



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

YESSÉ ANTÓNIO RAITON

Solidariedades rompidas...

(Da terra para a terra)

**Um estudo exegético-teológico de
Gn 2, 4b - 3, 24**

Dissertação Final

sob orientação de:

Prof. Doutor João Alberto Sousa Correia

Braga

Ano 2025

ÍNDICE

RESUMO	5
ABSTRACT	6
ABREVIATURAS E SIGLAS	7
INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1: OS CONTEXTOS DO TEXTO	11
1.1. O livro do Génesis	11
<i>1.1.1. Aspetos históricos e literários</i>	12
<i>1.1.2. Aspetos históricos (data e autoria)</i>	13
<i>1.1.3. Aspetos literários</i>	14
1.2. Aspetos teológicos	15
<i>1.2.1. Um Deus que cria</i>	15
<i>1.2.2. Um Deus que faz aliança</i>	16
<i>1.2.3. O pecado humano e a misericórdia divina</i>	17
<i>1.2.3.1. Na História das Origens</i>	18
<i>1.2.3.2. Na História Patriarcal</i>	20
<i>1.2.3.3. A Eleição e a Promessa</i>	20
1.3. A literatura mesopotâmica	22
<i>1.3.1. Epopeia de Gilgamesh (a formação de Enkidu)</i>	23
<i>1.3.2. Atra-Hasis (Épico da criação)</i>	23
<i>1.3.3. Enuma Elish (Poema babilónico da criação)</i>	24
<i>1.3.4. Enki e Ninmah (A criação do homem no poema)</i>	25
1.4. Resumo	26
CAPÍTULO 2: O TEXTO DE GN 2, 4B – 3, 24	27
2.1. Texto hebraico	27
2.2. Texto grego	29
2.3. Tradução	31
2.4. Estrutura	34
2.5. Composição e delimitação literária	34

2.6. Intertextualidades bíblicas.....	36
2.6.1. <i>Comparação entre Gn 1, 1 - 2, 4a e Gn 2, 4b-3, 24</i>	37
2.6.2. <i>Comparação de Gn 2, 4b-3, 24 com Ez 28,11-19</i>	39
2.6.3. <i>Textos sapienciais</i>	41
2.7. Intertextualidades extrabíblicas.....	43
2.7.1. <i>Epopéia de Gilgamesh (a formação de Enkidu)</i>	43
2.7.2. <i>Atra-Hasis (O épico da criação)</i>	44
2.7.3. <i>Enuma Elish (Poema babilónico da criação)</i>	46
2.7.4. <i>Enki e Ninmah (A criação do homem no poema)</i>	48
2.8. Estilo do texto	49
2.9. Resumo.....	50
CAPÍTULO 3: SOLIDARIEDADES ROMPIDAS (DA TERRA PARA A TERRA)	
.....	53
3.1. Um Deus que cria e responsabiliza	54
3.1.1. <i>Formou o homem do pó da terra (Gn 2, 7)</i>	54
3.1.2. <i>Plantou um jardim no Éden (Gn 2, 8)</i>	56
3.1.3. <i>Da costela... fez a mulher (Gn 2, 22)</i>	57
3.1.4. <i>Onde estás? (Gn 3, 9)</i>	58
3.2. O ser humano: natureza e relação	60
3.2.1. <i>Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida (Gn 2, 7)</i>	61
3.2.2. <i>Cultivar e guardar (Gn 2, 15)</i>	62
3.2.3. <i>Ossos dos meus ossos e carne da minha carne (Gn 2, 23)</i>	65
3.3. Solidariedades rompidas	66
3.3.1. <i>É verdade ter-vos Deus proibido comer o fruto de alguma árvore do jardim? (Gn 3, 1)</i>	66
3.3.2. <i>Relação criatura-Criador</i>	69
3.3.3. <i>“...Ele te dominará” (Gn 3, 16)</i>	70
3.3.4. <i>Da terra para a terra</i>	71

3.4. Resumo.....	72
CONCLUSÃO	74
BIBLIOGRAFIA	77

RESUMO

Esta dissertação é um estudo exegético-teológico de Gn 2,4b-3,24. Propõe uma leitura aprofundada do segundo relato da criação e da queda, situando-o no contexto das tradições bíblicas e do Antigo Oriente Próximo. A investigação parte do reconhecimento de que a narrativa de Gn 2,4b-3,24 não pretende oferecer uma explicação científica das origens, mas antes uma reflexão teológica e antropológica sobre a condição humana, as suas relações fundamentais e a presença do mal no mundo.

O estudo analisa a composição literária do texto e os seus principais símbolos - o jardim, o pó, a serpente, a árvore do conhecimento e a expulsão - interpretando-os à luz das categorias bíblicas da aliança, da liberdade e da responsabilidade. O homem é apresentado como criatura moldada do pó da terra e animada pelo sopro divino, chamado a viver em comunhão com Deus, com o outro e com a criação. No entanto, a desobediência rompe esta rede de solidariedades, provocando desordem e sofrimento, sem eliminar, contudo, a presença misericordiosa de Deus, que continua a cuidar das suas criaturas. A dissertação desenvolve também um diálogo entre o texto bíblico e os mitos mesopotâmicos da criação, evidenciando como o Génesis reelabora tradições antigas, conferindo-lhes um sentido teológico novo e monoteísta. Em vez de um homem criado para servir os deuses, o relato bíblico apresenta o ser humano como parceiro de Deus, guardião da terra e responsável pela sua fecundidade.

Do ponto de vista teológico, a narrativa revela um Deus que cria por amor e que, mesmo diante da infidelidade humana, mantém a sua fidelidade e promete redenção. Do ponto de vista antropológico, o texto apresenta o homem como ser relacional, livre e limitado, cuja grandeza e fragilidade se entrelaçam na história. A reflexão final propõe uma leitura atualizada do relato, situando-o no horizonte da ecologia integral: a ruptura com Deus e com o próximo conduz inevitavelmente à ruptura com a terra. Recuperar o sentido da criação como dom e da terra como casa comum é, portanto, condição para restaurar as solidariedades rompidas e reencontrar a harmonia entre Deus, a humanidade e o cosmos.

Palavras-Chave: Génesis, criação, terra, vida, homem, mulher, relações, aliança, plenitude.

ABSTRACT

This dissertation is an exegetical-theological study of Gen 2:4b-3:24. It proposes an in-depth reading of the second account of creation and the fall, placing it in the context of biblical traditions and the Ancient Near East. The research starts from the recognition that the narrative of Gen 2:4b-3:24 does not intend to offer a scientific explanation of origins, but rather a theological and anthropological reflection on the human condition, its fundamental relationships and the presence of evil in the world.

The study analyzes the literary composition of the text and its main symbols - the garden, the dust, the serpent, the tree of knowledge and the expulsion - interpreting them in the light of the biblical categories of covenant, freedom and responsibility. Man is presented as a creature molded from the dust of the earth and animated by the divine breath, called to live in communion with God, with others and with creation. However, disobedience breaks this network of solidarity, causing disorder and suffering, without eliminating the merciful presence of God, who continues to care for his creatures.

The dissertation also develops a dialogue between the biblical text and the Mesopotamian creation myths, showing how Genesis reworks ancient traditions, giving them a new and monotheistic theological meaning. Instead of a man created to serve the gods, the biblical account presents the human being as God's partner, guardian of the earth and responsible for its fruitfulness.

From a theological point of view, the narrative reveals a God who creates out of love and who, even in the face of human infidelity, maintains his fidelity and promises redemption. From an anthropological point of view, the text presents man as a relational, free and limited being, whose greatness and fragility are intertwined in history. The final reflection proposes an updated reading of the story, placing it on the horizon of integral ecology: the rupture with God and with one's neighbour inevitably leads to the rupture with the earth. Recovering the sense of creation as a gift and of the earth as a common home is therefore a condition for restoring broken solidarities and rediscovering harmony between God, humanity and the cosmos.

Keywords: Genesis, creation, earth, life, man, woman, relationships, covenant, fullness.

ABREVIATURAS E SIGLAS

a.C. Antes de Cristo

Ap Apocalipse

AT Antigo Testamento

CIC Catecismo da Igreja Católica

Cl Carta aos Colossenses

Ct Cântico dos Cânticos

CV Caritas in Veritate

Dt Deuterónimo

Esd Esdras

Ex Livro do Êxodo

Ez Ezequiel

Gn Génesis

Is Isaías

Jb Job

Jo Evangelho segundo São João

Jl Joel

Jr Jeremias

Jz Juízes

LS Encíclica Laudato Si'

Mt Evangelho segundo São Mateus

Ne Livro de Neemias

Nm Números

NT Novo Testamento

p. página

Pr Provérbios

Rm Carta aos Romanos

Rs Livro dos Reis

SE Sagrada Escritura

séc. século

sécs. séculos

Sl Salmos

v. versículo

Vol. Volume

vv. versículos

INTRODUÇÃO

Como é que tudo veio à existência? Quem é o autor de tudo quanto existe? E nós, humanos, quem e para que somos? De que forma fomos criados? Haverá alguma missão específica para nós? Se sim, qual será? Por que morremos? Para aonde vamos quando morremos? Estas questões, formuladas por leitores e críticos da Sagrada Escritura, são um labirinto e até mesmo um oceano de perguntas sem resposta.

A narrativa de Génesis 2, 4b-3,24, que parece pretender dar resposta às questões atrás enunciadas, situa-se entre os textos mais densos e teologicamente fecundos da Sagrada Escritura. Longe de ser uma explicação mítica das origens, trata-se de uma reflexão teológica sobre a condição humana, sobre as suas relações fundamentais com Deus, com os outros e com a terra. O relato do Jardim do Éden, com a sua linguagem simbólica e poética, traduz uma profunda intuição sobre o sentido da existência: o homem, criado do pó da terra e animado pelo sopro divino, é chamado à comunhão e à liberdade, mas também é capaz de rutura e de solidão.

Esta dissertação propõe-se estudar o texto a partir de uma perspectiva exegético-teológica, procurando compreender como ele descreve a harmonia original da criação e as consequências da desobediência humana. O título remete para a origem terrestre do ser humano - “formado do pó da terra” (Gn 2, 7) - e para o seu destino de retorno - “até que voltes à terra” (Gn 3, 19). Entre esses dois polos, desenrola-se o drama da existência: a tensão entre o dom e a perda, entre a comunhão e a rutura.

A estrutura do trabalho apresenta-se em três capítulos complementares: o primeiro dá conta das dimensões histórico-literária e teológica do livro do Génesis; o segundo apresenta as análises gramatical e literária do texto, a par de uma comparação com os textos mesopotâmicos da criação; o terceiro pretende falar sobre as implicações teológicas e antropológicas da queda, relacionando-as com a esperança da restauração e com a ética da responsabilidade contemporânea.

O primeiro capítulo propõe uma leitura introdutória do Génesis, situando o relato de Gn 2-3 na macroestrutura do Pentateuco e na tradição de fé de Israel. O Génesis não é um texto de ciência, mas uma profissão de fé, visto que narra a origem do mundo e da humanidade sob o olhar do Deus criador, Senhor da história e da vida. Se a tradição religiosa antiga atribuiu a Moisés a autoria do Pentateuco, a crítica literária moderna, representada por Gerhard von Rad, Claus Westermann e Roland de Vaux, reconhece que o Génesis é o resultado de múltiplas tradições e redatores. Gerhard von Rad observa que “o livro do Génesis é fruto de um processo contínuo de transmissão e interpretação teológica; ele não visa explicar a origem do mundo,

mas proclamar a fé num Deus que cria e salva”¹. Este capítulo introduz ainda a distinção entre os dois relatos da criação (Gn 1, 1-2,4a e Gn 2, 4b-25). O primeiro, de origem sacerdotal, apresenta uma visão cósmica e ordenada do universo, destacando o poder criador da Palavra divina. O segundo, de tradição sapiencial², expressa uma visão mais existencial e relacional: Deus forma o homem do pó da terra, insufla-lhe o sopro da vida e estabelece com ele um diálogo pessoal. Joseph Ratzinger sintetiza essa tensão ao afirmar: “O homem é pó da terra, mas esse pó é habitado pelo sopro de Deus; a tensão entre humildade e grandeza define a sua essência”³. O primeiro capítulo, portanto, define o fundamento teológico da criação: um ato livre e amoroso de Deus, no qual o homem é chamado a participar. A criação é dom e, simultaneamente, aliança; o ser humano é colaborador e guardião da obra divina.

O segundo capítulo é o núcleo exegético da dissertação. Nele, analisa-se o texto de Gn 2,4b-3,24 a partir das quatro relações estruturantes da antropologia bíblica: relação com Deus, consigo mesmo, com o outro e com a terra. A relação com Deus aparece desde o início: o Criador modela o homem, confia-lhe o jardim e estabelece com ele uma aliança de confiança expressa no mandamento de não comer da árvore do conhecimento.

O ser humano é chamado à liberdade e à obediência, não como submissão, mas como resposta de amor. A relação consigo mesmo é simbolizada pela consciência da nudez: antes do pecado, o homem e a mulher estavam nus e não se envergonhavam; depois, a vergonha e o medo assinalam a ruptura da unidade interior.

Na relação com o outro, a mulher é apresentada como “auxílio que lhe corresponda” (Gn 2, 18). O encontro entre homem e mulher revela a dimensão dialógica do ser humano: não há identidade sem alteridade. Contudo, após a queda, a comunhão dá lugar à acusação - “a mulher que me deste” (Gn 3, 12) - e ao domínio (Gn 3, 16).

A relação com a terra constitui um dos eixos centrais deste capítulo. O homem é tirado do pó (*’ādāmā*) e destinado a cuidar dele; a terra é o lugar da bênção, mas também do castigo. O pecado torna o solo infecundo e hostil: “maldita é a terra por tua causa” (Gn 3,17). Jürgen Moltmann observa que “na queda do homem rompe-se também a comunhão da criação; toda a natureza geme sob o peso da alienação”⁴.

¹ Gerhard von Rad, *Teologia del Antiguo Testamento, vol. 1*, trad. Victorino Martín Sánchez (Salamanca: Paulinas, 1991), 50.

² Os estudos tradicionais do Pentateuco tendem a atribuir este texto à tradição javista, considerada até mais antiga do que a tradição sacerdotal. Porém, estudos recentes inclinam-se para a ideia de o texto espelhar uma tradição sapiencial que só é possível por se tratar de um texto tardio. Cfr. Joseph Blenkinsopp, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia* (Brescia: Queriniana, 1996), 80-85.

³ Joseph Ratzinger, *Creación y Pecado: Catequesis sobre el Credo y la Imagen del Hombre* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2005), 21.

⁴ Jürgen Moltmann, *Deus na Criação: Doutrina ecológica da criação* (Petrópolis: Vozes, 1993), 104.

A análise é enriquecida pela comparação com os textos mesopotâmicos - particularmente o *Atra-hasis* e o *Enuma Elish*.

O terceiro capítulo aprofunda as implicações teológicas e antropológicas do pecado. O homem, ao romper a relação de confiança com Deus, fere a ordem da criação e experimenta a finitude como exílio. A sentença “és pó e ao pó voltarás” (Gn 3,19) revela a fragilidade do ser humano e a sua dependência radical do Criador. Apesar da desobediência, o texto bíblico revela o rosto misericordioso de Deus: Ele não abandona o homem, mas reveste-o (cfr. Gn 3, 21) e promete-lhe a vitória sobre o mal (cfr. Gn 3, 15). E Hans Urs von Balthasar descreve este drama como o “teodrama da liberdade”: Deus permite que o homem o recuse para que o amor permaneça livre, e dessa liberdade ferida nasce a possibilidade da redenção⁵. Em tempos mais recentes, Hans Jonas relê a queda em chave ética e ecológica: “o poder humano, separado da obediência e da responsabilidade, destrói o próprio fundamento da vida”⁶. A leitura teológica de Gênesis 3 torna-se, assim, um apelo à responsabilidade ecológica e à conversão ética do homem moderno.

O capítulo conclui afirmando que o pecado rompe as solidariedades, mas não as anula. O Deus que expulsa do jardim é o mesmo que promete uma nova comunhão. Em Cristo, o novo Adão, a criação ferida reencontra a sua vocação de unidade: “Deus quis reconciliar consigo todas as coisas, fazendo a paz pelo sangue da cruz, tanto as que estão nos céus como as que estão na terra” (Cl 1,20).

Contudo, ao integrar a leitura bíblica com os paralelos mesopotâmicos e a reflexão teológica contemporânea, esta investigação mostra que a mensagem de Gênesis 2-3 permanece atual: o ser humano continua a viver as consequências das solidariedades rompidas, mas é chamado a restaurá-las pela fé, pela responsabilidade e pelo cuidado da criação. A teologia da criação abre-se, assim, à esperança da redenção: o pó da terra, quando habitado pelo sopro de Deus, torna-se lugar de vida nova e de aliança renovada pronto para a vida reflorescer em abundância.

⁵ Hans Urs von Balthasar, *Teodramática II: As Pessoas do Drama - O Homem em Cristo* (São Paulo: Paulus, 2014), 159.

⁶ Hans Jonas, *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (Petrópolis: Vozes, 2006), 41.

CAPÍTULO 1: OS CONTEXTOS DO TEXTO

O livro do Génesis é um autêntico celeiro de problemas e questões acerca da história das origens de tudo quanto foi criado por Deus. Nele se encerra as grandes temáticas que nos fazem sentir e descobrir a nossa nudez existencial enquanto seres humanos, dependentes de um Criador transcendente e próximo.

Dever-se-á ter noção de que a história da criação patente no primeiro livro da Bíblia é apenas uma de muitas e diversas existentes no Antigo Oriente Próximo. De facto, como afirma Barton, “existem, por exemplo, vários escritos egípcios nos quais a criação do mundo é atribuída a diferentes deuses, e o deus-criador não é necessariamente o deus principal”⁷.

Neste primeiro capítulo, teremos em conta a globalidade do livro do Génesis, fundamental para a contextualização do estudo que nos propomos fazer. O objetivo não é estudar cientificamente o livro, do ponto de vista exegético-teológico, com a consciência clara de que ele oferece reflexões teológicas e não respostas científicas acerca das origens; é antes contextualizar o estudo que nos propomos realizar.

1.1. O livro do Génesis

O livro começa com Deus a transformar a desordem e a escuridão em ordem, beleza e bondade. Ele cria o mundo onde a vida pode florescer; faz essa criatura chamada ser humano (*'ādām*, em hebraico), cria-o à sua imagem e confia-lhe a missão de ser cooperador da criação. Muitos se interrogam se Adão era um homem singular, ou seja, se Adão é um nome próprio. É difícil afirmá-lo, dado que “Adão representa a humanidade em sua totalidade. O relato não é biográfico, mas tipológico: fala de todos os homens e não apenas de um primeiro indivíduo”⁸.

Os humanos são criados para espelharem Deus no mundo e, depois, são nomeados como representantes de Deus, isto é, com a missão de governar o mundo em seu nome, o que, nesse contexto, significa cuidar dele e torná-lo num lugar onde a vida possa florescer ainda mais. O Senhor Deus abençoa os humanos, palavra e atitude chave nesse livro. Deus dá um jardim, um lugar onde pode começar a construir esse novo mundo. É a partir daqui que os humanos escolhem como vão construir o mundo.

⁷ John Barton, *The Oxford Bible Commentary, The Pentateuch* (Oxford New York: Oxford University Press, 2001), 57-58. Na p. 58, o autor explica claramente o motivo da disparidade das várias formas de criação do cosmos e do humano: “Essa multiplicidade deve-se à existência de diferentes tradições locais. No AT também, onde existe apenas um Deus, encontramos diversas tradições de criação distintas. Além de Gn 1, há um relato diferente em Gn 2, e outra versão se reflete especialmente no Sl 74, 13-14 e em Is 51, 9, em que a criação do mundo parece ter seguido um conflito em que YHWH derrotou e matou um monstro marinho ou monstros. Outras versões um pouco diferentes são encontradas em Provérbios 8, 22-31, em partes do livro de Job e em outros lugares”.

⁸ Rolf Rendtorff, *Teologia do Antigo Testamento* (São Leopoldo: Sinodal, 1999), 7.

1.1.1. Aspectos históricos e literários

A poderosa expressão inicial deste livro dá-lhe o nome: *Bereshit* (בְּרֵאשִׁית: “No princípio”) é a palavra com que, em língua hebraica, é conhecido o livro do Génesis, o primeiro da Bíblia Hebraica e do Antigo Testamento cristão. Carrega em si uma importância abrangente nas dimensões teológica, literária, histórica e cultural. Trata-se de uma composição muito complexa, com uma estreita e indispensável combinação com outras tradições antigas, com uma estrutura literária refinada e uma teologia profunda.

O Génesis possui aspectos históricos próprios que mostram uma interação com as culturas vizinhas, enquanto a sua estrutura literária revela intenções teológicas claras: apresentar-nos um Deus único e criador de tudo quanto existe, soberano, justo e fiel; um Deus que ama a sua criatura de maneira incondicional, mesmo que ande errante; um Deus que faz história com o seu povo e o salva das cadeias do pecado.

Esta obra é dividida em duas partes principais e, por isso, cada uma das partes é organizada por *toledot* (תּוֹלְדוֹת), que são fórmulas de transição (“Estas são as gerações de...”), uma espécie de marcador literário. Importantes são também os discursos divinos, sobretudo na segunda parte do livro (Gn 12, 1-3; 26, 2-5; 28, 13-15; 46, 1-5a)⁹.

Sobre a palavra תּוֹלְדוֹת (*toledot*) ou a expressão *élleh toledot* (אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת), verdadeira chave desta literatura, afirma José María Casciaro:

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 parte¹⁰.

Porém, não é verdade que sejam dez vezes, porque, de facto, aparece 11 vezes e funciona como uma fórmula estrutural que organiza o livro em secções. Na verdade, “a fórmula *élleh toledot* é o fio condutor que unifica o livro do Génesis; ela introduz cada nova seção, marcando a passagem da origem do cosmos às histórias dos patriarcas”¹¹. Deste modo, abre-nos à visão de que esta expressão é como marcador teológico e narrativo, que conecta a criação e a história

⁹ Cfr. Jean Louis Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Roma: Dehoniane, 1998), 31-37.

¹⁰ José María Casciaro e outros, *Sagrada Biblia. Comentario* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2010), 19.

¹¹ von Rad, *Teologia del Antigo Testamento*, 28.

da salvação. Umberto Cassuto olha para esta expressão e sublinha o seu valor narrativo, ao afirmar que “o termo *toledot* significa não apenas ‘descendência’, mas também ‘história resultante’. Cada ocorrência introduz o relato do desenvolvimento dos acontecimentos originados de uma pessoa ou realidade”¹².

1.1.2. Aspetos históricos (data e autoria)

Há séculos que temos os escritos bíblicos e os lemos. Muitas pessoas deste milénio que têm o costume de ler a Bíblia têm-na tomado à letra, em sentido figurado ou até mesmo simbólico. A consideração de que foi divinamente ditada, revelada ou mesmo inspirada e redigida pela mão humana é maior. Muitas vezes nos perdemos na reprodução de incontáveis exemplares, muitos deles mal copiados, com traduções menos adequadas e mal citadas, com interpretações variadas.

É um facto que estamos diante de uma grande obra literária, porém, muito complexa. Escrita em três línguas (hebraico, aramaico e grego), mas carregada de linguagens, simbolismos e mistérios que fazem dela uma literatura única e diferenciada, na diversidade de outras, uma das primeiras obras da história das civilizações da humanidade. Constitui o centro das religiões judaica e cristã, pois por ela conhecemos e reconhecemos o Deus multifacetado que adoramos.

Os debates à volta do livro do Génesis, sua datação e autoria, são muitos e vários. Na tradição, a autoria do livro do Génesis é atribuída a Moisés, mas os estudos dos últimos séculos chegaram à conclusão de que a redação final deste livro é muito posterior a Moisés. Na sua introdução ao Antigo Testamento, Roland de Vaux escreve: “É impossível atribuir o Génesis a Moisés como autor direto. Ele depende de tradições orais e escritas muito antigas, mas a sua redação definitiva data provavelmente dos séculos VI-V a.C., quando foram reunidas as várias tradições”¹³. Nesta linha, se situa também Richard Elliott Friedman, ao afirmar que “o Génesis é uma obra composta de várias fontes - javista, eloísta e sacerdotal - embora a tradição o atribua a Moisés”¹⁴.

O Génesis é uma obra com um estilo próprio, com uma tal mistura de géneros (narrativas míticas semelhantes às do Médio Oriente, genealogias e várias outras) que fazem dela uma obra única. No caso da sua teologia, virada para a criação, destaca-se a rutura da relação da criatura com o seu Criador, a sua promessa e aliança e, por fim, a identidade de um povo por Ele eleito.

A sua datação remonta ao período entre os séc. X e V a.C., mas só viria a conhecer a sua redação final no período exílico/pós-exílico, uma ideia partilhada por von Rad: “O livro do

¹² Umberto Cassuto, *Comentário ao Livro do Génesis* (Jerusalém: Magnes Press, 1961), 15.

¹³ Roland de Vaux, *Introdução ao Antigo Testamento* (São Paulo: Paulinas, 1983), 227.

¹⁴ Richard Elliott Friedma, *Quem Escreveu a Bíblia?*, trad. portuguesa (São Paulo: Imago, 1993), 31.

