 2, 4b – 3, 24

Chegados aqui, é tempo de mergulhar na macro narrativa e daí retirar os incisos mais significativos para o nosso trabalho, apresentando, em jeito de contextualização literária, o porquê da escolha de alguns dos versículos de Gn 2, 4b – 3, 24.

Dado que o relato foi escrito em hebraico, é nessa língua que os apresentamos. Tratando-se, contudo, de uma Dissertação de Mestrado Integrado em Teologia, entender-se-á as limitações na abordagem do texto, na sua língua original. Por isso, apresenta-se também o texto em grego (versão dos Setenta), para nós mais acessível. No entanto, proceder-se-á à análise de algumas palavras hebraicas que entendemos serem essenciais para o trabalho.

A tradução que abaixo se apresenta foi retirada da *Bíblia Sagrada*³², da Difusora Bíblica. Apesar da escolha de tal versão, dá-se conta de outras possibilidades de tradução, sempre que tal se julgue importante e necessário.

2. 1. O cenário e a narrativa

O grau de exigência do trabalho que nos propomos realizar sugere que, ao invés de tratarmos a perícopes de Gn 2, 4b – 3, 24 por inteiro, a subdividamos por temas e, dentro destes, nos focemos nos que mais nos interessa tratar aqui, em função do objeto do nosso estudo. De facto, tendo este trabalho a Terra como tema medular, iremos agrupar os versículos que dele nos cabe trabalhar, mas antes propomo-nos abordar a generalidade do quadro narrativo em que nos encontramos.

2. 1. 1. Panorama do relato

³² *Bíblia Sagrada* (Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2008).

Podemos dividir o livro do *Génesis* em duas frações. À primeira, onde se espelham questões de ordem histórica e teológica, arriscamos chamar-lhe “história das origens” ou mesmo “prólogo da história do povo bíblico”. É aqui que se situa a perícopa Gn 2, 4b – 3, 24, parte inaugural, a ligar a história dos começos com o início da história do povo hebreu, com Abraão. Tudo está envolto na tentativa de clarificar as questões teológicas com que o povo bíblico – que se movia no quadro histórico do médio Oriente, definido pelas suas concretudes e só podendo ser entendido a partir delas – se deparava e ainda com a questão de como começar a responder às grandes questões sobre o mistério das suas origens.

A segunda parte surge encadeada no seguimento da narrativa, como resultado do primeiro momento do relato das origens da Humanidade. Sustentada na exposição das histórias dos grandes patriarcas (daí chamar-se “história patriarcal”), a segunda secção irá desaguar no Êxodo e nos restantes livros do Pentateuco, formando-se uma sequência literária perficiente à compreensão da totalidade desta obra.

«Ao longo do Génesis, repete-se dez vezes uma frase equivalente “Estas são as gerações (origens, descendências) ...”, que estruturam a trama do livro em dez secções de extensão muito desigual, e imprime um contínuo progredir à narração. Porém, as diferenças de conteúdo entre os onze primeiros capítulos e o resto do livro são tão notáveis que o livro do Génesis costuma ser dividido por sua vez em duas grandes partes. Primeira parte: criação e primeira etapa da humanidade. Contém a criação e o que se poderia chamar a pré-história. Segunda parte: origem e formação do povo eleito. Abarca a história dos patriarcas, isto é, a história das origens remotas de Israel, em continuação com o que foi narrado na primeira parte»³³.

Situamos a primeira parte entre Gn 1, 1 – 11, 32, um conjunto de acontecimentos transversais a toda a Humanidade, de cuja historicidade não duvidamos, mas não sabemos exatamente como, isto é, tiveram que acontecer para fazer sobrevir o evento seguinte. O que surge nesta primeira parte não é nada mais do que a apresentação da teologia de Israel, fazendo-se a suspensão dos factos científicos, pois o que nestes onze primeiros capítulos se narra é o entendimento da manifestação histórica do Deus de Israel, na sua epifania de

³³ José María Casciaro e outros, *Sagrada Biblia. Comentario* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2010), 19.

Deus com o povo e para o povo. «Assim, em Gn 1-11 a tensão entre a estreita relação pessoal de Deus com a humanidade na criação e afastamento pecaminoso do género humano e o seu desejo de autonomia em relação a Deus cresce continuamente»³⁴.

Na sequência da primeira, situamos a segunda parte em Gn 12, 1 – 50, 26. É aqui que se inicia o grande ciclo dos patriarcas, homens que estiveram à frente do povo, servindo de modelo. Tendo em conta que Deus quer estabelecer uma aliança com o seu povo, irá atear a chama da fé, mediante os patriarcas que serviram de canais pelos quais passou o testemunho de que Deus quer habitar no meio do povo, instituindo uma relação de fidelidade eterna com ele.

2. 1. 2. O texto dos versículos escolhidos e a sua delimitação

Considerando o que antes se disse, indicamos agora os versículos que trabalharemos dentro da perícopie Gn 2, 4b – 3, 24, agrupando-os pelos temas que adiante trabalharemos e, desde já, enunciaremos:

- Primeiro tema - “formado da Terra”: Gn 2, 4b-7.
- Segundo tema - “guardar a terra”: Gn 2, 15.
- Terceiro tema - “maldição da terra”: Gn 3, 17-19, 23.

2. 1. 2. 1. Texto hebraico³⁵

בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֲרֶז וְשֹׁמֵי־: 2,4b

וְכָל־וְשֵׁי־הַשָּׂדֶה טָרֵם יְהוָה בְּאֶרֶץ וְכָל־ 2,5

עֲשָׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאֲרֶז וְאָדָם אֵין לְעַבֵּד אֶת־הָאֲדָמָה:

וְאָדָם יַעֲלֶה מִן־הָאֲרֶז וְהִשְׁקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי־הָאֲדָמָה: 2,6

וַיִּצְרָה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עֶפְרָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפֶחַ בָּאָפִיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְגִפְשׁ חַיָּה: 2,7

וַיִּשְׁקַח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וַיִּנְחֵהוּ בְּגוֹ־עֵדֶן לְעַבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ: 2,15

³⁴ Lawrence Boadt, «Génesis», em *Comentario Bíblico Internacional* (Estella: Verbo Divino, 1999), 321.

³⁵ O texto hebraico foi retirado da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990), 3.

3,17 וּלְאָדָם אָמַר כִּי־שָׂמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְתָאכַל מִן־עֵץ הַיָּדָע לָאֵלֹהִים לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אַרְוֶה אֶת־הָאָדָמָה
בְּעֵבוּרְךָ בְּעֵצָבוֹן תֵּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי תַיִתְּךָ:

וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לְךָ וְאָכַלְתָּ אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה: 3,18

בְּזַעַת אֶפְיֶיךָ תֹאכַל לֶחֶם עַד שְׂוֹבֶרְךָ אֶל־הָאָדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי־עָפָר אֶתָּה וְאֶל־עָפָר תֵּשׁוּב: 3,19

וְיִשְׁלַחְתִּי וְהָיָה אֶתְּחִים מִגִּוְעֶדֶן לְעֵבֶל אֶת־הָאָדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם: 3,23

2. 1. 2. 2. *Texto grego*³⁶

2, 4b ὅτε ἐγένετο, ἦ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

2, 5 καὶ πᾶν χλωρὸν ἄγρου πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἄγρου πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι· οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ἐργάζεσθαι τὴν γῆν,

2, 6 πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζεν πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς.

2, 7 καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

2, 15 Καὶ ἔλαβεν κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασεν, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν.

3,17 τῷ δὲ Ἀδάμ εἶπεν Ὅτι ἤκουσας τῆς φωνῆς τῆς γυναικὸς σου καὶ ἔφαγες ἀπὸ τοῦ ξύλου, οὗ ἐνετειλάμην σοι τούτου μόνου μὴ φαγεῖν ἀπ' αὐτοῦ, ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου· ἐν λύπαις φάγη αὐτήν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου·

3, 18 ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι, καὶ φάγη τὸν χόρτον τοῦ ἄγρου.

3, 19 ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης· ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση.

3, 23 καὶ ἐξάπεστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθη.

³⁶ Citamos o texto grego da *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979), 3-4.

2. 1. 3. Tradução

- 2, 4b Quando o Senhor Deus fez a terra e os céus,
- 2, 5 e ainda não havia arbusto algum pelos campos, nem sequer uma planta germinara ainda, porque o Senhor Deus ainda não tinha feito chover sobre a terra, e não havia homem para a cultivar³⁷,
- 2, 6 e da terra brotava uma nascente que regava toda a superfície,
- 2, 7 então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo³⁸.
- 2, 15 O Senhor Deus levou o homem e colocou-o no jardim do Éden, para o cultivar e, também, para o guardar³⁹.
- 3, 17 A seguir, disse ao homem: «Porque atendeste à voz da tua mulher e comeste o fruto da árvore, a respeito da qual Eu te tinha ordenado: ‘Não comas dela’, maldita seja a terra por tua causa⁴⁰. E dela só arrancarás alimento à custa de penoso trabalho, todos os dias da tua vida.
- 3, 18 Produzir-te-á espinhos e abrolhos, e comerás a erva dos campos.

³⁷ A tradução assumida na *Bíblia de Jerusalém* ajuda-nos a entender melhor este versículo, quando diz: “porque Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo”. Damos, desta forma, destaque à palavra “solo” que esta tradução emprega e que nos parece ser mais adequada, podendo-se diferenciar da palavra “terra”. Sempre que julgarmos importante fazer alusão a esta tradução, utilizaremos a *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo: Paulus, 1995).

³⁸ *BJ*: “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”. Na primeira nota de rodapé (*t*) inerente a este versículo, é dito que “O homem *’adam*, vem do solo, *’adamah*. Este nome coletivo vai tornar-se no nome próprio do primeiro ser humano, Adão”. Na segunda (*u*), afirma-se que “ser vivente” traduz aqui o vocábulo *nefesh*, que designa o ser animado por um sopro vital”. Os vocábulos que pomos em evidência são: “modelou; argila do solo; hálito; ser vivente”.

³⁹ Apesar de Gn 2, 8 não se enquadrar nas temáticas nucleares que estamos a trabalhar, importa dar conta aqui do que, a seu respeito, diz a nota *v*: “Jardim” é traduzido por “paraíso”, na versão grega, e depois em toda a tradição. “Éden” é um nome geográfico que foge a qualquer localização, e inicialmente pode ter tido o significado de “estepe”. Mas os israelitas interpretaram a palavra segundo o hebraico “delícias”, raiz *’dn*. A distinção entre Éden e o jardim, expressa aqui e no v. 10, esfuma-se de seguida, falando-se do “jardim de Éden” (v. 15; 3, 23.24).

⁴⁰ *BJ*: “Ao homem, ele disse: ‘Porque escutaste a voz da tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimento dele te nutrirás todos os dias da tua vida’”. Diferencia-se nas palavras “proibira” e na expressão “maldito é o solo”.

- 3, 19 Comerás o pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de onde foste tirado; porque tu és pó e ao pó voltarás.»
- 3, 23 O Senhor Deus expulsou-o do jardim do Éden, a fim de cultivar a terra, da qual fora tirado.

2. 2. Estrutura da narrativa

Sendo o conjunto dos cinco primeiros livros da Escritura, o Pentateuco é a parte estruturante que planifica e suporta o acesso aos restantes livros da Bíblia. É visto pelo povo hebreu como o núcleo da sua Bíblia e tido pelos cristãos como parte essencial da Sagrada Escritura. O bom entendimento destes cinco primeiros livros, concorrerá para uma justa compreensão que leitor e historiador fará sobre a Bíblia, sabendo sempre que as anteriores narrativas estarão latentes nos novos acontecimentos que se vão desenrolando, lembrando-nos do que já aconteceu antes, estabelecer-se-á uma relação literária conexas entre todos os livros.

Fazendo parte deste rol, o livro do Génesis apresenta uma estrutura muito rica, subdividida em duas grandes partes. Daremos destaque à primeira parte deste livro, esquematizando-a, para que depois possamos proceder a uma análise mais clarificada dos versículos que escolhemos tratar e assim nos dispormos a organizar dinamicamente os temas da nossa narrativa.

2. 2. 1. Enquadramento da perícopes

É a compreensão da perícopes de Gn 2, 4b – 3, 24, nos temas que nela escolhemos, que nos orientarão na esquematização do livro do Génesis, de modo a pô-la em destaque, aprofundando assim o seu entendimento.

Gn 1, 1 – 2, 4a: Primeiro relato da criação, do universo e dos seus habitantes (tradição sacerdotal [P]).

Gn 2, 4b – 3, 24⁴¹: *Formação do homem e da mulher, na sua experiência de liberdade, no paraíso; transgressão e queda (origem do pecado; castigo e esperança), (tradição javista [J]).*

Gn 4, 1-24: História dos irmãos Caim e Abel, descendência de Caim.

Gn. 4, 25 – 5, 32: Set e seus descendentes: Patriarcas anteriores ao dilúvio.

O Dilúvio

Gn 6, 1 – 9, 17: A corrupção da humanidade e a grande inundação (contra criação), bênção renovada e Aliança.

Do Dilúvio a Abraão

Gn 9, 18 – 10, 32: A recriação, a partir de Noé, o ser humano novo; o repovoamento da terra.

Gn 11, 1-9: Torre de Babel: a humanidade projeta uma sociedade diferente, sem Deus.

Gn 11, 10-32: Os Patriarcas depois do dilúvio; descendência de Sem até Abraão, promessa de um povo novo.

⁴¹ É de todo oportuno, pelo seu carácter explicativo, inserir aqui a nota de rodapé *s* que aparece na *Bíblia de Jerusalém*: “A secção 2, 4b – 3, 24 pertence à fonte javista. Não é, como se diz frequentemente, uma ‘segunda narrativa da criação’, seguida de uma ‘narrativa da queda’; são duas narrativas combinadas que utilizam tradições diversas: uma narrativa da criação do homem, distinta da criação do mundo e que só se completa com a criação da mulher e com o aparecimento do casal humano (2, 4b-8.18-24), e uma narrativa do paraíso perdido, da queda e do castigo, a qual começa em 2, 9-17 e continua em 3, 1-24”.

Ao lermos por inteiro o livro do Génesis, vemos que há um elemento de crucial importância que lhe lança os pilares, a fórmula *toledôt* (palavra hebraica que significa “gerações”). São estas distintas estirpes que ligam a Humanidade aos seus primórdios.

«As fórmulas *toledôt* estruturam o livro dos Génesis, dando certa unidade ao conjunto do livro. Devido à fórmula *toledôt* de 2, 4a, a genealogia de Adão (5,1ss) liga-se com a criação do mundo e com as origens do género humano. Por sua vez, as gerações sucessivas enlaçam com a de Adão.

Apesar das diferenças formais e de conteúdo, as genealogias e as narrações do livro do Génesis possuem um elemento essencial em comum: o seu interesse pelas questões familiares. [...] Desde esta perspectiva, o Génesis apresenta o mundo como uma grande família. Por detrás das genealogias e das lendas do Génesis, late a vida de um povo»⁴².

Num entrosamento entre tempo narrado e tempo de narrar, relata-se, por um lado, milhares de séculos em dois, três capítulos e, por outro, dá-se destaque ao pormenor de se contar uma história passada durante uma tarde, num capítulo. Daqui concluímos que o narrador está mais interessado em dar mais saliência a alguns acontecimentos do que a outros, por estes serem a chave da compreensão da mensagem que se pretende transmitir. O relato de Gn 2, 4b – 3, 24 faz, então, uma síntese de muitos e muitos anos de acontecimentos, num só capítulo, para depois se ligar ao particular do acontecimento de viragem, a transgressão e a conseqüente queda. Qualquer análise a este texto terá de ter presente a condensação de muitos séculos que nele acontece.

«“Quando o Senhor Deus fez a terra e os céus...” (2, 4a). Estas palavras assinalam o começo duma narração viva e concreta das origens, que passa do otimismo (2, 4-25) ao drama (3, 1-24), recorrendo sem escrúpulos às imagens míticas mais caracterizadas, mas introduzindo na cena do mundo a mais fina psicologia. [...]

De facto, no capítulo 2, temos uma narrativa de criação (chamemos-lhe narrativa A), que se pode distinguir com clareza; continuaria depois no capítulo 4, mas terá de contar-se com um episódio intermediário do qual restam aparentemente alguns artigos, no capítulo 3.

⁴² Félix García López, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Navarra: Verbo Divino, 2003), 71.

Ao contrário, no capítulo 3, temos um drama de provação e de pecado (chamemos-lhe narrativa B), que é preparado por alguns versículos do capítulo 2»⁴³.

O que importa aqui destacar é o carácter narrativo que a perícopie em estudo apresenta. Como se sabe, a narrativa como tipologia textual é usada muitas vezes para expor e descrever, intercalando diálogos, em que o texto é encadeado por uma sequência de eventos. É o que acontece, no nosso caso.

É verdade que “o que é dito aqui decorre da reflexão de Israel; mas a projeção para as origens é um passo essencialmente mítico”⁴⁴. O género narrativo que aqui se emprega é o do mito das origens bíblicas, por se tratar de uma visão projetada de um povo concreto, fruto de uma certa cultura com recurso a imagens recolhidas da tradição oral de acontecimentos, com um fundo de verdade e, ao mesmo tempo, de imaginação. Ditos de forma simbólica, merecem uma cuidada interpretação, não tomada ao pé da letra.

No esquema que acima se apresentou, vemos que a intenção do hagiógrafo, no início da redação deste livro, é transversal a todos os outros: começar pelos princípios, narrando a pré-história da Humanidade. No primeiro relato (Gn 1, 1 – 2, 4a), regista-se um estilo de linguagem compassada solenemente, onde se nota uma certa cadência, regulada pela iteração de frases idênticas. O que preside à narrativa é um grande quiasmo, como se faz notar entre a primeira parte do texto, mais extensiva e abrangente na redação das obras criadas por Deus, e a segunda parte, que vai descrevendo mais o concreto dessas obras.

«De entre as características formais, literárias, estilísticas, de arte narrativa e de conteúdo bem distintas e distintivas da anterior e da seguinte, profusamente apontadas pelos comentários, sobressai o traço narrativo do uso exclusivo de “Jahvé Elohim” para referir-se a Deus (unindo ao nome próprio do Deus de Israel o nome comum que aponta para a divindade) desde 2, 4b até 3, 23-24, ou seja, desde o que consideramos o seu princípio até ao que dizemos ser o seu fim»⁴⁵.

⁴³ Pierre Grelot, *Homem, quem és tu? As origens do Homem, os onze primeiros capítulos dos Génesis* (Lisboa: Difusora Bíblica, 1980), 22.

⁴⁴ André Wénin, *O Homem bíblico, Leituras do Primeiro Testamento* (São Paulo: Loyola, 2006), 20.

⁴⁵ Armindo dos Santos Vaz, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24, Coerência temática e unidade literária* (Lisboa: Didaskalia – Carmelo, 1996), 51.

Importa referir que o relato Gn 1, 1 – 2, 4a, de acordo com a clássica teoria dos documentos, faria parte do Documento Sacerdotal (P). Provas de tal serão o Deus transcendente que, pela sua palavra eficaz, chama à existência o que quer; o cuidado com a Lei e a liturgia; o vocabulário padronizado e a organização setenária. São essas as habituais características deste género de relatos. «No primeiro capítulo da Bíblia, trata-se da criação do mundo, e o ser humano é só uma das obras; no segundo capítulo, trata-se quase somente do ser humano como criatura de Deus»⁴⁶.

No que concerne ao segundo relato da criação (Gn 2, 4b – 3, 24), o núcleo do seu pensamento passa por descrever o despontar do mal ulterior à criação do mundo e da humanidade. É isto que faz com que ele se destaque das outras subunidades que o antecedem e precedem. Enquanto que, no primeiro relato da criação, se descreve e oferece ao ser humano um panorama cósmico, conexo a Deus, perfeito em toda a sua ordem, no qual ele é enquadrado; no segundo, já não se faz referência a este panorama, mas aparece antes a criação do ser humano, que irá ser posto num jardim já plantado.

