

E Deus disse: “Haja uma só Fé”. E houve o Monoteísmo. O Poema da Criação (Gn 1,1–2,4a) enquanto Credo Javista

And God Said: “Let there be one faith”. And there was Monotheism.
The Poem of Creation (Gn 1,1–2,4a) As a Javist Creed

*Diego Augusto Gonçalves Ferreira

Resumo:

Frete à equivocada interpretação científico-literária dos primeiros capítulos do livro de Gênesis, especialmente no que respeita às narrativas sobre a origem do mundo físico e do ser humano, controversamente identificada com uma teoria criacionista e contraposta ao evolucionismo, o presente artigo, intitulado *E Deus disse: “Haja uma só Fé”. E houve o monoteísmo*, objetiva compreender de que modo o poema inaugural da Bíblia constitui-se um credo javista para a restauração da fé monoteísta de Israel depois do exílio babilônico (587-538 a.C.). Afirmando a redação final da *Torah* na época pós-exílica, a pesquisa apresenta, no tópico *E havia trevas*, o contexto histórico-cultural politeísta babilônico que provoca a composição do relato israelita de Gn 1,1–2,4a; explora o conteúdo do poema da criação em paralelo à narrativa babilônica *Enuma elish*, no tópico *E houve luz*; e constata, no tópico *E Deus viu que era bom*, a natureza teológico-monolátrica da perícopa bíblica investigada.

Palavras-chave:

Teologia Bíblica. Poema da Criação. Gênesis. Monoteísmo.

Abstract:

Faced with the mistaken scientific-literary interpretation of the first chapters of the book of Genesis, especially with regard to the narratives about the origin of the physical world and the human being, controversially identified with a creationist theory and opposed to evolutionism, the present article, entitled *And God said: “Let there be one faith”. And there was monotheism*, aiming to understand how the inaugural poem of the Bible constitutes a javist creed for the restoration of Israel’s monotheistic faith after the Babylonian exile (587-538 BC). Affirming the final writing of the *Torah* in the post-exilic era, the research presents, in the topic *And there was darkness*, the Babylonian polytheistic historical-cultural context that causes the composition of the Israelite account of Gn 1,1–2,4a; explores the content of the creation poem in parallel to the Babylonian narrative *Enuma elish*, on the topic *And there was light*; and notes, in the topic *And God saw that it was good*, the theological-monolatric nature of the biblical pericope investigated.

Keywords:

Biblical Theology. Poem of Creation. Genesis. Monotheism.

*Mestre em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Contato: diego_augustogf@hotmail.com

Texto enviado em
16.06.2024
Aprovado em
29.06.2024

Introdução

Distante de uma investigação científico-naturalista sobre a origem do mundo físico e, conseqüentemente, do ser humano, como defendem aqueles que contrapõem a teoria evolucionista ao criacionismo, a Bíblia é um conjunto de livros inspirado por Deus com o objetivo de revelar-se ao homem, comunicando-lhe a salvação. Nesse sentido, o primeiro livro da Bíblia, enquanto narrativa fundamentalmente teológica, não tem outra intencionalidade senão afirmar que o Deus único do Judaísmo (cf. Ex 3,15) é a causa original, o criador de todas as coisas visíveis e invisíveis (cf. Credo niceno-constantinopolitano). Ao descrever o princípio sobrenatural da humanidade (Gn 1–11) e do povo de Israel (Gn 12–50), Gênesis (Γένεσις), o livro revelado sobre as origens, começa com um tratado teológico, que não constitui uma teoria científica, a respeito da criação do mundo e do homem por um só Deus, YHWH.

O objetivo deste artigo, portanto, é apresentar o primeiro capítulo do livro de Gênesis (1,1–2,4a) enquanto credo javista do povo de Israel, isto é, como fruto do contexto politeísta em que se encontrou durante o exílio babilônico (587-538 a.C.). Para tanto, é preciso concordar com a exegese moderna no que respeita à elaboração e à consolidação do cânon bíblico do Primeiro Testamento, especialmente da *Torah* (conjunto dos livros de Gênesis, Êxodo, Levítico, Número e Deuteronômio), que ocorreu gradualmente num espaço temporal que se estendeu do patriarcado mosaico, por volta de 1700 a.C., até a atuação sacerdotal de Esdras no processo de reconstrução do judaísmo pós-exílio, aproximadamente em 445 a.C. (cf. LÓPEZ, 2002, p. 18). Segundo os estudos da crítica literária, que remontam ao início do século XIX, diferentemente do que acreditavam as tradições judaica e cristã cristalizadas até então, Moisés não é o único autor dos cinco primeiros livros da Bíblia.