Gênesis é uma coleção de tradições que foram transmitidas e reelaboradas durante séculos. (...) O Pentateuco, e com ele o Gênesis, alcançou a sua forma final no período pós-exílico, embora conserve tradições muito mais antigas”¹⁵. E, nesta linha, Claus Westermann reafirma: “Não existe um autor individual do Gênesis; trata-se de uma obra coletiva. O texto atual resulta da combinação de diversas tradições - javista, eloísta, sacerdotal e deuteronomista - que foram unificadas em sucessivas etapas de redação”¹⁶.

É um assunto aberto e digno de discussão, mas a prova mais forte e plausível em favor de uma datação exílica ou pós-exílica é a referência ao “anjo”, em Nm 20, 16, que se encontra somente em acrescentos tardios ou em textos recentes, como Ex 14, 19a; 23, 20-23; 32, 34; 33, 2-3; Jz 2, 1-5. Este anjo, que toma o lugar de YHWH e não se identifica com ele, reflete uma teologia mais consciente da transcendência divina e mais avessa a utilizar antropomorfismos.

1.1.3. Aspectos literários

De modo geral, a divisão do livro do Gênesis apresenta-se em duas grandes partes: História das Origens ou Primeira Parte (Gn 1-11) e História dos Patriarcas ou Segunda Parte (Gn 12-50). A primeira parte é constituída pelos capítulos que narram a criação do mundo, a origem da humanidade, a introdução do pecado e a corrupção do mundo. A segunda parte é constituída pelos capítulos que apresentam os episódios relativos aos Patriarcas. Embora se diga que esta história começa no capítulo 12, talvez possamos afirmar, com mais rigor, que começa em 11, 27, com a *toledot* de Tera. As histórias dos patriarcas Abraão, Isaac, Jacó e José assinalam o início da história do povo de Deus.

A estrutura literária do livro de Gênesis é cuidadosamente organizada, com seus padrões e temas próprios e recorrentes, que destacam as intervenções do Criador e a formação do povo de Israel.

- 1-11: História das Origens
 - . 1, 1-2, 4a: Primeiro relato da criação
 - . 2, 4b-3, 24: Criação e queda do ser humano
 - . 4-5: Genealogia adâmica e Patriarcas anteriores ao dilúvio
 - . 6-9: Dilúvio e Noé
 - . 10-11: Lista de povos e Torre de Babel
- 12-50: História dos Patriarcas
 - . 12-25: Vocação e morte de Abraão
 - . 25-27: Episódio de Isaac e Rebeca

¹⁵ von Rad, *Teologia del Antiguo Testamento*, 25.

¹⁶ Claus Westermann, *Genesis, comentário* (Casale Monferrato: Edizioni Piemme Theologica, 1995), 45.

- . 28-36: História de Jacob (Israel)
- . 37-50: Ciclo de José: vida, migração para o Egito e a sua morte

1.2. Aspectos teológicos

Propomo-nos agora abordar os aspectos teológicos do livro do Génesis, temas que, na sua maioria, são de abordagem complexa. Logo a partir dos primeiros capítulos do livro do Génesis percebemos que o Deus do Antigo Testamento é um Deus soberano: cria com a palavra e usa a mão para moldar o homem. Isto porque os dois primeiros capítulos enfatizam, de forma diversa, mas com clareza, que Deus é o Criador de todas as coisas¹⁷. Depois desse detalhe, atendamos à bondade do Criador, pois nos é dito repetidas vezes a expressão: “E viu Deus que era bom”, qual reflexo da perfeição e da bondade do projeto de Deus.

1.2.1. Um Deus que cria

A frase de abertura da Bíblia é “No princípio Deus criou os céus e a terra” (Gn 1, 1). O versículo seguinte afirma que “a terra era sem forma e vazia” (*tohu wavou*: “desordenada e inóspita”), uma expressão que traduz o modo mais antigo de falar da pré-criação e que, em hebraico, rima. Nesse mesmo versículo, usa-se uma outra imagem para dizer a mesma coisa: “as trevas cobriam a face do profundo abismo”. O que é o profundo abismo? É o oceano sombrio e caótico, uma forma de os antigos descreverem a não realidade anterior à criação. Curiosamente, é aqui que as coisas começam a ficar interessantes, porque o Espírito de Deus pairava sobre as águas¹⁸.

Cada um dos dias enfrenta esses problemas apresentados no v. 2: a falta de ordem e de luz. Então, nos dias 1 a 3, Deus faz a divisão das trevas sem ordem em três espaços ordenados e, depois, nos dias 4 a 6, Deus povoa de criaturas os espaços que estavam desabitados. Sem querer concentrar-me no primeiro relato da criação, porque também não é objeto do meu estudo, não posso deixar de referir a sua organização:

Primeiro dia: A primeira ordem de Deus prende-se com a luz. “Haja luz” (v. 3) remeterá para a luz gloriosa de Deus Criador, que preenche e contém as trevas, separando o dia da noite. Deus estabelece assim a ordem no tempo.

Segundo dia: “Haja um firmamento entre as águas, para as manter separadas umas das outras” (Gn 1, 6).

¹⁷ Santo Agostinho, entre outros, defende que antes da criação existia o nada absoluto. Contudo, a ideia de *creatio ex nihilo* não está explícita no texto bíblico. É, de facto, uma ideia mais filosófica que bíblica.

¹⁸ Note-se que a palavra hebraica para designar o *Espírito* de Deus é *Ruah*, que pode significar “vento” ou “fôlego” e parece remeter para a presença invisível de Deus. Invisível, mas presente nas trevas, Deus imprime a ordem e faz florescer a vida. Esta ordem é expressa em seis dias e cada dia começa com “Disse Deus” e termina com “houve a tarde e a manhã”.

Terceiro dia: juntem-se num só lugar as águas que estão debaixo do céu e apareça a parte seca (cfr. vv. 6-8). Deus estabelece assim o espaço da terra que emerge das águas caóticas, sublinhando a bondade da criação do terceiro dia.

Quarto dia: disse Deus “Haja luzeiros no firmamento dos céus, para separar o dia da noite e servirem de sinais, determinando as estações, os dias e os anos; servirão também de luzeiros no firmamento dos céus, para iluminarem a Terra” (vv. 14-15).

Quinto dia: Deus disse: “Que as águas sejam povoadas de inúmeros seres vivos...” (v. 20). Desta forma, Deus faz com que o caos inicial, isto é, da terra informe e vazia, passe a terra habitada e ordenada.

Sexto dia: Deus disse: «Façamos¹⁹ o ser humano...» (vv. 20-31). Note-se que, no versículo 3, Deus começa a criar as plantas como preparação daquilo que vai criar no sexto dia (o homem e a mulher). Mas também são mais, são a imagem de Deus, o que significa que juntos, homem e mulher, espelham o Criador. Deus abençoa-os e ordena-lhes que sejam fecundos e se multipliquem; encham a terra e dominem sobre todas as criaturas. Este constitui o propósito de ser a imagem de Deus, isto é, supervisionar a criação como parceiros e representantes do Criador, no mundo. Repetidas vezes Deus diz que o que Ele criou foi bom, mas, após criar os seres humanos, disse que é muito bom (v. 31).

Contudo, há mais um dia que, fora do padrão dos seis dias, constitui o clímax²⁰. Deus completa precisamente toda a obra que realizara e descansa, no sétimo dia. Aparece-nos logo a imagem bíblica muito comum de que Deus, após ordenar o cosmos, vem descansar e habitar no seu espaço sagrado.

A expressão “houve tarde e manhã”, recorrente nos dias anteriores, não aparece no sétimo dia, porque este não tem fim, tendo em vista que o autor deste relato descreve a visão ideal de Deus para o Cosmos: um lugar onde Deus vive com os seus parceiros, a fim de governar o mundo em harmonia para sempre.

1.2.2. Um Deus que faz aliança

Deus manifesta-se ao seu povo, ao longo de todo o livro de Génesis, como o Deus da bênção e da aliança. Não só cria a humanidade, como também cuida dela. O livro do Génesis está repleto de marcas e sinais claros que nos mostram um Criador que se revela de forma

¹⁹ A forma verbal «façamos», patente neste versículo, não é um plural majestático, que não existe no hebraico da época em que o relato foi escrito. Aparece, pela primeira vez no aramaico da época persa (Esd 4,18). Trata-se, por isso, de um plural deliberativo ou declarativo. Cfr. António Couto, *Como uma dádiva: Caminhos da antropologia bíblica* (Lisboa: Universidade Católica, 2002), 23-24.

²⁰ É muito consensual a ideia de que o processo da criação de tudo quanto existe resume-se em seis dias e o sétimo é o descanso do Criador. É uma forma hebdomadária.

progressiva e se relaciona de maneira muito pessoal com as suas criaturas, particularmente com o ser humano.

Um dos primeiros dados da aliança e da relação de Deus com o ser humano prende-se com a questão da imagem: “Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra” (Gn 1, 26). Este trecho dá-nos a indicação de que a relação de Deus com o ser humano é mais direta, íntima e de confiança. Porém, Deus não só cria, também abençoa: “Deus abençoou-os, dizendo: ‘Crescei e multiplicai-vos e enchei as águas do mar e multipliquem-se as aves sobre a terra’” (Gn 1, 22). Depois de abençoar, Deus responsabiliza o ser humano no cuidado de tudo quanto existe e estabelece limites.

Fazendo um aceno aos capítulos seguintes, encontramos episódios de corrupção e rutura de relações entre o homem e o seu Criador (cfr. Gn 3), mas Deus volta a manifestar a sua proximidade com o ser humano. Tal acontece na história de Caim e Abel (Gn 4), onde a relação já está marcada pela tensão entre graça e juízo. O mesmo se verifica no episódio do dilúvio (cfr. Gn 6-9), em que Deus salva Noé e com ele firma uma aliança, sinalizada pelo arco íris. O capítulo 11 (a história da Torre de Babel) sugere que o ser humano procura a sua autonomia. Deus dispersa os povos, mas compadece-se deles e abre uma senda para a eleição do povo.

A história patriarcal, que começa com a figura de Abraão, mostra-nos que a relação de Deus para com o povo é muito especial. Está centralizada em Abraão e na sua família (cfr. Gn 12-36). Abraão é chamado da sua para uma missão específica e é aí que Deus firma com ele a aliança pela fé, obediência e confiança, depois de o pôr à prova, com o pedido para sacrificar Isaac (cfr. Gn 22).

Com a vocação de Abraão, percebemos que a aliança de Deus com a humanidade é pessoal e que são, por causa deste homem que é escolhido de entre muitos. No caso de Isaac e Jacob, a relação é geracional. Com a luta e a mudança de nome (Jacob/Israel), compreendemos que Deus se revela de maneira pessoal. Por fim, deparamo-nos com o ciclo de José, no Egito (Gn 37-50). Em termos de relação com Deus, continuamos num ambiente de familiaridade, porém, desta vez é de uma forma providente, de proteção e preparação para o futuro da humanidade, o que aponta para a geração do Êxodo.

1.2.3. O pecado humano e a misericórdia divina

O texto bíblico afirma com frequência que Deus nunca rompe a relação com o ser humano, porque Ele é um Deus compassivo e misericordioso. Tudo isto deve-se ao facto de que Deus criou o ser humano à sua imagem. Não o abandona no seu pecado e recriou pela via da misericórdia e do perdão. O v. 6 do capítulo 34 diz: “O Senhor passou em frente dele e

exclamou: «Senhor! Senhor! Deus misericordioso e clemente, vagaroso na ira, cheio de bondade e de fidelidade”. Este relato surge após a quebra do pacto por parte de Israel (o bezerro de ouro) e do pedido de intercessão de Moisés para restaurar a aliança. Deus, porém, exige que o povo seja moldado não só por lei, mas também pela sua misericórdia. Este texto (Ex 34, 6) é mencionado em muitos lugares nos Salmos e nos Profetas: refiro-me dos Sl 86,15-103,8; Jl 2,13; Ne 9,17; onde o carácter misericordioso de Deus é repetidamente afirmado. No fundo, está a ideia de que “Criação e redenção são inseparáveis. A fé na criação torna-se fé no Deus que salva”²¹. Com este texto, Moisés mostra-nos claramente que o Criador é um Deus que se revela tanto santo como misericordioso; tanto justo como paciente; tanto fiel como amoroso, os salmos e os outros textos citados aqui são de carácter penitencial e que certo modo nos confirmam a misericórdia de Deus.

1.2.3.1. Na História das Origens

Para além da criação, toda a História das Origens está marcada pelo problema do pecado. Como verificamos nos primeiros três capítulos de Génesis, o pecado entra no mundo e, a partir daqui, começa a afetar toda a história, como um mal que está na matriz humana. Será um mal hereditário? A respeito disto, Leonardo Boff questiona a ideia de que todo o ser humano nasce com uma culpa herdada de Adão e Eva e propõe que o pecado seja visto mais como uma condição existencial e menos como uma mancha hereditária²².

O ponto de partida para uma abordagem do pecado, no contexto genesíaco, é Adão. O texto diz-nos que “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 vivo” (Gn 2, 7). Mais à frente, Deus cria, do homem, uma mulher e a conduz ao homem (cfr. Gn 2, 22). Deus estabelece relação entre o homem e a mulher, com os animais e com a terra, confiando-a ao homem para a cultivar. Essa relação, contudo, entra em profunda crise e começam as ruturas:

- Rutura com Deus: escondem-se depois da desobediência (cfr. Gn 3, 8);
- Rutura entre eles mesmos: vergonha (cfr. Gn 3, 7) e a acusação (Gn 3, 12: “a mulher que Tu me deste...”);
- Rutura com a criação: dor, suor, espinhos (cfr. Gn 3, 16-19).

A entrada do pecado no mundo pela desobediência mostra-nos que a liberdade humana é usada de forma errada e a consequência disso é a expulsão do Éden. A partir daqui a história fica repleta de violência e desordens sangrentas:

- Abel é morto pelo seu irmão Caim (cfr. Gn 4);

²¹ Joseph Ratzinger, *Creación y pecado*, 36.

²² Cfr. Leonardo Boff, *O pecado original: Uma leitura do Génesis* (Petrópolis: Vozes, 1976).

- Descendência violenta (Gn 4, 23-24: Lamec);
- Episódio de Noé e o dilúvio (cfr. Gn 6-9);
- Torre de Babel (cfr. Gn 11): orgulho, autossuficiência e confusão.

Apesar de o ser humano sofrer constantes quedas, às vezes involuntárias, Deus mostra-se como um Ser de paciência (cfr. Gn 6, 3). É certo que é justo, mas é maior a sua compaixão (cfr. Gn 4, 15; 9, 8-17), porque o seu propósito não é destruir a criação, mas restaurá-la e com ela se compromete por meio de alianças. A respeito disso, Leonardo Boff reconhece o problema do pecado, mas enfatiza o olhar misericordioso de Deus, que oferece, de maneira contínua, oportunidades de reconciliação e restauração ao ser humano. Ainda na linha de infinita misericórdia de Deus, convém referir que Ele é justo e fiel, mas é também compassivo e rico em perdão, porque, de facto, o pecado rompe, mas Deus busca restaurar.

- Deus procura amorosamente o homem. Deus preocupa-se com o ser humano e usa de misericórdia para com ele. A pergunta “Onde estás?” (Gn 3, 9) é um grito de misericórdia²³ que é, como diz o Papa Francisco, a identidade de Deus. Deus busca o homem perdido e aponta para o perdão como aquilo que reconfigura a história de todo o ser humano.

Perante o mal de Caim, Deus protege-o (cfr. Gn 4, 15) e faz alianças para restabelecer o seu vínculo com a humanidade e toda a criação, por meio de Noé (cfr. Gn 9, 8-17). Por fim, Deus confunde a linguagem e dispersa os habitantes da terra, com o propósito de salvar a humanidade (cfr. Gn 11).

Apesar de tudo o que o ser humano possa passar, na sua condição de pecador, há sempre um remédio que lhe permite restabelecer o vínculo com o seu Deus. Porque o Deus da justiça é também o da misericórdia infinita.

Destes episódios, emerge um esquema cujos componentes formais e temáticos são os seguintes: Westerman²⁴.

	I. Pecado	II. Discurso	III. Mitigação	IV. Castigo
1. Adão e Eva	3,6	3,14-19	3,21	3,22-24
2. Caim	4,8	4,11-12	4,15	4,16
3. «Seres divinos»	6,2	6,3	6,8.18ss?	7,6-24?
4. Dilúvio	6,5.11s	6,713-21	6,8.18ss	7,6-24
5. Babel	11,4	11,6s	10,1-32?	11,8

²³ Cfr. Francisco, *O Nome de Deus é Misericórdia* (Lisboa: Editora Planeta, 2016).

²⁴ Félix García López, *El Pentateuco, Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Navarra: Verbo Divino, 2003), 76. É de Claus Westermann que Félix García López se serve para este esquema.

1.2.3.2. Na História Patriarcal

Também na história dos patriarcas o pecado está presente. Embora eles sejam modelos de fé, a Sagrada Escritura não esconde as suas fragilidades e assim sugere que o pecado desumaniza²⁵.

Após o dilúvio, a resposta divina ao pecado cometido pelo ser humano é a misericórdia, porque Deus, apesar do pecado ou tropeços, nunca abandona a sua criatura. Por isso, renova a sua aliança com Abraão (cfr. Gn 17), permanece fiel à sua promessa e, porque é de bondade incalculável, vai ao encontro dos excluídos: Agar e Ismael (cfr. Gn 16, 7-12; 21, 17-20). Apesar dos seus erros, Deus transforma Jacob, mediante a luta (cfr. Gn 32, 23-33), e abençoa-o com um novo nome: Israel.

Também a história da destruição de Sodoma e Gomorra (cfr. Gn 18-19) ilustra a misericórdia de Deus, mesmo quando parece não haver solução para os erros humanos. Basta que o ser humano se disponha a acolher a presença de Deus na sua vida. É o caso de Lot, sobrinho de Abraão, que é justificado por Deus no meio de uma sociedade depravada e marcada pela arrogância, opressão, desprezo pelo próximo e violência sexual desmedida. Deus salva Lot e suas filhas de todos os costumes errados, porque, não tolerando o pecado, abraça o pecador com a sua misericórdia. Assim se sugere que, no Génesis, há um Deus que escuta, desce, intervém e ajuda o seu humano a recomeçar. Ele não só cria como também conserva as suas criaturas²⁶.

Em Gn 22, Deus chama Abraão e promete fazer dele uma bênção, como sinal da sua redenção. Abraão torna-se, então, pai de todas as nações, porque, pela fé, inaugura um projeto de salvação para toda a humanidade, recuperada do pecado.

1.2.3.3. A Eleição e a Promessa

Antes de falarmos de eleição, será legítimo perguntar em que consiste. Armindo Vaz entende que “é um ato do amor de Deus, e inseparável dele que, pela sua Palavra, sai ao encontro do ser humano com um chamamento livre e libertador”²⁷. Diante desta afirmação, pode compreender-se que o chamamento que Deus faz a figuras concretas na história bíblica implica que Ele se preocupa em firmar o seu laço relacional com o seu povo. Mas para entendermos isto melhor, na linha de Armindo Vaz, deve sublinhar-se que a vocação precede a eleição,

²⁵ Na verdade, “as histórias dos patriarcas representam a fé primitiva de Israel, antes da formalização da lei, mostrando a promessa e a orientação de Deus”. Rolf Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 37.

²⁶ Karl Barth, *Dogmática Eclesiástica. A Doutrina da Criação, vol III/2*, trad. Luiz Fernando da Silva (São Paulo: Novo Século, 2003), 63.

²⁷ Armindo dos Santos Vaz, “Eleição divina e percepção humana de ser amado”, em *Lusitania Sacra* (2018), 49.

porque primeiro existe o chamamento à vida e só depois a uma missão específica, em função de um bem maior. É o caso de Abraão, a quem Deus ordena: «Deixa a tua terra, a tua família e a casa do teu pai, e vai para a terra que Eu te indicar. Farei de ti um grande povo, abençoar-te-ei, engrandecerei o teu nome e serás uma fonte de bênçãos». Ratzinger olha para esta questão como um começo, ao afirmar: “A promessa feita a Abraão é o início da revelação pessoal de Deus. O Deus que cria agora se revela como Deus que chama, promete e guia”²⁸. Além disso, Deus acrescenta: «Abençoarei aqueles que te abençoarem, e amaldiçoarei aqueles que te amaldiçoarem. E todas as famílias da Terra serão em ti abençoadas» (Gn 12, 1-3). Estão presentes, neste trecho, os três momentos que integram o processo relacional: chamamento, mandamento e promessa.

Numa análise sobre a sua natureza, von Rad afirma que “a eleição é graciosa e soberana, baseada na iniciativa divina (cfr. Gn 12, 1). Está voltada para a formação de um povo: «farei de ti uma grande nação» (cfr. Gn 12, 2); e possui um caráter universal: “em ti serão abençoadas todas as famílias da terra” (cfr. Gn 12, 3)”²⁹. É um modo de expressar a relação de Deus com o seu povo.

O capítulo 17 do livro de Génesis diz-nos como funciona a eleição e o seu objetivo: «Eu sou o Deus supremo. Anda na minha presença e sê perfeito. Quero fazer uma aliança contigo e multiplicarei a tua descendência até ao infinito». Abrão prostrou-se com o rosto por terra e Deus disse-lhe: «A aliança que faço contigo é esta: serás pai de inúmeros povos. Já não te chamarás Abrão, mas sim Abraão, porque Eu farei de ti o pai de inúmeros povos. Tornar-te-ei extremamente fecundo, farei que de ti nasçam povos e terás reis por descendentes. Estabeleço a minha aliança contigo e com a tua posteridade, de geração em geração; será uma aliança perpétua, em virtude da qual Eu serei o teu Deus e da tua descendência. Dar-te-ei, a ti e à tua descendência depois de ti, o país em que resides como estrangeiro, toda a terra de Canaã, em possessão perpétua, e serei Deus para eles» (Gn 17, 1-8).

A seguir, no v. 15, o Senhor promete a Abraão um filho, na sua velhice. Para Brueggemann, esta promessa é relacional, dinâmico-providencial e molda a história do povo. Partindo de Isaac, Deus confirma a eleição e a promessa, em Gn 26, 2-5: “Confirmarei o juramento”. Mais tarde, o Senhor cumpre a promessa feita a Abraão, concedendo terra, descendência e bênção. Tal acontece com Jacob, em Gn 28, 13-15; 35, 9-12. Ocorre, então, uma mudança de nome de Jacob para Israel. Por último, com José, não há propriamente uma

²⁸ Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo* (Lisboa: A. O., 2008), 137.

²⁹ von Rad, *Teologia del Antiguo Testamento*, 148-156.

eleição explícita, mas o plano de Deus cumpre-se por meio dele (cfr. Gn 50, 20): a preservação do povo e da promessa de vida³⁰. As promessas são sempre feitas de forma relacional.

1.3. A literatura mesopotâmica

É impossível falarmos dos relatos bíblicos da criação sem termos em conta os escritos mais antigos da tradição mesopotâmica, pois há neles uma forte ligação, do ponto de vista literário e temático. De facto, as narrativas bíblicas sobre a criação apresentam muitas semelhanças com os escritos do Médio Oriente. Por isso mencionamos alguns textos que nos possam auxiliar na compreensão dos relatos da criação.

Os escritos do Antigo Médio Oriente, fonte inspiradora de muitas literaturas, levam-nos a reconhecer as afinidades entre a história da criação de Gn 1, 1-2, 4 e o poema *Enuma Elish*, da Babilónia, apesar de não se compaginar de todo com as narrativas bíblicas: além de o relato genesíaco ser monoteísta - é a diferença mais evidente entre as duas narrativas -, *Enuma Elish* pertence a uma categoria tradicionalmente conflituosa, que está totalmente ausente em Gn 1.

Na tentativa de responder à questão “Homem, quem és tu?”, Pierre Grelot faz-nos voltar às narrativas extrabíblicas, que ajudam a pensar sobre o homem. Para isso, coloca-nos perante as reflexões mesopotâmicas sobre a origem da humanidade. Começa por afirmar que “o Antigo Oriente, antes da Bíblia e fora dela, não negava a reflexão sobre o homem”³¹. Este é um indicador de que não é invenção dos judeus ou dos cristãos a busca pelas grandes questões que abrangem a vida humana. Porque, como diz Grelot, houve pessoas que se interessaram em procurar entender a génese da humanidade: “Esta (reflexão) não tinha ainda tomado a forma duma reflexão abstrata, como acontecerá depois entre os filósofos gregos, a partir do século IV antes de Cristo”³².

Poderão muitos críticos, e bem, perguntar como é que se pode ter tanta certeza que isso foi assim. A propósito, Grelot afirma: “Desde que a escrita nos apresenta textos nos quais os homens puseram o seu melhor, constatámos que as questões fundamentais da existência, da felicidade e da desgraça, da relação com as forças e o campo misterioso dos deuses, do sentido da vida e dos golpes do destino, aí ocupavam já um lugar central”³³.

³⁰ Walter Brueggemann, *Teologia do Antigo Testamento. Comentário Teológico* (São Paulo: Paulus, 2004), 106-108; 186-189.

³¹ Pierre Grelot, *Homem, quem és tu? As origens do Homem, os onze primeiros capítulos dos Génesis* (Lisboa: Difusora Bíblica, 1980), 9.

³² Grelot, *Homem, quem és tu?*, 9.

³³ Grelot, *Homem, quem és tu?*, 9.