«O estilo dos capítulos 2-3 é muito diferente do capítulo 1. Usam o termo “Yahveh Deus”, onde o primeiro capítulo usa simplesmente “Deus”. Este segundo relato da criação é muito menos litúrgico, solene ou sabiamente organizado; por sua vez, é mais direto, íntimo e antropomórfico (nele Deus pensa em voz alta ou fala ao casal humano diretamente). [...] Harmoniza-se estupendamente com os interesses do capítulo primeiro sobre o modo em que os seres humanos revelam a sua dignidade como imagem de Deus, quando exercitam o seu domínio sobre a terra e tomam decisões livres»⁴⁷.

Vale a pena, então, delimitar a narração em estudo, desde Gn 2, 4b até Gn 3, 24, pois vemos que, neste excerto, se inicia uma nova descrição da criação, com uma linguagem que se pode caracterizar como mais inteligível, em que Deus surge com particularidades antropomórficas. Deste modo, o relato observa o conteúdo da obra criada por Deus com uma profunda análise teológica, para tentar dar resposta ao que são as perguntas primeiras de todo o ser humano, colocadas já desde os primórdios da humanidade: Por quê e de que

⁴⁶ Claus Westermann, *Genesi. Commentario*, 2ª ed. (Casale Monferrato: Piemme, 1995), 30.

⁴⁷ Boadt, «Génesis», 333.

maneira surgiu o mundo? Por que existe o homem e a mulher? Por que se sente este atraído pela mulher? Por quê o penar humano? Por quê o pecado e qual a sua origem?

Este novo relato da criação (Gn 2, 4b – 3, 24) descreve, deste modo, por traços gerais, um panorama da vida de uma família rural, ao contrário do primeiro relato que tem subjacente o cosmos.

No conjunto da grande unidade literária dos primeiros onze capítulos, surge um episódio distinto dos outros que até agora nos foram dados a conhecer: a história de Caim e Abel (Gn 4, 1-16), paradigma de disputas fraticidas que vinham acontecendo desde a origem da humanidade. Trata-se de um texto que nos situa perante uma comunidade em que surgiam os primeiros trabalhos essenciais à vida, como a agricultura e a pastorícia, e em que um irmão se levanta contra outro irmão, por revolta. A mensagem religiosa que o texto pretende transmitir é a de que, depois de ter acontecido o pecado contra Deus, o ser humano irá agora pecar contra outro ser humano. Os seres humanos sublevam-se uns contra os outros.

2. 2. 2. Análise gramatical da perícopre

Ao fazermos o levantamento do conteúdo central dos versículos em estudo, surgem várias palavras fulcrais, em torno das quais vai entender-se o tema que estamos a trabalhar.

Iniciamos por Gn 2, 5, em que se afirma que ainda não existia qualquer tipo de vegetação sobre a terra, pois o Senhor Deus ainda não tinha mandado a chuva sobre ela e era notória a ausência de ser humano para a cultivar. A palavra que começamos por destacar é “terra” (אֶרֶץ / 'erets), que interpretamos num sentido cosmológico. Deus é o criador da terra e, por isso, seu Senhor. Ao contrário dos poemas da criação do Antigo Oriente, a terra não é tida na Bíblia como resultado do desfasamento de um qualquer deus, mas sim como produto do amor de um Deus criador, afirmando assim a bondade ontológica de toda a realidade criada.

No mesmo versículo, encontramos mais dois termos importantes: Homem, no sentido de espécie humana (aqui dito com o termo אָדָם [‘adam]) e solo (הָאָדָמָה / ‘adamah). A palavra aparece, desta forma, ligada com a cor vermelha da sua pele. O *adam* surge como um ser indiferenciado, podendo ser visto como progenitor de toda a espécie humana. A palavra “solo” surge então em estreita relação com Homem, pois também ela pretende significar solo vermelho e arável⁴⁸.

«Quando o autor “javista” fala de “Adão” e de “Eva”, quer no 2º quer no 3º capítulos do Génesis, não pretende garantir nem ensinar que o primeiro homem e a primeira mulher se chamaram realmente Adão e Eva. Aliás, ele não utiliza esses nomes como se fossem nomes próprios, pois coloca sempre o artigo “o” ou “a” antes deles.

Apenas quis significar que o Homem é “terreno”, pelo seu corpo; na verdade, a palavra “Adão” significa “terreno” ou “da terra”.

Quanto à 1ª mulher, chama-lhe “Eva” por ter sido dela que procedera todos os outros homens e mulheres. Com efeito, a palavra “Eva” significa “Mãe de todos os vivos”.

Assim, o “Terreno” (= Adão) e a “Mãe de todos os vivos” (= Eva) são apenas dois nomes que representam o primeiro casal humano que deu origem a toda a Humanidade»⁴⁹.

É em Gn 2, 7 que vemos a relação umbilical entre o ser humano, corolário da criação, e o solo. É constituído por dois elementos: a argila do solo, isto é, a terra vermelha, e o alento de vida. Percebemos então que a relação entre o ser humano e a terra é umbilical. A criação, distinta do Homem, surge em função dele, para que a administrasse.

Na cultura bíblica, desde o início, o ser humano foi tirado do solo, daí a importância de dele cuidar integralmente. Existe ligação entre o salutar equilíbrio do solo e a preservação da espécie humana. «Efetivamente, desde as primeiras linhas da narração, diz-se que “Yahvé Eloim modelou o Homem (‘adam) da argila do solo (‘adamah), soprou em

⁴⁸ A tradução da *Bíblia Sagrada* – escolhemo-la por ser a mais comumente utilizada – não apresenta a palavra “solo”. No entanto, pudemos notar, pelo estudo que fizemos, que esta é uma palavra central e que, apesar de não surgir nesta possível tradução, surge noutras. Dado a importância que julgamos ter, ela é aqui referida como uma palavra de destaque, distinta da palavra “terra”, como fizemos notar acima. Por isso, deixamos em nota de rodapé a tradução da *Bíblia de Jerusalém*: “não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido, porque Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo” (Gn 2, 5).

⁴⁹ Amílcar Amaral, *Génesis, os onze primeiros capítulos* (Lisboa: Paulistas, 1987), 76.

suas narinas um alento de vida e o Homem tornou-se um ser vivo” (2, 7). A assonância entre *'adam* e *'adamah* denota a solidariedade original entre Homem e solo»⁵⁰.

Na tradução da palavra “solo”, vemos ainda que este pode ser tido ainda como solo cultivado. O bom cultivo da terra estabelece uma concretização das boas relações, num plano horizontal, com o elemento primordial. Ao tratar bem o solo, o ser humano está a cumprir o mandato divino para o qual foi predestinado.

Deus vai agora, em Gn 2, 7, modelar (צָרָה / *yatsar*) o ser humano da argila do solo. A proposta de tradução do texto que acima fizemos foi “formar”. No entanto, o sentido mais original, do qual queremos fazer depender o vocábulo, é “moldar”, introduzindo, desta forma, a conceção de um Deus oleiro que, mais do que formar, molda, isto é, dá forma ao barro e, enquanto forma, abençoa pela dádiva. Deus idealiza o ser humano para depois o moldar com suas mãos e assim o objeto criado fica em estreita dependência do seu criador. A bênção que Deus quer levar a toda a criatura passa a ser, de forma particular, por meio do ser humano. São as mãos de Deus que dão forma, trabalham, esculpem e abençoam. O ser humano molda-se, desta forma, como objeto dispensador das bênçãos de Deus. Ele tem por missão ser canal de plenificação divina, mediante o bom uso de toda a obra criada, tornando-se assim uma bênção para a terra.

«Mas o Homem formado da matéria terrena não se converte em ser vivo até que recebe o alento na cara: *nesamá* (L: “alento”), que corresponde ao nosso “alento, hálito, folgo”. Personifica-se, individualiza-se esta divina potência vitalizadora, mas só pelo seu entrar no corpo material; unicamente este alento que se une a um corpo faz do Homem um ser vivo. De modo que o v. 7 converte-se num *locus classicus* da antropologia vetero-testamentária; mas note-se que não se distingue aqui entre *corpo e alma*, mas de modo mais realista entre *corpo e vida*. O divino alento de vida que se une ao material faz do Homem um “ser vivo” tanto no aspeto físico como no psíquico. Esta vida procede diretamente de Deus»⁵¹.

Depois de ter criado o ser humano, Deus fá-lo agora partícipe da sua vida e sopra-lhe um hálito, ou melhor, um alento (נִשְׁמַת / *nishmat*), acontecendo então a dádiva da vida

⁵⁰ García López, *El Pentateuco*, 81.

⁵¹ Gerhard von Rad, *El libro del Genesis* (Salamanca: Sígueme, 1977), 92.

divina. Queremos afirmar aqui o tema do alento como muito caro para nós, pois só precisa de ser alentado quem se encontra amortecido. É o alento de Deus que faz possível a vida do ser humano e lhe dá calor. Tornando-se o humano em ser (נֶפֶשׁ / nephesh), isto é, numa tradução direta, em alma, ou melhor, pessoa ou criatura, vivente (חַיָּה / hayyah), este termo quer traduzir a vida física procedente de Deus. É aqui que podemos afirmar que o ser humano se pode reconhecer como tal. Deus acaba de formar a obra-prima da sua criação e capacita-a com faculdades superiores, mediante o seu alento. O ser humano passa a ser composto pelas faculdades do intelecto, da vontade e desejo que tornam possível a sua existência.

Deparamo-nos agora, em Gn 2, 15, com um versículo central: Deus elege o ser humano e coloca-o no jardim. Deus dá descanso ao ser humano no jardim que criou para ele, jardim que pode ser entendido por paraíso. Éden (עֵדֶן / 'eden) é aqui um vocábulo geográfico que escapa a qualquer localização. Contudo, os Israelitas percebem este termo como no hebraico, isto é, como um jardim de delícias.

Outra palavra hebraica importante é o cultivo. Aparece aqui como עֲבֹדָה / 'abodah, significando “trabalho braçal”⁵², “serviço”. Em Gn 2, 15, o que se quer exprimir é o serviço que o ser humano tem de prestar a Deus, na criação. Deus quer que o ser humano trabalhe, a fim de este se tornar colaborador do trabalho divino, estando ao lado de Deus, de modo a conduzir toda a criação à sua plenificação. Por isso, o trabalho e o serviço humanos não são resultados do pecado e da queda. A maldição que aparece mais à frente, ligada às canseiras do trabalho (Gn 3, 16-1), é apenas a dor e a fadiga que hão-de acompanhar o trabalho como resultado de uma maldição e não o trabalho em si.

⁵² Cf. Walter C. Kaiser, «Trabalho braçal», em *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. 2ª ed. (São Paulo: Vida Nova, 1998), 1067.

De seguida, apresenta-se-nos outro verbo relevante: שָׁמַר / shamar, que podemos traduzir por “vigiar”, “guardar”, “cuidar”, “observar”, “prestar atenção”⁵³. A ideia básica da raiz deste verbo é a de exercer grande domínio sobre alguém ou alguma coisa. Em combinações com outros verbos, o sentido é o de fazer com cuidado ou com diligência. Custodiar pode surgir também como sinónimo destes termos, em que podemos entender que o ser humano foi colocado no jardim com o intuito de o conservar e de o preservar. Assim, o ser humano não pode ser visto como dono e senhor do jardim, de forma totalitária, pois foi um dom que lhe foi concedido pelo Criador. O seu papel seria, então, habitar no jardim, pondo a render o bem que nele existe e podendo-o potenciar, fazendo-o render e prosperar para as gerações futuras. “Os que acreditam na Bíblia confessam: se Deus deu a terra para a humanidade, o seu dom é definitivo”⁵⁴.

A narração vai decorrendo e já em Gn 3, 17 temos a sentença pronunciada por Deus e dirigida ao homem, relativamente à desobediência levada a cabo pelo casal humano. Deus amaldiçoa a terra, ou melhor o solo, por causa da transgressão do casal. A expressão empregue para descrever a maldição do solo é אָרוּרָה הָאֲדָמָה (‘arurah ha’adamah) que pretende afirmar a expulsão, suspensão da prerrogativa da ausência de viver no paraíso.

«Nos mitos de origem que usam o estratagema literário da “transgressão”, a “determinação dos destinos” dos “transgressores” exprime-se às vezes como seu redimensionamento mediante a categoria da “maldição”, qual recurso mítico para explicar etiologicalamente o estado atual de realidades vitais e mundanas; o ser por ela atingido considerava-se excluído negativamente duma relação normal com o seu mundo envolvente até ao fim da sua existência, devido a uma “transgressão”»⁵⁵.

Surge em Gn 3, 19 outro substantivo importante: אֶפֶר / ‘aphar, pó. Deus lembra o homem de que é pó e ao pó há-de voltar. O vocábulo pretende aqui traduzir poeira, cinza ou, melhor, grãos finos separados. É utilizado como um termo específico e não tanto

⁵³ Cf. Hermann J. Austel, «Cuidar», em *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. 2ª ed. (São Paulo: Vida Nova, 1998), 1587.

⁵⁴ Wénin, *O Homem bíblico*, 36.

⁵⁵ Santos Vaz, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, 302.

genérico, como solo. O ser humano, enquanto dotado de um corpo de matéria física, é formado a partir destes grãos finos de matéria efêmera que agora é, mas de um momento para o outro pode não ser. A ideia que se quer transmitir é que o ser humano, sem a benignidade de Deus, não passa de pó. Na sua condição de criatura formada a partir do barro, o ser humano deve formar-se segundo a vontade do oleiro, pois a dignidade da qual foi dotado é-lhe proveniente do sopro da vida divina.

Já a terminar o inciso, em Gn 3, 23, apresenta-se-nos o verbo שָׁלַח (shallah), com os significados de “enviar”, “expulsar”, preferindo nós sublinhar o significado de “enviar”. “Expulsar” seria “pôr fora”, “enviar” pressupõe uma nova oportunidade. Deus despede o ser humano do paraíso e envia-o, a fim de cumprir agora uma nova missão. Deus suspende o ser humano do jardim para que este vá cultivar a terra e a palavra que aqui surge mais uma vez é אָדָמָה (^adamah), solo. Pode retirar-se daqui a conclusão de que a vontade de Deus é que agora o ser humano se reabilite e cumpra a sua vontade de outra forma. O tema do trabalho, que em Gn 3, 17 surge já associado a penas por causa da desobediência, aparece aqui associado ao cultivo. Deus quer, neste momento, que a criatura que mais se assemelha a Ele se regenere pelo cultivo do solo, podendo este ser visto como o solo do seu coração, dado que o ser humano é composto pela referida matéria, de modo a poder readmiti-lo no paraíso da Sua presença.

2. 2. 3. Orgânica interna da narrativa

São várias as possibilidades de organização da narrativa, lembrando-nos de que os versículos que escolhemos fazem parte de uma narração maior. No entanto, quando se teve de optar por eles, procurou-se não desligar o texto do seu contexto primordial, permitindo-nos assim que, independentemente de não se estudar o relato de Gn 2, 4b – 3, 24 por inteiro, possa o leitor aperceber-se, por traços genéricos, do seu sentido e da sua disposição. O que apresentamos, de seguida, é uma possibilidade por nós sugerida, pois

existem outras. No entanto, passamos a expor a mais adequada, por ser, a nossos olhos, a que melhor entende o texto.

«Quer se sirva de uns ou de outros motivos, Gn 2,4b-3,24 é uma narração original. Ainda que 2,4b-25 é um relato de criação e 3,1-24 seja um relato de queda, ambas as peças integram-se numa só composição, na qual ocupam especial protagonismo Deus e o primeiro casal humano. Quando Deus não é o protagonista imediato, está na boca de outras personagens»⁵⁶.

A narrativa começa em Gn 2, 4b, por se tratar de um versículo com duas partes diferentes, em que uma remata uma narração e a outra dá início a um outro relato. Pretende-se com este versículo por o leitor ao corrente de que, naquela altura, Deus era visto como criador que fez a terra e os céus, daí que se comece a narrativa pelas partes que abarcam toda a criação. Passando de seguida para Gn 2, 5, afirma-se a não existência de vegetação e de ser humano. Este versículo pretende ser uma constatação para que, de seguida, o leitor estabeleça uma equiparação entre a não existência, em Gn 2, 5, e o começo da existência, em Gn 2, 7.

É então que, em Gn 2, 6, uma nascente de água começa a irrigar toda a extensão da terra. O aparecimento deste elemento líquido possibilita o início da vida vegetal.

Gn 2, 7 dá-nos conta da formação do ser humano. O hagiógrafo que, há dois versículos atrás, asseverava a não existência da espécie humana, narra agora a sua modelação. Deus vai formar o ser humano por dois elementos: o pó da terra e o sopro divino. Pretende assim o hagiógrafo dizer que o ser humano não é composto só de pó, mas também do sopro divino.

Gn 2, 15 é um versículo nuclear. Balizando a primeira parte, que dizia respeito à formação das espécies vegetais e do ser humano, em que tudo é harmonioso e íntegro na sua função; e a segunda parte, em que surge a transgressão do ser humano e as suas consequências, este versículo relata a centralidade da função do ser humano no jardim,

⁵⁶ García López, *El Pentateuco*, 81.

cultivando-o e guardando-o. A espécie humana terá de levar a cabo a vontade de Deus, cuidando bem do jardim.

«Agora, à luz do fundo mítico da “transgressão”, aparecerá ainda mais fortemente acentuada a função da ambiguidade na narratividade, qual reforço da unidade literária do texto. [...]

Esta problemática dos aspetos negativos ou dolorosos do processo de crescimento e evolução do Homem são explicados como conseguidos por meio de um ato transgressivo ambíguo, que faz aparecer a transformação do Homem de ingenuidade em imaturidade e conhecimento como uma experiência ambivalente, simultaneamente com ganhos e perdas»⁵⁷.

No decurso da narrativa, propomos um salto para Gn 3, 17. Pelo meio, já ocorreu a formação da mulher e a desobediência ao mandato divino. Neste versículo, discernimos um outro tom narrativo. Deus amaldiçoa agora a terra, ou melhor, o próprio solo de onde o ser humano foi retirado. O compasso a que bate o discurso já não é de harmonia, mas de insatisfação e condenação. A dissonância que vemos neste versículo é fruto da ambição desmedida do ser humano e, claro, da invejosa astúcia da serpente. «Por conseguinte, o relato do Éden translada o tema da rebelião do âmbito divino para o humano»⁵⁸. A desobediência acarretará um outro castigo, as penas e canseiras que agora ficaram inerentes ao trabalho humano.

«Tirado da terra, o Homem dependia dela pois era a base maternal da sua existência; entre o Homem e a terra existia uma solidariedade de criaturas. Mas nesta relação de dependência produziu-se uma rutura, uma alienação que se expressa numa luta acre e silenciosa entre o Homem e os terrenos lavrados. É como uma proscricção que faz com que a terra lhe recuse facilmente o seu sustento»⁵⁹.

Em Gn 3, 18, temos a continuação da maldição. E, em Gn 3, 19, Deus continua a falar, terminando a sua intervenção e lembrando ao ser humano que é pó. Podemos ver aqui um convite à humildade, pois o ser humano foi retirado do barro vermelho da terra e a ele voltará.

⁵⁷ Santos Vaz, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, 270.

⁵⁸ Joseph Blenkinsopp, *El Pentateuco, Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia* (Navarra: Verbo Divino, 2001), 88.

⁵⁹ Von Rad, *El libro del Génesis*, 113.

«Como mãe próspera da qual tinha sido tirado o Homem, a terra oferecia-lhe os seus frutos espontaneamente de maneira generosa, mas a causa do pecado a maldição faz-se presente e entre a terra e o Homem entrava-se uma guerra silenciosa e uma luta mútua»⁶⁰.

Por fim, em Gn 3, 23, a narrativa faz o seu remate. Deus expulsa o ser humano do jardim, isto é, Deus espalha a espécie humana pela terra. Suspendendo o ser humano do jardim, Deus envia-o a cultivar o solo, terminando com uma mensagem de esperança.