Todavia, desde os primórdios o monoteísmo judeu-cristão tenha atribuído o Pentateuco (título da *Torah* na Bíblia grega) à autoria exclusivamente de Moisés, chamando-a inclusive de “Lei Mosaica” por constituir a base teológica e legal do povo de Israel, ela é fruto de um longo e heterogêneo processo redacional, que reúne diferentes fontes, autores e épocas, muito embora tenha a catequese do patriarca como referencial epistemológico. É fato que algumas passagens do Pentateuco apontam que Moisés é seu autor parcial (cf. LÓPEZ, 2002, p. 32), já que ele foi incumbido por Deus de escrever um “Livro de me-

mórias” sobre a vitória de Israel na batalha contra os amalecitas (cf. Ex 17,14), de redigir o “Código da Aliança” (cf. Ex 24,4) e o “Direito de privilégio javista” (cf. Ex 34,27), de registrar as etapas da peregrinação de Israel pelo deserto do Sinai (cf. Nm 33,2), chegando a ser considerado tanto pelo Primeiro quanto pelo Segundo Testamento como o escritor da *Torah* (cf. Dt 31,9; Mc 7,10. 12,26; Mt 8,4; Jo 5,45-47).

“Embora não se afirme no próprio conjunto do Pentateuco que este haja sido escrito por Moisés em sua totalidade, outros livros do Antigo Testamento citam-no como sendo obra dele [...]: Js 1,7-8;23, 6; 1Re 2,3; 2Re 14,6; Ed 3,2; Ne 8,1; Dn 9,11-13” (GAZZI, 2013, p. 67). Contudo, as peculiaridades e inconsistências redacionais presentes no Pentateuco, tais com a narrativa da morte de Moisés (cf. Dt 34,5-6), a designação de Deus com diferentes nomes (Yahweh/יהוה e Elohim /אֱלֹהִים) e as narrativas duplicadas (cf. Gn 1,1-2,4a e 2,4b-25 / Gn 16,4-16 e Gn 21,9-21 / Gn 15,1-21 e Gn 17,1-27 / Ex 3,1-4 e Ex 6,2-8 / Ex 16,2-36 e Nm 11,4-34) sugerem a existência de mais de um autor para os livros em questão. O Pentateuco, portanto, é a regra de fé mais antiga da comunidade judaica (cf. PURY, 1996, p. 17) e foi produzido coletivamente ao longo de séculos como resultado do intenso e paradoxal processo de amadurecimento do credo monoteísta de Israel; de igual forma, todo o cânon do Primeiro Testamento é fruto da consolidação paulatina da religião judaica, uma vez que seus livros narram o drama do povo escolhido para se manter fiel ao Deus único de seus antepassados.

Não sendo escrito de uma vez só nem por uma pessoa, os livros do Pentateuco surgiram a partir de tradições orais e produções textuais que se fundiram durante, mas sobretudo depois do exílio da Babilônia, época em que os israelitas precisavam recompor sua identidade enquanto nação e povo de Deus, com a restauração do nacionalismo monárquico e a revitalização do culto no templo de Jerusalém enfim reconstruído. Dessa forma, qualquer teoria literária a respeito da formação do Pentateuco deve considerar que ele é “uma resposta à catástrofe política e, mais ainda, à crise religiosa e espiritual do exílio” (PURY, 1996, p. 178). Segundo a hipótese mais aceita pelos exegetas do Primeiro Testamento, chamada de Teoria das Fontes, os cinco primeiros livros da Bíblia hebraico-cristã, cujo objetivo central é indicar ao leitor por meio de narrativas histórico-sapientiais e discursos legislativos um caminho a ser seguido (doutrina) e um modo de viver (moral), nasceram do encontro de pelo menos quatro tradições literárias com características e interesses específicos.

O Pentateuco, portanto, é um texto tardio, compilado por escribas que, existindo a partir dos tempos do rei Salomão (972-932 a.C.) com a finalidade de zelar pelas tradições do povo de Israel, recolheram os ensinamentos e histórias de Moisés que eram transmitidos oralmente ou em formato de máximas sapienciais. Deste trabalho dos escribas e sacerdotes, tanto os do Reino do Sul (Judá) quanto os do Norte (Israel), surgiram pelo menos quatro coleções textuais, também chamadas de tradições, códices ou documentos, que foram usadas para compor o Pentateuco: 1) a *coleção javista*, datada entres os anos 960 e 930 a.C., originária do Reino de Judá, designa Deus como Javé e é caracterizada pelo antropomorfismo no qual Deus é apresentado em forma humana (cf. Gn 2,4-25; 2,7; 2,8; 2,21; 2,22), além de privilegiar narrativas dramáticas (cf. Gn 3; Gn 18; Ex 7,8–10,29); 2) a *coleção eloísta*, datada entre 900 e 850 a.C., originária do Reino de Israel, designa Deus como Eloim e evita o antropomorfismo, privilegiando a transcendência divina (cf. Gn 15,1; 20,3; 21,17; 22,11); com a queda da Samaria em 722 a.C., capital do Reino do Norte, a tradição eloísta foi levada para Judá e se fundiu com a javista; 3) a *coleção deuteronomista*, datada do período posterior à queda da Samaria, formulada pelos levitas nos santuários do Reino do Norte (Siquém, Dã, Betel etc), trata-se de repetições da lei de Moisés, ou seja, máximas eloquentes da legislação israelita (cf. Dt 4,44–11,32; 12–26; 27,1–28,68); e 4) a *coleção sacerdotal*, datada entre 550 e 450 a.C. e escrita no final do exílio da Babilônia por sacerdotes de Jerusalém, capital do Reino do Sul, possui tom nacionalista e apelativo aos costumes religiosos (cf. Gn 5,1-32; 10,1-17; 11,10-32; 25,7-20).

