

ção caracteriza-se pela apresentação e comparação crítica dos textos dos autores estudados, bem como por uma avaliação teológica dos textos previamente analisados.

Gerson J. Fischer trabalha questões relativas à ética teológica, mais especificamente, em torno do inter-relacionamento entre a ética filosófica e a ética teológica, perfilando semelhanças e diferenças entre as mesmas, bem como, traçando perspectivas para a reflexão sobre a ética num contexto de Modernidade/Pós-modernidade. Sua contribuição recebeu o título: *Paralelos e Distinções entre ética filosófica e ética cristã*.

Desejamos a todos uma leitura proveitosa, na esperança de que os presentes artigos contribuam para o desenvolvimento de uma reflexão sobre temas relevantes que se encontram em pauta no âmbito da pesquisa científica atual, a partir de perspectivas teológicas decorrentes do testemunho das Sagradas Escrituras.



Claus Schwambach
Editor Geral

GÊNESIS 1.1-2.4a. OBSERVAÇÕES EXEGÉTICAS E RELEVÂNCIA ATUAL

Cristiane Voigt Schwambach*

I. INTRODUÇÃO

A pergunta pela origem do mundo e do ser humano foi, é e sempre será feita. É a pergunta pelo sentido das coisas que torna o ser humano ansioso para obter uma resposta. Cada sistema filosófico, cada religião e até mesmo as diversas ciências apresentam a sua visão acerca da origem do mundo. Esta temática é desenvolvida, neste sentido, de forma lapidar também no testemunho das Escrituras Sagradas do Cristianismo, tendo sido desde cedo objeto de muitas reflexões e análises durante o transcorrer dos séculos. Em nossos dias, o tema ocupa amplo espaço na agenda da discussão teológica e interdisciplinar. O contexto de pluralidade multi-religiosa, os debates científicos em torno da origem do ser humano e do cosmos, as amplas discussões sobre a crise ecológica em suas raízes e implicações e, não por último, o empenho no desenvolvimento de critérios éticos que sejam consistentes diante dos avanços da pesquisa genética, colaboraram para que houvesse uma concentração intensa em pesquisas sobre a origem do ser humano e do cosmos.

O presente estudo parte das complexas discussões atuais e visa, num primeiro momento, apresentar uma breve abordagem dos principais enfoques exegéticos de um dos textos centrais da teologia da criação hebraico-cristã, Gênesis 1.1-2.4a – o primeiro relato da criação. Será oferecida uma breve abordagem da tradição do texto, para seguir com a análise dos enfoques exegéticos e teológicos de cada obra da criação a partir da pesquisa recente.

* Cristiane Voigt Schwambach (Esp.) é professora de Ensino Religioso em escola comunitária confessional e docente da Faculdade Luterana de Teologia – FLT, em São Bento do Sul/SC.

Algumas delas serão abordadas com maior profundidade, dependendo da sua importância para o todo. Partindo da análise exegética realizada, este estudo visa, num segundo momento, apresentar alguns apontamentos teológicos relativos a uma pequena seleção de assuntos que tem se mostrado como relevantes na discussão atual, visando oferecer perspectivas e impulsos que sirvam de contribuição a partir da perspectiva da teologia bíblica.

II. GÊNESIS 1.1-2.4a – OBSERVAÇÕES EXEGÉTICAS

Temos várias passagens na Bíblia que falam sobre o mundo e sobre Deus como o criador deste mundo; o destaque recai principalmente sobre os dois relatos bíblicos da criação, que se encontram em Gn 1.1-2.4a e Gn 2.4b-25. Além destes textos, ainda tratam da criação alguns Salmos (8, 19, 104, cf. 33, 136, 148), a literatura sapiencial (Jó 28 e Provérbios 8) e os profetas, principalmente Isaías, em diversas passagens a partir do capítulo 40.

Em Gênesis trata-se de dois relatos diferentes, por trás dos quais há diferentes tradições, algumas delas antiqüíssimas. Estas tradições foram colecionadas e paulatinamente redigidas, até tomarem a forma final que encontramos hoje. Como este processo aconteceu, não podemos mais rastrear historicamente com exatidão¹. Neste trabalho, ater-nos-emos ao primeiro destes relatos, ou seja, ao relato sacerdotal.

1. Aspectos formais e literários

Em Gn 1.1-2.4a temos um texto narrativo que contém, no hebraico, 48 imperfeitos consecutivos², demonstrando tratar-se de uma narração incomum. Esta narração adquire a forma de poesia, com frases solenes e até imponentes. As palavras apresentam um certo ritmo e há sete estrofes ao todo, inclusive com refrões: *Houve tarde e manhã...* (v. 5, 8, 13, etc).

Este aspecto estilístico indica para o contexto deste poema: o uso repe-

¹ Segundo a exegese científica, Gn 1.1-2.4a foi provavelmente redigido por sacerdotes durante o exílio babilônico. Por isso, é chamado de relato sacerdotal (=P, do alemão *Priesterkodex/Priesterschrift*). Um forte argumento para datar a escrita é o uso do termo *שָׁמַיִם* usado principalmente por profetas no exílio e por P. Já Gn 2, 4ss teria sido redigido por alguém que utiliza constantemente o nome *Jahweh* para Deus, sendo chamado, por isso, de relato javista (=J). A pesquisa crê poder remeter estes relatos, portanto, a duas fontes diferentes, que teriam sido juntadas posteriormente. Cf. K. HOMBURG, *Gênesis*, v. 1, p. 15ss; J. NELIS, *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p. 314.

² Cf. K. HOMBURG, op. cit., p. 15.

tido na liturgia³. A estrutura do relato evidencia traços doxológicos, e quer, portanto, ser entendido como uma confissão ao Criador que fez os céus e a terra. Apesar disso, a linguagem usada é extremamente sóbria e sem requintes, preocupada com a exatidão e clareza. O autor faz afirmações teológicas claras e inequívocas, evitando qualquer falta de clareza e ambigüidades⁴.

2. Estrutura do relato da criação

Analisando o texto, podemos observar diferentes critérios de estruturá-lo. A riqueza desta diversidade está no fato de as diferentes estruturas que se entrelaçam mutuamente servirem de complemento uma à outra. Podemos dividir os 35 versículos do primeiro relato da criação em:

- a) v. 1: Resumo introdutório ou título.
- b) v. 2: A situação para dentro da qual aconteceu a criação.
- c) v. 3 a 30: Início da criação e descrição das obras criadas.
 - v. 3 a 10: criação do mundo como espaço fundamental.
 - v. 11-19: criação do mundo inanimado, inorgânico.
 - v. 20-25: criação do mundo orgânico.
 - v. 26-30: criação do ser humano.
- d) v. 31: A conclusão das obras.
- e) v. 2.1-4a: O encerramento da criação.

Na descrição da obras criadas, o autor distribui as oito obras de forma lógica e simétrica em seis dias, de modo a se formarem dois grupos paralelos de três. As características do primeiro grupo são a criação da luz, do firmamento e da vegetação e a separação da luz e das trevas (primeiro dia), separação de água e água (segundo dia) e separação da terra e da água (terceiro dia). No segundo grupo de três dias, esses espaços são povoados: à criação da luz corresponde a criação dos corpos celestes (quarto dia), à separação das águas (e conseqüente criação do firmamento) corresponde a criação dos peixes e das aves (quinto dia), e a terra que aparece no terceiro dia produzindo a vegetação recebe, no sexto dia, os seus habitantes (animais e seres humanos), que têm plantas como alimento⁵.

A estrutura segue um rigoroso esquema formal⁶. Os seguintes elementos são observados: a) o relato da palavra: *e disse Deus: haja....* Esta fórmula

³ P. GRELOT, *Homem, quem és?*, p. 42; M. SCHWANTES, *Projetos de Esperança*, p. 25.

⁴ Cf. K. HOMBURG, op. cit., p. 15ss.

⁵ Cf. esquema em J. NELIS, *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p. 319s; C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 119s.

⁶ Cf. K. HOMBURG, *Gênesis* 1, p. 34.

aparece em todas as obras (cf. vv. 3, 6, 9, 11, 14s, 20, 24, 26); b) a constatação da execução: *e houve...* Esta aparece imediatamente após o relato da palavra (vv. 3, 9, 11, 15, 24); c) o relato da ação que fala de um agir de Deus: *Deus separou* (v. 4), *fez* (v. 7), *colocou* (v. 17s) etc.; d) a denominação: *e chamou Deus de...* Esta se encontra apenas nas três primeiras obras; e) a fórmula de aprovação: *E Deus viu o que tinha feito, que era bom*. Esta fórmula segue normalmente o relato da ação; f) a contagem dos dias: *E deu-se tarde e manhã, ... um dia* (vv. 5, 13, 19, 23).

3. Enfoques exegéticos e teológicos

3.1. O princípio – v. 1

A Bíblia começa afirmando categoricamente que Deus estabelece um início para a existência de tudo: *No princípio criou Deus os céus e a terra*. A expressão “céus e terra” deve ser entendida no sentido hebraico: quando quer-se expressar a totalidade, mencionam-se os dois extremos (p.ex.: moços e velhos, bem e mal, manhã e noite). Assim, “os céus e a terra” designam a totalidade do que foi criado: todo o mundo, o universo. O hebraico não possui um termo abstrato como “cosmo” ou “universo” para a criação como todo⁷. Assim, não há nada que se exclua da criação de Deus.

O verbo hebraico traduzido por *criar* aqui é ברא. Este apresenta uma série de características: sempre tem somente a Deus como sujeito, e nunca uma pessoa ou outro deus*. Ele caracteriza o ato de criação por parte de Deus como um gesto espontâneo, soberano, incomparável, livre e sem analogia, que não necessita de uma matéria pré-existente. Neste sentido, ele nunca vem acompanhado de preposição ou acusativo que designe a matéria, da qual se cria⁹. Ele contém, por isso, a noção de uma criação a partir do “nada” (*creatio ex nihilo*)¹⁰.

No hebraico, o verbo ברא se encontra no tempo verbal perfeito, ou seja, fala de uma ação já concluída. Isso significa que o v. 1 tem a criação

como algo já concluído em vista, sendo que os versículos posteriores vão descrever como isto aconteceu¹¹.

Por fim, se Deus é o Criador exclusivo, então todas as outras coisas são *criaturas*. O Criador deve ser distinto de sua criação. Deus não é o mundo e nem o mundo é Deus. O universo não é nenhuma emanção de Deus, tampouco um pedaço de Deus ou o corpo visível do Deus invisível¹². Para um panteísmo não há espaço aqui.

Neste sentido, a razão de Deus ter criado o mundo se encontra na sua liberdade e no seu amor. Ele não o criou porque precisava dele, nem para auto-realizar-se através do mesmo. Ele é absolutamente perfeito e pleno desde a eternidade, por isso não precisava de um ser distinto dele para ser reconhecido como Deus. Deus também não criou o universo para ser, através dele, glorificado – ele é glorificado em si mesmo desde a eternidade. Ele também não precisou criar alguém para ter um outro para amar. Na verdade, *ele criou o universo na liberdade do seu amor, simplesmente para doar-se a si mesmo aos que criou*¹³.

3.2. O caos – v. 2

O v. 2 descreve a situação do mundo antes que Deus iniciasse a criação:

A terra estava sem forma (תהו) e vazia (בוהו)...

תהו *tohu* pode ser traduzido como “vazio, irreal”, com sentido de “nada, sem valor e sem efeito”¹⁴, confusão, espaço vazio, sem forma¹⁵. בוהו *bohu* é traduzido por “vazio, deserto, ermo”¹⁶. Como antes da criação nada havia, e como não existem possibilidades de falar de modo concreto sobre a realidade do “nada” nem em termos de tempo e nem em termos de espaço, não resta outra alternativa, a não ser falar desta situação inimaginável e indescritível na forma de negação da criação. Isso exprime a expressão תהו ובוהו, *tohu va-bohu*. O termo aparece ainda em Is 43.11 e Jr 4.23, tendo o sentido de “nada, vão, sem valor ou efeito”. Todas essas expressões são maneiras de tentar exprimir

⁷ Assim K. HOMBURG, *Gênesis 1*, p. 24; E. GALBIATI, *Introdução à Bíblia*, p. 152.

* C. WESTERMANN, *Gênesis*, p. 136ss.

⁹ Cf. W. H. SCHMIDT, ברא. In: Jenni/Westermann, *ThWAT*, 337-338, n. 3. Cf. McCOMOSKEZ, ברא. In: DITAT, p. 212.

¹⁰ Vale ressaltar que a noção de criação *ex nihilo* não se encontra em Gn 1, estando apenas implícita no verbo ברא. Como formulação, ela encontra apenas em período mais tardio, cf. 2 Macabeus 7.28s. Cf. E. GALBIATI, *Introdução à Bíblia*, p. 152. K. HOMBURG, op. cit., p. 22s.

¹¹ Há uma discussão sobre como o v. 1 se encaixa no todo do relato. Ele pode ser interpretado como uma espécie de resumo do que vem a seguir ou um título. Seja como for, a ênfase está em que, com a criação, há um início. Cf. Claus WESTERMANN, *Genesis*, p. 130.

¹² G. von RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 150.

¹³ CIMOSA, *A humanidade na sua origem*, p. 8.

¹⁴ K. HOMBURG, *Gênesis 1*, p. 26. Cf. também C. WESTERMANN, op. cit., p. 143.

¹⁵ R. F. YOUNGBLOOD, תהו. In: DITAT, p. 1630s.

¹⁶ N. KIRST, *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*, p. 22.

o inexprimível: havia uma situação contrária e oposta à criação, onde reinava o caos. Portanto, antes da criação, *tohu vabohu* caracteriza o mundo como uma desordem sem forma e vazia, situação esta que finda quando Deus cria o mundo¹⁷.

Havia trevas sobre a face do abismo - תְּהוֹמִים - *tehom*.

Nesse estado caótico pré-existente já estavam a terra, águas, vento e trevas¹⁸, porém sem força própria, mas à disposição de Deus¹⁹. As trevas aqui não podem ser entendidas como um fenômeno da natureza (escuridão)²⁰, mas no sentido de algo inquietante, lúgubre, que causa medo²¹. As trevas estavam sobre o *tehom*, termo que na maioria das Bíblias brasileiras é traduzido como “abismo”. No hebraico, *tehom* é basicamente a massa de água (ou depósito de águas ou proto-mares) que, na cosmovisão antiga, envolvia a terra²² e estava em contato direto com as trevas. O termo remonta à terminologia da cosmologia vétero-oriental, sendo que alguns pesquisadores vêem uma estreita relação entre o *tehom* do AT e a deusa babilônica do mar, *Tiamat*²³. Tanto o hebraico *tehom*, sempre usado como nome próprio e sem artigo²⁴, quanto a divindade babilônica *Tiamat* têm a mesma raiz semítica, *tiham(at)*, ambos fazendo referência a águas profundas²⁵.

Na epopéia do *Enuma elish*²⁶, Tiamat é o nome do mar primordial de águas salgadas que, junto com Apsu, o mar de águas doces, se envolve numa união cósmica, dando origem às divindades babilônicas. Estas divindades desencadeiam uma grande batalha, dando origem ao universo. Este mito apresenta o mundo como resultado de um conflito entre os deuses.

Vale lembrar que o autor de Gn 1 elimina por completo o elemento mítico, pois não há nenhuma alusão a uma luta entre divindades caóticas²⁷.

¹⁷ W. H. SCHMIDT, Introdução ao Antigo Testamento, p. 65.

¹⁸ Cf. HOMBURG, Gênesis 1, p. 25.

¹⁹ Cf. H. SEEBASS, Gênesis 1, p. 66.