1.3.1. *Epopéia de Gilgamesh (a formação de Enkidu)*

Uma das lendas dos povos sumérios que melhor mostram a riqueza da sua literatura é a *Epopéia de Gilgamesh*, possivelmente a obra literária mais antiga produzida pelo ser humano. Composta por 12 cantos, com cerca de 300 versos cada um, esta lenda conta a história de Gilgamesh, rei sumério e fundador da cidade de Uruk, que governou a região por volta do ano 2700 a. C. É de destacar, nesta obra, a formação de Enkidu³⁴, criado pela deusa Aruru, a partir da argila³⁵, como contrapeso a Gilgamesh. Enkidu possui assim uma origem divina e terrena e foi moldado com o objetivo de equilibrar o cosmos e a sociedade.

1.3.2. *Atra-Hasis (Épico da criação)*

A epopeia de *Atra-Hasis*³⁶ é um texto mesopotâmico que remonta a um período antigo (aproximadamente 1700 a.C.). Trata-se de um relato que reflete a história de um povo, ao apresentar mitos de criação e um dilúvio global. É, por isso, uma das principais fontes para o estudo aprofundado das tradições literárias e religiosas da Mesopotâmia e um verdadeiro repertório que guarda semelhanças notáveis com narrativas da literatura bíblica, como a do dilúvio, em Génesis.

Obra literária épica, do mundo mesopotâmico, está dividida em três partes, a saber: a criação do homem, o barulho humano e o dilúvio. Na primeira parte, vemos que os deuses menores (Igigu) se insurgem contra os maiores, chamados Anunnaki, pela carga de trabalhos que aos menores eram impostos. Por isso, Enki pensa em criar seres humanos, com o intento de aliviar os deuses menores do fardo. Molda-os a partir da argila misturada com sangue de um deus.

Ao olhar para esta narrativa, concluímos que os deuses sumérios também moldam os humanos, mas com um objetivo diferente do Deus de Israel. É claro que não se trata de terra pura e fecunda, carregada de humildade, mas amassada com o sangue e restos dos deuses maus³⁷. Na segunda parte, a humanidade cresce e faz um barulho tremendo. Um deus se incomoda e pretende exterminar tudo através de pragas e secas, mas Enki, secretamente, decide salvar. Na última parte, Enlil continua com a ideia de querer destruir tudo por meio de um

³⁴ O nome Enkidu é de origem suméria e cada sílaba possui um significado próprio: em significa “Senhor”, KI significa “Terra” e, por fim, DU quer dizer “Construtor, moldado/criado”. Pode, então, ser entendido como “aquele que foi moldado por Enki” ou simplesmente “produto da sabedoria criadora de Enki”.

³⁵ Seux-Briend-Gitton Cunchillos, *La creación del mundo y del hombre, en los textos del Próximo Oriente Antiguo* (Navarra: Verbo Divino, 1982), 27-28.

³⁶ Couto, *Como uma dádiva*, 57.

³⁷ Couto, *Como uma dádiva*, 57.

dilúvio, mas evita o seu seguidor (Atra-Hasis) que o avisa com fidelidade. Por sua vez, o servo fiel constrói uma barca e sobrevive, ele, a sua família e os animais³⁸.

O Atra-hasis, datado do séc. XVII a.C., apresenta a criação do homem a partir do barro misturado com o sangue de um deus sacrificado, com a finalidade de aliviar os deuses do trabalho. Em contraste, o Génesis afirma que o homem é criado à imagem de Deus, chamado à liberdade e à responsabilidade moral. Enquanto nas narrativas mesopotâmicas o homem é servo das divindades e o dilúvio representa o castigo arbitrário, em Génesis o homem é parceiro de Deus e o dilúvio (Gn 6-9) é resposta ética à corrupção moral. Walter Brueggemann destaca essa diferença ao afirmar: “Israel transformou os mitos de criação e destruição em confissão de fé; em lugar de um cosmos regido pelo capricho dos deuses, o mundo é sustentado pela fidelidade de Yhweh”³⁹. Assim, a comparação literária e teológica evidencia que o Génesis não copia os mitos antigos, mas os purifica e reinterpreta, transformando o mito em teologia e a cosmogonia em revelação.

1.3.3. *Enuma Elish (Poema babilónico da criação)*

Este poema começa com a descrição de um caos primordial, representado pelas águas doces de Apsu (masculino) e salgadas de Tiamat (feminino). É precisamente a partir desta união que nascem os deuses, que perturbam Apsu com seus ruídos. Então, Apsu decide destruí-los, mas é morto pelo deus Ea, que também subjuga Mummu. Em resposta, “o deus Marduk convoca primeiramente as outras divindades e, depois de conseguir matar o mar monstro chamado Tiamat, cria o céu e a terra dividindo o corpo de Tiamat em dois”⁴⁰. Depois, mata Kingu e, com seu sangue, cria a humanidade para servir aos deuses. O ápice deste poema é a exaltação de Marduk como rei de todos os deuses.

Estamos, portanto, diante de uma situação contrastante com a que nos é transmitida no livro de Génesis, porque nesta narrativa há uma cosmogonia de origem divina, marcada pelo conflito, pois a criação do cosmos é fruto de conflitos sangrentos entre gerações de deuses. Tal representa não só uma visão mítica ou mitológica e antropomórfica dos deuses, em que o universo nasce do caos e do poder, como também espelha um mundo claramente politeísta.

³⁸ É de referir que a presença de elementos semelhantes reforça a ideia de que o Génesis se insere num contexto mais amplo do Antigo Oriente, mas é forma clara nos ajuda a compreender o politeísmo das mitologias sumérias. Um caso muito concreto é o episódio do dilúvio, que reflete a história genesiaca do dilúvio. Isto é, uma evocação de Noé.

³⁹ Walter Brueggemann, *Teologia do Antigo Testamento: Testemunho, Disputa e Defesa*, trad. Haroldo Reimer (São Paulo: Paulus, 1999), 160.

⁴⁰ Barton, *The Oxford Bible Commentary*, 58. A diferença é que, em Génesis, Deus é único e supremo.

Depois, vemos que a ordem do cosmos surge após o domínio de Marduk⁴¹ sobre Tiamat, deusa do caos, o que sugere que o cosmos é conquistado, não dado gratuitamente, como acontece em Génesis, em que a criação é ordenada suavemente através de um comando verbal, com ênfase na ordem e na bondade (“e viu Deus que era bom”). A contemplação do Criador em relação à sua criatura é sinal de que ela é especial aos olhos de quem cria e, por isso, é confiada ao ser humano a missão de cuidar e colaborar na obra de Deus, mas não enquanto escravo dos deuses, como sucede em *Enuma Elish*.

Tudo isso abre a possibilidade de deduzir que a teologia deste poema é imperial, pois Marduk é exaltado como rei dos deuses para legitimar o domínio político de Babilónia. Nas páginas do livro do Génesis, o Criador é soberano universal, isto é, sem vínculo nenhum de política direta com e sobre os impérios humanos.

1.3.4. *Enki e Ninmah (A criação do homem no poema)*

De onde vimos? Quem é verdadeiramente o ser humano? Como pano de fundo, no campo das comparações narrativas mitológicas sobre a criação do homem, olhemos para o texto da criação do homem, no poema de *Enki e Ninmah*, um dos escritos mais antigos da civilização mesopotâmica⁴². Façamo-lo, contudo, de forma panorâmica, porque é, de facto, uma fonte monumental, do ponto de vista narrativo e teológico, onde se expressa, com clareza, a sua relação com os relatos bíblicos ou a relação dos relatos bíblicos com o texto sumério acima em destaque. Kramer destaca que esses textos foram preservados nos lugares arqueológicos de Nippur, em tabuletas de argila⁴³ e compara o relato da criação, em Génesis, com o texto de *Enki e Ninmah* (A criação do homem no poema). Nessa comparação, percebe-se que os dois textos são muito semelhantes, mas que não deixam de possuir disparidades. Do ponto de vista teológico, o Génesis é monoteísta, pois é um e único Deus que cria o homem do pó da terra e reconhece o valor do seu ser, porque o cria à sua imagem e semelhança. Em *Enki e Ninmah*, são dois os deuses que criam o homem, cheio de deficiências, a partir da argila e com o propósito de aliviar os deuses do trabalho, o que sugere ter o homem um valor simplesmente instrumental.

⁴¹ Segundo John L. McKenzie “Marduk era o principal deus da Babilónia, associado à criação e à ordem cósmica. Ele derrota Tiamat, o monstro do caos, e com seu corpo cria o mundo”. *Dicionário Bíblico* (São Paulo: Paulus, 1983), 558.

⁴² Samuel Noah Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture, and Character* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 165. Neste livro, Samuel Noah Kramer, mesmo que com dificuldade, afirma que a maioria dos textos da literatura suméria foram compostos durante o final do terceiro milénio a.C., mais particularmente no período da Terceira Dinastia de Ur (c. 2112-2004 a.C.).

⁴³ Vimos que no relato da criação em Génesis o homem é criado a partir do pó da terra, isto é, barro. Diferentemente do *Enki e Ninmah*, o homem é criado de argila. Há uma ligeira diferença entre as duas matérias porque o barro é uma mistura de argila com água e outros elementos, como areia. Por sua vez, a argila é um mineral natural, composto principalmente por silicatos de alumínio hidratados.

1.4. Resumo

Neste primeiro capítulo, depois de algumas considerações genéricas sobre o livro do Génesis, nos seus aspetos históricos e literários, passámos aos aspetos teológicos, ou seja, a um conjunto de atributos e qualidades que caracterizam o Autor da criação.

Depois disso, apresentámos brevemente as obras da literatura mesopotâmica que possuem semelhanças e diferenças com os relatos da criação do livro do Génesis. Nas diferenças, o destaque vai para o facto de o Deus da Sagrada Escritura ser único e pessoal. É o Deus de um povo por Ele escolhido, não por mérito, mas pela graça de quem se deixa conhecer. É um Deus que, no primeiro relato, cria com a sua palavra, e molda o ser humano a partir do pó da terra, no segundo relato. Ora, este ato criador remete para os textos do Antigo Médio Oriente, em que os deuses também são descritos como seres criadores da humanidade a partir de argila, mas com propósitos distintos do Deus da Bíblia.

A criação é um fenómeno que nem a própria criatura é capaz de entender com as suas múltiplas faculdades cognitivas e sensitivas. Difícil de entender é também o problema do pecado que afeta o ser humano em todas as dimensões da sua vida. Aqui começam as ruturas nas relações do homem com o Criador, com a mulher, com a terra e com os animais. Com a entrada do mal no mundo, o ser humano encontra-se num estado de profunda nudez, de vergonha um do outro e medo de se encontrar com o seu Criador. Esconde-se por medo e tudo volta ao caos inicial.

Deus observa a vulnerabilidade da sua criatura e vai à sua procura para a redimir do mal em que mergulhou. Lembremo-nos de que, antes da queda do homem e da mulher, o ser humano vivia num ambiente de dignidade e relação com Deus, porque criado à Sua imagem e semelhança (cfr. Gn 1, 26-27). De propósito, Deus confia ao ser humano a tarefa de cultivar e guardar a terra (Gn 2, 15), com doçura e harmonia, mas também com alguns limites: “Não comerás da árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gn 2, 17). Tal é sinal de que nem tudo depende de nós, porque em tudo o que se possa fazer seja para louvor do Criador a liberdade deve estar presente, caso contrário, não há amor verdadeiro.

Ainda neste capítulo, detivemo-nos na apresentação de diversas obras da literatura mesopotâmica que apresentam muitas semelhanças, a par de diversas e significativas diferenças com a literatura bíblica. O objetivo foi procurar compreender o ambiente sócio-cultural e religioso em que se gerou a literatura bíblica. A comunhão de temas, expressões e até mesmo palavras que encontramos nos capítulos 2 e 3 do livro do Génesis com os textos mesopotâmicos leva-nos às perguntas: será que a Bíblia terá adotado os mesmos textos para a sua composição? Que género literário nos apresenta o texto do segundo relato da criação? Terá algum contacto com a literatura do Médio Oriente? E, se sim, de que forma? Adiante, o veremos.

CAPÍTULO 2: O TEXTO DE GN 2, 4B – 3, 24

Neste segundo capítulo, começo por apresentar o texto hebraico, o texto grego e a sua tradução. Passo depois à apresentação da sua composição e delimitação literária, bem como dos textos bíblicos e extrabíblicos (mesopotâmicos) que o texto em estudo evoca ou que, de alguma forma, aparecem com ele relacionados. Por último, e a partir do que já foi apresentado, detenho-me no estilo do texto.

2.1. Texto hebraico⁴⁴

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות יהוה אלהים ארץ ושמים: (2, 4)

וכל שית השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר יהוה אלהים עליה ארץ ואדם (5)

אין לעבד את־האדמה:

ואד יעלה מן־הארץ והשקה את־כל־פני־האדמה: (6)

ויצר יהוה אלהים את־האדם עפר מן־האדמה ונפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה: (7)

ויטע יהוה אלהים גן־בעדן מקדם וישם שם את־האדם אשר יצר: (8)

ויצמח יהוה אלהים מן־האדמה כל־עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב (9)

ורע:

ונהר יצא מעדן להשקות את־הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים: (10)

שם האחד פישון הוא הסבב את כל־ארץ התוילה אשר־שם הנחב: (11)

והנה הארץ ההוא טוב שם הבדלח ואבן השהם: (12)

ושם־הנהר השני גיחון הוא הסובב את כל־ארץ כוש: (13)

ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההלך קדמת אשור והנהר הרביעי הוא פרת: (14)

ויקח יהוה אלהים את־האדם ונחמהו בגן־עדן לעבדה ולשמרה: (15)

ויצו יהוה אלהים על־האדם לאמר מכל עץ־הגן אכל תאכל: (16)

ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות: (17)

ויאמר יהוה אלהים לא־טוב היות האדם לבדו אעשה־לו עזר כנגדו: (18)

ויצר יהוה אלהים מן־האדמה כל־חית השדה ואת כל־עוף השמים ויבא אל־האדם לראות מה־יקרא־לו (19)

וכל אשר יקרא־לו האדם נפש חיה הוא שמו:

ויקרא האדם שמות לכל־הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה ולאדם לא־מצא עזר כנגדו: (20)

ויפל יהוה אלהים תרדמה על־האדם וישן ויקח אחת מצלעותיו ויסגר בשר תחתנה: (21)

ויבן יהוה אלהים את־הצלע אשר־לקח מן־האדם לאשה ויבאה אל־האדם: (22)

ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה־זאת: (23)

על־כן יעזב־איש את־אביו ואת־אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד: (24)

⁴⁴ K. Elliger et W. Rudolph (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990), 3-5; Enih Gillead, *Interlinear Hebraico-Português Livro de Gênesis completo & Textos Bíblicos Seletos* (Vianópolis: Editora Sêfer, 2011), 7-16.

וַיְהִיו שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ : (25)

וְהַנְּחָשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל־הָאִשָּׁה אַף כִּי־אָמַר אֱלֹהִים לֹא : (3, 1)

תֹּאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגֶּן :

וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־הַנְּחָשׁ מִפְּרִי עֵץ־הַגֶּן נֹאכַל : (2)

וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ־הַגֶּן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בוֹ פֶּן־תָּמּוּתוּן : (3)

וַיֹּאמֶר הַנְּחָשׁ אֶל־הָאִשָּׁה לֹא־מוֹת תָּמּוּתוּן : (4)

כִּי יִדַע אֱלֹהִים כִּי בַיּוֹם אֲכַלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כַּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע : (5)

וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֹאכָל וְכִי תֹאנְה־הוּא לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל וַתִּקַּח מִפְּרִיָּו וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן : (6)

גַּם־לְאִישׁוּהָ עָמָה וַיֹּאכַל :

וַתִּפְקְחֶנָּה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיִּדְעוּ כִּי עִירָמָם הֵם וַיִּתְפָּרוּ עֲלֶיהָ וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגָרֹת : (7)

וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהִים מִתְּהַלֵּךְ בְּגֵן לְרוּחַ הַיּוֹם וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ : (8)

הַגֶּן :

וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל־הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה : (9)

וַיֹּאמֶר אֶת־קְלֹקְלִי שָׁמַעְתִּי בְּגֵן וְאִירָא כִּי־עִירַם אֲנִי וְאֶחְבֵּא : (10)

וַיֹּאמֶר מִי הִגִּיד לְךָ כִּי עִירַם אַתָּה הַמְּוַדְעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לִבְלֹתִי אֲכַל־מִמֶּנּוּ אֲכַלְתָּ : (11)

וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הוּא נָתַנָּה־לִּי מִן־הָעֵץ וְאֹכַל : (12)

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לְאִשָּׁה מַה־זֹּאת עָשִׂית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַנְּחָשׁ הַשִּׂיאֲנִי וְאֹכַל : (13)

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל־הַנְּחָשׁ כִּי עָשִׂית זֹאת אַרְוֶר אַתָּה מִכָּל־הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה עַל־גַּחֲזֵיךָ תֵּלֵךְ : (14)

וְעָפָר תֹּאכַל כָּל־יְמֵי חַיֶּיךָ :

וְאִיבָה אִשִּׁית בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זָרְעֶךָ וּבֵין זָרְעֶהּ הוּא יִשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תִּשׁוּפְנֶנּוּ עָקֵב : (15)

אֶל־הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבֵּה אַרְבָּה עֲצָבוֹנְךָ וְהִרְבֵּה בְּעֲצָב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל־אִישׁיךָ תִּשְׁוֹקְתֶךָ וְהוּא יִמְשַׁל־בְּךָ : (16)

וּלְאָדָם אָמַר כִּי־שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וַתֹּאכַל מִן־הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אַרְוֶרְךָ הָאָדָמָה : (17)

בְּעֲבוּרְךָ בְּעֲצָבוֹן תֹּאכַלְנָה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ :

וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לְךָ וְאָכַלְתָּ אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה : (18)

בְּזַעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבְךָ אֶל־הָאָדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לְקַחְתָּ כִּי־עָפָר אַתָּה וְאֶל־עָפָר תִּשׁוּב : (19)

וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הוּא הִיְתָה אִם כָּל־חַי : (20)

וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ פָּתָנוֹת עוֹר וַיִּלְבָּשֶׂם : פ (21)

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה פָּן־יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים : (22)

וְאֹכַל וְחַי לְעֹלָם :

וַיִּשְׁלַחְהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מִגֶּן־עֵדֶן לַעֲבֹד אֶת־הָאָדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׂם : (23)

וַיִּגְרַשׁ אֶת־הָאָדָם וַיִּשְׁכַּח מִקְּדָם לְגוֹ־עֵדֶן אֶת־הַפָּרְבִּים וְאֵת הַטַּיִט הַחֲרֹב הַמִּתְהַפְּכֵת לִשְׁמֹר אֶת־דֶּרֶךְ עֵץ : (24)

הַחַיִּים : ס

2.2. Texto grego⁴⁵

(2, 4) Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς ὅτε ἐγένετο ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

(5) Καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ἐργάζεσθαι τὴν γῆν.

(6) πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζεν πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς.

(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.

(8) Καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Εδεμ κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον ὃν ἔπλασεν.

(9) Καὶ ἐξανέτειλεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὠραῖον εἰς ὄρασιν καὶ καλὸν εἰς βρῶσιν καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῷ παραδείσῳ καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναί γινωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ.

(10) ποταμὸς δὲ ἐκπορεύεται ἐξ Εδεμ ποτίζειν τὸν παράδεισον ἐκεῖθεν ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς.

(11) ὄνομα τῷ ἐνὶ Φισῶν οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Ευιλατ ἐκεῖ οὗ ἐστὶν τὸ χρυσίον.

(12) Τὸ δὲ χρυσίον τῆς γῆς ἐκείνης καλὸν καὶ ἐκεῖ ἐστὶν ὁ ἄνθραξ καὶ ὁ λίθος ὁ πράσινος.

(13) Καὶ ὄνομα τῷ ποταμῷ τῷ δευτέρῳ Γηῶν οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Αἰθιοπίας.

(14) Καὶ ὁ ποταμὸς ὁ τρίτος Τίγρις οὗτος ὁ πορευόμενος κατέναντι Ἀσσυρίων ὁ δὲ ποταμὸς ὁ τέταρτος οὗτος Εὐφράτης.

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

(16) Καὶ ἐνετείλατο κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδαμ λέγων ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φάγη.

(17) ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ ἡ δ' ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε.

(18) Καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν.

(19) Καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδαμ ἰδεῖν τί καλέσει αὐτά καὶ πᾶν ὃ ἐὰν ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδαμ ψυχὴν ζῶσαν τοῦτο ὄνομα αὐτοῦ.

⁴⁵ Alfred Rahlfs (ed.), *Septuaginta* (Stuttgart: Bibelgesellschaft, 1979), 3-5.

(20) Καὶ ἐκάλεσεν Ἀδαμ ὀνόματα πᾶσιν τοῖς κτήνεσιν καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ τῷ δὲ Ἀδαμ οὐχ εὐρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ.

(21) Καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδαμ καὶ ὑπνωσεν καὶ ἔλαβεν μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ καὶ ἀνεπλήρωσεν σάρκα ἀντ' αὐτῆς.

(22) Καὶ ᾠκοδόμησεν κύριος ὁ θεὸς τὴν πλευράν ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδαμ εἰς γυναῖκα καὶ ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδαμ.

(23) Καὶ εἶπεν Ἀδαμ τοῦτο νῦν ὅστων ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου αὕτη κληθήσεται γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη.

(24) Ἔνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

(25) Καὶ ἦσαν οἱ δύο γυμνοὶ ὁ τε Ἀδαμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἠσχύνοντο.

(3, 1) ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονημώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὧν ἐποίησεν κύριος ὁ θεός καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί τί ὅτι εἶπεν ὁ θεός οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ.

(2) Καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ τῷ ὄφει ἀπὸ καρποῦ ξύλου τοῦ παραδείσου φαγόμεθα.

(3) ἀπὸ δὲ καρποῦ τοῦ ξύλου ὃ ἐστὶν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου εἶπεν ὁ θεός οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ οὐδὲ μὴ ἄψησθε αὐτοῦ ἵνα μὴ ἀποθάνητε.

(4) Καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε.

(5) Ἥδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἐν ἧ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ διανοιχθήσονται ὕμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν.

(6) Καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὠραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι καὶ λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ ἔφαγεν καὶ ἔδωκεν καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς μετ' αὐτῆς καὶ ἔφαγον.

(7) Καὶ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο καὶ ἔγνωσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν καὶ ἔρραψαν φύλλα συκῆς καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς περιζώματα.

(8) Καὶ ἤκουσαν τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινόν καὶ ἐκρύβησαν ὁ τε Ἀδαμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου κυρίου τοῦ θεοῦ ἐν μέσῳ τοῦ ξύλου τοῦ παραδείσου.

(9) Καὶ ἐκάλεσεν κύριος ὁ θεὸς τὸν Ἀδαμ καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀδαμ ποῦ εἶ.

(10) Καὶ εἶπεν αὐτῷ τὴν φωνὴν σου ἤκουσα περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ καὶ ἐφοβήθην ὅτι γυμνός εἰμι καὶ ἐκρύβην.

(11) Καὶ εἶπεν αὐτῷ τίς ἀνήγγειλέν σοι ὅτι γυμνός εἶ μὴ ἀπὸ τοῦ ξύλου οὗ ἐνετειλάμην σοι τούτου μόνου μὴ φαγεῖν ἀπ' αὐτοῦ ἔφαγες.

(12) Καὶ εἶπεν ὁ Ἀδαμ ἡ γυνὴ ἣν ἔδωκας μετ' ἐμοῦ αὕτη μοι ἔδωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου καὶ ἔφαγον.

(13) Καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς τῇ γυναικί τί τοῦτο ἐποίησας καὶ εἶπεν ἡ γυνή ὁ ὄφεις ἠπάτησέν με καὶ ἔφαγον.

(14) Καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς τῷ ὄφει ὅτι ἐποίησας τοῦτο ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν θηρίων τῆς γῆς ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσει καὶ γῆν φάγη πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου.

(15) Καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν.

(16) Καὶ τῇ γυναικί εἶπεν πληθύνων πληθυνῶ τὰς λύπας σου καὶ τὸν στεναγμὸν σου ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου καὶ αὐτός σου κυριεύσει.

(17) Τῷ δὲ Ἀδαμ 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 αὐτὴν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου.

(18) ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι καὶ φάγη τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ.

(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 ἀπελεύσει.

(20) Καὶ ἐκάλεσεν Ἀδαμ τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ζωή ὅτι αὕτη μήτηρ πάντων τῶν ζώντων.

(21) Καὶ ἐποίησεν κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδαμ καὶ τῇ γυναικί αὐτοῦ χιτῶνας δερματίνους καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς.

(22) Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ἰδοὺ Ἀδαμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν καὶ νῦν μήποτε ἐκτείνῃ τὴν χεῖρα καὶ λάβῃ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ φάγη καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

(23) Καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήμφθη.

(24) Καὶ ἐξέβαλεν τὸν Ἀδαμ καὶ κατώκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς καὶ ἔταξεν τὰ χερουβιμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς.

2.3. Tradução⁴⁶

(2, 4b) Quando o Senhor Deus fez a Terra e os céus,

⁴⁶ *Bíblia Sagrada* (Lisboa e Fátima: Difusora Bíblia, 2008).

(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 cultivar,

(6) e da terra brotava uma nascente que regava toda a superfície,

(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 vivo.

(8) Depois, o Senhor Deus plantou um jardim no Éden, ao oriente, e nele colocou o homem que tinha formado.

