

O MITO E A BÍBLIA

Emilio César Porto Cabral

Gostaria de iniciar este artigo com uma pergunta: podemos falar da presença de mitos na Bíblia? Não é uma resposta simples de ser dada, isso porque a relação entre mito e Bíblia é tão complexa quanto complexa e densa é a definição do primeiro termo do binômio. Na busca de não nos perdermos em um vasto e rico, porém emaranhado campo de pesquisa, que demandaria muito mais tempo e dedicação, restringimos o âmbito deste trabalho ao Antigo Testamento (AT) e, nele, percorreremos o seguinte itinerário: I. Definiremos o conceito de “mito” como cabe neste contexto bíblico do AT; II. Discutiremos a presença de mitos no AT; III. Exemplificaremos e interpretaremos um mito do AT presente em Gn. 1,1 – 2,4a.

I. DA ETIMOLOGIA À POSSIBILIDADE DE INTERPRETAÇÃO DO MITO¹⁰³

Etimologicamente o vocábulo “mito” provém tanto do latim *mythos* ou *mythus*, *i*, quanto do grego *mûthos* (mu/qoj, ou, o) e possui dez acepções no Houaiss. Ao lê-las percebe-se que a palavra pode ser usada tanto para definir narrativas sobre os tempos heróicos que *geralmente guardam um fundo de verdade*, quanto para indicar uma *narrativa inverídica*, inventada, que é sintoma de distúrbio mental¹⁰⁴. Este antagonismo se deve à forma com que o vocábulo vem sendo usado no decorrer da história. Por isso, antes de tratar sobre a presença de mitos no AT, faz-se necessário percorrer a história em busca de uma definição da natureza e da interpretação da palavra mito para que possamos caminhar sobre terreno comum, com menores chances de mal-entendidos semânticos.

O problema da natureza do mito e da sua interpretação é o problema da relação entre *mûthos* e *logos* (razão). Inicialmente, na Grécia antiga do séc. VIII, não se fazia distinção entre estes dois termos. De

103 Cf. Houaiss, acepção 2 e 10.

104 Cf. O Pensar de Odisseu em *Iliada*.

fato, Homero utiliza indistintamente os dois vocábulos seja para indicar as “palavras argumentativas”¹⁰⁵, seja para as “palavras sábias”¹⁰⁶. Em Hesíodo, a palavra *mûthos* foi reservada à verdade do evento evocado, libertando o termo de qualquer idéia relacionada à eloqüência argumentativa presente em Homero.

O desenvolvimento do pensamento grego não acompanha o pensamento de Hesíodo, mas segue direção oposta. O atributo de verdade será reservado ao vocábulo *logos*, enquanto *mûthos* será visto como “história lendária, fábula”. O mito ficará confinado à poesia e o gênero narrativo “histórico” e a filosofia tentarão se livrar dele¹⁰⁷. Serão os sofistas que, ao radicalizarem, acentuarão a contraposição entre *mûthos* (discurso/história não verdadeira) e *lógos* (discurso verdadeiro).

Platão merece destaque especial na filosofia grega, seja pela sua grandeza, seja pela forma ambivalente com que trata o *mûthos*. Ele coloca os mitos como fábulas para crianças (cf. *Górgia* 527a), reservados aos poetas (cf. *Fédon* 61b) que são homens mentirosos e que, por isso, devem ser expulsos (cf. *República*, 605b).

Por outro lado, Platão recorrerá ao mito, inclusive criando alguns novos, com o objetivo de apresentar a riqueza de uma realidade inacessível à pura argumentação. Nesta segunda acepção, o mito funcionará como uma veste, às vezes necessária, para apresentar um ensinamento verdadeiro. Pode-se, então, falar de uma *verdade do mito*, ou seja, o *lógos* do *mûthos*. Mas o preço que se paga por esta acepção é a renúncia do mito em si e sua subordinação ao *logos*. No “*mito da caverna*”, por exemplo, é preciso fazer uma interpretação alegórica para destituir-lo de toda “veste” mitológica para ficar apenas com a verdade do ensinamento.

Na Idade Antiga, os Padres da Igreja rejeitaram totalmente o *mito* porque o consideraram como fábulas que falam de falsos deuses. Eles opõe a “verdade das narrações históricas da Bíblia” às “*mentiras do mito*”¹⁰⁸.

105 Cf. A narração de Nestor em *Ilíada*.

106 Uma passagem de Tucíades é bastante ilustrativa: “Talvez a minha história, livre do *elemento fantástico* [*mûthos*], acariciará menos os ouvidos; mas bastará que a julguem útil quantos querem saber aquilo que do passado é certo” (*A guerra do Peloponês* I, 22, 4). Quanto à filosofia, pode-se dizer que ela escolhe a capacidade do *lógos* de mostrar a verdade argumentando, e rejeita a pretensão do *mûthos* de mostrar a verdade, narrando.