²⁰ תְּהוֹמִים *hasheh* é a palavra usada normalmente para designar trevas e escuridão. Em metade das 80 vezes que aparece no AT, significa o oposto da luz. DITAT, p. 546.

²¹ C. WESTERMANN usa o termo alemão Unheimlich, aquilo que causa medo. Cf. Gênesis, p. 144.

²² C. WESTERMANN, תְּהוֹמִים, In: ThWAT, p. 1027-1028.

²³ Cf. C. WESTERMANN, Genesis, p. 145s; P. GRELOT, Homem, quem és?, p. 43.

²⁴ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, Lexicon in Veteri Testamenti Libros, p. 1019.

²⁵ R. L. HARRIS, תְּהוֹמִים, In: DITAT, p. 1633.

²⁶ Enuma Elish é um poema mítico de origem babilônica que explica a origem do mundo, exaltando o deus nacional Marduque.

²⁷ Cf. M. UNGER, Arqueologia do Antigo Testamento, p. 10-16.

E o espírito de Deus pairava por sobre as águas.

רוּחַ *ruah* é um termo de uso altamente diversificado no AT²⁸: “brisa, vento, fôlego, espírito (de Deus e dos homens), sopro”, etc²⁹. O significado de *ruah* que melhor combinaria com o verbo רוּחַ (um constante agitar-se) seria “vento”³⁰. Mas, como traduzir *elohim*, que se encontra no genitivo? Como Deus, deus, deuses?

El e *elohim* são empregados no AT, ocasionalmente como um superlativo³¹, que associados a *ruah*, podem ser traduzidos por “vento impetuoso, forte”. Neste versículo, a tradução ficaria, então: “uma formidável ventania se agitava sobre as águas”³². Enquanto as trevas cobriam o mar primordial, um forte vento se agitava sobre a superfície das águas.

3.3. As obras da criação

3.3.1. A luz - Gn 1.3-5

Disse Deus: haja luz, e houve luz.

Deus cria através de seu falar, da sua palavra. O autor usa o verbo אָמַר, “dizer”, o qual caracteriza a palavra criadora de Deus na história³³. A palavra é palavra criadora, não no sentido de a palavra ter um poder independente de Deus, mas é Deus, em seu poder e soberania, fazendo a sua vontade se realizar.

Não podemos entender essa palavra criadora como palavra mágica, como ocorre em paralelos da história das religiões³⁴. Para o autor de Gn 1, a palavra criadora não tem cunho mágico. A palavra mágica ou a palavra que age magicamente não tem contexto histórico. Para P, a ordem da criação, criadora da natureza, e a palavra de Deus, criadora de história, se encontram na mesma linha³⁵.

Deus criou a luz por primeiro, mas sem mencionar a fonte dessa luz. Sem luz, não há criação. Depois de criada, ela é aprovada pelo próprio Deus:

²⁸ C. WESTERMANN comenta em seu comentário longamente essa questão. Cf. Genesis, p. 147ss.

²⁹ N. KILPP, Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português, p. 224.

³⁰ Assim K. HOMBURG, Gênesis 1, p. 30.

³¹ Ex 9.28: grandes trovões, Sl 36.7: montanhas enormes.

³² Outra possibilidade de tradução: vibrava, estremecia, pairava.

³³ Cf. Is 9.7; 55.10ss; Jr 23.29, etc. J. NELIS, Dicionário Internacional de Teologia, p. 91.

³⁴ von RAD faz um excuro a esse respeito. Cf. von RAD, Teologia do Antigo Testamento, p. 150s.

³⁵ Cf. C. HOMBURG, Gênesis 1, p. 37; C. WESTERMANN, Genesis, p. 154.

viu Deus que a luz era boa. O efeito da obra criada corresponde exatamente à idéia divina³⁶. O predicado bom é atribuído expressamente apenas à luz; as trevas não o merecem. Parece que a luz tem um status mais elevado; das trevas não é dito que Deus a tenha criado e nem que ela fosse boa. As trevas fazem parte do caos e foram incorporadas na ordem do dia e da noite, de modo a não perder totalmente seu caráter ameaçador³⁷. A luz tem primazia sobre as trevas e não pode ser derivada do caos³⁸.

A seguir, *Deus separou a luz das trevas*. Isso pressupõe que antes da separação havia confusão e mistura de elementos, entre luz e trevas. Com a separação, começa a funcionar a sucessão de luz e trevas. Também as trevas passam a ter um sentido positivo³⁹ e são incluídas no agir de Deus. Dar nomes – aqui à luz e às trevas – expressa o poderio sobre aquilo ao que se dá nome. Ao dar nomes, Deus estabelece que ele é o Senhor e que o domínio sobre as criaturas é tão somente dele⁴⁰. Isso só acontece com as três primeiras obras da criação. Separando entre caos e criação, luz e trevas, e dando nome a estas realidades como demonstração de seu senhorio, Deus impede que o caos e as trevas se transfiram para dentro da criação.

*Na criação só aparecem dia, noite, terra e mares. A matéria original foi transformada e diferenciada pelos nomes que recebeu. O caos já não existe; foi separado de uma vez por todas, recebendo até mesmo um outro nome, i.é, sendo algo diferente”.*⁴¹

Vale destacar que, com a menção *um dia* (final do v.5), Deus deu início ao tempo. Tempo e espaço, que determinam as coordenadas de nossa existência, são criadas por Deus. Deus, o eterno, para quem não existe nem um “antes” nem um “depois”, mas para quem tudo é “eterna presença”, é o Senhor sobre o tempo e o espaço⁴² e não está sujeito a tais coordenadas. Desta forma, a criatura não é eterna, e sim, recebe tempo e espaço como limites, dentro dos quais sua existência deve acontecer.

³⁶ Cf. E. GALBIATI, Introdução à Bíblia, p. 154.

³⁷ Cf. C. HOMBURG, op. cit., p. 38. Talvez aqui se reflita um temor profundamente arraigado que os seres criadores (ser humano e animais) têm da escuridão. Também os animais entram em pânico quando ocorre um eclipse solar.

³⁸ Cf. HOMBURG, op. cit., p. 39. C. WESTERMANN, op. cit., p. 158.

³⁹ H. SEEBASS, Genesis I, p. 67.

⁴⁰ Cf. K. HOMBURG, op. cit., p. 39; E. GALBIATI, op. cit., p. 154.

⁴¹ Cf. K. HOMBURG, op. cit., p. 40.

⁴² Cf. Sl 90,2.

3.3.2. O firmamento - Gn 1.6-8

O termo hebraico para firmamento é *raqia'*, e designa uma chapa sólida. Na cosmovisão hebraica, o firmamento é concebido como um enorme sino semi-esférico e a curvatura dos céus, assim como a vemos, era uma abóbada sólida⁴³. Acima do firmamento existia um enorme reservatório de água⁴⁴. A criação da *raqia'* mostra que o céu é uma obra criada por Deus como qualquer outra, não tendo ele uma relação mais íntima com Deus do que a terra⁴⁵. A imposição do nome significa que só a partir deste momento começa a existir um céu distinto do mar.

A função do firmamento é *separar entre águas e águas*. Uma parte das águas se encontra acima da abóbada do céu, formando um “oceano celeste”, a outra, fica embaixo, na terra.⁴⁶ Não é dito de onde procedem as águas; elas fazem parte do caos existente antes do início da criação.

3.3.3. Os mares e terra - Gn 1.9-10

Neste dia ocorre outra divisão: mares e terra. As águas se reúnem num lugar para que a terra seca apareça. Isso pressupõe que as águas cobriam toda a face da terra. Conforme a tradição babilônica⁴⁷, os mares se encontravam ao redor e debaixo da terra, assim como no Sl 139.9 e 24.2.

Interessante observar que a “terra” não é feita por Deus como o firmamento, mas ela surge pela separação da água⁴⁸. Não existe uma ordem propriamente dita pela qual a terra surge⁴⁹.

Aqui chegamos ao fim do primeiro ciclo da criação. Até aqui, Deus, mais do que criar, estabelece nítidas separações entre luz e trevas, acima e abaixo, seco e úmido. Enquanto a primeira separação ocorre no tempo, as duas últimas ocorrem no espaço. Estas estruturas espaço-temporais criadas são condições a priori para o surgimento da vida, que é criada a partir da quarta obra⁵⁰.

⁴³ Veja também Jó 26.11; Gn 28.17; 2 Rs 7.2; Sl 148.4.

⁴⁴ Quando chovia, a água deste reservatório caía sobre a terra, através das “comportas” e “janelas” do céu. Cf. Gn 7.11; 2 Rs 7.2.19.

⁴⁵ Cf. C. WESTERMANN, Genesis, p. 165. K. HOMBURG, Gênesis, p. 41.

⁴⁶ Esta era uma das cosmovisões do Oriente Antigo. Cf. H. SEEBASS, Genesis, p. 68s.

⁴⁷ Cf. K. HOMBURG, op. cit., p. 43s.

⁴⁸ Cf. C. WESTERMANN, Genesis, p. 167s.

⁴⁹ Cf. K. HOMBURG, Gênesis I, p. 44.

⁵⁰ M. CASALIS, Estudos Teológicos, p. 257.

3.3.4. As plantas - Gn 1.11-13

Ainda no terceiro dia, Deus cria o verde, o vegetal. O autor o divide em espécies botânicas, em cereais e verduras e em árvores frutíferas, mostrando que tudo tem a sua ordem na criação de Deus⁵¹.

Nesta obra da criação é importante observar que a ordem de Deus é dirigida diretamente à terra: *a terra faça brotar...* À terra é dada a ordem de criar, como a uma mãe; dela deve surgir a nova criatura⁵². A própria terra é encarregada de uma tarefa co-criadora. Como criatura, ela não é relegada à passividade. Neste sentido, Deus quer que suas criaturas, uma vez criadas, desenvolvam também uma atividade própria. Essa passagem lembra a concepção da “mãe terra”, muito conhecida ao Antigo Oriente, que também deixou suas marcas em outras passagens do AT⁵³. Mas, por si só, a terra não tem condições de proporcionar fertilidade e crescimento. A palavra de Deus é que cria as condições para que tal aconteça. A sua palavra atribui essa capacidade à terra⁵⁴.

3.3.5. Os corpos celestes – Gn 1.14-19

Já no primeiro dia a luz foi criada, quando ainda não havia nenhum astro ou corpo celeste. Neste sentido, os astros não são fontes de luz, apenas repassadores de luz⁵⁵.

Os corpos celestes eram vistos por boa parte dos antigos povos orientais como deuses, semi-deuses ou como expressão de poderes divinos⁵⁶, que tinham influência sobre eles (cf. o sol, a lua, os astros – hoje: astrologia). O sol e a lua⁵⁷ não eram, portanto, nomes neutros, mas tidos como divindades muito influentes, aos quais cabia veneração.

Diante desse pano-de-fundo, constatamos que o AT desmitologiza es-

sas concepções orientais, chamando os corpos celestes simplesmente de lâmpadas. O v. 16 fala da *lâmpada maior* e da *menor*, evitando a designação sol e lua. Deste modo, fica claro que ambos, na visão bíblica, são corpos celestes sem qualquer essência divina ou portadores de poderes que determinam o destino de pessoas⁵⁸. Não têm poder próprio, não são autônomos, mas criaturas de Deus como as outras⁵⁹. Os principais vestígios de compreensão mitológica oriental podem ser encontrados ainda na expressão “para governar o dia e a noite” (v. 16).

A dignidade dos corpos celestes, está, pois, nas suas funções⁶⁰. Eles foram colocados no firmamento para desempenharem funções, as quais são⁶¹:

a) conforme o relato da ação (v. 16-18 a): luzir sobre a terra, governar sobre o dia e a noite, separar entre a luz e as trevas;

b) conforme o relato de palavra (v. 14-15 a): separar o dia e a noite⁶², servir como sinais para épocas festivas (cultuais), dias e anos (calendário), luzir sobre a terra.

3.3.6. Os animais aquáticos e aves – Gn 1.20-23

Nas cinco primeiras obras foram criadas todas as condições para que a vida fosse possível no mundo. Na sexta obra, deparamo-nos pela primeira vez com a expressão *ser vivente*, isto é, seres que têm vida. O autor volta a usar o verbo ברא, usado no v. 1, afirmando que a introdução da vida animal é algo novo e admirável⁶³. Os animais são dotados de capacidade de reprodução, o que não aconteceu com as plantas. Inclusive os *tanninim*, monstros marinhos, são caracterizados como produto da obra criadora de Deus⁶⁴, que, assim, passam a ser inofensivos⁶⁵.

Os animais criados são classificados de acordo com o ambiente em que irão viver, de acordo com as divisões entre os elementos ocorridos até aqui: a criação dos peixes supõe a separação entre terra e mares, e a criação

⁵¹ O interesse dessa divisão não é apenas botânico, mas também cultural-teológico. Os cereais e legumes contam entre os alimentos puros e servem de alimentação aos seres humanos e animais. As árvores frutíferas são importantes, pois as frutas representam parte das ofertas cultuais, como vemos em Lv 19.23s; 27.30; 23.40. Essa classificação é decisiva para a distinção no culto do que é puro e o que é impuro. Assim, W. H. SCHMIDT, Introdução ao Antigo Testamento, p. 103.

⁵² K. HOMBURG, op. cit., p. 46.

⁵³ Cf. Sl 139.15; Jô 1.21.

⁵⁴ Cf. K. HOMBURG, op. cit., p. 46.

⁵⁵ M. SCHWANTES, Projetos de Esperança, p. 31.

⁵⁶ Cf. C. F. PFEIFFER, Diccionario biblico arqueologico, p. 255

⁵⁷ Os nomes Shemesh, “sol” e Yardea, “lua”, poderiam evocar a lembrança dos deuses celestiais dos povos vizinhos, Shamash e Yarih. E. GALBIATI, Introdução à Bíblia, p. 156.

⁵⁸ W. H. SCHMIDT, Introdução ao Antigo Testamento, p. 65. Cf. Dt 4.19.

⁵⁹ Cf. JEREMIAS, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, p. 43.

⁶⁰ Assim M. SCHWANTES, op. cit., p. 31.

⁶¹ Cf. K. HOMBURG, op. cit., p. 48 à 51. H. SEEBASS, Gênesis I, p. 72ss.

⁶² Assim também no Sl 136.7ss.

⁶³ E. GALBIATI, Introdução à Bíblia, p. 156.

⁶⁴ Citando os monstros marinhos, alguns pesquisadores vêem aqui a única reminiscência de uma luta entre Javé e um monstro marinho, como acontece em diversas cosmogonias do Antigo Oriente. K. HOMBURG, Gênesis I, p. 55. M. HUTTER, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I, p. 55.

⁶⁵ W. H. SCHMIDT, Introdução ao Antigo Testamento, p. 65.

dos pássaros supõe a delimitação espacial do firmamento⁶⁶.

Totalmente novo é o elemento da bênção no v. 22: *Deus os abençoou...* Abençoar, no AT, significa capacitar com força benevolente⁶⁷. A bênção abrange aqui a capacitação destes seres vivos de serem fecundos, multiplicarem-se e de encherem a terra. Com a bênção é dada a força da procriação: *sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra*⁶⁸. Mas, a vida não se mantém por si só, mas permanece dádiva da bênção de Deus. Não só a vida surgiu da palavra de Deus (*e Deus disse*), mas ela também só consegue manter-se a partir da palavra de Deus (*e Deus abençoou, dizendo...*). O autor da narrativa mostra que Deus é o responsável pela fecundidade, e não qualquer divindade do ambiente religioso no qual Israel se encontrava.