O poema da criação, embora esteja no começo do livro de Gênesis, não foi o primeiro texto bíblico a ser escrito, caracterizando-se como uma produção teológica tardia pertencente à coleção sacerdotal (cf. RENDTORFF, 2005, p. 13). Nesse sentido, ao defender a natureza teológico-monolátrica de Gn 1,1–2,4a em detrimento da leitura científica que o positivismo moderno realiza dessa perícope, a presente pesquisa busca comprovar que ela é um credo javista do Israel pós-exílico, organizando-se em três subtópicos que tratam do contexto histórico-cultural, do conteúdo bíblico-teológico e dos desdobramentos que o texto causa para a reflexão acerca da origem de tudo.

1 E havia trevas: אֲחֵלָּהּ וְאֲחֵלָּהּ (Gn 1,2a)

Considerando que o poema da criação presente em Gn 1,1–2,4a é uma composição teológica sacerdotal, compilada “entre o exílio e o começo da épo-

ca helenística, isto é, a época persa” (PURY, 1996, p. 278), faz-se necessário compreender o contexto histórico que incitou sua redação. Situada na dinâmica de disputas territoriais e práticas escravagistas próprias das civilizações que se desenvolveram no Crescente Fértil a partir da Idade dos Metais – 5000 a.C., a história do povo de Israel é marcada por dois importantes exílios: o egípcio (1700-1300 a.C.) e o babilônico (587-538 a.C.). A compreensão dos dramas vividos pelo povo de Deus no segundo exílio é condição para que o primeiro capítulo de Gênesis seja lido a partir das categorias históricas, econômicas, políticas e culturais que forjaram seu ambiente redacional.

Os babilônios, povo que se desenvolveu na Baixa Mesopotâmia, região central do Crescente Fértil às margens do rio Eufrates, já haviam constituído um primeiro império entre 1800 e 1600 a.C. através da dinastia dos amoritas, quando em 612 a.C. o rei Nabopolassar (604-626 a.C.) derrotou os assírios e inaugurou o segundo império da Babilônia com a dinastia dos caldeus. Sob o comando de seu filho, Nabucodonosor (562-604 a.C.), os babilônios intensificaram o expansionismo iniciado por Nabopolassar, avançando sobre os territórios do Reino de Judá (cf. Jr 46,2), a oeste do mar Morto, na Ásia Ocidental, e impondo pesados impostos aos israelitas. Revoltando-se contra o domínio estrangeiro, os reis Joaquin (598 a.C.) e Sedecias (598-587 a.C.) provocaram a fúria do monarca babilônico e, conseqüentemente, as duas primeiras deportações do povo de Deus e das elites judaicas para a Babilônia (cf. 2Rs 24): em 597 e 589 a.C., respectivamente (cf. BRIGHT, 2003, p. 396). Após dois anos de cerco a Judá, em 587 a.C., Nabucodonosor invadiu, incendiou e destruiu definitivamente a cidade de Jerusalém com seu templo, exterminando parte dos israelitas a fio de espada e tornando cativo o restante da população (cf. 2Rs 25; Jr 52,9-11).

Durante, aproximadamente, quarenta e nove anos de exílio babilônico o povo de Israel, que vinha construindo cultural e teologicamente sua identidade monoteísta, encontrou-se num ambiente controverso, caracterizado religiosamente pelo politeísmo mesopotâmico: além do santuário central de Eságil que contava com a Zigate *Etemenanki*, templo do deus Marduk, o protetor da Babilônia (cf. LEICK, 2003, p. 283; CARDOSO, 1999, p. 90), existiam mais de cinquenta santuários “dedicados a outras divindades, como Nabū, Ishtar, Tashmētum, Gula, Ninmah, Ninurta, Addad, e Nergal” (GARELLI, NIKIPROWETZKY, 1982, p. 127). O cativo babilônico significou, portanto, não somente a subjugação política de Israel ao domínio de uma metrópole estran-

geira e beligerante que foi capaz de enfrentar o Egito para estabelecer um corredor imperial no Oriente, mas também a sujeição religiosa do monoteísmo judaico aos imperativos doutrinários e culturais sincréticos do politeísmo praticado pelos povos da Mesopotâmia.

Os babilônios possuíam um vasto panteão, até porque, além dos deuses que lhes eram próprios, eles também acolhiam as divindades trazidas pelos povos que dominavam. Guardadas no Eságil, as representações imagéticas dos deuses eram levadas em cerimônias processionais para o centro urbano da capital a fim de que fossem cultuadas publicamente por todos em ocasiões solenes, especialmente no Ano Novo (*zagnukku*) em que se comemorava a fertilidade da terra. As celebrações rituais, que podiam contemplar sacrifícios (cf. Is 44,9-20) de seres humanos e de animais, organizadas pelos sacerdotes em torno do ciclo agrícola e pastoril, marcavam a vida religiosa da Babilônia, inclusive no que respeita à organização do tempo, da escrita e dos mitos.