107 Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Protreptico*; HIPÓLITO ROMANO, *Philosophumena*; PSEUDO-JUSTINO, *Oratio ad graecos*; ATANÁSIO, *Oratio contra gentes*; EUSÉBIO DE CESAREIA, *Ad coetum sanctorum*; _____, *Preparatio evangélica* (os três primeiros livros). Para citar alguns, sem ter a pretensão de ser exaustivo.

108 No romantismo, Ph. Buttmann (1764-1829) e K.O. Müller (1794-1840) reconhecem o mito como expressão espontânea de verdade própria de uma fase antiga da cultura. Eles rejeitam tanto uma interpretação

No Renascimento haverá a retomada dos temas e dos conteúdos mitológicos devido ao valor poético de suas expressões. Mas eles continuarão a ser vistos como representações de crenças religiosas do paganismo ou, em outras palavras, como “*fábulas que falam de falsos deuses*”.

Já o “Século da Luzes” não poderia conciliar o ‘*absoluto da razão*’ com o reconhecimento de uma verdade autônoma produzida pela atividade da fantasia, ou seja, o mito. Para os iluministas os mitos pertencem à noite do espírito, e se configuram como fábulas infantis, como conglomerado de absurdos, verdadeira doença do espírito. Só o Romantismo, com a exaltação da intuição e da imaginação é que novamente trará de volta a importância do mito, rompendo esta visão negativa, sem, no entanto, aboli-la.¹⁰⁹. Tanto foi marcante a influência do absolutismo da razão, que ainda hoje, passados mais de duzentos anos, há círculos acadêmicos que impedem um estudo científico, rigoroso e sistemático sobre os primeiros capítulos do Gênesis por acreditarem que se trata de mitologia, de linguagem simbólica, ou seja, de fantasia.

A Idade Contemporânea será um período de muita efervescência intelectual no âmbito da pesquisa e da problematização a respeito do mito. Os pensadores partirão de pressupostos diferentes, utilizando as mais diversas abordagens e chegarão a conclusões que podem ser consideradas contraditórias.

Por que tanta complexidade? Porque a problemática a respeito do mito será respondida na medida da abordagem com que for analisada e do ponto de vista com que for visto. E estas abordagens e pontos de vista, mesmo que distintas, quando na fase dos resultados, geram conhecimento complementar e não excludente. Por exemplo: quanto à origem, o mito provém do âmbito da racionalidade ou da emotividade-fantasia? Como se dá a relação da linguagem que trata do universo do mito com o mundo simbólico?

Estas perguntas podem ser vistas tanto num curso de Psicologia quanto num curso de Literatura. E assim um leque variado de questões foi se abrindo ligando o mito a todas as áreas do conhecimento humano. O que forma o mito? O que é atingido pelo mito e até onde sua influência chega? E assim vê-se mito no estudo das religiões - qual

alegórica do mito, quanto uma desvalorização no confronto do pensamento lógico.

109 Giuseppe BETORI, MITO. In: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. Torino: Edizioni Paoline, 1991, 4ª edição, p. 995.

a referência direta do mito com a experiência religiosa ou experiência existencial em geral? - na educação e sociologia, ou mesmo na antropologia - qual a finalidade cognitiva ou função vital e social do mito?

Enfim, sem fazer do estudo do mito uma panacéia, a complexidade de suas implicações e a presença do mito na vida psíquica da pessoa humana, fez com que todos os campos e áreas do saber e da pesquisa passassem a lhe dar atenção, daí a dificuldade, muitas vezes, de se definir e de se delimitar do que se está exatamente falando, quando se está tocando no tema mito.

Para se entender melhor esta complexidade serão apresentados dois expoentes no estudo e na pesquisa sobre o mito que foram Levis-Strauss e Paul Ricoeur:

Para Strauss, *o mito é uma linguagem através do qual se deseja superar tensões e contradições originadas, em geral, pelo conflito entre natureza e cultura*. Aquilo que o qualifica não é o conteúdo, mas a estrutura particular que esta linguagem assume. Uma ciência do mito deve colher não o significado de cada mito, mas a gramática com a qual são ligadas entre si as unidades relacionais elementares (os “mitemas”). Pode-se afirmar que Levis-Strauss confere ao mito o máximo da verdade, mas uma verdade sem conteúdo porque o mito revela “apenas” a lógica do espírito.

Paul Ricoeur devolve ao mito a sua qualidade de mensagem: *o mito é uma interpretação narrativa do enigma da existência*. Para entendê-lo corretamente não se deve lançar mão da alegoria, como fazia Platão, mas de uma restauração de sentido. A abordagem estrutural de Lévi-Strauss não é negada, mas reconduzida aos seus limites de manifestação da ordem que permite a significação.