3.3.7. Os animais terrestres – Gn 1.24-25

Temos no sexto dia duas obras criadas: os animais terrestres e o ser humano. Também aqui a terra é conclamada a participar da criação: *e Deus disse: a terra produza seres viventes*. Os animais terrestres são divididos em três grupos: animais domésticos, animais selvagens e animais rastejantes e estão em profunda ligação com a terra, o que é bem diferente com o ser humano.

3.3.8. O ser humano- Gn 1.26-28

Com o ser humano, a criação atinge seu ponto final e culminante. A estrutura da oitava obra aponta para essa singularidade:

v. 26a: *e disse Deus*.

v. 26a: *façamos* – a decisão de criar o ser humano.

v. 26b: *dominem eles* – a função do ser humano.

v. 27: a criação do ser humano (mais duas especificações)

v. 28: a bênção e incumbência do ser humano.

A decisão de criar o ser humano difere do relato das demais obras. O uso triplo de בָּרָא indica a singularidade dessa obra e a origem de onde veio o ser humano⁶⁹. O v. 26 mostra que há uma decisão divina especial por trás da criação do ser humano. Não é mais uma palavra criadora que deva produzir alguma coisa, mas há a participação do próprio Deus no ato de criar⁷⁰. Apesar

da forma verbal no plural, o autor desconhece a idéia de que outros deuses tenham ajudado na criação do ser humano; para ele, há um único Deus criador⁷¹. Algumas palavras merecem uma atenção especial

Façamos seres humanos (בָּרָא) *à nossa imagem* (צֶלֶם), *conforme a nossa semelhança* (דְּמוּת)

בָּרָא, *adam*, ser humano, é coletivo e designa “os homens, seres humanos, humanidade”. Embora seja empregado sempre no singular, tem o sentido de coletivo⁷². Aqui não é dito que Deus teria criado, no início, um único homem particular ou um único par original; o que Deus cria é o gênero humano, a humanidade. A continuação do v. 26, *para que eles dominem*, contém um plural, indicando tratar-se aqui de um coletivo⁷³.

צֶלֶם, *tselem* significa “imagem” em geral. Na maioria das vezes, a imagem designa a plástica real e concreta, o retrato, a figura⁷⁴ ou, ainda, a imagem ereta de uma divindade, a estátua. O homem foi criado também à semelhança – *demut* – de Deus. O termo é mais abstrato e significa “aquilo que se assemelha”.

Em torno da expressão “imagem e semelhança de Deus” já houve muitas controvérsias na história da teologia. Os termos não significam as capacidades espirituais e intelectuais do ser humano, não se referem primeiramente ao corpo das pessoas, mas têm sempre o ser humano como um todo à frente. Eles apresentam o ser humano, por um lado, como o interlocutor de Deus, isto é, como alguém que está numa relação mútua com Deus. Por outro lado, enfatizam também que o ser humano é o representante de Deus sobre a terra⁷⁵. O humano é o representante visível, corpóreo, do Deus invisível e incorpóreo, um representante adequado de Deus na terra⁷⁶. O teólogo G. von Rad argumenta nesta direção:

Assim como os grandes reis da terra erguem uma imagem sua nas províncias do seu reino onde não podem se fazer presentes constantemente, como sinal de sua soberania, da mesma forma o homem, na

⁶⁶ M. CASALIS, *O Seco e o Úmido*, p. 258.

⁶⁷ Cf. L. KÖHLER, W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, p. 153.

⁶⁸ K. HOMBURG, op. cit., p. 55.

⁶⁹ Cf. W. H. SCHMIDT, בָּרָא. In: ThWAT, v. 1, p. 339.

⁷⁰ K. HOMBURG, *Gênesis 1*, p. 59; H. W. WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 132. G. von RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 152.

⁷¹ O uso da palavra בָּרָא exclui a idéia de que outros deuses tivessem colaborado na criação dos seres humanos.

⁷² Cf. K. HOMBURG, Op. cit., 65. N. KIRST, *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*, p. 3.

⁷³ Assim H. W. WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 214.

⁷⁴ Cf. 1 Sm 6.5; Nm 33.52; 2 Rs 11.18; Am 5.26.

⁷⁵ H. SEEBASS, *Genesis 1*, p. 81.

⁷⁶ V. P. HAMILTON, hm:D In: DITAT, p. 316s.

*sua Imago Dei, é colocado na terra como sinal da soberania de Deus. Ele é, por excelência, o mandatário de Deus, convocado para resguardar e executar a soberania de Deus sobre a terra*⁷⁷.

Um forte argumento para esta interpretação encontramos no SI 8, onde o ser humano é descrito como rei, dotado por Deus com predicados reais. Assim sendo, o humano seria o representante, a testemunha de Deus sobre a terra. O caráter de sua representação consiste, antes de mais nada, em exercer o domínio de Deus sobre as criaturas – o ser humano deve dominar (v. 26b)⁷⁸. Este domínio não pode ser entendido no sentido de explorar e tyrannizar, isto é, destruir, matar, capturar ou maltratar, mas deve ser entendido no sentido de domesticar e responsabilizar-se pelos seres vivos e pela criação. O SI 8 fala que tudo está posto sob os pés do ser humano. Só o ser humano mesmo não deve ser objeto de sujeição (cf. Gn 9.6), sendo que todos os seres humanos são chamados a administrar, a cuidar e a dispor da criação. Na linguagem científica da teologia, chamamos esta tarefa dada à humanidade como imagem de Deus de *dominium terrae*⁷⁹.

Deus criou a humanidade como “macho e fêmea”, homem e mulher. A distinção dos sexos é obra de Deus.⁸⁰ O humano é ser que vive em comunhão, que existe a dois. Ele só é ser humano dentro desta comunhão um com o outro⁸¹. A mulher não é vista, nesta passagem, como alguém, quanto ao ser, inferior ao homem. A bênção e o direito de domínio são atribuídos aos dois. Diferente será no relato de Gn 2.18-25, onde, de acordo com alguns intérpretes, uma determinada supremacia é atribuída ao homem.

A bênção que Deus dirige ao ser humano é a mesma que dirige aos animais: *sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra*. Deus dá uma tarefa ao ser humano e o capacita pela bênção, que lhe dá a força para a fecundidade e para a procriação. A existência de toda a população é consequência da bênção divina.

No v. 28 temos 5 imperativos. Entre eles, está a ordem de *dominar* e de *sujeitar* a terra. Provavelmente pensa-se, aqui, no domínio da matéria, ao lado

do senhorio sobre os animais. Na ordem *sujeitai a terra e dominai sobre os animais* temos, neste sentido, a importante tarefa de criar cultura, que se dirige a todas as pessoas de todos os tempos.

Como devemos entendê-la? Até os dias de hoje cada aprendizagem de uma criança, todo tipo de escola, cada escrita, cada livro, toda técnica, pesquisa e ciência e doutrina com seus métodos, instrumentos e instruções nada mais são do que a realização desta tarefa. Toda a história, ciência, técnica, economia, administração, etc. poderiam ser vistos como realização da ordem dada em Gn 1.28.

Contudo, esta tarefa não pode ser realizada se o homem não se multiplicar e se não se unir à sua mulher, pois só como humanidade e como ser que vive em comunhão ele pode realizar esta tarefa. Afinal, um homem ou uma mulher sozinhos não darão conta desta tarefa. A procriação e a multiplicação são a condição para que o ser humano possa sujeitar a terra⁸².

3.3.9 - O sustento dos seres vivos – Gn 1.29-30

O v. 29 trata do sustento dos humanos – verduras, cereais e frutos de árvores - e o v. 30 da alimentação dos animais – todas as plantas verdes. Vê-se que a alimentação dos animais é mais modesta que a dos humanos. A alimentação concedida ao ser humano equivale a um direito que lhe foi concedido por Deus: *eis que vos entrego*. Essa frase é uma fórmula de consignação⁸³ e encontra-se em outros textos de P: Ex 21.6; Lv 18.8 e 21; Gn 9.3.

Enquanto que o v. 28 fala do direito do ser humano de dominar sobre os animais, os vv. 29 e 30 limitam esse direito, impedindo-o de aproveitá-los para vestimenta e alimento. Parece haver duas tradições de épocas diferentes, nos v. 28 e 29s, que não podem ser ajustadas entre si. A tradição que se reflete em v. 29s aparece em diversos textos do Oriente Antigo e até fora dele⁸⁴. Para o escritor sacerdotal, essa paz da criação foi destruída com o dilúvio. Em Gn 9.2-4 é dado ao ser humano também o animal como alimento.

Os v. 29 e 30 refletem a paz paradisíaca, onde não se mata; seres humanos não matam animais para comer carne nem os animais se matam mutua-

⁷⁷ Citado em: K. HOMBURG, Gênesis 1, p. 69.

⁷⁸ J. E. HARTLEY, בְּרָא In: DITAT, p. 1288s.

⁷⁹ H. W. WOLFF, Antropologia do Antigo Testamento, p. 131ss.

⁸⁰ E. GALBIATI, Pentateuco, p. 159.

⁸¹ E. S. GERSTENBERGER; W. SCHIRAGE, Mulher e homem, p. 57. H. W. WOLFF, Antropologia do Antigo Testamento, chega a afirmar que apenas o homem e a mulher juntos representam um homem inteiro e aceitável, p. 132.

⁸² A ordem do v. 28 foi dada num momento em que havia carência de pessoas na terra. Hoje nos encontramos no outro extremo. Com uma previsão de 6 a 6,5 bilhões de seres humanos, enfrentamos em diversos lugares do mundo problemas seríssimos de super-população. Impõe-se a necessidade de um eficaz planejamento familiar. Por isso, esse versículo não pode ser interpretado como um empecilho para o planejamento familiar ou para a paternidade responsável.

⁸³ Cf. C. HOMBURG, Gênesis 1, p. 75.

⁸⁴ C. WESTERMANN, Gênesis 1, p. 224ss há um longo debate.

mente com o mesmo fim. Entre homens e animais e entre um animal e outro, isto é, entre os seres vivos predomina a paz. As plantas, que servem de alimento, não são mortas, pois não possuem vida em si. C. Westermann afirma existir no ser humano uma noção oculta de que a criação que ele vê na sua realidade concreta é uma criação perturbada: não faz parte da existência de seres vivos a matança de seres vivos⁸⁵.

Encontramos em Is 11.6-8 uma interessante passagem equivalente, onde a paz entre as criaturas é descrita. Esta paz é esperada para o futuro, isto é, além das possibilidades da nossa realidade. O que em Gn 1.29s é afirmado sobre a proto-história, Isaías 11 transfere para o final dos tempos.⁸⁶

3.4. A conclusão das obras da criação – Gn 1.31

Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom.

A fórmula da aprovação vale para tudo o que Deus fez. A totalidade da criação recebeu o reconhecimento da parte do Criador. O עָוֹל - *tov* possui aqui um sentido funcional: a criação é boa para a finalidade que Deus lhe destinou⁸⁷. *O mundo bom que Deus criou e inventou é aquele mundo, com o qual a história inicia e chega a seu alvo, realizando o sentido da criação*⁸⁸.

Atualmente, no mundo em que vivemos, onde os seres humanos constantemente se martirizam, matam e exterminam mutuamente, pode ser difícil considerar a criação perfeita e compreender esse juízo positivo de P (*Priesterschrift*). Lembremo-nos que este escrito surgiu provavelmente no exílio, com a intenção de admoestar e consolar uma comunidade desanimada e atribulada. O escritor projeta as possibilidades positivas que foram dadas ao ser humano para poder viver novamente em esperança⁸⁹.

3.5. O encerramento da criação – Gn 2.1-4a

O trecho de 2.1-3 fala do sétimo dia, no qual aparentemente se acrescenta algo de novo à criação. Neste dia, Deus descansou de todas as suas obras. O termo usado para *descansar*; *parar*; no hebraico, é עָנָה, que desde cedo foi relacionado ao termo “sábado”⁹⁰. Os dois verbos *abençoar* e *santifi-*

car; do v. 3, também lembram o sábado⁹¹. Há uma estreita relação entre ambos os verbos: o sétimo dia. O dia do descanso haverá de irradiar bênção e força para o fomento e bom êxito das coisas da criação⁹². Deus separa este dia como dia de bênção para os homens. O descanso do Criador irradia sobre o sétimo dia, transformando-o num dia de bênção para a humanidade. Nessa sequência de sete dias, no último dia acontece o descanso de Deus. Isso dá a entender que este descanso de Deus é a meta para o ser humano e para toda a criação. *O descanso de Deus se irradia sobre o mundo dos homens, dando a estes o tempo do descanso abençoado. O dia do descanso de Deus é o primeiro dia de vida do homem*⁹³.

III – ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA DA CRIAÇÃO DE GN 1.1-2.4a PARA O DEBATE ATUAL

A intenção desta parte de nosso estudo é a de fornecer alguns subsídios e impulsos teológicos que venham a contribuir para o debate atual, que é muito amplo e pode ser levado apenas de uma forma muito fragmentária em consideração no contexto deste artigo. Buscar-se-á principalmente arrolar observações que contribuam para o estabelecimento de critérios bíblico-teológicos claros, deduzidos a partir do confronto exegético com o texto bíblico, que possam habilitar a comunidade cristã em seu múltiplo confronto com as correntes de pensamento da atualidade, veiculadas maciçamente nos meios de comunicação social no contexto de uma sociedade informatizada e globalizada.

Entre os diversos temas passíveis de abordagem, queremos destacar nove – lembrando que em vários momentos haverá um entrelaçamento inevitável entre os diversos enfoques, os quais foram aqui separados por razões de cunho didático e para facilitar a exposição.

1. A criação do mundo por Deus como expressão de doxologia e confissão de fé

Uma das primeiras constatações que a análise exegética do primeiro relato da criação revela é que este texto – que provavelmente tinha seu lugar vivencial no contexto da tradição sacerdotal – possui uma linguagem de cu-

⁸⁵ Id., p. 226.

⁸⁶ Cf. K. HOMBURG, Gênesis 1, p. 77.

⁸⁷ Cf. C. WESTERMANN, Genesis, p. 229.

⁸⁸ K. HOMBURG, op. cit., p. 78.

⁸⁹ Id. Ibid., p. 78s.

⁹⁰ Cf. K. HOMBURG, op. cit., p. 79ss.

⁹¹ Ex 20,11.

⁹² C. WESTERMANN, op. cit., p. 237.

⁹³ Cf. HOMBURG, op. cit., p. 83.

nho fortemente doxológico. A criação do mundo por Deus era vista em Israel como um tema pertencente ao *louvor e à adoração a Deus*, tendo seu lugar no culto do antigo Israel – especialmente a partir do período exílico e pós-exílico. Desta maneira, adquiriu um caráter fortemente marcado pelo elemento da confissão de fé no próprio culto. A experiência histórica de Israel, que teve sua história da salvação, por um lado, reduzida ao nada⁹⁴ com a destruição do Reino do Norte (Israel) e do Reino do Sul (Judá), e por outro lado, restaurada do caos histórico a partir do agir de Deus no período pós-exílico⁹⁵, serviu como analogia histórica e ponto de partida para a compreensão judaica das antigas tradições em torno da criação do mundo por Deus, encontrando na doxologia sua forma de expressão confessional suprema.

