

### 3

## Fundamentos bíblicos e teológicos da Criação e Salvação

### 3.1

#### Introdução

A finalidade deste capítulo num primeiro momento é focar como Pierre Gisel trata da hermenêutica no campo da revelação bíblica, para constituir uma teologia sistemática da criação. E, para que não haja nenhuma divagação, tomam-se os relatos bíblicos da criação, com seus horizontes plenos de interpretações que confluem para uma *afirmação de fé em Deus como criador e salvador*. Dois relatos, dois enfoques que tratam de todos os elementos criados por Deus. Tudo o que Deus criou é bom e cheio de sua graça. O Criador estabeleceu uma realidade inteiramente diferenciada, que é marca de sua riqueza, constituindo-se um campo pleno de investigação por parte do homem. Porém, em meio a essa realidade se percebe o problema do mal, formando um estado em que o homem quer atuar como autônomo. Um homem que deseja ser igual ao Criador. Sendo assim, provoca certo desequilíbrio, pela configuração contrária à ordem estabelecida pelo Criador. Em decorrência disto, passa a existir uma sociedade que tenta se edificar sobre si mesma, sob a violência e o egocentrismo.

Mas é preciso entender que na criação há uma assimetria, no sentido de que Deus não se confunde com o criado. O homem não é Deus, e na ordem estabelecida por Deus o caos não suplanta a ordem do criado, porque há uma sabedoria que rege o universo, que rege a vida humana, fazendo que esta seja um instrumento de vida e não de morte. Deus interrompe qualquer empreitada que não seja para o desenvolvimento do mundo. Por isso, cada elemento tem seu estilo na criação, segundo o enfoque da obra sacerdotal, com o objetivo maior que é a glória de Deus.

Num segundo momento passa-se a refletir sobre as releituras do tema da criação. Essas releituras são justamente os pontos de vista da tradição judaica em relação à criação, e deste tema a partir da morte e da ressurreição de Cristo. Sob

esses fundamentos, no que concerne a uma implicação antropológica, destaca-se a importância do ser humano, homem e mulher, na missão criadora no mundo, apesar do pecado. Desenvolve-se ainda a nova dimensão de uma humanidade e a realidade espiritual.

Quanto ao terceiro ponto faz-se sobressair os principais momentos históricos do dogma da criação: sua gênese e constituição, uma diferença ontológica entre Deus e o mundo, um processo de transformação e um primado de gratuidade divina. Para esse desenvolvimento, estão presentes de maneira marcante, os testemunhos fundamentais de Orígenes e Agostinho. Por último, no contexto do mundo e da revelação, há o enfoque de que houve algumas mutações na história, carecendo, indubitavelmente, de uma justaposição da linguagem. Mas, sobretudo, também pelo ângulo protestante a Escritura tem a sua preeminência, bem como havendo a base de uma tradição teológica que, respectivamente, converge para uma afirmação de fé na criação como obra de Deus. Assim, não deve haver uma postura que deixe de considerar uma reflexão profundamente cristã sem um sistema teológico, sem tradição.

## 3.2

### A Confissão Escriturística das origens

No sentido de se entender o significado de uma confissão das origens do mundo, do ser humano e de sua responsabilidade, haverá de se ter como base sólida o campo hermenêutico-bíblico.<sup>1</sup> Nesse campo é percebido que o Criador cumpre a sua promessa em termos de criação e acabamento. Há uma nova ordem que obedece a um esquema: vocação. Palavra primeira e última expressa no hoje de uma proximidade que se impõe e provoca; que solicita uma resposta do homem e da mulher, criados por Deus.

---

<sup>1</sup> Cf. GISEL, P., *La création*, pp. 17ss.; *Création et Eschatologie*, pp. 621ss; *La théologie face aux changements des représentations du cosmos. Quelle odyssee e pour quitter héritages?* pp. 22ss.

O ser humano vive social e culturalmente o retrato da criação.<sup>2</sup> Isso significa que a própria criação se constitui o espaço de realizações históricas. Na existência humana, que é marcante, não existe nenhum laivo de acaso. Mas, por outro lado, quer desde sua própria origem, quer da própria origem da criação, existe um sonho falso que revela um segredo: o homem pensa e age como se ele precisasse resgatar o mundo. Ao mesmo tempo em que ele pensa em salvar a criação, não cuida direito dela, antes a maltrata, estabelecendo uma crise.<sup>3</sup> Compromete negativamente seu espaço de vida. Isso se dá em função de um despojamento do seu passado. E, por não se lembrar de suas origens e respectivamente da criação, vive através de uma obsessão, ansiando por uma perfeição e por um domínio, onde moralismo e idealismo se conjugam. Portanto, sem passado, o homem será como sem vida presente, e suas buscas serão voltadas para uma realidade de morte.

A situação do homem moderno está marcada pelas origens de um dualismo de linha grega e de uma ciência de linha cartesiana, como já foi visto no primeiro capítulo.<sup>4</sup> A crítica produzida pelo Iluminismo tendeu ao abandono a si mesma, esquecendo-se de trabalhar teologicamente o tema judeu-cristão da criação. Logo, é preciso que sejam buscadas as origens, no sentido de se ter hoje uma visão mais equilibrada do ser humano e do cosmo, com a finalidade de se proporcionar uma melhor sociedade.<sup>5</sup> Mas, é fundamental que o homem, de per si, não queira

---

<sup>2</sup> Cf. GISEL, P. **La création**, Genève: Labor et Fides, 1987<sup>2</sup>, pp. 5-171; **Le Christ de Calvin**, Paris: Desclée, 1990. 205p. Artigos: Un salut inscrit en création. In: **Création et Salut**, pp. 121-162. Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1989; Création et Eschatologie. In: **Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II**; Direction de Bernard LOURET et François REFOULÉ, 3<sup>a</sup>, 1993, pp. 613-722; Verité et tradition historique. In: **Initiation à la pratique de la théologie. Introduction**, Direction: Bernard LAURET et François REFOULÉ, Paris, Cerf, 1994, pp. 143-159 (Este artigo encontra-se traduzido em língua portuguesa sob o título: “Verdade e tradição histórica”, In: **Iniciação e prática da Teologia: Introdução**; São Paulo: Loyola, 1992, pp. 111-124. Obs: a tradução é de difícil entendimento.); La théologie face aux changements des représentations du cosmos. Quelle odyssee e pour quitter héritages? In: **Théologiques 9/1**, Lausanne, 2001, pp. 17-48.

<sup>3</sup> Em artigo recente, MIRANDA, M. F. Para uma teologia do imperativo ecológico. In: **Atualidade Teológica**; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Ano VIII – 2004 – fasc. 16, p. 48-49, chama atenção para a “atual crise ecológica sentida por todos, que teve seu peso na formação de uma consciência histórica que busca respeitar, valorizar e refletir teologicamente a natureza”.

<sup>4</sup> A observação crítica aparece nas seguintes obras de GISEL, P. **Vérité et Histoire**, Paris: Beauchesne; Genève: Labor et Fides, 1977, pp. 55-57; **La création**, p. 6; Un salut inscrit en création. In: **Création et Salut**, p.140, publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1989.

<sup>5</sup> MIRANDA, M. F. Para uma teologia do imperativo ecológico. In: **Atualidade Teológica**; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Ano VIII – 2004 – fasc. 16, p. 48-60, aponta para a necessidade da teologia refletir sobre a criação, revendo e explicitando os textos bíblicos

transformar a terra e a criação, segundo as razões de sua própria bondade e bem-aventurança.

Há questões que estão sempre presentes na experiência humana. Por exemplo: o mal, a liberdade, a lei, a revelação. Há uma natureza em que reside uma realidade profundamente teológica, daí se ter de refletir com precisão para se poder reconquistar o verdadeiro compromisso histórico, segundo a ordem do Criador. Sendo assim, a Teologia tem a responsabilidade de focar os limites de uma nova política que preserve a obra de Deus, por um via profundamente compreendida pelo exercício da memória<sup>6</sup> como estrutura teológica fundamental. Isso quer dizer que, fazer memória não é repetir um passado, nem assegurar uma linha de pura continuidade, mas assumir o presente.

Qual o significado de se apreender a memória como estrutura teológica fundamental? A estrutura do fazer memória é vista mediante dois pólos: *cristológico*<sup>7</sup> e *pneumatológico*.<sup>8</sup> Considera-se o reenvio a Deus de uma parte, como transcendente ou heterogêneo, e uma tomada de responsabilidade do humano de modo concreto, natural e histórico. É neste sentido que o significado de fazer memória, não quer dizer simplesmente repetir um passado, nem assegurar uma linha de pura continuidade. Antes se inscreve de maneira profunda no presente, que passa e subverte de uma certa maneira a lei de morte que impera. Memória significa a inscrição do presente numa estrutura diferenciada e articulada, num mundo com caráter profundamente histórico, nas suas dimensões institucionais, culturais e religiosas. É o reenvio a uma consciência e desenvolvimento de uma estrutura que se inscreve na história. O fazer memória é o ponto central de se retomar uma teologia da recapitulação desdobrada numa dimensão de humanidade na história, de forma mediada e revestida de uma

---

mais pertinentes ao tema. Neste sentido, contém uma exigência acerca de uma compreensão cristã da criação que deixe suas raízes no próprio ser de Deus, na própria Santíssima Trindade. E, somente à luz do mistério de Deus, pode haver uma reflexão que arranque da profundidade indizível da vida trinitária divina, a fundamentação para um imperativo ecológico.

<sup>6</sup> GISEL, P. La mémoire comme structure théologique fondamentale. In: **Revue de Théologie et de Philosophie**, 125, Genève: Lausanne-Neuchâtel. 1993/I, pp. 65-76.

<sup>7</sup> GISEL, P. **Le Christ de Calvin**. Paris: Desclée, 1990. 205p. O autor apresenta de maneira sistemática a Cristologia de Calvino, reformador do Séc. XVI. O tema da mediação cristológica é de fundamental importância para se compreender a mediação entre Deus e o homem, manifestado por Cristo, implicando também nas mediações inter-humanas, eclesiais, culturais ou sociais. Este pólo é tratado no Capítulo III.3 “A Dimensão do Polo Cristológico-Pneumatológico”.

<sup>8</sup> GISEL, P. La mémoire comme structure théologique fondamentale, pp. 68-76. Conferir também a obra de pneumatologia desse autor, **La subversion de l’Esprit**. Réflexion théologique sur l’accomplissement de l’homme. Genève: Labor et Fides, 1993. 217p.

heterogeneidade e de plena responsabilidade.<sup>9</sup> Essa responsabilidade prende-se ao semelhante e à criação de modo abrangente e integral.

O fazer memória é a mesma coisa que o processo de “celebrar a memória”,<sup>10</sup> que não é simplesmente a lembrança de um passado e a instauração de um presente; é preponderantemente o desígnio de um futuro. Esse procedimento se dá mediante profecia, gesto de esperança ou confissão de uma promessa. É o “gesto de tradição”,<sup>11</sup> que se revela como um gesto de advir, gesto de antecipação, gesto polarizado por uma transcendência, uma finalidade, uma realidade escatológica.

Uma teologia do Deus criador e mantenedor de sua obra se estrutura em função de **cinco momentos** que, segundo Pierre Gisel, foram esquecidos<sup>12</sup> pela sociedade moderna:

**Primeiro** - Uma teologia da criação tendo como base a revelação bíblica e cristã, responde à uma apreensão positiva da realidade, que aparece de forma dupla: a) A criação é boa, é bênção de Deus; b) A realidade como forma incontornável é sempre para o homem, desde a origem, a ordem de antecedência que comanda uma assimetria. E nessa realidade se dá a presença humana diante de Deus com sua mentira ou com sua verdade; com sua morte ou com sua vida. Assim, o ser criado não se confunde com o Criador.

**Segundo** - Uma teologia bíblica e cristã da criação responde a uma questão de origem: de onde vem esta? Que é isto que provoca a pessoa a ser e decidir o que deve ser? A resposta tem a ver com a origem, o estalo inicial, o começo de tudo.

**Terceiro** - Uma teologia bíblica e cristã do Deus indissolúvelmente criador e re-criador, Deus de realização, deverá problematizar a realidade quanto a isto o que ela é. Um pensamento fiel a uma teologia correta da criação e da re-criação se recusará, em qualquer momento de sua reflexão, a fazer do mundo uma ordem de

<sup>9</sup> GISEL, P. **La mémoire comme structure théologique fondamentale**, pp. 65-76. Neste artigo o autor toma como base a sua obra **L'Excès du croire**, Paris: DDB, 1990.

<sup>10</sup> GISEL, P. **Vérité et tradition historique**. In: **Initiation à la pratique de la théologie. Introduction**, Direction: Bernard LAURET et François REFOULÉ, Paris: Cerf, 1994, pp. 145-147.

<sup>11</sup> GISEL, P. **Vérité et tradition historique**, p. 146.

<sup>12</sup> GISEL, P., **La création**, pp. 17ss.; **Création et Eschatologie**, pp. 621ss; **La théologie face aux changements des représentations du cosmos. Quelle odyssée e pour quitter héritages?** pp. 616-620.

realidade neutra. Logo, é preciso aceitar que Deus é Senhor da realização de todas as coisas.

**Quarto** - Uma teologia do Deus criador e re-criador aparece de partida ligada a uma figura de mediação cristológica. Todas as coisas foram criadas através de Cristo. O mundo é essencialmente criado. E nessa criação existe a realidade também do pecado, tornando a criação um drama. Desta forma, o mundo é lugar de um enigma.

**Quinto** - Uma teologia cristã do Deus criador e re-criador de todas as coisas, afirma a criação de um modo tal que ela aparece intrinsecamente trabalhada por uma escatologia,<sup>13</sup> que por sua vez envia a uma realidade considerada em sua positividade, seu caráter incontornável e sua promessa possível.

### 3.2.1

#### O Gênesis e a compreensão bíblica do Deus criador e salvador

No que concerne ao terreno bíblico referente à confissão das origens, quer se afirmar uma hermenêutica bíblica.<sup>14</sup> No livro de Gênesis há dois textos que tratam da criação do mundo, considerando a cronologia e a importância da redação de cada um. Eles são precedidos de diversas tradições relativas aos Pais (Abraão, Isaque e Jacó), da vida do povo de Israel no Egito, na travessia pelo deserto e na terra prometida. Os textos também são precedidos de todo um material tradicional relativo à criação. Foram originados dentro de uma história. São interpretações dessa história. Tudo se passa de uma maneira perceptível na ação de um Deus criador e de uma criação vinda depois, enquanto que, sob a pressão de diferentes eventos históricos. Assim, a fé na salvação é colocada de

---

<sup>13</sup> Uma reflexão atualizada e concisa sobre a escatologia está em BOFF, Lina. Da Protologia à Escatologia. In: MÜLLER, I. (Org.), **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2003, pp. 111-129. Essa teóloga trata sobre o discurso referente à criação inicial, Protologia, que percorre todo o caminho da história da salvação até sua realidade última, escatologia, de uma maneira objetiva na atualidade. A criação inicial, assim como a escatologia, do ponto de vista da criação, possuem um horizonte maior para si mesmas: é o princípio da evolução do propósito de Deus de fazer com que toda a criação participe de sua vida divina como relação de amor e compartilhe com os seres por Ele plasmados para a sua glória (c. Is 43,7).

<sup>14</sup> GISEL, P., **La création**, pp. 17ss.; **Création et Eschatologie**, pp. 621ss; **La théologie face aux changements des représentations du cosmos**, pp. 22ss.

maneira refletida nas origens do homem, do mundo e da história na sua globalidade.

A confissão da salvação precede e engloba a confissão de fé no Deus criador.<sup>15</sup> A confissão em Deus é salutar, por ser a confissão de uma salvação radical, que necessariamente se faz no Deus criador e mantenedor de todas as coisas. Assim, uma confissão escatológica global, faz memória de uma afirmação protológica. Essa confissão do Criador é a resposta do homem diante dos enigmas, e também dos elementos mais fundamentais da existência, da vida e da morte, que são bem anteriores aos textos que se têm. São vias de experiência da salvação ou de uma libertação. Destarte, a criação é entendida como redenção.<sup>16</sup> Ela é ato soteriológico.<sup>17</sup> Ela aparece inserida na cadeia histórica dos atos históricos de Deus. A história é primeira, mediatizada pela atividade dos homens. Assim, a história e a vida são primeiras. A Teologia é interpretação destes eventos. A boa teologia dirá que a criação é uma graça (*creatio est gratia*), presente e histórica, como é toda a graça.

### 3.2.2

#### Os horizontes de Gênesis 2. 4b – 3. 24

Sobre Gênesis 2. 4b-3. 24,<sup>18</sup> Pierre Gisel apresenta um plano de fundo histórico dos textos, onde é percebida neles uma forma de teogonia: o mundo e os deuses estão em jogo num mesmo drama de vida e de morte. Em Gênesis 2. 4b-26, o homem não é mais precipitado sobre a terra como um ser estranho. O homem é terrestre, feito para a terra.<sup>19</sup> Aparece o cenário ou uma natureza mediatizada pela cultura, história e palavra.

<sup>15</sup> GISEL, P., **La création**, pp. 19. Esta mesma afirmação encontra-se no bojo das demais obras: **Création et Eschatologie**, pp. 621ss; **La théologie face aux changements des représentations du cosmos**. pp., 616-620.

<sup>16</sup> Criação e Salvação numa dimensão integrada foi trabalhada por GISEL, P., no artigo *Un salut inscrit en création*. In: **Création et Salut**, p.140, publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1989, com base na sua grande obra **La création**.

<sup>17</sup> O teólogo MIRANDA, M. F., em sua obra **Libertados para a práxis da justiça**, São Paulo: Loyola, 1991, levanta a questão de que na cultura cristã ocidental a criação recebeu um enfoque mais cosmológico, deixando em segundo plano o aspecto antropológico, uma herdade da sistematização aristotélica, que dominou por muito tempo a teologia da Igreja e marcou profundamente a consciência cristã (p. 31). Mas, a verdade é que não há dissociação entre criação e salvação.

<sup>18</sup> GISEL, P., **La création**, pp. 29ss.; **Création et Eschatologie**, pp. 624ss.

<sup>19</sup> Esta reflexão aparece de maneira mais concisa no artigo *Un salut inscrit en création*. In: **Création et Salut**, p.123-128, publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles,

Teologicamente o jardim do Éden é mais terra promissora e trabalhada do que um espaço cego e primitivo. Nela se abre uma antítese: o conhecimento do bem e do mal. O homem não é Deus, e enquanto ele se passa por Deus, suas decisões e seus atos, mal grado que ele elabora, retornam contra si mesmo. Quanto ao acabamento da criação do homem pela criação da mulher, faz que o homem ocupe no coração da criação um lugar central, e numa certa medida, real.<sup>20</sup> Assim, o homem pode legitimamente criar (a nomação da criação); mas o homem não é criador primeiro e último, ele é unicamente criador em situação de resposta. Sobre o lado retirado de Adão, simboliza a falta aberta justamente na carne, assim, o homem é chamado a uma realidade com suas origens para entrar numa história a dois, em comunidade e não sozinho.<sup>21</sup>

A terra é criação de Deus e não segundo o modelo de uma filosofia gnóstica de herança mais ou menos grega. Os primeiros capítulos do livro de Gênesis articulam um certo modo de refletir o ser humano, o mundo e Deus. Os textos designam uma verdade sobre a criação e o seu Criador. O horizonte textual é configurado sob elementos históricos. O horizonte é primeiro. A escritura (Gênesis 2) se cristalizou provavelmente numa época de organização tribal, ocasião em que Israel entrou no concerto nas nações. Quanto a Gênesis 1 tem sua redação durante a experiência da queda de Jerusalém diante de Nabucodonosor e do exílio na Babilônia.<sup>22</sup> Assim, para se interpretar este texto é preciso que se determine a sua situação histórica. É levado em conta uma conjuntura concreta, política e ideológica. É interessante observar o exercício efetivo da realeza e do discurso dos mitos babilônicos.<sup>23</sup>

A interpretação de Gênesis 2 e 3 propõe que se mostre realmente que os textos se ocupam de denunciar a autopoção do homem (mortal) e testemunhar uma outra promessa, que é a promessa de vida. Para o leitor há a necessidade de

---

1989, com base na sua grande obra **La création**; cf. Também *La création. Thèses théologiques*, In: **Cahiers protestants**, Le Mont-sur-Lausanne, 1988/5, p. 30-36.

<sup>20</sup> Cf. o trabalho de BOUZON, E., Gn 2,4b-24 e os relatos mitológicos do Antigo Oriente, In: MÜLLER, I. (Org.), **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação**, Petrópolis-RJ: Vozes, 2003, pp. 133-151.

<sup>21</sup> Sobre este assunto tão importante refletido por P. Gisel, verificar a contribuição de WRIGHT, G. E. **Doutrina Bíblica do Homem na Sociedade**, São Paulo: Aste, 1966. 190p.

<sup>22</sup> Cf. também a reflexão de TEPEDINO, A. M., “Macho e fêmea”: criação e gênero, In: MÜLLER, I. (Org.), **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação**, Petrópolis-RJ: Vozes, 2003, pp. 152-166.

<sup>23</sup> GISEL, P., **La création**, p. 31.

uma passagem por uma tipologia.<sup>24</sup> Porque acerca do mito das origens toma para si a forma de uma teogonia, onde a cosmovisão e a concepção sobre os deuses estão num mesmo drama de vida e de morte. A guerra e a violência ocupam o centro da cena. A guerra do bem e do mal; a guerra do ser e do caos. Isto quer dizer que o mal é co-extensivo com a natureza da realidade criada. O bem resulta de uma guerra vitoriosa e de um rebaixamento do adversário.<sup>25</sup>

Qual o significado dos textos? É que não existe lugar para uma história particular, singular, pois a contingência, limitação do próprio ser humano, fará exceção da totalidade. Não existe história, origem e projeto, mas  *festa*, participação nas forças do cosmo, repetição do drama da criação. Os homens são criados para o serviço dos deuses, e de deuses ciumentos em suas prerrogativas. Um pacto religa o jogo cósmico ao jogo terrestre, social e político. Por exemplo, o Rei, entronizado, é investido de poder de representar o centro da criação, isso quer dizer a soberania de Deus. Destarte, nasce o mito adâmico.<sup>26</sup> Pode-se afirmar que o texto bíblico é um texto interpretado. Interpretou um horizonte, aplicando a sua realidade no sentido de haver uma mensagem para fortalecer a fé no Deus criador e salvador, bem como sustentador de todas as coisas.

### **a) O horizonte de Gênesis 2. 4b-25: o Criador, a criação e o homem**<sup>27</sup>

Um primeiro projeto criador de Deus e uma última promessa escatológica encontram lugar interpretativo. Uma interpretação global do mundo e do destino humano confessa um primeiro projeto criador de Deus e uma última promessa escatológica. São estes traços de uma realidade concreta. Seu significado tem o

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 31. P. Gisel indica que o momento da tipologia deverá preservar o leitor de um supranaturalismo ou positivismo da revelação. In: RICOEUR, P., **Symbolique du mal**. Fornece uma ilustração exemplar, em toda a segunda parte da obra desse teólogo.