Para uma melhor compreensão do que acima foi dito propomos agora um esquema.

Gn 2, 4b: Versículo de introdução. Apresentação do cenário.

O hagiógrafo introduz a narrativa, fazendo referência a Deus pela criação que faz das duas extremidades do Universo: terra e céus.

Gn 2, 5-7: Versículos de desenvolvimento. A vocação à vida.

Nestes versículos, é-nos exposto o percurso da vocação à vida, da não existência à existência. Deus vai exercer o papel de oleiro na formação do ser humano e fá-lo-á partícipe, por dádiva, da vida divina.

Gn 2, 15: Versículo central. Missão do ser humano, no jardim.

É-nos apresentada a função do ser humano no jardim, onde Deus o tinha colocado.

Gn 3, 17-19: Versículos de desenvolvimento. A maldição fruto de uma condenação.

Estes versículos dão a conhecer a sentença pronunciada por Deus, a consequente maldição do solo e a anexação de penas aos trabalhos que o ser humano desempenhará por diante. Há ainda a lembrança do pó vulnerável, do qual a espécie humana foi moldada.

Gn 3, 23: Versículo de conclusão. Um aceno de esperança.

O texto termina com um convite esperançoso. Deus, que expulsa o ser humano do jardim, quer agora que ele cultive o solo, o mesmo solo do qual fora tirado. Deus tem esperança no ser humano e, por isso, quer que ele proceda a um contínuo movimento de transformação de si próprio, do próprio solo que é parte do seu ser.

⁶⁰ Antonio Gonzalez Lamadrid, *Pentateuco. Cursos bíblicos / A distancia* (Madrid: PPC, 1972), 87.

2. 3. Particularidades da narrativa

Importa agora pormos em relevo os aspetos próprios da perícope pela qual optámos. Num primeiro momento, apontaremos os aspetos literários que se encontram dentro da narrativa, de modo a aclarar a sua originalidade literária, para depois fazermos um estudo intertextual do seu contexto.

2. 3. 1. *Aspetos literários*

No livro do Génesis, é inegável que a literatura está ao serviço da teologia. Por isso, podemos retirar vários critérios literários da perícope que nos propusemos estudar.

«O autor sagrado coloca-se conscientemente num terreno teológico. Pretende refletir numa linguagem fácil, figurada e plástica, como convinha a um povo pouco cultivado, as verdades ou pressupostos fundamentais da economia da salvação. Esta intenção do autor deve ser tida em conta quando se trata de interpretar o seu pensamento e ajuizar o alcance histórico das suas afirmações»⁶¹.

Desde logo, refira-se a qualidade de linguagem do livro do Génesis, redigido na sua forma inicial em hebraico. É resultado disto o texto de Gn 2, 4b – 3, 24, que se pode afirmar como um mito de origem de visão teológica, encadeado com linguagem simples, mas, ao mesmo tempo, notória. A fraseologia empregue resulta em períodos não muito longos, o que proporciona o rápido entendimento da mensagem que se quer transmitir.

As imagens usadas neste texto são estratégias literárias que resultam do conhecimento de um povo e são empregues para suscitar reflexão no leitor, convidando-o a ultrapassar a tentação de tangibilidade. As personagens que nele entram tornam-se todas de grande relevo, começando pelo casal humano e terminando na serpente. São figuras tipo, isto é, pretendem expor a conceção mental de um povo, advindo-se assim importantes, não pelo seu carácter histórico, mas sim interpretativo.

⁶¹ Gonzalez Lamadrid, *Pentateuco...*, 43.

São várias as estratégias literárias que o hagiógrafo emprega. «O narrador omnisciente alerta sempre a sua presença, ainda que se encontre escondido entre as árvores do jardim ou no mais íntimo da consciência humana»⁶². Lembremo-nos, em primeiro lugar, que quem redige está a fazer a síntese de um acontecimento que durou largos séculos a sobrevir. Deste modo, interpretamos que uma das finalidades de quem está a escrever este relato é fazer emergir as raízes que estão no passado, pondo a descoberto o desejo de Deus, no seu projeto de criação-salvação.

«É-nos assim exposta uma maneira de compreender a narrativa de Gn 2-3: o narrador não quer dizer exatamente como as coisas foram quando Deus criou o ser humano: isso não é possível, não havia testemunhas. Ele pretende transmitir aos homens do seu tempo e das gerações futuras o que significa para eles que Deus os criou e que são criaturas de Deus»⁶³.

No começo da narrativa, vemos, desde logo, uma figura estilística muito empregue no livro do Génesis, o merismo. Em Gn 2, 4b, ao afirmar que Deus criou a terra e os céus, o hagiógrafo pretende dizer que Deus criou todas as coisas. Quer por em destaque o todo, isto é, o Universo, a partir das suas partes mais estruturantes e extremas: a terra e os céus.

Em Gn 3, 19, discernimos um aceno analéptico à condição da espécie humana. O ser humano, formado do solo, é composto da argila vermelha da terra e do sopro divino, como nos é dito em Gn 2, 7. É depois da queda e da maldição da terra que Deus volta a lembrar o homem da sua condição humilde de pó, fazendo uma invocação indireta daquilo que já antes se tinha dado a conhecer.

A técnica ao dispor da composição, em Gn 2, 4b – 3, 24, é a de um recurso etiológico, pois pretende esclarecer, no passado, as razões de um dado fenómeno acontecido, no presente. Reparemos, pois, nos motivos que levaram o hagiógrafo a redigir o relato: ele queria por em relevo o tema da rebelião e do mal, situando-os na esfera humana e fazendo com que o despontar do problema fosse posterior à criação.

⁶² García López, *El Pentateuco*, 81.

⁶³ Westermann, *Genesi. Commentario*, 30.

«A etiologia, longe de ser a afirmação duma causalidade histórica ou metafísica, funcionava como ratificação da ordem presente; ajudava a ver como o Homem se integrava no mundo natural e social e a aceitar o seu lugar nele. Esta forma literária prescritiva e normativa com que Deus sentencia e parece impor como deve ser a vida humana no futuro, em realidade queria antes explicar o que ela já era ou sempre foi e como chegou a ser o que é; não é descritiva de algo que aconteceu uma vez mas explicativa do que acontecia diariamente no lado sóbrio da vida atual»⁶⁴.

O que encontramos, nesta narrativa, é uma recapitulação reflexiva. Depois de nos ser apresentado, no início do livro dos Génesis, um primeiro relato da criação (Gn 1, 1 – 2, 4a), é-nos agora oferecido não exatamente um segundo relato (Gn 2, 4b – 3, 24), mas antes uma narrativa mais acabada que relata o ser humano que foi formado por Deus e ainda as suas origens e interações com a humanidade que o rodeia e com o seu Criador.

A composição de um cenário idílico, de alegria a todo o pano, por parte do hagiógrafo, leva a que a capacidade imaginativa do leitor se ponha em funcionamento, chamando-o a transcender-se, transpondo-o para o meio do relato, fazendo com que se sinta parte integrante nele, levando a que intua, interaja e julgue, segundo o seu parecer, a mensagem narrativa.

O leitor é convidado a fazer uma viagem pela história das origens, desde a formação do ser humano à sua transgressão e conseqüente queda, pondo de parte as construções científicas do cosmos e dando lugar à sabedoria condensada de séculos e séculos da história do povo de Israel. A compreensibilidade e credibilidade do texto vem-lhe então do argumento consolidado pela sabedoria ancestral de muitos anos de experiência, de um povo, aqui posta por escrito.

«A experiência dos séculos passados e a visão realista do que se passava no seu tempo, levou a concluir, orientado pela inspiração divina, que todos os Homens já nasciam com inclinação para o mal e, pela vida fora, continuavam como que “escravizados” pelos seus instintos, pelo seu orgulho, pelo seu egoísmo e, além disso, também sujeitos a toda a espécie de sofrimentos.

⁶⁴ Santos Vaz, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, 300.

Por isso, esse autor “javista” [...] concluía: Se tudo quanto Deus fez é bom, se Deus não podia ter querido o mal nem o sofrimento, então a origem de tantos males só pode procurar-se no próprio Homem e no mau uso que ele faz das faculdades e das possibilidades com que Deus o dotou»⁶⁵.

Outra figura de estilo que pomos em destaque é a de um paralelismo antitético. Discernimos nos primeiros versículos do relato um cenário de bênção: Deus abençoa toda a criação, por meio de relações harmoniosas e ainda através do sopro da vida que confere ao ser humano. Já nos últimos versículos, constatamos um episódio de maldição da terra por Deus. Pois bem, a bênção e maldição são duas disposições que aqui aparecem como caminhos pelos quais o ser humano foi livre de percorrer.

2. 3. 2. *Intertextualidades*

Pretendemos, nesta parte, apontar alguns dos textos com os quais o relato de Gn 2, 4b – 3, 24 estabelece pontes de conexão, pelas razões comuns que os unem. O que queremos destacar é o carácter profético-sapiencial do relato.

«Para nós, o veio J não é fixista e estanque, não está só na época davídico-salomónica ou na época exílica, mas é um processo vivo de reflexão, composição e redação, que se estende, pelo menos no que se refere a composição e redação (a reflexão começou certamente ainda antes), desde a época davídico-salomónica até à época exílica. Como qualquer processo vivo, este veio recebe diversos afluentes, que não o influenciam apenas a jusante, o que parece óbvio, mas também a montante. Com isto estamos a dizer que mesmo uma nota proveniente porventura da época davídico-salomónica pode vir ainda a ser afetada por um dado posterior considerado significativo. O processo do texto é o processo da vida»⁶⁶.

A tradição javista, pela qual se orientou a reflexão e escrita de Gn 2, 4b – 3, 24, tem as suas raízes em Judá, durante os reinados de David e Salomão, lançando mão de considerações antropológicas, em que o tema da bênção se encontra no âmago de todo o seu pensamento religioso. A bênção torna-se uma promessa universal de Deus por meio do

⁶⁵ Amaral, *Génesis, os onze primeiros capítulos*, 94.

⁶⁶ António Couto, *Pentateuco: caminho da vida agraciada* (Lisboa: Universidade Católica, 2005), 261.

povo eleito, usando de solidariedade para com todos os povos. Esta corrente cuida essencialmente do bem-estar do ser humano e dos caminhos pelos quais opta.

As relações com a terra são muito importantes, pois é deste tempo a alusão à terra prometida. Os sentimentos de entusiasmo desmesurado que se faziam sentir no meio do povo de Israel em relação à posse da terra da promessa transbordaram para os seus escritos. Ao ver concretizadas as antigas promessas feitas por Deus ao povo, este lembra-se das suas antigas tradições e do nomadismo dos seus antepassados, suspirando assim por uma terra que lhes pertencesse definitivamente, um sítio onde reinasse a harmonia, a prosperidade e a paz e que se transformasse num santuário onde concretizar os seus cultos.

«O Génesis é o relato impactante da manifestação progressiva e paciente de Deus a um povo que pouco a pouco vai aprendendo a amar o seu Criador. A história primitiva relata a criação do universo e do Homem, a queda original e as suas consequências, e a perversidade crescente da humanidade, castigada com o dilúvio universal. A terra repovoa-se a partir de Noé, e finalmente centra o seu interesse em Abraão, pai do povo eleito. A história patriarcal evoca as figuras dos grandes antepassados: Abraão é o homem da fé, cuja obediência é premiada por Deus, que lhe promete uma posteridade para ele mesmo e a Terra santa para os seus descendentes»⁶⁷.

É na tradição javista e nos seus teólogos que encontramos o executar narrativo da promessa da terra prometida. Os hagiógrafos deste tempo querem com os seus escritos comemorar, em ato de agradecimento, a alegria que o povo de Israel sentiu na terra onde se encontrava e que tinha sido idealizada pelos seus ancestrais.

Quem conhece a história do povo de Israel não dúvida de que o tempo de David e Salomão é uma época áurea de estabilidade e prosperidade, a nível social, cultural e religioso. Podemos dizer que o povo que antes tinha experimentado o cativeiro vive agora uma situação de libertação que se traduz na sua cooperação com os desígnios de Deus.

«Ao povo fiel, aliado, Yahvéh promete-lhe uma terra; terra e promessa resultaram por diante para sempre indissolúveis, a promessa da terra constitui um conteúdo básico da aliança, e o fim da fé Israelita. O povo eleito por Deus inclui a terra prometida por Deus, pois ambos os

⁶⁷ Carlos Díaz, *Manual de história de las religiones* (Bilbao: Desclée Brouwer, 1997), 387.

pontos estão selados pela aliança feita com o Deus único e pelo qual estão obrigados a guardar os seus mandamentos»⁶⁸.

A pedra de toque da tradição javista é, então, o seu discurso sobre a terra onde corre leite e mel. A abundância de que foi agraciado não deixa o povo ficar indiferente. Desejando tornar-se uma bênção para outros povos, aumenta, fazendo com que partilhe a felicidade com a qual foi cumulado.

Daqui resulta a intertextualidade do relato de Gn 2, 4b – 3,24 com os textos profético-sapienciais, fazendo com que os laços que se estabeleçam entre estas duas literaturas se estreitem e, muitas vezes, se cruzem em afirmações semelhantes, dado que as intenções pelas quais foram redigidas fazem parte de uma lista de iguais prioridades.

⁶⁸ Díaz, *Manual de história de las religiones*, 394.

3. A Terra e o ser humano em relação.

Uma leitura teológica de Gn 2, 4b – 3, 24

Depois de se ter apresentado as bases que enraízam o tema deste estudo e da sua análise textual, pretendemos, neste capítulo, tratar o assunto teologicamente, comentando alguns dos incisos da perícopa que escolhemos. Para tal, julgou-se oportuno dividir este capítulo em três partes, nas quais se pode perceber a mensagem central colhida da interpretação que agora expomos.

3.1. Formado da Terra e a ela destinado

Lendo, pela primeira vez, o relato de Gn 2, 4b – 3, 24, nem sempre é fácil desvendar as intenções primeiras do seu autor, pois “o quadro que acaba de desenhar-se levanta uma série de interrogações cruciais à reflexão religiosa de Israel”⁶⁹. Para tal, propomo-nos começar a analisá-lo teologicamente, lançando perguntas de fundo, para assim nos questionarmos, a partir de um cenário transversal e entranhado a todo o ser humano.

3.1.1. O dom inefável da vida

Que tipo de explicações, ou melhor, que fundamentos lança o Antigo Testamento, mais concretamente o livro do Génesis, no relato que nos propomos estudar, a perguntas como: O que é o ser humano? A realidade da criação que conhecemos teve um início e orienta-se para um fim? Para que é criado o ser humano e qual o seu papel integrador dentro da criação que o rodeia? De onde veio o ser humano e a Terra, e para onde se encaminham? Resta-nos esperar alguma coisa do futuro, como humanidade?

⁶⁹ Juan L. Ruiz de la Peña, *El dom de Dios. Antropologia teológica especial* (Maliaño: Sal Terrae, 1991), 57.

São questões iniciais que nos orientarão na reflexão e que julgamos pertinente apresentar, logo de início, para que, desta forma, o leitor se sinta mais situado no caminho que se pretende trilhar.

«A análise que se segue ocupa-se do centro da passagem, isto é, da trama [...], oferecendo uma descrição [...] daquilo que foi e que é o Homem, como barro de estepe e alento de Deus (cf. Gn 2, 4b.7). Homens e mulheres formados a partir do pó cósmico, somos terra misturada com água, um pouco de barro; mas estamos animados pelo alento de Deus, de modo que crescemos e somos no nosso interior do mesmo ser divino»⁷⁰.

Na abertura do relato de Gn 2, 4b – 3, 24, diz-se literalmente “Quando o Senhor Deus fez a Terra e os céus”, notando-se desde logo uma diferença em relação ao relato anterior: o nome de Deus, que, no texto em estudo, surge como Senhor Deus (*Jahweh Elohim* / יהוה אֱלֹהִים) e distingue-se do simples Deus (*Elohim* / אֱלֹהִים). Registe-se, desde já, o antropomorfismo que o hagiógrafo quer deixar vincado, ao longo do relato de Gn 2, 4b – 3, 24, relativamente ao Senhor Deus.

Enquanto que, em Gn 1, 1 – 2, 4a, Deus é apresentado como onipotente, tudo criando pela força da Sua palavra, em Gn 2, 4b – 3, 24, o Senhor Deus molda o barro – como se tivesse mãos humanas –, planta árvores, coloca o ser humano no jardim e passeia por ele. “Os drásticos antropomorfismos acentuam que o Homem tem a sua figura e a sua vitalidade recebidas de Deus”⁷¹. Pois bem, é a partir daqui que começaremos a nossa reflexão - do antropomorfismo de Deus que é descrito com características humanas -, pois é dentro de uma linguagem humana que o povo de Israel percebe Deus.

«Dois foram os procedimentos ou vias que se seguiram tradicionalmente na abordagem ao problema de Deus: a antropológica e a cosmológica.

O caminho antropológico parte da análise da experiência da relação do Homem com o mundo e com os demais Homens e abrange uma ampla gama de vivências integradas por conhecimentos, volições, sentimentos, afetos, comportamento ético e consciência histórica. [...]

⁷⁰ Xabier Pikaza, *Antropología Bíblica. Tempos de gracia* (Salamanca: Sígueme, 2006), 46.

⁷¹ Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1975), 130.

A via cosmológica, chamada também ontológico-metafísica, procede do conhecimento do cosmos e tem em conta as características comuns a todos os seres do Universo. Compreende o amplo marco das realidades das quais temos notícia»⁷².

O hagiógrafo pretende, desde logo, situar-nos num plano criacional. O fazer divino é motor de criação de vida. Deus é descrito com características humanas, a fim de a humanidade o perceber como um Ser que, no seu fazer, é opção de criação de vida. “Na verdade, tudo aquilo de que dispomos foi-nos entregue como um dom. E há diferença entre dom e posse: a posse é solidão. Enquanto virmos apenas o objeto, estamos sós. Com o dom, o recebedor recebe, além do presente, também o amor do doador”⁷³.

Um Deus com características humanas é uma novidade introduzida pelo povo de Israel. Deus torna-se próximo e dá ao ser humano o melhor que criou. O antropomorfismo converte-se na via pela qual o hagiógrafo pretende chegar à compreensão do leitor de que Deus é Criador primeiro e o ser humano criatura, mas possui características análogas às de Deus. Por isso, também ele é criador, um criador segundo.

A partir daqui, pode distinguir-se duas vertentes do ser humano: é criatura e também criador. Como criatura, não tem razão de ser em si mesmo, mas foi capacitado para ser, existindo por referência ao Criador. “Sejam quais foram as situações, o Homem vive, vive como criatura de Deus”⁷⁴. Podendo ser também criador, tem razão de ser para o outro, capaz de continuar a obra criada, sempre que for gerador de vida, do tudo que Deus, Criador primeiro, lhe doou. Ao criar, Deus fez-se dádiva de criação, a fim de que o ser humano se tornasse com Ele gerador de vida.

«A criação não deve ser entendida como um ato momentâneo, limitado somente à origem dos seres. Posto que é doação do ser, é coextensível à duração existencial do ser finito e a todos os seus movimentos. [...]

⁷² Juan de Sahagún Lucas, *Dios, horizonte del hombre* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994), 5.

⁷³ António Couto, *Como uma dádiva. Caminhos da antropologia bíblica* (Lisboa: Universidade Católica, 2002), 47.

⁷⁴ Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 129.

A conservação, como prolongamento do ser criado, é também resultado da ação criadora divina, uma espécie de criação continuada, mas sem que por ela implique em cada momento uma criação de novo como a primeira»⁷⁵.