O momento decisivo da interpretação é, porém, o hermenêutico. No momento hermenêutico o símbolo, do qual o mito se nutre, é compreendido a partir de uma “tradução metafórica” que faz emergir a sua riqueza de sentido. Para Ricoeur, o homem se coloca no horizonte desta riqueza de sentido e a partir dela se compreende.

A diferença do pensamento dos dois filósofos está bastante relacionada com os pontos indicados acima, ou seja, a individuação da origem do mito, a relação do mito com a linguagem e com o mundo simbólico, sua referência direta à experiência religiosa ou à experiência existencial em geral.

Como dissemos, como o estudo do mito no decorrer dos séculos o aproximou tanto da riqueza simbólica da linguagem quanto da interpretação subjetiva da existência, qualquer debate que trate do assunto o torna desafiador, principalmente na delimitação temática do aspecto a ser tratado e na sustentação teórica que fundamenta a pesquisa. Isso porque, ainda hoje, há certa desconfiança com relação ao tema mito, pois há quem se refira a ele como “*narração lendária, privada de qualquer referimento à verdade, ligada à infância da humanidade...*”¹¹⁰ que não deixam de ser resquícios de preconceitos iluminista e positivista que permanecem em alguns setores da sociedade. Após os debates contemporâneos, é difícil, ou mesmo impossível, negar que o mito seja portador de verdade, que o *mítos* seja um *logos*.

O mito não tem pretensão de conter uma verdade histórica (no sentido atual do termo) uma vez que não é um acontecimento situado no tempo e no espaço. O tempo e o espaço do mito são aqueles primordiais. Ele narra algo que não aconteceu em um tempo e um lugar, mas simplesmente “*é*”. Desta forma, se pode falar de uma verdade histórica do mito ligada à dimensão última da historicidade que é a existência. Como tal, a verdade do mito pode ser proposta sempre e a cada homem. Na verdade do mito, a compreensão da existência passa por uma forma de pensar - aquele mítico - que não pode ser reduzida ao pensar argumentativo¹¹¹.

Há uma outra pergunta a ser respondida: é possível interpretar o mito? Partindo do pressuposto que toda interpretação comporta elementos de subjetividade e introduz fatores de empobrecimento, a resposta é que a interpretação do mito **é possível e necessária**. A estrada a ser trilhada para uma possível resposta é a da descoberta da “*gramática*” do mito e da sua ligação com a cultura e a história onde surgiu e se conserva. O resultado seria uma linguagem que traduza

110 Mais abaixo será feito uma tentativa de interpretação do mito da criação não através da linguagem simbólica, mas da linguagem reflexiva. Por isso, além do problema do empobrecimento de significado que vem da subjetividade do intérprete acrescenta-se também a perda do *plus* (de significado) da linguagem simbólica. Será um empobrecimento necessário para a nossa compreensão de homens e mulheres ligados aos pressupostos acadêmicos do discurso lógico, mas respeitosos quanto ao símbolo.

111 Pio XII, Encíclica *Humani generis* (1950), em EB 611-620: “As narrações populares colocadas nas sagradas Escrituras não podem, de fato, serem postas sobre o mesmo plano das mitologias ou semelhantes, as quais são frutos mais de uma acesa fantasia que daquele amor à verdade e à simplicidade que resulta nos livros sagrados, também no AT.”

símbolo com símbolo e proponha de novo experiências semelhantes, análogas àquelas onde o mito vive, celebra e se transmite, ou perpetua. Por outro lado, a saída da linguagem simbólica só pode acontecer na direção do pensamento reflexivo que saiba manter viva a consciência da riqueza inexaurível (do *plus* de significado) que o símbolo contém e que rejeita toda redução¹¹².

II. O MITO E O ANTIGO TESTAMENTO

Depois desta introdução sobre a origem e a interpretação do mito na história, chegamos, finalmente, ao foco principal do nosso trabalho que diz respeito ao Antigo Testamento. Será que podemos falar da presença de mitos no AT?

Seja a exegese protestante sejam os documentos da Igreja Católica, todos sempre mantiveram forte resistência ao reconhecimento da presença de mitos no AT. Hermann Gunkel (1862-1932), grande exegeta protestante, afirmava que a religião de Iwhh (monoteísmo) é desfavorável aos mitos. Para ele, mitos são histórias de deuses.

Os elementos mitológicos presentes no AT foram devidamente demitizados, historizados ou reduzidos a funções meramente simbólicas. A Igreja Católica, em pronunciamentos dos anos de 1909¹¹³ e 1950¹¹⁴, rejeita inteiramente a presença do mito nas narrativas do AT, mesmo de Gn 1-3, porque vê, neles, elementos de politeísmo e anti-historicidade, semelhantes às fábulas.

Apresentada a visão contemporânea do problema do mito, a relação entre este e o AT nos coloca diante de duas questões: a existência de temas, elementos e motivos mitológicos e a existência, ou não, de um “pensar mítico”¹¹⁵.