<sup>25</sup> GISEL, P. **La création**, 31-32.

<sup>26</sup> Ibid., pp. 23-28. Os textos bíblicos relativos à criação foram redigidos segundo a proposta do mito. O que se entende? É que o mito em relação ao homem tem a ver com suas origens que se situam no mundo, diante da morte e do enigma do mal, em face de seus deuses. Por mito, se entende o mito como um gênero literário. Israel partilha a sorte de toda a civilização, e faz uso do mito como seus vizinhos fizeram, como por exemplo, os babilônios. Isto não quer dizer que Israel seja desprovido de originalidade. Seus mitos são particulares e específicos. Como todo discurso, tudo torna-se palavra, com suas configurações próprias. P. Gisel levanta uma crítica ao “Aufklärung”, período da crítica, em nome da razão, que diz ser o mito alegoria. A crítica bem direta é ao programa de R. Bultmann, de proceder a uma demitologização radical do texto bíblico, em proveito de uma interpretação estritamente existencial. Bultmann entende não demitizar, mas demitologizar. In: MALET, A. **Mythos et Logos. La pensée de R. Bultmann**, p. 45, n. 1.

<sup>27</sup> Cf. GISEL, P. **La création**, pp. 32-38 (Genèse 2,4b-25); **Création et Eschatologie**, In: **Initiation à la pratique de la théologie**, pp. 626-632 (Genèse 2,4b-26, sic).

propósito de testemunhar que o homem não nasceu por acidente. O homem é terrestre.<sup>28</sup> É feito do pó da terra. Assim, nada do que é humano pode ser estranho à criação e nem a criação ao humano, porque este foi feito para a criação e a criação para este, e este humano tem de assumir a sua responsabilidade.<sup>29</sup>

Nos primeiros versos de Gênesis 2. 4b-9, se diz que o homem é colocado sobre a terra para cultivá-la. Este é o propósito da criação do homem. O texto descreve o *terminus a quo*,<sup>30</sup> a partir do qual a criação do homem é considerada, para que este possa cumprir a sua missão de lavrar o solo (v.5). Nos versos 8 e 15 o Senhor Deus coloca o homem no Jardim do Éden para o cultivar e o guardar. Assim, o homem não nasceu por acidente. O jardim prefigura simbolicamente, no coração do ato da criação, a eleição e a terra a promessa.<sup>31</sup>

A criação, segundo o texto bíblico de análise, não é um simples evento de partida, mas se constata antes uma dinâmica que subentende o evento, e como um avanço que atenta para um acabamento.<sup>32</sup> E que o homem seja terrestre isto é particularmente sublinhado (v. 7). Ele é matéria nesse evento; criado como alma vivente nesse evento; ele é carne e recebe a vida para ser plenamente vivida na terra. Este poder é dado pelo Criador.

Segundo essa abordagem teológica, que tem a função de expressar uma postura concreta, afirma que Deus é a única segurança e a única esperança do homem.<sup>33</sup> O homem não é homem sobre sua base própria de subsistência, mas só o é por graça exterior e sempre renovada. É sobre esta consideração que se diz que o homem está inscrito no coração do texto da criação, marcado por uma confirmação ulterior, uma eleição, para o exercício de novo dom interno na história. Assim, se entende que a criação foi instaurada em aliança de vida.

No jardim criado por Deus e nele colocado o homem, foram plantadas duas árvores: a árvore da vida e a árvore do conhecimento do Bem e do Mal.<sup>34</sup> É

<sup>28</sup> GISEL, P. **La création**, p. 34.

<sup>29</sup> GARCIA RUBIO, A., em **Unidade na Pluralidade**, São Paulo: Paulinas, 1989, p. 129, sobre a mensagem de Gn 2,4b-25, comenta que o homem não é apenas um ser que vive, mas também um ser que é livre e responsável, com uma responsabilidade em relação ao mundo que os animais não podem ter (p. 131). Essa relação significa que há quatro enfoques básicos ou “Quatro tipos de relações”: 1. A relação para com Deus; 2. A relação com os animais; 3. A relação inter-humana; 4. A relação com a terra do campo. Assim, nada pode ser estranho ao homem na natureza ou na criação.

<sup>30</sup> BARTH, K. Dogmatique, Vol. 10, pp.257, 260, In: GISEL, P. **La création**, p. 33.

<sup>31</sup> EISENBERG, J., ABECASSIS, A., Et Dieu créa Eve, p. 49ss, In: GISEL, P. **La création**, p. 33.

<sup>32</sup> BARTH, K. Dogmatique, Vol. 10, p, 269, In: GISEL, P. **La création**, p. 34.

<sup>33</sup> BARTH, K. Dogmatique, Vol. 10, p, 235, In: GISEL, P. **La création**, p. 34.

<sup>34</sup> Ibid., pp. 34ss; Création et Eschetologie, In: **Initiation à la pratique de la théologie**, pp. 628ss.

provável que num estado anterior da tradição as duas árvores tenham pertencido a dois textos diferentes. O primeiro texto terá sido articulado autor da árvore defendida e culminou no drama da transgressão; a outra árvore, provavelmente, e por motivo central da única criação do homem a partir do sol.<sup>35</sup> O dado importante é que o texto foi escrito a partir de diversas tradições anteriores, que contém traços na redação final, numa perspectiva presente. O gênio redator, de juntar dois textos ordenados serviu para constituir um único drama das origens,<sup>36</sup> propondo um só texto da criação do homem e o texto referente à transgressão. O texto conduz a reflexão, de que, ao mesmo tempo em que o homem é criado bom, ele se fez senhor de sua queda.<sup>37</sup>

O significado das duas árvores. A primeira apresenta poder de consistência no corpo do texto. Aponta para a problemática, onde se torna o objeto de tentação, ordenando uma dialética do desejo de imortalidade. No coração do jardim, a árvore da vida aparece como sinal de que a criação é boa, é sinal de bênção. É sinal de que o homem viverá bem desta árvore.<sup>38</sup>

A segunda árvore não é vista como antítese. Não é árvore de morte,<sup>39</sup> mas do conhecimento do bem e do mal. É o sinal de uma interdição. Interdição em relação a quê? Ao fato do homem querer se colocar no lugar de Deus, de querer decidir o bem e o mal. Esta é a posição da serpente. E esta, por sua vez, dos mitos babilônicos. O texto denuncia que o homem não é Deus, e enquanto se passa por Deus, suas decisões e seus atos, retornam contra si mesmo.

A criação de Deus é bênção; é presente de Deus e deve ser recebido. A árvore do conhecimento do bem e do mal marca justamente a realidade da possibilidade que o homem tem de recusar a criação; de recusar o dom a ele dado. O homem é colocado no jardim, isto significa que ele foi inserido sobre o terreno da decisão primeira de Deus. O homem não é como os outros animais, pois ele é chamado a ratificar com a sua própria existência, de maneira consciente e livre a

<sup>35</sup> WESTERMANN, *Schöpfung*, p. 102s, In: GISEL, P. **La création**, p. 35.

<sup>36</sup> HUMBERT, P., *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*; RICOEUR, P., op. Cit., p. 228ss. In: GISEL, P. **La création**, p. 35.

<sup>37</sup> RICOEUR, P., op. cit. p. 236 e WESTERMANN, C., op. Cit. p. 103. In: GISEL, P. **La création**, p. 35.

<sup>38</sup> GISEL, P. **La création**, p. 36. Gisel cita BLOCHER, H., **Révélation des origenes**, p. 118, chegando à conclusão análoga, sobre a árvore da vida, que segundo esse autor, todas as árvores do jardim, foram permitidas ao homem.

<sup>39</sup> NOTHOMB, P., *L'homme immortel*, p. 28 (cf. Também p. 73, 83). In: GISEL, P. **La création**, p. 36.

decisão de Deus. Ele é chamado a responder diante de Deus e da criação, numa liberdade situada.<sup>40</sup> Mas ele escolhe querer ser como Deus e cai. E, em face dessa decisão há uma interdição. A interdição é sinal de promessa de bênção, pois significa que Deus protege o homem contra ele mesmo, uma vez que ele caiu e comprometeu negativamente a vida e a própria criação.

Quanto aos versos 18 a 25, tratam do acabamento da criação do homem pela criação da mulher. “Não é bom que o homem esteja só”. Ao criar a mulher, disse o homem: “Esta, afinal, é osso dos meus ossos, e carne da minha carne.” Antes dessa exclamação, Deus apresenta ao homem os diferentes animais da terra, para ele os nomear. Este momento é de profunda importância para o homem, o ato de nomeação, de exercer a sua responsabilidade, pois ele ocupa no coração da criação um lugar central, e em certa medida real. O homem pode legitimamente criar, esta é a sua vocação, mas ele não é criador primeiro e último. Ele somente é criador em situação de resposta. E em sua vocação, de ser humano, em plena humanidade, é somente na condição de homem e mulher. O homem é chamado viver a dois: “Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une a sua mulher, tornando-se os dois uma só carne” (v. 24).

Os diferentes momentos de Gênesis 2 permitem sublinhar que há uma ordem na criação, e também o homem situado numa condição racional.<sup>41</sup> O homem tem uma relação profunda com a terra, de onde foi tirado; também com o jardim que é nele colocado para o cultivar, com os animais que os nomeia, com a mulher sem a qual ele nada é, com Deus que outorga tudo por graça. Ainda, não é descrito nenhum paraíso ou qualquer estado pré-histórico, quase celeste ou divino. O que se sublinha é a diferença entre Deus e o homem, e entre Deus e o mundo.<sup>42</sup> O mundo aparece como uma terceira realidade.

Alguns especuladores sobre a situação e o destino da criação crêem que o espaço em que habitam os seres vivos e particularmente o ser humano é apenas a ante-sala do próximo. Afirma-se que esta existência é breve e incidental em relação às alturas eternas da próxima; que o coração humano anseia por algo melhor. Existe um lugar em cima e não em baixo, na terra, que é melhor do que a

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 37ss.

<sup>41</sup> WOLF, H. W., *Anthropologie de l'Ancien Testament*, p. 83. In: GISEL, P. **La création**, p. 38-39.

<sup>42</sup> GISEL, P. **La création**, p. 38-39.

própria terra.<sup>43</sup> Isto sugere que a criação não é boa, que o lugar onde o ser humano habita foi contaminado, tornando-se um lugar de tristeza e de morte, por isso será destruído pelo fogo no último dia.<sup>44</sup> A superfície da terra será destruída, as partes habitáveis da terra serão consumidas pelo fogo. “O calor intenso fará os gases da atmosfera explodirem, o que o descreve como ‘... os céus (a atmosfera) passarão com estripitoso (sic) estrondo...’ (II Pedro 3.10), cujo resultado será a destruição de toda a vida animal e vegetal, bem como a alteração da superfície da terra”.<sup>45</sup>

Esse modo de pensar a criação tendo encontrado lugar em muitas mentes, certamente produziu resultados profundamente negativos em relação à criação de Deus. Corações ficaram cheios de medo e ansiavam logo pela *parusia* iminente, no ensejo de uma partida para cima, ao lugar melhor do que a terra. Mesmo que alguns pensem também que a terra não será destruída totalmente, mas apenas purificada pelo fogo, preparada para o povo e para as nações que haverão de ocupá-la depois de sua renovação e restauração,<sup>46</sup> soa de forma profundamente literalista, desprezando-se toda a simbologia bíblica. Assim, pergunta-se: se a terra já sofre por causa da violência perpetrada pelas mentes que estão encharcadas do mal, Deus, o criador, continuará essa destruição, conduzindo a um fim trágico? Se assim acontecer, haverá a prova de que a criação não é boa, sendo definitivamente um lugar de tristeza e de morte, e que também o Criador se contradiz a si mesmo na revelação que faz de modo concomitante, em forma de Escritura.

É de profunda importância resgatar o valor da criação, ao invés de desprezá-la mediante um ensino aterrador. Se a fé cristã proclama uma salvação, não se pode, concomitantemente, desprezar as realidades da criação.<sup>47</sup> A criação encontra suas raízes na Bíblia, e tem muito a ver com a beleza que o Criador estabeleceu, no sentido de ter construído todo o cenário, para que o homem pudesse ser parceiro de Deus na administração desse jardim. Deus vê o homem como um parceiro. A história e a possibilidade da possível transgressão estão inscritas

---

<sup>43</sup> Articula dessa forma ALLISON, H. B. **A Doutrina das Últimas Coisas**. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1981, pp. 23-24.

<sup>44</sup> Esse pensamento aterrorizante aparece em ALLISON, H. B. **A Doutrina das Últimas Coisas**. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1981, pp. 93-95.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>47</sup> GISEL, P. Un salut inscrit en création. In: **Création et Salut**, pp. 121-162. O artigo em muito contribuiu para o entendimento correto da criação como espaço de prova de bênção, na existência humana. O autor considerou como base, entre as obras citadas, a sua grande obra *La création*, a cristologia de Calvino em **Le Christ de Calvin e Croyance incarnée**.

implicitamente na ordem da criação. Deus suscita um homem suscetível de dizer não, na medida mesma onde Deus deseja um parceiro capaz de verdadeira ressonância. O homem não é constrangido ao sim.<sup>48</sup> Essa perspectiva coloca em cena o plano bíblico, e afirma a consistência própria e autônoma do mundo e da realidade. A criação aparece irreduzível como criada por Deus, e em todo o seu instante é boa e benigna. Ela se encontra de forma diferenciada, desde a sua origem, do seu Criador. Ela não se confunde com Deus, mas tem sua origem em Deus.<sup>49</sup>

A realidade que cerca a vida humana e a de outros seres vivos tem uma consistência própria, rica e complexa. Complexo é “o que está tecido junto”.<sup>50</sup> Não existe a possibilidade de haver uma existência sem relação com os demais componentes da criação. O homem é parte da criação. Logo, uma relação com os outros elementos naturais, o inserirá num equilíbrio de vida plena, não somente para si mesmo, mas para a saúde do planeta terra e do cosmo. Isto é em função de ser a própria criação dada primeira como totalidade diferenciada e organizada: luz e trevas, alto e baixo, seco e úmido, espécies diferentes, dualidade sexual, um homem complexo.<sup>51</sup> Enfim, uma diversidade dinâmica no coração da criação. Essa obra diversa é marcada pela presença de uma imagem de Deus, ao desenvolvimento de uma semana inaugural pausada por um sábado (Gênesis 1).<sup>52</sup>

A criação outorgada por Deus deve ser percebida mediante três articulações:

1. *A criação em totalidade* - tudo foi criado de forma que há uma complexidade natural. Nada está de maneira independente, mas há uma interdependência natural.
2. *Uma criação diferenciada* - é isto que a torna rica e complexa. A diversidade atesta a sabedoria do Criador, de modo concreto e insofismável.

---

<sup>48</sup> GISEL, P. *Création et Eschatologie*, p. 638.

<sup>49</sup> GISEL, P. *La théologie face aux changements des représentations du cosmos*, p. 25.

<sup>50</sup> Cf. MORIN, E. *Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília, Unesco, 2002, p. 41. Sugere-se a leitura e a reflexão do conteúdo dessa obra, que muito pode contribuir para haver uma realidade complexa.

<sup>51</sup> Cf. sobre o significado de “complexo” cf. MORIN, E. *Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro*, pp. 59-61.

<sup>52</sup> GISEL, P. *Un salut inscrit en création*, p. 123.

3. *Uma criação organizada* - com suas leis próprias, que contém impressas as marcas do Criador. Assim, nada se escoa para qualquer lado o que foi estabelecido, constituindo-se uma verdadeira riqueza. E, diante dessa realidade, o homem não será plenamente homem, plenamente criatura de Deus, criado conforme a sua imagem, se não estiver de bom grado com um corpo a corpo na realidade que o cerca.<sup>53</sup>

O homem é convidado a receber a positividade da criação e a habitar a realidade. Ele tem de a considerar como um lugar de prova. Sua identidade se joga nela: seu ser na vida e para a vida, diante de Deus, ou sua secreta instalação numa ordem de morte, conduzida para a morte e portador da morte (Gênesis 3). É preciso observar a maneira de se viver a realidade, onde se jogam a verdade ou a mentira, a vida ou a morte, diante de Deus. O homem tem de receber a criação como estabelecida por Deus, tendo a noção de que ele, enquanto homem, não é a origem da criação, mas que ele pode viver ou se colocar nessa realidade fora do lugar ilusório do sentido de “Vós sereis como Deus”, de sorte a não perder a criação como oferta aqui e agora. Assim, a relação do homem com Deus tem de passar pelo crivo da recepção da criação como dada por Deus.

A criação como lugar incontornável de prova de bênção é vista como realidade terceira. E, reconhecer o mundo como terceira realidade, implica numa dimensão que provoca a visão do mundo de forma não-unilateral em relação à salvação, e é isto mesmo o que propõe o cristianismo com sua mensagem. Dizer e reconhecer o mundo como terceiro, parece hoje uma necessidade quase terapêutica. Assim, de acordo com essa realidade terceira, entre o homem e Deus, importa que ele apresente uma consistência própria e irreduzível, que afete profundamente a maneira de dizer e de confessar a salvação.

Não pode haver dúvida de que a fé e a teologia cristãs têm seu desenvolvimento no seio da criação de modo eficaz. Logo, elas não poderiam, portanto, em sua evocação de Deus e no pensamento que lhe corresponde, superar uma ordem de analogias constituída a partir de uma habitação concreta no coração do mundo. Isso apresenta um significado de profunda importância, pois, denota que elas apresentam Deus sempre remetendo tudo criado a ele mesmo. Para isso,

---

<sup>53</sup> GISEL, P. *Un salut inscrit en création*, pp. 124-128.

se requer a passagem pela contingência dos corpos, dos lugares e dos momentos particulares do mundo. De fato, essa passagem combina com a liberdade de Deus. Como consequência dessa liberdade, Deus doa radicalmente sem necessidade, e, portanto se doará ao sabor das mediações que assinalam a preservam a sua alteridade.<sup>54</sup>

Pierre Gisel chama a atenção para a necessidade da fé e da Teologia que se instauram no seio da criação, propor figuras específicas, no sentido de se evitar projeções de idéias individualistas na realidade que cerca o humano:

A fé e a teologia cristãs são postas à prova e elaboradas no seio da criação, da qual propõe figuras específicas. Elas não cessam, por isso, de remeter ao real. E até mesmo obrigam à uma conversão sempre retomada, conversão de nossas tentações idealistas em que corremos sempre o risco de adorar unicamente as nossas próprias projeções. Mas – para ser verdadeiramente real, denso de opacidade e de contingência – o real ao qual elas se referem nunca é um real coisificado. No próprio movimento que volta nosso olhar para o mundo, a fé e a teologia permitem ver e descobrir o mundo como advir: mundo profundamente sustentado pela Palavra, mundo como história (s), tradição (ões), mundo que remete a Deus e às genealogias (advir especificado vez por vez, de acordo com a diversidade das palavras possíveis e sua relação com Deus) que ele ordena.<sup>55</sup>

O mundo como *realidade terceira* não significa uma coisa morta, neutra, à disposição, mas traz em si a profunda marca daquilo que o faz ser mundo, daquilo que o conserva como existência que remete a uma origem e visando uma finalidade específica. Assim, não se pode considerar que o mundo esteja já concluído, submetido à única temporalidade daquilo que não cessa de passar, arrastado pelo jogo da vida e da morte. Antes, ele é, no seio da diversidade dos tempos, figura sempre ofertada por sua vez, na densidade própria de um presente, de uma palavra e de um olhar.<sup>56</sup>

Em outros textos da Bíblia há passagens que se apresentam com um desdobramento do que consta nos primeiros capítulos de Gênesis, sobre a estabilidade da criação. Assim, por exemplo, no Salmo 104.5 consta a representação de fundamentos, onde se percebe as colunas sobre as quais repousam a terra: “Lançaste os fundamentos da terra, para que ela não vacile em

---

<sup>54</sup> GISEL, P. *Verité et tradition historique*, pp. 147-152.

<sup>55</sup> GISEL, P. *Verité et tradition historique*, pp. 150-151.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 151.

tempo nenhum.”<sup>57</sup> Em Jó 38.4-6, Deus interroga: “Onde estavas tu, quando eu lançava os fundamentos da terra? Dize-mo, se tens entendimento. Quem lhe pôs as medidas, se é que o sabes? Ou quem estendeu sobre ela o cordel? Sobre que estão fundadas as suas bases ou quem lhe assentou a pedra angular...”

No Novo Testamento encontra-se uma estrutura, a propósito de Cristo, ser ele o mediador da criação estruturada no Antigo Testamento. Colossenses 1. 15ss: “Este é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; pois, nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele. Ele é antes de todas as coisas. Nele, tudo subsiste”. Efésios 4.1-10; Hebreus 1.2 e João 1.1-4. Chama-se a atenção no sentido de que a literatura rabínica sustenta que Deus é o criador do mundo. A mesma idéia é sustentada pela literatura neotestamentária.<sup>58</sup>

Para uma teologia da criação, sob a orientação da revelação bíblica, há o esforço de se retomar uma colocação em lugar das posições e das diversidades de exposições fora da revelação; de reenviar a Deus como criador, mas sempre contemplando a realidade profana e exterior. Mas, tem de ser uma visão de fé, onde a Igreja e seus dados simbólicos próprios, sua ordem de pertença e de representações, fazem crer nessa realidade como ela se apresenta.

O evento da existência que se inscreve, toma corpo num espaço aberto e numa irreduzível pluralidade. A realidade se dá sobre um horizonte universal. Biblicamente, a história do mundo e dos homens é enquadrada por textos de origem e de fim que não sejam mais linearmente suspensos, nem sejam também homogêneos. Eles evocam, em forma de imagens (mitos e apocalipses), dados de uma outra ordem e que sanciona uma descontinuidade: uma origem versos aquela que não será capaz de remontar nem mesmo a história da humanidade.

A antiguidade tardia, verdadeira matriz de nossa civilização ocidental, tem feito objeto de numerosas proposições de salvação (gnoses diversas, maniqueísmos; reprises de mistérios...). O cristianismo foi uma delas. Mas, o

---

<sup>57</sup> BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1990. Esta versão é utilizada nas referências bíblicas deste trabalho, exceto quando se fizer necessário, se indicará outra com a devida nota explicativa.