A fonte de onde é retirada a nossa narrativa constrói a sua perspectiva escriturística a partir do que lhe é concreto, na esfera da sua ação quotidiana, o microcosmos da sua terra, de onde faz provir a sua subsistência diária. Pode definir-se através de um ponto de vista utilitário, num sentido positivo do termo. Empregando a realidade do que lhe é próprio, das práticas da Humanidade que o ser humano habita e constrói, com os seus desafios e superações, a pena do hagiógrafo propõe-se chegar à realidade da criação feita por Deus. Este é, por isso, o trilho que a narrativa percorre – do agir humano ao agir divino – para alcançar a resposta à questão das origens.

«As obras externas de Deus constituem necessariamente uma irradiação criadora do seu poder e da sua glória. Quando são reconhecidas pelo Homem como obras divinas, isto é, como obras que não têm razão de ser nelas mesmas, senão em Deus, então convertem-se em “revelação” de Deus. O universo, criado com todas as suas múltiplas manifestações e a sua história em mudança, leva a mente humana mais além das fronteiras da criação»⁷⁶.

Constatamos que a narrativa Gn 2, 4b – 3, 24 tende a ser pouco otimista na sua visão acerca do ser humano, afirmando a insatisfação que este sente relativamente aos bens que Deus põe a seu dispor. O ser humano quer ainda possuir mais do que lhe é devido, passando-se, a dado momento, a registar a história da humanidade a partir do lado menos positivo da influência da vida deste sobre a terra. Não satisfeito com o que tem, o ser humano, é atravessado, no caminho da sua existência, pela tentação. É a liberdade, o pórtico de entrada da inevitável escolha de se dividir entre dois caminhos. O agir de Deus deve então iluminar o agir humano. “Decidido a criar, Deus não escolhe entre um mundo sem mal e um outro com mal. Opta pelo ser em vez do nada”⁷⁷.

⁷⁵ Lucas, *Dios, horizonte del hombre*, 254-255.

⁷⁶ César Izquierdo Urbina, *Teología Fundamental*, 2ª ed. (Navarra: EUNSA, 2002), 141.

⁷⁷ Lucas, *Dios, horizonte del hombre*, 254-277.

Não obstante, a fragmentação do humano acontece em Gn 2, 4b – 3, 24, quando propende para o mal, daí que o seu existir, neste caso, é motor de não vida, porque optou por infirmar o seu caminho, “des-criando” no seu agir. A narrativa passa a explicar assim o enigma do mal como sendo a ausência de bem, porque só o bem existe e gera vida. Por fim, a tentativa de exposição do acontecer do mal irrompe num novo começo para a humanidade, após a queda original, planificada por uma intervenção de Deus na história, fazendo com que esta se reerga somente através de um mecanismo de esperança, rasgando um novo horizonte de futuro.

«A esperança é antes de tudo um anelo de vida, e o que a faz vulnerável é, nas orações (sapienciais) bíblicas, simplesmente o que põe essa vida em perigo. Não há lugar nesses textos para as inquietudes difusas nem para os temores causados pelo discorrer sobre os males alheios. O perigo é sempre algo muito preciso, algo que golpeia no ponto que anteriormente evocámos, o “eu” que não é a coexistência de uma alma e de um corpo, mas uma alma-corpo, uma alma-carne»⁷⁸.

Procedente de um universo rural de agricultores e guardadores de gado, habitando nas periferias do deserto, da narrativa de Gn 2, 4b – 3, 24 transparece a inquietação, justamente com a representação do árido deserto. Com isto, ao redigir a narrativa, o hagiógrafo vai demarcá-la de situações e paisagens que são próprias deste ambiente inóspito ao aparecimento de vida. As várias negações que surgem em Gn 2, 5 dão disso testemunho. São, portanto, as privações de biodiversidade e a falta de possibilidades de sobrevivência e hostilidades postas à vida humana que preocupam a consciência que orienta a pena do hagiógrafo, colocando-as, por isso, em destaque.

Registe-se que a terra (עֵרֶץ / 'erets), mencionada na narrativa, em Gn 2, 5, anteriormente à ação divina, apresenta-se em condição caótica. A forma que o hagiógrafo encontra para afirmar a intervenção de Deus é a negação da fecundidade da terra. A razão propulsora do caos é justamente a carência de água. Este elemento líquido é que irá proporcionar a heterogeneidade biológica, ao passo que o seu contrário originará a falta de

⁷⁸ Paul Beauchamp, *Los salmos noche y dia* (Madrid: Cristiandad, 1981), 133.

vida, isto é, o caos, aqui entendido como a preocupação constante pela sobrevivência da humanidade. No entanto, supridas a falta de água e do trabalho humano, aqui postas em arquétipo pelo agir divino, o mundo pincela-se em tons de oásis, retratado na tela do “paraíso”. É o trabalho de Deus que se quer pôr em destaque. Deus é o fundamento da ordem. Sem o fazer de Deus, é o nada caótico que existe.

«Em Gn 2, 5 expõe-se o que falta antes do princípio da criação. Sente-se a falta além das plantas, estepes e ervas do campo, da chuva e do Homem. A chuva basta para a vegetação das estepes, mas o que cresce no campo cultivável requer para além disso o Homem»⁷⁹.

Num segundo ponto, Deus age e, por conseguinte, não se poupa a esforços, a fim de criar o melhor dos mundos para que o ser humano o possa habitar. A água torna-se um recurso vital, tal como o trabalho, pois são estas duas essencialidades que, ao princípio, são apresentadas como condicionantes, que irão posteriormente ser possibilidades fundamentais de vida. O “paraíso” ou, como é dito na nossa narrativa, jardim do Éden (גֶּן־עֵדֶן / gan’eden), é o sonho constante na idealização dos agricultores que habitam as bordas do deserto.

«Esta transposição da situação-paraíso, do começo ao termo da história, indica que estamos perante um relato simbólico, face ao qual a pergunta pertinente não é: existiu o paraíso realmente, alguma vez ou em algum lugar? Mas: que significa o paraíso? [...] O paraíso é mais um paradigma de futuro do que um reportar ao passado. É a expressão plástica do desígnio de Deus para com o Homem. Este desígnio divino presidiu à criação e, neste sentido, o paraíso não pode menos do que projetar-se sobre o começo da história; por outro lado, aconteça o que acontecer, tal desígnio está indelevelmente impresso no acontecer histórico, é o fim da criação»⁸⁰.

O hagiógrafo, ao figurar a imagem do paraíso, está empenhado em atender ao particular do povo que habita nas regiões do deserto, mas também à maneira como esse particular resolve a noção de um imaginário coletivo e colateral a muitos povos, de um plano de comunidade paradisiaca que se torna indivisível de uma ideia de espaço e tempo,

⁷⁹ Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 175.

⁸⁰ Juan Ruiz de la Peña, *El dom de Dios. Antropologia teológica especial*, 62-63.

que remete para as suas origens. Não existe, por isso, uma compreensão de ser humano que não revele o modo como ele se interliga com a terra onde habita ou precisamente com a terra onde idealiza habitar, mas não habita. É a permanente ligação à terra que o faz recobrar forças e enfrentar a realidade da não vida, idealizando o sonho do paraíso, no qual tudo é íntegro.

Em Gn 2, 5, são-nos descritos quatro vazios que aludem a três dificuldades básicas com que os agricultores se deparam perante uma terra deserta: escassez de vegetação, dado que há carestia de pluviosidade, e ainda de labor humano, pois uma terra que não é trabalhada e regada não produz. “A situação inicial não é de caos (representação do vazio primordial), mas a terra seca”⁸¹. A ação geradora de Deus irá preencher estas faltas, como transparece dos versículos seguintes: em Gn 2, 6, “da terra brotou uma nascente que irrigava toda a superfície”, a água é dada a jorros; em Gn 2, 7, “o Senhor Deus formou o Homem” e tal constitui o começo da vida humana; e, em Gn 2, 15, “o Senhor Deus levou o Homem e colocou-o no jardim do Éden, para o cultivar”, tornando-se o trabalho humano, por fim, possibilidade de vida e dádiva de Deus para fazer frutificar a terra (הַמְדָּמָה / ‘*damah*).

«Tanto as misérias da vida humana como a sua plenitude remetem para Deus. Sempre que experimentaram a existência nas suas plenitude, riqueza, beleza e grandeza, os Homens deram-se conta de que essa era uma existência pela qual deveriam estar agradecidos, pois, na sua claridade e grandeza, não é uma existência que o ser humano dê a si mesmo, surgindo antes como uma dádiva que se lhe adianta, que recebe com a sua bondade, antes de qualquer iniciativa sua, e exige que ele dê sentido a tamanha riqueza para poder, ele próprio, ganhar sentido»⁸².

Ao interpretarmos a narrativa, em Gn 2, 4b, vemos que se emprega o verbo “fez”, (עָשָׂה / *asot*) para se aludir à feitura da “terra e os céus”, mas num tempo que não é o presente, daí que concluímos que “a terra” (אֶרֶץ / *’erets*) “e os céus” (שָׁמַיִם / *veshamaym*),

⁸¹ José Antonio Sayés, *Teología de la Creación* (Madrid: Palabra, 2002), 38.

⁸² Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo* (Cascais: Principia, 2005), 75.

ou seja, o conjunto da terra mais o firmamento, nesta narrativa, já existiam antes da ação criadora de Deus, pelo que não nos deparamos aqui com a criação do Universo. O que a transformação criadora de Deus irá engendrar, nos primeiros versículos desta narrativa, será realizado na terra, (אדמה / 'adamah). O que a intervenção divina vai criar será a vida, fecundando a terra (אדמה / 'adamah), fazendo-a possibilidade geradora de vida. Deus torna-se, a partir daqui e antes de mais, o Deus da vida, que a chama à existência e a sustenta.

Através de um olhar cimeiro, compreendemos que a convivência do ser humano com a terra é harmoniosa. Ele surge aqui numa atitude de elevação, no sentido de progressão e superação de falências, que o conduzem para Deus. Tal exemplo retrata-se em Gn 2, 7, em que se vê a relação umbilical do humano com a terra. Não se quer com isto afirmar a negatividade do ser humano, enquanto tirado do pó que é nada, mas antes a afirmação implícita que decorrerá, por longas páginas do Antigo Testamento: ele não tem razão de ser em si mesmo. Enquanto criatura, pertence a um Criador e, por isso, não é Deus, pondo-se logo de parte qualquer tipo de afirmações idolátricas que decorram da afirmação do humano sobre Deus. Daí que a estabilidade da espécie humana dependa diretamente da sua relação conciliadora com a terra. Quando o ser humano sabe aceitar-se como ser retirado da terra, consegue ter relações gratificantes consigo mesmo, com os outros seres que o rodeiam, com a terra e com Deus.

«Efetivamente, Deus não manda a partir de fora, ao estilo dos Homens, mas no fundo do nosso ser, pelo facto de ser Criador. Propriamente falando, Deus não manda, Deus é o fundamento o que chamamos mandamento, isto é, a exigência de sentido e de coerência no seio da comunidade humana. Esta exigência é formulada pelos Homens e é o Homem que compreende que tem o seu fundamento em Deus. Somos livres no mundo, mas não criamos este mundo que contribui para o nosso ser; não criamos a liberdade que somos. Tudo isto nos foi dado e é-nos dado a cada instante, para um tempo provisional, já que não podemos subtrair-nos à morte»⁸³.

⁸³ René Latourelle, *El Hombre y sus problemas a la luz de Cristo* (Salamanca: Sígueme, 1984), 364-365.

A vocação do ser humano é aqui exposta com clareza, a doação em ato. Deus molda-o do pó da terra, conduze-o à vida para que seja feliz e subsista em harmonia, descartando episódios de sofrimento e privação. O pecado será, de antemão, o não gozar em plenitude os bens que Deus dá. “O Homem tem a capacidade imediata para afirmar a sua própria existência no mundo que se afirma e desenrola, está feita para consumir-se no conhecimento de Deus e na comunhão de vida com Ele”⁸⁴.

A terra é a possibilidade conseguida da felicidade do ser humano, que não foi feito para viver em situações de aridez, mas para viver nela em plenitude de vida abundante.

3.1.2. O alvorecer do ser humano

O ser humano, criado por Deus, é até aos fundamentos do seu ser uma criatura provida de bondade. Como assegura a passagem Gn 2, 4b-7, procede, todo ele, na sua inteireza, de Deus. De maneira inteligível, Deus é personificado na figura do oleiro. A existência do ser humano vem do moldar de Deus da sua fisionomia, que advém do pó, (אָפָר / afar) da terra, (מִן־הָאָדָמָה / min-haadamah), e também do seu vivificar, porque Deus insuflou-lhe (וַיִּפֶּחַ / vaypach), pelas narinas (בְּאַפָּיִם / beapayv), o sopro da (נִשְׁמָת / nishmat) vida (חַיִּים / chayym).

«Contudo, o antropomorfismo do Deus oleiro modelando do barro uma figura humana e fazendo-a viver insuflando-lhe o alento é tão evidente que há que perguntar o que quer dizer J com esta descrição; obviamente, nem ele nem os destinatários do seu relato entendiam esta descrição como literariamente válida. Acima de tudo, é indubitável que o javista enfatiza deliberadamente a relação nativa que liga o Homem com a terra: adam é da adamah (o mesmo parentesco etimológico se reconhece em latim: homo-humus). Tal relação de origem tocar-se-á, no final da existência humana, numa relação de destino: adam torna à adamah da qual procedera (cf. Gn 3, 19). E entre esta dupla relação, de origem e destino, a vida do Homem desdobrar-se-á na relação dinâmica do seu trabalho sobre a adamah»⁸⁵.

⁸⁴ Fernando Sebastián Aguilar, *Antropología teológica de la fé cristiana* (Salamanca: Sígueme, 1973), 305.

⁸⁵ Juan L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 3ª ed. (Maliaño: Sal Terrae, 1996), 31.

Dentre os povos vizinhos que circundavam Israel, havia aqueles que acreditavam que alguns elementos da natureza eram dignos de culto e, por isso, tidos como divindades. Era o caso da terra, elemento essencial à subsistência humana. O hagiógrafo irá suprir a concepção da terra como divindade. Entendemos, pela análise do relato, que há realmente uma relação estreita com a terra, mas já não de dependência cultural. A terra é criada por Deus e por isso é criatura, tal como o ser humano. Este surgirá da terra por vontade do Criador comum que teve a iniciativa de o moldar, para depois lhe insuflar o sopro de vida.

«Ainda que em Gn 2, 7 o alento de Deus não constitua o Homem em divino, não há dúvida de que a vida do Homem e dos outros seres vivos em geral se concebe no Antigo Testamento como associada ao poder divino, ao “espírito”; o fim ou o retirar-se desta presença de Deus é o voltar ao pó do qual os seres vivos procedem [...]. A situação atual mostra que o Homem tem esta vida de Deus em precário, por um tempo limitado e breve; o alento vital retirar-se-á um dia e o Homem morrerá. Entre a criação do Homem do pó e o anúncio da sua volta a ele situam-se os acontecimentos do paraíso; é-nos descrita a situação em que o Criador quis colocar o ser humano e da qual este se viu excluído por causa do seu pecado»⁸⁶.

Sustentando a veracidade do Deus único, face aos deuses ilusórios dos povos vizinhos, o autor sagrado perpetua a crença do povo de Israel de que o ser humano é inteiramente criação de Deus. “É nele, realmente, que vivemos, nos movemos e existimos, como também o disseram alguns dos vossos poetas: ‘Pois nós somos também da sua estirpe.’ Se nós somos da raça de Deus, não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra, trabalhados pela arte e engenho do Homem” (Act 17, 28-29), daí que as raízes ontológicas da humanidade mergulhem na bondade de Deus. “Deus não cria para auto aperfeiçoar-se, mas para comunicar a sua bondade”⁸⁷. O Criador opera as suas criaturas com bondade e amor e imprime nelas este sinal distintivo de transcendência, a fim de que todas elas O reconheçam como fonte e origem da vida em plenitude. O mal

⁸⁶ Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), 35-36.

⁸⁷ Luis F. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica* (Navarra: Verbo Divino, 1993), 51.

surgirá noutra fase, não dependendo de Deus, mas sim da escolha do ser humano e fruto do seu livre-arbítrio.

«Isto introduz-nos no coração do mistério da criação. A criação não é obra de uma varinha mágica que suscita o ser a partir do nada. A criação tem o seu segredo, o seu mistério, nesta pobreza radical donde Deus se expropria de Si mesmo, de onde não cessa de esvaziar-se e de Se dar para ser a plenitude do amor. Isso equivale a dizer que a criação é fruto do amor. Isso equivale a dizer que o Deus que não é mais que amor, que não pode possuir nada, que é o anti narcisismo e a anti possessão, não nos toca e não pode tocar-nos, a não ser pelo amor»⁸⁸.

O ser humano é, na sua inteireza, de Deus. Ele compendia a dádiva exponencial de vida divina. É o Humano, refletindo no esplendor do seu ser a obra-prima de Deus. Com a leitura do início do relato de Gn 2, 4b – 3, 24, o que o hagiógrafo nos pede é que contemplemos a magnífica obra de Deus, saída das Suas mãos e animada do Seu fôlego, o ser humano, em estado de integridade original.

O ser humano é fruto do trabalho de Deus na sua constituição física e na sua vitalidade e animação. Em Gn 2, 7, vemos que ele forma um todo corporal vivificado pelo sopro divino. “O alento como sinal de vida mostra ao Homem a união indissolúvel com Yahvé. Tudo no Homem é terreno, ainda que o tenha formado o mesmo Yahvé, mas enquanto ser vivo o Homem deve-se à inspiração do alento de Yahvé”⁸⁹. A manifestação da vida do ser humano é a continuação do fôlego divino em que Deus o quer fazer partícipe. Deus chama o ser humano à vida, mediante o Seu sopro para que assim ele seja motivo conservador e dilatador de vida. A sua vida torna-se, por esta razão sagrada, vinda de Deus que a doou, ela é abençoada por Ele e a Ele destinada, devido à sua dádiva inicial. Cabe, pois, ao ser humano não se contentar com algo menor que a felicidade, pela participação na vida divina.

«O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima

⁸⁸ Maurice Zundel, *Outro modo de ver al Hombre* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002), 91.

⁸⁹ Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 88.

elevação e louvam livremente o Criador. Não pode, portanto, desprezar a vida corporal; deve, pelo contrário, considerar o seu corpo como bom e digno de respeito» (GS, 14).

Retratando um quadro paradisíaco, o hagiógrafo, munindo-se de padrões da civilização israelita, faz passar a ideia de plena comunhão entre o Criador e todas as criaturas, de relações quiméricas nas quais Deus tem a primazia de orquestrar toda a ordem estabelecida, em que “tudo canta e grita de alegria” (Sl 65, 14). O pano de fundo sobre o qual é sustentado este cenário é a vontade de Deus, no seu agir amoroso.

Não se especifica, técnica e pormenorizadamente, como Deus agiu. Tenta-se, porém, chegar à ideia de que Deus é Criador, por meio de imagens comparativas de aproximação e distanciamento, que surgem aqui para, mais do que descrever o caráter concreto de todos os acontecimentos desde o primeiro instante da primeira criatura a existir, explicitar que toda a criação é obra e pertença divina. “O aspeto científico da criação, a objetividade na descrição do modo, não interessa em absoluto aos hagiógrafos; estes não pretendem subministrar-nos uma espécie de reportagem das origens”⁹⁰. Daí que o hagiógrafo formule a sua mundividência através da perspectiva religiosa e não científica.

O ser humano torna-se o ser querido por Deus, desde os seus princípios, a criação divina gira à volta dele, mas não está vinculada aos seus caprichos. A criação é um todo do qual o ser humano faz parte, dado que dela foi tirado. É, contudo, a criatura por excelência, porque é capaz de assemelhar-se a Deus e de transformar e usufruir de todas as outras criaturas, com o pleno uso da sua liberdade.