A festa do Ano Novo, celebração mais importante do calendário babilônico, de caráter rural e cosmogônico, ou seja, de louvor à ordem estabelecida no universo pelos deuses mediante o caos das origens, subsidiou a formulação de uma justificativa coletiva para a origem do mundo físico e do ser humano. O Ano Novo, com o qual coincidia também a festa anual em honra de Marduk (*akitu*), era comemorado no mês de *Nisanu* (março-abril) (cf. JAMES, 1996, pp. 131-134), em que a primavera inaugurava uma nova criação logo após os longos meses de inverno. O relato teológico sobre a criação do universo chamado *Enuma elish* (as duas primeiras palavras do mito, “Quando no alto”), tensionado pelo conflito entre o caos originário e o cosmos, no qual Marduk, a suprema divindade babilônica, dominou o panteão e organizou todas as coisas materiais, triunfando sobre o mundo sobrenatural e o mundo natural, circunscreve-se no ritual de doze dias das celebrações do Ano Novo (cf. HOOKE, 1985, pp. 11-17).

Desenha-se, dessa forma, o quadro teológico-paradigmático que deu origem à perícopes de Gn 1,1–2,4a: ao ouvir anualmente, durante meia década de cativo, a narrativa babilônica da criação do mundo, Israel vê a sua monolatria javista ser questionada pelas crenças politeístas e, na dinâmica de reconstrução identitária político-religiosa do pós-exílio, precisa reafirmá-la. Antes, contudo, de detalhar de que modo o povo de Deus releu o *Enuma elish* numa perspectiva monoteísta, é preciso conhecer o conteúdo desse poema e sua proclamação

no festival litúrgico de renovação do Ano Novo babilônico. Escrito em sete tabuletas de argila cozida, o poema *Enuma elish* conta que Apsu, deus dos rios, e Tiamat, deusa dos oceanos, misturaram suas águas doce e salgada e deram origem aos deuses que festejaram com muito barulho, causando o arrependimento de Apsu e Tiamat. Revoltados, os deuses mataram Apsu e atacaram Tiamat, que se defendeu com um exército de monstros (tabuleta 1).

Para revidar o ataque de Tiamat, os deuses buscaram um guerreiro e encontraram Marduk, um rapaz de quatro olhos, quatro orelhas e de cuja boca saía fogo. Filho do deus Ea com Damkina, Marduk aceitou guerrear contra Tiamat com a condição de se tornar o rei dos deuses caso a vencesse (tabuleta 2). Reunidos num banquete para analisar o pedido de Marduk, os deuses se embriagaram e decidiram sujeitar-se ao guerreiro (tabuleta 3) que enfrentou e matou Tiamat (cf. WIÉNER, 1984, p. 32), criando o mundo a partir do seu cadáver: com a parte superior fez o céu e com a parte inferior, a terra (tabuleta 4). A narrativa de *Enuma elish* acompanhava a festa de Ano Novo justamente a partir do quarto dia, que, identificado com a tabuleta 4, marca o início da soberania de Marduk sobre a Babilônia, considerada a inauguração de uma nova época ordenada após o caos originário. Seguindo a narrativa mitológica, Marduk organizou, nomeou e atribuiu as funções dos deuses, criando os elementos da natureza (tabuleta 5), de sorte que no quinto dia do Ano Novo o templo era purificado e o rei renovava sua subordinação a Marduk, humilhando-se perante o sacerdote (cf. GRAY, 1975, p. 29) e reafirmando a teocracia politeísta babilônica.

Depois de dominar o panteão, Marduk criou o ser humano que se tornou escravo dos deuses, misturando argila e o sangue de Kingu, um ajudante de Tiamat. Os deuses, em agradecimento, criaram o templo para Marduk e celebraram um banquete em sua honra (tabuleta 6). Finalmente, os deuses adoraram Marduk proclamando seus cinquenta nomes e dando a ele o poder sobre tudo (tabuleta 7). Por isso, no sexto, sétimo, oitavo, nono, décimo e décimo primeiro dias do Ano Novo ocorriam na Babilônia celebrações que culminavam com uma procissão solene na qual se comemorava a vitória de Marduk e o banquete dos deuses para homenageá-lo, de forma que no derradeiro dia do festival, o décimo segundo, as imagens dos deuses eram devolvidas aos seus respectivos templos.

Como se nota, o poema *Enuma elish*, cujos fragmentos mais antigos, recu-

perados entre 1851 e 1853 da biblioteca de Assurbanipal em Nínive, são datados do primeiro milênio a.C. (cf. CARREIRA, 1985, p. 38), embora fosse transmitido oralmente desde o segundo milênio a.C., fundamenta teologicamente o politeísmo babilônico a partir de três aspectos que aparecem consecutivamente na narrativa exposta acima: a teogonia (criação dos deuses), a cosmogonia (criação do universo pelos deuses) e a doutrina (verdades religiosas relativas aos deuses). A complexidade teológica do texto e sua utilização solene na principal festa do calendário babilônico revela que ele não constituía uma mera compilação mitológica, mas continha a síntese do pensamento religioso da Babilônia e revelava uma profunda consciência pluralista do sagrado (cf. BROWN, 2007, p. 678). Destarte, a crise identitária de fé, paralela ao esfacelamento da soberania política, no contexto histórico do cativo em que predominava a crença politeísta evidenciada pelo poema da criação desenvolvido pelos dominadores de Israel, é a causa para a composição de uma narrativa javista para a origem do mundo físico e do ser humano no período pós-exílico em que “havia trevas”!