(9) O Senhor Deus fez brotar da terra toda a espécie de árvores agradáveis à vista e de saborosos frutos para comer; a árvore da Vida estava no meio do jardim, assim como a árvore do conhecimento do bem e do mal.

(10) Um rio nascia no Éden para regar o jardim, dividindo-se, a seguir, em quatro braços.

(11) O nome do primeiro é Pichon, rio que rodeia toda a região de Havilá, onde se encontra ouro,

(12) ouro puro, sem misturas, e também se encontra lá bdélio e ónix.

(13) O nome do segundo rio é Guion, o qual rodeia toda a terra de Cuche.

(14) O nome do terceiro é Tigre, e corre ao oriente da Assíria. O quarto rio é o Eufrates.

(15) O Senhor Deus levou o homem e colocou-o no jardim do Éden, para o cultivar e, também, para o guardar.

(16) E o Senhor Deus deu esta ordem ao homem: «Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim;

(17) mas não comas o da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque, no dia em que o comeres, certamente morrerás.»

(18) O Senhor Deus disse: «Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele.»

(19) Então, o Senhor Deus, após ter formado da terra todos os animais dos campos e todas as aves dos céus, conduziu-os até junto do homem, a fim de verificar como ele os chamaria, para que todos os seres vivos fossem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse.

(20) O homem designou com nomes todos os animais domésticos, todas as aves dos céus e todos os animais ferozes; contudo, não encontrou auxiliar semelhante a ele.

(21) Então, o Senhor Deus fez cair sobre o homem um sono profundo; e, enquanto ele dormia, tirou-lhe uma das suas costelas, cujo lugar preencheu de carne.

(22) Da costela que retirara do homem, o Senhor Deus fez a mulher e conduziu-a até ao homem.

(23) Então, o homem exclamou: «Esta é, realmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem»?

(24) Por esse motivo, o homem deixará o pai e a mãe, para se unir à sua mulher; e os dois serão uma só carne.

(25) Estavam ambos nus, tanto o homem como a mulher, mas não sentiam vergonha.

(3, 1) A serpente era o mais astuto de todos os animais selvagens que o Senhor Deus fizera; e disse à mulher: «É verdade ter-vos Deus proibido comer o fruto de alguma árvore do jardim»?

(2) A mulher respondeu-lhe: «Podemos comer o fruto das árvores do jardim;

(3) mas, quanto ao fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: ‘Nunca o deveis comer, nem sequer tocar nele, pois, se o fizerdes, morreréis.

(4) A serpente retorquiu à mulher: “Não, não morreréis;

(5) porque Deus sabe que, no dia em que o comerdes, abrir-se-ão os vossos olhos e sereis como Deus, ficareis a conhecer o bem e o mal”».

(6) Vendo a mulher que o fruto da árvore devia ser bom para comer, pois era de atraente aspeto e precioso para esclarecer a inteligência, agarrou do fruto, comeu, deu dele também a seu marido, que estava junto dela, e ele também comeu.

(7) Então, abriram-se os olhos aos dois e, reconhecendo que estavam nus, coseram folhas de figueira umas às outras e colocaram-nas, como se fossem cinturas, à volta dos rins.

(8) Ouviram, então, a voz do Senhor Deus, que percorria o jardim pela brisa da tarde, e o homem e a sua mulher logo se esconderam do Senhor Deus, por entre o arvoredo do jardim.

(9) Mas o Senhor Deus chamou o homem e disse-lhe: «Onde estás»?

(10) Ele respondeu: «Ouvi a tua voz no jardim e, cheio de medo, escondi-me porque estou nu».

(11) O Senhor Deus perguntou: «Quem te disse que estás nu? Comeste, porventura, da árvore da qual te proibi comer??

(12) O homem respondeu: «Foi a mulher que trouxeste para junto de mim que me ofereceu da árvore e eu comi».

(13) O Senhor Deus perguntou à mulher: «Por que fizeste isso»? A mulher respondeu: «A serpente enganou-me e eu comi».

(14) Então, o Senhor Deus disse à serpente: «Por teres feito isto, serás maldita entre todos os animais domésticos e entre os animais selvagens. Rastejarás sobre o teu ventre, alimentar-te-ás de terra todos os dias da tua vida. (15) Farei reinar a inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a dela. Esta esmagar-te-á a cabeça e tu tentarás mordê-la no calcanhar».

(16) Depois, disse à mulher: «Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, entre dores darás à luz os filhos. Procurarás apaixonadamente o teu marido, mas ele te dominará».

(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 causa. E dela só arrancarás alimento à custa de penoso trabalho, todos os dias da tua vida.

(18) Produzir-te-á espinhos e abrolhos, e comerás a erva dos campos.

(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».

(20) Adão pôs à sua mulher o nome de Eva, porque ela seria mãe de todos os viventes.

(21) O Senhor Deus fez a Adão e à sua mulher túnicas de peles e vestiu-os.

(22) O Senhor Deus disse: «Eis que o homem, quanto ao conhecimento do bem e do mal, se tornou como um de nós. Agora é preciso que ele não estenda a mão para se apoderar também do fruto da árvore da Vida e, comendo dele, viva para sempre».

(23) O Senhor Deus expulsou-o do jardim do Éden, a fim de cultivar a terra, da qual fora tirado.

(24) Depois de ter expulsado o homem, colocou, a oriente do jardim do Éden, os querubins com a espada flamejante, para guardar o caminho da árvore da Vida.

2.4. Estrutura⁴⁷

Seguindo um critério essencialmente literário-temático, propomos a seguinte estrutura:

- 2, 4b-7: a criação do homem, no princípio;
- 2, 8-17: a criação do homem nos seus aspetos existenciais;
- 2, 18-25: a criação da mulher;
- 3, 1-7: a sedução da mulher;
- 3, 8-24: o homem nos seus limites.

2.5. Composição e delimitação literária

É inevitável afirmar que o texto em estudo, Gn 2, 4b-3, 24, é uma composição rica e, ao mesmo tempo, complexa. Como se pode verificar, o texto encerra em si narrativas, diálogos, simbolismos, quiasmos, um merismo, uma inserção textual e muitos aspetos que nos ajudam a abordar temas de caráter teológico, com vista a explorar a origem da humanidade, a natureza do pecado, o sentido da vida e as consequências da rotura com o Criador.

⁴⁷ Esta estrutura segue de perto o modelo proposto por Westermann, *Genesis*, 30-41.

a) *Merismo*: a literatura hebraica apresenta-nos uma figura de linguagem ou de estilo que exprime uma ideia expressa através da menção das partes extremas para designar o todo. Sendo algo comum no livro do Génesis, neste relato, aparece uma expressão que aponta para a inteireza do cosmos: “Quando o Senhor Deus fez a terra e céus” (Gn 2, 4b)⁴⁸. A segunda expressão tem que a ver com a humanidade: “Então, o Senhor Deus fez cair sobre o homem um sono profundo; e, enquanto ele dormia, tirou-lhe uma das suas costelas, cujo lugar preencheu de carne. Da costela que retirara do homem, o Senhor Deus fez a mulher e conduziu-a até ao homem” (Gn 2, 21-22). Com a expressão “homem e mulher”, o autor evoca toda a humanidade.

b) *Repetição*: outra figura literária que ocorre neste relato é a repetição. A frase “e Deus disse...” é repetida várias vezes ao longo deste texto. Algo de semelhante acontece no interrogatório subsequente à desobediência humana.

c) *Inserção redacional*: apesar de não ser facilmente detetável, há, em 2, 8-14, uma inserção redacional ou textual, como o sugere a repetição narrativa em 2, 8.15. Este fenómeno consiste em acrescentar uma secção ou frase a um texto original, durante o processo de transmissão e compilação dos escritos: “Depois, o Senhor Deus plantou um jardim no Éden, ao oriente, e nele colocou o homem que tinha formado” (Gn 2, 8); “O Senhor Deus levou o homem e colocou-o no jardim do Éden⁴⁹, para o cultivar e, também, para o guardar” (Gn 2, 15).

d) *Personificação*: um dos motivos literários mais fascinantes deste relato é o encontro da serpente com o ser humano. A serpente estabelece uma conversa com a mulher, desafiando-a a comer do fruto da árvore proibida. Quando a serpente e a mulher discutem juntas, elas falam da ordem que o Senhor Deus antes tinha dado ao ser humano. E o narrador afirma que o Senhor Deus «ordena» e explica o motivo desta ordem: isto é, põe ordem, faz ordem ao dar um mandamento que é, aliás, duplo: primeiro, há um dom, que é total: «Podes comer de todas as árvores do jardim» Gn 2, 16-17, mesmo da árvore da vida, que assegura a vida perpétua; segundo, é colocado um limite: “não deves comer da árvore do conhecimento do bem e do mal”.

Não acontecendo na vida real, a conversa entre um animal e uma mulher constitui uma figura de linguagem ou um recurso literário que visa atribuir características humanas, como sentimentos, pensamentos, intenções ou ações, a entidades inanimadas ou a animais. Ora, “atribuir características próprias de pessoas a animais, coisas ou ideias”⁵⁰ é muito comum na poesia e na prosa, particularmente nas mitologias.

⁴⁸ O mesmo havia acontecido imediatamente antes, em 2, 4 a: “Esta é a origem da criação dos céus e da terra”.

⁴⁹ A afirmação de que o Senhor conduz o homem para o jardim do Éden dá-nos a certeza de que este homem não é modelado dentro do Jardim, mas num outro lugar e, para a sua felicidade, Deus o coloca neste sítio paradisíaco onde a vida, dádiva divina, possa florescer em abundância, cuidando e cultivando a terra.

⁵⁰ José Manuel de Castro Pinto, *Gramática do Português Moderno* (Lisboa: Plátano Editora, 2003), 228.

e) *Quiasmo*: outro dos fenómenos estilísticos presentes nestas narrativas da criação é o quiasmo, que consiste na inversão de ideias, ou seja, “na existência de quatro elementos dispostos dois a dois, segundo uma estrutura cruzada”⁵¹. Os versículos abaixo ilustram com clareza este esquema:

- Gn 2, 4a: Criação dos céus (a) e da terra (b)

- Gn 2, 4b: Deus fez a terra (b') e os céus (a')

Uma outra inversão quiástica acontece em 2, 9 onde, depois de ter sucedido o pecado, o Criador interpela o humano pela sua irresponsabilidade começando pelo homem: “o Senhor Deus chamou o homem e disse-lhe: «Onde estás?»⁵²” (Gn 2, 9). Segue-se um outro interrogatório: O Senhor Deus perguntou à mulher: «Porque fizeste isso?» (Gn 2, 13). No momento do castigo, invertem-se os interpelados e o Senhor Deus começa por se dirigir à serpente: «Por teres feito isto, serás maldita de entre todos os animais domésticos e entre os animais selvagens» (Gn 2, 14). Passa, depois, à mulher: «Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, entre dores darás à luz os filhos. Procurarás apaixonadamente o teu marido, mas ela te dominará» Gn 3, 16. E termina no 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 causa. E dela só arrancarás o alimento à custa de penoso trabalho, todos os dias da tua vida. Produzir-te-á espinhos e abrolhos, e comerás a erva dos campos. 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» (Gn 3, 17-18). O narrador inverte a ordem lógica dos acontecimentos. E surge um esquema do tipo: a b e b' a'.

- Gn 3,9: Senhor Deus chamou o homem (a); 3,13: o Senhor Deus ... à mulher (b)

- Gn 3,16: Depois disse à mulher (b'); 3,17: A seguir, disse ao homem (a')

2.6. Intertextualidades bíblicas

Não é só a filosofia que se preocupa com questões basilares da vida do ser humano como as problemáticas do mal, do sofrimento, da morte e outros. Neste sentido, pretendo reconhecer a importância dos textos sapienciais, pois impõe-se referir primeiro que o livro do Génesis é um manual que nos oferece temas efetivamente fundamentais da vida. Para percebermos melhor o estilo literário do texto em causa, adentro-me nas intertextualidades bíblicas e depois

⁵¹ Pinto, *Gramática do Português Moderno*, 226.

⁵² Onde estás? É aqui onde Deus, depois de passar por momentos de doação, contemplação do que cria, questiona o ser humano. Uma pergunta muito provocadora faz com que o próprio ser humano seja impelido ao diálogo com o seu Criador que culmina com a sua expulsão.

seguirei para fora do contexto bíblico. Para isto, farei uma comparação entre os dois textos da criação, entre o segundo relato criação e Ez 28, 11-19, assim como com outros textos de cunho sapiencial.

2.6.1. Comparação entre Gn 1, 1 - 2, 4a e Gn 2, 4b-3, 24

Na comparação entre os dois relatos da criação, facilmente concluímos que apresentam algumas diferenças claras no estilo e na focagem. Ambos os relatos tratam da criação de tudo o que existe, com ênfase na criação da humanidade. Pode constatar-se estas disparidades a partir do primeiro relato, onde descobrimos que o ser humano, criado no sexto dia, é o auge da criação. Por outro lado, o homem é, desde o início do segundo relato, o ponto central da narrativa. E ambos com o mesmo propósito: apontar para a ideia de que o ser humano é o clímax da criação.

Os dois relatos da criação são textos bastante complexos, que apresentam narrativas distintas e que refletem nitidamente tradições e perspectivas diversas, na sua composição textual. Trata-se de duas hipóteses documentárias. Segundo a hipótese documentária clássica, a primeira é chamada *Priestercodex* (Código Sacerdotal), um documento composto pelos sacerdotes, na Babilônia, durante o período do cativo, onde os judeus estavam deportados; a segunda é chamada Javista e considera o segundo relato da criação mais antigo do que o primeiro⁵³.

A nível teológico, podemos notar uma diferença muito considerável no que tange ao nome do Criador: no primeiro relato, aparece o nome *Elohim* (termo usado frequentemente em todo o relato do Gn 1, 1 - 2, 4a), fazendo-nos pensar e deduzir que o Deus de Gn 1 é um ente transcendente que planeia a criação, fala e tudo o que diz realiza-se, é invisível, mas não se confunde com a realidade criada quer visível ou invisível; no segundo relato, a denominação do Criador é Jahweh Elohim. Diferentemente do primeiro, aqui Deus é apresentado de um modo mais “antropomórfico”, isto é, à maneira humana: aparece a moldar o barro, a plantar as árvores, a colocar o ser humano no jardim e a passear pelo jardim, ao cair da tarde. Além disso, adentrando-nos na composição do texto, apercebemo-nos de que falta alguma coisa e, por isso, cria a mulher⁵⁴. E tudo isto ao arpejo da imagem de um Deus onisciente e omnipresente.

Gn 1 apresenta a criação do universo num enquadramento semanal (hebdomadário), enquanto Gn 2 descreve a criação da humanidade e das condições da vida sobre a terra. Gn 1,

⁵³ Regista-se, hoje, uma certa tendência, a considerar o segundo relato de tradição sapiencial e, por isso, mais recente do que o primeiro. Cfr. Joseph Blenkinsopp, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, 80-85.

⁵⁴ Importa salientar que o Gn 1 mostra um universo totalmente positivo: “Deus viu que era bom” (tob). Em Gn 2-3, aparece, pela primeira vez, um elemento negativo: “a árvore do conhecimento do bem e do mal”. Mais à frente, o Senhor Deus sente a necessidade de dar uma auxiliar ao homem, pois desta forma completaria a criação. Dá-lhe uma mulher que, depois de entrar o pecado no mundo, recebe o nome de Eva.

1 começa por dizer que, “No princípio, Deus criou os céus e a terra”, isto é, a totalidade do cosmos. Importa ainda salientar que este relato (1, 1 - 2, 4a) assinala uma linguagem mais solene e sequencial, com efeito muito ritmado, motivado pela repetição de frases iguais: introdução (“E Deus disse”); ordem (“faça-se”); execução (“fez-se”, “assim aconteceu”); juízo (fórmula de aprovação: “Deus viu que era bom”); indicação do tempo (“Assim surgiu a tarde e, em seguida a manhã”); por último, sucede a menção ordinária: “foi o ... dia”).

Por sua vez, Gn 2, 4b reforça a primeira ideia: “Estas são as gerações dos céus e da terra quando foram criados”, destacando de novo os céus e a terra, mas de maneira mais profunda e intimamente relacionada com o ser humano e com o jardim do Éden.

Ainda no âmbito da criação, os dois relatos afirmam que Deus é o criador dos seres humanos e ambos destacam a sua especial relação com Deus, Criador de tudo quanto existe.

No primeiro relato (Gn 1, 26-27), Deus cria o ser humano à sua imagem, isto é, homem e mulher, ao mesmo tempo. O ser humano é a última criação e depois recebe o encargo de dominar a terra e de se multiplicar. Félix García López afirma que “Deus é um grande protagonista, que intervém continuamente: com a sua Palavra e ações”⁵⁵. O propósito é “dominar todas as espécies do mar, as aves do céu, os animais domésticos e os répteis da terra”⁵⁶. Na verdade, trata-se de um Deus da História com poder sobre a natureza, mas imputa à humanidade, enquanto sua representante, a competência de governo.

Curiosamente, no segundo relato (Gn 2, 7), Deus forma o homem, Adão, a partir do pó da terra e insufla nele o sopro da vida. Mais tarde, a mulher é criada da costela de Adão para ser, no meio de muitos e variados seres, a sua companheira (cfr. Gn 2, 22).

No primeiro relato (Gn 1), o ser humano é a última criatura, após todas as outras e o universo estarem prontos, e é colocado como dominador sobre a criação. No segundo relato (Gn 2), o homem é criado primeiro (antes dos animais) e, então, colocado no Jardim do Éden. Os animais são formados depois, mas Adão é quem lhes dá nome, novamente indicando o domínio humano (cfr. Gn 2, 19).

Deus nunca se engana e pode fazer tudo sozinho, segundo a sua vontade. Está fora da criação, mas com ela, porque “O Deus da Bíblia não se divide, não se exila, não tira da sua substância o mundo criado”⁵⁷. Ele é um ser divino que quer que o ser humano coopere na criação, pois, quando o Senhor Deus cria, o ser humano recebe um papel de domínio ou de cuidado sobre a criação. Isto é:

⁵⁵ Lopez, *El Pentateuco*, 80.

⁵⁶ Lopez, *El Pentateuco*, 80.

⁵⁷ António Couto, *Pentateuco, caminho da vida agraciada* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003), 227.

No segundo, o homem é colocado no Jardim do Éden para “cultivá-lo e guardá-lo” (Gn 2, 15), e, posteriormente, Deus traz os animais a Adão para que ele possa nomeá-los (cfr. Gn 2, 19-20).

Nos dois primeiros capítulos do Génesis, reina a ideia da bênção divina e o pecado não está presente. É muito evidente que, no capítulo 1, a bênção está na forma de uma ordem explícita de frutificar e governar, ao passo que, no capítulo 2, a bênção é vista na provisão generosa de Deus para o homem e a mulher.

No primeiro relato, Deus abençoa o homem e a mulher logo após criá-los e ordena que sejam fecundos e dominem a terra (cfr. Gn 1, 28)⁵⁸. No segundo relato, a bênção implícita manifesta-se no facto de o homem receber o Jardim do Éden, os animais e, por fim, uma companheira.

O primeiro relato apresenta uma narrativa completa da criação do cosmos: céu, mar e terra. O segundo não fala da criação do céu e do mar, assim como não refere os astros que o primeiro contempla. Fala somente da terra e dos seres vivos que a habitam.

Um outro aspeto que marca diferença entre os dois relatos prende-se com as plantas. Segundo Gn 1, 11, Deus faz surgir plantas sobre toda a terra. Segundo Gn 2, apenas num jardim (v. 8). Gn 1 não faz menção de nenhuma planta em particular. Gn 2 evidencia duas árvores: uma do conhecimento do bem e do mal e a outra da vida (2, 11b).

Para Gn 1, 29-30, todos os seres vivos são vegetarianos, vivem em paz e não se devorarem uns aos outros. Porém, no segundo relato, o Senhor Deus reveste o homem e a mulher de túnicas de pele (cfr. Gn 3, 21), o que nos leva a entender que houve necessidade de matar animais para obter as túnicas.

2.6.2. Comparação de Gn 2, 4b-3, 24 com Ez 28,11-19

Na literatura bíblica, o livro do Génesis ocupa um lugar muito importante, devido à sua riqueza, pois é um livro que nos coloca questões fundamentais sobre a génese do humano e das coisas. Neste prisma, este livro tem sido um manancial e uma referência para outros livros sagrados, como os Profetas. O mesmo pode aplicar-se aos livros sapienciais, como Ezequiel, pelo que nos faz pensar o seu estilo literário. Apraz-me comparar Gn 2, 4b-3, 24 com Ez 28, 11-19, o que nos permite identificar o estilo do texto em causa.

A passagem acima citada é uma profecia contra o rei de Tiro. Interpretada como uma alusão ao diabo ou satanás, devido às descrições simbólicas que retratam uma figura de grande

⁵⁸ Ao contrário de outras narrativas mitológicas (gregas e mesopotâmicas), o Deus da Bíblia cria, ordena, dá o direito de governo (dominar todos os seres viventes e a terra) e abençoa a humanidade. Nas mitologias, não há nenhum deus com todas estas características.

beleza e honra, que caiu de sua posição elevada. É um texto que descreve o Jardim do Éden como um espaço perfeito e idílico, onde Adão e Eva vivem em harmonia com Deus e entre si, isto é, onde Deus coloca o ser humano para que a vida continue a florescer. Deus dá liberdade para se coma de todas as árvores, com exceção da do conhecimento do bem e do mal. O segundo relato da criação foca-se na formação do ser humano (Adão) e na criação da mulher (Eva).

Deus molda Adão do pó da terra e dá-lhe o fôlego da vida, fazendo dele um ser vivente. O texto menciona que esse ser foi criado “perfeito” e “cheio de sabedoria”, e habitou o “jardim de Deus”, aludindo a um estado inicial de glória e proximidade com Deus. E o autor do livro de Ezequiel está consciente de que a queda desse ser é resultado do orgulho e da busca de autonomia, que leva à destruição e ao juízo. Deus cria, ama e aproxima-Se intimamente com a sua criatura, particularmente, com o humano sempre numa atitude de harmonia, porque em Génesis, a criação do ser humano é um ato de amor e intencionalidade de Deus, que busca relacionar-Se com a humanidade. E pela desobediência acontece a queda de Adão e Eva.

Texto: Ez 28,11-19⁵⁹

(11) Foi-me dirigida a palavra do Senhor, nestes termos:

(12) «Filho de homem, profere uma lamentação sobre o rei de Tiro. Tu lhe dirás: 'Assim fala o Senhor Deus: Tu eras um modelo de perfeição, cheio de sabedoria, de uma beleza admirável.

(13) Estavas no Éden, jardim de Deus; cobrias-te de toda a espécie de pedras preciosas: sardónica, topázio, diamante, crisólito, ónix, jaspe, safira, carbúnculo e esmeralda, cravejadas de ouro. Tamborins e flautas estavam ao teu serviço desde o dia em que foste criado.

(14) Eras um querubim protetor, colocado sobre a montanha santa de Deus, caminhavas por entre pedras de fogo.

(15) Eras irrepreensível na tua conduta, desde o dia em que nasceste, até àquele em que a iniquidade apareceu em ti.

(16) Com o aumento do teu comércio, o teu íntimo encheu-se de violências e pecados. Por isso, Eu precipitei-te da montanha de Deus, e fiz-te perecer, ó querubim protetor, no meio das pedras de fogo.

⁵⁹ Este texto foi retirado da *Bíblia Sagrada* (Lisboa e Fátima: Difusora Bíblia, 2008).

(17) O teu coração encheu-se de orgulho, por causa da tua beleza. Arruinaste a tua sabedoria, por causa do teu esplendor. Lancei-te por terra e entreguei-te em espetáculo aos reis.

(18) Pelas muitas faltas e desonestidades no teu comércio, profanaste o teu santuário. Por isso, fiz sair de ti o fogo para te devorar. Reduzi-te a cinzas sobre a terra, aos olhos de todos os que te contemplavam.

(19) Todos os que entre os povos te conheciam, ficaram estupefactos. Tornaste-te objeto de horror, e não sobreviverás mais».

O livro do Génesis sublinha a ideia de que a desobediência ao mandamento de Deus torna presente o pecado que se faz presente no cosmos, ao passo que, em Ezequiel, ele é visto como uma rebelião contra a ordem divina.

Em jeito de epítome, podemos chegar à afirmação de que a relação entre o 2º relato da criação e Ezequiel 28, 11-19 faz vir ao de cima os temas: criação, queda da humanidade, orgulho, pecado e consequências da desobediência. Ambos os textos fornecem um entendimento profundo sobre a condição humana e a natureza do mal, ilustrando, deste modo, como a busca pela autonomia e a rejeição da autoridade divina levam à alienação e à destruição. A conexão entre estes relatos convida-nos a refletir sobre a importância de manter uma relação profícua com Deus e sobre as implicações das nossas escolhas na vida espiritual e moral. O orgulho e a ambição desmedidos levam à destruição de ambos os seres, pois rebelar-se contra Deus é abraçar a morte, na medida em que implica afastar-se do Criador da vida.