«O Homem é, neste sentido, criador e responsável em liberdade da marcha do mundo. O amor onnipotente de Deus, que criou e sustem todas as coisas, não encontra na liberdade e na criatividade humanas uma fronteira, mas a sua maior manifestação. [...] É a liberdade do amor que se compromete com o mundo, e especialmente com o Homem. A liberdade transcendente de Deus corresponde à liberdade criada. Não se vê o sentido que poderia ter uma criação livre que não suscitara liberdade. A liberdade transcendente de Deus é assim o fundamento da liberdade e criatividade humana, que recebem sentido enquanto são resposta

⁹⁰ Juan L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander: Sal Terrae, 1988), 50.

a esta liberdade divina. [...] A liberdade do Homem é assim chamada pela liberdade e criatividade infinitas de Deus»⁹¹.

O desejo de Deus move-O a criar o melhor dos mundos para o ofertar ao ser humano, como dádiva da Sua graça. A consciência do ser humano, a agir em liberdade, constitui-se fulcral para que escute a voz de Deus que deseja a felicidade de todas as suas criaturas, mediante a participação na comunhão de vida em abundância com Ele, por uma dependência equilibrada e estável entre todos os seres.

«No Homem bíblico, resplandece sempre o *nesamah*, isto é, o signo divino, o selo da vida impresso pelo Senhor. Mas o Homem pode desfigurar este signo infinito e eterno e a história posterior que a tradição nos apresenta é justamente a de uma tradição e de uma falha, que brota da nossa condição de criaturas, da nossa limitação, da nossa frágil liberdade»⁹².

O ser humano, apesar de poder cair e tropeçar, será sempre uma criatura querida por Deus. A memória dos seus fundamentos será decisiva para o atingir da meta da sua vida, tornando-se importantes, na medida em que, quando estes se vêm abalados, o ser humano também é abalado na sua dignidade e inteireza, pois a ligação que tem com o seu Criador e com a terra de onde saiu é umbilical.

Chegados a este ponto, somos já detentores da resposta a uma das questões transversais que qualquer pessoa, com sentido de procura, se propõe resolver: o que é o ser humano? O próximo passo tem a ver com a sua atividade, no seu fazer produtivo, e o motivo do seu viver, em que será conduzido por Deus ao jardim, plantado por Ele, para que o cultive e o guarde. É o que se pode constatar em Gn 2, 15.

3. 2. Colocado no jardim e dele tirado

Após a aparição do recurso natural essencial à vida, a água, em Gn 2, 15 afirmar-se-á o papel fundamental do trabalho para o desenvolvimento da terra, dizendo-se que o Senhor

⁹¹ Ladaria, *Introducción a la antropología teológica* 50-51.

⁹² Giafranco Ravasi, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Génesis (1-11)* (Barcelona: Herder, 1992), 68-69.

Deus (יְהוָה אֱלֹהִים / Yahveh Elohym) levou (וַיִּקַּח / vayqach) o homem (אֶת-הָאָדָם / et-haadam) e colocou-o (וַיַּנְחֵהוּ / vyanichehu) no jardim do Éden (בְּגֶן-עֵדֶן / vegan-Eden) para o cultivar, (לְעַבְדָּהּ / leavedah) e para o guardar (וּלְשָׁמְרָהּ / uleshamerah). Por conseguinte, podemos encontrar, neste versículo, componentes cruciais para uma justa compreensão da participação do ser humano no continuar da obra divina, lançando raízes para a fundamentação de uma teologia do trabalho humano.

3.2.1. O compromisso do ser humano para com Deus

Deus cria o ser humano por amor, encontrando-se posteriormente na necessidade de não abandonar a sua obra criada. No entanto, Ele quer que o ser humano também tenha participação na obra da criação, dotando-o de autonomia.

«Descrição de um sonho. Um Deus que modela com suas mãos o Homem da nossa terra pura e fecunda. O húmus, a humildade, o Homem. Tecido de húmus, de humildade, modelado e embalado pelas mãos maternas de Deus. Acariciado, animado, mimado, pelo sopro puro de Deus: beijo no rosto do Homem. Eis o Homem»⁹³.

Deus irá agora conduzi-lo a um jardim esplêndido e lá o hospeda. Lá, onde nascem quatro grandes rios que podem ser vistos como as veias capitais dos quatro pontos do mundo. O hagiógrafo, ao redigir a narrativa, não pretende indicar a situação geográfica do jardim do Éden, mas sim afirmar que a vitalidade que pudesse existir no resto do mundo teria a sua procedência deste jardim.

As afinidades que havia entre todos os seres criados, no princípio, eram quiméricas. A contribuir para tal estão os recursos que a natureza dá ao ser humano, dos quais ele se nutre, firmando assim uma relação de completude com ela, pois é por meio dela que ele subsiste. Verificamos, então, neste segundo relato da criação, um estado de santidade e de justiça inicial em que todo o criado vive em harmonia.

⁹³ Couto, *Como uma dádiva...*, 48.

Em Gn 2, 15, Deus delega uma responsabilidade no ser humano, que é simultaneamente uma função: dá-lhe o jardim, com a finalidade de o cultivar e guardar.

«E justamente o Homem, modelado segundo o seu Criador, foi posto na terra para a “cultivar e custodiar”. A nossa primeira função é, sem dúvida, reconhecer o vínculo com aquele que nos plasmou, mas imediatamente nos adverte para a tarefa de reconhecermos os nossos laços também com a terra de que fomos extraídos. A Bíblia descreve esta tarefa de uma dupla maneira. A primeira é a do trabalho, a do cultivar e custodiar a terra. Trata-se de uma experiência fascinante e exaltante, que foi sendo cantada por muitas das páginas da Bíblia, sobretudo nas sapienciais»⁹⁴.

A ideia com que o leitor fica de Deus, neste fragmento da narração, é a de que Ele tudo faz para fomentar a vida, regozijando-se com o bem das suas criaturas. É, portanto, um Deus com uma feição de bondade muito evidente, que tenta fundar relações de estabilidade e de equilíbrio entre todos os seres.

«A criação confere-nos, portanto, um sentido positivo de todo o criado [...] e uma esperança para uma plenitude [...]. A valorização da criação significa, por ela mesma, uma valorização do Criador. E o esquecimento do Criador termina sempre na desvalorização da criatura. Ninguém valoriza mais o humano do que aquele que sabe que é criação de Deus. No entanto, o esquecimento de Deus leva ao sem sentido de um mundo que não tem nem princípio nem fim; que não conduz, em consequência, a nenhuma parte. E daí o pessimismo do Homem moderno: encontrando-se só no mundo, sem poder dar-lhe um sentido pleno. O mundo já não é uma linguagem, uma palavra de Deus, um mimo de amor de Deus, mas um amontoado de coisas sem sentido»⁹⁵.

Deus, que coloca o ser humano no jardim, dá-lhe uma missão: cultivar e habitar a terra. Daqui surge o tema central, a partir do qual se pode interpretar Gn 2, 15, e emerge o início das íntimas relações do ser humano com o trabalho. Por um lado, Deus quer que ele habite no jardim, não exercendo atitudes abusivas, pois só Deus é Senhor de Éden, mas sim de respeito por algo que é confiado à sua guarda; por outro lado, o ser humano deve cultivar o jardim, pois é Deus quem lhe dá este mandato.

⁹⁴ Ravasi, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Génesis (1-11)*, 72.

⁹⁵ Sayés, *Teología de la Creación*, 92.

«A fé, ao revelar-nos o amor de Deus Criador, faz-nos olhar com maior respeito para a natureza, fazendo-nos reconhecer nela uma gramática escrita por Ele e uma habitação que nos foi confiada para ser cultivada e guardada; ajuda-nos a encontrar modelos de progresso, que não se baseiem apenas na utilidade e no lucro, mas considerem a criação como dom, de que todos somos devedores; ensina-nos a individuar formas justas de governo, reconhecendo que a autoridade vem de Deus para estar ao serviço do bem comum» (LF 55).

É no momento em que o ser humano é posto no paraíso que Deus lhe dá a tarefa de o cultivar ou trabalhar. Não é necessário, por isso, aguardar pela queda para se ver de frente com o encargo de trabalhar, como podemos ser levados erroneamente a pensar. “O trabalho não é, para a Bíblia, uma condenação, mas uma dignidade. Só o pecado o converteu em alienante e opressor”⁹⁶. Constatamos que, desde o despontar da criação, é um dever humano trabalhar, não sendo consequência do pecado original, nem muito menos de uma punição pela transgressão. De modo distinto, o trabalho está intrinsecamente ligado à essência do ser humano.

Verificamos, desta forma, no mandamento do trabalho, um chamamento da parte de Deus feito ao ser humano, a que este coopere na ação do seu Criador, tornando-se um sinal da confiança que Deus lhe dá, pois quer que ele seja cocriador.

«Sinal da familiaridade com Deus é o facto de Deus o colocar no jardim. Ali vive “a fim de o cultivar e guardar” (*Gn. 2, 15*): o trabalho não é um castigo, mas a colaboração do homem e da mulher com Deus no aperfeiçoamento da criação visível» (CEC 378).

Portanto, entendemos que o trabalho do ser humano não é somente para a subsistência da espécie, é também uma permanente transformação num caminho de evolução em que ele terá a obrigação de cooperar com o seu Criador. Cultivando a terra e habitando nela, é convidado a interagir com todas as criaturas. Procedendo do mesmo Criador, têm também a função de colaborar com o ser humano que é chamado a dispensar-lhes alguma reverência, no sentido do aperfeiçoamento comum e contínuo.

«Dizer que o Homem é corpo significa dizer que ele é mundo. O Homem, certamente, é um corpo individual; mas esse corpo foi formado do barro, segundo o Génesis, isto é, tirado do

⁹⁶ Ravasi, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Génesis (1-11)*, 73.

mundo e o mundo é âmbito da sua existência. Portanto, o Homem não poderia viver, sem a natureza que o sustenta e o nutre, sem o mundo no qual trabalha para o transformar com o seu serviço e sem o qual não se poderia realizar»⁹⁷.

Nas primeiras passagens da Sagrada Escritura, faz-se referência ao trabalho levado a cabo por Deus. Para se entender melhor o que é o trabalho em si e de que forma ele começou, analisamos agora o trabalho divino.

Ao completar a obra criada, Deus entrega-a ao ser humano. No entanto, não a abandona e, por isso, tem para com ela um cuidado providencial. O Criador traça, até ao detalhe, as linhas pelas quais se move toda a criação. O ser humano, continuador da missão criadora de Deus, tem a responsabilidade de levar a criação à meta por Ele estabelecida. Por isso, é dotado da consciência que o leva a fazer o bem e a pôr de parte o mal.

O trabalho é agradável a Deus e tal deve levar o ser humano a cooperar no plano divino, encaminhando, pelo trabalho, a criação até à sua plenificação. Aprimora o ser humano e a obra, objetivos fundamentais da humana labuta. Mais do que uma obrigação, o labor pode ser visto como uma graça, pois permite que haja progresso na criação.

«Uma coisa é certa para os crentes: a atividade humana individual e coletiva, aquele imenso esforço com que os homens, no decurso dos séculos, tentaram melhorar as condições de vida corresponde à vontade de Deus. Pois o homem, criado à imagem de Deus, recebeu o mandamento de dominar a terra com tudo o que ela contém e governar o mundo na justiça e na santidade e, reconhecendo Deus como Criador universal, orientar-se a si e ao universo para Ele; de maneira que, estando todas as coisas sujeitas ao homem, seja glorificado em toda a terra o nome de Deus.

Isto aplica-se também às atividades de todos os dias. Assim, os homens e as mulheres que, ao ganhar o sustento para si e suas famílias, de tal modo exercem a própria atividade que prestam conveniente serviço à sociedade, com razão podem considerar que prolongam com o seu trabalho a obra do Criador, ajudam os seus irmãos e dão um contributo pessoal para a realização dos desígnios de Deus na história» (GS 34).

O trabalho que agrada a Deus e que dignifica o Homem é aquele que vai de encontro à Sua Palavra e que, por isso, está ao serviço do próximo. Feito na submissão à vontade de

⁹⁷ Sayés, *Teología de la Creación*, 190.

Deus, colaborando com o Seu desígnio de amor, o trabalho aproxima o ser humano da amizade com Deus, “honra os dons do Criador e os talentos recebidos” (CEC 2427). A concretização do projeto de Deus no mundo é, por isso, uma exteriorização da amizade do ser humano com Deus.

«Deus deu a terra a todo o género humano, para que ela sustente todos os seus membros sem excluir nem privilegiar ninguém. Está aqui a raiz do destino universal dos bens da terra. Esta, pela sua própria fecundidade e capacidade de satisfazer as necessidades do homem, constitui o primeiro dom de Deus para o sustento da vida humana. Ora, a terra não dá os seus frutos, sem uma peculiar resposta do homem ao dom de Deus, isto é, sem o trabalho: é mediante o trabalho que o homem, usando da sua inteligência e liberdade, consegue dominá-la e estabelecer nela a sua digna morada. Deste modo, ele apropria-se de uma parte da terra, adquirida precisamente com o trabalho» (CA 31).

O livro do Génesis fala-nos, em primeiro lugar, do trabalho divino. Deus cria tudo o que existe e, de seguida, dá um mandato ao ser humano para que continue a sua obra criadora, fazendo com que nasça nele a necessidade de trabalhar. Deus quer que ele se entregue ao serviço e não à ociosidade, que se situa no polo oposto ao do trabalho.

«O absolutismo da técnica tende a produzir uma incapacidade de perceber aquilo que não se explica meramente pela matéria; e, no entanto, todos os homens experimentam os numerosos aspetos imateriais e espirituais da sua vida. [...] Também o desenvolvimento do homem e dos povos se coloca a uma tal altura, se considerarmos a dimensão espiritual que deve necessariamente conotar aquele para que possa ser autêntico. Este requer olhos novos e um coração novo, capaz de superar a visão materialista dos acontecimentos humanos e entrever no desenvolvimento um “mais além” que a técnica não pode dar. Por este caminho, será possível perseguir aquele desenvolvimento humano integral que tem o seu critério orientador na força propulsora da caridade na verdade» (CV 77).

Posto isto, retira-se a lição de que o trabalho é para todos, ricos e pobres, todos têm necessidade e obrigação de trabalhar, porque “se alguém não quer trabalhar também não coma” (2 Ts 3). É comum pensar-se que as pessoas que se dedicam às tarefas contemplativas e intelectuais não trabalham, por não empregarem a força corporal. Ora, esta forma de pensar é fruto da corrente materialista, em que quem trabalha terá de produzir algo visível, com utilidade. Porém, sabemos que, segundo a lógica divina, é ao contrário,

porque é no cultivo da palavra de Deus que o ser humano pode encontrar a forma mais plena de realização, caminhando para a santidade.

«Com o seu trabalho e a sua laboriosidade, o homem, participe da arte e da sabedoria divina, torna mais bela a criação, o cosmos já ordenado pelo Pai; suscita aquelas energias sociais e comunitárias que alimentam o bem comum, a favor sobretudo dos mais necessitados. O trabalho humano, finalizado à caridade, converte-se em ocasião de contemplação, transforma-se em devota oração, em ascese vigilante e em trépida esperança do dia sem ocaso: “Nesta visão superior, o trabalho, pena e ao mesmo tempo prémio da atividade humana, comporta uma outra relação, aquela essencialmente religiosa, que foi felizmente expressa na fórmula beneditina: ‘Ora et labora’! O fato religioso confere ao trabalho humano uma espiritualidade animadora e redentora. Tal parentesco entre trabalho e religião reflete a aliança misteriosa, mas real, que medeia entre o operar humano e providencial de Deus”» (CDSI 266).

Daí, a necessidade de destacar a importância que tem a vida monacal, em que a atividade orante está intrinsecamente ligada à atividade manual. Os monges sabem que é vontade do Criador que a criatura humana trabalhe. É o equilíbrio salutar entre a oração e o trabalho – o trabalho como oração e a oração como trabalho – que levará o ser humano a atingir a santidade de vida, desejada por Deus.

3.2.2. O compromisso do ser humano para com a criação

Deus, de quem depende tudo quanto existe, criou em primeiro os seres inanimados, num segundo plano criou o ser humano e capacitou-o de consciência, e, por isso, reserva para ele uma tarefa mais sublime: trabalhar e guardar a terra. Trabalhar a terra pode aqui ser interpretado como o agir do ser humano propenso a colaborar com o agir da providência divina.

«Não somos Deus. A terra existe antes de nós e foi-nos dada. Isto permite responder a uma acusação lançada contra o pensamento judaico-cristão: foi dito que a narração do Génesis, que convida a “dominar” a terra (cf. *Gn.* 1, 28) favoreceria a exploração selvagem da natureza, apresentando uma imagem do ser humano como dominador e devastador. Mas esta não é uma interpretação correta da Bíblia, como a entende a Igreja. [...] É importante ler os textos bíblicos no seu contexto, com uma justa hermenêutica, e lembrar que nos convidam a

“cultivar e guardar” o jardim do mundo (cf. *Gn.* 2, 15). Enquanto “cultivar” quer dizer lavar ou trabalhar um terreno, “guardar” significa proteger, cuidar, preservar, velar. Isto implica uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza. [...] Em última análise, “ao Senhor pertence a terra” (*Sl.* 24/23, 1), a Ele pertence “a terra e tudo o que nela existe” (*Dt.* 10, 14). Por isso, Deus proíbe-nos toda a pretensão de posse absoluta: “Nenhuma terra será vendida definitivamente, porque a terra pertence-Me, e vós sois apenas estrangeiros e meus hóspedes” (*Lv.* 25, 23)» (LS 67).

Deus é o verdadeiro Senhor da terra que, contudo, a entrega ao ser humano para que nela habite. Tal implica o profundo respeito que o ser humano deve ter para com a terra, consciencializando-se de que ela é uma dádiva gratuita do Criador e que terá de a tratar com consideração, pois mais tarde ser-lhe-á pedido contas dela.

Para quem trabalha, o descanso é um imperativo, a fim de recobrar as forças e encontrar vitalidade e equilíbrio. A forma como se encara o descanso manifesta, até certo ponto, o modo como se entende o mandato de cultivar e habitar a terra, porque ela não é para ser trabalhada até à exaustão. Tal como o ser humano é criatura finita e, portanto, suscetível a desgastes de várias ordens que o vão consumindo, assim também a terra. O que situa de novo o ser humano e a terra num mesmo patamar é o sabermos que ambos precisam de repouso, fundamental para louvar a Deus.

«O louvor e a responsabilidade aparecem como as principais atitudes humanas que constituem, ao mesmo tempo, resposta à iniciativa criadora de Deus, compromisso em reparar os danos causados pelo pecado e manifestação do chamamento a ser jardineiro da criação»⁹⁸.

É necessário então saber-se que não se pode explorar a terra desmedidamente, porque ela também tem dignidade de criatura. Os excessos do ser humano sobre a terra resultam precisamente daqui. Quando não sabe controlar a sua insaciedade, pode passar para além do que a terra tem para oferecer, de forma renovável, o que poderá conduzir ao esgotamento e à escassez dos seus recursos.

⁹⁸ José Domingos Moreira da Costa Ferreira, *Criados por Deus para curar as feridas da terra. A vida consagrada à luz da ecologia integral* (Lisboa: Conferência dos Institutos Religiosos, em Portugal, 2020), 107.

«A tradição bíblica estabelece claramente que esta reabilitação implica a redescoberta e o respeito pelos ritmos inscritos na natureza pela mão do Criador. Isto está patente, por exemplo, na lei do *Shabbath*. No sétimo dia, Deus descansou de todas as suas obras. Deus ordenou a Israel que cada sétimo dia devia ser celebrado como um dia de descanso, um *Shabbath* (cf. *Gn.* 2, 2-3; *Ex.* 16, 23; 20, 10). Além disso, de sete em sete anos, instaurou-se também um ano sabático para Israel e a sua terra (cf. *Lv.* 25, 1-4), durante o qual se dava descanso completo à terra, não se semeava e só se colhia o indispensável para sobreviver e oferecer hospitalidade (cf. *Lv.* 25, 4-6)» (LS 71).

A terra precisa, tal como o ser humano, de um tempo de descanso, durante o qual nada lhe seja pedido. O repouso pode assim ser visto como um tempo de renovação, em que a terra recobra forças e em que o ser humano também descansa, contemplando a terra. E esta é a visão harmónica do Criador.