<sup>58</sup> GISEL, P. *La théologie face aux changements des représentations du cosmos*, pp., 24ss. O autor faz uma exposição sumária, neste artigo recente, de textos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento, segundo ele, dados bíblicos e cristãos.

cristianismo sob sua forma própria e suas características, cristaliza e pensa uma posição de salvação intrínseca ao mundo e ao humano. O cristianismo mostra o mundo numa ordem de um mistério diferenciado: o mistério de uma intriga inscrita no coração da criação, sendo esta de uma liberdade acasalada mediante uma sedução do infinito, infeliz, e promessa de uma subversão possível, para melhor. Deus é amor e graça. Sto. Tomás afirmou: “É a propósito da criação... Uma realidade que tem forma e qualidade, que apresenta uma complexidade e que vive de relação”. A criação é relação, de graça e não de necessidade, uma relação inscrita a título constitutivo, no fato de existir.<sup>59</sup>

Existe um conflito entre a Igreja e o mundo científico, mas cada um permanece no seu nível. A Igreja não vê as coisas da mesma maneira que os cientistas. A teologia da criação não passa de último plano. A idéia que se tem é que ela se acha abandonada a si mesma; tomada como prolongamento por extensão, da experiência de uma libertação, experiência única fundadora, mas intra-histórica. A percepção que aparece é de não está situada nos começos, na experiência de um Deus libertador. Entre as afirmações da Ciência sobre os começos e a consistência ou estruturações do universo, da vida e do humano de uma parte, e estas da Bíblia, como aquelas de outras tradições religiosas, existe um hiato. O salto entre o discurso científico e o discurso de fé é uma realidade mais irredutível: ele afeta o lugar do humano no mundo.

Nem o saber nem o crer são pensados e investidos da mesma maneira. A Antiguidade e a Idade Média são compostas de uma visão do mundo complexo e diferenciado, mas sintético, onde o saber chama a um crer (na distinção) e onde o crer se articula através de um saber (reconhecido na sua independência, nem será mais vista de suas origens não-cristãs). Mas é preciso ter a noção de que substância e qualidade são indissociáveis. Nos tempos modernos, as formas do saber são críticas e dissociativas; elas dão lugar à exaltação e à angústia. Assim, a natureza é aqui provocada, cultural e existencialmente, como lugar da ausência de Deus. Não mais carga de significações e de símbolos, mas fria, cheia de objetividade e submissa à medida quantitativa e não qualitativa.

---

<sup>59</sup> GISEL, P. *La théologie face aux changements des représentations du cosmos*, pp., 29-39.

## b) O horizonte de Gênesis 3.1-24 - O problema do mal: o homem como autônomo

Nos relatos das origens do ser humano e do cosmo, Deus é apresentado como criador e salvador. Além dos relatos da criação no Livro dos Começos, existem outros, como por exemplo, Isaías 42.5; 43.1; 44.24, que mostram a criação e a redenção quase coincidentes e são consideradas como um único evento;<sup>60</sup> um ato dramático da obra maravilhosa de Deus. Criar os céus e criar o povo de Israel, apresenta um tema principal que é o tema soteriológico.<sup>61</sup>

Mas, o mundo aparece como contingente, compreendido e comportando o enigma do mal.<sup>62</sup> O ser humano passou a responder menos a Deus diretamente; passou a agir de maneira negativa, diferente da que lhe foi no mundo dada por Deus. Ele quis ser como Deus, no sentido de conhecer, possuir e dominar.<sup>63</sup> Segundo o relato de Gênesis 3. 1-24,<sup>64</sup> na criação todos os elementos estão em seus devidos lugares; o homem também, no seu devido lugar, por excelência é *o homem exemplar*. O texto narra o que se passa enquanto o homem entra verdadeiramente em cena. Adão é um herói de um evento primordial, porque ele é o homem por excelência, o homem exemplar. Através do texto o redator mostra e toma pela raiz as coisas de que todos os dias se repetem sempre de novo na face da terra, através de palavras e de atos históricos. Sendo exemplar, Adão é figura paradigmática, significando cada um dos seres humanos.<sup>65</sup> Cada pessoa, com seus erros e com seus acertos.

Nos vv. 1-7<sup>66</sup> consta a entrada em cena da serpente, a transgressão do homem e a primeira consequência: o homem e a mulher perceberam que estavam nus e se esconderam. A serpente resta de uma figura tônica, da encarnação demoníaca dos mitos babilônicos, e no texto é parcialmente demitologizada. Significa que a serpente não pode ser entendida de outra maneira, senão como

<sup>60</sup> Esta dialética é trabalhada mais objetivamente por P. GISEL no artigo “Un salut inscrit en création”. In: **Création et Salut**, pp. 121-161.

<sup>61</sup> Semelhantemente, VON RAD, G., **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Aste, Volume I, 1973, p. 145, reflete sobre esse assunto.

<sup>62</sup> GISEL, P. **La théologie face aux changements des représentations du cosmos**, pp. 26-27.

<sup>63</sup> Cf. o significado de “conhecimento do bem e do mal” segundo VON RAD, G., **Teologia do Antigo Testamento**, São Paulo: Aste, Volume I, 1973, p. 162.

<sup>64</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 39-52; Un salut inscrit en création. In: **Création et Salut**, pp. 123-132; Création et Eschatologie. In: **Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II**; pp. 632-640.

<sup>65</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 39.

<sup>66</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 39ss; **Création et Eschatologie**, pp. 632ss.

criatura, na condição de todos os animais dos campos.<sup>67</sup> Ela entra em diálogo com o homem.<sup>68</sup> O narrador se esforçou em objetivar o menos possível o mal numa figura exterior, pois o homem seria inocente e trágica vítima. A serpente não figura, diante a Deus, alguma soberania rival e concorrente: ela se move no quadro do criado, na condição de criatura. Assim, o homem é culpado. Que faz a serpente? Ela questiona. Ela toma lugar fora da relação estabelecida por Deus, num corpo mortal, porque a serpente encarna a ilusão de que julgará ser melhor do que Deus. Como desdobramento, o homem, pela mulher<sup>69</sup> responde à tentação, se deixa subjugar pelo que está sob seus olhos. Que se passa? A finitude do homem, que é exposta de forma instável. A segurança do homem dependia de Deus, e que o homem estava ao mesmo tempo livre para dizer sim ou não.

Em Gênesis 2 já aparece a estrutura ética de uma liberdade finita do homem, que é precária, vulnerável. A sua liberdade se condensa numa obsessão de que uma lei opressiva deve ser transgredida, negada. O homem, Adão, é bem agente da transgressão e da morte. O mal não é explicado, mas é bem isto que o texto sublinha: a presença da serpente. O mal é pensado. A serpente aparece de início sem uma explicação linear e sem solução de continuidade. Por que a serpente engana o homem? Em quê? Num sentido, o pecado fornece bem a ocasião de uma promoção do homem, e menos de uma consciência de si<sup>70</sup> como criação divina,

<sup>67</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 40ss; **Création et Eschatologie**, pp. 632ss.

<sup>68</sup> De modo contrário pensa BERKHOF, L., em sua **Teologia Sistemática**, pp. 260-270, afirma que a origem do pecado teve início no mundo angelical. A serpente que dialoga com a mulher é Satanás. A idéia de que o mandato de Deus estava invadindo realmente os direitos do homem parece haver estado na mente de Eva quando contestando a pergunta de Satanás: “Não o tocareis...” (p. 264). O procedimento do tentador. A queda do homem foi ocasionada pela tentação da serpente que lançou na mente do homem as sementes da desconfiança e da incredulidade. Essa foi a intenção do tentador de fazer Adão cair como cabeça do pacto, dirigindo-se a Eva, provavelmente porque: a) Ela não era a cabeça do pacto, e portanto, não tendia ao mesmo sentido de responsabilidade; b) Ela não havia recebido o mandato de Deus diretamente senão em forma indireta, e conseqüentemente seria mais suscetível de argumento e de dúvida; c) Com seguridade demonstraria ser o agente mais efetivo para chegar ao coração de Adão (p. 265). Satanás foi o verdadeiro tentador que estava operando por meio da serpente. A serpente foi o instrumento adequado de Satanás porque é a personificação do pecado e a serpente simboliza o pecado (p. 266). Estes argumentos estão profundamente equivocados, pois se levantam algumas contestações: a) O mal pode ser personificado numa serpente? b) Se a serpente foi instrumento adequado de Satanás, sendo ela a personificação do pecado, pergunta-se: quem criou a serpente? c) Através de Eva o mal entrou no mundo, pois ela foi iludida pela serpente, tirando, portanto, a responsabilidade de Adão. Essas argumentações massacram a mulher e tira do homem a responsabilidade do pecado.

<sup>69</sup> GISEL, P. **La création**, p. 40. Pierre Gisel, em nota bibliográfica expõe que a lógica do texto não supõe alguma ilusão da sexualidade como tal, mas talvez da *fragilidade* que a presença do outro (e primeiro do outro sexo) inscreve no coração da humanidade.

<sup>70</sup> Pierre Gisel toma como base BLOCHER, H., *op. cit.* p. 133,141, que se refere também a Lutero e Calvino, *infra*, e toda a exegese judaica. Entre os comentaristas recentes está FOHRER, G.,

ser de resposta. A presença da serpente, parcialmente é demitologizada, ela está na condição de criatura e se insere num problema histórico. Por que ela não é suprimida? Porque na história, o mal não se reduz a um jogo interno da sedução do homem por ele mesmo, virando um desejo ilimitado. Assim, quando o homem se torna culpado e começa realmente o mal, ele não é menos ou igualmente, precedido pelo mal, mas é investido por ele.

O mal é também de ordem do “desde então”; nulo não no começo absoluto.<sup>71</sup> Ele é algo que seduz. Se o mal não é algo legítimo de se objetivar na realidade, numa forma de existência, de materialização, não existe menos que de uma certa exterioridade. O pecado é percebido de modo explícito, somente numa exterioridade. Pecado é também ceder,<sup>72</sup> no sentido de alguém se tornar servidor do mal. Sendo assim, o homem tornou-se enganoso. Ele reencontrou uma estrutura paralela em relação à boa criação de Deus.<sup>73</sup> Isso quer dizer que o mal, ulteriormente, torna-se a figura do Maligno, Satã, que é paralela à Bondade primeira da criação. Figura limite.<sup>74</sup>

Gênesis 3 descreve uma aventura, uma crise.<sup>75</sup> O homem se fecha numa situação que não é mais da verdade, mas da mentira, do engano. Os versículos 14-19 apresentam uma sorte de maldições, decorrentes do pecado do homem. Essas maldições que atingiram diretamente o homem e a mulher são interpretadas como “queda” de um estado ontológico no outro, atingindo e prejudicando o solo.<sup>76</sup>

A primeira maldição focaliza a serpente (v. 14), rompendo, portanto, a harmonia entre o animal e a descendência da mulher (v.15). O homem será tocado, e será visto no coração de sua identidade, igualmente marcado em suas relações, atingido pelas maldições, o que foram estas interpretadas como queda de um estado ontológico num outro, do homem e da mulher. Mas, antes o que se denota é que a boa criação de Deus se encontra marcada, em seu coração, de um

---

referindo-se à transgressão narrada em Gn 3, em *Das alte Testament*, I, 1969, p. 18. In: GISEL, P. **La création**, p. 41.

<sup>71</sup> RICOEUR, P., op. cit., p. 241. In: GISEL, P. **La création**, p. 41.

<sup>72</sup> RICOEUR, P., op. cit., p. 240, 244. In: GISEL, P. **La création**, p. 41.

<sup>73</sup> GISEL, P. **La création**, p. 41. O autor utiliza a primeira pessoa do singular para expressar a sua opinião: “On retrouve là, je crois, une structure en tout point parallèle à celle qui valait la création bonne de Dieu”.

<sup>74</sup> RICOEUR, P., op. cit., p. 243. In: GISEL, P. **La création**, p. 41.

<sup>75</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 43-45; **Création et Eschatologie**, pp. 634.

<sup>76</sup> Cf. a análise de VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, São Paulo: Aste, Volume I, 1973, p. 165.

sinal negativo.<sup>77</sup> A mulher também é tocada, em relação ao fato, no centro de sua condição de mãe e de esposa. O parto da mulher passou a ser com dores e a alegria e a reciprocidade da relação sexual passaram ao lugar de uma sujeição (v. 16). Quanto ao homem seu trabalho passou a ser penoso (v. 17-19). O mesmo jogo se percebe a propósito da morte: condição normal de finitude<sup>78</sup> do homem tirado da terra. A terra era a sua condição de vida para sempre, mas houve uma projeção de angústia, provocada por uma consciência de absurdo antecipada (v. 19).

Em face dessa situação de negativismo o homem não pode, por si só, remediar as conseqüências do pecado. O estado de maldição é acompanhado de uma situação de degradação irremediável e no fechamento de um destino estranho. Mas, esse estado não é um fim em si mesmo, que impossibilite a criação de Deus de novamente voltar às origens. Há uma promessa de restituição da boa ordem da única criação, sendo que esta é de Deus.

O texto que apreende a transgressão não se evidencia sem uma nova promessa, sem uma bênção que em segredo se encontra.<sup>79</sup> O novo nome dado pelo homem à mulher, Eva, mãe dos viventes (v. 20), testemunha que o futuro está aberto e que a morte não é a última palavra. O verso 21 mostra Deus ofertando proteção ao homem: a ruptura é consumada, mas Deus não abandona a sua criatura. Quanto à expulsão do homem do jardim do Éden, não é uma suprema maldição. Na nova situação de transgressão, um certo exílio é necessário ao homem, como condição de vida, presente e futura. É necessário que o homem deixe o Éden, entre no exílio, para poder, em seguida, no coração de sua história e do sentido dessa história, receber um novo dom de Deus.<sup>80</sup>

O texto bíblico apresenta o mal como evento histórico, pois o homem é responsável. A salvação resultará de nova situação histórica no exílio permitido

<sup>77</sup> BLOCHER, H., op. Cit. p. 130, In: GISEL, P., **La création**, p. 43.

<sup>78</sup> MOREL, G., Questions d'homme: l'autre p. 175; EISENBERG, J.-ABCASSIS, A bible ouverte, p. 144, 148s; LUTHER, M., Oeuvres 17, p. 97; NORTHOMB, P., op. Cit. P. 43. In: GISEL, P., **La création**, p. 43.

<sup>79</sup> GISEL, P., **La création**, p. 44; Création et Eschatologie. In: **Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II**, pp. 635-637.

<sup>80</sup> Ainda que tenha uma postura ultrapassada, opina sobre este assunto BERKHOF, L. **Teologia Sistemática**, p. 269.

por Deus. Isso significa uma entrada em exterioridade, ou seja, uma atuação na história e na cultura, inscritas no coração do mundo desde as origens.<sup>81</sup>

O mal provoca uma reduplicação da contingência no mundo. Contingente é aquilo que é incerto na história dos mortais. Contingência é o mesmo que incertezas na caminhada histórica do homem. Assim, o mal faz aumentar as incertezas da vida, e joga o homem numa situação enigmática. A presença da serpente no coração de uma criação boa e toda reportada a Deus, aparece de maneira inexplicável e permanece assim. É o enigma do novo, e isto, segundo Gênesis 3, quer sublinhar a responsabilidade do homem na distorção introduzida na existência do mundo. O homem se tornou um rival de Deus. Ele foi convidado a ratificar a criação estabelecida por Deus por sua própria existência, mas por outro lado, e ao mesmo tempo, é tentado de escapar do grau de uma vertigem de autopoção.<sup>82</sup>

A lição da liberdade que está em questão, tem cunho radicalmente antropológico. Essa liberdade, biblicamente, não se exerce na neutralidade fora de lugar. Deus não criou um homem sem responsabilidade. A ordem das coisas, em efeito, relacionada a Deus, encontra no mal a sua negação. É um paradoxo: o dom do mundo e a inclinação para o mal se cruzam num mesmo lugar. O homem na sua relação com as coisas, cujo drama desenhado no pé da árvore duplamente, é central na vida e no interdito faz desdobrar a intriga toda por sua vez, única e complexa. O homem não poderá sozinho ser remidor de si mesmo, diante das conseqüências do pecado. Sozinho não se salvará. Há uma promessa de restituição da boa ordem da única e mesma criação, e esta vem de Deus. A ruptura está consumada, mas Deus não abandona o homem e nem a sua criação. É importante ter a noção de que há a temática de um acabamento e o estado de Cristo como mediador, que não é reduzido a uma questão de salvação ou de reparação do pecado. Uma mediação de Cristo vai além do pecado, e está inscrita na criação mesma.<sup>83</sup> Caso não houvesse Cristo se encarnado o homem não poderia ter a noção de quem seria Deus o Criador dos céus e da terra, bem como do próprio humano.

<sup>81</sup> GISEL, P., *La création*, p. 44; *Création et Eschatologie*. In: **Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II**, p. 637.

<sup>82</sup> GISEL, P. Un salut inscrit en création. In: **Création et Salut**, pp. 128-129.

<sup>83</sup> GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 38.

### c) Retomada teológico-sistemática de Gênesis 2 e 3

Os pontos seguintes não contemplam uma retrospectiva do que já foi exposto, mas visam enfatizar mesmo uma retomada teológico-sistemática, com base na exposição bíblico-teológica, com a intenção de se perceber bem o sentido a mensagem da escritura veterotestamentária, que trata das origens. Origens que tratam da entrada do mal na boa criação de Deus, e que não retira do homem a sua responsabilidade.

- **Consideração do lugar tipológico**<sup>84</sup>

A maneira que o mito babilônico e o texto bíblico das origens em Gênesis 2-3 tratam do mal e da salvação, mostra que essa escritura compreende o mal como evento histórico, no sentido de que o homem é responsável, agindo sobre um plano básico de uma criação boa e inacabada. Quanto à salvação, não obstante à situação de pecado, essa resultará de uma peripécia histórica nova, superveniente, de maneira que a reflexão racional não consiga dominar logicamente de ponta a ponta, sobre o plano básico de excesso de bondade e de inocência, mas que envolva perdão e graça. O texto bíblico se opõe ao mito mesopotâmico do caos original. Neste, a origem do mal aparece co-extensiva à origem das coisas. Sendo desta maneira se pode crer de modo errôneo que a criação resultou de uma luta entre um princípio bom e um princípio ruim. Há uma luta originária que se persegue, continuamente retomada, até o fim dos tempos. A salvação fica, então, reduzida à velha competição ritual, e isso se dá no culto especificamente, da luta original, onde se vive o drama da criação e a vitória do princípio bom sobre o princípio ruim.<sup>85</sup> Esse é um evento que chama à reflexão de caráter dualista, divergindo profundamente da concepção bíblica.

---

<sup>84</sup> Pierre Gisel toma como base o trabalho tipológico de RICOEUR, P., *La Symbolique du mal*. In: **La création**, pp. 45-52; *Création et Eschatologie*. In: **Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II**, pp. 637-645.

<sup>85</sup> GISEL, P., **La création**, p. 46. Em seus trabalhos teológicos, no que concerne a uma leitura tipológica, Pierre Gisel chama a atenção para o fato da diferença do discurso numa sincronia específica e pouco inquieta de filiações ou de saltos históricos, com direito de fazer aparecer a configuração particular do mito adâmico. Mas no sentido de distinguir-se dos discursos tidos pelo mito trágico do Deus malvado e pelo mito de um exílio da alma na corporeidade. É isto que fez Ricoeur (ibid.) que o próprio P. Gisel utiliza muito nas suas obras. Diz ele que esse exercício é útil, pois a tradição cristã não cessará de rodear, em suas fronteiras, estas figuras míticas.

- **Uma entrada em exterioridade (história e cultura) inscrita no coração da origem**

É importante entender que o texto bíblico não compreende o mal como passagem, ou mesmo uma queda de um estado entendido de feito tremendamente positivo, a um outro estado tremendamente negativo. Gênesis 2 a 3 propõem a reflexão de que a criação é boa, e que nesta é designada a origem do mal, numa visão subentendida por uma dinâmica ou um vir a ser. Ela se move naturalmente de uma dinâmica ambivalente: ela aparece, por sua vez, necessária e legítima, prometida ao bem, e por sua vez, desafortunadamente conduzida à morte.

O texto bíblico não defende nenhuma diferenciação original, referente à inocência ou ao não-saber do primeiro par de seres humanos.<sup>86</sup> A diferença e a inadequação são partes da ordem boa das coisas: elas são adequadas a uma finitude verdadeira diante de Deus. Teologicamente, se pode afirmar que Deus vê o ser humano como um parceiro. E que, então, a histórica e possível transgressão estão inscritas, implicitamente, na ordem da criação. Deus suscita um homem suscetível de dizer não, na medida mesma onde Deus deseja um parceiro capaz de exercitar a verdadeira consciência. O homem não é constrangido a dizer sim. Ele não é um animal como os outros seres criados. Ele é chamado a se postar com todo o seu ser, ratificando sua postura diante de Deus na boa criação.

Uma entrada em exterioridade é o que expressa Gênesis 2. O homem entra na história e na cultura. Essa entrada é pois necessária, e o homem verdadeiramente deve estar face a face com Deus, que é a promessa implícita na própria criação. Gênesis 3 afirma unicamente que essa entrada em exterioridade o homem a fez mal. O homem é bem chamado a se colocar em regime de autonomia. Na condição de segundo, por certo, de maneira real, mas não de primeiro. O primeiro é Deus e não a criatura. Essa interpelação se concretiza unicamente, na medida onde ele é inserido como um indivíduo livre, e depois sucumbe à vertigem do infinito e escurece na ilusão de uma autonomia radical, centralizada em regime antropocêntrico. Passa a ser como se não estivesse mais em situação de resposta, mas de primeiro criador.

O texto, em seu horizonte, ecoa a sua mensagem ao afirmar que, ao mesmo tempo em que o homem é chamado a viver inserido numa diferença, boa e feliz, e

---

<sup>86</sup> GISEL, P. *Création et Eschatologie*, pp. 638ss.

que ele é inclinado a se instalar na sua própria identidade, abusa dessa diferença mesma e da estrutura ética de responsabilidade que a ele foram dadas. A sua entrada em exterioridade se deu de modo fatal. Ela se configurou numa realidade. Ela é, por sua vez, uma falta, contingente, em que se fez a declaração de tal fato. Houve uma entrada errada do homem em exterioridade, e assim, aparece como o reverso de uma promessa e de uma bondade que se sustenta para além, através da desobediência. A bondade é projetada protologicamente no texto da criação, mas ela é em seu bojo, uma confissão escatológica inscrita na obra criadora de Deus com a estrutura de uma diferença constitutiva da vida verdadeira.

A criação presente em Gênesis 2,<sup>87</sup> a figura específica que se tem analisado, tem a intenção de se confessar um Deus que, na história, assume a distância, o salto e a entrada do homem no exílio; um Deus que não chama o homem a voltar a qualquer estado de primeira infância, mas que reúne o homem no seu exílio para transformá-lo, no grau de uma nova e sempre mesma ação criadora. Esse exílio tem de ser experimentado na condição de uma vida segundo a verdade.

- **Recapitulação das teses e um pensar em forma de um desdobramento**<sup>88</sup>

O acento de Gênesis 2 e 3 coloca-se sobre o fato de que o homem “começa” o mal<sup>89</sup> no coração de uma criação boa e presenteada a ele em singularidade; uma oferta divina para que o homem pudesse compartilhar do seu desenvolvimento, uma vez que foi estabelecida de modo inacabado. O texto propõe assim um desdobramento desde a origem:<sup>90</sup> existe a origem primeira do ser-bom das coisas que reenvia ao ato criador de Deus; existe a origem, mas tudo também é original no que concerne à posição histórica da humanidade. Quanto ao mal radical em que o homem se tornou responsável, este homem não é um ser sobrenatural, mas uma figura paradigmática, e que a sua constituição é análoga à de sua posteridade.