Na interpretação teológica dos relatos da criação há que se levar em conta que estes relatos não têm, portanto, a intenção de figurar como relatos de cunho cronológico ou histórico. A forma literária destes textos evidencia que a fé na pessoa e na obra do Deus criador não têm seu fundamento em alguma espécie de prova de cunho empírico ou científico acerca da veracidade daquilo que é testemunhado nestes textos⁹⁶, mas surge da experiência histórica do ser humano com o Deus que o redimiu e o criou. Parece-nos, a partir da análise exegética realizada, que a fé em Deus enquanto redentor antecede

⁹⁴ Pensemos aqui, por exemplo, apenas nos nomes que Deus ordenou que o profeta Oséias desse aos seus filhos – Jesreel, Não-meu-povo e Não-misericórdia (Os 1) –, os quais indicam, por assim dizer, o retrocesso e a anulação da própria história da salvação iniciada com o chamado de Abraão (Gn 12.1-3) e com o estabelecimento da aliança no Sinai (Ex 20ss). Cf. J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, p. 24ss. W. RUDOLPH, *Hosea*, p. 37ss. H. W. WOLFF, *Dodekapropheten I: Hosea*, p. 6ss.

⁹⁵ Cf. especialmente a mensagem do Dêutero-Isaías (Is 40-55) como um todo, e em especial, seu uso do termo característico da teologia da criação – סֵדֶר – que parece ter servido de ponto de partida para a elaboração da concepção de criação elaborada em Gn 1. Cf. Art. סֵדֶר , in: E. JENNI; C. WESTERMANN, *ThWAT*, col. 338s.

⁹⁶ Neste sentido, o empenho de obras teológicas marcadas por uma interpretação fortemente literalista e de cunho tendencialmente fundamentalista – como por exemplo, o livro de W. Keller, *E a Bíblia tinha razão* – é, sob ponto de vista exegético-teológico, questionável. Ao que parece, parte-se do pressuposto de que o fundamento da fé reside na consistência da argumentação científico-racional baseada em descobertas e reconstruções de cunho arqueológico. A reconstrução científica se torna, neste caso, em base para a própria fé. Sob o ponto de vista da ciência histórica respectivamente de uma metodologia exegética histórico-crítica, omite-se a radicalidade da constatação de que não é possível rastrear historicamente ou cientificamente com exatidão os acontecimentos primitivos em seu processo. Não raro parte-se, então, na elucidação de elementos não mais passíveis de reconstrução histórica, para explicações de cunho altamente especulativo.

e pressupõe a fé em Deus enquanto criador⁹⁷. Tanto na elaboração de Gn 1.1-2.4a, quanto na experiência de todo e qualquer ser humano até os dias de hoje, a experiência do agir redentor e justificador de Deus parece servir de fundamento para que brote a fé de que este mesmo Deus é aquele que criou e manteve o ser humano em vida até o presente momento⁹⁸.

O estudo dos relatos da criação objetiva, portanto, fortalecer a fé no Deus Criador. Neste sentido, a teologia cristã aborda estes relatos sempre de novo com o intento de contribuir para uma compreensão mais profunda do significado daquilo que é objeto da confissão ecumênica da fé cristã: *Creio em Deus, o Pai onipotente, criador do céu e da terra*⁹⁹.

As implicações concretas do caráter doxológico dos relatos da criação podem ser verificadas na abordagem de um dos temas mais polêmicos da teologia da criação, que será tratado a seguir.

2. Os relatos bíblicos da criação e a cosmovisão moderna – Fé e ciência

A história da doutrina da criação, que teve principalmente a interpretação de Gn 1 e 2 como base, foi desde os seus primórdios sempre uma história do debate entre a fé cristã e a cosmovisão predominante nas diferentes épocas. No período da Igreja Antiga – séc. I a III/IV d.C. – a fé no criador teve que se debater com a filosofia grega e com as concepções dos movimentos gnósticos a respeito da criação¹⁰⁰. Na Idade Média, a teologia cristã tinha que se posicionar diante da metafísica aristotélica, que era a filosofia predominante que deter-

⁹⁷ Cf. G. von RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 144-160. B. CHILDS, *Die Theologie der einen Bibel*, p. 136-147. O entrelaçamento entre experiência histórica da redenção e confissão de fé em JHWH como criador também é abordado por H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, p. 259-274. E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik*, p. 74.

⁹⁸ Se fôssemos articular este dado a partir da concepção do Credo Apostólico enquanto confissão aceita em nível ecumênico, poderíamos dizer: a experiência da salvação do ser humano a partir do agir redentor de Deus em Jesus Cristo a nosso favor (2. artigo do Credo), a qual foi intermediada concretamente pelo agir do Espírito Santo (3. artigo do Credo) se constitui no fundamento teológico para a formação da fé em Deus como o criador (1. artigo do Credo). O primeiro artigo do credo pressupõe, teologicamente falando, o terceiro, respectivamente o segundo artigo da fé cristã. Cf. Hb 11.1-3, em especial o v. 3.

⁹⁹ O Símbolo Apostólico – 1. artigo. Cf. Comissão Interluterana de Literatura, *Livro de Confissão*, p. 19.

¹⁰⁰ Uma visão panorâmica do período encontramos, por exemplo, em B. HÄGGLUND, *História da Teologia*, p. 25-48. Nos movimentos gnósticos imperava, basicamente, um dualismo metafísico e um dualismo antropológico, i. é, via-se a criação em sua materialidade e corporalidade como algo que não foi criado por Deus, mas por um ser semelhante a Deus que denominavam de Demiurgo. O mundo empírico material e o corpo do ser humano estavam primariamente marcados pelo princípio do mal.

minava a cosmovisão científica da época¹⁰¹. Já nas Idades Moderna e Contemporânea, a fé cristã teve que se debater principalmente com os resultados das pesquisas das ciências naturais, especialmente com a teoria da evolução, na forma como foi defendida inicialmente por Charles Darwin e nas suas múltiplas variantes.

Neste sentido, uma das perguntas muito discutidas na Era Moderna, principalmente a partir da constatação da biologia e da paleontologia de que o mundo não pode ter sido criado em 6 dias, mas que foi resultado de um processo cósmico que durou bilhões de anos¹⁰², poderia ser assim formulada: até que ponto as declarações bíblicas são verdadeiras e têm validade também para o ser humano moderno?

A análise de Gn 1.1-2.4a, bem como a de outros textos bíblicos relativos ao tema da criação do mundo (cf. Gn 2.4b-25; Sl 24.1s; Jó 38ss; Is 48.13 etc.) – não realizada no contexto de nosso estudo¹⁰³ – revela alguns dados que podem auxiliar a responder esta questão.

¹⁰¹ O filósofo Aristóteles (384-322 a.C.) defendia a eternidade e a intransitoriedade do universo. Ele via o mundo como algo que sempre existiu e que sempre existirá. Isto ele afirmava a partir da constatação de que não é possível verificar científica- ou empiricamente o começo ou o fim do mundo. Em sua metafísica, por sua vez, ele afirma que o início do mundo somente é algo que a razão humana, por uma necessidade que lhe é intrínseca, somente pode postular – Aristóteles falava, neste sentido, do “motor imóvel” (gr. *τὸ ἀκίνητον* – cf. neutro!) como causa última de todo o cosmo. Cf. E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, p. 72s.

¹⁰² Uma breve apresentação de propostas advindas da cosmovisão moderna encontramos em L. BOFF, *Dignitas Terrae*, p. 73ss.

¹⁰³ Cf. E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, p. 73s. O autor chama atenção para as diferenças entre os diversos testemunhos bíblicos acerca da criação, as quais são, na verdade, expressões das diferentes cosmovisões dos seus autores: “Em Gn 1.1-2.4a e Gn 2.4b encontramos diante de nós dois relatos da criação diferentes entre si, os quais se originaram de tradições independentes [e autônomas]. [O texto de] Gn 1.1-2.4a pressupõe tradições antigas que sofreram uma reinterpretação pela teologia sacerdotal. Mas também lá, onde encontramos declarações sobre a criação do mundo no restante do Antigo Testamento, topamos com uma série de detalhes que diferem entre si. Conforme o Sl 24.1s, Deus “fundou” a terra e tudo o que nela existe “sobre os mares e firmou-a sobre as águas”. Conforme Jó 38.4ss Deus “lançou os alicerces da terra” e “marcou os limites de suas dimensões”. E conforme Is 48.13, Deus “estendeu os céus”. Conforme o Sl 139.13 (cf. também Jó 10.11), Deus “teceu [o ser humano] no ventre de sua mãe” etc. Ao lado da concepção do banimento das águas do caos (Gn) através da ação criadora de Deus, encontramos a concepção de sua vitória sobre o “Monstro dos Mares” (por exemplo em Jó 26.12). Deve-se observar que em nenhuma das demais passagens veterotestamentárias o mito do Monstro dos Mares (Rahab) se torna, como tal, realmente claro, tendo sido utilizado unicamente com o propósito de testemunhar acerca do feito poderoso de Deus em seu criar – bem como em outra passagem com o propósito de testemunhar acerca da ação poderosa, mediante a qual Deus redimiu o seu povo da escravidão do Egito: “Não foste tu

Se efetuarmos uma comparação entre os textos acima arrolados, constatamos que não iremos encontrar uma visão coesa e isenta de tensões¹⁰⁴. Embora as afirmações básicas de todas elas sejam praticamente as mesmas, há diferenças entre os relatos, as quais parecem ser resultantes das diferentes cosmovisões de seus autores. Em comum estes textos têm os seguintes aspectos:

a) eles podem ser considerados como expressões judaicas da fé no Deus criador;

b) percebem-se neles certos esforços de desmitologização de mitos cosmológicos correntes na época em que foram formulados;

c) todos eles refletem e pressupõem o estado da pesquisa ou do conhecimento científico da época em que surgiram.

Em Gn 1, Sl 104 e Jó 38ss encontramos diferentes listagens de realidades observadas na criação, cada qual correspondendo, por assim dizer, ao “estado da pesquisa” de sua época de surgimento. Apesar das diferenças, a declaração básica é a mesma, pois tudo o que se observou no mundo empírico foi atribuído à atividade criadora e conservadora de Deus. Conforme Edmund Schlink, nem no AT e nem no NT encontramos conhecimentos a respeito da natureza criada que sejam essencialmente diferentes do que os conhecimentos gerais do mundo pagão. A cosmogonia, tomada em si mesma, não perfaz o interesse central nem do AT e nem do NT, mas sim, a declaração de fé de que Deus é o criador de todas as coisas que o ser humano conseguiu descobrir em sua época. Em outras palavras: encontramos na Bíblia mais do que uma única cosmovisão, e por isso não podemos falar “da” cosmovisão bíblica. A revelação de Deus na história aconteceu sob o pano-de-fundo de diferentes cosmovisões e aquela, com a qual topamos na análise de Gn 1, é apenas uma

que despedaçaste o Monstro dos Mares, que transpassaste aquela serpente aquática? Não foste tu que secaste o mar, as águas do grande abismo, que fizeste uma estrada nas profundezas do mar para que os redimidos pudessem atravessar?” (Is 51.9s). No Novo Testamento, a fé no criador veterotestamentário é pressuposta. Mas ela é testificada de novos modos. Não encontramos no Novo Testamento um relato da criação. Também não se fala mais acerca da vitória sobre as águas do caos primordial e sobre o Monstro do Mar. Ainda assim a declaração elementar da fé veterotestamentária no criador, que Deus criou todas as coisas, foi formulada de modo novo, por exemplo em Cl 1.16: “pois nele [em Jesus Cristo] foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos ou soberanias, poderes ou autoridades; todas as coisas foram criadas por ele e para ele”. Aqui são mencionadas outras forças míticas do que aquelas que estavam diante dos olhos do mundo contemporâneo veterotestamentário, as quais [segundo Paulo] têm seu senhorio cômico-religioso sobre o ser humano destruído [por Jesus Cristo, o primogênito de toda criação (Cl 1.15)].” (Tradução: CVS).

¹⁰⁴ Em E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik*, p. 73ss há um longo arrazoado a respeito.

delas. A intenção da Bíblia não é a de intermediar uma determinada cosmovisão, e sim, a de articular a revelação e o agir de Deus conforme experimentados por seres humanos na história, e que aconteceram em diferentes épocas e para dentro de diferentes cosmovisões¹⁰⁵.

A tarefa da teologia não deveria ser, portanto, a de eliminar a suposta cosmovisão bíblica e substituí-la pela cosmovisão moderna, mas a de convidar as pessoas a se unirem na mesma confissão de fé que a dos antigos. Educar teologicamente adquire, no que tange a questão da criação, uma forte conotação de libertação de uma leitura literalista de Gn 1.

A reflexão feita até aqui traz algumas implicações para nós.

a) Os diferentes testemunhos a respeito do agir criador de Deus revelam que a nossa preocupação em relação a declarações sobre a criação deveria ser a de que estas declarações deveriam estar em concordância com os elementos centrais da fé no Deus Criador encontrados nos autores do testemunho bíblico. Nosso ponto de referência principal não deve ser em primeiro lugar o “estado da pesquisa” de nossa época ou da época bíblica, e sim, a confissão de fé propriamente dita, que é a mesma quanto à sua essência básica, em todos os tempos e lugares. Contudo, todos os gigantes avanços realizados no contexto da pesquisa científica do macrocosmo e do microcosmo servirão para enriquecer a confissão atual da fé no Deus criador.

b) A confissão de fé no Deus criador deve ser feita hoje levando em conta perguntas como: Quais seriam os mitos a serem desmitologizados hoje? Quais as afirmações que atualmente contradizem o testemunho da fé no criador?¹⁰⁶ Neste ponto, a confissão da fé no Deus criador torna necessário o debate crítico com os resultados da pesquisa das ciências modernas, bem como com as declarações de filósofos e de ideologias modernas. A fé deverá ser articulada no diálogo crítico com os pensadores e pesquisadores de nosso tempo, apontando para os pontos negativos e para os momentos de verdade de suas concepções¹⁰⁷. O cristão sabe que não precisa temer nenhuma criatura, porque nenhuma, nem os principados e potestades das regiões celestiais, podem afastá-lo do amor de Deus (cf. Rm 8.30ss; Cl 1.15ss).

c) As novas descobertas das ciências em termos de seres vivos, plane-

tas, galáxias etc., devem ser submissas ao senhorio de Deus¹⁰⁸. Hoje sabemos imensamente mais do que os antigos. Sabemos que o universo é muito mais velho e muito maior do que os antigos o pensavam. O microscópio e o telescópio nos ensinaram a ver que o micro- e o macrocosmo são muito mais complexos do que se pensava há séculos atrás. Sabemos hoje a respeito de distâncias em anos-luz, temos acesso à micro-realidade dos átomos, das células, dos genes. Sabemos que a terra deve ter surgido há mais ou menos 3 bilhões de anos atrás, as primeiras formas de vida há cerca de 600 milhões de anos, a água e a flora vegetal há cerca de 400 milhões de anos, os anfíbios há cerca de 100 milhões de anos, os mamíferos e pássaros há 30 milhões¹⁰⁹. Temos condições de criar uma infinidade de objetos novos por meio da técnica. Nossos conhecimentos do mundo e do universo se multiplicaram enormemente. Somente confessaremos a Deus como criador de tudo hoje, se reconhecermos todo o universo por nós hoje conhecido como sendo sua criação! E isto inclui o mundo empiricamente pesquisável, o micro- e o macrocosmo; o mundo produzido pela técnica humana; o mundo invisível – i. é, empiricamente não-verificável. Dos relatos bíblicos da criação aprendemos que importa que Deus seja proclamado e testemunhado como criador de todas as coisas para dentro de todas as cosmovisões de todos os tempos¹¹⁰.

d) Concluímos que a ciência não precisa necessariamente ser vista, *a priori*, como algo que contradiz a fé. Gn 1 dá prova disso, pois o autor articulou a fé no criador de acordo com os conhecimentos científicos de seu tempo. A fé deverá estar aberta ao diálogo crítico com a ciência – e a filosofia – de seu tempo. Os conhecimentos exatos das ciências empíricas não precisam ser necessariamente negados, mas apenas libertados de determinadas colorações ideológicas ou de hipóteses que venham a contradizer a essência do testemunho bíblico.