2 E houve luz: וַיְהִי-אֹר (Gn 1,3c)

As deportações dos judeus para a Babilônia dividiram a história do Reino de Judá entre aqueles que ficaram na Palestina e os que foram levados para o cativo, plebeus e integrantes sobretudo da elite político-religiosa. Permaneceram na Palestina, depois que Jerusalém sucumbiu às investidas babilônicas, camponeses pobres que passaram a ser governados por Godolias, num período difícil narrado pelo livro das Lamentações, escrito pouco depois de 587 a.C.. Esses remanescentes, embora realizassem um culto infrequente nas ruínas do templo que fora incendiado, sem uma liderança religiosa atuante, acabaram mesclando seu credo monoteísta com outras religiões (cf. GASS, 2004; Ez 33,24-29; Is 57,3-13. 65,1-5). Já no exílio, os judeus trabalharam na agricultura e no pastoreio de colonato e se mantiveram em comunidades (cf. Ez 3,15; Ed 2,59. 8,17; Ne 7,61) nas quais preservaram a ortodoxia de seus costumes e religião sob a liderança dos anciãos e sacerdotes israelitas (cf. Jr 29,1; Ez 8,1; 14,1; 20,1): como o sacrifício não podia ser praticado fora de Jerusalém (cf. Ez 4,13), o repouso sabático (cf. Ez 20,12.22,8.23,28) e a circuncisão (cf. Gn 2,1-4) eram ações que mantiveram viva a aliança monoteísta com YHWH. Alinhada a essas práticas, a compilação escrita das leis e das profecias se tornou uma realidade durante o exílio frente à necessidade de preservar a tradição oral do povo de Deus, de modo que “o verdadeiro centro de gravidade de Israel tinha tempora-

riamente se deslocado da pátria” (BRIGHT, 2003, p. 413).

Após a morte de Nabucodonosor, que faleceu por volta de 562 a.C. deixando o trono para seu filho, o império babilônico entrou em decadência graças à má administração de Evil-Merodaque. Fragilizada por revoltas internas e por conflitos externos, a Babilônia foi dominada por Ciro, rei da Pérsia em 539 a.C., que permitiu a repatriação dos deportados para a Palestina a partir de 538 a.C. e a reconstrução do templo de Jerusalém em torno de 515 a.C.. Todavia uma parcela da população tenha escolhido ficar na Mesopotâmia por já ter se estabelecido econômica e socialmente, os judeus que regressaram do exílio, especialmente os sacerdotes, viram-se impelidos a ressignificar o nacionalismo ferido e a fortalecer a monolatria contaminada durante o cativeiro (cf. MESTERS; OROFINO, 2007, p. 39). O tempo, portanto, que começa em 539 e se estende até 333 a.C., conhecido como período do segundo templo ou pós-exílico, é o ambiente cultural da redação final dos livros da *Torah*, em que o povo de Deus escreveu um poema da criação para recuperar o poder criador de YHWH e a origem monoteísta do mundo físico, do próprio ser humano e da fé judaica.

Sendo assim, Gn 1,1–2,4a é uma mitologia sapiencial (cf. MESTERS; OROFINO, 2007, pp. 19-28), não no sentido de ser uma história inventada para explicar uma realidade racionalmente incompreensível, mas enquanto uma reinterpretção das típicas cosmogonias encontradas em diversas civilizações mesopotâmicas, com destaque para o *Enuma elish* babilônico, à luz da fé monoteísta de Israel. Trata-se de uma profissão de fé criacionista, e não de uma teoria científica, por meio da qual a escola sacerdotal judaica (cf. CAPPELLETTO, 2000, pp. 29-30; SKA, 2000, pp. 211-213; RENDTORFF, 2002, pp. 89-99) desenvolveu uma reflexão sobre quem é Deus e quem é o homem com o interesse de fortalecer a identidade religiosa do povo de Deus que vinha sendo formada e provada desde a primeira destruição do templo de Jerusalém, em 586 a.C.. Ao participar do ideário cultural mesopotâmico durante o cativeiro, os deportados sentem que é preciso se apropriar de uma narrativa sobre a origem do mundo que revele seu jeito de crer monoteísta.

Durante o pós-exílio, a doutrina e as tradições do povo de Deus que estavam em desenvolvimento desde o final do cativeiro egípcio, como a instituição do sábado enquanto dia de YHWH, a posição de Israel tal qual nação escolhida por YHWH, a circuncisão como sinal de pertencimento a YHWH, o

tempo enquanto lugar de culto a YHWH e a monolatria como profissão de fé em YHWH, consolidaram-se definitivamente. O poema da criação é redigido, muito provavelmente, nos séculos IV e V a.C., pautado na exigência que os profetas faziam da “adoração a uma só Divindade em meio a uma pluralidade de deuses [...]”. Segundo a intencionalidade do chamado profético, a prática da adoração exclusiva deveria servir de elemento distintivo da pertença à comunidade religiosa dos fiéis desta divindade específica” (REIMER, 2008, pp. 68-69).