2.6.3. *Textos sapienciais*

Os textos sapienciais, para além de nos oferecerem orientações práticas e espirituais sobre como viver com integridade, preparam-nos para enfrentar os desafios que a vida nos impõe todos os dias, até mesmo dispormo-nos às questões universais que transcendem o tempo e a cultura, a busca pelo bem no relacionamento com Deus e com todos. A comparação da segunda narrativa da criação com Ezequiel deixa perceber que os textos sapienciais se preocupam com os temas patentes no relato da criação, o que se verifica no uso e na conjugação de algumas palavras próprias da época pós-exílica:

- *Nascente* (Gn 2, 6: e da terra brotava uma nascente que regava toda a superfície; cfr. Jb 36, 27) Ele faz subir gotinhas de água para transformar em chuva os seus vapores.;

- *Agradável*: Gn 2, 9: «O Senhor Deus fez brotar da terra toda a espécie de árvores *agradáveis* à vista e de saborosos frutos para comer; a árvore da Vida estava no meio do jardim, assim como a árvore do conhecimento do bem e do mal». A mesma agradabilidade se constata

em Sl 19, 11: «São mais desejáveis que o ouro, o ouro mais fino; são mais doces que o mel, o puro mel dos favos». E Pr 21, 20 reitera a ideia: «Na casa do sábio há tesouros preciosos e óleo perfumado, mas o insensato esbanja tudo».

- *Hostilidade*⁶⁰: em Gn 3, 15, Deus afirma: «Farei reinar a inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a dela. Esta esmagar-te-á a cabeça e tu tentarás mordê-la no calcanhar». E em Nm 35, 21-22: «Ou se lhe der um golpe com as mãos, por inimizade, e ele morrer, o homicida deve ser punido com a morte; é um assassino, e o vingador do sangue deverá matá-lo, logo que o encontre. Mas, se o empurrar por acaso, sem má vontade, ou lhe atirar qualquer objeto, sem intenção de o atingir», e, por último, Ex 25, 15: «Os varais devem estar sempre nas argolas da Arca; não mais poderão ser retirados».

- *Desejo*: Gn 3, 16; depois, disse à mulher: «Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, entre dores darás à luz os filhos. Procurarás apaixonadamente o teu marido, mas ele te dominará.» (Gn 3, 16); “Eu pertenço ao meu amado, e o seu desejo impele-o para mim” (Ct 7, 11). Nesta última citação, a linguagem que aparece é de cunho poético.

Ainda nos deparamos com outras palavras características da sabedoria mais tardia:

- É o caso do termo *astuto*⁶¹, que aparece em Gn 3, 1; «A serpente era o mais *astuto* de todos os animais selvagens que o Senhor Deus fizera». Esta astúcia manifesta-se na ardilosa interpelação à mulher. “É verdade ter-vos Deus proibido comer o fruto de alguma árvore do jardim”? Em Jb 5, 13, alega-se a consequência da astúcia: “apanha os sábios nas suas próprias redes e frustra os desígnios dos astutos”.

- *Dar sabedoria*: a temática de dar sabedoria evoca Gn 3, 6: «Vendo a mulher que o fruto da árvore devia ser bom para comer, pois era de atraente aspeto e precioso para esclarecer a inteligência, agarrou do fruto, comeu, deu dele também a seu marido, que estava junto dela, e ele também comeu». Posteriormente, irá o livro dos Provérbios reconhecer que «O homem prudente age com discernimento, mas o insensato põe a descoberto a sua loucura» (Pr 13, 12). Já em Job, a alusão à sabedoria é colocada como condição para desviar do pecado. «Em sonhos ou em visões noturnas, quando o sono profundo cai sobre os homens adormecidos no seu leito, então, abre-lhes os ouvidos e assusta-os com as suas aparições, a fim de os desviar do pecado e de os preservar do orgulho, para salvar a sua alma do sepulcro e livrar a sua vida do abismo» (cfr. Jb 33, 15-18).

Registe-se o uso de temas muito característicos dos escritos sapienciais:

⁶⁰ Blenkinsopp, *Il Pentateuco*, 82.

⁶¹ Blenkinsopp, *Il Pentateuco*, 82.

- *árvore da vida*⁶² também é referida no livro dos Provérbios (cfr. Pr 13, 12): “A esperança retardada aflige o coração, mas o desejo satisfeito é uma árvore de Vida”.

- *Comer* como eufemismo da atividade sexual⁶³ (Pr 6, 30); «Não é grande a culpa do ladrão, se rouba quando tem fome; assim procede a mulher adúltera, a qual, depois de comer, limpa a boca, e diz: «Eu não fiz mal nenhum.» (cfr. Pr 30, 20)”.

- O homem que dá nomes aos animais faz lembrar a sabedoria onomástica de Salomão (cfr. 1 Rs 4)⁶⁴.

2.7. Intertextualidades extrabíblicas

Na tentativa de aprofundar os temas que encerram em si a problemática da criação em Génesis, sentimo-nos impulsionado a ampliar as minhas pesquisas até aos textos da literatura mesopotâmica. De sublinhar que «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 Egipto»⁶⁵.

No quadro dos mitos e epopeias, podemos afirmar que a literatura mesopotâmica é muito importante, porque foi ela que, de forma fabulosa, influenciou as civilizações posteriores, incluindo a literatura da Bíblia Hebraica e os textos gregos, visto que muitas dessas histórias refletem com nitidez os valores culturais, as crenças religiosas e a visão de mundo das sociedades antigas.

2.7.1. Epopeia de Gilgamesh (a formação de Enkidu)⁶⁶

Como tivemos a oportunidade de destacar, no primeiro capítulo deste trabalho, há textos que nos ajudem a estabelecer uma relação no contexto da criação com o texto Ct 7, 11.

⁶² No que tange ao tema da árvore de vida, símbolo da imortalidade, encontra uma equivalência na Epopeia de Gilgamesh, durante a qual o herói procura incansavelmente a planta da vida. No ambiente bíblico, a árvore de vida representa a Sabedoria (cfr. Pr 3,18).

⁶³ Blenkinsopp, *Il Pentateuco*, 82.

⁶⁴ Blenkinsopp, *Il Pentateuco*, 82. A referência do autor é 1 Rs 4, 33, todavia, este capítulo possui apenas 20 versículos. É um equívoco da parte do autor.

⁶⁵ Grelot, *Introdução à Bíblia*, 28.

⁶⁶ Cunchillos, *La creación del mundo y del hombre, en los textos del Próximo Oriente Antiguo*, 27-28.

<p>Chamaram a Aruru, a grande: «Tu, Aruru, tu criaste [...]; Agora forma o que ele disse. Que [...] seja igual ao ardor do seu coração; Que se combatam sem cessar um a outro e que Uruk fique em paz» Quando Aruru ouviu isso, concebeu o no seu coração o que dizia Anu. "Aruru lavou as mãos, pegou um pedaço de argila e a lançou-o no deserto, [...] formou a Enkidu, o guerreiro, Primogenitura do silêncio noturno, forjado de Ninurta.</p>	<p>Nasceu coberto de pelos todo o corpo, com cabelos como os de mulher; os fios do cabelo dela ficam grossos como cereais Não conhecia nem os humanos nem a terra cultivada, Veste-se com uma pele como a de Shakkan; Com as gazelas come ervas, Com as bestas bebe a água, Com os animais se diverte na água. «Enkidu, meu amigo, a tua mãe uma gazela e o teu pai que gerou um burro selvagem».</p>
--	--

O tema da terra que nos acompanha desde o início deste trabalho, com a narrativa mitológica da formação de Enkidu, a dar-nos a feliz vontade de deduzirmos que a terra não é apenas um elemento de origem, mas também um símbolo da pureza primitiva que Enkidu, e percebe-se que a transformação de Enkidu ocorre quando ele entra em contacto com a cultura urbana de *Uruk*, após seu encontro com *Shamhat*, a sacerdotisa. Todavia, a terra é origem e destino de tudo e todo quanto dele foi feito ou criado.

2.7.2. *Atra-Hasis (O épico da criação)*⁶⁷

O propósito deste texto mítico, que abaixo proponho, é fácil trazer até aqui os aspetos que se assemelham aos textos da criação de Gn 1-3. É verdade que o texto, presente neste quadro, apresenta algumas lacunas, pois trata-se de cópia de cópias. Em parte, perdeu-se, mas não deixa de nos ajudar a questionarmo-nos sobre a génese do ser humano na terra e entre outras questões de cunho antropológico.

<p>Quando os deuses eram como o homem, suportavam o trabalho, carregaram a cesta; A cesta dos deuses era grande e o trabalho pesado; a fadiga era abundante. Os grandes Anunnaki, a septena, queriam que os Igigi suportassem o trabalho.</p>	<p>que dá um sinal de si aos viventes e para evitar o esquecimento que haja um espírito» "Sim", responderam em a assembleia os grandes Anunnaki que são responsáveis pelos destinos.</p>
--	--

⁶⁷ Cunchillos, *La creación del mundo y del hombre, en los textos del Próximo Oriente Antiguo*, 12-14.

<p>Anu, seu pai, o rei, seu conselheiro, o bravo Enlil, seu camareiro (?) Ninurta,</p> <p>seu ... Ennugi eles pegaram a taça... tiraram a sorte e repartiram os deuses. Anu subiu ao céu; ...[tomou] a terra;</p> <p>[as eclusas], as trincheiras do mar foram dadas ao príncipe Enki (?). (Depois que Anu] subiu ao céu, [Os deuses, os] do Apsu, desceram; os Anunnaki], aqueles do céu,</p> <p>impôs [o trabalho] aos Igigi. Os deuses] começaram a cavar valas] Eles cavaram canais, algo vital para o país; os Igigi) começaram a cavar [valas], [abriram canais), algo vital para o país.</p> <p>Os deuses cavaram] o rio Tigre [e o Eufrates] abaixo.</p> <p>«Há Belet-ili, o útero;</p> <p>que a matriz se inverte, que dá forma e que o homem carregue a cesta do deus." Eles invocaram a deusa, eles questionaram À parteira dos deuses, a sábia Mami: "Tu tens de ser a formadora da humanidade;</p> <p>forma o lullu, que suporta o jugo; que ele suporte o jugo que é obra de Enlil; "aquele homem carrega a cesta de deus." Nintu abriu a boca e disse aos grandes deuses:</p> <p>“Não sou só eu que devo agir; é com Enki que o trabalho deve ser feito; Ele é quem purifica tudo; dê-me argila e eu trabalharei.</p> <p>Enki abriu a boca</p> <p>e disse aos grandes deuses: «O primeiro dia do mês, o sétimo e o décimo quinto quero organizar uma purificação, um banho.</p> <p>Que um certo deus seja morto</p>	<p>que da carne do deus haja um espírito;</p> <p>O primeiro dia do mês, o sétimo e o décimo quinto organizou uma purificação, um banho</p> <p>Mataram na sua assembleia Wé, um deus que tinha espírito,</p> <p>com sua carne e seu sangue Nintu misturou argila;</p> <p>[...] sempre!</p> <p>Da carne do deus surgiu um Espírito; e para evitar o esquecimento havia um Espírito.</p> <p>Depois que ela misturou esta argila, chamou os Anunna, os grandes deuses. Os Igigi, os grandes deuses, cuspiram sobre a argila.</p> <p>Mami abriu a boca e disse aos grandes deuses: "Ordenastes-me fazer uma obra e eu a cumpri; matastes um deus com seu espírito; Eu te libertei de sua difícil tarefa, Coloquei o teu cesto diante do homem. atendestes aos clamores da humanidade; quebrei o anel (?), devolvi a liberdade.</p> <p>Quando ouviram</p> <p>o que ela dizia. correram e beijaram seus pés: «Antes tínhamos o hábito de te chamar de Mami; agora que o teu nome seja: Senhora de todos os deuses».</p> <p>Entraram na casa do destino,</p> <p>o príncipe (?) Ea, a sábia Mama. As matrizes, uma vez reunidas, pisam a argila diante dela.</p> <p>Ela, ela profere incessantemente o encantamento que Ea, sentado diante dela, a</p>
--	---

<p>e que os deuses se purifiquem por imersão.</p> <p>Com sua carne e com seu sangue que Nintu misture um pouco de argila; que o deus mesmo e o homem se misturem juntos na argila.</p> <p>Vamos, ouçamos o tambor para sempre!</p>	<p>faz recitar. Quando ela terminou seu encantamento,</p> <p>Ele cuspiu na sua argila, separou quatorze pedaços; colocou sete pedaços à direita, sete pedaços para a esquerda; colocou o tijolo entre eles. Ela tirou para ele a faca do pântano que corta o cordão umbilical; Ele chamou os sábios, as parteiras, em sete e sete matrizes. Sete homens feitos com arte. Sete mulheres feitas com arte,</p>
--	---

2.7.3. *Enuma Elish (Poema babilónico da criação)*

Chegado aqui, pretendo elencar e ilustrar os aspetos mais intrínsecos, ou seja, aqueles que nos irão proporcionar uma boa compreensão nas semelhanças que os dois textos apresentam. Neste prisma ilustrativo, a minha pretensão é de fazer um confronto entre o texto poético da criação de *Enuma Elish* e os textos bíblicos da criação⁶⁸.

Génesis	Enuma Elish
<ul style="list-style-type: none"> - Deus, espírito divino e eterno, existe independentemente da matéria cósmica. - No princípio, criou Deus os céus e a terra. - Caos criado por Deus. - Este caos é tenebroso e aquoso. - Tehom não personificado. - O espírito de Deus pairava sobre as águas. - Divindade monoteísta. - Mediante a palavra todo-poderosa, Deus cria a luz e separa-a das trevas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Um espírito divino e uma matéria cósmica coexistiam eternamente. - Quando no alto o céu ainda não havia sido nomeado, e abaixo a terra firme não tinha nome. - Caos inicial, anterior aos deuses, e de onde eles têm a sua origem. - Este caos é aquoso, envolto na escuridão. - Dois princípios: Apsu e Tiamat, personificação das águas doces e salgadas respetivamente. - Nas águas nascem Lalhmu e Lakhamu. - Genealogias dos deuses: Anshar, Kishar, Anu, Nudimmud, Mummu, etc. - A luz emana dos deuses. Marduk ensaia a eficácia da sua palavra e faz desaparecer e aparecer uma constelação.

⁶⁸ Federico Lara Peinado, *Enuma Elish, Poema babilónico de la creación* (Madrid: Trotta, 1994), 29-31.

<ul style="list-style-type: none"> - Deus cria o firmamento (céu) que separa as águas superiores das inferiores. - O firmamento suporta as águas superiores - As águas inferiores se juntam num lugar. Aparece a terra. - Deus cria dos luzeiros: o sol e a lua para separar o dia da noite. Cria também as estrelas. - Deus cria as plantas. - Deus cria os animais marinhos e os pássaros; depois os animais terrestres. - Deus os abençoa e lhes ordena que se multipliquem. - “Façamos o homem...”. - O Senhor Deus planta um jardim no Éden para colocar ali o homem. - “Não é bom que o homem esteja só...”. - O homem cultivará o Paraíso e a mulher será sua ajudante. - “Que tenha poder sobre os animais”. - O homem foi modelado por Deus a partir da argila; um sopro divino lhe deu a vida. A mulher foi formada de uma costela do homem⁶⁹. - “Macho e fêmea”. - Bênção divina: “Multiplicai e enchei a terra. Comei de todo o fruto, exceto daquele produzido pela árvore da ciência do bem e do mal”. - Deus descansa e santifica o sétimo dia. 	<ul style="list-style-type: none"> - Combate entre Marduk (a ordem) e Tiamat (o caos). - Marduk cria o céu de uma das duas metades de Tiamat. - O céu é uma abóbada sólida que sustenta o oceano celestial. - Marduk funda o Esharra. Situa nos céus elementos atmosféricos e estabelece a terra. - Marduk cria a lua para determinar os dias e noites, em conjunção com o sol. Cria também as estrelas. - Marduk é o criador dos cereais e plantas. - Marduk cria os animais e as plantas (As lacunas do texto permitem assumir essas criações). - “Vou criar um homem”. - O homem estará ao serviço e culto dos deuses. - O homem foi criado por deus Ea com sangue do deus Kingu, morto para este fim. - “A Humanidade”, “São pessoas”, “Quatro cabeças negras”. - Que as pessoas se lembrem, comentem e elogiem os cinquenta nomes de Marduk. - Os deuses descansam e celebram um banquete.
---	--

⁶⁹ A criação de um ser a partir do outro, patente em Gn 2, 21-22, faz-nos lembrar com clareza as mitologias gregas e mesopotâmicas. É um dos aspetos que veremos no final deste capítulo.

Neste poema babilônico da criação, a própria criação da terra marca a separação entre o caos primordial (representado por Tiamat, o oceano) e, em segundo plano, a ordem é estabelecida pelos deuses, Marduk que, ao derrotar Tiamat, faz a divisão do seu corpo e molda⁷⁰. Facilmente transparece do texto a ideia de que “O contraste com o mito babilônico é decisivo: enquanto Marduk se impõe pela força, o Deus de Israel cria pelo poder da palavra. Assim, a criação bíblica é um ato de soberania absoluta, não de combate”⁷¹.

2.7.4. Enki e Ninmah (A criação do homem no poema)⁷²

E se for verdade? Esta questão surge-me nas leituras destes textos sumérios, que ainda com lacunas, presenteiam-nos uma versão distinta da narrativa bíblica da criação do humano.

<p>Naquele dia, o dia em que o céu e a terra [...]</p> <p>Naquela noite, a noite em que o céu e a terra [...] (aquele ano), o ano em que os destinos (se traçaram),</p> <p>quando os deuses Anunnaki nasceram,</p> <p>quando as deusas foram tomadas em casamento,</p> <p>Quando as deusas foram divididas entre o céu e a terra,</p> <p>Quando as deusas conceberam e deram à luz,</p> <p>Quando os deuses preparavam sua porção [...] para sua refeição (?),</p> <p>Os incontáveis deuses estavam na berlinda, os jovens deuses carregavam o terhum;</p> <p>Os deuses cavaram canais, amontoavam a terra no mundo infernal;</p>	<p>meu filho, levanta-te do teu lixo; com a tua compreensão mostre que sabes fazer as coisas;</p> <p>quando tiveres formado... dos deuses, deixe-os sair do terhum!». Enki levantou-se do seu lixo diante da palavra de sua mãe Nammu.</p> <p>O deus... no seu reflexo...</p> <p>Aquele que tem entendimento, inteligência, prudência..., manhã, o autor de tudo o que foi formado, fez o Sigensigshar aparecer;</p> <p>Enki colocou-os ao seu lado e começou a pensar: Enki, o autor do que tinha formado, depois de pensar sobre o mais profundamente dentro de si mesmo, disse à sua mãe Nammu:</p> <p>30 “Minha mãe, aplicas a cesta dos deuses àquilo que crias;</p>
---	---

⁷⁰ Note-se que o verbo empregue nesta frase “*moldar = ἔπλασεν*”, em grego, evoca a ação criadora do Deus de Israel. É uma evidência que nos mostra claramente que tanto os deuses sumérios, quanto o Deus do povo hebreu, criam o humano a partir da terra.

⁷¹ Walter Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, vol. 1 (São Leopoldo: Sinodal, 1985), 69.

⁷² Cunchillos, *La creación del mundo y del hombre, en los textos del Próximo Oriente Antiguo*, 13-14.

<p>Os deuses... reclamavam-se de suas vidas. Então, aquele que é amplo de entendimento, o autor de todos os deuses, Enki, no Engur, cisterna de onde sai a água, um lugar de onde nenhum deus pode ver o coração,</p> <p>no seu lixo estava deitado e dormia sem se levantar.</p> <p>Os deuses falaram com lágrimas: “Ele é o autor da fadiga”, disseram. Ao dorminhoco deitado que não se levantava do seu lixo</p> <p>Nammu, a mãe inicial, que deu à luz inúmeros deuses, trouxe os gritos dos deuses ao seu filho: «Tu estás deitado! Tu dormes!</p> <p>[...] levanta-te?</p>	<p>Quando tiveres amassado no coração da argila que está acima do Apsu, o Sigensigshar tomará uns pedaços de argila; quando os tiveres moldado, que Ninmah atue como teu assistente! Que Nin-imma, Shuzianna, Ninmada, Ninbara,</p> <p>Ninmug, Sarsargaba, Ningunna, venham estar ao teu lado quando deres à luz; minha mãe, quando tiveres traçado seu destino, que Ninmah aplique a cesta.</p> <p>[...] humanidade [...]</p> <p>pela geração de um ma[cho?...] fora do útero [...] prole (?). (...)</p>
---	---

2.8. Estilo do texto

Quanto ao estilo literário, o texto de Gn 2,4b–3,24 pertence a um género narrativo etiológico. Isto é, um género literário que se preocupa com a busca de explicação das origens de realidades basilares da própria experiência humana: A criação do homem e da mulher, a relação entre os dois, a interdependência e a complementaridade entre eles, o trabalho e a relação com a terra, a origem do trabalho árduo como meio de subsistência e a emersão do mal. A respeito desta temática, Gianfranco Ravasi afirma: “Estamos perante o que tecnicamente se designa por etiologia, ou seja, uma *“procura de causas”*, um regresso às raízes das coisas e ao seu significado profundo e misterioso”⁷³. É uma constatação inegável, mas é também legítimo alegar que a literatura bíblica e mesopotâmica possui muitas semelhanças com estes temas.

Note-se, desde logo, que o texto do primeiro relato da criação começa com as palavras «quando o Senhor Deus fez a terra e o céu, não havia quaisquer arbustos na terra...nem havia homem que cultivasse a terra.». Comparativamente aos textos mesopotâmicos, notamos também o elemento “Quando”, conjunção subordinativa que introduz a narrativa enunciando a obra divina: a formação da terra. Com estas características, não nos querem dizer que o texto é uma mera narrativa etiológica, porque também possui outros aspetos que nos remetem a um

⁷³ Gianfranco Ravasi, *Guía espiritual del Antiguo Testamento, El libro del Génesis (1-11)* (Barcelona: Herder, 1992), 14.

texto sapiencial. Para maior compreensão, refere Jan P. Fokkelman: “estritamente falando, não é um segundo relato da Criação, mas um estudo mais atento do ser humano que foi criado, das suas origens e das suas relações fundamentais com Deus e com o mundo”⁷⁴.

E tudo isto ao serviço de uma mensagem essencial: a emersão do mal é posterior à criação do mundo e da humanidade. Porque a perspectiva bíblica é diferente da mesopotâmica, segundo a qual a violência e o conflito estão inseridos na estrutura das realidades criadas. Para o relato bíblico, o tema da rebelião situa-se no plano humano.

2.9. Resumo

No trilho de vários caminhos, isto é, de literatura em literatura para problematizar a temática da antropologia e da terra, bem como a sua importância no ato da criação. Primeiro, surgiu a necessidade de reler o primeiro relato da criação do universo, porque é importante recuperar a imagem bíblica de Deus, que se revela a partir do Logos. Claus Westermann afirma que:

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 livres⁷⁵.

Como se pode notar com clareza, o texto do segundo relato da criação encerra muitos aspetos, tanto míticos quanto misteriosos. E também está cheio de temas de difícil explicação, tais como:

- *A dificuldade de nomear o divino*: um dos desafios que pude constatar, neste capítulo, foi a dificuldade de nomear o divino. Não resta dúvidas de que esta problemática é muito complexa. A propósito disto, afirma Joaquim Carreira das Neves:

O nome hebraico é *Elohim*, plural de El, o deus das religiões semitas (no Acádico *ilu*, em árabe *ilah/Allah*, no Ugarítico, o deus supremo do panteão dos deuses). No Antigo Testamento, quando o nome divino El consubstancia o Deus de Israel, geralmente aparece na forma do genitivo: *El Betel* (Gn 35, 7) *El dos teus pais* (Gn 40, 25), *El de Israel* (Sl 68 36), *El de Jacob* (Sl 146, 5) *El da eternidade* (Gn 21, 33) *El o Elohim de Israel* (Gn 33, 20).

⁷⁴ J. P. Fokkelman, *Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla narrativa biblica* (Bologna: Dehoniane, 2002), 132.

⁷⁵ Westermann, *Genesi*, 30.

O nome de Deus, na Bíblia, tem menos a ver com a natureza do mesmo e mais com a sua função⁷⁶.

- *A criação*: é do conhecimento de todos que Deus cria Adão e, da sua costela, cria a sua companheira, a que, posteriormente, dá o nome de Eva, mãe de todo o género humano. Uma atenção especial para este facto em que Deus se faz cirurgião, o que significa uma mudança de paradigma: Deus não só cria pela palavra, como também usa as suas para moldar o homem e depois a mulher. Esta ideia conduz-nos às mitologias antigas:

De resto, esta imagem mítica da derivação de um humano primordial duma parte do corpo de uma outra figura humana análoga, que corresponde à função que se cria faz desempenhar à figura derivada, tem consistentes precedentes na tradição literária dos contos e mitos de origem da antiguidade, especialmente mesopotâmicos e gregos. Na tradição de Hesíodo, Afrodite, deusa do amor, da geração e da fertilidade, diz-se ter nascido da espuma/esperma do mar espalhada pelos órgãos genitais amputados do deus Urano; Atenas, deusa da sabedoria, nasce da fronte de Zeus, sede do cérebro para os gregos. Minerva, reverenciada também como deusa da sabedoria, nasce da cabeça do pai Júpiter provento. Assim como se fez nascer Atenas e Minerva da sede da sabedoria para a representar, assim Gn 2, 4b - 3, 24 fez nascer a mulher “do lado do tomado o homem”, isto é, para dizer a sua “parte lateral” parceira, com a intenção de exprimir e explicar etiológicamente a mútua inerência e pertença do homem à mulher⁷⁷.