O desafio da teologia cristã neste contexto poderia ser o de chamar atenção ao fato de que o método mais adequado a ser usado no encontro entre a fé cristã e a pesquisa científica nas mais diversas áreas não será o de tentar estabelecer uma síntese difusa, mas sim, o de estabelecer uma espécie de diálogo crítico. Deste modo não ocorre nem a identificação nem a separação entre fé e ciência, mas um diálogo que leva em conta os pressupostos de

¹⁰⁵ E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik*, p. 74-77.

¹⁰⁶ E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik*, p. 74s.

¹⁰⁷ Uma articulação diferenciada entre a tradição cristã e as tradições científicas e filosóficas a respeito da criação encontramos, por exemplo, em O. BAYER, *Schöpfung als Anrede*, C. LINK, *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*.

¹⁰⁸ E. SCHLINK, *op. cit.*, p. 75s.

¹⁰⁹ Cf. C. F. von WEIZSÄCKER, *Geschichte der Natur*, p. 135ss.

¹¹⁰ Veja aqui as valiosas observações de H. THIELICKE, *Informações sobre a Fé*, p. 29-38.

ambas as instâncias¹¹¹.

No contexto da pesquisa teológica e do diálogo interdisciplinar há ainda alguns aspectos importantes que mereceriam ser observados, ao se abordar esta questão: as ciências empíricas têm como objeto de observação e estudo apenas um segmento da realidade, a saber, o universo empírico, verificável e observável aos órgãos dos sentidos e aos instrumentos técnicos humanos. Teologicamente falando, as ciências tem acesso apenas a realidades que já sempre são resultado ou efeito do agir de Deus como criador. Se argumentarmos de acordo com um esquema de causa e efeito, as ciências poderão achar apenas causas imanentes para os efeitos que observam na natureza. Ao analisarem o crescimento de uma flor encontrarão diversos fatores empiricamente verificáveis e causadores do efeito do crescimento, mas nunca toparão com as causas, por assim dizer, “transcendentes” por trás dos fenômenos empíricos. Há dimensões da realidade relativas ao agir de Deus que somente são acessíveis à fé (cf. Hb 11.3). A teologia tem como importante desafio auxiliar a comunidade cristã a aprender a articular esta tensão básica entre a fé e os conhecimentos científicos, que tanto maior será, quanto mais forte a visão desta pessoa estiver determinada pelo pensar científico de seu tempo.

3. A boa criação de Deus

O convívio sadio da comunidade cristã com a realidade que a circunda começa, a nosso ver, com uma compreensão equilibrada do que vem a ser esta realidade – o mundo e todas as coisas criadas, a humanidade e a sociedade, o tempo e o espaço em que se vive. As experiências vivenciadas e a educação recebida desde a mais tenra infância irão marcar de forma determinante a percepção de realidade da pessoa – a saber, se ela se manifesta e é percebida como hostil, perversa, enganadora, caótica e amedrontadora ou como acolhedora, amparadora, proporcionadora de felicidade e aconchego etc. A teologia possui, neste âmbito, um papel de extrema relevância na formação – ou, em muitos casos, até mesmo da correção – da percepção básica da realidade,

¹¹¹ Mencione-se aqui apenas um exemplo de um tema conflitante entre fé e ciência: A fé cristã terá dificuldade de concordar com a hipótese de que o surgimento das plantas, dos animais e do ser humano são resultados de „saltos qualitativos” da evolução no contexto de um universo que se auto-organiza conforme princípios cosmogênicos que lhe são imanentes (autopoiesis). A fé cristã irá negar a afirmação de que a vida se encontra, originalmente, dentro das possibilidades da própria matéria. Contudo, a fé cristã está, por outro lado, aberta a enxergar por trás da auto-organização, da autonomia, da adaptabilidade ao meio, da reprodução etc., uma dimensão ainda mais profunda, não empiricamente verificável, que é o agir de Deus. Em relação a esta discussão, cf. L. BOFF, *Dignitas Terrae*, p. 84ss.

especialmente nas questões que tangem a pergunta se a realidade é, afinal, boa ou má, acolhedora ou hostil. As posturas podem ser de fuga ou de engajamento ativo na sociedade, de medo ou de curiosidade diante das coisas desta vida, de hostilidade ou inocência diante da realidade que a cerca. E esta postura determinará de certa forma o modo como a pessoa humana encara a sua própria vida e a contribuição que esta sente que pode dar¹¹².

O desafio da teologia cristã, neste âmbito, seria o de contribuir para a formação de uma visão de realidade que resgata dos relatos do Gênesis a confissão de que aquilo que foi criado está, num primeiro momento, sob a declaração divina de que tudo o que Deus fez é bom. A ambigüidade que experimentamos entre realidade hostil ou acolhedora etc., não é original. Original é o testemunho de que, no princípio, *tudo era muito bom*. E isto implica todas as dimensões do conceito hebraico de “muito bom”, a saber, não apenas a dimensão ética e estética, mas também a dimensão funcional: a criação não é boa em si mesma, mas é boa para o propósito para o qual Deus a destinou. A criação é “boa” porque Deus a colocou em relação consigo mesma¹¹³. *O mundo bom que Deus criou e inventou é aquele mundo com o qual a história inicia e chega ao seu alvo, realizando o sentido da criação*¹¹⁴.

O tempo e o espaço em que o ser humano vive e dentro dos quais acontece a percepção de todas as demais coisas criadas são boas obras do Deus criador. O tempo e o espaço (Gn 1,3-10), o cosmo inanimado e inorgânico (Gn 1,11-19), o cosmo orgânico e animado (Gn 1,20-25) e a própria humanidade são, todos eles, criaturas “muito boas” de Deus. Criaturas não são eternas, mas têm seu início e seu fim determinados pelos bons propósitos do criador. Elas recebem, desde o princípio,¹¹⁵ dele seu espaço vital, mas tam-

¹¹² Aqui seria o lugar de mencionar as contribuições de análises da psicologia relativas à relevância deste assunto.

¹¹³ E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik*, p. 90s. Conforme Schlink, a afirmação de que Deus criou o mundo bom serve de pano-de-fundo para articular a questão da culpa humana (Gn 3), bem como a questão de que o ser humano é chamado ao arrependimento (p. 91). É provável que também a confissão de que tudo o que Deus fez era „bom”, encontrada constantemente em Gn 1, seja um reflexo da bondade de Deus ao restaurar o seu povo do exílio (p. 91).

¹¹⁴ Assim C. WESTERMANN, citado em K. HOMBURG, *Gênesis 1*, p. 77s.

¹¹⁵ Por esta razão, não deixa de ser complicada a interpretação, muito encontrada nos dias atuais, de que Gn 1 e 2 são uma descrição „da vontade de Deus acerca do futuro do ser humano. Não é algo do passado mas do futuro. O paraíso é uma profecia do futuro retroprojetada para o passado” (assim L. BOFF, *Dignitas Terrae*, p. 66). O paraíso é a „maqueta do mundo, planta de construção a ser realizada, projeto... A plena realização está antecipadamente expressa na descrição do paraíso” (assim C. MESTERS, *Paraíso terrestre: esperança ou saudade*.).

bém seus limites vitais. E Deus criou justamente este mundo como um ato inexplicável de sua livre iniciativa, como um gesto espontâneo, incomparável, livre e sem analogia, como uma ação que brotou de seu amor. Toda a criação é fruto do amor de Deus. Ele não criou o mundo porque precisava dele, nem para se auto-realizar por intermédio do mesmo. Ele é absolutamente perfeito e pleno desde a eternidade, por isso não precisava de um ser distinto dele para ser primeiro reconhecido como Deus.

Isto tem como implicação que a visão cristã acerca do bem e do mal não poderá ser marcada por alguma espécie de dualismo – metafísico, cosmológico ou antropológico –, como era o caso da antiga cosmovisão gnóstica ou do próprio maniqueísmo. A visão cristã da criação não é, desta forma, nem unilateralmente otimista nem unilateralmente pessimista, mas sim, realista. Deus, por ser criador, elimina o caos primordial estabelecendo a ordem de todo o cosmo. A luz criada por ele prevalece sobre as trevas primordiais, o caos cede lugar à criação ordenada, e é desta forma que o mundo se torna em criação “boa”. E por ser boa, podemos nos animar a encarar o imenso desafio de viver dentro dele, de o pesquisarmos, de lutar pela conservação de tudo o que dele faz parte.

4. A dignidade criacional de todos os seres e o mandato cultural do ser humano

A fé cristã ecumênica confessa a Deus como “criador dos céus e da terra”. O primeiro relato da criação conta que o mundo foi criado por Deus pela palavra, que este mundo era “muito bom”, e que o ser humano foi criado à imagem de Deus e incumbido de exercer o domínio sobre a terra. Que implicações isto tem para a ética? Que implicações tem isto para dentro do mundo atual, no qual o ser humano tem uma visão cada vez mais ampla da realidade das coisas criadas e se aventura cada vez mais na pesquisa (cf. pesquisa e manipulação genética), no qual ele tem meios técnico-científicos cada vez mais aprimorados para conservar a vida (cf. transplante de órgãos), e no qual ele tem explorado a natureza à exaustão para satisfazer as grandes demandas de consumo da humanidade? Que significa a fé no Deus criador diante da crise ecológica vigente?

No horizonte das questões arroladas encontramos uma série de temas, estreitamente interligados entre si, os quais cumpre abordar. Buscaremos enfocar temas que podem servir de base para a articulação da questão ecológica, bem como traçar as implicações éticas pertinentes a estes temas.

4.1. A dignidade da criação e do ser humano

Em primeiro lugar, é importante mencionarmos a importância do resgate da concepção de “dignidade” de todos os seres, que encontramos no relato de Gn 1. Tal dignidade está fundamentada, a nosso ver, no simples fato de que todos os seres são criaturas trazidas à existência pela livre iniciativa do amor criador de Deus, bem como pelo fato de terem sido confiadas à administração responsável do ser humano enquanto ser criado à imagem de Deus.

Inicialmente vale lembrar de modo especial a proximidade existente entre os seres humanos e os demais “seres vivos”. Se já a criação inanimada tem uma dignidade que lhe é inerente enquanto criação de Deus, ainda mais intensa é a dignidade criacional dos seres animados. Tal dignidade criacional se articula sempre dentro da distinção entre o criador e suas criaturas. Conseqüentemente, nenhuma das criaturas pode ser vista como tendo alguma espécie de caráter divino ou semi-divino. Conforme Gn 1, o mundo criado não pode ser nem divinizado e nem tiranizado.

4.2. O domínio sobre a criação como incumbência do ser humano – Mandato cultural

Em segundo lugar, faz parte da concepção do ser humano como ser criado à imagem de Deus a dimensão da administração responsável do cosmo criado. O ser humano não pode se considerar como uma espécie de deus, nem tampouco como uma espécie de escravo em relação ao restante da criação. A ele não foi dada a tarefa de explorar de forma tirânica nem a ordem de adorar o restante da criação. Mas como imagem de Deus, a ele foi dada a incumbência de ser sinal da soberania de Deus sobre toda a criação. “Ele é, por excelência, o mandatário de Deus, convocado para resguardar e executar a soberania de Deus sobre a terra”¹⁶. A ele cabe exercer o domínio de Deus sobre as criaturas. E justamente esta incumbência está diretamente ligada a sua dignidade criacional.

É neste ponto que surge um desafio fundamental para a teologia cristã em dias atuais. A compreensão do que vem a ser o “domínio” do ser humano foi, principalmente na atualidade, interpretada erroneamente, como legitimação para uma exploração desenfreada e irresponsável da terra. Isto significou, em uma leitura de cunho mais neoliberal e capitalista, que a natureza foi entendida unilateralmente como mera “matéria prima” para elaboração, produção e confecção de bens de consumo¹⁷. Que a natureza é também “criação” de

¹⁶ K. HOMBURG, Gênesis 1, p. 69.

¹⁷ Cf. O. BAYER, Schöpfung als Anrede, p. 4s: 19-28.

Deus é algo que, na visão antropocêntrica da Modernidade, foi praticamente esquecido¹¹⁸. O pior de tudo isto, contudo, é que justamente um conceito encontrado nas escrituras, a saber, o termo “domínio”, serviu, após ter sofrido uma distorção em sua interpretação, de conceito legitimador para o estabelecimento de tal visão, numa cultura que se considerava e considera, até hoje, basicamente cristã, como é o caso da cultura ocidental.

A teologia cristã poderia, ao abordar esta temática, resgatar um pouco da história desta distorção e efetuar as devidas correções a partir da concepção bíblica. Sujeitar e dominar a terra não pode ser confundido com explorar, tyrannizar, destruir, matar, capturar, maltratar e exaurir recursos. Deve ser entendido, isto sim, no sentido revelado pela exegese de Gn 1.26-28, a saber, de domesticar, estruturar, organizar, ordenar e utilizar responsabilmente a criação com todas suas reservas e recursos naturais.

Vale ressaltar, neste contexto, que a teologia bíblica da criação não é avessa ao desenvolvimento cultural em seus âmbitos tecnológico-científicos, mas sim, apenas avessa a formas de desenvolvimento que não sejam, por assim dizer, ecológica- e eticamente sustentáveis. A teologia cristã poderia contribuir, em nossos dias, para uma visão de desenvolvimento sustentável mais baseada na responsabilidade ética e ecológica e não mais centrada na política neoliberal da exploração econômica irresponsável dos recursos naturais.

Um outro aspecto relevante que desponta no âmbito do conceito bíblico de *imagem de Deus* é que a tarefa do domínio da terra é de abrangência universal: ele não é algo ordenado exclusivamente a judeus ou cristãos, mas tem validade universal, estendendo-se a pessoas de todos os povos, culturas, etnias, gêneros, idades etc., sem exceção alguma. Isto tem a implicação de que, no empenho pelo desenvolvimento ética- e ecologicamente sustentável, na luta pelo bem comum e pela preservação do meio-ambiente, há uma ampla cooperação entre cristãos e não-cristãos, pois esta é uma tarefa que vale para todos enquanto criaturas de Deus.

A teologia terá a tarefa de conscientizar as comunidades cristãs desta dimensão. Este é um âmbito onde toda e qualquer mentalidade exclusivista cristã terá que ser superada. Aqui a diferença entre cristão e pagão não deveria ser norteadora e nem condicionadora para a atuação e o engajamento das pessoas. A responsabilidade cultural, científica, tecnológica e ecológica é um

âmbito no qual a cooperação em prol do desenvolvimento e da preservação da vida e do meio-ambiente deve ser o norte maior. Aqui não deveria haver reservas maiores por parte de cristãos em relação à participação em projetos sociais, ecológicos, econômicos, tecnológicos e científicos elaborados em parceria e em mútua cooperação com pessoas que não professam a fé cristã.

No âmbito da administração do mundo, Deus usa o serviço de *todos* os seres humanos! Cristãos não precisam ter receio de trabalhar, nestas áreas, com pessoas que seguem outras religiões, ideologias, filosofias ou crenças. Tampouco não precisam se fechar para um serviço a Deus em nível ecumênico, unidos aos cristãos de outras igrejas cristãs. Neste âmbito, enquanto cumprimento do mandato cultural de Deus (Gn 1.26-28), Deus também usa pagãos com seus dons e talentos, os quais lhes foram concedidos por ele mesmo, como seus instrumentos. Cristãos crêem que Deus, embora abscondido aos olhos humanos, esteja presente nas dimensões profundas da vida secular. Eles crêem que o mundo, apesar de caído, continua sendo uma boa dádiva de Deus e que todos os humanos, apesar de afastados de Deus, continuam sendo criaturas por ele amadas, mantidas e em muitos sentidos usadas para a conservação do mundo. Por isso, não têm medo de servir a Deus nas mais diversas áreas da vida, seja no exercício de funções em órgãos públicos, na política, na agricultura, na indústria, no comércio, na polícia ou nas forças armadas etc.