<sup>87</sup> GISEL, P. *Création et Eschatologie*, pp. 639ss.

<sup>88</sup> GISEL, P., *La création*, pp. 49ss; *Création et Eschatologie*, pp. 639ss.

<sup>89</sup> Cf. uma reflexão sobre esse tema do mal por BRAKEMEIR, G., **A principal fonte do mal é o coração humano e os seus desejos**. Diretor do Instituto de Pastoral e Professor na EST, em São Leopoldo (RS). Autor da obra *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*, pela Sinodal. Esse autor trabalha levantando e refletindo sobre a seguinte questão: Como foi que o mal penetrou na boa criação de Deus? A pergunta formula um dos maiores enigmas da história. Segundo esse teólogo a Bíblia dá três pistas: 1. *O Mal resultando de uma queda do homem*. 2. *A principal fonte do mal é o coração humano*. 3. *Mal que ganhou autonomia*.

<sup>90</sup> RICOEUR, P., op. cit., In: GISEL, P., *La création*, p. 49.

O “começo” do mal pelo homem é pensado como evento.<sup>91</sup> A este título, ele fez *figura* de *cesura*,<sup>92</sup> que diz sobre o que ela põe como finalidade o que ela inaugura. Ainda que radical, o mal é, pois, contingente e é também narrado, podendo se fazer “memória” como de uma história. Ele é narrado em função de uma inocência mais original e, respectivamente, chamando a uma nova inocência (inocência pensada; confessada na fé; não “conhecida”).

O mal é confessado como ruptura de uma situação relacional do homem com Deus, com o semelhante, com a criação e consigo mesmo.<sup>93</sup> Assim, a questão não se prende a uma escolha entre o bem e o mal, dada sob a forma de uma axiologia fixa e eterna. É algo mais profundo, de uma maneira de se postar no ser que precede e comanda a moral, o saber e o fazer particular, histórico, contingente. O “mal” é para o homem algo que tem se desdobrado, e tal é a mentira da serpente, que pode se colocar fora da relação com Deus para julgar, do exterior e também sobre um terreno neutro que ele precisa pensar, querer e fazer. Portanto, colocar-se fora da relação com o Criador é tentar se assemelhar à divindade e perder a autonomia de ser humano.

É importante sublinhar que o trabalho, a linguagem, a instituição, a sexualidade, estão relacionados ao ser humano. Não são expostos pelo texto bíblico como realidades consecutivas da transgressão. Todas essas atividades inerentes ao homem e à mulher fazem parte da ordem primeira, confessada, da boa criação de Deus. Somente a sua modalidade é afetada; quanto ao trabalho este é reconhecido pelo próprio *ser pecador* como dever penoso; da sexualidade, do encontro maravilhoso ao desvio para o lugar de sujeição; o limite, de positividade, é hoje sentido como opressão. A morte é vista como desvio e origem da angústia e de um sentimento de absurdo. Assim, a história do homem aparece atravessada por uma luta de morte.

A serpente é criatura e não princípio do mal, quase divina. Está ela mesma dentro da estrutura e do propósito divino, em que a criação existe de um ato criador bom. Mas, é com o homem histórico que o “mal” surgiu. A figura da serpente e seu lugar no nível da história, onde se joga a transgressão, ou deste

<sup>91</sup> GISEL, P. *Création et Eschatologie*, pp. 639ss.

<sup>92</sup> *Césure*, palavra francesa traduzida por “ato ou efeito de cortar”, “corte”. Esta palavra em português é *cesura*, que tem o mesmo sentido. Assim, foi mantida a forma literal utilizada por Pierre Gisel.

<sup>93</sup> GISEL, P. *Création et Eschatologie*, pp. 639ss.

nível, significa que o “mal” é para o homem, sempre desde a sua entrada em exterioridade. Se, pois, o homem “começou” o “mal”, é este considerado como evento, que toma lugar numa tradição no “mundo” estruturado e marcado pela história da mentira do próprio homem. Neste sentido, é provavelmente mais preciso afirmar que o mal entrou no mundo com o homem, que dizer que o homem “começou” o mal, pois ele não é o seu começo absoluto.<sup>94</sup>

O homem é, pois, culpado e inocente.<sup>95</sup> Como em todo mito e em toda teologia, os relatos de Gênesis 2 e 3 se concentram em denunciar sobre uma gênese do mal. Mas, é este um julgamento teológico. A culpabilidade no texto confessada não marcará, pois, a não ser com outro aspecto integrado a uma visão de responsabilidade moral. Por outro lado, a fé não relata o surgimento do “mal” como o inverso apropriado e sem o reconhecimento de uma promessa e da confissão de uma esperança manifestada na história dos crentes. Foi preciso ler o mito e a investigação que ele propõe, de relacionar entre o originário primeiro e o originário histórico, em função de uma tensão que ele propõe e confessa entre começo, história e fim.

O texto adâmico que não se firma sobre uma nostalgia de inocência e de paraíso perdido, mas ensina que da promessa mesma vive a fé que confessa o crente, e será mesmo a promessa de uma inocência segunda, no grau de um novo dom, segundo a figura do “Novo Adão”, que integrará, assumindo o salto da tomada de distância e da transgressão (essa transgressão é a mentira que tomou o lugar de origem). Isso porque a fé não crê no pecado, mas na remissão dos pecados. A fé não conta o surgimento do “mal” como o inverso do reconhecimento de uma Promessa, mas da confissão autêntica de uma esperança que jamais pode falhar, manifestada na história dos crentes, daqueles que não exercem sua fé em qualquer deus, mas tomando o exemplo de Abraão, o pai da fé, experimentam um novo regime de vida, pela fé única no Deus criador e salvador.<sup>96</sup>

---

GISEL, P. Un salut inscrit en création. In: **Création et Salut**, p. 126. O enigma é constitutivo. Mesmo em toda a radicalidade da ação autônoma do homem, permanece a presença do mistério em relação à origem do mal. Diante disso é que se percebe uma dúvida em Pierre Gisel, que pode ser compreendida. Essa dúvida é quanto ao mal mesmo em sua origem. O mal teve a sua origem no homem ou entrou com o homem? Entrou-se com o homem, pode concluir que o mal já era uma realidade antes do homem. Se foi o homem quem lhe deu origem, o homem é inteiramente responsável.

<sup>95</sup> GISEL, P. **Création et Eschatologie**, p. 640.

<sup>96</sup> GISEL, P. **La création**, p. 51s.

### 3.2.3

#### O homem em sociedade – Uma cidade de irmãos

Em relação aos primeiros capítulos de Gênesis acerca da criação, se constitui um grande prejuízo isolá-los do contexto global. Pierre Gisel levanta uma crítica quanto a uma certa linha dogmática. A sua crítica diz respeito àquilo que se poderá unicamente provar para além do que se interroga, a partir de questões herdadas de uma maldosa dogmática, não histórica, que corta artificialmente seus objetos de interrogação sobre Deus, o homem, o ser em sociedade, a criação, a salvação, a reconciliação, e outros pontos da Teologia. É necessário, segundo Gisel, entender que, antes de toda uma leitura passada, da história e dos textos das origens, há uma interdependência profunda e singular entre essa literatura canônica.<sup>97</sup>

Ao ser considerada uma interdependência, os capítulos de Gênesis 1-11 constituem uma unidade que se apresenta de alguma maneira como “Pré-história” da humanidade.<sup>98</sup> Diz-se e se confessa sob a forma do mito o originário que se joga na história da humanidade, conhecida e praticada em Israel. Assim, não é somente em Gênesis 12, com a vocação de Abrão que começa realmente a história. A pré-história aparece em Gênesis 1-11, é tida como noção do prefácio da história que tem início em Gênesis 12.

O homem é percebido, primeiramente, como homem em sociedade, no pleno exercício do seu trabalho, na construção de cidades; em tomadas com a violência e com o poder (Gênesis 4 e 11, especificamente). O homem e a criação são marcados pelo dilúvio como ruptura e a nova promessa de Deus, que restitui aquilo que falta, como superação para uma contínua realização na história. Assim se percebe o amor de Deus pela humanidade, no sentido de que os planos estabelecidos não podem ser interrompidos. O que Deus iniciou terá de atingir a sua plenitude, e nem mesmo a desobediência do homem pode interromper o agir do Criador em sua ação salvífica.

<sup>97</sup> É muito provável que Pierre Gisel se utilize regra fundamental da Hermenêutica Bíblica, em que a Bíblia é intérprete de si mesma. Sobre este assunto Cf. LUND, E.; NELSON, P. C., **Hermenêutica**. São Paulo: Vida, 1981, pp. 23-26.

<sup>98</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 52-53; GISEL, P. **Création et Eschatologie**, pp. 641-642.

### a) Gênesis 4: a situação do homem diante de seu semelhante em condição de diferença

De maneira teológica a história dramática de Caim e Abel (Gênesis 4)<sup>99</sup> aparece profundamente solidária com o texto da transgressão de Adão (Gênesis 3).<sup>100</sup> Isto significa que o homem tem negado a diferença entre ele e Deus, pois querendo ser como Deus, não pode exercer direito a diferença que existe entre seus semelhantes. Ele não conhece mais, originalmente, a sua identidade, entes coloca-se numa *autonomia radical e enganosa*, que ele próprio não pode na história se afirmar, e age de modo violento e totalitário.<sup>101</sup>

Havendo uma relação profunda de Gênesis 4 com Gênesis 3, a transgressão é apresentada de tal maneira que ela parece de forma racional, psicológica ou sociologicamente compreensível na história da humanidade. Há uma questão de fundo: por que há uma preterição na relação que deveria ser de profunda fraternidade? Entre os dois textos existe um paralelismo que apresenta uma diferença: no primeiro texto, existe a diferença entre Deus e o homem; no segundo, há a diferença entre os seres humanos. A preocupação do autor de Gênesis 4 é mostrar o que começou em Gênesis 3, de elucidar e julgar a diferença que se tornou ocasião para o homem de se deixar investir pelo mal. Deus claramente faz uma advertência a Caim em Gênesis 4.7: “Se procederes bem, não é certo que serás aceito? Se, todavia, procederes mal, eis que o pecado jaz à porta; o seu desejo será contra ti, mas a ti cumpre dominá-lo.”

Nas reflexões de Pierre Gisel se percebe que Caim encarna no texto o homem primordial, paradigmático, o mesmo sentido que Adão no texto de Gênesis 3.<sup>102</sup> Se Adão representa o homem diante de Deus, Caim figura primeiro o homem diante de seu irmão. A mentira do homem diante de Deus sucede à violência do homem face ao seu semelhante. A perversidade de Caim acusa a ruptura da ordem da criação. As relações são quebradas entre o homem e Deus, como também entre o homem e seu semelhante, e também no que concerne ao

<sup>99</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 53-57; GISEL, P. *Création et Eschatologie*, pp. 641-643.

<sup>100</sup> Essa posição aparece bem clara e concisa em STENDEBACH, F. J., Caim, os quenitas e Iahweh, In: *Como ler a Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1983, pp. 16-20.

<sup>101</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 53-54; GISEL, P. *Création et Eschatologie*, p. 641.

<sup>102</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 53-54.

cultivo da terra. Caim não se encontra no exílio fora da terra, mas se torna um errante sobre a terra. Ele não é mais destinado a morrer, mas exposto à violência.

A história de Caim e Abel aparece profundamente solidária ao relato da transgressão de Adão. Isto é em função do homem ter negado a diferença em relação a Deus, pois o homem não é Deus. De outro modo, deixou de lado o direito à diferença entre seus semelhantes, respectivamente.

O texto bíblico valoriza a diferença.<sup>103</sup> Esta resulta do enigma, mas a teologia vive de uma maneira que tem de responder ao enigma, não de suprimi-lo. O enigma atesta, em efeito, uma descontinuidade original, que é a marca mesma do *outro* e o convite a se viver a partir do dom e nesse reconhecimento, em situação segunda. Assim, com o texto da transgressão de Adão, Gênesis 4 descreve uma dramática história que o homem pode render conta, que ele pode compreender, sem contudo o que explicar. O homem se encontra num drama de maneira explícita e plenamente declarada. O texto denuncia aquilo que o homem deveria fazer e não fez; que passou a ser mau na relação de filho e de irmão. A fraternidade na diferença é possível, mas na medida onde será tomada a consciência de uma relação de filhos e de respeito para com os semelhantes.<sup>104</sup>

As diferenças entre os homens não são para negá-las, nem tampouco para ser ignoradas ou reduzidas simplesmente à desordem, mas têm a finalidade de servir para organização. Com intensa propriedade Pierre Gisel afirma que a diferença é condição de vida. Para cada um e para todos.<sup>105</sup> Organizar as diferenças e instituir um mundo justo, tal é, pois a vocação do ser humano, porque a fé bíblica não conduz a um igualitarismo.

A visão real é que o texto bíblico toma como base as insígnias que vêm a condição de filhos de forma alienada e que se tem de cessar essa condição para vir a atingir a situação de ser adulto.<sup>106</sup> Do inverso também de uma visão que contempla o pai e que deve afirmar, sem violência, sua única identidade para exercer seus poderes. O texto antecipa, na sua descrição do homem, a verdade que

<sup>103</sup> Ibid. Cf. também GISEL, P. **Création et Eschatologie**, p. 641.

<sup>104</sup> Uma excelente reflexão sobre o conceito de filiação, com uma visão a partir do título cristológico “Filho de Deus”, encontra-se em CULLMANN, O. **Cristologia del Nuevo Testamento**. Buenos Aires: Methopress, 1965, pp. 310-350; cf. também RICHARDSON, A. **Introdução à Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Aste, 1966, p. 147.

<sup>105</sup> GISEL, P. **La création**, p. 54.

<sup>106</sup> Essa postura em sua obra **La création**, p. 54, Gisel a ratifica no artigo **Création et Eschatologie**, pp. 641-642.

manifestará o Cristo, renunciando totalmente a viver de sua própria autonomia e recebendo pela sua identidade mesma “gloriosa”, origem de vida; e, na sua descrição de um Deus postando a diferença como condição de vida para a sua criatura, ele prefigurou a verdade de um Pai que aceita que seu Enviado seja crucificado.

Por que essa filiação é a promessa contida no texto das origens?<sup>107</sup> Porque dentro de uma totalidade verdadeira se confessa uma precedência, em que o filho é, portanto, livre. Ele é personagem histórica, contingente e limitado. Mesmo nessa condição, ele é, portanto, tomado segundo a verdade do Deus eterno, necessário e infinito. Enfim, em si mesmo, o texto manifesta indiretamente a promessa de uma possível *cidade dos irmãos*. A diferença entre o pai e o filho, na relação histórica e não “natural”, institui a temporalidade dos irmãos, e permite a articulação das diferenças no espaço e no tempo dos seres humanos. O filho não está na submissão de uma dependência unitária monolítica do pai sem livre atuação de filho, nem a causa de uma origem em si mesma, antes ele pode viver com os outros sem totalitarismo. Nessa condição, ele não se fecha no lugar de sua identidade una, auto-suficiente, primeira e última. Assim, ele não se torna definitivamente condenado à violência, mas sabendo viver sob o crivo das diferenças em fraternidade. Desta maneira, se estabelece uma verdadeira comunidade.

Mas, o que sobressai, de forma contrária é a negação da diferença. Esta diferença chega, simbolicamente, ao seu cume. As forças cósmicas entram em jogo, como é percebido no ponto seguinte.

## **b) Reafirmação do projeto criador de Deus no coração da história – O significado do dilúvio**

Não se percebe em Gênesis 6-9 a narrativa do dilúvio como um produto literário mais complexo, que entrelaça provavelmente as tradições de origens denominadas “javistas” e “sacerdotais”.<sup>108</sup> Teologicamente, o texto do dilúvio (Gênesis 6-9), se desenvolve de forma dupla, mas em sentido oposto ao texto da criação. O dilúvio fez figura da grande cesura, que interrompe a história iniciada,

<sup>107</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 54-55; GISEL, P. *Création et Eschatologie*. In: *Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II*, p. 642.

<sup>108</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 57-59. A reflexão aparece de forma reduzida em *Création et Eschatologie*, pp. 642-643.

e depois tudo se reduz a zero, segundo uma ordem de julgamento. A cesura que apareceu, por sua vez, é percebida numa ordem hermenêutica, como interpretação de uma história iniciada, apresentada deliberadamente como julgamento e como inserção dessa história, numa aliança. É uma leitura teológica e originária da história da humanidade,<sup>109</sup> sendo esta narrativa a de uma cesura que afirma, biblicamente, que a criação não pode ser assimilada mediante uma simples *prima causa, illic et tunc*.

A narrativa de uma certa cesura torna a dizer que a criação, biblicamente, não pode ser assimilada como um simples “primeiro começo”, *illic et tunc*, portanto, ela deve ser novamente dada e vista como evento intra-histórico, *hic et nunc*, evento de julgamento e de graça. O texto do dilúvio tem a intenção de sublinhar que a criação é por sua vez, inteiramente dada, e sem interrupção. A criação é contínua. Assim, Gênesis 6-9, apresenta a história de uma cesura intra-histórica que vê como (re) começo, (re-criação) do mundo.

No texto da criação, Adão se apresenta como figura de um primeiro homem, mas em profundidade precedida de história. Como em Gênesis 2, 3, e 4, permanece, pois, um pleno drama histórico. Noé é visto como figura de obediência: ele constrói um barco em plena terra, e, aparentemente para nada. Noé é uma figura que não responde ainda, como no caso de Abraão e Israel. Ele é homem silencioso.<sup>110</sup> Noé se levanta no coração de uma geração pecadora; ele é novo homem primordial. É tanto verossímil que, a tradição ulterior, judaica e cristã não se enganam a esse respeito.<sup>111</sup> Aparece de maneira central o tema da justiça, que significa afirmar, biblicamente, a retidão das relações entre Deus e o homem e, pois, entre o homem e seu semelhante. Mas da justiça que vê de forma livre a aliança histórica e a eleição.

Noé aparece como o que veio depois, desgarrando-se do pecado humano, porém ele foi seguido pelo Dilúvio, instituído na situação do primeiro homem, numa criação reafirmada e estabelecida.<sup>112</sup> É o pleito da história de um homem

<sup>109</sup> P. Gisel, em nota da obra **La création**, p. 57, pergunta: se como evento bruto da cronologia e da geografia dos homens, a cesura não é ignorada nesta tradição “Javista” que reporta à genealogia de Caim em Gênesis 4? (Cf. nota 78).

<sup>110</sup> VON RAD, La Genèse, p. 119; NEHER, A. L'exil de la parole, p. 110, 118, In: GISEL, P. **La création**, p. 58.

<sup>111</sup> Cf. Na tradição judaica, a distinção entre a Torah para Israel e as leis de Noé para as nações; ex. EISENBERG, J., ABECASSIS, A., op., cit. p. 115ss; cf. O tema da aliança noética na ortodoxia protestante. In: GISEL, P. **La création**, p. 58.

<sup>112</sup> GISEL, P. **La création**, p. 58ss.

diante de Deus. É o contrário da narrativa babilônica, em que o texto bíblico não é afeto à questão de disputas entre os deuses, nem de elevação final de um herói a um estado de divindade.

O texto bíblico apresenta, finalmente, a criação como instituição permanente de um espaço ordenado, no qual uma história da salvação chega e toma lugar, bem como se desenvolve. O tempo da paciência de Deus é desobstruído. É um tempo em que se percebe Deus mantendo a sua criação como quadro perpetuamente de oferta aberta à humanidade. Assim, no quadro que se desenvolve e se demarca essa história da verdade e da mentira não é definitivo; e que a dupla e conflituosa história de uma negação desse espaço haverá de dar lugar a um reconhecimento deste mesmo espaço. A expressão utilizada, de uma dupla afirmação em relação ao Dilúvio, significa um julgamento de Deus diante da proliferação histórica do pecado dos homens, bem como de uma graça divina.

Na visão de Pierre Gisel, essa graça de Deus testemunha a sua vontade, de prosseguir a obra criadora sem qualquer impedimento, que faça um giro de volta ao ponto inicial. A graça e a bênção de Deus, mesmo diante do castigo, apresentam uma motivação, inserida mesma no texto bíblico. Motivação para que a humanidade possa se desenvolver sobre a terra, sendo o homem sobre a terra seu cultivador, na aliança estabelecida por Deus, pelo sinal do Arco, sinalizando a estabilidade da criação. Essa estabilidade é sustentada por Deus, assim o homem pode crescer e se multiplicar sobre a terra.

### **c) Cidade monolítica e totalitária e a multiplicidade de línguas**

Segundo Pierre Gisel a narrativa da construção de Babel, Gênesis 11. 1-9,<sup>113</sup> essa pintura bíblica das origens, toca por sua vez o cume das próprias origens em seu termo de modo mais profundo, em relação à história da humanidade.<sup>114</sup> É ponto culminante porque se pode retirar de modo pleno o resultado da condução dessa história da humanidade em que o drama adâmico vai revelar a mola do segredo. A importância do relato serve como ponte, no que concerne em se deixar a pré-história universal de Gênesis 1-11, e adentrar à história singular de Abraão,

<sup>113</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 60-65; *Création et Eschatologie*, pp. 643-645.

<sup>114</sup> De grande proveito é o estudo de STENDEBACH, F. J. Por Que a confusão das línguas em Babel? In: *Como ler a Bíblia*, São Paulo: Paulinas, 1983, pp. 26-32.

pai dos crentes. Nos traços que o texto apresenta é percebida a resposta histórica da humanidade e a de Deus.<sup>115</sup>

“Vamos – disseram – construamos para nós uma torre cujo cume atinja o céu. Conquistemos para nós um nome, a fim de não sermos dispersados sobre toda a superfície da terra” (Gênesis 11.4). Segundo o relato, consta o projeto da humanidade: uma construção que se atrai; a construção que deverá necessariamente continuar a história de Adão, de Caim, de Lameque e da geração de Noé. Uma construção totalitária e fechada sobre um mundo único, em que se pode desenhar e recapitular a postura de Adão, de querer ser como Deus, e não a de ser de Deus, em proveito da criação.

Constata-se a construção de uma cidade que não se atenderá à abertura, à tomada da palavra, à instauração de um diálogo. Mas, uma cidade agrupada em torno de uma centralidade; e em vista de que o mundo todo se concentre nela. Uma cidade, portanto, que se concentra sobre si mesma. E mais, que toca justamente o céu, que o coloca em correspondência com a torre, fechada sobre sua unidimensionalidade, num mundo único, sendo ela o seu próprio pivô. Babel prefigura o universo concentrado, de onde são expulsas toda alteridade e toda singularidade.<sup>116</sup> Percebe-se claramente um projeto contrário ao que foi estabelecido por Deus. Difere da finalidade da criação do ser humano, que contempla nas origens a sua natureza e missão: cuidar da terra e povoá-la. Não haveria lugar para quaisquer projetos totalitários.