À semelhança das sete tabuletas do *Enuma elish*, não por acaso, o poema sacerdotal judaico estruturou a obra da criação em seis dias de trabalho (o *hexaémeron*) e um dia de descanso, organizados por uma dinâmica rítmica de hino que se evidencia pelas expressões litúrgicas: “e Deus disse”, “e Deus viu que era bom/boa” e “foi o primeiro (segundo, terceiro etc) dia” (cf. ALTER, 2007, pp. 211-215). Como ressonância da narrativa babilônica, a cosmogonia judaica comporta também a ideia de um caos originário antes da intervenção divina, ao afirmar que “a terra era um caos vazio” (Gn 1,2). Entretanto, o poema de Gênesis é uma carta teológica para reanimar a fé e o patriotismo do povo repatriado, por isso seu conteúdo diverge drasticamente da proposta do *Enuma elish*. Nada preexiste a YHWH, cujo título *Elohim* aparece trinta e cinco vezes durante o poema: ele é único, não há outro nome divino além do dele, e por isso é o princípio (*bereshit*) atemporal do mundo físico e do ser humano, não sendo fruto de uma contenda entre os deuses como Marduk.

O poema judaico supera a teogonia mesopotâmica que se baseava na guerra divinizada, propondo que YHWH, sendo um, não precisou batalhar com nenhum outro deus para criar, mas elegantemente usou dez vezes a palavra para trazer à existência tudo o que queria *ex nihilo* (do nada): os elementos da natureza, que eram adorados como seres divinos pelos mesopotâmicos, são submetidos pela ação do Deus Criador judaico, que ordenou até mesmo o tempo (criou o ritmo do dia – Gn 1,3-5; criou o ritmo anual – Gn1,14-19; e criou o ritmo semanal com o descanso – Gn 2,2-3). O quarto dia da criação marca o meio da semana e faz alusão à quarta tabuleta do *Enuma Elish*, que narra a criação do céu e da terra por Marduk, e ao início da proclamação do poema babilônico no quarto dia do festival de Ano Novo. Neste dia, Deus criou os luzeiros, que não são chamados de sol e lua, justamente porque são nomes que representam divindades babilônicas, Marduk e Sin, respectivamente.

O relato cosmogônico de Gênesis, assim sendo, alcança seu ápice no descanso sabático (cf. Gn 2,1-3) e não na aventura titânica de um deus que mata para dar vida ao seu escravo, mas na criação gratuita, livre e generosa do ser humano (cf. Gn 1,26-31), a obra-prima de YHWH que doravante administrará sua obra (cf. Gn 1,28-30), feito à imagem e semelhança do criador. Ao buscar uma resposta para quem criou o céu e a terra (cf. Gn 2,4a) na monolatria javista, a tradição sacerdotal elaborou um tratado teológico sobre o Bem, afirmando que a inexistência da maldade em YHWH, que é plenamente bom, faz com ele abençoe o mundo físico (Gn 1,22), o ser humano (Gn 1,28) e o descanso (Gn 2,3), confirmando a bondade de tudo o que foi feito.

A perícopre de Gn 1,1-2,4a encerra em si a criação, no sentido de consolidação, do próprio monoteísmo judaico sob o pretexto da narrativa de uma origem para o mundo físico e para o ser humano, constituindo como que um eco retroativo da afirmação central da fé de Israel descrita em Dt 6,4: “Ouve, Israel! YHWH é o nosso Deus, YHWH é um”. Superada a tragédia do exílio, em que o povo judeu se sentiu abandonado pelo seu Deus (cf. Is 40,27b. 49,14. 50,2), o poema da criação é um apelo para que Israel retome com fidelidade a aliança monoteísta estabelecida entre YHWH, Abraão e sua descendência (cf. Gn 15), e um sopro de esperança para o judaísmo em fase de reconstrução político-religiosa. Dessa forma, não há no texto bíblico a pretensão de elaborar nenhuma teoria criacionista que explique sobrenaturalmente a gênese do universo, mas apenas a intenção teológica de reafirmar a monolatria judaica através de uma narrativa que vinculou a origem do mundo físico e do ser humano a YHWH, numa nova era em que “houve luz”.

3 E Deus viu que era bom: וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאוֹר כִּי-טוֹב (Gn 1,4a)

Atraindo o interesse e a curiosidade, em diferentes épocas e circunstâncias, dos mais variados campos do saber humano, a Bíblia foi e ainda é, não raras vezes, interpretada a partir de categorias que escapam à intencionalidade com que foi produzida segundo a ação sobrenatural da inspiração divina. Frutos da revelação de Deus, os textos bíblicos, embora tenham sido elaborados a partir da linguagem humana e, portanto, dos conhecimentos científicos, históricos, geográficos, políticos, econômicos, culturais e morais que os hagiógrafos possuíam nos períodos redacionais, são essencialmente narrativas teológicas; ou seja, são composições textuais que nasceram da experiência de fé das comunidades que, após um longo processo de transmissão oral dos relatos divinamen-

te revelados, colocaram por escrito o testemunho daquilo que experimentaram na vida. Assim, a perícopes de Gn 1,1–2,4a, que pertence ao cânon considerado inspirado por Deus, “não é um fragmento de ciência natural, uma notícia profana sobre o começo do mundo e de seus habitantes, mas sim uma página – a primeira – da história da salvação” (LA PENA, 1989, p. 24).