Contudo, vale ressaltar também que toda e qualquer atuação cristã neste horizonte amplo da criação também não poderá prescindir das perspectivas que se abrem a partir de Gn 3. Os capítulos de Gn 4-11 revelam, de certa forma, que o relato da queda (Gn 3) não anula simplesmente o que Deus criou (Gn 1-2). Contudo, após a queda, a existência humana e o próprio cosmo passam a existir dentro da ambigüidade entre a boa criação e a queda. Em Gn 3 fica evidente que todo o âmbito da criação é, após a queda, um âmbito marcado pela ambigüidade do bem e do mal, da bênção do criador e da maldição do juiz. Embora o relato da queda não tenha sido objeto de análise no presente estudo, sua inclusão no contexto desta reflexão é fundamental. Pois após a queda, toda a criação foi submetida à vaidade e se encontra sob a tirania do ser humano, aguardando a redenção do mesmo para que experimente libertação (Rm 8.19ss). Já esta última passagem deixa transparecer, por outro lado, que a teologia da criação não poderá ser corretamente articulada, se a ação redentora de Deus em Jesus Cristo não estiver no horizonte. Jesus Cristo a resgata do pecado e das implicações da queda, fazendo dela uma nova criação (João 1.1ss).

¹¹⁸ A necessidade de entender „natureza“ e „história“ como dimensões inerentes ao entendimento bíblico de „criação“ tem sido apontada recentemente, por exemplo, por C. LINK, *Schöpfung*, p. 334ss.

4.3. A “mãe-terra”

Digna de nota neste contexto em que estamos coletando subsídios para articulação de uma ética ecológica é, também, a observação exegetica, feita em Gn 1.11-13, de que a terra figura como instância que também recebeu do criador uma incumbência ou função criadora: *a terra faça brotar* (Gn 1.11). Como uma mãe, ela própria é convidada e autorizada a participar no ato de criação, recebendo o encargo de fazer surgir ela própria uma série de novas criaturas. Como criatura, a terra não é relegada à passividade, mas à atividade criacional – algo que é confirmado pela constatação encontrada em Gn 1.12: “a terra fez nascer”, i. é, fez brotar, produziu, fez sair, deu à luz a vegetação. Temos aqui um ponto de referência fundamental para o diálogo da fé cristã com uma série de tradições primordiais encontradas atualmente, incluindo as tradições de nossos povos indígenas e de origem africana: “mãe-terra”, “gaia” etc.¹¹⁹

A teologia cristã não deveria prescindir, ao menos não em nosso contexto brasileiro, do diálogo com tais tradições sócio-culturais. Cumpre, contudo, articular aquilo que é o conteúdo da fé cristã de forma cuidadosamente diferenciada, atentando tanto para elementos comuns quanto para elementos distintos entre os textos bíblicos e as demais tradições culturais. Um dado inalienável é que a “mãe-terra” age na qualidade de criatura autorizada por Deus, não tendo autonomia em si mesma. A terra não tem condições de proporcionar fertilidade e crescimento por si só, mas é, conforme o Gênesis, a palavra do criador que cria condições para que isto aconteça. O princípio da *autopoiesis* não lhe é inerente. A “mãe-terra”, por ser criatura de Deus, não pode ser nem adorada ou divinizada, e nem explorada ou tiranizada. A fé cristã não é uma fé de característica animista, como o é a fé de muitos de nossos povos indígenas. Tampouco a fé cristã é uma fé de cunho estritamente científico, como o é a “fé” do ser humano moderno, que acaba por reduzir a “mãe-terra” ao objeto de seu abuso (*res extensa* – na linguagem de R. Descartes), justificando assim uma postura de exploração desenfreada e tiranização da natureza¹²⁰. Tanto a visão animista quanto a visão puramente científica perdem a noção de que o cosmo, a “mãe-terra” é simultaneamente natureza e criação divina, e nunca meramente natureza autônoma. A natureza é criação e por isto é digna; ela não pode ser divinizada nem tiranizada, mas apenas

utilizada de acordo com os critérios éticos que advêm de uma compreensão teologicamente fundamentada do que vem a ser o agir do ser humano como “imagem de Deus” (Gn 1.26-28).

4.4. O mundo criado como lar do ser humano

Faz parte de uma cosmovisão cristã voltada para a responsabilidade ecológica a noção, extraída de Gn 1.1-2.4a, e de forma ainda mais intensiva da teologia de Gênesis 2.4b-25¹²¹, de que todo o universo, mas em especial a terra, se constitui em uma grande espécie de casa, lar, moradia ou ambiente vital do ser humano. Deus cria o ser humano, praticamente como coroa de todas as demais obras da criação, apenas após preparar o lar do mesmo. Destruir a natureza é, nesta concepção, o mesmo que destruir a sua própria moradia, o seu próprio ambiente vital. Destruir a natureza é, em última análise, encaminhar a própria auto-destruição.

4.5. Implicações éticas da teologia da criação

Uma vez concluídas estas observações a partir do texto estudado, poderíamos arrolar – em caráter de ensaio – as seguintes implicações da teologia da criação de Gn 1.1-2.4a para a ética:

a) A teologia cristã enquanto articuladora de conceitos éticos poderia partir, em primeiro lugar, de uma concepção de mundo de acordo com a qual este é, simultaneamente, natureza, história e criação. A partir de Gn 1 não é possível simplesmente reduzir a nossa visão de realidade à imanência, mas aprendemos a vê-la também em suas dimensões, por assim dizer, transcendentes – reveladas na palavra de Deus –, mesmo ali onde estas não se deixam provar empírica- ou racionalmente. Gn 1 nos ensina a não mais enxergar o mundo como mero fruto de uma evolução cega no sentido da auto-organização da própria matéria.

A teologia poderia ensaiar a articulação de uma visão de criação que não levará nem ao endeusamento e nem à tiranização da natureza criada. Ele deveria se mostrar crítica diante de toda tiranização e exploração da natureza, pois partirá da compreensão de que a natureza é criação de Deus e, por isto, digna. A dignidade da natureza, por ser criação de Deus, deveria ser um norte constante para toda e qualquer ação relacionada a ela por parte de cristãos e não-cristãos.

b) A teologia cristã terá importante papel no sentido de servir para formar as bases de uma educação cristã marcada por uma postura de abertura

¹¹⁹ Cf. L. BOFF, *Dignitas Terrae*, p. 63-83.

¹²⁰ Uma forte crítica aos abusos cometidos contra a natureza a partir de uma compreensão de natureza marcada pelo paradigma moderno encontramos nas obras do teólogo brasileiro Leonardo BOFF. Cf. L. BOFF, *Dignitas Terrae*.

¹²¹ Cf. K. HOMBURG, *Gênesis 2*, p. 91ss.

e engajamento responsável por instâncias como a cultura, a arte, a ciência, a tecnologia, a política, etc. Nas comunidades cristãs é importante não cultivar nem uma atitude de fuga diante destas instâncias e nem de endeusamento destas instâncias como fonte de informação e instrumentos de administração do mundo. A fé no Deus criador (cf. Gn 1.14-19) libera o cosmo criado à pesquisa pelo ser humano. Também a declaração de que até mesmo os “monstros marinhos”, que figuravam em diversas cosmogonias¹²² do Antigo Oriente como seres que representavam as forças do caos, não passam de criaturas de Deus (cf. Gn 1.20-23), colabora para o estabelecimento de uma visão de pesquisa científica e de avanço tecnológico que não precisa ser marcada pelo medo ou até pelo pavor diante do universo criado, mas pela certeza de que Deus é o Senhor sobre todas as criaturas. Os seres humanos e, juntamente com eles, todas as formas da pesquisa científica, sempre se movem no mundo criado e mantido por Deus.

c) À teologia cristã cabe o desafio, em nossos dias, de destacar que o ser humano é apenas administrador, e não mantenedor do mundo. Ele coopera com Deus na manutenção e é seu instrumento, mas não é mantenedor propriamente dito. O ser humano não pode dar início e nem pôr fim ao mundo por meio de suas ações (cf. potencial atômico, crise energética, crescimento populacional, esgotamento dos recursos naturais, efeito estufa etc.)¹²³. A ação ética humana assumiria uma carga titânica sobre si mesma se assumisse a tarefa de conservação do mundo. Nem a política, nem a ciência e a tecnologia, nem a economia mundial são capazes de realizar esta tarefa. A teologia bíblica da criação auxilia a viver num mundo marcado pela caducidade e pela transitoriedade, sem cair num pessimismo que não conta mais com o agir criador e conservador de Deus, nem num otimismo que aposta apenas na capacidade humana de encontrar soluções para os muitos problemas globais. Crer que Deus é o criador do mundo é crer que ele é o senhor da história.

Compete à teologia estar atenta para a importância de destacar a validade do mandato cultural de Gn 1.28 para toda a humanidade, promovendo uma educação de acordo com a qual a pessoa deveria estar aberta para uma cooperação entre cristãos e não-cristãos em atividades voltadas para a administração do mundo. Pois aqui não é a questão da salvação e sim o âmbito da conservação e da administração responsável do mundo criado por Deus que está em jogo.

¹²² Cf. Quellen des Alten Orients: Schöpfungsmythen.

¹²³ Cf. Denis MEADOWS, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit.

d) A teologia cristã têm, hoje, diante de si a tarefa de servir de canal para fomentar o aprendizado de que as instituições (“profanas”) terrenas não fogem do domínio e do agir do criador e mantenedor do mundo. O estado com todas as suas instituições, a política, a família, as instituições sociais – cf. hoje também as Organizações Não-governamentais (ONGs) – não devem ser demonizadas e nem sacralizadas *a priori*. Elas podem estar sob a bênção do criador, que as usa, de uma forma abscôndita para nós, para possibilitar a vida no mundo. Teológica- e eticamente falando, elas podem ser encaradas como fruto e resultado do exercício do mandato cultural dado ao ser humano em Gn 1.26-28. É imprescindível não fomentar a fuga do mundo, mas sim o engajamento crítico pelo mundo e suas instituições, enquanto resultantes do exercício do *dominium terrae* confiado ao ser humano pelo próprio criador. A teologia poderia, por outro lado, promover o surgimento de uma consciência, por assim dizer, crítico-profética no seio das comunidades, provocando-as a tornarem-se socialmente ativas e críticas toda vez que estas instituições se tornarem em instrumentos de opressão e destruição, ao invés de instrumentos de promoção da vida humana. Os efeitos devastadores que o pecado humano tem sobre as instituições, seja de qual cunho forem, jamais poderá ser subestimado. Desta forma, cumpre, em suma, atentar para a profunda *ambigüidade* das instituições, o que sempre exigirá uma análise específica de cada situação a partir dos critérios da revelação, para verificar o seu potencial de promoção da vida ou de difusão de estruturas que destroem a humanidade.

e) Conforme já mencionado acima, a teologia cristã possui, a partir da teologia da criação, um papel central no sentido de fomentar e promover entre cristãos a visão acerca da necessidade de um contínuo diálogo crítico interdisciplinar da fé cristã com as demais ciências. Este pensamento deverá ser aqui aprofundado. “Depois que as ciências naturais mostraram que a criação deve ser entendida como *natureza*, cumpre à teologia mostrar como a natureza pode e deve ser entendida como *criação de Deus*”¹²⁴. A teologia, partindo de uma visão da exegese e de uma ética cristã pautada naquela, contribui, por exemplo, fomentando as seguintes ponderações, a serem consideradas neste diálogo interdisciplinar:

→ Há a necessidade de haver um distanciamento da separação cartesiana entre sujeito e objeto (*res cogitans* – *res extensa*), por esta ser uma das razões da “objetivação” da natureza, respectivamente da tiranização da mesma como fonte de recursos ou como objeto de estudos científicos. Cumpre à ciência e à tecnologia respeitar a dignidade da vida humana e a dignidade do cosmo

¹²⁴ J. MOLTMANN, Gott in der Schöpfung, p. 52 (Trad.: CVS).

mediante uma atitude de consideração, admiração e responsabilidade. A ética cristã fornecerá, a partir de sua cosmovisão de criação, conceitos que poderão auxiliar a ciência e a tecnologia para um uso e uma pesquisa racional e responsável dos recursos do planeta.

→ A teologia, pautada pela visão cristã da criação, ajuda a aguçar a percepção para a dimensão da contingência na natureza e na história – nem tudo se encaixa na lei mecanicista da causalidade natural e histórica, como o pressupõe determinadas ciências.

→ A teologia cristã estará atenta ao problema do reducionismo na explicação da origem e da manutenção do cosmo apenas a partir de dados científicos e empiricamente verificáveis; ela poderá se tornar em instrumento que alerte para as dimensões transcendentais da realidade, que somente podem ser articuladas e compreendidas a partir dos pressupostos da fé cristã.

→ A teologia se mostrará como instância que fomenta uma forte auto-crítica cristã diante de uma interpretação do domínio da terra de Gn 1.26-28 (v. 28: sujeitai a terra) no sentido de uma legitimação da exploração e do uso indevido e irresponsável do planeta e de seus recursos, dando vazão, assim, a uma ética altamente utilitarista. O cristianismo terá que reconhecer que, em parte, foi uma interpretação equivocada desta passagem que levou, sem dúvida entre muitos outros fatores, a uma exploração abusiva da natureza com legitimação e aval cristãos. Tal interpretação deverá ser corrigida no seio das igrejas e da sociedade para que tais “consequências desgraçadas do cristianismo” não mais tenham lugar¹²⁵. Christian Link destacou, neste contexto, a importância de percebermos a ordem de dominar a terra não apenas a partir do ponto de vista da autorização ou permissão, mas também sob o ponto de vista dos limites deste domínio¹²⁶.

→ A teologia cristã da criação poderá, nesta questão, fomentar questionamentos e análises do estilo de vida das pessoas em nossa época

¹²⁵ Cf. Christian LINK, *Schöpfung*, p. 395s.

¹²⁶ Christian LINK, *Schöpfung*, p. 397: „Ermächtigt sind wir zu jeder Ausweitung unserer Lebenswelt, zu jeder Steigerung unserer kulturellen Ansprüche und Bedürfnisse, die erstens ‘auch anderen und künftigen Menschen die vorgegebene Schöpfungsqualität ihrer Lebenswelt bis hin zur unbelebten Natur nicht zerstört’, die zweitens ‘auch allem anderen Lebendigen jetzt und künftig sein von Jahwe geschaffenes Leben ... in (seinem) eigenständigen Daseinsrecht wahr’ und die drittens ‘die Tötung des aussermenschlichen Lebens auf den elementaren Lebensbedarf... beschränkt’ [o autor cita O. H. Steck]. Wird ... ‘Herrschaft’ nicht mehr als Folge der Gottesbildlichkeit begriffen; schlägt sie in eigensinnige Despotie und Ausbeutung um, die die Ausstattung des Lebensraumes ‘Erde’, den Bestand ihrer Tier- und Pflanzenarten, in irreversibler Weise antastet, dann ist die Grenze jenes Auftrags eindeutig überschritten“.

moderna em sua relação às coisas criadas. Ela poderá servir de instância que, pelas reflexões que provoca, fomenta ações que visam o resgate da dignidade da criação e a proteção e conservação do meio-ambiente, cooperando assim, a seu jeito, com o movimento ecológico. Ela poderia ter um papel relevante perante a nova geração que se encontra em processo de formação educacional, auxiliando-a a despedir-se de uma visão puramente antropocêntrica do cosmo, a qual foi nos últimos decênios responsável pela exploração desenfreada do planeta e seus recursos. Fomentará, além disso, a consciência de que cada ser faz parte de um eco-sistema planetário, e que cada qual dará sua contribuição específica para a vida no mundo¹²⁷. Ela auxiliará a resguardar o agir (cristão) tanto do perigo da *hybris* quanto da resignação em relação aos problemas relativos ao meio-ambiente, ascendendo sempre de novo a chama da esperança numa nova criação. *A partir da preocupação ética de responsabilidade para com a criação, a ecologia deixou seu primeiro estágio na forma de movimento verde ou de proteção e conservação de espécies em extinção. Transformou-se numa crítica radical do tipo de civilização que construímos*¹²⁸. A teologia cristã da criação poderá fornecer impulsos importantes para o reconhecimento de nossa própria culpa diante da crise ecológica moderna. Desta forma, o estudo de Gn 1 poderá fornecer subsídios importantes para a entabulação de toda uma crítica sócio-cultural à nossa sociedade contemporânea.