A história deveria ser resposta criadora, diálogo, disponibilidade, abertura. Mas, ela se fez “soberbo reino do homem”.<sup>117</sup> A construção da cidade e o seu desenvolvimento se firmam sobre o sinal de uma linguagem única: “A terra inteira utilizava a mesma língua e as mesmas palavras” (Gênesis 11.1). Esta é uma simbologia eloqüente. É o poder da palavra, que sendo utilizada de forma totalitária, desprende-se do projeto original. Ao utilizar uma única linguagem, se mascara o enigma, as descontinuidades, o irresolúvel silêncio e provocação, de onde unicamente pode nascer uma palavra autêntica.

<sup>115</sup> PURY, A. La tour de Babel et la vocation d’Abraham. Sobre Gn 11, 1-9 e 12, 1-3, onde se pode ler com proveito. In: GISEL, P. **La création**, p. 60.

<sup>116</sup> O primeiro estrato de Gn 11 supõe evidentemente o conhecimento da grande potência que foi Babel, potência que no decurso da história havia sempre pisoteada a solidariedade humana. Cf. STENDEBACH, F. J. Por Que a confusão das línguas em Babel? In: **Como ler a Bíblia**, São Paulo: Paulinas, 1983, p. 29.

<sup>117</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 60-61; **Création et Eschatologie**, pp. 643-645.

Deus intervém e confunde essa linguagem única da humanidade,<sup>118</sup> constituindo-se julgamento que, impele a fixação do projeto construtor dos homens. Babel persegue a entrada em exterioridade que inaugurou Adão. Tem-se enfocado quanto desta história se fez mal a ação do homem, de almejar o lugar de criador primeiro. A história se tornou marcada pela mentira e pela violência. Mas se tem também relevado que ela não deve ser inserida sob um sinal tremendamente negativo. Babel é a inversão totalitária da criação e o desbarato do homem, subjugado por seus próprios resultados. Mas, também, Babel significa – em profundidade – o acesso ao domínio da terra e da cultura pelo homem.<sup>119</sup> O mundo do artifício, mas também, potencialmente, mundo da arte e em – última possibilidade – do sacramento. Não é um acesso condenado por Deus, mas resta assegurado, ou, antes, se vê justamente assegurado, irreversivelmente, pela intervenção de Deus.

Ao confundir a linguagem, Deus pára a empreitada, entretanto, de relance, ele põe uma dimensão que permite e comanda ao homem a construção do mundo e de se construir concomitantemente a humanidade na história. Assim, se percebe que graças à pluralidade das línguas, desse objeto e da palavra se tiram o novo.<sup>120</sup> A criação é restituída à plena possibilidade de realização, e não mais a única afirmação totalitária das coisas em si mesmas, sem relação com os demais elementos da natureza.

O mito de Babel não emprega a mesma problemática que a do mito de Prometeu,<sup>121</sup> que marcou o Ocidente e que arriscou sempre de orientar a leitura de Gênesis 11. Prometeu prefigura o homem, sujeito por excelência e, a este título, revoltado e altruísta. Prometeu roubou fogo do céu para dá-lo aos homens. Deus é aqui acusado. Este é o Deus dos mitos babilônicos e o Deus da serpente, invejoso de suas prerrogativas. Assim, Deus não pode ser aqui, senão para o homem, que um rival, e desgraçadamente mais poderoso. Mas, o Gênesis propõe um outro

<sup>118</sup> STENDEBACH, F. J. Por Que a confusão das línguas em Babel? In: **Como ler a Bíblia**, São Paulo: Paulinas, 1983, pp. 27-29. Atesta duas narrativas em Gn 11, 1-9. Os versículos 5 e 7 pertencem a duas diferentes tradições: a primeira relata a construção de uma cidade e o castigo da confusão das línguas; a segunda narra a edificação de uma torre e o castigo da dispersão pela face da terra.

<sup>119</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 61-62; **Création et Eschatologie**, pp. 643-644.

<sup>120</sup> GISEL, P. **La création**, p. 62; **Création et Eschatologie**, p. 644.

<sup>121</sup> O mito de Prometeu – *Prometeu*: um dos titãs, o qual, segundo a mitologia grega, roubou fogo do Olimpo e o deu aos homens, ensinando-os a empregá-lo, razão por que Zeus o castigou, acorrentando-o no cimo do Cáucaso. Cf. FERREIRA, A. B. H., **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

drama, de mostrar como o homem habita e constrói o mundo; de negar a alteridade, de recusar a diferença. Descreve-se o caminho que leva ao totalitarismo e chama a uma outra instância, onde Deus é a exterioridade instituinte, que para tanto, ela se pode reconhecer, dando Deus o mundo como espaço habitado e de habitar, dominado e a dominar, criado e a criar. Assim, longe de ser conduzida por deuses demasiadamente humanos, a entrada do homem em exterioridade fez parte do projeto criador de Deus. O homem é interpelado, intimado a responder; instituído como ser responsável.<sup>122</sup>

Segundo a visão de Pierre Gisel, o texto bíblico instrui acerca de um processo histórico.<sup>123</sup> O texto denuncia um mundo de onde serão expulsas a diferença e a irrepreensível pluralidade, que se manifestam em proveito de uma reabsorção violenta, em unidade e uniformidade. Veementemente, o texto põe em jogo este mundo, onde a palavra é asfisiada, porque ela é única. A confusão da linguagem aparece certa como castigo, mas esta é também a que vai colocar Abraão inserido em singularidade na eleição.

A empreitada da construção da Torre de Babel foi interrompida por Deus, para ser evidenciado o evento de um homem apto a operar uma empreitada da Palavra; um homem apto a nutrir uma verdadeira palavra humana, porque nasceu no seio da diversidade e do possível conflito de significações. Um homem que não sucumbe pela sedução de um mundo condensado numa plenitude de falha, mas que entende, no coração da criação, uma palavra libertadora, e em sua projeção, entrar no processo do mundo na situação de homem responsável.

A uniforme Torre de Babel com sua prefiguração de universalidade é denunciada, porque a criação de Deus toma sua iniciativa num ato singular e que somente se pode verificar numa história de crentes, e de um povo marcado pela eleição divina, que exerce a missão de povoar a terra em resposta responsável ao Criador. Abraão, pai dos crentes, aparece como essa resposta, constituindo-se o antídoto contra as empreitadas de Adão, Caim, Lameque e dos construtores de Babel. Abraão é um homem criador na história, não um homem submisso ao mais forte que ele.

A história das origens chama a uma história de eleição. A promessa retoma, portanto, o desejo mesmo para todas as nações da terra. Mas, sua condição de

<sup>122</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 62-63; *Création et Eschatologie*, pp. 644-645.

<sup>123</sup> GISEL, P. *La création*, p. 64ss.

realização passa por uma ruptura. “Ora, disse o Senhor a Abrão: sai da terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei” (Gênesis 12.1). Segundo este relato, Deus é quem dá a ordem; depois, vem o chamado. Sublinha-se também que Deus se refere a um homem único (eleito) e particular. O contraste é surpreendente: na cidade, em Babel, está o lugar das massas e do universal. O caminho seria outro; o objetivo e o belo da missão são grandemente retomados; assumindo a outra forma, que é a que foi traçada por Deus: “Em ti serão benditas todas as famílias da terra” (Gênesis 12.3).

Para uma compreensão metodológica, é apresentado por Pierre Gisel o seguinte esquema:<sup>124</sup> em Gênesis 1-11, contém a narrativa da história das nações e em Gênesis 12 e versos seguintes, a história do povo eleito, o povo de Israel. Assim, se verifica uma ruptura. Israel se distingue de seus vizinhos: sem antepassado, não descendendo diretamente do primeiro homem, a não ser do próprio Criador. Israel é separado da origem para a história secular das nações.<sup>125</sup> Sua relação com Deus não será, pois, de natureza, mas de eleição.

### 3.2.4

#### **A criação como separação e sua ordem – releitura sacerdotal**

É necessário haver uma reflexão teológica no texto de cunho sacerdotal. Esse relato (Gênesis 1.1-2,4a)<sup>126</sup> tem a postura didática de focalizar a criação como produto da palavra de Deus, e depois a feitura do ser humano para cuidar do jardim de modo pleno e responsável.

Os dois relatos da criação são diferentes, e o que apresenta como significado é a ausência de uma representação de cunho pré-científico do universo. O que se destaca é a proposta teológica dos textos. Tem a ver com a genealogia histórica; um enfoque no que concerne à criação como obra de Deus e não fruto do acaso. De um Deus que cria mediante o modo de separação, instituindo um espaço ordenado, sendo esta postura enfatizada pelo relato de cunho sacerdotal.

---

<sup>124</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 64-65; **Création et Eschatologie**, p. 645.

<sup>125</sup> VON RAD, G., *Théologie de l’Ancien Testament*, I, p. 145, et *Gênese*, p. 144, In: GISEL, P. **La création**, p. 65.

<sup>126</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 65-75; **Création et Eschatologie**, pp. 646-652.

O relato de Gênesis 1.1-2.4a, apresenta uma profunda mensagem. Essa mensagem contém um ensinamento sob um grau de mediação profundamente refletida. Porque é afinada e concentrada sobre o essencial. Isso tem a ver com a criação estabelecida em sete dias, sobre um plano de fundo de abismo e trevas, constituindo-se um paradigma cósmico, sob uma genealogia histórica.<sup>127</sup> Isso mostra que há um Deus que estabeleceu a criação mediante um modelo de separação, que contém um tempo e um espaço de forma organizada. Essa ordem da criação se projeta para frente. Esse sentido que se acha decifrado no coração da criação, mediante o relato, é de que ela própria existe sob a forma de uma estrutura que possui uma base de exterioridade, e se mantém no grau de uma diferença perpetuamente reafirmada. Sendo assim, se percebe que há sempre algo novo na criação, apresentando-se esta como oferta de Deus ao ser humano. A diferença na criação atesta que ela comanda uma *assimetria*, constituindo-se um espaço contingente, com uma estruturação singular.

Posturas e mensagens profundamente teológicas podem ser tiradas do relato bíblico de Gênesis 1.1-2.4a.<sup>128</sup> São ensinamentos teológicos para uma existência concreta, através das quais o crente pode afirmar a sua fé no Deus criador e salvador. Os três primeiros versículos do relato de Gênesis 1, mostram a irrupção de uma primeira intervenção de um Deus que diz “Haja luz; e houve luz” (Gênesis 1.3). Essa luz se constitui o plano básico em que se desenvolve o ato criador de Deus.

No versículo 1 consta: “No princípio, criou Deus os céus e a terra”. Esta oração sempre concedeu lugar a muitas disputas gramaticais e teológicas. Pergunta-se: é apenas uma frase independente do contexto? Muitos estudiosos a contestam. A contestação se dá mediante uma subordinação circunstancial de tempo, podendo ser traduzida assim: “O dia em que Deus começou a criação dos céus e da terra...”<sup>129</sup> A expressão tem seu pendente para o versículo 3, onde se encontra a palavra divina que afirma a criação de luz. Já o versículo 2 consta como um inciso: “A terra, porém, estava sem forma e vazia...” Também, há uma

<sup>127</sup> EISENBERG, J., ABECASSIS, A., Gênesis 1, op. Cit., p. 200, In: GISEL, P. **La création**, p. 65.

<sup>128</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 65-75; **Création et Eschatologie**, pp. 646-652.

<sup>129</sup> Para situar sobre o assunto, cf. P. Gisel, em nota bibliográfica, In: **La création**, p. 66, faz constar em sua pesquisa: Rachi, Aben Esdras, Gersonide, etc. (cf. TOUATI, C., *La lumière de l'Intellect, création du Premier Jour. L'exegese de Genèse 1, 1-3 segundo Gersonide*; VAJDA, G.,

estrutura paralela constante no início do relato de Gênesis 2: “O dia em que o Senhor Deus fez a terra e o céu” (4b); “Não havia nenhuma planta do campo na terra... (v. 5-6); “Então, formou o Senhor Deus ao homem...” (v. 7).

Pode-se retirar dessa estrutura o seguinte: 1. Um anúncio que se apresenta mais ou menos como inscrição, mas que aparece inserida num drama temporal; 2. Um inciso precisamente como plano básico sobre o qual vai sobrevir o ato criador; 3. O principal: a intervenção de Deus sobre o qual comporta todo o acento e que se dá como irrupção, cesura, inauguração.<sup>130</sup>

Pierre Gisel entende que se pode hesitar, através de análises sobre os textos referidos, entretanto é tudo muito claro e importante, pois, nem o versículo 1, nem o versículo 2, podem valer como apresentação dos atos criadores particulares, quer dizer, anteriores à obra dos sete dias, o que na realidade o relato vai demonstrar em seguida. Se o versículo 1 deve constituir uma frase independente,<sup>131</sup> ela se apresenta como título, tomando eco final em Gênesis 2.4a. Na perspectiva do texto, sobre a criação do céu, fala com propriedade do segundo dia e este da terra como terceiro. Já quanto ao versículo 2 “A terra, porém, estava sem forma e vazia...”, salta aos olhos que não se apresenta o resultado de uma ação criadora de Deus, mas a estrutura de Gênesis 1 tem como propósito mostrar o contrário, que esta ação tem início com o primeiro dia<sup>132</sup> para se concluir senão com o sétimo. Assim, há a indicação de que a totalidade da semana já é apresentada no começo.<sup>133</sup>

Diante do exposto é preciso refletir um pouco sobre Gênesis 1.2.<sup>134</sup> O texto fala de uma “terra sem forma e vazia”, de “trevas”, de “abismo” e de “massa líquida”. Em seguida, fala que “o Espírito de Deus pairava por sobre as águas”. Esse “Espírito” é o sopro de Deus, desviando-se da realidade apresentada.

É necessário compreender a mensagem do texto bíblico. Para início de compreensão, a propósito do primeiro elemento lingüístico, onde se diz que “a

---

Notice sommaire sur l'interprétation de Genèse 1, 1-3 no judaísmo pós-bíblico). Cf. também: P. Humbert (TRESMONTANT, C., *op. cit.* p. 36).

<sup>130</sup> GISEL, P., **La création**, p. 66.

<sup>131</sup> VON RAD, La Genèse p. 45ss, as traduções de Jerusalém, Sinodal. Posição inversa: T. O. B., aprovada por MARTIN-ACHARD, R., Et Dieu crée le ciel et la terre, p. 66. In: GISEL, P., **La création**, p. 66.

<sup>132</sup> CAQUOT, A., Brèves remarques exégétiques sur Gen. 1, 1-2, In: principio, p. 13-15. Uma análise sobre os diferentes pontos, In: GISEL, P., **La création**, p. 66.

<sup>133</sup> Cf. BEAUCHAMP, Création et séparation, p. 152; DUMAS, A., D. Bonhöffer, p. 158ss. In: GISEL, P., **La création**, p. 67.

<sup>134</sup> GISEL, P. **La création**, p. 67; **Création et Eschatologie**, p. 647.

terra era sem forma e vazia”, não é propriamente criada por Deus. Há uma precedência, mas esta se estende para além da cronologia. Isto significa que precede o tempo, ou seja, que vem antes do primeiro dia, antes da semana inaugural. Terra sem forma, deserta, trevas, águas, têm um significado carregado de negatividade. Por exemplo, o “sem forma” vem como antítese do que é posteriormente criado, segundo a continuidade do relato. As “trevas” são, bíblicamente, solidárias com a morte e com a desgraça, opostas à bondade e à vida que permite a luz. Quanto às “águas”, elas representam um elemento sempre perigoso, compreendendo as fronteiras do criado, ameaçador sempre de vir submergir de novo no espaço da humanidade. Assim, é constatada essa realidade negativa, nos sentidos mais profundos dos termos apresentados. Foi necessário afirmar que essa realidade não ficou estabelecida a partir da criação, como esta de que a intervenção de Deus põe fim. Ela é colocada radicalmente sob o sinal do passado, deixada de lado, realidade de que a esta Deus diz seu *não* de modo profundo.<sup>135</sup>

A realidade negativa em questão, não desfruta da verdadeira positividade. Teologicamente, se pode e se deve dizer que essa situação é propriamente compreendida de nada ter a falar. Este é um julgamento teológico.<sup>136</sup> Sendo assim, tem parte ligada a um momento de instauração, segundo a semana inaugural, e que se pode compreender o ser em termo de vitória.<sup>137</sup> O redator sacerdotal é fortemente polêmico, em apresentar um Deus que criou tudo soberanamente e que a criação não deve nada a uma matéria ou a um jogo de forças que preexistiram. E que nada permanece senão Deus, que institui vitoriosamente a criação, no grau de um limite fundamental e imposto no caos. É no entender de von Rad, citado por

<sup>135</sup> BARTH, K., op. cit., Vol. 10, p. 108ss. In: GISEL, P., **La création**, p. 67.

<sup>136</sup> GISEL, P., **La création**, p. 67, em nota bibliográfica informa que: “On est donc de parler de *creatio ex nihilo*, à condition de ne pas faire jouer l’expression sur un arrière-fond <<positiviste>> (hérité du *nihil negativum* rationaliste) *étant-néant* (car la réalité négative ici désignée, pour chaotique et informe qu’elle soit, est bien, en sens, un <<étant>>), mais sur l’arrière-fond d’une institution (confessée comme seul *être* véritable) opposée à un chaos (confessé comme néant, en vérité, *rien*)”. [No direito de falar de *creatio ex nihilo*, da condição de não fazer jogar a expressão sobre um pano de fundo <<positivista>> (herança do *nihil negativum* racionalista) *instante-nada* (porque a realidade negativa aqui designada por caótica e sem forma que ela é, é bem num sentido de um instante), mas sobre o pano de fundo de uma instituição (confessada como único ser verdadeiro) oposta a um caos (confessada como não-instante, *nada*)].

<sup>137</sup> Em sua obra **La création**, p. 67, P. Gisel alude ao tema da vitória: BEAUCHAMP, P., op. cit. pp. 16, 85, 205, 215, 228, 230 (transparece sempre o motivo da passagem pelo Mar Vermelho – tradicionalmente, cf. por ex. LUTHER, op. cit. p. 48 ou as liturgias pascais – cf. p. 195, 202, 206s, 224ss.).

Pierre Gisel, que Gênesis 1 se insere na oposição caos-cosmos,<sup>138</sup> contra uma certa tradição metafísica que vem junto da expressão *creatio ex nihilo*, mas esquecida do contexto em que aparece. Sob essa investigação teológica a criação conforme Gênesis 1 é essencialmente cesura, separação.

Sobre o “sopro de Deus”<sup>139</sup> contido no relato, como interpretá-lo?<sup>140</sup> Para uma interpretação segura é fundamental ter a noção de que esse “sopro de Deus” se constitui um valor antecipado. A sua menção no relato desapruma o abismo e faz apreender a presença de Deus, estando presente antes do começo, segundo o desígnio criador de Deus que precede a criação e a comanda. E também, em outro sentido, compreende prefigurativamente o caos em certos limites. A sua menção antecipa o que se passa com e na criação. O sopro ou Espírito de Deus é, por excelência, o que se acha hoje, outorgado sobre o povo santo, povo separado dentre as nações que é a Igreja. Assim, o versículo 2 indica que este Espírito justamente perpassa toda a criação. Mas ele se manifestará plenamente em termos escatológicos. O Espírito de Deus precede a obra dos sete dias, e antecipa o depois, sustentando a estrutura da criação com sua força oculta.<sup>141</sup> Sua referência no relato indica, prolepticamente, que se a criação foi construída de separações, é esta uma via de um reencontro possível, de uma aliança, de um diálogo, de uma história. Considerando que a criação tem sua origem da força da palavra de Deus, há entre ela e o Criador uma relação, existindo fundamentalmente, ruptura, distância e exterioridade recíproca.<sup>142</sup>

Em continuidade, no que concerne à obra criadora de Deus, é importante verificar o significado da expressão: “Disse Deus: Haja luz; e houve luz” (Gênesis 1.3).<sup>143</sup> O que enfatiza esta expressão? No silêncio que é precedido, sobressai o milagre da palavra de Deus. Enfatiza o poder criador da palavra divina. É uma ordem que se realiza de forma imediata no tempo. Comanda o surgimento do

<sup>138</sup> La Genèse, p. 47. Acordado por BLOCHER, H., *op. cit.* p. 58. Por uma perspectiva judaica, cf. EISENBERG, J., ABECASSIS, A., *op. cit.*, p. 68 (o motivo de querer ser redescoberto por GUNKEL, H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.*).

<sup>139</sup> A expressão em francês é “Le souffle de Dieu”. A Bíblia de Estudo Almeida, SBB, traduz por “Espírito de Deus”. A Bíblia TEB, traduz por “Sopro de Deus”. A Bíblia de Jerusalém traduz por “Vento de Deus”. É preferível utilizar a tradução direta do francês “Sopro de Deus”, por ser mais fiel ao pensamento de Pierre Gisel, que se mantém de acordo com o hebraico.

<sup>140</sup> GISEL, P. *La création*, p. 68; *Création et Eschatologie*, pp. 647-648.

<sup>141</sup> BEAUCHAMP, P., *op. cit.*, p. 183s. In: GISEL, P. *La création*, p. 68.

<sup>142</sup> GISEL, P., *La création*, p. 69, toma por base o argumento de VON RAD, G., referindo-se a BONHOEFFER, D., que sobre esta continuidade entre Deus e sua obra é sua *Palavra*, *op. cit.* p. 48.

<sup>143</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 68-69; *Création et Eschatologie*, pp. 647-649.

primeiro dia de uma semana que se concluirá com o sábado. Nessa semana há uma alternância regulada pelo dia e pela noite. Significa um espaço estruturado. Essa alternância demonstra uma evolução em regime de ordenamento, em termos de limite e posição. A luz sobressai da ordem da criatura, nascida da palavra. Não é uma manifestação divina, de assegurar qualquer passagem do tempo à eternidade. Mas, acentua uma base de uma criação do tempo.<sup>144</sup> O primeiro dia é constituído como uma célula-mãe, que formará uma base de unidade temporal estruturada, por um ato central de separação. Assim, o que governa a criação não tem nada a ver com os astros, mas com a palavra de Deus. Os astros estão inseridos dentro do contexto dos elementos criados. Para não haver equívocos, o autor do texto bíblico indica que no quarto dia foram criados os astros e outros luminares (Gênesis 1.14ss).