Apesar da crença num Deus criador e originário de tudo o que existe coincidir com uma concepção criacionista do universo, sob nenhuma espécie de reflexão plausivelmente concordante com o propósito bíblico, o poema da criação pode ser identificado como “um guia literalmente verdadeiro da história do universo e da história da vida aqui na terra, inclusive de nós seres humanos” (RUSE, 2005, p. 489). Noutras palavras, Gn 1,1–2,4a não é uma teoria religiosa que se contrapõe a explicações científicas para a origem do mundo físico e do ser humano, mas é uma literatura teológica. Embora os primeiros capítulos de Gênesis tenham constituído a explicação ocidental para a origem do universo até meados do século XIX, quando o aparecimento de teorias como a evolução das espécies do biólogo britânico Charles Robert Darwin (1809-1882) colocou em cheque a pertinência científica do relato judaico, os estudos da exegese crítica que se desenvolveram a partir do mesmo século confirmaram aquilo que teólogos da envergadura de Tomás de Aquino (1225-1274) já haviam afirmado desde a escolástica medieval: “Tomás sustenta que a Bíblia não é um livro de texto de ciências e que se devem evitar leituras de tendência literal no começo do Gênesis, o que é essencial para a fé é ‘o ato da criação’” (CARROLL, 2003, p. 66) por um único Deus.

O criacionismo presente no poema inaugural da Bíblia, longe de ser uma crônica positivista e empirista sobre o princípio do mundo natural aos moldes das teorias modernas, é uma profissão de fé judaica, cujo fim é recompor a monolatria javista ferida pelo sincretismo religioso no período do exílio babilônico. Logo, “a explicação da fé na criação é tardia. Produz-se numa circunstância histórica concreta e responde a motivos estritamente religiosos; é a fé – tentada pela incredulidade” (LA PENA, 1989, p. 18) durante a experiência exílica, que está sendo “(re)criada” em Gn 1,1–2,4a. Ao relatar a gênese como já faziam os povos antigos do Crescente Fértil, cada qual a sua maneira e a partir de aspectos convergentes e divergentes, Israel encontrou um pretexto para interpretar o princípio do universo em função de sua própria origem enquanto povo de YHWH: isso fica evidente quando se coloca o poema da criação no plano amplo

do livro de Gênesis que narra a origem sobrenatural da humanidade (Gn 1–11) com vistas ao surgimento do povo da aliança (Gn 12–50). Portanto, é para falar do monoteísmo de Israel que o hagiógrafo escreveu sobre a criação.

Situar o poema da criação num estágio pré-científico ou pseudocientífico de compreensão sobre a origem do universo é descontextualizar o texto sagrado, deslocando-o para um campo de discussão epistemológica do qual ele nunca pretendeu participar, uma vez que “ciência e fé representam duas ordens de conhecimento distintas, autônomas nos seus procedimentos” (FREIRE-MAIA, 1986, p. 137). A Bíblia não se arvora em ensinar aquilo que não é relevante para a salvação humana: essa consciência capaz de delimitar os espaços dos saberes com honestidade pode ser encontrada nas cartas de defesa que Galileu Galilei (1564-1642) escreveu durante seu processo inquisitório; citando o cardeal Cesare Baronius (1538-1607), registrou: “a Bíblia ensina como se vai para o céu e não como se movimentam os céus” (LIMA, 1988, p. 36). Logo, não é possível encontrar nas páginas iniciais do livro de Gênesis um tratado criacionista: a narrativa bíblica é vertical, pois busca uma causalidade teológica para o princípio de tudo o que existe a fim de consolidar o credo monoteísta-javista; as teorias científicas são horizontais, interessando-se pela explicação empírica sobre como os seres se sucedem cronologicamente, sem evidenciar a existência de uma causa-primeira.

A declaração de Gn 1,1–2,4a de que o mundo foi divinamente criado é, na verdade, o anúncio teológico, a partir da visão cosmológica característica dos tempos bíblicos, de que a origem da humanidade e, conseqüentemente, de Israel encontra-se num Deus único, YHWH. Então, “quando alguns pensadores negam a criação, baseados nas teorias da evolução ou rechaçam a evolução em defesa da criação, entendem mal a criação ou a evolução ou ambas” (CARROLL, 2003, p. 48). Nesse sentido, compreender o poema da criação enquanto credo javista, elaborado a partir na conjuntura pós-exílica de restauração da soberania política e da monolatria judaica, colabora para a superação dos dissensos que se estabeleceram entre a suposta teoria criacionista deduzida da mitologia sapiencial de Gênesis e o evolucionismo que nasceu a partir de investigações científicas modernas, e isso “Deus viu que era bom”.