→ Quanto à vida nas instituições que fazem parte do mundo criado por Deus (Gn 1), mas também caído e escravizado pelo pecado humano (Gn 3), a teologia também possui, a nosso ver, uma série de desafios importantes, tendo a responsabilidade de colaborar para o aprendizado de critérios teológico-éticos e de difundir valores para indivíduos e sociedade quanto a temas como guerra, terrorismo, corrida armamentista e riscos da energia nuclear, ética industrial, ética comercial, ética do direito e da justiça (poder judiciário), ética econômica (nacional e internacional), e muitos outros temas. Embora estes temas extrapolem uma teologia da criação, a teologia da criação se constitui, principalmente conforme a exegese de Gn 1.28 (cf. também Gn 2.15), num horizonte de compreensão decisivo de todas estas realidades, as quais não fogem, apesar da queda, do âmbito da criação de Deus. A teologia cristã pode contribuir para que os futuros cidadãos sejam pessoas que acompanhem

¹²⁷ Um ensaio muito interessante encontramos, à nível de Brasil, nas obras do teólogo L. BOFF, cf. *Dignitas Terrae*, p. 180ss. *A volta à terra como pátria comum*, p. 19ss. *Eine neue Erde in einer neuen Zeit. Plädoyer für eine planetarische Kultur*, p. 11ss.

¹²⁸ L. BOFF. *Princípio-Terra. A volta à terra como pátria comum*, p. 19.

criticamente os processos de globalização modernos, buscando sempre modelos políticos e modelos de sociedade alternativos, que visem o bem-comum.

5. A universalidade do ser “imagem de Deus”

A exegese de Gn 1.26-28 revelou uma série de fatores que perfazem a visão bíblica do que vem a ser o ser humano como imagem de Deus. Estes versículos se revelam como articuladores de uma visão que se constitui no fundamento básico e último de toda e qualquer antropologia teológica cristã. Toda a visão da dignidade do ser humano deve ser fundamentada a partir do conceito de imagem de Deus como dimensão fundamental do ser criatura de Deus, sempre levando em conta que “imagem de Deus” é um conceito a ser entendido mais a partir da compreensão de rei vigente no Oriente Antigo, a saber, um conceito mais funcional: *Como imagem da divindade o rei representa ‘Deus’ no mundo; ele é o seu representante entre os seres humanos*¹²⁹. Neste contexto, também o Sl 8 desponta como articulação da dignidade e da responsabilidade do ser humano¹³⁰.

Este dado é de suma relevância para os dias atuais, pois trata-se de um conceito antropológico de cunho universal e inclusivo. Não há ser humano que possa ser excluído – todos, sem exceção, foram criados e são mantidos, enquanto criaturas, como imagem de Deus. Se o ser imagem de Deus é um dado universal, então há uma série de implicações antropológicas e éticas que devem ser observadas na atualidade. Concretamente: a teologia cristã norteada pelas premissas da teologia de Gn 1.1-2.4a fomentará uma reflexão e uma ação voltadas para o empenho social pelos marginalizados da sociedade, pelos portadores de deficiência, pelos doentes, pelos idosos, pelos inválidos, pela mulher, pela criança – incluindo também os ainda não nascidos, deixando-se nortear sempre pelo conceito bíblico de que todo ser humano, a despeito de suas condições e situação física, psíquica, intelectual, moral, étnica, social, de gênero etc, foi criado à imagem de Deus e está sob a bênção do criador. Todos têm o direito de viver, inclusive os fetos. Questões como aborto, suicídio, greve de fome, eutanásia, manipulação genética (projeto genoma),

¹²⁹ Cf. C. LINK, Schöpfung, p. 393 (Tradução: CVS). „Von den klassischen Antwortversuchen, die Gottesbildlichkeit in der unverlierbaren Vernunft (Augustin) zu suchen, in seinem Subjektsein und seiner Verantwortungsfähigkeit (Brunner), in seiner transzendentalen Erschlossenheit für Gott (Rahner) oder sehr viel schlichter in seiner aufrechten Gestalt (L. Köhler), hat sich die Exegese zunehmend getrennt ... Als Bild der Gottheit vertritt der König Gott in der Welt; er ist dessers Repräsentant unter den Menschen“ (p. 393).

¹³⁰ Cf. a interpretação deste Salmo feita por H. J. KRAUS, Psalmen, p. 202-214.

pena de morte, tortura, legítima defesa e morte do agressor injusto, transplantes, experimentação humana, eugenesia, inseminação artificial, fecundação em laboratório, drogas e dependência de substâncias psico-ativas, sexualidade humana em seus usos éticos e desvios (caráter lúdico do amor, masturbação, homossexualismo, relações pré-matrimoniais, controle de natalidade, indissolubilidade do matrimônio, virgindade como forma de vida etc.), enfim, toda a gama de temas ligados ao assunto “direitos humanos” e afins, devem ser de contínua responsabilidade da teologia cristã da criação e da ética dela decorrente¹³¹.

6. A relação entre Deus e o cosmo nas religiões

O conhecimento teológico dos relatos da criação irá auxiliar a comunidade cristã a aprender a distinguir criticamente entre a concepção bíblica e concepções vigentes no universo das religiões como o Deísmo, o Panteísmo, o Panenteísmo e outras, nas quais acontece uma divinização do cosmo e do ser humano ou uma humanização, ou ainda uma materialização da divindade. O cosmo não é emanção, mas sim, criação de Deus. O universo não é nenhum pedaço de Deus tampouco o corpo visível de um Deus invisível. Todo relato bíblico está voltado para a distinção entre Deus e sua criação, e não para a identificação entre os mesmos. O criador deve ser distinto de sua criação. Todas as coisas existentes, sejam as visíveis e as invisíveis, são, em sua mais profunda essência, *criaturas de Deus*. Em Gn 1.1-2.4a encontramos tanto a dimensão da proximidade quanto a dimensão da distância de Deus para com sua criação. Ele cria e se envolve ativamente com a mesma, mas o faz preferentemente pela palavra.

Por outro lado, não podemos deixar de ver que as grandes religiões produziram, como o atestam seus livros e tradições sagrados, uma série de reflexões filosóficas em torno de questões da vida aqui neste mundo, bem como uma série de padrões éticos de altíssimo nível, os quais não podem simplesmente ser desprezados pelo Cristianismo. Inclusive as próprias cosmogonias, a despeito de todas as diferenças, revelam, cá e lá, semelhanças com os relatos bíblicos. Também com relação a estes temas importa não esquecer de Gn 1.26-28 e de Gn 3: toda a produção cultural, incluindo a filosofia, a arte, a cultura, a ciência e a sabedoria (popular) advinda do âmbito das grandes religiões mundiais, é fruto da vida de seres humanos criados por Deus à sua imagem e mantidos por Deus, mas simultaneamente marcados

¹³¹ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE; F. J. ELIZARI BASTERRA; R. RINCÓN ORDUÑA, Práxis Cristã, onde encontramos uma exaustiva abordagem de todos estes temas.

pela culpa e pelo pecado. São expressão cultural ambígua de seres humanos marcados tanto pela criação por Deus quanto pela queda. Neste sentido, não é possível efetuar uma leitura isolada destas tradições religiosas somente a partir de Gn 1 ou somente a partir de Gn 3. Se fôssemos levar em conta somente Gn 1, esquecendo Gn 3, isto conduziria a uma avaliação puramente positiva destas tradições religiosas. Já se fôssemos levar em conta somente Gn 3, esquecendo Gn 1.28 (cf. Gn 5.2 e 9.6 – onde fala-se do ser humano como imagem de Deus também após a queda), isto conduziria a uma avaliação puramente negativa destas tradições religiosas, incluindo a rejeição ampla e absoluta de tudo o que nelas encontramos. A nosso ver, importa, portanto, levar ambos os pólos da antropologia bíblica em conta (Gn 1+2 e 3). Isto significa que também toda esta produção cultural encontrada no âmbito das religiões não poderá simplesmente e unilateralmente ser divinizada ou demonizada. Também ela encontra-se sob a ambigüidade inerente ao âmbito da criação após a queda. Todas estas tradições de sabedoria, filosofia, ética e religião carecem, portanto, de uma leitura diferenciada. Em relação à administração da vida neste mundo, há imensos valores que também os cristãos poderiam aprender a resgatar. Há valores humanos, éticos etc. muito significativos. Há reflexões muito profundas sobre a existência humana e seu significado. Contudo, o limite de todo e qualquer aprendizado é marcado pela própria palavra revelada de Deus. As grandes religiões podem contribuir para uma vida melhor e para questões relativas à administração da vida no mundo, mas não se constituem, para cristãos, independente de sua expressão denominacional, em caminhos de salvação. Vistos a partir do Novo Testamento, são como o próprio Judaísmo, caminhos de salvação por obras, e não pela graça de Deus revelada em Cristo. Poderíamos vê-las, de certa forma, como religiões da “Lei”, mas não do “Evangelho” de Jesus Cristo. Em outras palavras: os ideais ascéticos e éticos propagados, por exemplo, pelo Budismo, pelo Hinduismo ou pelo Islamismo nos ajudam a viver melhor neste mundo, mas o cumprimento dos mesmos não salva a pessoa. Se Gn 1.28 colabora para uma determinada abertura para o ensino de outras religiões em questões pertinentes à vida no mundo, Gn 3 e toda a história da salvação que inicia nos relatos de Gn 12 com a eleição de Abraão e culmina na salvação efetuada por Jesus Cristo conforme os evangelhos do Novo Testamento, colaboram para a afirmação da exclusividade da salvação em Cristo. É importante, nesta reflexão, sempre distinguir entre criação e redenção.

Em todos os casos, no contexto da discussão interdisciplinar entabulada também pela teologia, seria importante observar que existem outros relatos da criação do mundo (cosmogonias) e do ser humano, os quais não preci-

sam simplesmente ser desconsiderados, mas podem ser vistos em suas semelhanças e diferenças em relação aos relatos bíblicos.

7. A distinção entre dia de trabalho e dia de descanso – relevância para a atualidade

Numa sociedade moderna respectivamente pós-moderna, em que a existência de muitos seres humanos se desenrola em torno do eixo “produção e consumo de bens”, a teologia cristã poderia, a partir de Gn 2.1-4, contribuir para o resgate da dimensão e da temática bíblica do “sábado” em sua agenda. Atualmente, parece que os dias de trabalho de muitos se reduzem à produção, à distribuição e à venda de bens de consumo para a sociedade, e os dias de descanso (finais de semana, dias feriados e férias) se reduzem ao consumo pessoal ou comunitário dos bens de consumo produzidos pela sociedade.

Neste contexto, cumpre resgatar a teologia em torno do conceito bíblico de “sábado” (Gn 2.1-4a etc.). O sábado (domingo) como dia de descanso é necessário para o equilíbrio do ser humano enquanto criatura de Deus. Existência humana acontece dentro do equilíbrio criacional entre trabalho e descanso¹³². Onde falta a perspectiva do descanso, onde pessoas vivem em função do trabalho, o trabalho se torna puro ativismo e mecanismo destruidor da vida. Onde o sábado (domingo) não é guardado, expressa-se de forma velada ou evidente que a vida é concebida de forma independente e autônoma em relação ao criador, e de que o sustento da vida se alcança independente da bênção do criador. A santificação ou separação de um dia de descanso implica abrir espaço para que a bênção renovadora de forças físicas e do alento espiritual reservada pelo criador para o ser humano receba o seu espaço adequado. Quem não guarda o dia de descanso esquece que somente podemos dar aos outros e viver a partir daquilo que primeiro recebemos. O sábado foi feito em função do ser humano, e não o ser humano em função do sábado (Mc 2.27s). Deus é senhor sobre o tempo que deu ao ser humano para que administre, e cumpre ao ser humano utilizar o tempo que lhe é, por assim dizer, emprestado, da melhor forma possível. Antes do dar vem o receber. A passividade diante do criador vem antes da atividade perante o restante da criação. A teologia da criação poderia contribuir para a redescoberta de que o sucesso da vida humana tem seu segredo no receber sem haver trabalhado e de que sem descanso o ser humano se torna desumano.

Importa resgatar a dimensão de que a intenção maior de Deus em relação ao sábado é, em última análise, a de fazer uma aliança eterna com o ser

¹³² Cf. O. BAYER, *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*, p. 47-54.

humano, a qual permeia o todo de sua vida terrena. Conforme o relato sacerdotal, o maior alvo de toda obra da criação é que Deus quer viver em meio ao seu povo¹³³. O sentido da vida reside, portanto, em vivenciar existencialmente esta dimensão, que aponta para a libertação e para o descanso definitivos dos filhos de Deus¹³⁴. Ali onde a dádiva do sábado é substituída pelas dádivas do consumo alcançadas mediante o próprio trabalho, perde-se o sentido da própria existência. Neste sentido, a teologia cristã poderia fomentar a formação de uma consciência crítica em relação à cultura consumista exacerbada que impera na sociedade moderna, e isto em nível pessoal, social, econômico e político.

O sábado, contudo, não tem apenas importância em relação ao ser humano, mas também em relação à natureza¹³⁵. A tradição do ano sabático – embora não encontrada expressamente no texto do Gênesis analisado, mas de uma certa forma a ele ligada –, é, além disso, salutar para a formação de uma consciência sensível para a necessidade de descanso da própria natureza, a qual não pode ser explorada incessante e exaustivamente¹³⁶. A teologia cristã poderia contribuir, justamente a partir desta tradição bíblica, para o surgimento de uma reflexão crítica em torno da exploração desenfreada e do uso irracional dos recursos naturais, bem como em torno do uso descontrolado e abusivo de veneno e defensivos agrícolas na agricultura, colaborando para a formação de uma consciência crítica bíblicamente fundamentada tanto entre os futuros produtores, quanto entre os futuros intermediadores (indústria e co-

¹³³ Cf. B. CHILDS, *Die Theologie der einen Bibel*, p. 55.

¹³⁴ Esta perspectiva é articulada em Hb 4.9.

¹³⁵ Muito interessantes são, neste contexto, as observações de C. LINK. *Schöpfung*: „So gibt sich die 'Ruhe' des siebenten Tages sich als ein Geschehen sui generis zu erkennen: einerseits ist sie bis zum Erlass der Sabbatordnung kein Bestandteil der Schöpfungswelt (die ja bereits vor deren Setzung und ohne sie [!] als 'sehr gut' qualifiziert wird, andererseits wird sie – das dürfte der Schlüssel zu ihrem Verständnis sein – 'geheiligt', d.h. für Gott ausgesondert (Gn 2.3), also offenbar 'nicht als etwas Innergöttliches, sondern als eine Angelegenheit der Welt' betrachtet. ...[Diese Tatsache ist] am besten als die Einrichtung ('Setzung') einer besonders ausgezeichneten Zeit [zu] verstehen, in welcher die gesamte Schöpfung zeichenhaft und darum von jedem menschlichen Eingriff unberührt in die Gegenwart ihres Schöpfers eintreten soll. Der Schöpfungssabbat ist nicht begrenzt! ... Der Sabbat hat von Anfang an kosmische Dimensionen! Nach sechs Jahren kultureller Nutzung soll im siebenten Jahr 'das Land seinen Sabbat dem Herrn feiern' [cf. Ex 34.21; Lv 25.1-7.8-55], d.h. unbestellt, brach liegenbleiben...“ (p. 386s).