Diante dessa disposição, estruturada sob forma de separação, ou seja, um espaço estruturado e ordenado, constituído como ato da palavra de Deus, verifica-se que nada há na criação que não seja divino ou sagrado. Nada há que não seja manifestação direta de Deus. Mas, é necessário entender que, o que foi criado não contém partes de Deus. Como sendo uma criação boa, é estruturada em forma de submissão, de resposta a uma injunção. Assim, a criação advinda de Deus, está diante de Deus por ser boa.<sup>145</sup>

Qual o motivo do Criador ter estabelecido a criação em forma de separação? É que a obra de Deus não ficou sem as suas intervenções após a criação do primeiro dia. Foi estabelecida uma dinâmica: após o primeiro dia, vem o segundo, e assim sucessivamente, com todas as suas marcas fundamentais. O firmamento é obra do segundo dia (Gênesis 1.6-8), assumindo, essencialmente, uma função de demarcação entre as águas superiores e as águas inferiores. Quanto a terra, ela emerge das águas inferiores no grau de uma nova separação (v. 9-10). Perseguindo essa dinâmica, a noção de uma criação como separação terá suas repercussões no nível da vegetação (v. 11-12, no terceiro dia). Os animais foram criados no início do sexto dia, cada um conforme a sua espécie (v. 24-25). É uma separação no nível horizontal, instituída diferencialmente. Quanto à criação da

<sup>144</sup> BARTH, K., op. cit. P. 70; BEAUCHAMP, P., op. cit., p. 51s; VON RAD, G., op. cit. In: GISEL, P. *La création*, p. 69.

<sup>145</sup> GISEL, P. *La création*, p. 69ss.

humanidade, esta é percebida na condição de homem e mulher (v. 26ss) que, tem sua postura contrária ao mito andrógino.

Essa estrutura que apresenta Gênesis 1.1-2.3 é percebida como a melhor que faz transparecer as características da criação. A prioridade que está de acordo com a estrutura de separação, comanda uma instituição do tempo. Percebe-se que há uma totalidade, que compreende um princípio, um centro e um fim, constituindo-se um paradigma, uma exemplaridade.

E quanto ao *sábado*, qual a sua importância na obra da criação estabelecida por Deus? O “sétimo dia” é o sábado e tem a sua importância,<sup>146</sup> pois, ele está inserido a título de acabamento, de conclusão.<sup>147</sup> O sábado marca o caráter de término da criação. O sábado não tem a intenção de dirigir qualquer tempo de pausa, de parada, que parará de soprar e de retomar. Ao contrário, tem a conotação de celebrar os atos criadores de Deus, que por assim dizer, fecha-se sobre ele mesmo nesta finalidade. É o momento em que se celebra a obra de Deus e a sua bondade, desde o primeiro dia. Neste sentido, o sábado é, supremamente, marca de separação. Não que ele prefigure um tempo sagrado, diferente dos outros, mas de concluir a obra dos sete dias, manifestando-se antes que o tempo e globalmente a promessa de santificação.

O sábado é figura de separação, indicando uma cesura entre a primeira semana, que é considerada uma recapitulação arquetípica do tempo e promessa escatológica, e a história da humanidade.<sup>148</sup> Essa cesura que é indicada percebe que a obra de Deus se abre ao homem sob sua forma concluída. Que o repouso de Deus vem na história indicar que a criação tem de responder ao Criador. Assim, Deus se regozija por sua obra, enquanto o homem se regozija por Deus ser o criador.

Diante do exposto, se reconhece que é preciso perceber um ponto muito importante para a Teologia: que essa primeira semana não é unicamente um começo e um fim, mas é provida de um centro. O quarto dia apresenta uma visão particular, no sentido de reaparecer o tema da luz, sendo o dia da criação dos

---

<sup>146</sup> Pierre Gisel tomando por base CAQUOT, A., afirma que é admitido que o momento do *shabbat* constitui a “ponte” do relato, op. cit. p. 9; sobre este tema, cf. BARTH, K., op. cit. p. 105s.; BEUACHAMP, P., op. cit. p. 60ss; WESTERMANN, C., op. cit. p. 93s; VON RAD, G., op. cit. p. 58ss; BLOCHER, H., op. cit. p. 48. In: GISEL, P., **La création**, p. 70.

<sup>147</sup> EISENBERG, J., ABECASSIS, A., op. cit. P. 163ss, 169ss. In: GISEL, P., **La création**, p. 70.

<sup>148</sup> GISEL, P., **La création**, p. 70s.

astros. A luz está presente desde o primeiro dia; ela acompanha a criação do firmamento, da separação da terra e das águas, da criação dos vegetais. Mas, a criação dos astros se percebe diferente. É um canto que não se deixa de entoar.<sup>149</sup> O redator de Gênesis 1 sublinha, de forma polêmica, seu caráter radical sob a condição de criados:<sup>150</sup> os astros não foram criados para dar origem à luz, sendo intermediários possíveis entre Deus e o mundo. Eles ocupam uma posição central e não inicial na criação. Eles foram investidos de uma missão particular: presidir o desenvolvimento do tempo. O dia e a noite se desenvolvem sob seus auspícios, e sobre tudo, no que concerne aos anos e as diferenciações que os constituem, servindo como sinais para festas, dias e anos.

É uma estrutura profundamente interessante. A menção das festas não segue o sábado. O único momento do relato onde a história da humanidade é denotada não vem no termo da semana, mas no seu centro. É uma estrutura que sugere que o começo do tempo e da história não venha se inscrever na mesma linha, no prolongamento de um e de outro. Comporta uma inauguração proposta sob a forma de uma totalidade que se fecha no estado de figura exemplar, como primeira manhã da história. E se sublinha também a importância do sábado a título de conclusão. Percebe-se uma estrutura mesma do texto, afeto ao seu modo mesmo de refletir. Reflete, pois, a história e seu começo e a origem da criação se cortam de forma perpendicular. Assim, juntando-se ao redator de Gênesis 2-3, a origem deve se renovar, os começos da história não fazem nome com a origem da criação. Isto é porque em Gênesis 2-3, toma-se a forma de declaração e a segunda a forma de confissão.<sup>151</sup>

No sentido de se compreender essa noção de perpendicularidade, Pierre Gisel trata do conceito de “diacronia sobre a sincronia do espaço”. Como a história e seu início e a origem da criação se cortam de modo perpendicular?

A primeira semana da criação tem em si mesma uma conclusão, com o sábado. A história não vem depois com o sábado que conclui a obra da criação, porém ela é expressa em seu melhor. O redator de Gênesis 1 aposta numa abertura espontânea de partida. Ele está certo de um relato da criação, mas sabe que a

<sup>149</sup> Em nota Pierre Gisel afirma que “E aqui atesta a prioridade da coerência simbólica e estrutural com todo cuidado (a menos de esboçar a teoria de dias semelhantes aos <<dias solares mas sem sol>> ... Cf. BLOCHER, H., felizmente crítica – op. cit. p. 46). In: GISEL, P., **La création**, p. 70”.

<sup>150</sup> VON RAD, G., op. cit. P. 52s. In: Gisel, P., **La création**, p. 71

<sup>151</sup> GISEL, P., **La création**, p. 72ss.

totalidade das coisas não se reúne em sistema, que se lê em função de uma única perspectiva. Neste sentido, o tempo e sua originária diacronia têm a prioridade sobre a sincronia de espaço.<sup>152</sup> Diacronia originária, porque o tempo que é essencialmente presente, vem sempre depois um passado. O passado é a marca de que qualquer coisa que não é mais. Há uma certa distância. Esta diacronia é inerente à confissão de uma criação que tem sua origem na palavra. Portanto, evocar a criação não é, nesta perspectiva, se referir a um puro e simples preenchimento do nada pelas coisas existentes. Antes, é evocar uma instauração de uma figura específica do mundo; conquista no confronto com um caos, e este sobre o fundo de um nada que nem pode, nem deve, jamais ser total e definitivamente conjurado.

A criação, bíblicamente, sobrevive sempre tomada por arrombamento.<sup>153</sup> Ela sobrevive em meio à violência. No entanto, ela foi estabelecida por Deus em alteridade. Mas ela é necessariamente cortada sobre o fundo de ausência; ela é cunhada de precariedade, e deve sempre ser reconquistada e novamente ofertada. Assim, Pierre Gisel chama a atenção para o fato de que a positividade da criação não reside nas coisas, como se o nada nem as ameaçasse mais sobre o único fato que elas existem. Ela é elevada à palavra que a institui como figura particular do mundo, e esta não parte desta positividade para além, senão que a vitória sobre o nada pode ser celebrada. Assim, a narrativa mostra que é possível crer em poder extirpar toda ausência originária e toda descontinuidade presente. E, que a criação é supremamente ameaçada pelo nada, em linguagem bíblica, pela morte. Mas, também é verdade que a criação é dom que deve ser recebido.

Ao nascermos já encontramos uma criação que há muito tempo é falada, nomeada, pois é isto mesmo que a faz ser criação. Mas, ela assinala ao mesmo tempo em que a história não é pensada como seguida de desenvolvimento linear. Ela será como história descontínua das gerações (*tôlédôt*).<sup>154</sup> Isto significa o valor

<sup>152</sup> LEVINAS, E., *Totalité et infini; Autrement qu'être...*, p. 66s., 107, 179, 203. Exegeticamente, cf. BEUCHAMP, P., op. cit. p. 118; WESTERMANN, C., op. cit. P. 62.: << l'être dans le temps (Seis in der Zeit) a priorité sur l'être comme étant-à-disposition (Seis als Vorhandensein)>>. In: GISEL, P. **La création**, p. 72.

<sup>153</sup> **La création**, p. 72. A oração em francês “Bibliquement, la création survient par effraction...” A palavra “effraction” é traduzida em português por “arrombamento”. A idéia é a de roubo por arrombamento; a criação é sempre tratada com violência.

<sup>154</sup> *Tôlédôt* – Palavra hebraica, fem. Plural que significa: “descendentes”; “genealogia, geração, contemporâneos”; “história, gênese, origem, ordem de nascimento”. Cf. a análise de KIRST, Nelson et alli. **Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1988. O termo aparece dez vezes, introduzido as distintas partes em que se

do tema das gerações na obra sacerdotal.<sup>155</sup> É a história das pessoas que retomam a palavra, cada um por sua conta e na sua plena singularidade, mesmo sendo finitas. História que deve ser reunida sob o termo de gerações, porque metaforicamente, ela não pode ser dita senão como história dos filhos. História dos que sabem quanto é necessário que o mundo tenha de ser falado, estruturado pela palavra do Criador que, de fato, é escatologicamente, figura de Pai. É necessário que a palavra tenha sido dita para poder falar e dizer algo ao mundo e ao seu redor.

O tempo tem prioridade sobre o espaço, entretanto, ele é instituição do espaço. Isto quer dizer a que a história da humanidade é precedida pela história dos começos. E a menção corrente de que a obra dos sete dias culmina na criação do ser humano, é demasiadamente simples. Os versículos de 26-31 explicitam bem um só ponto culminante. Atestam a declaração solene: “Façamos o homem à nossa imagem” (v. 26). Em seqüência, a vocação do homem é de dominar a terra, o que vai ser reprisado no v. 28. Depois, vem a conclusão: “Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom” (v. 31).

Uma observação feita por Pierre Gisel demonstra que, ao invés de um ponto culminante, sendo este a criação do homem, o correto é que existem dois pontos culminantes.<sup>156</sup> É comprovado que o homem foi chamado a instar entre os animais e receber o alimento da mão de Deus (v. 29-30), e sobre tudo, ele não tem poder para comandar os astros. O homem é erguido no coração do mundo, mas ele vive sob o céu. E se a criação da terra, dos vegetais e dos animais parece bem convergir na direção da criação do homem, a obra do quarto dia, dia central, anuncia não o sexto dia mais o sábado. Portanto, o texto apresenta um duplo ponto culminante: o homem e o sábado. Estes pontos não se inscrevem numa mesma linha, eles cortam uma estrutura mais complexa, onde, desde já visto, essas linhas se cortam no ângulo direito.

A obra de Deus que é magnificada no Sábado. Antes de ser proposta ao homem ela aparece como espaço. Antes de o homem existir, a criação foi criada como espaço. O homem foi inserido no espaço que é a terra, sob o céu. E longe de ser espaço vazio, a terra e o céu são estribados numa vida diferenciada e

---

divide o livro de Gêneses. Ver. 5.1; 6.9; 37.2; 10.1; 11.10, 27; 25.12, 19; 36.1; 36.9. Cf. A Bíblia de Estudo Almeida, Barueri-SP, Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Ver comentário de Gn 2.4.

<sup>155</sup> GISEL, P., *La création*, p. 73.

<sup>156</sup> GISEL, P., *La création*, p. 73s.

ordenados. Assim, o relato adota um ritmo de celebração, de liturgia cósmica, de louvor. O texto da criação ignora toda a natureza bruta, mas apresenta em primeira mão uma natureza construída. A perspectiva bíblica ignora originariamente a noção de elementos sagrados entre si, opostos a outros de natureza profana.

A teologia cristã reflete de modo profundo a criação como evento ou como desenvolvimento, e requer do homem uma posição central.<sup>157</sup> A visão de um processo<sup>158</sup> proposto desde as origens, e uma atuação do homem se constitui uma segunda instância.

No relato de Gênesis 1 consta a imagem do homem e da criação descritas de uma outra maneira, sendo diferente de Gênesis 2, mas em referência à focalização de uma perspectiva no que tange à relação do homem e do mundo.<sup>159</sup> Apresenta uma realidade com características dinâmicas, um processo que se dá através de uma visão que se instaurou de forma ativa, sob a palavra de Deus que, de um caos sem vida, faz surgir tudo o que existe. Uma criação a partir do nada (*ex nihilo*), que em termos da revelação conduz à reflexão de uma polaridade caos-cosmos.<sup>160</sup> E no coração dessa boa criação de Deus, percebe-se que tudo quanto foi criado é bom. “E viu Deus que isso era bom”. Mas em contraste, surge a negação do homem em sua existência, também criado por Deus e colocado pelo Criador para ser administrador da boa terra. Um homem histórico, partilhado em dois pólos sexuais, situado no coração da criação, vindo de Deus e concluído por Deus, bem como chamado à responsabilidade.<sup>161</sup>

<sup>157</sup> GISEL, P. Un salut inscrit en création. In: **Création et Salut**, pp. 129-131.

<sup>158</sup> GOUNELLE, A. **Le dynamisme createur de Dieu**. Essai sur la théologie du Process, Chapitre 1. Le mot “Process”. Retirado da Internet <La théologie du process>, em 02/09/2004. Em efeito, “processo” não implica mais que inevitavelmente a idéia de um desenvolvimento orgânico, de um dinamismo criador interno. Este autor inclui em sua bibliografia o teólogo Pierre Gisel, uma vez que trata da criação em suas obras.

<sup>159</sup> VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Aste, Volume I, 1973, p. 148. Esse autor afirma que as duas representações, embora por caminhos diversos, chegam à criação do homem, isto é, do ser humano, homem e mulher. O mundo inteiro se submete ao homem, considerando o ponto culminante de toda a criação, pois Gn 2.4ss atinge também o apogeu na criação da humanidade representada pela dualidade do casal. O homem é o centro em torno do qual Deus distribui as suas ações e, para Gn 1.1ss, é o vértice de uma pirâmide cosmológica. O interesse cosmológico é bem maior em P, que por isso mesmo traça uma história da criação que tende para o fim, através de determinadas etapas, e que se dirige à criação do homem.

<sup>160</sup> GISEL, P. **La création**, p. 113.

<sup>161</sup> VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 152, afirma: No entanto, o homem, no degrau mais alto desta pirâmide, está colocado imediatamente junto de Deus e é nele que o mundo, na sua dependência, encontra perfeita intimidade com o mesmo Deus. Aliás, ele não é criado pela palavra como o resto das criaturas. Deus resolveu criá-lo após uma decisão particular e solene, que emanou do mais profundo do seu coração.

O homem, segundo o relato, é imagem de Deus<sup>162</sup> no coração da criação. E, Deus concedeu a ele o poder de dominar. Desta forma, se dá no coração da criação um processo: o jogo de uma ação dramática e de uma intriga possível, onde a criação se encontra em acabamento. Esse drama se passa através do homem. Por mais que as coisas tenham vindo de Deus, o homem não se inscreve nessa realidade de uma forma positiva, mas de modo negativo, envolvendo-se num drama que chama a um relevo. Destarte, o mundo das coisas criadas em sua positividade e seu ser, foi profundamente subvertido no interior da criação de Deus. E essa criação aguarda um gesto de oferenda, na liberdade do homem e para a glória de Deus e de seus filhos (Romanos 8.18ss).<sup>163</sup>

Essa dominação do homem foi permitida pelo Criador como uma dominação diferente da de Deus, uma dominação segunda, que num gesto do Espírito, sobressaísse para a glória de Deus e da ordem dos corpos, isto é, das coisas criadas. Mas, ela se transforma posteriormente. O homem teria de entender e aceitar a ordem positiva: “Vós sereis de Deus”, mas ele quis ouvir a voz de “Vós sereis como Deus”.<sup>164</sup> Assim, esse mau entendimento do homem perdura até hoje.

Sendo dinâmica a criação é pensada mais como evento intra-histórico. Isso quer dizer que, no coração de uma matéria, se processa a mudança do caos<sup>165</sup> para a vida como a primeira manhã da história, porque antes nada existia em termos de matéria. A criação tem o seu desdobramento, o seu desenvolvimento. O universo tem uma história, esta da matéria que se origina. O universo que se arrefece se

<sup>162</sup> Ibid., p. 152. Segundo Von Rad o motivo do homem, imagem de Deus, não implica em explicação alguma direta da natureza desta semelhança divina; seu centro de gravidade se acha antes na definição do fim para o qual ela foi comunicada ao homem. A dificuldade para nós está no fato de que o texto considera a simples declaração desta semelhança com Deus como suficiente e explícita. Podemos dizer a tal respeito duas coisas: as palavras **tzélém**, “imagem, estátua, objeto esculpido” e **demût**, “semelhança, equivalência”- sendo que a segunda interpreta a primeira, salientando a noção de correspondência e de semelhança – referem-se ao homem todo, não exclusivamente à sua natureza espiritual, mas também, e principalmente, à glória de seu aspecto corporal, ao **hâdâr** (“ornamento”, “superioridade”, “majestade”) e ao **kâvôd** com que Deus o declarou (Sl 8.6). Ez 28.12 fala ainda mais claramente da “beleza perfeita” do primeiro homem. Como imagem de Deus, o homem está colocado bem acima de todas as criaturas, mas a sua própria dignidade de pessoa lhe impõe também um limite superior.

<sup>163</sup> GISEL, P. Un salut inscrit en création. In: **Création et Salut**, pp. 130-131.

<sup>164</sup> Ibid., p. 131.

<sup>165</sup> VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 151. A maior oposição, numa relação que mal se pode determinar teologicamente, é a do caos informe, aquoso, tenebroso, abissal. Por causa do versículo primeiro não é possível chamá-lo de incriado, como se Deus já o tivesse encontrado antes de começar a criar. Mas, por outro lado, a noção de caos é inaceitável, pois o criado não é caótico. No entanto, a função do v. 2 é teologicamente importante para a disposição de conjunto visto ser o caos a principal ameaça para a criação; é uma experiência fundamental do homem; todas as afirmações da fé na criação sempre se referem ao caos: Deus tirou o mundo do que era informe e o mantém acima do seu próprio abismo.

dilata e se estrutura, da menor escala (o mundo das partículas) como da maior escala (as galáxias e os acerbos das galáxias). Progressivamente, se prepara o berço no qual a vida surge, à qual se faz ajustar a idéia que se impõe hoje de uma continuidade entre evolução do universo e a vida.<sup>166</sup> E nesse processo, há de se perceber uma diferença fundamental: o mundo criado é diferente de Deus.

A humanidade, literalmente é o centro da criação, e esta tem de ser recebida como dom de Deus. O homem é administrador e não o criador. Ele vem ocupar um espaço em que ele tem de ir além, pois é chamado a desenvolver uma obra no coração do mundo. Assim, o homem é único nessa finalidade, nesse espaço diferenciado. Ele mesmo é diferenciado, homem e mulher, porém único, na administração da criação. Sua unicidade se sustenta através da unidade de uma obra finita, por sua vez. Isso tem a ver com a natureza da própria criação, que foi estabelecida mediante alteridade. O significado disso, é que foi instituído em seu centro um sujeito que responde.

A Teologia tem por toque mostrar que o mundo é sempre referido a uma *Palavra*, e que, portanto, deve ser em função de uma obediência responsável, mas que essa *Palavra* pode ser aceita ou recusada. Deste modo, o teólogo tem por obrigação mostrar que o mundo tem de ser convocado ao tribunal de alteridade como questão decisiva. A intenção é de revelar o mundo em sua singularidade inscrita numa estrutura de vocação e de resposta, mediante a graça de Deus que polariza toda a vida e toda a história.

### 3.2.5

#### A tradição da literatura sapiencial e sua teologia

A literatura de “Sabedoria” faz parte do acervo bíblico-literário.<sup>167</sup> Não se pode deixá-la de lado na reflexão sobre a criação, considerando a abundância e a riqueza do material. São as outras partes, o que implica haver com propriedade, uma ordem canônica.<sup>168</sup> Isso porque a teologia que marcou a vida do povo de

<sup>166</sup> GISEL, P. *La théologie face aux changements des représentations du cosmos*, p. 18.

<sup>167</sup> Para esta parte cf. GISEL, P., *La création*, pp. 76-78; *La théologie face aux changements des représentations du cosmos*. Lausanne: Faculté de théologie, Université de Lausanne. In: *Théologiques* 9/1, 2001, pp. 17-48.

<sup>168</sup> Pierre Gisel toma por base uma boa parte do capítulo 4 de sua obra *Croyance incarnée. Tradition-Écriture-Canon-Dogme*. Genève: Laor et Fides, 1986, 153p.

Israel foi a experiência que este povo fez com o Deus da revelação. Assim, se pode considerar a sua importância para o cenário do desenvolvimento teológico.

O interesse pela literatura canônica da “Sabedoria” tem a sua importância, porque apela para a força confessante do povo de Israel. Essa força tem a ver com a experiência intra-histórica desse povo. Uma experiência rica, em face de um engajamento numa aliança de eleição. Sendo assim, se compreende essa experiência por uma visão que perpassa o tema da *criação e salvação*, ligado à uma *Palavra* profética que irrompe e que dissolve toda sorte de precedências, com respeito às resistências ou aos enigmas que marcaram o ser no mundo, e que uma teologia da criação tem justamente por toque articular.