Um outro elemento de extrema importância é o material que Deus usa para criar o primeiro humano: «pó da terra», um componente constitutivo imprescindível do cosmos. Repare em Gn 2, 4b - 7: “Quando o Senhor Deus fez a Terra e os céus, 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 cultivar, e da terra brotava uma nascente que regava toda a superfície, 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 vivo”. O narrador não transmite somente a ideia da criação do homem a partir da terra, mas também refere que dela brota uma nascente para regar toda a planície. A água é um elemento fundamentalmente vital para o ser humano que acaba de ser criado, para os animais e para as plantas, de modo que tudo o que o ser humano possa cultivar seja regado pela água. Nota-se que há aqui uma relação intrínseca entre a terra e água, elementos muito importantes na tradição mesopotâmica.

Mas ainda ressoam as perguntas: Qual é a relação entre a terra e o humano? Que terra? E para quê? No Poema babilónico da criação Enuma Elish, é-nos dito que, nas águas em que nascem Lalhmu e Lakhmu, o deus Marduk funda o Esharra. Situa nos céus elementos

⁷⁶ Joaquim Carreira das Neves, *A Bíblia, o livro dos livros I, comentários ao Antigo Testamento* (Braga: Editorial Franciscana, 2007), 117-18.

⁷⁷ Vaz, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, 114.

atmosféricos e estabelece a terra. Mas algo bem distinto virá a suceder, quando sobretudo, no épico da criação, a Nintu toma a carne e o sangue de Wé e a mistura com argila para que “depois que ela misturou esta argila, chamou os Anunna, os grandes deuses. Os Igigi, os grandes deuses, cuspiram sobre a argila. Mami abriu a boca e disse aos grandes deuses: «Ordenastes-me fazer uma obra e eu a cumpri; matastes um deus com seu espírito; Eu te libertei de sua difícil tarefa, Coloquei o teu cesto diante do homem. atendestes aos clamores da humanidade; quebrei o anel, devolvi a liberdade»⁷⁸.

- O Deus da Bíblia é um Deus que cria amorosamente, de forma desinteressada, e dá a liberdade ao humano de nomear os animais, de dominar e contemplar a criatura, cultivar a terra e confia-lhe tudo quanto cria. Dá-lhe ainda a bênção divina: “Multiplicai e enchei a terra. Comei de todo o fruto, exceto daquele produzido pela árvore da ciência do bem e do mal”. Os deuses da literatura mesopotâmica criam a humanidade para suportar o trabalho, o que implica que “O homem estará ao serviço e culto dos deuses”⁷⁹.

⁷⁸ Cunchillos, *La creación del mundo y del hombre, en los textos del Próximo Oriente Antiguo*, 14.

⁷⁹ Peinado, *Enuma Elish*, 30.

CAPÍTULO 3: SOLIDARIEDADES ROMPIDAS (DA TERRA PARA A TERRA)

Porque Deus criaria a árvore do conhecimento, sabendo que Adão e Eva pecariam? Esta pergunta parece ser insípida, dado que não há nenhuma resposta pré-feita que possa preencher esta incógnita. De facto, Deus não cria as árvores por acaso e tudo tem o seu propósito, na obra da criação. Deus não erra e nunca pode errar, antes fez tudo em harmonia e doçura: “Então formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem tornou-se alma vivente” (cfr. Gn 2, 7). As suas criaturas, porém, podem tomar atitudes que não lhe convém e isso pode gerar consequências fatais.

Pretende-se aqui estabelecer a ligação vital entre o homem (*'ādām*) e a terra (*'ādāmā*)⁸⁰, visto que o ser humano é moldado da terra com a missão de cultivá-la (cfr. Gn 2,15). Note-se que a solidariedade do início envolve harmonia entre o humano, a terra, os animais e o Criador. Mas sabemos que esta solidariedade, antes de esticar as suas raízes, rompe-se. Tudo começa em Gn 3 e daí por diante tudo se torna caos. Dito isto, a terra é amaldiçoada por Deus como consequência da transgressão humana: “Maldita é a terra por tua causa; com sofrimento comerás dela todos os dias da tua vida” (Gn 3, 17) “porque a terra está cheia de violência...” (Gn 6, 13). Não porque Deus quisesse fazê-lo, mas para disciplinar o humano. Como resultado desta transgressão, a solidariedade a nível cósmico entre homem e solo é terrível e literalmente rompida e ganha outras propriedades. A relação de confiança entre criatura e Criador dá lugar ao medo: “Tive medo, porque estava nu; e escondi-me” (Gn 3,10). E questionamo-nos nós: o que significa este medo e nudez narrados neste relato? O exegeta jesuíta Paul Beauchamp responde-nos com sabedoria: “Ao perceber-se nu, o homem descobre que é finito. O medo nasce da consciência de estar separado de Deus e exposto ao nada”⁸¹. O medo e a nudez se, antes da desobediência era símbolo de transparência e confiança em Gn 2, constitui motivo de separação entre o humano e o seu Criador. O verbo hebraico empregue אָבָה (*hābā*) - “esconder-se” - aparece aqui com uma força não física nem psicológica, mas existencial porque o ser humano que antes em (Gn 2) andava com Deus em (Gn 3,8) foge Dele. Hans Jonas declara que “Esconder-se é o gesto do homem que descobriu sua própria liberdade e, ao mesmo tempo, o abismo que ela abre diante de Deus”⁸².

⁸⁰ Há aqui um jogo de palavras entre *'ādām* (אָדָם - Adão, o ser humano) e *'ādāmāh* (אֲדָמָה - terra, solo fértil) patente no livro de Génesis. Não é meramente um jogo literário, mas teológico e existencial. Trata-se de uma terra pura, com perfeitas condições para dela originar o ser humano, diferentemente da argila com a qual os deuses da Mesopotâmia criam a humanidade.

⁸¹ Paul Beauchamp, *Création et séparation: Études exégétiques sur la Genèse* (Paris: Seuil, 1987), 142.

⁸² Jonas, *O Princípio Responsabilidade*, 45.

3.1. Um Deus que cria e responsabiliza

O ser humano é uma criatura que carrega grandes responsabilidades. O livro do Gênesis observa o ser humano feito ou criado à imagem de Deus, isto é, com a sua liberdade ética e moral, com uma especial vocação: cuidar da criação (cfr. Gn 1, 28- 2, 15). Tudo por conta de que o Deus da Bíblia não se limita apenas a criar para que este seja um mero servo, mas interage com a criatura, orienta-a, delega e responsabiliza. Porque o ser humano, uma vez criado à imagem de Deus, é chamado a responder na sua liberdade e com consciência à vocação que lhe é feita pelo Criador. Depois da interpelação de Deus ao ser humano, após o pecado, e como consequência dele, o Senhor castiga o humano, mas é necessário que se compreenda que não é simplesmente uma punição, mas uma responsabilização, um sinal de confiança e liberdade autêntica de Deus para o humano.

À respeito da liberdade do ser humano, escreve Karl Barth: “O homem é livre porque Deus é livre, e a imagem de Deus no homem é sua capacidade de relação e responsabilidade perante Deus”⁸³. Deste modo, ressoa a ideia de que Deus trata sempre o ser humano como parceiro responsável na história, capaz de cooperar na criação contínua do Criador, porque Deus é quem confere a liberdade, mas também tem o poder autónomo de estabelecer limites morais, para que o ser humano não seja escravo, mas administrador responsável que permita o fluxo da comunhão, como sublinha com sabedoria Jürgen Moltmann: “Deus cria com espaço para o outro. A criação é um convite à comunhão, não um domínio autoritário”⁸⁴. Não é por acaso que Deus, podendo criar tudo com a sua palavra, desce do seu lugar majestático para formar o humano, a fim de lhe comunicar a sua comunhão, o seu sentido relacional.

3.1.1. Formou o homem do pó da terra (Gn 2, 7)

A leitura de Gn 2, 7 (“Então o Senhor Deus formou o ser humano do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo”) suscita a ideia ou a imagem de um Deus oleiro. É como se tratasse de uma divindade com faculdades humanas no ato da criação. A teologia da criação patente em Gênesis é muito especial porque, sendo um relato que conheceu alguns escritos do Antigo Médio Oriente, não é igual às narrativas que de lá nos chegaram. Nestas, os deuses Igigi rebelaram-se por terem que trabalhar incessantemente e, por conta desta rebelião, os Anunnaki, deuses maiores, decidem criar o ser humano como trabalhador substituto, coisa que não se espelha na teologia genesíaca. Nesta, impera a imagem imprevisível do Deus oleiro. Esta imagem de Deus é muito humana, porque, ao moldar o primeiro humano vivente a partir do “pó da terra” (Gn 2,7), faz-nos compreender

⁸³ Barth, *Dogmática Eclesiástica*, 169.

⁸⁴ Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1985), 54.

que o Criador não só cria pela palavra, mas também usa as mãos para dar forma ao ser humano. Este ato remete-nos para três dimensões a saber: teológica, antropológica e simbólica.

No plano teológico, escreve Paul Ricoeur: “O homem é barro animado. Ele é finitude aberta ao infinito, carne tocada pelo espírito”⁸⁵. Com a afirmação de que o homem é tirado “do pó da terra”, a tradição bíblica não pretende, de maneira nenhuma, diminuir a dignidade do próprio homem, mas o situa corretamente diante de Deus e da criação. É um sinal autêntico de que ele é um ser dependente que recebe o sopro do Criador, origem do seu ser.

Santo Agostinho, bispo de Hipona, afirma: “Deus formou o corpo do homem do pó da terra para mostrar a sua humildade, e infundiu-lhe o espírito para mostrar a sua dignidade”⁸⁶. Esta afirmação mostra que Agostinho não foge da ideia da vulnerabilidade humana, pois reconhece com clareza que o homem é um ser frágil que deve tomar a atitude de humildade. Ele é finito, mas com uma missão específica que é caminhar para o infinito. A respeito disso, afirma São Tomás de Aquino “A formação do corpo do ser humano da terra não implica ignomínia, mas ordem natural: pois o corpo pertence ao mundo inferior, e a alma, ao superior”⁸⁷. Neste ponto, encontramos uma imagem de um Deus criador antropomorfizado, o Deus-oleiro. É também a imagem dos deuses mesopotâmicos, que criam a partir da argila. Voltando ao exemplo do oleiro, que já referimos noutras linhas. Intuímos como Pedro Urbano López de Meneses, que afirma o seguinte:

O autor do Génesis explica-nos o modo como Deus criou o homem. O pó da terra é a matéria básica que constituía até esse momento a realidade terrena. o homem surge assim do mesmo substrato que caracteriza tudo o que existe no mundo terreno. O barro da terra, como se sucede nas mãos do artesão, é modelado por Deus até ficar com a forma pretendida, e o primeiro, homem modelado de quantos não-de existir surge da ação criadora de Deus⁸⁸.

De salientar que somos um composto como outras criaturas, mas, tendo sido tirado da terra, este, não se pode reduzir meramente ao espeto material porque como diz e bem a Catecismo da Igreja Católica:

A pessoa humana, criada à imagem de Deus, é um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual. O relato bíblico exprime esta realidade com linguagem simbólica quando afirma que ‘o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e inspirou em suas narinas um sopro de vida; e o homem se tornou um ser vivente’ (Gn 2,7). O homem, em sua totalidade, é querido por Deus” (CIC 362).

⁸⁵ Paul Ricoeur, *Finitude e Culpabilidade* (Petrópolis: Vozes, 1988), 102.

⁸⁶ Agostinho, *A Cidade de Deus, Livro XII* (São Paulo: Paulus, 1990), 456.

⁸⁷ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 91, a. 1.

⁸⁸ Pedro Urbano López de Meneses, *No princípio, Deus criou: Iniciação à Teologia da Criação* (Lisboa: Diel-Lda, 2009), 115.

3.1.2. *Plantou um jardim no Éden (Gn 2, 8)*

A imagem de um Deus jardineiro (Gn 2, 8-15), que planta um jardim no Éden, atribui-lhe um papel muito humano, preparando o ambiente ideal para o homem, onde a vida pode florescer mais. É um Deus que não apenas “planta” um jardim no Éden, como também coloca o homem nele para cuidar da terra e cultivá-la. Como afirma António Couto: “Este «jardim» não é o mundo que habitamos, não é a terra que o homem semeia, planta, cultiva, mas é outra terra, um «jardim» que o próprio Deus planta, dom de Deus ao homem. Não tem de ser, portanto, o banal «pomar da várzea», mas, antes, um verdadeiro *Hortus deliciarum*”⁸⁹.

O jardim do Éden é descrito como o ápice da criação divina. Um lugar onde o céu e a terra se encontravam em perfeita harmonia. Esta descrição conduz-nos à imaginação de um cenário onde cada folha, cada rio e cada sopro de vento refletia o esplendor do Criador. Nesse ambiente paradisíaco, a presença de duas árvores, no centro do Jardim, não era uma coincidência, mas uma escolha cuidadosamente planeada. Em Gn 2, 8-9, é-nos dito que «o Senhor Deus plantou um jardim no Éden, ao oriente, e nele colocou o homem que tinha formado. O Senhor Deus fez brotar da terra toda a espécie de árvores agradáveis à vista e de saborosos frutos para comer; a árvore da Vida estava no meio do jardim, assim como a árvore do conhecimento do bem e do mal». A propósito, Claus Westermann afirma: “O jardim é o espaço da liberdade, da responsabilidade e da relação com Deus. Não é um paraíso mágico, mas o lugar da decisão humana diante do Criador”⁹⁰.

Neste jardim, cada árvore carrega um significado único e juntas forma um elo essencial na narrativa bíblica. A árvore da vida, com a sua promessa de imortalidade, era um símbolo de comunhão contínua de Deus, pois ela representava a vida eterna que fluía diretamente do Criador como uma fonte inesgotável de sustento e paz. Por outro lado, a árvore do conhecimento do bem e do mal trazia à tona o poder da escolha e as implicações do discernimento moral. Ao contrário de um simplesmente ornamento, essas árvores eram uma espécie de faróis que iluminam os diferentes aspetos do relacionamento humano com Deus. De facto, estas arvores fazem-nos pensar em duas sendas, uma conduzindo à plenitude da comunhão de vida e outra ao peso da responsabilidade de decidir entre o certo e o errado.

O Éden não era apenas um espaço físico, era também um reflexo da intenção divina para a humanidade. À respeito deste assunto, diz Alcindo Costa: “Os antigos perderam tempo, esforçando-se por localizar o paraíso terrestre. Creio que é um trabalho inútil, pois um paraíso terrestre como lugar nunca existiu”⁹¹. Tudo ali se destina a reforçar o propósito de Deus de que

⁸⁹ Couto, *Pentateuco*, 227.

⁹⁰ Westermann, *Genesis*, 228.

⁹¹ Alcindo Costa, *Génesis das lendas e mitos da Criação à fé no Deus Criador* (Fátima: Difusora Bíblica, 2002), 49.

o homem fosse o seu parceiro no cuidado da criação, enquanto vivia em comunhão com Ele. As árvores no centro do Jardim são lembretes visíveis desse propósito. Isto leva-nos a imaginar um artista que coloca a peça central da sua obra num local de grande destaque chamando, desta forma, a atenção para o coração da sua mensagem. Reflete-se no Deus Criador, que escolheu posicionar estas árvores no meio do Éden, com o intuito de chamar a atenção para a sua importância, enquanto símbolos de vida e escolha.

No entanto, é fascinante observar como essas árvores também carregam mensagens distintas: a árvore da vida está acessível a todos, no Éden, como um presente abundante; a árvore do conhecimento do bem e do mal vem com uma instrução específica: «não comas dela». Tal faz-nos lembrar que Deus não apenas concede liberdade, mas também estabelece limites. É como um pai que deixa o seu filho explorar o mundo, mas com orientações do perigo. A árvore do conhecimento não era apenas um teste, era uma oportunidade para colocar a sabedoria de Deus acima do próprio entendimento.

O simbolismo das duas árvores desafia-nos a refletir sobre as nossas próprias escolhas. Quantas vezes nos deparamos com situações em que precisamos de decidir entre o que é seguro e o que parece sedutor. O que é mais intrigante é a forma como estas duas árvores distintas apontam um propósito comum: a manifestação, a grandeza e a sabedoria do Criador.

3.1.3. *Da costela... fez a mulher (Gn 2, 22)*

Ao contemplarmos este episódio da criação da mulher, encontramos, para além da sua complexidade, duas possibilidades diferentes de compreensão: É muito comum, nos escritos mais antigos, a antropomorfização do divino. É o caso das divindades mesopotâmicas que criam a humanidade a partir da matéria já existente.

Quem se detém na leitura literalista e reducionista do texto pode pensar e concluir que se trata de uma mera narrativa etiológica da origem feminina, mas a exegese e a teologia dão-nos uma outra indicação ou possibilidade simbólica, que articula a identidade, a alteridade e a comunhão entre homem e mulher. Como afirma Claus Westermann: “Não se trata de um fragmento anatómico, mas da indicação de que a mulher é tirada do ‘lado’, isto é, do mesmo ser do homem”⁹². Até porque o texto não tem a pretensão de descrever uma cirurgia de cunho mítico, mas proclama uma verdade teológica: isto porque a mulher não é simplesmente apêndice, nem objeto, mas alteridade, o “outro eu” do homem. É por isso que surge daqui a afirmação espantosa que vamos ter a oportunidade de saborear num dos pontos abaixo. É muito interessante que a mulher tenha sido tirada exatamente da costela: não da cabeça para mandar

⁹² Westermann, *Genesi*, 231.

no homem, nem dos pés para ser pisada, mas do lado, do coração, para amar e ser amada. A costela é símbolo da proximidade, pois simboliza a igualdade de dignidade, a proximidade e a reciprocidade, visto que a criação da mulher é um ato de amor divino, uma resposta à solidão e o fundamento da comunhão humana. Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, o tirar a mulher da costela do homem/macho não significa essencialmente uma cópia do homem porque “ela é antes um indivíduo próprio, criado segundo o modelo do homem”⁹³. Isto, de certa forma, implica solidariedade ontológica e origem comum. Em outras palavras, podemos afirmar categoricamente que se trata de uma antropologia relacional, porque ambos comungam a mesma espécie.

3.1.4. Onde estás? (Gn 3, 9)

À primeira vista, a pergunta “Onde estás?” (אָׁיֶקָח *ayyekah*), pode fazer-nos pensar que é uma mera questão de caráter geográfico, mas é mais do que isso: a pergunta está repleta de significados teológicos, antropológicos e existenciais. A pergunta ocorre imediatamente após Adão e Eva terem comido o fruto proibido e depois de terem percebido que estavam nus, decidindo esconder-se de Deus. É o início do enigma do pecado. O conceito de pecado é interpretado por Karl Rahner como “a recusa da autocomunicação divina e o fechamento do homem ao dom da graça”⁹⁴. Mas esta pergunta (Onde estás?) não é simplesmente de cunho teológico, como percebe a tradição judaico-cristã. A interpelação visa provocar uma consciência de alienação, de perda de comunhão, é um apelo à responsabilidade moral. A respeito disso, afirma Karl Barth: “A pergunta ‘Onde estás?’ é o início da história da graça... pois Deus ainda procura o ser humano, mesmo caído”⁹⁵. Para Barth, o plano divino da salvação torna-se evidente na pergunta feita à humanidade: “Onde estás?”. Gerhard von Rad, fazendo exegese sobre esta pergunta, vê-a como o início de um julgamento, mas também da relação ética entre o Criador e o ser humano. Dai que a que falar da imagem de um Deus-juiz, não à maneira humana, mas divina. A propósito, afirma: “A pergunta não é investigativa, mas judicial. É a primeira palavra de Deus depois do pecado, e já está carregada de graça. Deus ainda se dirige ao homem”⁹⁶. É neste prisma que von Rad conclui a sua exegese, sublinhando que, ao esconder-se, o homem rompeu a transparência da relação com Deus. “*Ayyekah*” torna-se um autêntico convite à responsabilidade do humano no plano ético e moral e na governação da sua vida.

⁹³ Frederico Dattler, *Génesis: Texto e Comentário* (São Paulo: Ed. Paulinas, 1984), 49.

⁹⁴ Karl Rahner, *Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo* (São Paulo: Paulus, 1989), 132.

⁹⁵ Barth, *Dogmática Eclesiástica*, 185.

⁹⁶ von Rad, *Teologia del Antiguo Testamento*, 87.

A pergunta em causa, que não deixa de ressoar até nos nossos dias, não é de fácil resposta, porque ajuda-nos a desvendar o culto que há em nós. Portanto, sendo Deus onisciente, a pergunta “«Onde estás?» é a eterna interpelação de Deus ao homem alienado. Não é geográfica, é ontológica”⁹⁷. Com esta formulação, Tillich vê a pergunta como símbolo da alienação existencial do ser humano, pois para ele esta é a primeira teofania de um Deus que não abandona o ser humano, mesmo na sua terrível e inevitável queda ontológica.

Martinho Lutero, nas suas preleções sobre o Génesis, seguindo a linha ética e moral, comenta: “A voz de Deus não busca o lugar meramente físico de Adão, mas a condição do seu coração. Ele se esconde porque a consciência o acusa”⁹⁸. A preocupação de Lutero a respeito desta questão tão marcante na história da humanidade visa chamar a atenção à vigilância dos seus sentimentos, pensamentos e ações.

Por fim, ainda no prisma ético, escreve Hans Walter Wolff: “Deus procura o homem não para destruí-lo, mas para confrontá-lo com sua própria realidade. A questão ‘Onde estás?’ obriga o homem a localizar-se na sua história moral”⁹⁹. Hans Wolff, no seu estudo sobre antropologia do Antigo Testamento, destaca que “*ayyekah*” é um marco inicial da autoconsciência moral, por isso esta pergunta não é de fácil formulação. Faz todo o sentido que seja uma interpelação divina que não procura sublinhar a dimensão meramente geográfica, mas ontológica, que faça o humano descobrir a sua personalidade. É, por isso, uma pergunta que nem sequer a serpente consegue fazer, porque só o divino tem todo o poder e autoridade total de ensinar ao humano a fazer perguntas que transcendam a dimensão física.

O resultado disto é que, quando o humano toma a consciência de si mesmo, surge-lhe a necessidade de procurar o divino para adorá-Lo. Com esta pergunta, o divino apresenta-Se como um Deus muito próximo e preocupado com a sua criatura, mesmo na sua condição de pecador. Disponível e misericordioso, Deus vai ao encontro da criatura e faz-lhe a pergunta “Onde estás?” como primeira teofania do antigo e de toda a história do humano. Por sua vez, o humano faz o mesmo gesto de preocupação com o divino: “Onde está o rei dos judeus que acaba de nascer?” (Cfr. Mt 2, 2).

Repare-se que tanto o homem como a mulher, depois da queda, são expulsos do Jardim do Éden e são colocados no Oriente. É como se Deus dissesse, na pergunta “Onde estás?”, Adão, o que é que fizeste? Qual é a tua missão neste lugar? E o humano só responde a esta pergunta depois de recuperar a consciência.

⁹⁷ Paul Tillich, *The Shaking of the Foundations* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1948), 163.

⁹⁸ Martin Luther, *Lectures on Genesis: Chapters 1–5*, ed. Jaroslav Pelikan, Hilton C. Oswald e Helmut T. Lehmann, Luther’s Works, vol. 1 (St. Louis: Concordia Publishing House, 1958), 152.

⁹⁹ Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 40.

Abordamos esta questão para expressarmos abertamente a imagem do Deus-juiz. Relendo as páginas da Bíblia, vemos que Deus é apresentado como juiz justo que examina o coração (Sl 7, 11; Jr 11, 20). Karl Barth vai nesta linha, ao escrever: “O juízo de Deus é a luz na qual o homem é desmascarado, mas é também a graça pela qual ele é salvo”¹⁰⁰. Diferentemente do juízo humano, o divino não é apenas condenação, mas justiça restauradora, que corrige e abre caminho para a reconciliação. Não julga por acaso, mas por cuidado, pois o juízo de Deus começa com um chamamento ao homem para tomar consciência (responsabilidade ética), isto é, disciplina. Daqui podemos deduzir que o seu julgamento é parte do cuidado do Criador pela criação.

3.2. O ser humano: natureza e relação

Num mundo marcado por conflitos, guerras, fome e mortes, talvez não seja tão pertinente inquietarmo-nos sobre a nossa origem enquanto humanos, porque as grandes temáticas do mundo estão viradas para as políticas, sejam elas boas ou más, para o desporto, a identidade sexual, a religião e muito mais.

Na tentativa de responder à questão: “Homem, quem és tu?” Pierre Grelot, baseando-se em Norbert Lohfink, apresenta-nos duas cosmologias: Sacerdotal e Javista. Para ele, a primeira é aquática e diz:

No princípio não havia mais do que a massa caótica das águas primordiais. Deus fez uma abóbada sólida, o firmamento, que separa as águas de cima e as águas de baixo. Depois, separa estas últimas em oceanos e assim aparece a terra firme. A terra é um ilhéu no meio das águas. A segunda cosmologia compreende que tudo vem da terra. No princípio só existia a terra seca e estéril, porque não havia chuva. Deus fez brotar, então, a água doce (fontes e rios); e é quando podem aparecer o homem e os animais. A terra é um oásis no meio do deserto¹⁰¹.

Não tenho a pretensão de afirmar ou rejeitar esta constatação, mas também é conveniente alegar que mesmo na teoria evolucionista, em que muitos estudiosos põem a sua legítima credibilidade, é inseguro afirmar descendemos de um primata. E se todas essas alegações não espelham a verdadeira origem antropológica, de onde vimos? Como e de que é que existimos? Com que propósito fomos criados?