Fruto da azáfama, a fadiga merece ser colmatada com períodos de repouso. Temos então o exemplo divino a iluminar o nosso modo de agir. Se, depois de tudo ter feito, Deus contemplou a Criação e observou que era bela, porque fruto do seu amor, o mesmo deve fazer o ser humano.

«Ápice do ensinamento bíblico sobre o trabalho é o mandamento do repouso sabático. Para o homem, ligado à necessidade do trabalho, o repouso abre a perspectiva de uma liberdade mais plena, a do Sábado eterno (cf. *Hb* 4, 9-10). O repouso consente aos homens recordar e reviver as obras de Deus, da Criação à Redenção, e reconhecer-se a si próprios como obra Sua (cf. *Ef* 2, 10), dar-Lhe graças pela própria vida e subsistência, a Ele, que é seu autor» (CDSI 258).

Visto como uma graça dada por Deus aos seres humanos para se aperfeiçoarem e aperfeiçoarem a criação, o trabalho contribui para a santificação humana, tal como o descanso. “Com o trabalho aperfeiçoa-se a criação. Os múltiplos meios de conforto e bem-estar, concebidos pelo talento humano, não são em último termo novas criações, mas aperfeiçoamento da natureza”⁹⁹. Deus sabe que as suas criaturas são finitas e infunde nelas um desejo de infinitude, a fim de as atrair a Si. O dia do descanso tem, então, o duplo

⁹⁹ Alejandro Martínez Sierra, *Antropología teológica fundamental* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002), 113.

sentido de dar graças ao Senhor por tudo o que Ele nos deu e enviou por meio do cultivo da terra e também do repouso salutar que restaura as forças fatigadas do cansaço.

«Esta descrição da criação, [...] é, ao mesmo tempo, num certo sentido, o primeiro “evangelho do trabalho”. Ela mostra, de facto, em que é que consiste a sua dignidade: ensina que o homem, ao fazer o trabalho, deve imitar Deus, seu Criador, porque traz em si - e ele somente - este singular elemento de semelhança com Ele. O homem deve imitar Deus quando trabalha, assim como quando repousa, dado que o mesmo Deus quis apresentar-lhe a própria obra criadora sob a forma do trabalho e sob a forma do repouso» (LE 25).

A atividade, qualquer que ela seja, inclina-se infundavelmente para o repouso. Tanto o ser humano como a terra necessitam de um tempo para render graças a Deus e, por isso, se revitalizarem. O ser humano, dotado de consciência, por mecanismos já desenvolvidos, sabe que tem de repousar, contudo, por vezes, esquece-se de que também o que está à sua volta precisa de um justo repouso, a fim de se fomentar um saudável equilíbrio em toda a criação. E daqui podem tirar-se algumas consequências ecológicas.

«O homem, que descobre a sua capacidade de transformar e, de certo modo, criar o mundo com o próprio trabalho, esquece que este se desenrola sempre sobre a base da doação originária das coisas por parte de Deus. Pensa que pode dispor arbitrariamente da terra, submetendo-a sem reservas à sua vontade, como se ela não possuísse uma forma própria e um destino anterior que Deus lhe deu, e que o homem pode, sim, desenvolver, mas não deve trair. Em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza, mais tiranizada que governada por ele» (CA 37).

A preocupação ecológica obriga a fazer uma releitura dos atos humanos. As implicações que daqui se retiram é que o ser humano, apesar do progresso, não pode fazer alterações profundas na terra que Deus lhe deu. Para o homem bíblico, há uma certeza: a terra foi-lhe dada por Deus e, por conseguinte, tem de a respeitar sabendo guardá-la, cultivando-a e gerindo-a, de modo que nela possa manifestar-se a bondade de Deus e não a maldade humana de querer passar para além daquilo que foi estipulado pelo Criador.

«Só na referência ao Deus criador de tudo (e também do Homem), e portanto no respeito à sua obra, tem sentido, desde o ponto de vista cristão, o domínio do Homem sobre a criação;

segundo o livro dos Génesis, o Homem não só há-de cultivar o paraíso (o que já se diferencia de explorá-lo) mas há-de ser objeto do seu cuidado (cf. *Gn 2, 15*). O problema dos limites do domínio do Homem sobre o mundo manifestara-se em toda a sua agudeza perante a ameaça da crise ecológica»¹⁰⁰.

O ser humano torna-se cada vez mais consciente de que é necessário um cuidado redobrado com a terra. É um dos sinais dos tempos ter caído em si, quanto ao respeito e ao cuidado para com a terra, defendendo que não deve explorá-la de forma abusiva, mas sim aproveitar os recursos naturais que ela pode dar.

«Parece que estamos cada vez mais cónscios do facto de a exploração da terra, do planeta em que vivemos, exigir um planeamento racional e honesto. Ao mesmo tempo, tal exploração para fins não somente industriais, mas também militares, o desenvolvimento da técnica não controlado nem enquadrado num plano com perspectivas universais e autenticamente humanístico, trazem muitas vezes consigo a ameaça para o ambiente natural do homem, alienam-no nas suas relações com a natureza e apartam-no da mesma natureza. E o homem parece muitas vezes não dar-se conta de outros significados do seu ambiente natural, para além daqueles que servem somente para os fins de um uso ou consumo imediatos. Quando, ao contrário, era vontade do Criador que o homem comunicasse com a natureza como “senhor” e “guarda” inteligente e nobre, e não como um “desfrutador” e “destrutor” sem respeito algum» (RH 15).

É também um dos traços característicos do nosso tempo a falta de sensibilidade manifestada pelo ser humano quanto à sacralidade das criaturas de Deus. “Em toda a natureza, encontramos as iniciais de Deus, e todos os seres criados são cartas de amor que Deus nos escreveu”¹⁰¹. Ao perder o respeito pelo sagrado, perde também a consciência de que a terra é um lugar onde Deus habita e, por conseguinte, templo santo de Deus. Pondo de parte o respeito para com a terra, o ser humano está a por de parte o criador da terra e a dar largas à sua ambição de explorar os recursos que dela vêm e que são dons de Deus.

«Chamado a cultivar e guardar o jardim do mundo (cf. *Gn. 2, 15*), o homem detém uma responsabilidade específica sobre o *ambiente de vida*, ou seja, sobre a criação que Deus pôs ao serviço da sua dignidade pessoal, da sua vida: e isto não só em relação ao presente, mas também às gerações futuras. É a *questão ecológica* - desde a preservação do “habitat” natural

¹⁰⁰ Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 53.

¹⁰¹ Ernesto Cardedal, *Vida en el amor* (Salamanca: Sígueme, 1987), 27.

das diversas espécies animais e das várias formas de vida, até à “ecologia humana” propriamente dita - que, no texto bíblico, encontra luminosa e forte indicação ética para uma solução respeitosa do grande bem da vida, de toda a vida. Na realidade, “o domínio conferido ao homem pelo Criador não é um poder absoluto, nem se pode falar de liberdade de ‘usar e abusar’, ou de dispor das coisas como melhor lhe agrade. A limitação imposta pelo mesmo Criador, desde o princípio, e expressa simbolicamente com a proibição de ‘comer o fruto da árvore’ (cf. *Gn* 2, 16-17), mostra com suficiente clareza que, nas relações com a natureza visível, nós estamos submetidos a leis, não só biológicas, mas também morais, que não podem impunemente ser transgredidas”» (EV 42).

É ainda no campo da ecologia que surge cada vez mais reflexão sobre o cuidado que há que ter em relação ao espaço comum. “Sem deixar de ser profundamente teológica, a reflexão sobre a ecologia tornou-se radicalmente antropológica”¹⁰². Cada vez mais, crentes e não crentes debatem sobre este tema, o que faz dele um espaço comum de diálogo.

Destaca-se ainda, gradativamente, a passagem de uma mentalidade de conservação da terra por egoísmo transgeracional humano para uma consciência de que é necessário conservar a natureza por ela própria.

É desta forma que se descobre o verdadeiro valor da natureza. A natureza é bela e formosa, porque nela se vê um traço do Deus criador, que tudo sustenta e faz com que nela também possa habitar o ser humano, de forma que ele também se possa elevar e alegrar com todas as obras criadas por Deus.

3. 3. Da terra cultivada à terra desejada

Propomo-nos analisar agora os versículos que fecham a narrativa em estudo. É o cair do pano, que constatamos já em *Gn* 3, 17. O relato, talhado perspicazmente, irá finalizar de forma aberta, sendo que, através dos diferentes pontos que o ligam encontrar-se-á a unificação da visão geral que o povo bíblico faz sobre as origens. “A genial contribuição de J situa-se, portanto, em ter dado auge a este processo de unificação; mais ainda, em

¹⁰² José-Román Flecha, *Bioética. La fuente de la vida* (Salamanca: Sígueme, 2016), 435.

conduzir o relato da criação do Homem ao relato do drama da queda com natural fluidez”¹⁰³.

3.3.1. *Os vestígios da terra mal cultivada*

A humanidade, que na primeira parte da narrativa se apresentava em estado de subida para Deus, aparece-nos agora em fase de decadência, com a maldição da própria terra, (הַמְדָּמָה / ha^adamah) de onde o ser humano tinha sido tirado. O que antes era bênção e prosperidade, sinal de Deus, é agora rasto dos vestígios do fracasso humano.

«O relato da fonte J, que fala do paraíso depois da criação do Homem, tende a desembocar, com toda a probabilidade, na narração do pecado e da queda. Com esta sucessão, trata-se de expressar que entre a vontade criadora original de Deus e o estado atual do mundo e do Homem está pelo meio a realidade negativa do pecado, não querida pelo Criador. O que Deus pensou para o Homem não é a situação que conhecemos, mas algo melhor: precisamente o paraíso. Este é o projeto originário de Deus sobre o Homem»¹⁰⁴.

Pelo meio da narrativa, já aconteceu a desobediência e a queda, tendo como consequência o castigo. O final descerra agora um futuro esperançoso, animado por um sentimento de desejo de uma nova terra, na qual o ser humano possa voltar a viver com todas as criaturas e com o seu Criador uma relação gratificante de equilíbrio e sintonia.

«O homem, tomado mais pelo desejo do ter e do prazer, do que pelo de ser e de crescer, consome de maneira excessiva e desordenada os recursos da terra e da sua própria vida. Na raiz da destruição insensata do ambiente natural, há um erro antropológico, infelizmente muito espalhado no nosso tempo. O homem, que descobre a sua capacidade de transformar e, de certo modo, criar o mundo com o próprio trabalho, esquece que este se desenrola sempre sobre a base da doação originária das coisas por parte de Deus. Pensa que pode dispor arbitrariamente da terra, submetendo-a sem reservas à sua vontade, como se ela não possuísse uma forma própria e um destino anterior que Deus lhe deu, e que o homem pode, sim, desenvolver, mas não deve trair. Em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza, mais tiranizada que governada por ele» (CA 37).

¹⁰³ Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 29.

¹⁰⁴ Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 35.

Reside na liberdade humana a opção de escolha de fazer ou não alterações profundas na natureza. A consciência do ser humano, sede das escolhas e deliberações, tem como faculdade escutar a voz do seu chamamento interior a ser possibilidade de geração de vida entre todas as outras criaturas.

«O Homem atua como sujeito livre numa situação concreta, desde o ponto de vista histórico e inter-humano e, portanto, a situação da nossa liberdade está necessariamente configurada (e em especial pela culpa) dos outros. [...]

Em consequência, o pecado, que por sua vez significa o afastamento pessoal de Deus causa por si mesmo uma rutura da mediação da graça para os demais. O Homem, na sua infidelidade a Deus, não aceitou ser para os outros canal da presença de Deus e da sua graça»¹⁰⁵.

Em Gn 3, 17, a narrativa dá uma reviravolta. O ser humano, aliciado pela voz do egoísmo e do egocentrismo, tentou colocar-se no centro de toda a criação como dominador e possuidor sem escrúpulos, inclusive ocupando o lugar do seu Criador, o que redundou em desgraça.

Julgamo-nos capazes de ir para além de Deus, possuindo e fazendo o que queremos. No entanto, é a própria natureza que irá dizer-nos, de muitos modos, que não suporta mais o estilo de vida do ser humano. Vemos as contantes alterações, as diferenças profundas com o decorrer dos anos, a nível climático, e ainda as consecutivas extinções em massa de espécies que concorrem para a perda da riqueza da biodiversidade.

«O problema, hoje em dia, já não é o de adquirir poder sobre a natureza, mas de usar este poder com responsabilidade pela natureza e por um futuro humano, esse sim é o problema do presente. O problema técnico tornou-se universal, mas as instâncias responsáveis dos Homens permaneceram nas fronteiras do nacional e provincial. [...] Exige-se, hoje em dia, por conseguinte, a superação das fronteiras nacionais e classicistas, e a construção de uma sociedade humana na qual se possa sentir essa responsabilidade do poder»¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 118.

¹⁰⁶ Jurgen Moltmann, *El Hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente* (Salamanca: Sígueme, 1976), 150.

A interpretação das palavras “cultivar” e “guardar” é violentada, não pelo sentido que lhe damos, mas pelos atos facciosos que cometemos. Tendemos, por isso, a pôr de parte o bem do planeta, para pensarmos simplesmente no prazer e bem-estar de alguns. Uma parte da Humanidade é explorada em função da vida lauta de outra parte. Serão verdadeiramente estes os comportamentos que irão promover um futuro de energias renováveis e ainda, mais do que isso, energias que vão para além da simples transmissão transgeracional, sustentando e promovendo a biodiversidade de todo o ecossistema para um bem comum universal?

«A segunda década do século XXI traz consigo uma maior consciência da urgência e gravidade de alguns problemas ecológicos, particularmente as alterações climáticas e a perda da biodiversidade, derivada da ação descontrolada do ser humano. Dá-se também uma nova modulação do discurso ambiental, com o recurso a categorias como mitigação ou adaptação, pelas quais se assume que algumas das transformações ocorridas na natureza são irreversíveis e duradouras»¹⁰⁷.

Pensar em questões deste tipo parece fácil e até já recorrente para o ser humano do século XXI. No entanto, não parece tão fácil resolvê-las, porque dentro das próprias questões estão muitas vezes imiscuídos interesses económico-financeiros que se ligam a uma das maiores subordinações de todos os tempos, a do dinheiro. Para o ser humano económico-financeiro, é o capital que faz girar o mundo, é a partir dele que se geram grandes coisas e para ele devem tender todos os esforços, para que riqueza gere mais riqueza e pobreza mais pobreza.

«O problema do subdesenvolvimento económico não é novo, por certo. Sempre existiu no mundo e provavelmente foi mais grave em épocas passadas. Porém, ganhou extrema acuidade nos nossos dias, porque o progresso das comunicações (imprensa, cinema, rádio) e a multiplicação das deslocações permitiram aos povos subdesenvolvidos, sobretudo a grupos mais instruídos e inquietos dentro dos mesmos, comparar a sua situação com sociedades economicamente desenvolvidas (de outros países ou ainda do próprio), tendo maior

¹⁰⁷ Ferreira, *Criados por Deus para curar as feridas da terra...*, 44.

consciência do seu atraso e experimentando mais vivamente em carne própria a amargura do seu paradoxo»¹⁰⁸.

As primeiras páginas da Sagrada Escritura mostram-nos precisamente que já na antiguidade era assim. Para o ser humano bíblico, que firma os seus passos à luz da Palavra divina, perseguindo a sabedoria, não lhe cabe simplesmente dizer que está errado e praticar o bem no quotidiano, deverá ainda desinstalar todos quantos se sentem embalados pelo sono do comodismo consumista, promovendo e gerando atitudes ecológicas que cuidem do planeta e o conduzam ao seu original estado de plenificação e integridade. “Faz falta promover uma educação ambiental séria e integral, assim como aplicar medidas económicas orientadas para um maior respeito pelo ambiente”¹⁰⁹. A ecologia integral passa, desta forma, por o ser humano se perceber como um ser de universo relacional, no qual terá de dispor-se a responder, de forma inclusiva, à percepção da presença do alento da vida divina em todas as criaturas.

«A natureza está cheia de palavras de amor; mas, como poderemos ouvi-las no meio do ruído constante, da distração permanente e ansiosa, ou do culto da notoriedade? Muitas pessoas experimentam um desequilíbrio profundo, que as impele a fazer as coisas a toda a velocidade para se sentirem ocupadas, numa pressa constante que, por sua vez, as leva a atropelar tudo o que têm ao seu redor. Isto tem incidência no modo como se trata o ambiente. Uma ecologia integral exige que se dedique algum tempo para recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós e naquilo que nos rodeia e cuja presença “não precisa de ser criada, mas descoberta, desvendada”» (LS 225).

Já em Gn 3, 17 o ser humano resolveu ouvir vozes contrárias à única que poderia levar a uma plena comunhão com todas as criaturas, e tal resultou na maldição da terra. É curiosa a interpretação que daqui podemos tirar: Deus não amaldiçoa o ser humano, mas sim a terra. A relação de amor entre Deus e o ser humano é tão estreita que Ele não o

¹⁰⁸ Cesar H. Belaunde, *Doctrina Económico-Social. De León XIII a Juan Pablo II* (Buenos Aires: Claretiana, 1982), 244.

¹⁰⁹ Flecha, *Bioética. La fuente de la vida*, 423.

amaldiçoa, antes prefere que ele se converta “a fim de que tenha vida” (Ez 33, 11). Pois, “é só na liberdade que o Homem pode converter-se ao bem” (GS 17).

Ao longo de todo o Antigo Testamento, Deus trata o seu povo com amor paternal e, por isso, ficamos com a ideia de que, apesar de a desobediência estar consumada, Ele nunca nos abandona, porque nunca desiste do ser humano. Ele, que o tinha criado e gerado a partir do seu próprio fôlego divino, fazendo com que nele reluzisse algo diferente do resto da criação, quis assemelhar com Ele a criatura humana, mais do que as restantes.

«Só um mundo sem história, cujo único protagonista fosse o ser infinito, estaria isento de mal. Mas um mundo desta índole seria, como dissemos, uma redundância de Deus, uma cópia ou réplica do mesmo. O nosso mundo não é assim. É realidade finita capaz de infinitude, mediante um lento processo de crescimento e de maturação, no qual o ser criado alcança através do Homem a sua plenitude na colaboração com o ser absoluto. É este o primeiro passo para responder à questão se vale a pena um mundo defeituoso como o nosso»¹¹⁰.

A maldição da terra é um convite ao ser humano para reinventar-se: já que explorou em demasia os recursos que lhe foram dados para uma vida equilibrada e saudável, agora terá de se reger por leis de conduta mais estreitas. É o que acontece, muitas vezes, quando o Humano, por si próprio, não tem capacidade suficiente para dizer “basta”: virão outros que porão limites à sua extravagância. Mais do que castigo, é um apelo à imaginação criativa do ser humano, a quem Deus pede que, tendo engenho para o mal, o empregue também para o bem.

«Por conseguinte, a perspectiva cristã continua a ser a única que realmente é salvadora. Um aspeto desta perspectiva tem a ver com a convicção de que só podemos ser realmente “criativos” se estivermos em harmonia com o Criador do universo. Só poderemos servir realmente a Terra se a recebermos sob a égide da Palavra de Deus. Então, a partir daí, seremos capazes de nos desenvolver e realizar, tanto a nós mesmos como ao mundo. “Operi Dei nihil praeponatur”. Nada deveria ser preferido à obra de Deus»¹¹¹.

¹¹⁰ Lucas, *Dios, horizonte del hombre*, 254-277.

¹¹¹ Joseph Ratzinger, *No princípio Deus criou o céu e a terra* (Cascais: Princípia, 2009), 42.