O campo sapiencial é atualmente pleno de investigação. Porém, segundo Pierre Gisel os escritos relacionados à Sabedoria têm sido objeto de um longo esquecimento e de considerações depreciativas.<sup>169</sup> Por exemplo, que a sabedoria de Israel restou muito próxima de suas origens no campo do Oriente Próximo, do Egito, em particular. E, também, que para ser trabalhada pela proclamação especificamente bíblica, ela será perigosamente universalista, indiferente à história, vista de maneira secular ou antropocêntrica.<sup>170</sup>

Mas, tomando-se as figuras mediadoras próximas de Deus, constituídas na obra da criação, conforme as descrições dos relatos das origens, se conjugam uma criação cósmica incluindo o humano e um princípio secreto que se recolhe do seu interior para fazer uma criação para a vida. Por assim ser refletida, se menciona a Sabedoria. Essa Sabedoria é: Artífice do universo (Sabedoria 7.22-26; 8.6); Próxima de Deus (Sabedoria 9.9). Ela precedeu à criação e a preside (Provérbios 8.22-28). Ela tem o seu elogio na literatura canônica (Eclesiástico 24.1-22).<sup>171</sup>

Considerando-se a literatura canônica da “Sabedoria”, ligada à experiência de Israel, que é de profunda importância para uma teologia da criação e salvação, verifica-se um motivo análogo e uma estrutura parecida com a literatura veterotestamentária no Novo Testamento, a propósito de Jesus Cristo.<sup>172</sup> Seguem as premissas estruturais desse conteúdo na literatura neotestamentária:<sup>173</sup>

<sup>169</sup> Cf. CRENSHAM, J., *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, p. 1. In: **La création**, p. 76.

<sup>170</sup> GISEL, P., **La création**, p. 76.

<sup>171</sup> GISEL, P., **La théologie face aux changements des représentations du cosmos**, p. 23.

<sup>172</sup> GISEL, P., **La théologie face aux changements des représentations du cosmos**, p. 24.

<sup>173</sup> A BÍBLIA TEB, São Paulo: Loyola e Paulinas, 1995.

Colossenses 1,15ss: “Ele é a imagem do Deus invisível, Primogênito de toda criatura, pois nele tudo foi criado, nos céus e na terra, tanto os seres visíveis como os invisíveis, Tronos e Soberanias, Autoridades e Poderes. Tudo foi criado por ele e para ele, e ele, existe antes de tudo; tudo nele se mantém...”;

Efésios 1,4-10: “Ele nos escolheu nele antes da fundação do mundo para sermos santos e irrepreensíveis sob o seu olhar, no amor. Ele nos predestinou a ser para ele filhos adotivos por Jesus Cristo, assim o quis a sua benevolência para o louvor da sua glória, e da graça com que nos cumulou em seu Bem-amado: nele, por seu sangue, somos libertados, nele, nossas faltas são perdoadas, segundo a riqueza da sua graça. Deus a concedeu abundantemente a nós, abrindo-nos a toda a sabedoria e inteligência. Ele nos fez conhecer o mistério da sua vontade, o desígnio benevolente que de antemão determinou em si mesmo para levar os tempos à sua plenitude: reunir o universo inteiro sob um só chefe, Cristo, o que está nos céus e o que está sobre a terra”;

Hebreus 1,2: “... no período final em que estamos, falou-nos a nós num Filho a quem estabeleceu herdeiro de tudo, por quem outrossim criou os mundos”;

João 1,1-4: “No início era o Verbo, e o Verbo estava voltado para Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no início, voltado para Deus. Tudo foi feito por meio dele; e sem ele nada se fez do que foi feito. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens.”

À luz dessa estrutura ligada à “Sabedoria”, Pierre Gisel proporciona uma reflexão teológica mediante dois pólos:<sup>174</sup> uma teologia bíblica articulada em torno das noções de *aliança*, de salvação ou da *Palavra profética*; e uma *tradição de sabedoria* mais ocupada de investigar a ordem das coisas. Entre estes dois pólos não existe antítese. Porém, a condição é que estes dois pólos sejam bem trabalhados um em função do outro, no sentido de haver uma integração no campo bíblico. Não existirá antítese se houver uma avaliação no sentido de que a renovação inscrita no coração da salvação não está fora do mundo. Aqui há o ensino de que a Teologia, longe de ser articulada fora do mundo, é, antes ligada à Palavra originária, que é organização do mundo. Essa Palavra foi inscrita de feitio diferenciado e em proveito sempre do novo. Assim, sendo bem trabalhada teologicamente, tem a finalidade de marcar a força de descontinuidade, e não esquecerá que a Palavra originária se articula de uma dualidade essencial ordem/caos.<sup>175</sup>

<sup>174</sup> GISEL, P., *La création*, pp. 76-77.

<sup>175</sup> CRENSHAM, J., op. cit. p. 26s, 34. In: GISEL, P., *La création*, p. 77.

Em se tratando do segundo pólo, não existirá antítese se, sobre o primeiro pólo, reciprocamente, não houver esquecimento de que a descoberta da ordem que caracteriza a Sabedoria não vai sem tensão, mas ao contrário. Será marcada por uma consciência plena de alteridade e da liberdade de Deus. Isso é levado em conta, quando se lê, por exemplo, *Jó* ou o *Qohelet*, porque em Israel existiu sempre uma abertura entre a ordem de Deus e a ordem do mundo (ordem real ou sacra). Logo, a Sabedoria é igualmente aberta à contingência, oscilando entre o otimismo e o pessimismo, porque é uma experiência feita no mundo.<sup>176</sup> Israel, como as outras nações, desenvolveu o seu conhecimento prático das leis da vida e da realidade que o cercava. Possuía uma sabedoria baseada na experiência histórica.

A Sabedoria, por ser fruto de uma realidade de experiência do mundo, não significa que haja um antropocentrismo. É de cunho pragmático, mas não se descentraliza de Deus. Toma o registro antropológico e não antropocêntrico. Ela se inscreve plenamente na dimensão do mundo, que a teologia bíblica da criação não anula a sua consistência. Ela toma em particular, imemorial, a existência humana nas tomadas com o enigma do mundo, e ela mesma não deixa de comunicar as intervenções decisivas de Deus. Essas intervenções, que são um primado irrevogável, mais que todas as prioridades, correm os riscos de serem isoladas fraudulentamente sob prismas ideológicos.

A tradição teológica da literatura sapiencial, marcada profundamente por uma experiência concreta da realidade do mundo, tendo como ponto de partida o Antigo Testamento, não se estrutura de maneira independente e nem autônoma. Para a investigação histórica é quase impossível descrever rigorosamente a Sabedoria como tradição própria. Antes, tem uma relação profunda com as realidades institucionais e históricas. As hipóteses nela contidas são múltiplas e até contraditórias. Metodologicamente são muito dependentes dos campos mais tardios da literatura sapiencial relacionada em seu repertório. Assim, a literatura sapiencial contém uma boa parte relacionada com a resposta do ser humano a Deus.<sup>177</sup>

<sup>176</sup> VON RAD, G., op. cit., In: **La création**, p.77.

<sup>177</sup> CRENSHAM, J., <<Method in determining Wisdom Influence...>>, In: op. cit., p. 481 ss. In: GISEL, P., **La création**, p. 77.

Não é por acaso que a literatura sapiencial se desenvolveu literariamente, pois está incluída na terceira parte do cânon, onde se insere bem, depois da Torá (Lei) e dos Profetas. Isto mostra a ordem própria do mundo inscrita no coração das nações, na realidade secular atingindo-a em todas as suas dimensões. Também não é por acaso que essa literatura se articulou no terreno marcado pela apocalíptica de quem é contemporânea,<sup>178</sup> das figuras recapituladoras de Deus e do mundo, no que concerne a Sabedoria personificada. Ela articula sua junção com a Torá (Lei) e antecipa a figura cristológica propriamente dita. Essa articulação reincorpora escatologicamente a história de todos numa figura protológica, mas não sem assegurar, reciprocamente, a irreduzibilidade desta figura protológico-escatológica numa ordem sacral exclusiva. Assim, do início ao fim, ao longo do desenvolvimento da ordem da realidade e da ordem de Deus, por sua vez, radicalmente são todas tomadas em relação de forma diferenciada. Essa diferenciação outorga uma substância mais forte. É neste sentido que a tradição sapiencial aparece intrinsecamente ligada a uma teologia da criação.<sup>179</sup>

A tradição da sabedoria judaica e a sua teologia enriquecem em muito a compreensão da natureza e do objetivo da criação. É uma compreensão que se configurou pela nítida percepção manifestada na experiência de um povo. De um povo com uma história, que é justamente a história do povo de Israel. Assim, não se pode excluir nenhuma parte da literatura canônica de ordem sapiencial, literatura de cunho traditivo. Esse material traditivo tem sua dimensão na profundidade de elementos que estão interligados não somente com a história de um povo, mas também de todas as nações, e que tem, respectivamente, uma dimensão cosmológica. E sendo assim, esse material tornou-se profundamente necessário para que os escritos netestamentários fizessem a ponte de ligação com a visão do novo povo, a Igreja, e pudesse subscrever a vontade do Criador para todas as gentes.

<sup>178</sup> VON RAD, G., Op. cit. Sobre o paralelo sabedoria/apocalíptica, cf. COLLINS, J. J., *Cosmos and salvation: jewish Wisdom and Apocalyptic in the hellenistic Age*. In: GISEL, P., **La création**, p. 78.

<sup>179</sup> ZIMMERLI, W., <<Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie>> e, mais numa perspectiva diferenciada, SCHMID, H. H., <<Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil: Schöpfungstheologie als Gesamthorizont biblischer Theologie>>, in:

### 3.3

#### Releituras do tema da Criação

Esta parte do trabalho contém um enfoque a respeito de duas grandes tradições que tratam exclusivamente do tema da criação. Duas tradições no grau de constituírem atitudes diferentes: a *tradição judaica* e a *tradição cristã*.<sup>180</sup>

Através dos relatos das origens se percebe a instituição de uma criação. O seu propósito tem o cunho de mostrar a criação entendida a partir do tratamento do ser, outorgado pelo Criador mais como evento, e dado de maneira bem presente. O texto bíblico toma lugar no coração de uma história que se demanda, havendo a necessidade de se interrogar sobre sua pré-história e sua pós-história. Desta forma, se pode ter a noção de que é a história que o texto interpreta, no sentido de conformar-se mediante sua palavra a um novo presente.

Sendo o estado do texto acerca das origens, verdadeiramente o de entregar à história uma informação sobre o começo da humanidade,<sup>181</sup> ele é suficiente em seu registro nesse sentido, porque faz parte de uma tradição. Ele é inserido mesmo no coração da história, enfocando o poder da palavra criadora. A fim de serem compreendidos alguns elementos sobre os quais emerge o texto, são, portanto, expostos de maneira clara. Quando se trata da história dos ecos de um texto<sup>182</sup> pertinentes quanto à sua interpretação, o próprio texto é visto como parte integrante de uma tradição de fato. Sendo produto de uma tradição, é, portanto, regulado pela via de uma interpretação do mundo.

---

Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, p. 9 ss. In: GISEL, P., **La création**, p. 78.

<sup>180</sup> GISEL, P., **La création**, pp. 79-108. Cf. Também GISEL, P., Reprises chrétiennes (neotestamentaires), In: **Création et Eschatologie**, pp. 653-654.

<sup>181</sup> Sobre a transposição de uma questão que vai da existência do mundo à sua causa, em proveito de uma problemática que parte do mundo como questão para responder diante de Deus, cf. HESCHEL, A., Dieu en quête de l'homme, p. 120s. (<<la preuve par la finalité>>). Cf. também EISENBERG, ABECASSIS, op. cit. p. 15s (le Créateur ne fait pas nombre avec la chaîne des causes) et p. 21 (la révélation comme substitution de la question de l'avenir à celle du passé). In: GISEL, P., **La création**, p. 79.

<sup>182</sup> Pierre Gisel fala a propósito da <<Wirkungsgeschichte>> de um texto (cf. GADAMER, H. G.). Diz ele: “Se esta passagem é, a meus olhos, esquecida, é esta na medida onde a interpretação se vê globalmente teológica (ela porta sobre a ontologia de uma Palavra efetuada na história) e não, por exemplo, psicológica ou historicista (suspensa numa única <<intenção>> de um sujeito histórico)”. In: **La création**, p. 79.

Quanto ao tema da criação no Novo Testamento, é necessário tratá-lo de forma separada, evocando certas reprises. Há uma certa torcedura da cronologia, que é permitida na medida ou na proposta que não é a de seguir um complemento histórico, mas de indicar uma estrutura especificamente teológica, de modo a ser reencontrada numa tradição que vai além de toda descontinuidade. Assim, é fundamental haver uma interpretação, no sentido de se estabelecer uma separação entre Israel e a Igreja, de modo a se perceber uma ruptura de fato. É necessária essa ruptura, mesmo se a Igreja vai se afirmar como “novo Israel”, manifestando-se contra toda vontade marcionita de uma ruptura radical. E, mesmo se ela será dada no sentido de preservar em muito a sua herança judaica na sua resistência de subversão helênica, ela não impede que se tracem uma linha de partilha e as vias de um desenvolvimento para um futuro separado. Essa forma separada se constitui de uma tradição judaica e de uma tradição cristã.

### 3.3.1

#### **A tradição judaica e a criação**

Esta parte trata especificamente da visão judaica em relação à criação. A criação é vista como obra de um Deus criador. Sendo uma tradição que inspira parâmetros de decisão que envolve o humano, contempla este como obra das mãos divinas e figura central na criação. Tem o objetivo de valorizar o homem como criado por Deus e realizador da vontade divina na história. O homem recebeu de Deus a missão de criar, de realizar, de fazer que o mundo tenha o seu progresso. Porém, o homem não deve esquecer de que ele está na condição de parceiro de Deus e não de ocupar o lugar da Divindade. Ele é criador segundo e não primeiro, pois ultrapassar esse limite implica em desfiguração da própria humanidade.

#### **a) O homem na palavra ou na missão criadora no coração do mundo**

O homem, segundo a tradição judaica, é o primeiro no seio da criação, mas não em seu começo. A letra hebraica “beith”<sup>183</sup> é a primeira no texto da criação. É

---

<sup>183</sup> Por que o texto da criação começa pela letra “beith”? Da mesma forma que a letra “beith” está fechada em todos os sentidos, salvo, antes mesmo, dela não permitir de se dar às investigações

uma letra firmada num plano de fundo em si mesma, na direção de “aleph”. Isso significa que Deus não viu o homem como causa primeira. Portanto, o paradoxo de um Deus da religião distinto da causa primeira é a essência mesma do judaísmo.<sup>184</sup>

O judaísmo acentua o quanto o homem está separado desde os começos. Quanto a Deus, nessa visão, está intimamente ligado por uma revelação, que acontece no coração da contingência do mundo. O homem, colocado na boa criação de Deus está de tal forma inserido numa situação em que ele tem de responder através de uma vocação.

No Livro dos Começos há uma insistência no sentido de haver uma separação, como já foi visto anteriormente. Essa separação aparece instituída na própria ordem da criação.<sup>185</sup> No sentido de haver uma fidelidade quanto a essa perspectiva, os doutores da lei judaica se reuniram em torno da reflexão da criação *ex nihilo*.<sup>186</sup> Ela retoma, num contexto cultural próprio, uma mesma afirmação fundamental, comandada por uma dupla alteridade de Deus e do mundo. Assim, essa separação desde os começos instituída na criação, é plena condição de encontro verdadeiro. Isto tem um significado profundo para a tradição judaica, porque existe uma mediatização pela palavra<sup>187</sup> e pela revelação. Desta maneira, a duas noções de criação e revelação se implicam em reciprocidade.

A mística judaica fala da criação em termos de parto. O sentido é o de expulsão, de diferenciação, de exteriorização e de liberdade. Essa separação é preservada profundamente na tradição judaica. O divino é a deferência que separa dois seres em relação.<sup>188</sup> Logo, se pode refletir com abrangência e profundidade, que essa separação não é de maneira nenhuma negativa, como na *gnose*. Ela é afirmação do começo e da novidade, no coração da boa criação de Deus. Caso fosse o contrário, se poderia imaginar uma monotonia, talvez uma criação sem

---

concernentes ao que esteja diante e seja último, mas que deva se ocupar unicamente do tempo presente da criação. Cf. KHAG, P., 77, c., citado por COHEN, A., *Le Talmud*, Paris, Payot, 1976, p. 71. Cf. Também EISENBERG, ABECASSIS, *A Bible ouverte*, p. 23s., nutrido do midrax. In: GISEL, P., **La création**, p. 79.

<sup>184</sup> SCHOLEM, G. G., *Le messianisme juif*, p. 171, In: GISEL, P., **La création**, p. 81.

<sup>185</sup> Cf. EISENBERG, ABECASSIS, p. 30: “Dizer que o mundo é criado, é exprimir a separação absoluta entre ele e Deus”, et p. 23: “A idéia de começo implica (...) a idéia de ruptura”. In: GISEL, P., **La création**, p. 81.

<sup>186</sup> Cf. *ibid.* p. 31 s., desde já explícita, como se sabe, em 2 Mac. 7,28 e Pv. 8,24. In: **La création**, p. 81.

<sup>187</sup> Cf. *ibid.* p. 60 s. In: **La création**, p. 81.

<sup>188</sup> Cf. EISENBERG, ABECASSIS, p. 31. In: **La création**, p. 81.

graça. Mas, a criação existindo em separação, sobressai que ela é boa, que ela está ligada a uma missão, a uma estrutura de vocação. Assim, o ser humano é chamado a participar da criação.

Ainda sobre a tradição judaica, esta afirma que o justo pode, de qualquer sorte, criar o mundo.<sup>189</sup> Em todo o caso, se o mundo subsiste é graça à ação oculta e misteriosa de pelo menos trinta justos distribuídos por sobre a terra.<sup>190</sup> Essa tradição judaica que valoriza em muito o ser humano, sublinha o ato humano individual e suas repercussões cosmológicas.<sup>191</sup> O judaísmo é sempre distinguido por uma muito forte concepção ética, que insere o homem no centro da criação.<sup>192</sup> Como Abraão, o crente <<força as mãos do criador>>.<sup>193</sup> O Talmude diz literalmente uma máxima: <<o Justo ordena e o Senhor obedece>>.<sup>194</sup> É um homem que desafia; que rejeita toda a mentira; que recusa toda concessão. O justo não se humilha por causa de seus danos, mas os álibis ele os invoca. Ainda mais. <<Se para conhecer a verdade, seja preciso resistir ao céu, que a tenha!>> Estas expressões são típicas do movimento hassídico. Nesse movimento, Deus é constantemente acossado.

De acordo com as expressões citadas, sendo constantes no judaísmo, instam à concordância de um lugar eminentemente importante do homem. Esta é uma postura acusada profundamente de antropocentrismo.<sup>195</sup> Mas, é preciso se verificar o que está inserido depois, que este lugar do homem não equivale a uma apologia do sujeito. O homem tem uma função decisiva na criação, mas ele está subordinado a uma Lei. O Talmude conjuga esta dupla verdade de forma relacional: <<o mundo esteve suspenso justamente no sexto dia, onde Israel recebeu a Torá>>.<sup>196</sup>

<sup>189</sup> Cf. SCHOLEM, La Kabbale, p. 186, 186, 192, 206. In: **La création**, p. 82.

<sup>190</sup> Cf. Talmud Sanh. 97 b; WIESEL, E., célébration hassidique p. 260, 35; SCHOLEM, G. -G., ibid. p. 13, le messianisme juif, p. 359. In: **La création**, p. 82.

<sup>191</sup> Cf. WIESEL, E., op. cit. P. 18. In: **La création**, p. 82.

<sup>192</sup> Ibid., p. 219. In: **La création**, p. 82.

<sup>193</sup> Ibid., p. 17, 55, 132s. In: **La création**, p. 82: <<Em falando de Deus, nele dizem não, o Justo, lá ainda, não faz que executar Sua vontade>>; 251: <<Quem diz que ele é seu Pai? Ele? Se tu vês que ele o sabe, é preciso o forçar>>.

<sup>194</sup> Ibid., p. 132. In: **La création**, p. 82.

<sup>195</sup> Cf. EISENBERG, J.; ABECASSIS, A., op. cit. p. 89, 221. No seu comentário do início de Gênesis, sobre o lugar decisivo acordado do homem; cf. também p. 22, 106 ss; Et Dieu créa Eve, p. 15 In: **La création**, p. 82.

<sup>196</sup> Citação de EISENBERG, J.; ABECASSIS, A., A Bible ouverte p. 153. Cf. também as páginas seguintes e a relação Criação-Pentecoste judaico (data da promulgação dos dez mandamentos no Sinai). In: **La création**, p. 82.

Considerando toda a importância do homem na criação pela tradição judaica, a sua luta em favor da justiça e sendo pivô de uma ação criadora na história, existe uma contradição. No coração da criação, o homem é também descentrado. Por outro lado, o homem ignora toda a quietude. Ele é tomado por uma insuperável, porém dinâmica contradição. Para ilustrar essa configuração, é contada uma anedota, no sentido de dizer bem acerca do destino e da missão do homem:

No momento de criar o homem, no sexto dia, Deus delibera solenemente com os anjos. Os anjos da paz e da verdade votam contra a criação do homem; os anjos da justiça e do amor votam a favor. Dois contra dois. Sem o homem, quem nos realizará a demanda da justiça e do amor? Deus criou o homem enquanto os anjos deliberavam ainda... A criação do homem é o risco de brutalizar a paz de atentar a verdade, mas é abrir a possibilidade de que, sem ele, nada se fará.<sup>197</sup>

A tradição judaica ensina que o homem no coração da criação vive como em exílio. Mas, esse exílio não é uma punição que ela tenha de sofrer. Antes, é uma missão.<sup>198</sup> O espaço em que o homem habita e se desenvolve não é acompanhado de alguma garantia. A pessoa não tem a certeza de que está entre os justos. Ela não faz mais senão que invocar o Messias para que ele venha.<sup>199</sup> Assim, o judaísmo valoriza a história humana, mas sob uma base do não-saber e da heterogeneidade. No coração da boa obra de Deus, são estreitamente misturadas uma redenção e uma criação. No coração da realidade se joga como um trabalho fundador, uma obra unificadora que se estrutura pela palavra.

## **b) A palavra: uma antropologia de Deus e não uma teologia do homem**

Já foi visto que o homem ocupa uma posição decisiva na boa criação de Deus. Essa postura prende-se a um fator muito importante, que é o poder da palavra. Na criação o homem se comunica; ele fala.<sup>200</sup> Mas, não se pode esquecer que a sua posição na criação está envolvida por um paradoxo. Ao mesmo tempo em que ele ocupa um lugar central na criação, ele também se desenvolve numa

<sup>197</sup> GISEL, P. *La création*, p. 83.

<sup>198</sup> Cf. SCHOLEM, G. –G. *La Kabbale*, p. 135. Cf. Também: *Le messianisme juif*, p. 97. In: *La création*, p. 83.

<sup>199</sup> Cf. WIESEL, E. op. cit. P. 169. In: *La création*, p. 83.

<sup>200</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 83-88.

maneira descentrada. O homem somente fala do interior de uma tradição.<sup>201</sup> Ele é parte fundamental de um processo de criação. Esse processo tem a ver de modo abrangente e profundo com toda a realidade instituída.