Para uma melhor compreensão, voltemos aos textos bíblicos. O texto em destaque neste trabalho responde claramente a essas questões: Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida (Gn 2, 7); mais para a frente, é-nos dito: «Quando o Senhor Deus fez a Terra e os céus, e ainda não havia arbusto algum pelos campos, nem sequer uma

¹⁰⁰ Barth, *Dogmática Eclesiástica*, 745.

¹⁰¹ Grelot, *Introdução à Bíblia*, 32.

planta germinara ainda, porque o Senhor Deus ainda não tinha feito chover sobre a terra, e não havia homem para a cultivar» (Gn 2, 4b-5). Não são necessários mais argumentos para responder às questões, pois aqui está mais que claro.

3.2.1. *Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida (Gn 2, 7)*

Antes de estabelecermos a relação do homem com a terra, é de capital importância destrinçarmos o conceito de terra, na perspectiva bíblica. Desde o início da existência humana, a terra tem sido um elemento fundamental da própria vida do ser humano. Mas quem ou o que seria o homem e a mulher sem a terra? Como poderia ser possível a sua vida?

Biblicamente falando, a palavra “terra” (אֶרֶץ [erets¹⁰²], em hebraico) constitui um conceito teologicamente fundamental que carrega e assume uma vasta gama de significados, com uma abrangente profundidade cosmológica, antropológica, espiritual e escatológica. Porque a terra não é meramente um espaço físico que possamos concluir, mas diz respeito à realidade que se enlaça com a história da salvação e a relação entre o Criador, o ser humano e toda a sua criação.

No princípio, Deus cria a terra e não o ser humano primeiro (cfr. Gn 1, 1) e, partindo desta afirmação, podemos deduzir que a terra é dom gratuito que nos recebe livremente, é uma expressão clara da bondade divina. Por isso, ela é separada das águas e estruturada para sustentar a vida (cfr. Gn 1, 9-13). Ainda em Génesis, um dos dados que ajudam a compreender a relação do homem com a terra está vinculado com a ideia da criação do próprio homem a partir do pó da terra (cfr. Gn 2, 7). No versículo seguinte, coloca Deus o homem no jardim por Ele criado, um sinal autêntico de que a terra é a morada do ser humano. No contexto da teologia do Pentateuco, a terra é um tema que está no núcleo da história da salvação, pois é compreendida como promessa que Deus faz à humanidade (cfr. Gn 12, 1-7; Ex 3, 8). Mas Deus não só promete como também exige fidelidade à aliança com Ele, para que a posse da terra aconteça (cfr. Dt 11, 8-17). Tal leva-nos a uma outra dimensão que a terra assume, enquanto espaço de justiça ou de pecado, porque, face ao não cumprimento da aliança, Deus devasta tudo sem piedade (cfr. Is 24), dado que também a terra sente dor e “geme” na sua condição de criatura (cfr. Rm 8, 22).

¹⁰² Uma nota de extrema importância para a expressão acima mencionada אֶרֶץ (erets). No início deste trabalho dissemos que a palavra “terra” era em hebraico אֲדָמָה (ādāmā). Mas por que será? Pois bem, a palavra “terra” em hebraico é teologicamente muito rica e, curiosamente, o Antigo Testamento usa estas duas palavras principais com nuances diferentes: erets (אֶרֶץ) e ‘ādāmā (אֲדָמָה). A expressão אֶרֶץ (erets) significa “terra”, mas no sentido do mundo, país, solo habitado. Teologicamente “erets” designa a criação como dom de Deus e lugar da história da salvação. Já אֲדָמָה (‘ādāmā) significa “solo”, “terra cultivável”, “argila”. Etimologicamente deriva da raiz ‘dm (“vermelho”), e alude à cor do solo argiloso. No contexto teológico “ādāmā” designa a terra enquanto fonte de vida e destino do ser humano.

Por sua vez, ela é abençoada ou amaldiçoada, conforme a conduta humana (cfr. Dt 28, 1-24; Gn 4, 10-12). Por fim, os profetas e o Apocalipse, numa linguagem tipicamente escatológica, falam de uma “nova terra” (cfr. Is 65, 17; Ap 21, 1), o que aponta para o dia da renovação de tudo, o Dia do Senhor (*Yom Ywhw*).

Portanto, a relação do ser humano com a terra a que é chamado a estabelecer relação implica nitidamente um reconhecimento da sua condição material, isto é, quando o ser humano é chamado à relação com a terra significa que deve tomar consciência de que a sua origem material é a terra, fonte essencialmente imprescindível para a sua formação. Sem a terra, nada seria, o que significa que todo o sustento vem da terra e a sua finalidade é voltar para ela.

Podemos fazer uma retrospectiva ao livro do Génesis para deduzirmos que a terra está intrinsecamente ligada à origem, sustento e destino do homem, porque, de facto “és pó e ao pó voltarás” (cfr. Gn 3,19).

3.2.2. *Cultivar e guardar (Gn 2, 15)*

Desde os primórdios da vida humana, o homem não soube com clareza qual é a sua missão na terra e sobre ela, daí que passou muito tempo sem entender essa missão e mesmo a sua relação com ela. O ser humano vê-se a explorar o meio que o rodeia, devastando-o e queimando-o como fruto da sua incapacidade no zelo pelo meio ambiente. Será legítimo que a explore de forma predatória. Compreende-se que não possuísse nenhuma noção de que da terra foi formado e para ela voltaria. Afirma López:

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 (*'ādām*) da argila do solo (*'ādāmā*), soprou em suas narinas um alento de vida e o Homem tornou-se um ser vivo” (2, 7). A assonância entre *'ādām* e *'ādāmā* denota a solidariedade original entre Homem e solo¹⁰³.

Já em Gn 2, 15, aquilo que se pode expressar é o serviço que o ser humano tem de prestar a Deus, na criação. O Criador quer que o ser humano trabalhe arduamente, 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. É verdade que muitos podem pensar que o trabalho é fruto da maldição, mas nem ele nem o serviço humano 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.

¹⁰³ López, *El Pentateuco*, 81.

Para estendermos a compreensão deste assunto, urge que busquemos outro vocábulo ou verbo de incomensurável relevância, o verbo *shamar*, que podemos traduzir por “vigiar”, “guardar”¹⁰⁴, “cuidar”, “observar”, “prestar atenção”¹⁰⁵. Por isso, quando o ser humano é criado, “é colocado no jardim não para dominá-lo, mas para servir e guardar, isto é, para cuidar de uma terra que não lhe pertence”¹⁰⁶. Penso ser clara a ideia de que o ser humano tem de guardar e cultivar a matéria de que foi criado, para corresponder ao plano do Criador. Porque “Deus não cria um mundo terminado, mas um mundo em processo, que pede a colaboração do ser humano para se completar”¹⁰⁷.

Olhando para o texto em causa, que se encontra no segundo capítulo deste trabalho, descobrimos que os versículos 4b e 5 fundamentam esta ideia: «Quando o Senhor Deus fez a Terra e os céus, 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 cultivar...» (Gn 2, 4b-5). Este era o princípio que devia reger o ser humano, o cuidado pela terra, por ser a matéria para sua existência. Porque uma vez “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”¹⁰⁸. Num tom pastoral, o Papa Francisco escreve:

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 (cfr. 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 (cfr. Gn. 2, 15). Enquanto “cultivar” quer dizer lavrar 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

¹⁰⁴ Note-se que o verbo “guardare” em italiano significa “ver”, tal como no português. No contexto bíblico, *guardare* pode significar contemplar - um olhar de atenção ou amor, semelhante ao “ver” de Deus.

¹⁰⁵ Cfr. Hermann J. Austel, «Cuidar», em *Dicionário Internacional de Teología do Antigo Testamento*. 2 ed. (São Paulo: Vida Nova, 1998), 1587.

¹⁰⁶ André Wénin, *Da árvore ao fruto. Narrativas das origens humanas* (São Paulo: Paulinas, 2012), 19.

¹⁰⁷ Wénin, *Da árvore ao fruto*, 25.

¹⁰⁸ von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 113.

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).

Nisto, o Papa Francisco mostra-se muito preocupado com a situação da ecologia a nível mundial e alerta o cuidado dela. Porque, como diz ele: “O mandato de ‘cultivar e guardar’ implica uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza” (LS 67). É um grito enorme que a própria terra dirige ao ser humano para que tome consciência, de modo que guarde e cultive a terra, pois deste modo o humano não só cultiva a terra, mas a si mesmo. Na medida em que o ser humano toma a consciência, responde a duas áreas: da ecoteologia (nesta área, o ser humano não mais é tirano, mas jardineiro da criação); da espiritualidade (cultivar ou trabalhar a terra é ato de culto ao divino e guardar a criação implica prolongar a aliança que Deus firmou desde a criação do cosmos e do ser humano). Na linha do Papa Francisco, sublinha o Bento XVI:

A natureza exprime um desígnio de amor e de verdade. Precede-nos e foi-nos dada por Deus como ambiente de vida. É preciso hoje corrigir modelos de crescimento que parecem incapazes de garantir o respeito pelo meio ambiente. O homem é chamado a exercer um domínio responsável sobre a criação, cultivando-a e guardando-a (cfr. Gn 2,15).” (CV 48).

Quando Deus faz a promessa de dar a terra por herança exige respeito por ela considerando-a irmã, mãe e casa não só para mim, mas comum. Como afirma Francisco: “A terra é essencialmente uma herança comum, cujos frutos devem beneficiar a todos. Para os crentes, isto torna-se uma questão de fidelidade ao Criador, porque Deus criou o mundo para todos.” (LS 93). Tanto é que não a podemos explorar de forma irresponsável porque ela é uma parte de nós. Dizia o Papa Bento XVI “A terra é um bem comum, destinado a todos, e o uso que fazemos dela comporta para todos uma responsabilidade. É necessário que os homens e os povos assumam esta responsabilidade, de modo que a exploração dos recursos naturais não se faça de maneira predatória, mas respeite o ritmo da natureza.” (CV. 48). Porque do contrário, seria uma ação muito desumana proceder como insensatos para com o cosmos. Como afirma o Papa João Paulo II: “O homem, criado à imagem de Deus, foi chamado a dominar a terra (cfr. Gn 1,28). Esta não é uma liberdade de exploração insensata, mas um mandato de responsabilidade: o domínio confiado ao homem pelo Criador não é absoluto, mas ministerial; é participação na autoridade divina.” (CA 37). E aqui entra a dimensão ministerial no processo da dominação da terra. A terra é um ser santo porque foi santificado pelo Criador. O lugar torna-se santo: “Tira as sandálias dos pés, porque o lugar onde estás é terra santa” (Ex 3,5).

3.2.3. Osso dos meus ossos e carne da minha carne (Gn 2, 23)

A expressão וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעֵם עִצָּם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי; לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה, כִּי מֵאִישׁ לְקָחָהּ זֹאת (“Então disse o homem: Esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne. Será chamada mulher, porque do homem foi tomada”), presente em Gn 2, 23, carrega uma carga teológica muito significativa. Gerhard von Rad olha para esta afirmação como igualdade ontológica, ao escrever: “Com estas palavras, o homem reconhece a mulher como participante da mesma natureza, como seu verdadeiro par. É um grito de alegria diante do encontro com o ser humano que corresponde a ele”¹⁰⁹. Na afirmação «Osso dos meus ossos e carne da minha carne», podemos legitimamente inquietar: terá, de facto, Deus criado a mulher a partir da costela de Adão só? Será que Adão tinha mais costelas que o normal? A carga semântica ou exegético-teológica desta afirmação não nos dá razões de sermos tentados a pensar em respostas muito imediatas. Contudo, é conveniente que se leia v. 19 do terceiro capítulo do Génesis. “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” (Gn 3, 19). Não constitui verdade que a mulher tenha sido criada por simplesmente uma costela. Até porque o verbo empregue nesta ação é o verbo *banáh* que significa “construir”. Por fim, este relato não nos dá provas suficientes para afirmarmos que a matéria-prima da mulher seja a costela, mas o próprio pó da terra, porque “a costela retirada do homem é símbolo da igualdade absoluta entre ambos os seres”¹¹⁰. Nesta linha da igualdade, Claus Westermann reforça a ideia de que a narrativa “não descreve a mulher como criada para o homem, em posição de subordinação, mas como alter ego, constituindo com ele uma comunidade de vida”¹¹¹. Com esta afirmação, Westermann quer sublinhar a unidade na diferença entre os dois seres humanos. Depois disso, nos conduzirá a um outro lado, que é a dimensão teológica, onde o teólogo Karl Barth considera que a formação da mulher a partir da costela do homem implica comunhão mútua. Escreve ele: “O homem só é imagem de Deus como homem e mulher em relação mútua. A criação da mulher é o ato pelo qual a humanidade é capacitada para refletir a comunhão divina”¹¹².

A complexidade deste assunto leva-nos a uma outra dimensão, a matrimonial. A partir do v. 24 (“Por isso deixará o homem seu pai e sua mãe e se unirá à sua mulher, e eles serão uma só carne”), que é consequência imediata da exclamação de Gn 2,23, podemos concluir com Moltmann: “A comunhão entre homem e mulher é a forma primeira e fundamental da comunidade humana... uma aliança de reciprocidade fundada na criação”¹¹³. No fundo, este

¹⁰⁹ von Rad, *Teologia del Antiguo Testamento*, 84.

¹¹⁰ Frederico Dattler, *Génesis*, 49.

¹¹¹ Westermann, *Genesi*, 233.

¹¹² Barth, *Dogmática Eclesiástica*, 288.

¹¹³ Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (München: Kaiser, 1985), 220.

versículo mostra-nos o fundamento do matrimônio, o princípio e necessidade da alteridade e o sentido da vida compartilhada na diferença. Tudo em torno da imagem. E o que é ser imagem? Responde Joseph Ratzinger “Ser imagem de Deus significa viver em relação, não isoladamente; o homem só pode ser a imagem de Deus em comunhão”¹¹⁴. Do mesmo modo que o homem não pode viver à margem do Criador também não pode sem a mulher. Esta afirmação implica reconhecimento da imagem que na mulher refletia e reflete até aos nossos dias.

3.3. Solidariedades rompidas

Neste ponto, queremos abordar a problemática das solidariedades rompidas, olhando para o seu contexto etiológico e suas implicações teológicas e antropológicas hodiernas.

Como vimos, o texto em causa, o terceiro capítulo do livro do Génesis, começa com a descrição de um animal: “A serpente era o mais astuto de todos os animais selvagens que o Senhor Deus fizera; e disse à mulher: «É verdade ter-vos Deus proibido comer o fruto de alguma árvore do jardim?»” (Gn 3, 1). Esta pergunta é uma porta de entrada para a presença da serpente na vida humana. Daqui a narrativa muda e toma outro tom. E no v. 9 segue-se um interrogatório do Criador que acaba com um castigo referido no v. 14.

3.3.1. *É verdade ter-vos Deus proibido comer o fruto de alguma árvore do jardim? (Gn 3, 1)*

Desde sempre, esta que é uma das histórias mais enigmáticas da Bíblia tem intrigado muitos estudiosos e curiosos: o mistério da serpente (*נחש*) e a tentação no Jardim do Éden. Não se trata apenas de um conto sobre um fruto proibido ou de um diálogo improvável entre Eva e um animal falante, porque essa narrativa vai muito além do que a superfície parece revelar.

O livro do Génesis refere-se a uma estranha serpente que não só fala, mas também é muito astuta¹¹⁵. Em que consiste esta astúcia? São João Crisóstomo, nas suas homilias sobre o Génesis, escreve: “Ela não disse: «Deus mentiu» ou «Deus é injusto», mas apresentou uma questão capciosa para provocar discussão... Onde há conversa com o diabo, há queda”¹¹⁶. Para Crisóstomo, esta astúcia está na forma dessa pergunta manhosa que a serpente faz a Eva. Uma pergunta não imperativa, mas sugestiva.

Para Agostinho, a pergunta não é o início do pecado, porque a serpente não obriga a mulher, mas sugere e ela livremente sente-se seduzida. “A serpente não impôs, mas sugeriu. O pecado nasceu no coração no homem ao dar ouvidos à sugestão. A voz externa foi apenas

¹¹⁴ Joseph Ratzinger, *Creación y pecado*, 36.

¹¹⁵ Cf. Martín Gelabert Ballester, *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado* (Navarra: Verbo Divino, 2008).

¹¹⁶ Cf. João Crisóstomo, *Homilias sobre o Génesis*, XVII.

ocasião: a causa foi o orgulho interno”¹¹⁷. Mas, o que podemos nós dizer sobre tudo isto? Esta história não é apenas sobre uma queda, mas sobre o início de uma batalha espiritual que define o destino da humanidade. Na narrativa tradicional, a imagem de uma serpente sibilante persuadindo Eva é amplamente aceite como literal, mas quando aprofundamos o significado da palavra (*nachash*) no hebraico, encontramos um quadro muito mais amplo e surpreendente. Por exemplo, para Alcindo Costa diz: “Ligado com a árvore do Conhecimento e do bem e do mal está ainda o facto de a serpente se relacionar etimologicamente com a sabedoria no oriente pensava se quer sabedoria se podia arrebatá-la por meio de artes mágicas. Ora em hebreu a palavra na racha como substantivo significa serpente como verbo praticar a magia”¹¹⁸. Tudo isso conjuga-se no facto de que a serpente era considerada como o símbolo da vida. Como ela se despoja periodicamente da sua pele, parecendo rejuvenescer indefinidamente, tornou-se o animal da vida perpétua. Por exemplo no famoso poema mesopotâmico de Gilgamesh, uma serpente rouba a planta da vida ao herói Utnapistim, o Noé babilónico. Já no Egito, a serpente é frequentemente representada com o sinal da vida na boca. Uma interpretação que recebeu a sua confirmação no facto de os nossos primeiros pais se sentirem nus logo após o pecado.

O texto sugere uma conexão como ser de características sobrenaturais, talvez um anjo caído que não se limitou em apenas desafiar a ordem divina, mas que plantou as sementes de um conflito eterno entre o bem e o mal. É possível que este ser tenha desempenhado um papel crucial na História Bíblica, que vai além do que aprendemos nos espaços dominicais ou nas representações populares.

Este é, efetivamente, o grande e verdadeiro mistério, porque a queda de Adão e Eva não foi o fim de tudo, mas o início de um plano de redenção realizada em Jesus Cristo. Desde o primeiro momento em que o fruto foi mordido, algo maior estava em andamento. O Proto-Evangelho, em Gn 3, 15, não é apenas um julgamento contra a serpente, mas uma promessa de esperança, pois anuncia um descendente que esmagaria a cabeça da serpente, uma vitória final sobre o engano e o mal. Então, a pergunta persiste: o que é que essa antiga história nos revela sobre o propósito divino e o destino humano?

Esta narrativa é frequentemente vista como simples e simbólica, mas ela contém os alicerces de uma verdade que transformou o curso da história e continua a impactar nas nossas vidas. Refiro-me precisamente da conexão direta entre o jardim do Éden e o das Oliveiras. A história do primeiro Jardim é, sem dúvida, uma das mais conhecidas e narradas em toda a Bíblia. Presente em Gn 3,6, apresenta-nos um cenário aparentemente simples: um jardim perfeito, dois primeiros seres humanos criados por Deus, um comando claro de obediência e, no centro do

¹¹⁷ Cfr. Agostinho de Hipona, *De Genesi ad litteram*, XI, 30.

¹¹⁸ Costa, *Génesis das lendas e mitos da Criação à fé no Deus Criador*, 85.

conflito, uma serpente que se aproxima de Eva com palavras sedutoras. Paul Ricoeur olha para esse discurso da serpente como um símbolo da duplicidade do mal, que se apresenta como razão e liberdade. E, a propósito, escreve: “A sedução da serpente consiste em introduzir o princípio da suspeita na palavra de Deus... ela não nega o mandamento, mas o reinterpreta, insinuando que ele serve a um poder dissimulado”¹¹⁹.

Tudo começa com o detalhe intrigante «a serpente era mais astuta que todos os animais selvagens que o senhor Deus tinha feito» (cfr. Gn 3, 1), o que nos introduz num elemento que sugere algo de extraordinário. Essa criatura não era apenas um animal comum, pois no relato popular a narrativa é, com muita frequência, simplificada. Eva encontra uma serpente falante, ouve suas palavras de tentação como do fruto proibido e é ao compartilhar com Adão que ambos desobedecem a Deus. O resultado foi a sua expulsão do Éden.

É verdade que essa interpretação é muitas vezes é transmitida em leituras dominicais, ilustrada em livros infantis e reforçada pela cultura popular, mas, quando olhamos mais de perto, surgem perguntas que desafiam essa simplicidade: por que é que Eva não demonstrou surpresa ou medo, ao ouvir uma serpente falar? Seria realmente comum, mesmo num estado de inocência, que um animal conversasse de forma lógica e articulada? Não seria de esperar que um encontro tão extraordinário causasse espanto? Estas questões ajudam-nos a entender melhor que esta serpente não era um simples réptil, mas algo muito mais complexo, isto é, uma figura com características que vão além do natural. Quando observamos o diálogo entre Eva e a serpente, percebemos que o foco da narrativa não é a conversa casual, mas a troca de ideias que desafiam diretamente as instruções de Criador, pois a serpente, descrita como astuta, inicia a conversa com uma pergunta estratégica: «foi isso mesmo que Deus disse “Não comam de nenhum fruto das árvores do jardim”?» (Gn 3, 1). Note-se a tonalidade com que a serpente toma na conversa. Isso dá-nos a clara ideia de que esta abordagem não é apenas astúcia da serpente, mas uma tática para plantar dúvida no coração de Eva e é aqui que surge o primeiro indício de um conflito maior do que o visível.

Trata-se de um “único animal concreto de todos quantos denominados por Adão”¹²⁰. A serpente não está apenas a desafiar as palavras do Criador, está a questionar a sua bondade e autoridade. Logo, percebemos que esta forma de provocar a reação da mente da mulher não parece comportamento de um simples animal, embora fosse astuto, mas de uma entidade com um propósito lúcido e manipulador. Eva, sem hesitar, responde à serpente com um tom direto e sem qualquer indício de surpresa ou medo: «Podemos comer o fruto das árvores do jardim;

¹¹⁹ Paul Ricoeur, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie* (Genova: Labor et Fides, 1986), 39.

¹²⁰ Dattler, *Génésis*, 54.

mas quanto ao fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: “Nunca o deveis comer, nem sequer tocar nele, pois, se o fizerdes, morrereis” (Gn 3, 2-3)».

Transparece da resposta a ideia de que Eva estava ciente das instruções divinas, mas também abre espaço para a serpente explorar uma vulnerável possibilidade de interpretar a ordem de Deus de forma diferente. A serpente aproveita imediatamente a oportunidade e contradiz Deus, retorquindo: «Não, não morrerão» (cfr. Gn 3, 4). Não desafiando a palavra divina, a serpente insinua que Deus estaria a ocultar alguma coisa. Ela prossegue prometendo que, ao comer do fruto, Eva e Adão abririam os seus olhos e seriam como Deus, conhecendo o bem e o mal (Gn 3, 5).

3.3.2. *Relação criatura-Criador*

Como seria a vida do ser humano se o seu Criador vivesse eternamente irado pelo pecado da sua criatura? Valeria a pena ter sido criado? Estas questões são de capital importância na abordagem do tema da relação criatura-Criador, porque isso abre-nos o caminho da comunhão entre Deus e o ser humano, na sua dimensão misteriosa.

Em Gn 2, 7, o divino torna-Se muito próximo, ao formar o homem com as suas próprias mãos e insuflando nele o seu fôlego vital (cfr. Gn 2,7). Ora, este ato gera, em Génesis, uma outra dimensão que é a responsabilidade partilhada, em jeito de colaboração no projeto de Deus, o humano é chamado a “cultivar e guardar” o jardim (Gn 2,15). Sabemos que essa relação é tremendamente colocada em risco por um monstro que engana os humanos ao atravessar os limites traçados pelo Criador. Depois disto, há uma aliança implícita, porque mesmo após a queda, Deus procura o ser humano (Gn 3, 9: “Onde estás?”). Desta forma, percebemos que esta interpelação não é judicial, mas restauradora e reveladora de uma relação de misericórdia.

A respeito desta abordagem, André Wénin, no seu livro *O Homem Bíblico*, mostra que, para a Bíblia, a criatura é pensada sempre em função de uma aliança relacional, não de submissão irracional¹²¹. É certo que, em Gn 2, o ser humano é privilegiado com a comunhão íntima com Deus: ele é criado em doçura e colocado no jardim para o “cultivar e guardar” (2,15), em confiança, liberdade e responsabilidade. Porém, com a transgressão, em Gn 3, acontece o inesperado e essa relação rompe-se, gerando medo, alienação e distância.

Muitos estudiosos olham para este episódio como o fundamento do pecado original. Não quero deter-me nesse assunto, mas pretendo sublinhar que as relações são rompidas. Se a terra era para ser cultivada e guardada (cfr. Gn 2, 15), em Gn 3, 17-19 torna-se hostil. Nesta linha de

¹²¹ Aqui Wénin nega que o humano esteja simplesmente sujeito a uma ordem de submissão irracional, enfatizando, deste modo, o amor, a liberdade e a aliança. Wénin, André Wénin, *O Homem Bíblico, leituras do Primeiro Testamento* (Belo Horizonte MG: Edições Loyola, 2006).

pensamento, Hans Walter Wolff afirma que “a terra se torna inimiga do homem. A relação harmoniosa com a natureza transforma-se em luta pela sobrevivência”¹²². Uma vez rompidas as relações, o ser humano descobre a sua finitude, perde a inocência original e é marcado pela culpa na vida; as relações interpessoais tornam-se assimétricas e conflituosas, finalmente, o trabalho e a relação com a terra transformam-se em esforço penoso.