Os judeus sofreram fortes influências de povos com os quais se relacionaram: sumérios, acádios, cananeus, hititas, egípcios, babilônios. H. Gunkel nos mostrou através das pesquisas e estudos que fez, que o

112 “Origens” não deve ser compreendido em sentido temporal, mas na perspectiva de fundação interpretativa e vital do real.

113 Cf. Pontifícia Comissão Bíblica, *Interpretação da Bíblia na Igreja*, 1993

114 Capítulo 1 versículo 1 ao capítulo 2 versículo 4

115 Cf. Maria Antônia Marques, “Deus viu que tudo era muito bom. Uma introdução a Gênesis 1-11”, Ver. Vida Pastoral (Setembro-Outubro 2007) ano 48, n. 256, p. 4

AT contém elementos da mitologia destes povos, como por exemplo: *Enuma Elish*, *Epopeia de Gilgamesh*, *mito de Enki*, *Nimrah*, *ciclos de Baal*, só para citar alguns. Esta influência pode ser conferida nos seguintes textos: Gn. 1 – 11, história dos Patriarcas (Gn. 12 – 50), Deutero-Isaias (Is. 40 – 55), Ezequiel, Jó e alguns Salmos. Percebe-se, porém, uma característica comum a todos os textos: a purificação do elemento politeístico e do antropomorfismo grosseiro. Algumas vezes o material mítico sofre um processo de historização, ou mesmo de redução à pura função simbólica.

Finalmente chega-se à pergunta: existe um “pensar mítico” no AT? Se entendemos “pensar mítico” como dramatização simbólica dos enigmas do mundo e da existência, pode-se responder afirmativamente à questão, confirmando que se encontram tais elementos no AT, especialmente nas “narrativas das origens¹¹⁶” (Gn. 1 – 11). Os textos do AT onde se encontram elementos mitológicos são a expressão simbólico-dramática que lançam luzes sobre os problemas cruciais do real, salientando a última realidade como constitutiva do ser e do “dever-ser” da existência.

Com o AT e sua maneira de utilizar os elementos míticos dos povos vizinhos, funda-se uma nova relação entre mito e história. O “pensar mítico” não é mais concorrente com o “pensar histórico”. Historiografia e mito são duas formas de relacionar-se com o real, diferentes e legítimos. Ambos se referem à história como *acontecimento real*: na historiografia a história é revivida como narração do evento; no mito a realidade “histórica” é revivida na exemplaridade de um drama simbólico que revela a perene atualidade e eficácia do e no tempo que o mito tem.

Por tudo isso, afirmar o caráter histórico da revelação do AT não significa negar a presença de um “pensar mítico”. Este é uma das maneiras pela qual a história salvífica pode ser percebida como eficazmente presente no hoje do ouvinte. É assim que a Igreja Católica apresenta seus pronunciamentos atuais sobre este tema¹¹⁷.

116 Foram sublinhadas as constantes do primeiro dia da criação que podem facilmente ser encontradas nos demais dias.

117 Cf. Cecília Toseli - Maria Antônia Marques, “Colcha de Memórias. Uma leitura de Gênesis 1,1 - 2,4a”, *Em Vida Pastoral* Setembro-Outubro 2007, Ano 40, n. 256, p. 16.

III. O MITO DA CRIAÇÃO EM GÊNESIS 1,1 – 2,4a¹¹⁸

Quando se fala de “criação do mundo” algumas idéias invadem a imaginação. É preciso reconhecer que a maioria delas corresponde a uma linguagem infantil e remonta ao período que cada um freqüentou o catecismo. Outras idéias foram transmitidas através de livros, da televisão e de aulas muitas vezes comprometidas com ideais positivistas, que subestimam a importância do símbolo porque este não se submete ao “absolutismo da razão”.

Tendo em vista esta realidade, não tão rara de ser encontrada, falaremos a seguir, sobre o mito bíblico da criação ‘para pessoas que cresceram’ e que, portanto, necessitam revisitar esta narrativa com os novos instrumentos indicados acima.

A parte da Bíblia que fala da criação do mundo é o livro do Gênesis. Nele encontramos dois relatos da criação que foram elaborados em ambientes e períodos históricos distintos: Gn. 1,1 – 2,4a e Gn. 2,4b – 25. Eles precisam ser lidos e estudados separadamente para que não se misture e confundam as idéias. Trataremos, neste artigo, somente do relato do capítulo 1 do Gênesis que relata a criação.