Conclusão

A abordagem historicamente contextualizada e teologicamente coerente

do poema da criação presente em Gn 1,1–2,4a revela seu caráter eminentemente catequético, voltado para o fortalecimento da identidade monoteísta da comunidade judaica que sobreviveu ao cativeiro babilônio. Refletindo o drama que o povo de Israel viveu durante todo o Primeiro Testamento para se convencer de que YHWH é o único Deus, ao qual nenhum outro se compara (cf. Is 45,5; 1Cr 17,20), e manter sua fidelidade à aliança estabelecida desde os patriarcas e assegurada pelos profetas, o primeiro relato bíblico é uma proclamação eclesiológica contundente da monolatria judaica que precisava se fortalecer no ambiente desfavorável do politeísmo praticado pelos povos do Crescente Fértil. Ao trabalhar durante seis dias criando o mundo físico e o ser humano, num ritual litúrgico tão solene quanto os que eram rotineiramente realizados pelos sacerdotes no templo de Jerusalém antes de sua destruição, YHWH (re)criou o monoteísmo abalado pela catástrofe exílica e descansou, santificando o sábado.

Cada comando dado por Deus ao nada para que tomasse forma através de sua palavra criadora, representou, sob a dinâmica do aparecimento de toda coisa e ser que existem no mundo natural, a consolidação sobrenatural da fé comunitária do povo de Israel repatriado. Em cada “e Deus disse” há uma ressonância daquele primeiro mandamento do credo judaico, fundante e mantenedor da aliança: “YHWH é um. Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o coração, com toda a alma e com todas as forças” (Dt 6,4-5). Pisando novamente a terra que Deus deu aos patriarcas, como sinal sacramental de sua promessa, o povo e seus sacerdotes, ao compor uma narrativa sobre a criação numa perspectiva religiosa diferente das crenças mesopotâmicas, trataram de observar a verdade que o profeta anunciou durante o exílio: “assim fala YHWH, o Rei de Israel, seu protetor, YHWH dos exércitos: Eu sou o primeiro, eu sou o último. Fora de mim não existe outro Deus” (Is 40,6-7). O poema judaico, portanto, inaugurador da *Torah*, é um credo javista que exprime a fidelidade reciprocamente contida no desejo de Deus para que “haja uma só fé” e na obediência de Israel que, apesar de seus desvios, perseverou no modo de crer dos seus antepassados, fazendo com que “houvesse o monoteísmo”.

Referências

- ALTER, R. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2001.
- BRIGHT, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2003.

- BROWN, R. E. *Novo comentário bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda; Paulus, 2007.
- CAPPELLETTO, G. *Genesis: capitoli 1–11*. Padova: Edizioni Messaggero, 2000.
- CARDOSO, C. F. S. *Deuses, múmias e ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- CARREIRA, J. N. *Estudos de cultura pré-clássica*. Lisboa: Presença, 1985.
- CARROLL, W. *La creación y las ciencias naturales*. Santiago: Edições Universidade Católica do Chile, 2003.
- FREIRE-MAIA, N. *Teoria da evolução de Darwin à teoria sintética*. São Paulo: Editora Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- GARELLI, P.; NIKIPROWETZKY, V. *O Oriente Próximo Asiático: impérios mesopotâmicos, Israel*. São Paulo: Liv. Pioneira (Ed. da USP), 1982.
- GASS, I. B. *Uma introdução à Bíblia: exílio babilônico e dominação Persa*. v. 5. São Paulo: Paulus; CEBI, 2007.
- GAZZI, A. V. *Introdução ao estudo do pentateuco*. Santo André: Edição do Autor, 2013.
- GRAY, J. *Near eastern mythology*. London: Hamlyn Publi. Group, 1975.
- HOOKE, S. H. *The middle eastern mythology*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985.
- JAMES, E. O. *El Templo: de la caverna a la catedral*. Madrid: Ed. Guadarrama, 1966.
- LA PENA, J. L. R. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989.
- LEICK, G. *Mesopotâmia: a invenção da cidade*. Rios de Janeiro: Imago, 2003.
- LIMA, C. P. *Evolução biológica: controvérsias*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- LÓPEZ, F. G. *O pentateuco: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da bíblia*. São Paulo: Ave Maria, 2002.
- MESTERS, C.; OROFINO, F. *A Terra é nossa Mãe: Gênesis 1-12*. São Leopoldo: CEB, 2007.
- PURY, A. (Org.). *O pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- REIMER, H. Monoteísmo e Identidade. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia*. V. 16. Goiânia: 2008.
- RENDTORFF, R. A História Bíblica das Origens (Gn 1–11) no contexto da Redação

“Sacerdotal” do Pentateuco. In. PURY, A. (Org.). *O pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 2002.

RUSE, M. *The canonical hebrew Bible: a theology of the Old Testament*. Leiden: Deo, 2005.

SKA, J. L. *Introduzione alla Lettura del Pentateuco*. Bologna: EDB, 2000.

WIÉNER, C. *O Dêutero-Isaías: o profeta do novo êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1984.