3.3.3. “...Ele te dominará” (Gn 3, 16)

Ao longo dos tempos, a expressão *וְהָיָה אִימְךָ לְרֵגְלְךָ* (“ele te dominará”)» entendeu-se e interpretou-se como legitimação religiosa da desigualdade entre homem e mulher. Mas há quem conteste e alerte que “o texto é frequentemente mal interpretado como mandamento divino de submissão. Mas é lido corretamente como lamento: a igualdade foi perdida e substituída pela hierarquia”¹²³. É verdade que se trata de uma corrente feminista, mas tem todo o seu respeito e é neste prisma que Elisabeth Schüssler Fiorenza compreende o texto como origem mítica da opressão estrutural. Escreve, a propósito, que “a dominação masculina não é vontade de Deus, mas mito etiológico que explica a desigualdade estrutural. A teologia deve resistir a essa leitura como prescritiva”¹²⁴. É um alerta à restauração da comunhão rompida.

Como podemos compreender isto? Ainda estamos no ambiente de rutura e rompimento das relações do ser humano com seu Criador, com a terra, com os animais e, agora, com ele próprio. Sim, é a inimizade que se insemna no seu coração, ódio com o seu semelhante, quer dizer, o ser humano desobedece ao mandamento do Criador. O homem já se encontra dividido na sua cabeça e já não se lembra da sua afirmação inicial: «Esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne». Portanto, quebra a lei primordial e toma a desordem e, nele, já não há comunhão mútua, mas tende a dominar a mulher. Para Wolff e Ricoeur este domínio é o princípio da violência simbólica e relacional. O Senhor conduz e coloca Adão no jardim do Éden para o cultivar e, também, para o guardar. Numa outra ocasião, diz o Senhor: «Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim; mas não comas o da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque, no dia em que o comeres, certamente morrerás» (cfr. Gn 2, 15-17). Adão não obedeceu às palavras ou não compreendeu o seu sentido: “Não comas”, e ele comeu; domine os animais e a terra, e ele dominou a mulher, sua companheira. É verdade que estamos num horizonte etiológica, mas a atitude provoca no homem o desejo de dominar o “eu outro”. Neste domínio, não é fora dos limites éticos estabelecidos pelo Criador, mas na linha da alteridade. Porque a relação não é domínio ou posse, mas abertura para algo que ultrapassa a

¹²² Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 87.

¹²³ Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978), 128.

¹²⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983), 34.

inteligência. Como afirma Emmanuel Levinas: “O Outro não é dado à cognição; ele é sempre transcendente, exigindo uma resposta ética que precede qualquer conhecimento”¹²⁵.

3.3.4. *Da terra para a terra*

Desde o início deste trabalho, vimos a expor a problemática da terra. Percorremos todo o livro do Génesis, procurando alguns aspetos que nos ajudem na abordagem do tema em causa, o da terra. Ser muito importante falar dela, este ponto é o cume de tudo o que vimos nos capítulos seguintes, porque procura concretizar a extrema importância da terra.

Quando voltamos ao v. 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 vivo»), descobrimos que este versículo é o mais evidente e dá-nos a indicação indubitável da origem do ser humano e o surgimento da relação inseparável do humano com a terra.

Num dos episódios milagrosos de Jesus, no NT, é famosa cura do cego de nascença, que retrata esta questão mostrando-nos o seu sentido cristológico e antropológico: “Dito isso, cuspiu na terra, fez lodo com a saliva, aplicou-o sobre os olhos do cego e disse-lhe: ‘Vai, lava-te na piscina de Siloé’ (que quer dizer: Enviado). Ele foi, lavou-se e voltou vendo” (cfr: Jo 9, 6-7). Segundo alguns estudiosos, o verbo usado em Jo 9, 6 (*epoiēsen pēlon*, “fez barro”) remete-nos para Gn 2,7, onde Deus forma o homem do pó da terra. Ou seja, Jesus lembra-nos o projeto criacional de Deus, em que Ele se revela pela ação de Jesus. A respeito disso, escreve Paul Ricoeur: “A condição terrestre do homem, que significa fragilidade, é transformada em lugar de revelação pela ação de Cristo”¹²⁶.

A temática da terra é muito complexa e, deste ato de Jesus, pode-se fazer uma leitura e interpretação sacramental, como afirmam alguns teólogos. É o caso de Hans Urs von Balthasar, que alega a sacramentalidade desta ação, porque afirma: “No barro sobre os olhos vemos a lógica da encarnação: o Verbo se faz carne, o Espírito se serve da matéria para dar vida”¹²⁷. Portanto, a terra é um sinal material que serve para comunicar a graça de Deus.

Reparemos que não só a terra como também entra um elemento muito importante que é a saliva, que no mundo antigo simbolizava a vitalidade. Rudolf Schnackenburg afirma categoricamente que “a saliva de Jesus, misturada com a terra, simboliza a força criadora que procede dele”¹²⁸.

Depois do pecado, Deus retira o ser humano do jardim do Éden e coloca-o no oriente. E, no meio de tudo isto, o ser humano conhece o mal e, como consequência disso, a morte. Isto

¹²⁵ Emmanuel Lévinas, *Transcendência e Inteligibilidade* (Lisboa: Edições 70, 1984), 55.

¹²⁶ Paul Ricoeur, *Le symbolique du mal* (Paris: Aubier, 1960), 225.

¹²⁷ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (Einsiedeln: Johannes, 1961), 412.

¹²⁸ Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, vol. 2* (Freiburg: Herder, 1975), 244.

é, o ser humano é condicionado já a passar a voltar para a sua matéria original, pela sepultura. Deste modo, encontramos Adão e a terra, numa ligação entre *'ādām* (homem), que provém da *'ādāmāh* (terra), que expressa o vínculo ontológico (origem e morte).

Diante disto, há um aspeto muito importante. intrínseco ao ser humano, o tema da promessa da terra. E, se formos ver, a história patriarcal está marcada pela promessa de terra. Walter Brueggemann diz que “a terra é o tema central do Antigo Testamento. É o símbolo da identidade, da segurança e da bênção de Israel”¹²⁹. Um dos versículos que evidenciam a promessa de Deus é «Darei esta terra à tua descendência» (cfr. Gn 12, 7). Depois, vemos fracassos e êxitos no povo de Israel acerca da terra: obediência → fecundidade da terra (cfr: Dt 28, 1-14), Infidelidade → esterilidade e exílio (cfr. Dt 28, 15-68).

O exílio babilónico é visto como perda da terra, sinal máximo do juízo divino e, no fim de tudo, os profetas anunciam o retorno à terra como restauração (cfr. Ez 36; Is 65, 17-25). Ou seja, apesar da infidelidade do povo de Israel perante Deus, há aqui uma clara ânsia pela terra. Porque, de facto: “A terra é a categoria central da fé de Israel... Sem a terra, a promessa de Deus é incompleta”¹³⁰. Tudo começa e termina na terra, para depois transcender. Por isso, do mesmo jeito modo que Adão foi expulso do jardim do Éden, pela sua desobediência a Jesus, novo Adão, termina no horto das oliveiras, para assumir o destino de Adão (pó → sepultura). Vence-o, contudo, na ressurreição e revela a sua solidariedade radical com a condição humana, pois, no Antigo Testamento, a sepultura (*qeber*) é o lugar do repouso e também símbolo da fragilidade humana (cfr. Gn 23; Job 17, 13-16). E o “voltar ao pó” (Gn 3, 19) encontra no cemitério a sua expressão concreta: recorda a condição finita e a dependência do Criador.

3.4. Resumo

Estamos ao fim do terceiro capítulo, percorremos vários pensamentos na abordagem da temática deste trabalho, em função de desvendarmos a misteriosa relação vital entre o homem (*adam*) e a terra (*'ādāmā*). O que pode ser constatado, neste capítulo, é que o autor deste relato tem a pretensão de transmitir algumas ideias que podemos destacar abaixo:

- A proeminência da criatura na corrente de toda a criação e o seu sentido relacional.
- A existência do homem por intervenção especial de Deus, no que tange à dimensão corpórea (imagem da modelação a partir do pó da terra), à dimensão pneumatológica (imagem do sopro da vida, nas narinas, que o tornou um ser vivo).

¹²⁹ Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith* (Minneapolis: Fortress, 2002), 3.

¹³⁰ Brueggemann, *The Land*, 4.

- A superioridade do ser humano em relação aos animais e a incumbência da missão de nomear e dominar há de acontecer sempre na linha da liberdade responsável. Note-se que dar nome é também um processo de diferenciação. Deus quer que o ser humano, em harmonia viva feliz (imagem da criação e da entrega do Jardim do Éden. Convém lembrar que a palavra “Éden” tem o significado semântico de *ednah* = prazer.

- O homem e a mulher, isto é, o macho e a fêmea) todos são iguais em dignidade, e Deus ama-os igualmente a ambos, e quis que eles fossem complementares (imagem autêntica da mulher formada a partir da costela do homem e contemplada pelo macho).

Depois da criação, o ser humano é chamado à relação com o seu Criador, reconhecendo-O como dono de tudo quanto existe e digno de todo o louvor, consigo mesmo (homem e mulher juntos na missão de cooperar o projeto salvífico de Deus), na certeza de que é no rosto do outro que Deus se revela, como afirma Levinas: “No rosto do outro, Deus se inscreve”¹³¹, com os animais e a terra não como meros componentes do cosmos, mas elementos intrínsecos ao próprio ser humano. Sabemos assim o que sucedeu na cabeça do humano desde em que o ser humano é tremendamente frágil e propenso à desobediência ao mandamento do seu Criador. Reina o medo, a desordem, a discórdia, a cumplicidade que culminam com o julgamento misericordioso de Deus através do encontro verdadeiro com o humano, pois “onde quer que haja encontro verdadeiro, ali está Deus presente”¹³². O ser humano é sempre visitado por Deus de forma autêntica desde a sua criação, mas ele só uma e única vez visita verdadeiramente o divino, na morte e, de forma mesmo concreta, no cemitério, onde se apresenta humilhado diante de Deus. Por isso, nunca se pode falar do ser humano à margem da terra, porque é lá que ele (o ser humano) conhece verdadeiramente Deus, reconhecido não como objeto (Isso), mas como Tu. Ou seja, onde o ser humano volta ao estado original de inocência porque do mesmo modo que é criado por Deus tão nu, volta do mesmo estado ao pó totalmente desarmado e fragilmente humilhado.

¹³¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1961), 86, citado em Daniel Rodrigues, *Levinas e a Ética da Alteridade: A Responsabilidade pelo Outro* (São Paulo: Paulus, 2010), 63.

¹³² Martin Buber, *Eu e Tu* (São Paulo: Centauro, 1974), 87.

CONCLUSÃO

Chegados aqui, percebemos que, desde o início da nossa dissertação, percorremos um caminho longo que julgamos não fechado e, mesmo se chegados à sua reta final, totalmente aberto.

No primeiro capítulo, numa tentativa de nos debruçarmos sobre a temática em causa, procurámos alargar os caminhos, percorrendo, de forma sumária, toda a obra literária do Génesis, para uma melhor contextualização daquilo que nos propusemos a abordar. Foi isso que, de certa forma, nos permitiu desbravar o terreno antropológico. As estruturas sociais, culturais e religiosas assentam na experiência do ser humano que caminha e, enquanto isso, faz caminho. Posto isso, concluímos que o livro do Génesis não é um mero prólogo da Bíblia, mas o fundamento de toda a narrativa bíblica. Nele encontramos uma visão que abrange o cosmos, o ser humano e Deus, situando, deste modo, a criação, a queda, a promessa e a eleição dentro de um horizonte teológico que dará sentido a toda a história da salvação. Teologicamente, o livro do Génesis tem a intenção de revelar Deus como Criador soberano e livre, que chama o cosmos e a vida à existência pela sua palavra. Um ato de criação marcado pela benevolência e intenção de comunicar ao mundo a comunhão: tudo é criado “bom” (*tov*). Nota-se esta benevolência na aliança que o Criador estabelece com a sua criatura e que se desenvolve na história concreta de Abraão, Isaac, Jacob e José. Um outro detalhe da teologia do Génesis oscila entre a universalidade (Deus de todos os povos) e a particularidade (o Deus de Israel), mostrando que a eleição de um povo serve ao desígnio universal de bênção. No prisma antropológico, o livro do Génesis oferece-nos uma descrição do ser humano como criatura de Deus, formado da terra (*’ādāmā*) e insuflado pelo sopro divino (*ruah*). Neste sentido, o homem e a mulher são criados e apresentados na sua dignidade e complementaridade, com uma vocação específica, a de viver em relação harmoniosa com Deus, consigo mesmos, entre si e com a terra.

No terceiro capítulo do livro, percebemos que essa relação é ferida pelo pecado, descrito como rutura de confiança e desobediência. As suas consequências atingem não apenas a interioridade humana, mas também as relações sociais (fratricídio, violência) e cósmicas (a terra amaldiçoada, o dilúvio). Contudo, apesar desta realidade tão trágica, a narrativa bíblica insiste na fidelidade divina que não abandona as suas criaturas: veste Adão e Eva, protege Caim, preserva Noé, escolhe Abraão e com ele firma de novo a sua aliança. Deste modo, o Génesis une a grandeza do ser humano (feito à imagem e semelhança de Deus) com a sua fragilidade (queda e limite), que nos aponta já para a necessidade de redenção do próprio humano. Tanto que não se pode falar do aspeto antropológico sem o teológico, porque os dois são certamente inseparáveis um do outro e tal faz-nos compreender que conhecer o ser humano é conhecer a sua relação com Deus e vice-versa.

Desta pesquisa, podemos intuir que o livro do Gênesis oferece-nos uma visão profundamente adaptada da realidade, pois sabemos que Deus é o fundamento fundante, a criação é dom, a história é espaço de revelação da salvação e o ser humano é chamado a ser livre, de maneira responsável, diante do Criador e colaborar no projeto de Deus, mostrando zelo pela terra, pelos animais e por tudo quanto existe.

No segundo capítulo, o cenário mudou. O objetivo foi aclarar contextos, desbravando o texto, percebendo os personagens e os intervenientes que quisemos analisar. Neste estudo de Gn 2, 4b - 3, 24, entendemos que este texto é uma narrativa de extraordinária riqueza literária e teológica. Compreendemos que a sua composição, marcada por recursos estilísticos como o quiasmo e a repetição, revela não apenas a profundidade da tradição javista, mas também a sua intenção pedagógica: oferecer uma explicação sapiencial sobre a origem do homem, da mulher, do pecado e das consequências da ruptura com Deus, o sentido relacional entre Deus e a sua criatura.

A comparação entre o primeiro e o segundo relato da criação evidencia claramente que ambos têm como centro a dignidade da criatura humana, ainda que em perspectivas distintas. Em Gn 1, o homem e a mulher aparecem como ápice da criação e recebem o mandamento de dominar a terra; em Gn 2, o ser humano é colocado no jardim do Éden como guardião e cultivador, numa atitude de responsabilidade. Esta dupla dimensão - domínio e cuidado-mostra que o fundamento da antropologia bíblica se baseia na relação com Deus e com a criação, e nunca em autossuficiência.

Pondo em consideração a análise intertextual que fizemos, tanto com alguns textos bíblicos (Ez 28; literatura sapiencial) quanto com mitos mesopotâmicos (Gilgamesh, Atra-Hasis, Enuma Elish, Enki e Ninmah), intuimos que ela confirma que o relato de Gn 2-3 não é mera repetição das cosmogonias e mitologias antigas, mas uma reelaboração original que afirma a fé num Deus único, criador e pessoal, que se relaciona com a sua criatura. Enquanto, de um lado, os mitos mesopotâmicos apresentam deuses em conflito, de outro, a narrativa bíblica mostra um Deus soberano, que cria com liberdade e estabelece com o ser humano uma relação de aliança e de confiança. No olhar da teologia, o texto põe em destaque a bondade da criação, o dom da liberdade e a seriedade da responsabilidade humana. O pecado, por consequência, é apresentado como ruptura desta confiança, que gera alienação, dor e morte, mas sem apagar a presença do Criador, que continua a cuidar das suas criaturas (Gn 3, 21). Do ponto de vista antropológico, o ser humano é mostrado na sua grandeza - imagem de Deus, capaz de nomear e cultivar - e na sua fragilidade - pó da terra, vulnerável à tentação e ao limite.

Epitomando, Gn 2,4b-3,24 articula de modo magistral teologia e antropologia: a criação é dom, o homem é parceiro responsável e a história é lugar de bênção e de queda, mas também

de promessa. Este texto permanece como chave hermenêutica fundamental para compreender a relação do ser humano com Deus, consigo mesmo, com os outros e com a terra.

Já no terceiro e último capítulo desta dissertação, que sublinha com insistência e permite concluir que a narrativa de Gn 2-3 oferece uma visão profundamente relacional da existência do ser humano. Como vimos, do ponto de vista teológico, o humano aparece como criatura de Deus, formado do pó da terra e animado pelo sopro divino (Gn 2, 7), é convidado a viver em comunhão desinteressada com o Criador, consigo e com a terra. Não é por acaso que este humano é indizível à margem da terra, pois do Criador recebeu a missão de cultivar e guardar a própria terra (Gn 2, 15), colaborando, deste modo, com o projeto divino e respondendo à pergunta que ressoa ao longo da história: «Onde estás?» (Gn 3, 9). De facto, mesmo depois da queda, Deus não abandona a sua criatura, mas interpela-a e acompanha-a, revelando um rosto de justiça e misericórdia. De forma mais concreta, a sua presença consiste no envio do Messias, o Ungido, para atrair tudo para o Pai. Ele nos mostra a verdadeira imagem de Deus, criador e salvador da sua criatura.

No plano antropológico, a humanidade é apresentada na sua dupla condição: grandeza e fragilidade, ou seja, ela (humanidade) é pó da terra. Podemos, por isso, concluir que é uma criatura limitada, mortal e dependente e, ao mesmo tempo, portadora do sopro de Deus, chamada à liberdade e à responsabilidade. Exprime-se esta ambivalência nas relações que estruturam a sua vida: com Deus, relação de confiança e obediência; com a terra, relação de cuidado e de trabalho, pois dela depende e a ela voltará (Gn 3, 19); consigo mesmo, relação marcada pela consciência moral e pelo confronto com os próprios limites. E no decurso desta vida terrena, a queda aparece associada à fragilidade destas relações: a confiança em Deus que cede lugar ao medo, a terra deixa de ser jardim fecundo onde vida pode florescer para tornar-se solo hostil, e o ser humano descobre a sua condição finita, voltado inevitavelmente ao pó.

Contudo, este destino não é sinal de aniquilação, mas de pertença e de esperança: do pó ao pó, a vida humana é chamada a reencontrar em Deus a sua plenitude. Assim, Génesis descreve uma antropologia enraizada na terra e aberta ao infinito, onde o homem, criatura de barro e sopro, encontra a sua verdade mais profunda na relação com o Criador. Não somos ferro nem pedra, mas humanos com células vivas, pensamentos e sentimentos, porque recebemos do Criador o dom ou a graça de ser e habitar nesta terra, aliás, é muito bom que fosse nesta, porque as promessas que Deus faz não consistem em oferecer carros da primeira qualidade nem mansões luxuosas, mas terra, reitero, terra. Dada à descendência de Abraão, a terra constitui uma herança valorosa. Tirado da terra, para ela voltará, porque esta lei está intrinsecamente impressa no ciclo da vida de cada ser vivente. O próprio Jesus nos ensina que o caminho para a Deus chegar é a morte, ou seja, voltar ao pó como sinal de humildade diante do Criador.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

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

Gil'ead, Enih. *Interlinear Hebraico-Português. Livro de Génesis completo & Textos Bíblicos Seletos*. 2ª ed. Ampliada & Revisada. Vianópolis: N.V.S.G., 2011.

Magistério da Igreja Católica

Bento XVI. *Caritas in Veritate*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

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

Francisco. *Laudato Si': Sobre o cuidado da casa comum*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

João Paulo II. *Centesimus Annus*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991.

Livros e Artigos

Agostinho. *A Cidade de Deus, Livro XII*. São Paulo: Paulus, 1990.

Amaral, Amílcar. *Génesis, os onze primeiros capítulos*. Lisboa: Paulistas, 1987.

Aranã, Andrés Ibáñez. *Para compreender el Libro de Genesis*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999.

Austel, Hermann J. "Cuidar". In *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. 2 ed.: 1587-1589. São Paulo: Vida Nova, 1998.

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

Barth, Karl. *Dogmática Eclesiástica. A Doutrina da Criação. Vol. III/2*. Traduzido por Luiz Fernando da Silva. São Paulo: Novo Século, 2003.

Beauchamp, Paul. *Création et séparation: Études exégétiques sur la Genèse*. Paris: Seuil, 1987.

Blenkinsopp, Joseph. *Il Pentateuco, introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*. Brescia: Queriniana, 1996.

Boff, Leonardo. *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1995.

Boff, Leonardo. *O pecado original: Uma leitura do Génesis*. Petrópolis: Vozes, 1976.

Briend, Jacques. *El Pentateuco*. 3ª ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1980.

Brown, Raymond E., Joseph A. Fitzmyer e Roland E. Murphy. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. Traduzido por Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Paulus, 2007.

Brueggemann, Walter. *Genesis, In Bible Commentary for Teaching and Preaching Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta: John Knox Press, 1982.

Brueggemann, Walter. *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. Minneapolis: Fortress, 2002.

Buber, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 1974.

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

Cassuto, Umberto. *Comentário ao Livro do Génesis*. Jerusalém: Magnes Press, 1961.

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.

Costa, Alcindo. *Génesis das lendas e mitos da Criação à fé no Deus Criador*. Fátima: Difusora Bíblica, 2002.

Couto, António. “Homem e mulher Deus os criou. Perspectivas bíblicas”, in *Communio X, n. 3* (1993): 213-219.

Couto, António. *Como uma dádiva: Caminhos da antropologia bíblica*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.

Couto, António. *Pentateuco, caminho da vida agraciada*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003.

Dattler, Frederico. *Génesis: Texto e Comentário*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

Eichrodt, Walter. *Teologia do Antigo Testamento, vol. 1*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

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.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *In Memory of Her*. New York: Crossroad, 1983.

Fokkelman, J. P. *Come leggere un racconto bíblico. Guida pratica alla narrativa bíblica*. Bologna: Dehoniane, 2002.

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

Jonas, Hans. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Petrópolis: Vozes, 2006.

Kramer, Samuel Noah. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Lévinas, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1984.

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

Luther, Martin. *Lectures on Genesis: Chapters 1–5*, ed. Jaroslav Pelikan, Hilton C. Oswald e Helmut T. Lehmann, Luther's Works, vol. 1. St. Louis: Concordia Publishing House, 1958.

McKenzie, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983.

Meneses, Pedro Urbano López de. *No princípio, Deus criou: Iniciação à Teologia da Criação*. Lisboa: Diel-Lda, 2009.

Moberly, R. W. L. *Old Testament Theology. The Theology of the Books of Genesis*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Moltmann, Jürgen. *Gott in der Schöpfung*. München: Kaiser, 1985.

Muddiman, John e Barton, John. *The Oxford Bible Commentary, The Pentateuch*. Oxford New York: Oxford University Press, 2001.

Pinto, José Manuel de Castro. *Gramática do Português Moderno*. Lisboa: Plátano Editora, S.A., 2003.

Ratzinger, Joseph. *Creación y pecado*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A, 2005.

Ratzinger, Joseph. *No Princípio Deus Criou o Céu e a Terra*. Cascais: Principia Editora, Lda, 2009.

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

Rendtorff, Rolf. *Teologia do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

Rendtorff, Rolf. *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.

Ricoeur, Paul. *Finitude e Culpabilidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

Ricoeur, Paul. *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*. Genova: Labor et Fides, 1986.

Ricoeur, Paul. *O simbólico do mal*. Traduzido por Ricardo Timm de Souza. Petrópolis: Vozes, 2005.

Schnackenburg, Rudolf. *Das Johannesevangelium, vol. 2*. Freiburg: Herder, 1975.

Ska, Jean-Louis. *Introdução à Leitura do Pentateuco*. São Paulo: Paulinas, 2004.

Tillich, Paul. *The Shaking of the Foundations*. Charles Scribner's Sons, 1948.

Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress, 1978.

Vasconcelos, Maria, Maria Noronha, Inês Mantero, Joaquim Peixoto e Maria Rosinha. *Grandes Personagens da Bíblia: Dicionário Biográfico Ilustrado*. Lisboa: Seleções do Reader's Digest, SA, 1997.

Vaz, Armindo dos Santos. *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24, Conferência temática e unidade literária*. Lisboa: Didaskalia, 1996.

Vaz, Armindo dos Santos. *Palavra Viva, Escritura Poderosa*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2013.

Vaz, Armindo. "Ideia bíblica de criação", in *Communio V, n. 3* (1988): 197-210.

Vaux, Roland de. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1983.

von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento. I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Traduzido por Victorino Martín Sánchez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.

Wénin, André. *Da árvore ao fruto. Narrativas das origens humanas*. Traduzido por Maria Clara Lucchetti Bingemer. São Paulo: Paulinas, 2012.

Wénin, André. *O Homem Bíblico, leituras do Primeiro Testamento*. Belo Horizonte MG: Edições Loyola, 2006.

Westermann, Claus. *Genesi, comentário*. Casale Monferrato: Edizioni Piemme Theologica, 1995.

Wolff, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.