Para entender melhor esta passagem precisamos saber que foi escrita durante o exílio do povo de Deus na Babilônia (587-538 a.C.). No exílio o povo do AT teve contato com a literatura local e, seguramente, conheceu o relato babilônico da criação (*Enuma Elish*). Segundo o mito babilônico, a criação teve início a partir de um caos preexistente. O caos, representado por um monstro marinho informe, hostil à terra, é personificado pelas divindades *Apsu* e *Tiamat*. Inicialmente estas divindades procriam os outros deuses. *Apsu* é morto por *Ea*. *Tiamat* gera demônios, serpentes e monstros, entre os quais *Leviatã* (cf. Jó 3,8), e aterroriza os outros deuses¹¹⁹. *Marduk*, filho de *Ea*, decide enfrentar *Tiamat* e a vence em combate dividindo-a em duas partes como uma ostra: da parte de cima é feita a abóbada celeste, e da outra metade, a terra. Depois *Marduk* cria a humanidade para prestar culto aos deuses e para servi-los.

Por outro lado, é preciso entender a visão de mundo destes po-

118 Capítulo 1 versículo 1 ao capítulo 2 versículo 4

119 Cf. Cecília Toseli - Maria Antônia Marques, “Colcha de Memórias. Uma leitura de Gênesis 1,1 – 2,4a”. Em *Vida Pastoral* Setembro-Outubro 2007, Ano 40, n. 256, p. 15.

vos. Eles acreditavam que a terra tinha a forma de um disco plano, sendo rodeada por águas e sustentada por colunas. As águas de baixo eram chamadas de águas inferiores, onde ficavam o abismo e o *xeol*, a morada dos mortos. Sobre a terra estendia-se o firmamento, uma espécie de arco ou tigela virada para baixo. Nesse firmamento estavam pendurados o sol, a lua e as estrelas. Acima do firmamento ficavam as águas superiores, que saíam através das comportas, e mais acima estava a morada de Deus¹²⁰.

Após a apresentação do contexto histórico e cultural babilônico que cercava o povo hebreu, passemos diretamente o texto. A passagem é claramente delimitada por um recurso literário muito caro aos antigos chamado de *inclusão*¹²¹:

1,1: No princípio criou Deus o céu e a terra

2,4a:

Esta (é) a geração do céu e da terra quando da sua criação

Além disso, a perícopo divide a narrativa em sete dias dos quais seis são referidos propriamente à criação e possuem algumas constantes no vocabulário¹²²: “Deus disse: ‘Haja luz’, e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz “dia” e às trevas “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia” (v.3-5).

A partir daquilo que foi dito, pode-se apresentar a seguinte estrutura para esta passagem:

1º dia: Criação da luz (Gn, 1,3-5);

2º dia: Criação do firmamento (“céu”) (vv. 6-8);

3º dia: Junção das águas (continente) e ordem para a terra produzir vegetação (vv. 9-13);

4º dia: Criação do sol e da lua (vv. 14-19);

5º dia: Criação dos animais marinhos e alados (vv. 20-23);

6º dia: Ordem para a terra produzir animais e criação do homem (vv. 24-31);

120 Cf. Maria Antônia Marques, “Deus viu que tudo era muito bom. Uma introdução a Gênesis 1-11”, Ver. Vida Pastoral (Setembro-Outubro 2007) ano 48, n. 256, p. 4

121 Na primeira citação foi feita a tradução mais literal possível para destacar a inclusão, nas demais utilizou-se a Bíblia de Jerusalém. A inclusão possui termos com ordem invertida tipo A B B’ A’. O termo A foi destacado em negrito e o B em sublinhado.

122 Foram sublinhadas as constantes do primeiro dia da criação que podem facilmente ser encontradas nos demais dias.

7º dia: Deus cessa sua obra (descansa) e abençoa o último dia (2,1-4a).

A regularidade e o ritmo indicam o uso litúrgico do poema e servem, provavelmente, para animar a assembléia e facilitar a memorização¹²³.

Após a delimitação e a estruturação literária, façamos uma breve análise semântica das sentenças principais do texto.

“No princípio Deus **criou** o céu e a terra” (Gn. 2,1). Pode-se dizer que este é o título da passagem. Aqui será tratado como Deus criou. Em hebraico se dirá como Deus *bará* (ar”B’), tudo o que existe. O verbo *bará* aparece 7 vezes na passagem (Gn. 1,1.21.27.27.27 e 2,3,4). Estudando o termo não só nesta perícope, mas em todo o AT percebe-se que o sujeito é sempre Deus e, por isso, a ação designada é sempre divina: criar. Este ato criativo não pode ser comparado a nenhum outro. O atributo de *bará*, refere-se somente a Deus, pois com razão se diz que o verbo *bará* contém, por um lado, a noção de total ausência de esforço, e, por outro, a idéia de uma criação que se dá a partir do nada (*ex nihilo*), pois nunca se faz menção à qualquer matéria¹²⁴.