O alimento para o ser humano comer e se nutrir será tirado da terra (תְּאֵכְלֶנָּהּ / tokhalenah) à custa de trabalho penoso e sofrido (בְּעִצָּבוֹן / beitsavon), durante os restantes dias da sua vida. O trabalho surge aqui relacionado com a dor da labuta. No entanto, é encargo dado por Deus ao ser humano, ainda antes da queda e maldição, como um exercício de peregrino e hóspede na terra. O ser humano tem de cultivar a terra, evitando profundas alterações, pois ela pertence a Deus. Tal como o hóspede come daquilo que lhe dão, também o ser humano terá de comer daquilo que a terra lhe dá, mas agora com penoso trabalho.

«A diferença entre Gn 2, 5, que nos fala da obrigação do trabalho *antes* do pecado, e Gn 3, 17-19, que nos fala da obrigação *depois* do pecado, como maldição divina por causa do próprio pecado, é a diferença que existe entre submissão ou não submissão da natureza ao Homem e do Homem a Deus. Em Gn 2, 15, o Homem trabalha com uma natureza que lhe é submissa, vive em estado endémico. Entre Homem e natureza há uma unidade profunda: a mesma voz, o mesmo fim, a mesma adoração. Em Gn 3, 17-19, dá-se a mudança: a natureza já não se submete ao Homem. O trabalho consiste em submeter a natureza, não de bom grado, em harmonia, em unidade, mas à força, com suor e fadiga. [...] O trabalho do Homem consiste agora em fazer com que apareça a tal unidade e harmonia endémicas, pondo a natureza a funcionar em favor do Homem, sem desequilíbrios nem antagonismos»¹¹².

As penas são fruto da violência que o ser humano quis exercer sobre Deus e sobre a terra. Elas lembram-lhe que, sempre que se esquece da sua condição inicial de hóspede e peregrino neste mundo, terá de se enfrentar com a dor e as agruras da vida e, por isso, acarretar-lhe-á maiores penas e suplícios, sendo que o trabalho que é feito em conformidade com toda a criação tende à união do ser humano com Deus e por isso realizado com gozo.

«À teologia interessam-lhe algumas consequências importantes do pecado que aparece no relato. A primeira, a expulsão do paraíso, isto é, a perda daquela situação de amizade e harmonia com Deus em que os humanos se encontravam, e, como consequência, a perda da harmonia com o mundo (cf. Gn 3, 17-18) e entre eles [...]. Não se trata de uma consequência arbitrária ou exterior ao pecado. Uma vez que excluí a Deus da minha vida para ficar unicamente com o meu próprio eu, se para além disso cortei com os irmãos, esquecendo-me

¹¹² J. Carreira das Neves, «O trabalho na Bíblia», *Communio* 1, n. 2 (1984): 104-105.

que cada pessoa é “pelos outros” e “para os outros”, as consequências do pecado não aparecem fora de mim mesmo ou impostas por uma mão justiceira, mas como a natural consequência de ter cortado com quem é a nossa origem permanente»¹¹³.

Nestes versículos bíblicos, podemos ver uma espécie de processo judicial. A terra queixa-se do que lhe foi violentamente arrancado, resultado da vontade desmedida do ser humano se tornar senhor de tudo quanto existe. “Saiu do ventre da terra, impulsionado pelo alento de Deus. Agora apresentam-se-lhe dois caminhos: manter esse diálogo com Deus, para superar assim a morte, ou rejeitá-lo, violentando a terra na qual morre”¹¹⁴. Deus intervém, no entanto quem é amaldiçoado é o próprio solo, pois foi dele que foi tirado quem da terra abusou. Em jeito de castigo exemplar e já que o ser humano não se contentou com o que generosamente lhe foi dado, à custa agora de penas terá de cultivar a terra, com a agravante de o próprio solo de onde ele foi feito ter sido amaldiçoado. É a capacidade de se reinventar que se intui na maldição do solo.

3.3.2. *O desejo que leveda a esperança da terra futura*

Deus quer que o ser humano se recrie com atitudes ecológicas, amigas da terra, que em suas raízes tenham a preocupação da sustentabilidade. O ser humano terá de saber agir com aquilo que tem já amaldiçoado e não com aquilo que hipoteticamente desejaria ter. O desejo entra aqui como projeção de futuro, promovendo a virtude da esperança. “Contudo, a simples tendência para o futuro não pode qualificar-se de esperança. É necessário também consciência e desejo do futuro”¹¹⁵. Já que, por sua causa, a terra está amaldiçoada, resta-lhe a esperança como mecanismo de reintegração e requalificação.

«Temos a possibilidade de livrar a nossa vida e o mundo dos venenos e contaminações que poderiam destruir o presente e o futuro. Podemos descobrir e manter limpas as fontes da criação e, assim, juntamente com a criação que nos precede como dom recebido, fazer o que

¹¹³ Martín Gelabert Ballester, *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado* (Navarra: Verbo Divino, 2008), 88.

¹¹⁴ Pikaza, *Antropología Bíblica. Tempos de gracia*, 62.

¹¹⁵ Martín Gelabert Ballester, *Para encontrar a Dios* (Salamanca: San Esteban, 2002), 39.

é justo, conforme as suas intrínsecas exigências e a sua finalidade. Isto conserva um sentido, mesmo quando, aparentemente, não temos sucesso ou parecemos impotentes face à hegemonia de forças hostis. Assim, por um lado, da nossa ação nasce esperança para nós e para os outros; mas, ao mesmo tempo, é a grande esperança apoiada nas promessas de Deus que, tanto nos momentos bons como nos maus, nos dá coragem e orienta o nosso agir» (SS 35).

Deus continua a acreditar no ser humano, pois não o amaldiçoa, esperando a sua reconciliação; por sua vez, o ser humano que acredita em Deus alicerça a sua esperança “num novo céu e numa nova terra” (Is 65, 17). A esperança é a virtude que se fundamenta na possibilidade renovada de o ser humano colaborar com Deus para que “o passado não seja mais lembrado e não volte mais à memória” (Is 65, 17). Até lá, “toda a criação geme e sofre as dores de parto” (Rm 8, 22), num esforço de tensão permanente, tendendo para a sua plenificação divina.

O desejo do ser humano por uma nova terra é fortalecido pelo querer da sua vontade, podendo aqui ser descrito como o permanente esforço por encontrar soluções sustentáveis que utilizem recursos renováveis. O ser humano nobre será aquele que se rege por princípios de sustentabilidade ambiental. A firmeza do seu caráter forjar-se-á através de atitudes de relação estreita com a terra, mais concretamente, ao cuidar do solo de onde foi tirado, cuidará de si, do próprio solo que faz parte de cada ser humano.

«Por isso, a unidade de toda a raça humana torna-se imediatamente manifesta: somos todos originários de uma só terra. Não há diferentes tipos de “sangue e terra”. Fundamentalmente, não há diferentes tipos de seres humanos, ao contrário do que os mitos de numerosas religiões costumavam dizer, tal como também afirmam algumas perspectivas do mundo dos nossos dias. Não há diferentes castas e raças nas quais os seres humanos têm diferente valor. Somos todos uma humanidade, formados a partir da terra única de Deus. É precisamente este pensamento que está no próprio cerne da narrativa da criação e de toda a Bíblia»¹¹⁶.

Deus continua a falar e, em Gn 3, 18, diz que a terra produzir-te-á (תַּמְצִיחַ / tatsemicha) espinhos (רִבְצִי / vecots) e abrolhos (רַדְדָר / vedaredar). Os espinhos e os cardos

¹¹⁶ Ratzinger, *No princípio Deus criou o céu e a terra*, 46.

fazem parte da flora desértica, própria do ambiente onde o texto teria sido redigido. Fala a experiência de quem anda errante por uma terra de deserto. A ausência da amizade com Deus e conseqüentemente com toda a criação, levará a que o ser humano só se encontre com espinhos e cardos, que são o contrário do jardim fecundo latejante de vida.

É um cenário de desolação, a falta da biodiversidade cada vez mais presente no nosso tempo. Ao ocorrer a extinção de muitas das espécies que contribuía com a sua parte no equilíbrio da criação, a terra ressentir-se-á. Todo o ser vivo faz parte de um esquema bem organizado, no qual todos ajudam à sustentabilidade de todos. Por muito insignificantes que as diferentes criaturas pareçam, são imprescindíveis, caso contrário o Criador não as tinha gerado. Afetada qualquer uma delas, todo o ecossistema ficará afetado.

«A teologia judeo-cristã da criação não deve de ser somente invocada para justificar uma interpretação meramente estética da ecologia. É salutar conservar todas as espécies exóticas da flora e da fauna que povoam o planeta. Mas a ecologia deve aspirar a mais. A teologia da criação deve invocar-se sobretudo para levar a ecologia até à sua dimensão antropológica, ética e teológica. A partir das exigências da teologia da criação, os cristãos e cristãs estão especialmente comprometidos com o cuidado, com a justiça e com a boa administração dos bens da terra, para garantir a qualidade de vida, de todo o género de existência no planeta terra (e, quem sabe, algum dia noutra planeta). Esta é a sua grande responsabilidade. Neste sentido, o ser humano é autêntico cocriador com Deus»¹¹⁷.

A responsabilidade do ser humano sobre a criação não é somente particular, mas também coletiva. Nada e ninguém pode auto prescindir-se no seu contributo. Se cada indivíduo se agrupou em sociedade, será esta que será chamada à responsabilidade pelo mal que tem feito e pelo bem que deixou de fazer. No entanto, cada membro de cada sociedade é uma peça fundamental para que a responsabilidade sobre o planeta terra seja levada a cabo da melhor maneira possível ou, então, todos sofreremos.

«A liberdade, como vimos, consiste no poder autónomo e criador de eleger e decidir: esse poder converte o Homem num ser responsável. Na orientação que dá à sua existência e nas

¹¹⁷ Felicíssimo Martínez Díez, *El compromiso cristiano. Cristianos en el mundo* (Salamanca: San Esteban, 2004), 38.

opções que determinam essa orientação é onde se exerce sobretudo a liberdade do Homem»¹¹⁸.

A ideia que fica a quem pensa nos espinhos e nos cardos é a de despovoamento. Quanta terra constatamos já definitivamente ressequida, devido ao abate florestal e à exploração ilimitada de recursos naturais. É o avanço de temperaturas de extremos, onde só a vegetação como os cardos pode singrar. Porém, o cardo é uma planta incompreendida, porque, ao estar ligada ao deserto, relaciona-se com situações de aridez. No entanto, pode dar-nos lições. Podemos aprender com os cardos que, apesar de tudo ao seu redor parecer nada, o que aparece relacionado com a vida, como a água, recurso fundamental, é bastante bem aproveitado. Os cardos armazenam-na por muito tempo e não a desperdiçam. São plantas que se afirmam e sabem estar no deserto. É o que restará ao ser humano, se não se corrigir a tempo e aprender a viver em situações climáticas adversas à vida. Só quem, da melhor forma possível, aproveitar os escassos recursos poderá sobreviver.

«Seria absurdo negar as vantagens que a Humanidade tirou do aceleramento do progresso. [...] Não se curam os males da técnica fechando as fábricas e os laboratórios; não se volta ao carro, quando se dispõe do metro, do comboio e dos autocarros. O que tem de se denunciar são os abusos que o mundo contemporâneo cometeu com a técnica. Esses abusos, por sua vez, eram de se prever, dada a dimensão astronómica dos avanços realizados nas formas e na organização do trabalho. O certo é que o Homem foi a primeira vítima deste progresso»¹¹⁹.

São panoramas complexos os que se traçam à nossa frente, o constante progresso e o evoluir das sociedades arrastam consigo problemas bastantes difíceis. A evolução pela simples evolução é uma atitude muitas vezes não questionada, evoluímos porque temos de evoluir. É a evolução e a proliferação do ser humano com os seus piores resultados. Meio planeta a exercer violência sobre o restante, a fim de lhe inculcar um ritmo desmesurado de evolução.

¹¹⁸ Latourelle, *El Hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, 382.

¹¹⁹ Latourelle, 312.

Prosseguindo o texto em Gn 3, 19, Deus conclui a sua sentença. O Criador do ser humano afirma, de modo imperativo, que, a partir de agora, este comerá (תֹּכַל / tokhal) o pão (לֶחֶם / lechem) com o suor (בְּזַעַת / bezeat) do seu rosto (אֵפֵיקָהּ / apeikha) até que (אֲדָ / ad) volte (שׁוּבְכָהּ / shuvekha) à terra (אֶל-הָאֲדָמָה / el-ha'adamah), porque (כִּי / ky) dela (מִמֶּנָּהּ / memenah) foi tirado (לֻקַּחְתָּ / luqacheta).

O pão da subsistência quotidiana é tido como um recurso essencial à vida de todo o ser humano, mantendo saciada uma das suas necessidades básicas, a do alimento. Em razão da sua dignidade, todo o ser humano deve ser sustentado com o pão que mata a fome, mesmo se tem de o cultivar com fadiga. É isto que emerge desta ordem de Deus.

«Trata-se de apostar na qualidade de vida e na humanização da humanidade e de optar ativamente por um modelo de civilização. O modelo existente não nos interessa, porque não serve. Necessitamos de criar um novo modelo, baseado na cooperação, na participação e na melhoria da qualidade de vida face ao modelo presente, baseado na competitividade e no progresso indefinido»¹²⁰.

Posto isto, é a boa gestão dos bens e recursos que são dados ao ser humano, a partir do trabalho da terra, um serviço de grande importância. A confusão que resulta da diferença entre bem comum e bem privado está muitas vezes na origem de muitas guerras. “Efetivamente, a perversão das relações modifica a percepção da realidade; esta já não pode ser vista e vivida como se nada tivesse acontecido”¹²¹.

O mundo precisa de ser pensado e ligado através de uma economia sábia, segundo as leis bíblicas, que sustentam que todo o ser humano é digno e, por isso, todos merecem, por igual, receber o pão que cultivam. A exploração de países mais pobres por países mais ricos deve ser, então, eminentemente reprovável. O sentido de justiça comum conduz a que os governantes trabalhem em rede para que as diferenças de países, chamados do terceiro mundo, sejam supridas, dando a cada um segundo as suas necessidades e exigindo de cada

¹²⁰ Angel Galindo Garcia, *Moral Socioeconómica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996), 443.

¹²¹ Ruiz de la Peña, *El dom de Dios. Antropologia teológica especial*, 66.

um segundo as suas capacidades. A interajuda deve complementar as carências que irão surgindo no longo caminhar, rumo a atitudes políticas mais amadurecidas.

«Reconhecendo o elemento amor-cuidado nas relações com a natureza, sem esquecer e sem absolutizar os outros dois elementos - o interesse e a cooperação -, aparece a opção pela fraternidade-solidariedade. Seguir este caminho exige considerar na ecologia uma superioridade evidente sobre a economia. A economia é o tratado da “casa pequena” e a ecologia é o tratado da “casa grande”, a natureza. Nas relações vitais das espécies e do meio, há toda uma série de normas que estão por cima das que o ser humano deu através da economia, da política e do direito. A janela da solidariedade introduz-nos na ética como espaço e como leitura da questão ecológica»¹²².

Voltar a valorizar a terra pode significar, para o ser humano, lembrar as suas raízes. Valores como a humildade, a solidariedade, a fraternidade, a igualdade entre todos os seres humanos conduz à atitude permanente de respeito, pois todos somos, por igual, criados por Deus e retirados do solo da terra. E é o clamor da terra que, de novo, se faz ouvir. Ela quer que lhe seja restituído o que lhe foi tirado. “Num mundo evolutivo, não se pode prescindir da morte e dos seus sintomas concomitantes, pois só surge o novo no mesmo sítio onde se deixou o antigo”¹²³. Para tal, o ser humano deve voltar a si. É o apelo a atitudes de interioridade e reflexão que a terra lhe propõe.

«Se tivermos presente a complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas, deveremos reconhecer que as soluções não podem vir duma única maneira de interpretar e transformar a realidade. É necessário recorrer também às diversas riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e à espiritualidade. Se quisermos, de verdade, construir uma ecologia que nos permita reparar tudo o que temos destruído, então nenhum ramo das ciências e nenhuma forma de sabedoria pode ser transcurada, nem sequer a sabedoria religiosa com a sua linguagem própria» (LS 63).

Por último, Deus lembra ao ser humano: “porque és pó (כִּי־עֶפֶר / ky-afar), tu (אַתָּה / atah) ao pó (וְאַל־עֶפֶר / veel-afar) voltarás (תָּשׁוּב / tashuv)” (Gn 3, 19). A lembrança do nada que é o ser humano reduzido a pó deve estimulá-lo a não querer mais do que o que lhe é devido. Limitado, não consegue apreender o todo, apesar da desenfreada sede de possuir,

¹²² Garcia, *Moral Socioeconómica*, 436.

¹²³ Herbert Haag, *El problema del mal* (Barcelona: Herder, 1981), 261.

nunca poderá abarcar a totalidade, que pertence a Deus. O ser humano só terá a totalidade colaborando com o projeto de Deus de se saber parte integrante no todo da criação.

Diante da crise ecológica com que o ser humano é confrontado, resta-nos uma pergunta: será ele a vítima ou o autor dessa crise? É uma questão difícil, que nos fará progredir em círculos, porque o ser humano sofre a crise que desencadeou, tornando-se vítima dela, por dela também ter sido autor.

Diante de todo este panorama, Deus conclui a sua sentença e instaura uma nova era para a Humanidade. O agir de Deus que, desde o princípio, foi motivado pelo amor quer ser agora correspondido em igual medida. Só na medida em que o Humano tratar toda a criação com amor poderá gerar vida, aclarando-se assim a lei divina.

«Todo o pré-fabricado, todo esse ser pré-fabricado que começamos a ser, oculta-nos a verdadeira Criação que está diante de nós e que começa no momento em que chegamos a ser, por fim, nós mesmos, através do diálogo nupcial que desenvolvemos com Aquele que é mais íntimo a nós mesmos que o mais íntimo de nós próprios. Tudo está por fazer, posto que a nossa primeira tarefa é a de nos fazermos e não a de sofrermos»¹²⁴.

O trabalho é visto, na maioria das vezes, como exploração da terra. Como conciliar a lei de amor que Deus exige, enquadrando-a nos nossos dias? Como harmonizar a lei do trabalho e, ao mesmo tempo, conduzir a terra ao seu destino último? O que Deus verdadeiramente pede ao ser humano é a superação das situações críticas, descentrando-se de si para se doar aos outros, com atitudes de compromisso e de entrega para maior bem de toda a criação, com posicionamentos de respeito que promovam o bem-estar do planeta e, ao mesmo tempo, de todo o ser humano. E assim a Humanidade pode continuar ligada, numa permanente comunhão que a todos sustenta.

Para finalizar, em Gn 3, 23, referindo-se ao ser humano, o texto afirma que o Senhor Deus (יְהוָה אֱלֹהִים / Yhvh Elohim) expulsou-o (וַיִּשְׁלַחֵהוּ / vayeshalechehu) do jardim do Éden (מִגַּן־עֵדֶן / migán-Eden). Mais do que expulsar o ser humano do jardim do paraíso, Deus

¹²⁴ Zundel, *Otro modo de ver al Hombre*, 101.

envia-o a cumprir uma missão: redescobrir como cultivar de novo a terra do seu coração. Já que, na queda, não quis atender à voz de Deus, recebida no seu interior, o ser humano terá agora uma segunda oportunidade.

Há momentos atrás, escutávamos a voz de Deus a amaldiçoar a terra e a anexar as penas ao trabalho de cada dia. “A expulsão do paraíso timbra inexoravelmente a sentença, esta não é mais do que a expressão pormenorizada daquela”¹²⁵. O ser humano já teve suficientes provas que atestam o que lhe pode acontecer, se calar a voz de Deus e da criação. A nova missão com que agora é enviado do paraíso é a de lavrar o terreno do seu coração, de modo que nele possam germinar as sementes divinas, tornando-se cada vez mais fiel à sua vocação de ser vida, sendo ele próprio.

«Já desde o princípio, e cada vez com maior firmeza, a esperança bíblica vive com a certeza de que Deus triunfará do pecado. Este aparece como alienação fundamental, como a escravidão do ser humano incapaz de responder ao amor de Deus.