¹³⁶ O Novo Testamento deixa claro que também a natureza aguarda pela sua libertação definitiva. Rm 8.19ss é um texto fundamental para toda e qualquer ética ecológica. Inclusive a dimensão da culpa humana em relação à natureza é abordada de uma forma muito clara. Cf. C. LINK, op. cit., p. 384s e 389s.

mércio) e os futuros consumidores – lembrando principalmente que estes últimos são tão culpados quanto os primeiros no esgotamento dos recursos naturais e na utilização desenfreada dos mesmos.

8. A concepção bíblica dos astros e sua relevância para a atualidade

Uma constatação que talvez soe num primeiro momento como sendo banal e óbvia, mas que não deixa de ser relevante hoje, é a de que também os astros são vistos no primeiro relato da criação como criaturas de Deus. Não apenas na concepção de determinados povos indígenas ou de povos orientais antigos e contemporâneos, mas também em concepções filosóficas ou ideológicas modernas existe a idéia da influência ativa e até mesmo determinante dos astros sobre a vida humana, isto quando estes não são diretamente entendidos como sendo divindades. Se os corpos celestes eram vistos por boa parte dos povos antigos como deuses, semi-deuses ou como expressão de poderes divinos que de forma alguma eram neutros, cabendo a eles adoração, o primeiro relato da criação apresenta uma verdadeira visão desmitologizada dos astros. O AT os desmitologiza enquanto divindades, chamando os corpos celestes simplesmente de “lâmpadas” (Gn 1.14-19 esp. 16). Não há, neles, qualquer essência divina, nem tampouco, qualquer forma de autonomia.

Esta constatação pode servir de ponto de partida para diversos temas que tem seu lugar no diálogo interreligioso e na catequese sobre a visão vigente de povos indígenas, por exemplo. Também a própria concepção da astrologia, que prevê uma influência ativa, quase autônoma, dos astros sobre o ser humano, poderia ser questionada a partir destes dados. A origem, a trajetória vital e o destino derradeiro do ser humano em seu cotidiano por vezes caótico não são determinados, em todos os casos, pelos astros, mas sim, pelo agir soberano do Deus criador. Toda e qualquer influência de astros – como por exemplo a influência da lua – sobre os seres humanos ou sobre o restante da criação, não precisaria, com isto, ser negada de forma absoluta, mas sim, interpretada a partir das coordenadas teológicas fornecidas pelo texto bíblico. Cristãos não se deixam determinar por concepções mitológicas, mas sim, pela palavra que Deus revelou nas escrituras. As escrituras contribuem para a superação de compreensões que estabelecem e pressupõem a existência de um nexos causal rígido e puramente imanente entre os astros e a humanidade.

9. A alimentação do ser humano como problema global – observações a partir de Gn 1.28-30 e Gn 9.1-7

Um tema que de certa forma desponta freqüentemente em discussões atuais é a questão do consumo de animais pelo ser humano. Não raros são os relatos acerca das condições realmente indignas em que animais são criados para o abate. Uma reflexão sobre a passagem de Gn 1.28-30 poderá lançar algumas luzes a respeito da questão. Contudo, esta passagem não se deixa abordar isoladamente, pois sofreu, por assim dizer, uma reformulação que pressupõe a realidade da queda, que encontramos em Gn 9.1-7.

Em Gn 1.28-30 havíamos encontrado a ordem divina de criar cultura – *dominium terrae*. A realidade da queda teve, contudo, como consequência, uma certa reformulação desta passagem, de modo que o criador adequou o *dominium terrae* à realidade de um mundo agora caído, no qual impera a corrupção e a violência (cf. Gn 6.10: *Ora, a terra estava corrompida aos olhos de Deus e cheia de violência*). Esta reformulação encontramos em Gn 9.1-7, uma passagem que pressupõe a destruição do gênero humano, com exceção de Noé e sua família, pelo dilúvio. Noé se encontra, por assim dizer, numa situação semelhante a de Adão, porém num mundo caído. Com Noé, Deus quer colocar um novo começo na história da humanidade, mas agora sob as coordenadas do pecado e da queda. Por isso, Deus dá a Noé instruções semelhantes às que deu a Adão, de como conviver com as outras criaturas num mundo caído.

Nesta passagem, são duas as reformulações de Gn 1.28-30 que se deixam registrar:

a) Diante do conflito¹³⁷ entre ser humano e animais que irá marcar, como dimensão do juízo de Deus, o convívio entre ambos, a regulamentação dos alimentos entre homens e animais é modificada: Deus permite que o ser humano se alimente também de animais – e não apenas de frutas e de cereais (Gn 9.3: *Tudo o que vive e se move servirá de alimento a vocês*). Os animais serão entregues em suas mãos, a saber, dos homens (Gn 9.2).¹³⁸ Gn 9.1ss deixa claro, em comparação com Gn 1, que o conflito entre o ser humano e a natureza se radicalizará no mundo caído. O *dominium terrae* elaborado em

¹³⁷ Cf. Gn 9.2: Todos os animais da terra tremerão de medo diante de vocês: os animais selvagens, as aves dos céus, as criaturas que se movem rente ao chão e os peixes do mar; eles serão entregues em suas mãos.

¹³⁸ Em Rm 8.19s Paulo se refere justamente à esta problemática, enfatizando que a criação aguarda com gemidos a liberdade da escravidão da decadência em que se encontra, de acordo com a qual ela foi submetida à inutilidade, não pela própria escolha, mas por causa da vontade daquele que a sujeitou.

Gn 1.28-30 é pressuposto, mas ao mesmo tempo estendido sobre a própria vida dos animais: as pessoas deixarão de ser vegetarianas.

b) Contudo, diante da realidade de conflito entre humanos e animais, bem como diante da permissão dada por Deus ao ser humano, de poder comer carne animal, Deus cria ao mesmo tempo um mecanismo de proteção aos animais. Por um lado, o criador coloca neles o medo diante do homem, para que não se aproximem mais com confiança daquele que poderá tomar-se seu agressor (Gn 9.2). É neste medo dos animais que está fundamentada sua reação agressiva ao ser humano, que terá que se proteger de muitos animais. Por outro lado, Deus proíbe que o ser humano coma *carne com sangue, que é vida*, fazendo inclusive a ameaça de *pedir contas* de todo aquele que *derramar sangue, tanto homem como animal* (Gn 9.4s). O sangue do animal morto para fins alimentares deverá ser, portanto, devolvido à terra, por representar a vida.

Criando estes mecanismos, o criador coloca limites à maldade do mundo caído. Seres humanos e animais continuam sendo suas criaturas, mas terão de viver sob a assimetria de um mundo caído, que se encontra sob o juízo de Deus.

Nesta mesma direção aponta também Gn 9.7, onde encontramos a mesma bênção proferida por Deus em Gn 1.28. Isto mostra: apesar da desobediência do ser humano e do castigo que sobre ele repousa, Deus conservou a sua bênção sobre a humanidade após a queda.

Poderíamos, portanto, concluir a reflexão acima afirmando que os abusos que registramos na criação de animais para o abate, bem como no transporte e no próprio consumo exagerado dos mesmos no contexto de uma sociedade altamente consumista, não encontra respaldo em Gn 1.29s e Gn 9.1ss. Antes pelo contrário, fica evidente que o derramamento de sangue de animais não corresponde à vontade original de Deus como criador. Sem dúvida não se pode utilizar estas passagens para fundamentar uma postura de cunho puramente vegetariano. Contudo, elas deixam entrever que esta questão é concessão divina. Interessante é, neste contexto, observar que as muitas profecias futuras a respeito da nova criação, transmitem a mensagem de que reinará, futuramente, uma paz muito abrangente entre seres humanos e animais (cf. Is 11.6ss). Ao que parece, o futuro corresponderá ao início. Desta forma, Gn 1.2ss e 9.2ss são passagens que conclamam a um lidar mais ético em relação ao consumo de animais. O consumismo moderno é pecado e desrespeita os mecanismos de proteção aos animais que Deus colocou em Gn 1.2ss e 9.2ss. No contexto do debate atual poder-se-ia enfocar principalmente a questão dos mecanismos de defesa que Deus colocou, a partir dos quais a dignidade

criacional dos animais mais uma vez é colocada em destaque. O consumo de carne animal não poderá ser eliminado, mas certamente reduzido. Políticas relativas à criação, ao abate e ao transporte de animais vivos deveriam estar no horizonte de atuação de cristãos engajados na política.

BIBLIOGRAFIA

1. *A Bíblia Sagrada*. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil. Revista e atualizada, 1993.
2. AZPITARTE, E. López, BASTERRA, F. J. Elizari, ORDUÑA, R. Rincon. *Práxis Cristã II*. Opção pela vida e pelo amor. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 1983.
3. BAYER, Oswald. *Freiheit als Antwort*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995.
4. BAYER, Oswald. *Schöpfung als Anrede*: Zu einer Hermeneutik der Schöpfung. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.
5. BOFF, Leonardo. *Dignitas Terrae*. Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres. 2.ed. São Paulo: Ática, 1996. Série Religião e Cidadania.
6. BOFF, Leonardo. *Eine neue Erde in einer neuen Zeit*. Plädoyer für eine planetarische Kultur. Düsseldorf: Patmos, 1994.
7. BOFF, Leonardo. *Princípio Terra*. A volta à terra como pátria comum. São Paulo, 1995. Série Religião e Cidadania.
8. CASALIS, Matthieu. *O Seco e o Úmido*: uma análise semiológica dos mitos de criação e do dilúvio. *Estudos Teológicos*. Ano 24. n. 3. São Leopoldo. P. 249-281.
9. CHILDS, Brevard S. *Die Theologie der einer Bibel*: Hauptthemen. Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag, 1994. Bd. 1.
10. CIMOSA. *Gênesis 1-11*: a humanidade na sua origem. São Paulo: Paulinas, 1987.
11. ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.
12. GALBIATI, Enrico. In: BALLARINI, Teodorico; GALBIATI, Enrico; MORALDI, Luigi. *Pentateuco*. Introdução à Bíblia II/I. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 93-244.
13. GERSTENBERGER, Erhard S., SCHRAGE, Wolfgang. *Homem e Mulher*.

São Leopoldo: Sinodal, 1981.

14. GRELOT, P. *Homem, quem és?* Os onze primeiros capítulos do Gênesis. 3. ed. São Paulo, 1986.
15. HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 6. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1999.
16. HAMILTON, Victor P. hm:D. In: HARRIS, R, Laird; ARCHER, Gleason L. Jr.; WATKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 315-317.
17. HARRIS, R. Laird. !ht]. In: HARRIS, R, Laird; ARCHER, Gleason L. Jr.; WATKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1632-1633.
18. HARTLEY, John E. !lx. In: HARRIS, R, Laird; ARCHER, Gleason L. Jr.; WATKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1288-1289.
19. HOMBURG, Klaus. *Gênesis 1*: textos selecionados. São Leopoldo: Faculdade de Teologia. 1984.
20. HUTTER, Manfred. *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I*. Stuttgart/Berlin/Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1996.
21. JENNI, Ernst. hmd. In: JENNI, Ernst, WESTERMANN, Claus. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1. München: Chr. Kaiser Verlag, 1978. p. 451-456.
22. JEREMIAS, Alfred. *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. 4. Aufl. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1930.
23. JEREMIAS, Jörg. *Der Prophet Hosea*. Übersetzt und erklärt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
24. KELLER, Werner. *E a Bíblia tinha razão*. 17. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1990.
25. KIDNER, Derek. *Gênesis*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova & Mundo Cristão, 1985.,
26. KIRST, Nelson, KILPP, Nelson et alii. *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1988.
27. KOEHLER, Ludwig, BAUMGARTNER, Walter. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E. J. Brill, 1985.

28. KRAUS, Hans-Joachim. *Psalmen I*. 5.ed. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980.
29. LINK, Christian. *Schöpfung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991. Bd. 2: Schöpfungstheorie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts.
30. LIVRO DE CONCÓRDIA. As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. 4. ed. Trad. Arnaldo Schüler. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993.
31. McCOMISKEY, Thomas E. arb In: HARRIS, R, Laird; ARCHER, Gleason L. Jr.; WATKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 212-213.
32. MEADOWS, Denis. *Die Grenzen des Wachstums*. Bericht des Clubs of Rome zur Lage der Menschheit. 1972.
33. MESQUITA, Antônio Neves de. *Estudo no Livro de Gênesis*. 3.ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970.
34. MESTERS, Carlos. *Paraíso terrestre: esperança ou saudade*. Petrópolis: Vozes, 1978.
35. MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung*, 1985.
36. NELIS, J. Criação. In: BORN, A. van den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 314-326.
37. PACKER, James I., TENNEY, Merrill C., WHITE, William Jr. *O Mundo do Antigo Testamento*. Miami: Vida, 1988.
38. PÖHLMANN, Horst G. *Abriss der Dogmatik: Ein Kompendium*. 5. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990.
39. PREUSS, Horst D. *Theologie des Alten Testaments*. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer Verlag, 1991.
40. PREUSS, Horst Dietrich. *Theologie des Alten Testaments*. vol. 1. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1991.
41. RUDOLPH, Wilhelm. *Hosea*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1996.
42. SCHLINK, Edmundo. *Ökumenische Dogmatik: Grundzüge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

O SER HUMANO EM MEIO A ASTROS, ANIMAIS E UMA SERPENTE ESPERTA! A ANTROPOLOGIA EM PROSA E VERSO NOS PRIMEIROS CAPÍTULOS DA BÍBLIA

Renatus Porath*

1. Ao perguntar-se pela antropologia bíblica, começa-se a folhear os primeiros onze capítulos da Bíblia, a assim chamada história dos primórdios (Gn 1-11) e, impreterivelmente, chega-se a Gn 1-3, do qual um punhado de conceitos antropológicos salta aos olhos do/a leitor/a, entrementes todos conhecidos, também por gente não muito afeita à leitura das Escrituras Sagradas da tradição judaico-cristã.

2. A criação do ser humano (*'adâm*) deve-se à iniciativa do ato criador divino (*barâ*); homem e mulher criados à imagem (*tsélem*) e semelhança (*demût*) de Deus (*'älohim*); vários imperativos divinos, endereçados ao primeiro casal, descrevem as tarefas que esperam por eles no mundo para o qual foram criados: “*sede fecundos, multiplicai-vos, e enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre*” os demais seres vivos no mar, no céu e na terra; acompanha ainda: a receita alimentar comum para todos os seres vivos, destituída de proteína de origem animal, e o selo de qualidade com os dizeres: “*e viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom*” (Gn 1.26-31). O primeiro poema da criação, que contém essas referências ao ser humano, situa, com destaque, homem e mulher no contexto cósmico.

3. Os autores sacerdotais deste poema (Gn 1) não se contentam em

* Renatus Porath (Dr.) é docente na área de Antigo Testamento na Faculdade Luterana de Teologia – FLT. As presentes teses foram apresentadas, originalmente, num painel de discussão na Semana Teológica de 2003 da *Escola Superior de Teologia – EST*, São Leopoldo/RS, que tinha como tema “Antropologia”.