A mentalidade do autor bíblico é bem diferente da do homem ocidental. Se por um lado ele trata da ação criadora de Deus independente de uma matéria, por outro, existe no texto o conceito de criação como ordenação do caos pré-existente: “Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas.” (v. 1). O caos é formado pelas trevas, pelo abismo e pelas águas. No segundo dia, Deus vai colocar ordem e separar as águas: “Deus disse: “Haja um firmamento no meio das águas e que ele separe as águas das águas”, e assim se fez. Deus fez o firmamento que separou as águas que estão sob o firmamento das águas que estão acima do firmamento, e Deus chamou ao firmamento “céu”. Houve uma tarde e uma manhã: segundo dia” (v. 6-8). A criação do céu e a formação do continente (vv. 9-10) aparecem como uma ordenação do caos original¹²⁵ para poder formar o cosmos e não como criação *ex nihilo*. Duas idéias diferentes se encontram no mesmo texto.

123 Cf. Cecília Toseli - Maria Antônia Marques, “Colcha de Memórias. Uma leitura de Gênesis 1,1 – 2,4a”, Em Vida Pastoral Setembro-Outubro 2007, Ano 40, n. 256, p. 16.

124 Cf. G. von RAD, El libro del Genesis. Salamanca: Sígueme, 1988, p. 53-80.

125 Esta ordenação para o homem bíblico não acontece de uma vez por todas, mas a cada dia deve ser renovada por Deus. Os mares e, principalmente, o firmamento estão aí para nos lembrar que, sem a ação divina, não pode existir o cosmos, mas apenas o caos. O dilúvio é uma exemplificação negativa disso (Gn. 8,5 – 9,17).

Um outro conceito importante é noção da criação pela **palavra**: “Deus disse” (Gn. 1,3.69.11.14.20.24.26); “Haja...” (Gn. 1,3.6.14). Isso salvaguarda a radical diferença existente entre o Criador e a criatura. A criação não é uma emanção de Deus, mas um *produto da sua vontade*. A única continuidade que existe entre Deus e sua obra é a palavra. Esta noção nos leva a uma outra idéia implícita: o mundo depende por completo de Deus, Ele é seu Senhor¹²⁶.

Esta **palavra divina** é personificada na literatura judaica do tempo helenístico: “A sabedoria proclama seu próprio elogio, ela se glorifica no meio do seu povo (...) “Eu saí da boca do Altíssimo e como um vapor recobri a terra. Habitava nas alturas do céu e meu trono repousava sobre a coluna de nuvem. A órbita do céu percorri sozinha e caminhei pela profundeza do abismo. Sobre as ondas do mar e pela terra inteira...” (Eclo.¹²⁷ 24,1-5)¹²⁸.

O Cristianismo primitivo vai aprofundar esta visão do Gênesis e da literatura sapiencial afirmando a revelação de que Jesus é o Verbo / Palavra (*Lógos*) do Pai que estava no início voltado para Deus, que *mediou toda a criação* e que, na plenitude dos tempos (Gl. 4,4) se encarnou (cf Jo. 1,1-3.14).

É impressionante perceber como o povo do AT, mesmo utilizando elementos da **cosmogonia dos povos do antigo oriente**, converteu profundamente suas idéias de fundo: não se trata mais de um combate criador entre forças miticamente personificadas, cujo resultado final foi o cosmos, *mas se trata daquele Único ao qual convém o atributo de Criador*. Fazendo uma comparação entre esta passagem de Gênesis e o poema inspirador *Enuma Elish*, já citado acima, pode-se perceber que: Tiamat (a deusa do caos ou do abismo) é reduzida à massa informe e destituída da sua divindade (cf Gn. 1,2); Marduk (deus criador, divindade suprema do panteão babilônico por ter vencido Tiamat e sua criação) é apresentado na simples condição de luzeiro (cf Gn. 1,14). Isso representa uma verdadeira libertação para as pessoas que eram controladas, dominadas, por tantas divindades. “Para Israel, quem governa a vida e a história de seu povo não são as divindades astrais ou cósmicas, mas Elohim”¹²⁹.

126 O AT reconhece também a palavra de Deus como criadora da história (cf. Is. 9,7; 55,10ss; Jer. 23,29; 1Re. 2,27).

127 O livro bíblico Eclesiástico, em algumas Bíblias, é conhecido pelo seu nome hebraico Sirácida.

128 Cf. também Pr. 8,23-36; Sb. 7,22 - 8,1.

129 Cecília Toseli - Maria Antônia Marques, “Colcha de Memórias. Uma leitura de Gênesis 1,1 - 2,4a”, Em Vida

No sexto dia, se encontra duas criações: a dos animais terrestres e a do ser humano. A criação do ser humano é apresentada com certas características que a colocam no ápice da obra criadora. Somente nela Deus delibera: “Façamos o ser humano”¹³⁰ à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn. 1,26a). Além disso, o verbo *bará*, que só tinha aparecido duas vezes até aqui, reaparece: “Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn. 1,27). A repetição do verbo reforça a maior dignidade desta criatura e evita qualquer idéia de que alguém possa ser considerado uma emanação da divindade, como os reis babilônicos e egípcios se proclamavam. Hoje se percebe um novo significado semântico desta passagem: Deus criou o ser humano com igual dignidade, homem e mulher. A discriminação sexual que entrou na religião e na cultura e sociedade judaica-cristã no correr dos séculos, não fazia parte da vontade criadora original, é importante ressaltar.