Ao longo da história, o Homem vai compreendendo que o pecado se implanta como um tirano no seu coração, que habita no mais profundo da sua vontade, que corrompe a sua capacidade de amar e desvirtua a sua liberdade. Daí a impossibilidade do Homem se libertar do pecado e encontrar a liberdade perdida; necessita para isso de uma nova criação. Só a Deus é possível o que ao Homem lhe resulta impossível»¹²⁶.

O ser humano deve olhar para o futuro a partir da porta da esperança. No limiar das forças e dos empreendimentos humanos, surge esta virtude: a esperança, como elo de ligação com o divino. Restando-nos o desejo de queremos esperar, para que o ser humano se emende de todas as faltas e se corrija dos maus tratos que tem feito a toda a criação.

Chamado a ter compaixão para com a terra, a finalidade do seu envio torna-se precisamente cultivar (לַעבֹד / laavod) a terra (אֶת־הָאָדָמָה / Et-Haadamah) da qual (אֲשֶׁר / asher) fora tirado (לְקַח / luqach) e que terá de cultivar. É a terra do seu coração que, em primeiro lugar, terá de cuidar para, numa segunda fase, apercebendo-se de quão belo pode ser interiormente, captar, através dos olhos interiores, a beleza de toda a criação externa.

¹²⁵ Ruiz de la Peña, *El dom de Dios. Antropologia teológica especial*, 68.

¹²⁶ Ballester, *Para encontrar a Dios*, 181-182.

«A beleza do Universo: A ordem e a harmonia do mundo criado resultam da diversidade dos seres e das relações existentes entre si. O homem descobre-as progressivamente como leis da natureza. Elas suscitam a admiração dos sábios. A beleza da criação reflete a beleza infinita do Criador, a qual deve inspirar o respeito e a submissão da inteligência e da vontade humanas» (CEC 341).

Torna-se óbvia a diferença entre beleza física e beleza espiritual, pois na experiência do povo de Deus, olhando-se para um deserto, até este pode ser o mais belo dos lugares, pois foi aí que se encontrou com Deus. “O amor é a fonte da nossa responsabilidade perante a vida humana e perante o lugar cósmico onde ela habita”¹²⁷. E é esta a distinção que o ser humano de hoje terá de fazer, entre a beleza interior e exterior. Apesar de ter devastado o ecossistema que o rodeia, há algo que continua a atraí-lo: a terra continua a ser um lugar belo, porque cheio dos vestígios do amor de Deus.

«Cada criatura possui a sua bondade e perfeição próprias. [...] As diferentes criaturas, queridas pelo seu próprio ser, refletem, cada qual a seu modo, uma centelha da sabedoria e da bondade infinitas de Deus. É por isso que o homem deve respeitar a bondade própria de cada criatura, para evitar o uso desordenado das coisas, que despreza o Criador e traz consigo consequências nefastas para os homens e para o seu meio ambiente» (CEC 339).

A questão está na forma como o ser humano olha para a criação: se como um lugar a explorar e a devastar, ou como um lugar onde poderá fazer a experiência de se sentir cada vez mais vivo, ligando-se à terra e, por isso, mais unido num encontro contínuo com o seu Criador. Olhar para a terra e para a sua biodiversidade deverá ser ânimo cativante para que o ser humano, fomentado pela esperança do desejo de uma terra melhor, se reconcilie de novo com toda a criação e com o seu Criador, sempre que as situações assim o exigirem, na construção de um mundo melhor, entrando em comunhão e dando voz à sua vocação primeira de ser causador de vida.

¹²⁷ José-Román Flecha, *Moral social. La vida en comum* (Salamanca: Sígueme, 2007), 505-506.

Conclusão

A obra de Deus é perfeita. (Dt 32, 4)

Desde o princípio da nossa dissertação, percorremos um caminho que julgamos não fechado, mesmo se chegados à sua conclusão. O primeiro capítulo, incidindo numa contextualização de Gn 2, 4b – 3, 24, permitiu-nos desbravar terreno antropológico. As estruturas sociais, culturais e religiosas assentam na experiência do ser humano que caminha e, enquanto isso, faz caminho.

A consciencialização progressiva dá-se pela leitura da história precedente, o que torna possível o progresso humano. O aumento da consciencialização da responsabilidade pessoal enquadra-se na liberdade do ser humano: quanto mais consciente é, mais livre se torna. Não seremos responsáveis, se não formos livres. Talvez por isso, ao criar o ser humano, Deus conferiu-lhe o dom da liberdade. No círculo da minha vida, sou livre quando respondo à minha consciência com sinais identificativos de fidelidade ao meu eu que vê em si vestígios do ser de Deus.

A liberdade joga-se no campo da alteridade. O reconhecimento do tu para o reconhecimento do eu é mútuo. Na capacidade de reconhecer o outro como um tu, tão digno quanto eu, o meu eu cai em si. A liberdade para ser é assim reconhecimento. A possibilidade do ser Deus no humano dá-se na capacidade de geração de vida. O meu eu reconhece Deus, pois experimenta em si o mais alto grau de comparação com o Seu ser, que é opção de vida.

As primeiras páginas da Sagrada Escritura respondem ao ser humano em busca de sentido. A Palavra revelada é a experiência do povo de Israel iluminada por Deus, uma vez

consciencializado de ser um povo por Deus escolhido. O dado da fé, diferindo do religioso, é possibilidade de a Sagrada Escritura não ser nem fruto de uma política de organização estrutural do povo, nem fundamentalismo erradicante do diferente, como surgiam nos povos antigos. Israel aproveita elementos estruturais semelhantes a outros povos, trazendo-os para as suas narrativas de começo. O que vai distinguir as narrativas do povo de Israel das dos povos vizinhos é a revelação, tornando a sua religião iluminada pela fé.

O que, no nosso trabalho, apresentámos não é nada de extraordinário, é sim o voltar a apreciar o que já antes tinha sido provado. Que a fé do povo de Deus vem-lhe da revelação, já o sabíamos; que Deus o é quando se torna possibilidade de vida e que o ser humano se torna mais humano quando se assemelha a Deus, gerando vida, também. O que aqui viemos contemplar foi a diferença dos relatos bíblicos de mundividência e a distinção entre aqueles que aceitam a revelação e têm a Deus como único e os que não.

O olhar do Deus da criação estende-se sobre todos e sobre tudo. A terra pertence-Lhe, pois em último recurso Ele a fez e n'Ele há-de encontrar a sua plenitude. A aceitação como atitude de reverência da parte do ser humano perante Deus é a revelação do sentido último da sua vida. Deus habita em toda a sua criação – certeza que me vem da minha fé no Deus criador.

A novidade faz-se em gestos concretos, vestígios, porventura, que se podem ler nos traços da beleza da criação de Deus. Reconheço que toda a criação é habitada, porque também eu me sinto criação de Deus. A liberdade faz-se no reconhecimento da habitação de Deus em toda a sua criação. A vida e o ser que estão dentro de mim encontram-se também fora de mim, para que eu, reconhecendo-os como tal, seja capaz de os entender dentro de mim, como espaço onde eles existem.

No segundo capítulo, deixámo-nos iluminar pela Palavra. Gn 2, 4b – 3, 24 serviu-nos de mote para todo o nosso trabalho. Centro da nossa pesquisa, dela partimos e a ela

queremos chegar de forma mais íntegra. Foi o aclarar de contextos, desbravando o texto, percebendo personagens e intervenientes que quisemos analisar.

Foi neste capítulo que mais percebemos o dado da fé em ação. Para qualquer ser humano nosso contemporâneo, as narrativas bíblicas podem ser percebidas como uma fonte de riqueza textual, pois mostram a cultura escrita de uma forma de percepção de um povo que, por sinal, foi matriz de muitos outros. No entanto, para o ser humano crente, ela demonstra em si algo mais: a revelação de Deus a acontecer. Assim, a diversidade assenta na maneira como lemos a Sagrada Escritura. A narrativa de Gn 2, 4b – 3, 24 transporta a verdade de Deus para toda a criação. Deus age em ato de amor profundo, criando um paraíso e revestindo-o de possibilidades de plenitude para toda a criação.

O Deus da criação é o Deus da vida e isso é algo que está profundamente relacionado. A verdade que objetivamos parte da interpretação que fazemos da Sagrada Escritura. No início, apercebemo-nos de que o motor que põe em movimento a criação é a vida e, por isso, vemos Deus a criá-la e a cuidar dela. Mas o que a torna possível, na sua condição de existência, será mesmo a sua participação na vida divina e, deste modo, o que animará o ser humano será o fôlego de Deus.

O ser humano apercebe-se de que, sem cumprir o seu dever para com o círculo de relações que o rodeia, não consegue ter o mundo que deseja. Daí entende que a vontade de Deus a seu respeito será que participe nos Seus projetos de plenificação. A evolução de toda a criação dá-se mediante a sintonização de vontades entre Deus e o ser humano. Não que a força de Deus não seja onipotente, a fim de colmatar as falhas da fragilidade humana, mas a liberdade do ser humano no compromisso para com a criação terá de ser envolvida e forjada, para que Deus, que dotou o ser humano de vontade, por amor, não force, condicionando a sua liberdade.

Já no fim da narrativa, encontra-se o modo mais claro das consequências da queda do ser humano. Pomos o foco sobre o que aconteceu *a posteriori*: as consequências da

perversão do agir humano que surgem como nefastas para toda a criação. A desobediência à vontade de Deus gera descontinuidade e impossibilidade de atingir o paraíso pensado por Deus para o ser humano. Este terá, então, de voltar a encontrar-se consigo mesmo, com a terra de que foi retirado e com Deus, criador e Senhor único de toda a criação.

A capacidade de imaginação do ser humano é posta à prova, quando Deus o envia do paraíso a cultivar de novo a terra. Deus quer que ele assuma atitudes criativas e, por isso, o ajuda, dando-lhe, uma imagem que o cativa, desde o princípio, a do paraíso, no qual tudo é íntegro. Deste modo, assumirmos como nossa a culpa relativamente às atitudes deturpadas de um *modus vivendi* insuportável é passo fundamental para a superação, em ordem a uma fase futura de equilíbrio e maturação.

Neste tom se rege o terceiro capítulo. Se, no primeiro, tentámos perceber o ser humano em busca de sentido, agora pomo-lo à procura de reconciliação. Reparemos na distinção. Por muito que o ser humano procure e invente formas de se ligar com o Transcendente, num esforço pessoal, a reconciliação pressupõe a integração com o outro. Num processo de reconciliação, deixa-se envolver e perdoar com o que antes tinha sido por ele ferido, assumindo assim a sua história, integrando-a numa história maior de amor de Deus por todas as suas criaturas. A esperança de que o mundo que construirá com Deus, integrando toda a criação, será melhor é penhor de ânimo.

Chamado a curar o ferido, o ser humano é reconfortado pelo mesmo que feriu. A ecologia integral assume-se como a disposição de reatar relações gratificantes às quais o ser humano regressa, já não somente mediante o seu esforço, mas com o auxílio de Deus, à relação de integridade, santidade e justiça para com toda a criação.

O tema da conversão é exigido por si mesmo para o âmbito que aqui desenvolvemos. A mudança de atitudes pressupõe uma conversão inicial. A mudança de paradigma deve ser sustentada nas faculdades últimas do ser humano, aparecendo a conversão intelectual como o afinar de consciências. A conversão como ponto de mudança de si para si, na qual

o ser humano se encontra com o mais profundo do seu ser, aflorará nas atitudes de escuta e contemplação sobre toda a criação e sobre o mais profundo do seu ser interior.

Agora sim, após a conversão intelectual com espontaneidade, surgirá uma conversão ética, como o agir do ser humano exteriorizado em atitudes íntegras de se sentir a fazer parte de algo maior, sendo que o posicionamento exigente que terá sobre ele mesmo partirá de dentro para fora. A beleza de toda a criação refletir-se-á, por fim, na totalidade de todos os seres a agirem em comunhão.

Bibliografia

Fontes

A Biblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

Bíblia Sagrada. Lisboa e Fátima: Difusora Bíblia, 2008.

Septuaginta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Magistério

Benedicti XVI. “Litterae encyclicae «Caritas in veritate».” *AAS* 101 (2009): 641-709.

_____. “Litterae encyclicae «Spe Salvi».” *AAS* 99 (2007): 985-1027.

Catecismo da Igreja Católica. 2ª ed., Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2000.

Conselho Pontifício «Justiça e Paz». *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Cascais: Principia, 2005.

Francisci. “Litterae encyclicae «Laudato si».” *AAS* 107 (2015): 847-945.

_____. “Litterae encyclicae «Lumen fidei».” *AAS* 105 (2013): 556-596.

Johannes Paulus II. “Litterae encyclicae «Centesimus annus».” *AAS* 83 (1991): 793-867.

_____. “Litterae encyclicae «Evangelium Vitae».” *AAS* 87 (1995): 401-522.

_____. “Litterae encyclicae «Laborem exercens».” *AAS* 73 (1981): 577-647.

_____. “Litterae encyclicae «Redemptor Hominis».” *AAS* 71 (1979): 257-324.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. “Constitutio dogmatica de divina revelatione «Dei Verbum».” *AAS* 58, (1966): 817-830.

_____. “Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis «Gaudium et Spes».” *AAS* 58, (1966): 1025-1120.

Estudios (livros e artigos)

- Adams, Robert M. "Transcendencia". In *Diccionario Akal de Filosofía*. Ed. Robert Audi: 990-991. Madrid: Akal, 2004.
- Aguilar, Fernando Sebastián. *Antropología teología de la fé cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Amaral, Amílcar. *Génesis, os onze primeiros capítulos*. Lisboa: Paulistas, 1987.
- Ansensio, Félix, Sebastián Bartina, Frederick Moriarty e Rafael Criado. *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento, I, Pentateuco*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Austel, Hermann J. Austel. "Cuidar". In *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. 2ª ed.: 1587-1589. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- Ballester, Martín Gelabert. *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado*. Navarra: Verbo Divino, 2008.
- _____. *Para encontrar a Dios*. Salamanca: San Esteban, 2002.
- Beauchamp, Paul. *Los salmos noche y dia*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- Belaunde, Cesar H. *Doctrina Economico-Social. De León XIII a Juan Pablo II*. Buenos Aires: Claretiana, 1982.
- Blenkinsopp, Joseph. *El Pentateuco, Introducción a los cinco primeiros libros de la Biblia*. Navarra: Verbo Divino, 2001.
- Breuning, Wilhelm. "Religión". In *Diccionario de Teología Dogmática*. 594-595. Barcelona: Herder, 1990.
- Buber, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 1974.
- Calzani, Alfonso. "Mito Religioso". In *Cristianismo. História, Teologia, Confesiones, Protagonistas, Biblia, Reformadores*. 663-664. Madrid: San Pablo, 2009.
- Cardedal, Ernesto. *Vida en el amor*. Salamanca: Sígueme, 1987.

- Casciaro, José María, Gonzalo Aranda, Santiago Ausín, Claudio Basevi, Vicente Balaguer, Francisco Varo e Juan Chapa. *Sagrada Biblia. Comentario*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2010.
- Cordeiro, Maximiliano Garcia. *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente. El entorno cultural de la história de salvación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
- Couto, António. *Como uma dádiva. Caminhos da antropologia bíblica*. Lisboa: Universidade Católica, 2002.
- _____. *O Livro do Génesis*. Santa Maria da Feira: Autor e Letras e Coisas, 2013.
- _____. *Pentateuco: caminho da vida agraciada*. Lisboa: Universidade Católica, 2005.
- De Cardedal, Olegario Gonzalez. *La Gloria del Hombre*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- Díaz, Carlos. *Manual de historia de las religiones*. Bilbao: Desclée Brouwer, 1997.
- Díez, Felicíssimo Martínez. *El compromiso cristiano. Cristianos en el mundo*. Salamanca: San Esteban, 2004.
- Duque, Eduardo. *Mudanças Culturais, Mudanças Religiosas*. V. N. Famalicão: Húmus, 2014.
- Ferreira, José Domingos Moreira da Costa. *Criados por Deus para curar as feridas da terra. A vida consagrada à luz da ecologia integral*. Lisboa: Conferência dos Institutos Religiosos, em Portugal, 2020.
- Flecha, José-Román Flecha. *Bioética. La fuente de la vida*. Salamanca: Sígueme, 2016.
- _____. *Moral social. La vida en comum*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Garcia, Angel Galindo. *Moral Socioeconómica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Grelot, Pedro. *Introdução à Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1971.

- Grelot, Pierre. *Homem, quem és tu? As origens do Homem, os onze primeiros capítulos dos Génesis*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1980.
- Greshake, Gisbert. *Creer en el Dios uno y trino*. Maliaño: Sal Terrae, 2002.
- Haag, Herbert. *El problema del mal*. Barcelona: Herder, 1981.
- Kaiser, Walter C. “Trabalho braçal”. In *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. 2ª ed.: 1067-1068. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- Ladaria, Luis F. *Introducción a la antropología teológica*. Navarra: Verbo Divino, 1993.
- _____. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Lamadrid, Antonio Gonzalez. *Pentateuco. Cursos bíblicos / A distancia*. Madrid: PPC, 1972.
- Lanza, Sérgio. “Idolatria”. In *Cristos. Enciclopédia do Cristianismo*. 418-119. Lisboa: Verbo, 2004.
- Latourelle, René. *El Hombre y sus problemas a la luz de Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- _____. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- Boadt, Lawrence. «Génesis». Em *Comentario Bíblico Internacional*. Estella: Verbo Divino, 1999.
- Lévinas, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: 70, 1984.
- López, Félix García. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- Lucas, Juan de Sahagún. *Dios, horizonte del hombre*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- Mateo-Seco, Lucas F. *Dios Uno y Trino*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1998.
- Moltmann, Jurgen. *El Hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Sígueme, 1976.

- Neves, J. Carreira das. «O trabalho na Bíblia», *Communio* 1, n. 2 (1984): 103-116.
- Ocáriz, Fernando e Arturo Blanco. *Teología Fundamental*. 2ª ed., Madrid: Palabra, 2008.
- Peña, Juan L. Ruiz de la. *El dom de Dios. Antropología teológica especial*. Maliaño: Sal Terrae, 1991.
- _____. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 3ª ed., Maliaño: Sal Terrae, 1996.
- _____. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Pikaza, Xabier. *Antropología Bíblica. Tempos de gracia*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Rad, Gerhard von. *El libro del Genesis*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Ratzinger, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. Cascais: Princípia, 2005.
- _____. *No princípio Deus criou o céu e a terra*. Cascais: Princípia, 2009.
- Ravasi, Giafranco. *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Génesis (1-11)*. Barcelona: Herder, 1992.
- Rodrigues Lopes, Silvina. “Ícone”. In *Biblos, Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol. 2: 1130-1132. Lisboa: Verbo, 1997.
- Sayés, José Antonio. *Teología de la Creación*. Madrid: Palabra, 2002.
- Seco, Lucas F. Mateo e Rafael Corazón Gonzáles. “Religión”. In *Conceptos básicos para el estudio de la Teología*. 434-439. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2010.
- Sierra, Alejandro Martínez. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Schillebeeckx, Edward. *Revelación y Teología*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- Tábel, Miguel Ángel. *Introducción Al Antiguo Testamento, I. Pentateuco Y Livros Históricos*. Madrid: Palabra, 2008.
- Urbina, César Izquierdo. *Teología Fundamental*. 2ª ed., Navarra: EUNSA, 2002.
- Vaz, Armindo dos Santos. *Palavra Viva, Escritura Poderosa*. Lisboa: Universidade Católica, 2013.

_____. *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24, Coerência temática e unidade literária.*

Lisboa: Didaskalia – Carmelo, 1996.

Wénin, André. *O Homem bíblico, Leituras do Primeiro Testamento.* São Paulo: Loyola, 2006.

Westermann, Claus. *Genesi. Commentario.* 2ª ed., Casale Monferrato: Piemme, 1995.

Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento.* Salamanca: Sígueme, 1975.

Zundel, Maurice. *Outro modo de ver al Hombre.* Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.