No poema babilônico *Enuma Elish* a humanidade é criada para servir aos deuses e prestar-lhes culto. Em Gênesis ela é feita “à imagem de Deus”. Deus confere assim sua identidade ao ser humano¹³¹. Vejamos o que significa ser “imagem e semelhança de Deus”.

O termo “imagem” (*śēlem*) significa de modo preponderante a plástica real, a cópia e, em certos casos, o ídolo (cf. 1Sam. 6,5; Num. 33,52). Ocasionalmente pode indicar a cópia no sentido minimizado em relação ao aspecto original (cf. Sl. 39,7). *Demut* é um verbo com valor de substantivo abstrato e significa, em primeiro lugar, algo abstrato: aparência, **semelhança**, correspondência (cf. Ez. 1,5.10.26.28). Ou seja, a palavra “imagem” (*selém*) mostra a aproximação entre o Criador e a criatura; o outro qualificativo, “semelhança” (*demut*), serve para não aproximar demasiadamente o homem de Deus, evitando assim a tentação da idolatria¹³².

Pastoral Setembro-Outubro 2007, Ano 40, n. 256, p. 17.

130 A palavra hebraica *adam* neste contexto é um coletivo para indicar o ser humano, mais a frente será especificado que se trata de macho e fêmea (cf. Gn. 1,27c)

131 Cecília Toseli - Maria Antônia Marques, “Colcha de Memórias. Uma leitura de Gênesis 1,1 - 2,4a”, Em Vida Pastoral Setembro-Outubro 2007, Ano 40, n. 256, p. 17.

132 Existem vários mitos paleo-orientais onde deus forma o homem à sua imagem (o outro deus), o próprio Faraó é visto como imagem viva de deus sobre a terra. Nosso texto reflete um pouco esta concepção comum a todo oriente, mas, como já dissemos, ao aspecto demasiado material da palavra *selém* se

Devemos também evitar ver esta semelhança restrita a uma determinada parte do corpo. O ser humano é semelhante a Deus na totalidade de seu ser, tal como foi chamado à existência. Com isso se supera as idéias materialistas ou espiritualistas do ser humano.

O homem e a mulher possuem uma missão: *“que eles dominem¹³³ sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”* (Gn. 1,26b). Esta missão pode ser definida como de soberania e ela nasce do fato do ser humano ser semelhante (*sélem*) a Deus. Para compreender melhor, é preciso voltar ao termo *sélem*. Na Antigüidade, os grandes reis mandavam erigir uma estátua (*sélem*) que os representassem nas províncias onde eles não podiam comparecer pessoalmente. Elas eram sinais da soberania dos reis sobre as cidades. Usando a mesma lógica, o texto afirmaria que *a mulher e o homem são na terra, sinal da majestade divina*, chamados a exercer uma soberania divina sobre a terra. Assim, após a criação do homem e da mulher, todas as criaturas não humanas adquiriram uma nova e adequada relação com Deus (v. 29-30)¹³⁴.

“Deus os abençoou e lhes disse: *‘Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu...’*” (Gn. 1,28). Note-se que este poder reprodutor não é colocado em relação com a imagem e semelhança de Deus, mas como uma bênção especial. Com isso, evitava-se a aproximação com certos ritos pagãos, especialmente o cananeu, que via no mistério da procriação um acontecimento divino que devia ser celebrado em forma de orgias sexuais com as prostitutas e os prostitutos sagrados (cf. Os. 1-3; Is. 3,1ss). A bênção divina pressupõe uma diferenciação sexual que, como já foi dito, é de ordem criatural. O ser humano não foi criado solitário, mas foi chamado a dizer “tu” com o outro sexo, por isso ele é macho e fêmea (cf. Gn. 1,27c). No contexto do exílio, onde a sobrevivência do povo de Israel estava ameaçada, essa bênção é fonte de esperança¹³⁵.

No fim do sexto dia o autor bíblico escreve: *“Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom”* (Gn. 1,31). O acréscimo do advérbio *“muito”* contrapõe a atenuante *demut*.

133 “Dominar” não significa que o ser humano pode destruir tudo quanto e como queira, mas que ele possui a soberania divina para administrar a criação com responsabilidade e assim continuar o que Deus iniciou.

134 Cf. G. von RAD, *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1988, p. 53-80.

135 Cecilia Toseli - Maria Antônia Marques, “Colcha de Memórias. Uma leitura de Gênesis 1,1 – 2,4a”, *Em Vida Pastoral* Setembro-Outubro 2007, Ano 40, n. 256, p. 17.

à expressão recorrente no final de cada dia, se deve ao fato do ser humano ter sido criado. Acima já foi dito como a concentração do verbo *bará* e a deliberação divina (“Façamos o homem...”) apontavam na mesma direção.

“Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou, depois de toda a obra que fizera. Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou depois de toda a sua obra de criação” (Gn 2,2-3). Se a aparição do ser humano é o ápice da obra criadora, o descanso divino é o cume de toda a narrativa, é o sétimo e último dia; todo o poema é organizado em função dele. Deus abençoa e consagra o sétimo dia como tempo de descanso. Isso é um convite implícito para o homem fazer o mesmo. “*Descansar*” significa, para o homem, reconhecer Deus como único Criador. Esta idéia se torna explícita nas duas passagens que seguem:

“Lembra-te do dia do sábado, para o santificar. Seis dias trabalharás, e farás toda a tua obra. Mas o sétimo dia é o sábado do SENHOR teu Deus; não farás nenhuma obra, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu animal, nem o teu estrangeiro, que está dentro das tuas portas. Porque em seis dias fez o SENHOR os céus e a terra, o mar e tudo que neles há, e ao sétimo dia descansou; portanto abençoou o SENHOR o dia do sábado, e o santificou” (Ex. 20,8-11).

“Durante seis dias farás os teus trabalhos e no sétimo descansarás, para que descanse o teu boi e o teu jumento, e **tome alento** o filho da tua serva e o estrangeiro” (Ex. 23,12).

Na Babilônia, período em que o texto estudado é concebido e recebe a redação final, segundo a maioria dos exegetas, o trabalho forçado era contínuo e a exploração não tinha trégua, por isso o sábado ganha um sentido especial: não trabalhar é reconhecer o Senhor como único Criador que liberta o povo da exploração do trabalho forçado.

O sétimo dia não possui apenas um caráter de repouso e de libertação. A ausência da fórmula final, “houve uma tarde, houve uma

manhã”, é intencional. O *shabbat* carece de limites tornando-se, assim, *o dia da salvação plena*. Pode-se dizer que o significado dele vai além do cosmos e da criação e subordina ambos. Por isso, ele se torna, no período do exílio e ao lado da circuncisão, sinal da aliança de Deus com seu povo. Um distintivo que separa o povo eleito dos povos pagãos (cf. Ez. 20,12.20ss; 22,8.26; Is. 56,2.4.6; 58,13). Assim também, o autor cristão da carta aos Hebreus, vai encontrar neste sétimo dia a prefiguração da salvação instaurada por Cristo, já iniciada hoje, mas ainda escatológica: “Nós, porém, que abraçamos a fé, entraremos no repouso...” (Hb. 4,3).

IV. CONCLUSÃO

A partir do que foi exposto podemos afirmar que é preciso reconhecer a existência de mitos no AT e que eles expressam uma verdade simbólica rica e atual para os homens e mulheres de todos os tempos.

No ensaio de interpretação do mito bíblico da criação de Gn. 1,1 – 2,4a descobrimos a influência de um mito mais antigo e extra-bíblico, o poema de *Enuma Elish*. O povo do AT soube reler este mito e criar um novo a partir de sua cultura e princípio religiosos. Esta releitura mostra uma noção monoteísta e transcendente de Deus e imponente no que diz respeito às criaturas. O homem é a obra prima e mais importante da criação, e o representante de Deus por excelência diante de todos os demais seres vivos. O sábado é um convite para o homem reconhecer Deus como autor de toda criação e já é anúncio do bem salvífico que se manifestará no futuro, que será revelado, plenamente, no Novo Testamento.

Por fim, é preciso reconhecer que este breve ensaio conta com o limite da subjetividade do intérprete, como é comum a todos os trabalhos do gênero. Por outro lado, a linguagem reflexiva utilizada faz perder o *plus* de significado próprio da linguagem simbólica. Durante o percurso percorrido procuramos não violentar nem deformar o significado original do poema da criação, graças ao respeito mantido diante da verdade do símbolo que revela conteúdos de beleza eterna.

BIBLIOGRAFIA

BETORI, Giuseppe. **MITO**. In: P. Rossano; G. Ravasi; A. Girlanda (Ed.). **Nuovo Dizionario di Teologia Biblica**. 4ª ed. Torino: Edizioni Paoline, 1991. p. 993-1012.

LIMA, Cláudio Emanuel Corrêa. **Mito: Uma análise crítica**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

RAD, Gerard von. **El libro del Genesis**. Salamanca: Sígueme, 1988, p. 53-80.

TOSELI, Cecília; **MARQUES**, Maria Antônia, **Colcha de Memórias. Uma leitura de Gênesis 1,1 - 2,4a**. Em *Vida Pastoral*, São Paulo, ano 40, n. 256, p. 12-19, Set.-Out. 2007.