Chama-se a atenção para o fato de que a linguagem é unicamente a razão subsistente. Se a palavra é a força que dá vida aos elementos da criação, é esta considerada como princípio criador.<sup>202</sup> A palavra é uma figura altamente particular, porque ocupa uma centralidade. Isso quer dizer que a realidade é instituída por uma palavra que se distingue e que propõe tudo por sua vez. Este modo de refletir encontra no judaísmo um profundo acolhimento, em que cada ato, cada palavra e cada coisa por sua vez, tem sua singularidade como produto da palavra.<sup>203</sup>

A linguagem de Deus não aparece sem uma gramática. Está firmada mediante o modelo do *nome*. Ela consiste inteiramente de nomes.<sup>204</sup> Não se pode esquecer de verificar que Deus fala por meio da Torá,<sup>205</sup> e de modo supremo através do tetragrama sagrado que o resume. Percebe-se que a criação é sem cessar renomeada, assim, sucessivamente, reunificada, recriada. Tudo provém de um nome, e o nome finalmente a tudo resulta. É o nome de Deus que a tudo dá sentido.<sup>206</sup>

Existe uma clareza em relação à unicidade de Deus e à pluralidade do mundo. Pode-se crer que o nome de Deus é refletido na literatura judaica como uma totalização. E, se a relação entre o nome de Deus e a palavra humana é na medida onde o nome constitui uma unidade fechada e firmada sobre ela mesma, é, no entanto, tal uma concentração de poder no nome de Deus.<sup>207</sup> No nome de Deus a pluralidade pode suceder como criação, e de forma estruturada. Por causa da

<sup>201</sup> Cf. WIESEL, E. op. cit. P. 227. In: **La création**, p. 83.

<sup>202</sup> SCHOLEM, G. –G. Le messianisme juif, p. 412. In: **La création**, p. 84.

<sup>203</sup> Pierre Gisel insere a reflexão de EISENBERG e ABECASSIS, op., cit. p. 115. In: **La création**, p. 84. O judaísmo privilegia o indivíduo. A noção de individualidade é citada ligada à unicidade (<<o homem tem sido criado único, a fim de cada um poder dizer: é por mim que o mundo tem sido criado>>, Talmude, cf. ibid. p. 112) e da separação-santificada (cf. ibid. p. 183, e também p. 122: <<a unicidade da criatura que por origem tem a transcendência do Criador>>). Ver ainda *Et Dieu crée Eve*, p. 119: <<cada homem é, como Adão, único (...): quem mata um homem, é este como se destruísse o mundo inteiro>>; p. 247, os mesmos autores falam de <<densidade metafísica>> própria <<no nível individual>>.

<sup>204</sup> SCHOLEM, G. –G. Le messianisme juif, p. 412. In: **La création**, p. 84.

<sup>205</sup> EISENBERG e ABECASSIS, A Bible ouverte, p. 70 e SCHOLEM, G. –G. La Kabbale, p. 53. In: **La création**, p. 84.

<sup>206</sup> SCHOLEM, G. –G. La Kabbale, p. 188. In: **La création**, p. 84.

<sup>207</sup> SCHOLEM, G. –G. Op. cit. P. 50, 53; Le messianisme juif, p. 112 s. In: **La création**, p. 84.

força da palavra que concentra o nome de Deus, faz surgir uma realidade em que se verifica uma individualidade, vista sobretudo, como unidade singular, diferenciada e firmada.

A noção de uma palavra que a tudo dá vida e vida com sentido, faz parte de uma realidade profundamente arraigada na certeza da fé judaica. “Enquanto Deus cria seu mundo, ele cria primeiro o livro da criação, contemplada dentro e, a partir dele, ele cria o mundo”.<sup>208</sup> Assim, a dupla idéia de que a Torá serviu como instrumento da criação e que ela forma em realidade, na sua proporção, é tão somente pelo único nome de Deus. Isso é profundamente perceptível em seu conteúdo estruturador da fé judaica. O conteúdo da Torá tem em seu bojo uma certa totalidade que jamais se esgota. Ela é abundante de significações infinitas. Essa dimensão aponta para o fato de que a revelação é toda outorgada, de uma vez por todas. Um dos significados mais ricos da Torá aponta para a noção de uma criação estabelecida pela palavra. Essa palavra possui um regime hermenêutico, mas que não contempla uma abertura mediante alguma sucessão com propósitos de individualidades desligadas umas das outras. Há uma complexidade nas coisas criadas. Isso quer dizer que existem relações em tudo o que foi estabelecido mediante a palavra.

No coração da criação estabelecida pela palavra, o homem é o ser que tem de escutar tudo o que a ele foi revelado. Isto é o que deveria entender Israel. Mas, esse povo nada entendia. Os mandamentos de Deus eram desobedecidos pelo povo; o nome de Deus era blasfemado. O nome de Deus não podia ser pronunciado por Israel de maneira vã.

A Torá precede o mundo, segundo a tradição judaica. O mundo é criado e não copiado tomado como sobre a fé de um modelo. A Torá não é esquema ou protótipo do mundo, antes ela é um nome. É por excelência escritura, precedida da Torá oral. Desta forma há uma prioridade cronológica e um primado de direito. Quanto à Torá oral, Moisés recebeu sobre o Sinai, ao mesmo tempo que a Torá escrita, sendo processada de modo único.<sup>209</sup> A Torá escrita é passada pela mediação da Torá oral<sup>210</sup> e se encontra sublinhado o fato de que é ela mesma interpretação, palavra, criação.

<sup>208</sup> SCHOLEM, G. –G. op. cit. p. 195. In: **La création**, p. 84. Esta é uma citação na obra deste autor, retirada de um antigo midraxa do 12º século.

<sup>209</sup> SCHOLEM, G. –G. op. cit. p. 60 ss. In: **La création**, p. 86.

<sup>210</sup> SCHOLEM, G. –G. op. cit. p. 62. In: **La création**, p. 86.

O que de mais seguro apresenta a tradição judaica é a realidade de um testemunho rico e profundo. É o testemunho de um Deus *outro*, exterior, isto é, que se revelou e que jamais pode ser confiscado. Deus trabalha no coração da profanidade.<sup>211</sup> Ele celebra o mundo e os corpos.<sup>212</sup> Ele não se instala numa recusa de nada da realidade estabelecida pela palavra.<sup>213</sup> Ele anima uma <<festa da realidade>>.<sup>214</sup>

Estas proposições contidas na tradição judaica, sinalizam que o caminho de Deus passa pela humanidade.<sup>215</sup> A grande riqueza está fundamentada no aspecto de que o ser humano é a linguagem de Deus.<sup>216</sup> Deus não é conhecido pelo homem, senão que de maneira indireta.<sup>217</sup> Quando se percebe a palavra como instituidora, se conclui que a Bíblia é uma antropologia de Deus, antes que uma teologia do homem.<sup>218</sup> Como se soletra Deus em letras humanas, acentua-se o ato de que o destino da linguagem aparece de modo fundamental. A palavra faz surgir o ser que não existe. A palavra é a única força do homem no exílio. Ela pode chegar de Deus e operar a redenção. Sem ela tudo se volta para a morte. Desta maneira, na tradição judaica a matéria sem palavra ou corpo sem forma, fornece uma imagem antitética da criação.<sup>219</sup>

A palavra é criadora e perpassa o infinito. Ela faz acontecer e humaniza. Assim, o judaísmo tem em seu bojo uma confissão de fé acerca de uma redenção. Uma redenção que acontece no interior da realidade, envolvendo-a de tal modo

<sup>211</sup> SCHOLEM, G. –G. Le messianisme juif, p. 345. In: **La création**, p. 86. <<Aquele que diz que a Torá é uma coisa e que o domínio profano é um outro é um herético>>, tradição rabínica, citada na obra.

<sup>212</sup> Cf. WIESEL, E. op. cit. p. 67, 69. In: **La création**, p. 87. Observa-se que o judaísmo tem em si, globalmente, uma atitude menos ambivalente que o cristianismo, no que tange à sexualidade. Cf. EISENBERG, ABECASSIS, op. cit. p. 125.

<sup>213</sup> Cf. WIESEL, E. op. cit. p. 57. In: **La création**, p. 87. Um texto do Talmude afirma que no dia do julgamento, o homem terá de render conta de todos os prazeres – lícitos – que ele terá recusado. Cf. EISENBERG, ABECASSIS, *Et Dieu créa Eve*, p. 90.

<sup>214</sup> GISEL, P. **La création**, p. 87, utiliza a expressão usada por M. BUBER, a propósito do hassidismo.

<sup>215</sup> Cf. WIESEL, E. op. cit. p. 86, 213. In: **La création**, p. 87.

<sup>216</sup> Cf. WIESEL, E. op. cit. p. 94. In: **La création**, p. 87.

<sup>217</sup> Cf. EISENBERG, ABECASSIS, op. cit. p. 88. In: **La création**, p. 87. Foi esta judiciosa remarca: <<Deus se revela, mas não revela nada de si mesmo>> (isto é, que Deus não pode ser conhecido do homem, senão através da Lei>>).

<sup>218</sup> Cf. EISENBERG, ABECASSIS, op. cit. p. 434. In: **La création**, p. 87. Mas a Bíblia não é legitimamente esta antropologia de Deus que na medida onde, como se sublinha HESCHEL, ela mesma, <<o problema do ser>> e, (pois do mundo e do homem) não é – e não pode jamais ser – tratado que <<por relação a Deus>>.

<sup>219</sup> SCHOLEM, G. –G. La Kabbale, p. 207 e mais geralmente, na p. 179, assim como em “Le messianisme juif” p. 471 ss.. In: **La création**, p. 87.

que se aprofunda pela integralidade da obra criadora. Essa dinâmica não tem outra finalidade senão a de atingir concretamente a criação de Deus inteiramente.

### c) Um destino cósmico

O pensamento judaico contempla o homem num grau muito elevado. Pode-se afirmar que o judaísmo está carregado de humanismo.<sup>220</sup> Tudo tem a ver com o homem, porque ele assume por excelência uma função de “representante”.<sup>221</sup> Nele, há um passado que é mais do que esse tempo em si mesmo; nele, se condensa e se anuncia um porvir maior, em que ele pode aspirar e receber. Mas, é importante sublinhar que o homem não vive uma existência autônoma. A sua existência é sempre tomada a partir do mundo.<sup>222</sup> O homem não existe a partir de suas próprias decisões, mas como projeção de um mundo cósmico.<sup>223</sup> Fixar o homem por ele mesmo, reduz a Teologia ao único domínio das decisões individuais e privadas. Constitui-se fruto de um idealismo que, por ser freqüentemente inconsistente, não passa de puro engano. O mundo tem um jogo de forças que o homem não pode escapar. Assim, ele não tem um espaço autônomo. A sua realização está intrinsecamente ligada ao cosmo. A existência humana é plena de um significado juntamente com o universo.<sup>224</sup>

A concepção de humanidade na condição de existência no tempo e o momento onde se encarna a palavra segundo a tradição judaica, tem apoiado uma teologia que contempla Deus. Um Deus que contrai sobre si mesmo, para deixar o campo livre a uma criação diferente dele.

O tema da criação é desenvolvido na Kabala, e por ela inteiramente trabalhado. Mas, é importante acentuar uma recusa de toda perspectiva que queira e tente mostrar que Deus se revela diretamente na criação. Deus se contrai, se dobra no mais profundo de si mesmo. E, sendo assim, ao se ocultar e se contrair faz que o mundo apareça.<sup>225</sup> Essa contração inicial é tomada como limitação e que

<sup>220</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 88-92.

<sup>221</sup> EISENBERG, ABECASSIS usam este termo, “A Bible ouverte” p, 94 (segundo os autores cristãos, cf. Calvino, E. Käsemann, D. Sölle, H. Küng). In: *La création*, p. 88.

<sup>222</sup> GISEL, P. *Vérité et histoire*, pp. 300-301. A propósito da exegese de Käsemann que denuncia a ilusão do homem viver uma existência autônoma.

<sup>223</sup> GISEL, P. *Vérité et histoire*, p. 301. Sobre Käsemann que trata da perspectiva cosmológica da teologia paulina.

<sup>224</sup> SCHOLEM, G. –G. La Kabbale, p. 118. In: *La création*, p. 88.

<sup>225</sup> SCHOLEM, G. –G. Le messianisme juif, p. 92. In: *La création*, p. 88.

se revela como um ato de justiça.<sup>226</sup> A criação marca o exílio de Deus fora do infinito. Desta forma, tudo não é Deus. Deus não se confunde com a natureza. Havendo uma diferença, indica que a história e a linguagem podem nascer, porque uma revelação pode tomar forma mais indireta. A revelação fará o circuito de uma criação separada de Deus.<sup>227</sup>

A idéia de um drama original interno, especialmente quanto à divindade, e sobretudo quanto à idéia de exílio divino, através de uma leitura mais atenta no que concerne às estruturas de pensamento referentes ao vocabulário, evitará classificar definitivamente a Kabala dentro de um capítulo sobre a gnose. Primeiro, porque a criação é obra boa. Depois, porque ela não tem a preocupação de liberar os elementos divinos prisioneiros da matéria, senão de operar uma redenção global da matéria. De uma extremidade a outra, a ordem das mediações é central, necessária e benigna. Da limitação original ao fato de que a revelação não é transmissão de uma mensagem ou iluminação, mas instauração criadora da significação a partir do nome de um ausente. Assim, o homem, a história, a sociedade e a linguagem não farão figura de passagem esquecida. O amor, primeiro e último, não irá sem justiça, e isto é ponto central. O tempo não será considerado nem acidental, nem reversível. O fim será mais rico que o começo.<sup>228</sup>

A tradição judaica ao tratar de uma entrada na história de modo positivo, vai longe. Um alcance profundo, por exceção, mais significativo, tem justamente de proclamar a necessidade do pecado, mas não sem paradoxos e posições extremistas. O Talmude, por exemplo, contém: “O mandamento encontra seu complemento na sua transgressão”.<sup>229</sup> Num outro lugar, a tradição parece saber que o Messias não terá de vir, senão, que numa geração onde todos serão pecadores (falta que eles têm de ser todos virtuosos). Então, indubitavelmente, irão justamente entrar no pecado, para apressar o dia da redenção.

É no sabbateísmo que essa veia encontra a sua intensidade. Seu expoente, Sabbatai Zevi apostata em 1666, e se converte ao Islã; Jacob Frank demandou o batismo católico. Ele precisou afora, explicar e dar conta do evento. Assim, surgiu

<sup>226</sup> Cf. EISENBERG, ABECASSIS, op. cit. p. 103. In: **La création**, p. 89. Na criação o homem é chamado a dar razão a Deus da criação.

<sup>227</sup> Cf. SCHOLEM, G. –G. Le messianisme juif, p. 92 ss., e la Kabbale, p. 129; WIESEL, E., op. cit. p. 84. In: **La création**, p. 89.

<sup>228</sup> Cf. SCHOLEM, G. –G. Le messianisme juif, p. 39. In: **La création**, p. 89.

<sup>229</sup> Cf. Citação em SCHOLEM, G. –G. Le messianisme juif, p. 14. In: **La création**, p. 89. O Talmude não hesita em registrar que Deus criou o Bem e o Mal (cf. Es. 45, 7).

a doutrina de um complemento voluntário. Foi necessário escolher esta forma, no sentido de que se tem de ir justamente ao extremo do abismo para que a salvação e a restauração possam vir. A transgressão aparenta um estado, em que na realidade, é o complemento de um mandamento de Deus. É preciso que o sacrifício pascal seja concluído fora da terra de Israel, e que sejam suprimidos os dias de jejum.<sup>230</sup>

Mesmo tendo sido tocado um ponto extremo de um desenvolvimento da tradição judaica, a idéia de que Deus se acha também, de qualquer sorte, no mal e em todo caso com o pecador, é largamente representado nessa tradição. Nela, essa idéia é dificilmente reprimida. Ela parece derivar da tese que contempla que a obra da criação seja boa e que em toda hipótese, Deus se coloca do lado do homem. O pensamento bíblico da criação está subentendido pela idéia de uma entrada em exterioridade (êxodo-exílio) que precede o pecado. Uma ausência (um nada) foi estabelecida como condição de vida e de história. A possibilidade do mal está inscrita como uma falha no coração do mais íntimo da criação. O nada apareceu então, de algum modo, interno na ação de Deus. Mas, estas considerações são posturas radicais. São verdadeiramente desviadas. Elas não permanecem, senão, que menos significativas.

O pensamento judaico é formado por uma sólida teologia da criação. É exercitado para viver no tempo. Assim, se verifica como ponto fundamental de sua espiritualidade. Ele tem a necessidade de, sempre de novo, reunificar o mundo, de lhe impor um sentido para mostrar a insuficiência do racionalismo. Quanto a essa existência no tempo, a espiritualidade judaica entende não desperdiçar o possível pelo impossível, o presente por um futuro recuado, abstrato.<sup>231</sup> O sentido é de que se percebe essa existência de modo concreto e aliado a uma finitude. Não tem o intuito de encobrir o trágico. Alude-se ao fato de que hoje, está ainda a face de Auschwitz, que ele conduz ao empreendimento de pensar. Os judeus relêem sua tradição, e ela se demanda afora, com E. Wiesel, se Israel não está preparado à intransigência, preparado a ser irreduzível e forte. Se Israel é capaz de resistir a todas as provas e buscando o conforto da fé, sendo capaz de resistir mesmo a Deus.<sup>232</sup> E, se referindo à cristandade, chama-se a

<sup>230</sup> Cf. SCHOLEM, G. –G. Le messianisme juif, p. 163. In: **La création**, p. 90.

<sup>231</sup> Cf. WIESEL, op. cit. p. 161. In: **La création**, p. 91.

<sup>232</sup> Cf. WIESEL, op. cit. p. 256. In: **La création**, p. 91.

atenção para uma reflexão bastante interessante: “Nós que confessamos este mesmo Deus, crucificado, que ele tem de que nos revelar nossas faltas que são certas, e nos reunir a prender o braço ao corpo da criação global de Deus, sem nos refugiar em qualquer porto de paz, miraculosamente, sem subtrair a solidez da realidade”.<sup>233</sup>

É precisamente sobre este ponto que, em seus termos o judaísmo censura o cristianismo, de ter traído a herança comum, por uma contaminação do tipo grego. Classicamente, é preciso atentar ao que diz Scholem: “O judaísmo tem sempre e, portanto olhado a redenção como um evento público, diante de se produzir sobre a cena da história (...), como um evento que chega a se fazer visível (...). Do lado oposto, o cristianismo olha a redenção como um evento chegando no domínio espiritual e invisível, como um evento que se joga na alma breve no universo pessoal do indivíduo”. E também, de falar de uma comunidade de homens misteriosamente resgatados vivendo no coração de um mundo não resgatado.<sup>234</sup> É preciso escutar ainda J. Eisenberg e A. Abecassis: “Nós outros judeus, temos sempre o sentimento que, para o cristianismo, a existência terrestre é ela mesma um acidente: um acidente da alma (...). Tudo se passa como se a existência do Mal sobre a terra permanecesse secundário para relacionar a salvação da alma”.<sup>235</sup>

Pierre Gisel levanta as seguintes questões: estas censuras são injustas? O cristianismo não é autêntico? Ele crê firmemente numa teologia da criação, e mais precisamente, para responder a essa acusação e dar uma rica contribuição, se faz necessário refletir no interior do cristianismo. E, para a expulsão de qualquer heresia neste sentido, é que ele se propôs a escrever uma teologia da criação. No próximo ponto, será percebido como dentro da tradição cristã é refletida uma teologia da criação, considerando a morte e a ressurreição de Jesus Cristo.

### 3.3.2

#### **O tema da criação a partir da morte e da ressurreição de Cristo**

A igreja primitiva recuperou uma reflexão sobre a criação com base no duplo evento fundador, no que concerne à morte e à ressurreição de Jesus

<sup>233</sup> GISEL, P. *La création*, p. 91.

<sup>234</sup> Cf. SCHOLEM, G. –G. Le messianisme juif, p. 21 s. In: *La création*, p. 92.

<sup>235</sup> Cf. EISENBERG, ABECASSIS, Et Dieu créa Eve, pp. 80-81. In: *La création*, p. 92.

Cristo.<sup>236</sup> Assim, se verifica nos discursos cristãos que tratam da criação de todas as coisas como afirmações de uma primeira criação efetuada através de Jesus Cristo. Jesus Cristo é o Filho, o primeiro nascido, sendo deste modo, é o mediador da criação, conforme alguns textos do Novo Testamento:

Ele é a imagem do Deus invisível, Primogênito de toda criatura, pois nele tudo foi criado, nos céus e na terra, tanto os seres visíveis como os invisíveis, Tronos e Soberanias, Autoridades e Poderes. Tudo foi criado por ele e para ele, e ele, existe antes de tudo; tudo nele se mantém...<sup>237</sup>

No início era o Verbo, e o Verbo estava voltado para Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava, no início, voltado para Deus. Tudo foi feito por meio dele; e sem ele nada se fez do que foi feito.<sup>238</sup>

Para bem se compreender o sentido desses textos neotestamentários, faz-se necessário uma interpretação de sua gênese e um debruçar sobre as características do evento fundador que os comanda. O caminho para o entendimento é através da leitura do mistério pascal. O desenvolvimento passa pela cruz e pela ressurreição. Mas, segundo Pierre Gisel, a proposta tem seu centro determinado, que é o tema da criação, e não uma reflexão isolada acerca do tema cruz-ressurreição. Não existirão elementos para uma interpretação sem estruturas de acolhimento, e sem matrizes antecedentes. Os escritores do Novo Testamento tomaram em suas reflexões o Antigo Testamento como base. Em suas palavras fizeram as proclamações de Cristo como figura protológica e escatológica, fazendo que ele seja reconhecido como o primeiro nascido dentre os mortos, o Filho glorioso. Ele é a manifestação do novo Adão; ele é a recriação por Deus no coração de uma ruptura que atingiu seu ponto máximo através da morte e do escopo do mal.

É interessante perceber que Jesus Cristo não atuou no mundo como Senhor todo poderoso, mas como humilhado e crucificado. É figura do anti-Adão que se articula sobre a mesma problemática que existe em Gênesis 2-3: a verdade e a vida vieram do dom e do reconhecimento, não da afirmação do homem como igual a Deus. No coração da criação, Deus não se manifesta senão que num grau de retirada. Isto significa não uma ausência, mas a condição de uma vida diferente, um outro tipo de existência, onde se pode constatar o exercício de uma presença humana verdadeira. Essa vida verdadeira de Cristo o levou à morte. A

<sup>236</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 92-94; *Création et Eschatologie*, pp. 653-654.

<sup>237</sup> A BÍBLIA TEB – *Colossenses*, 1,16.

<sup>238</sup> A BÍBLIA TEB – *Evangelho segundo João*, 1,1-3.

morte de Cristo inaugurou um novo espaço. Isso quer dizer que a terra é restituída ao seu estatuto de criação, que é integralmente oferecida ao ser humano. O mundo profano é visto agora como criação, justa, inteira e indiretamente vindo de Deus. É como escreveu o apóstolo Paulo: “O mundo, a vida ou a morte, o presente ou o futuro, tudo é vosso, mas vós sois de Cristo, e Cristo, de Deus” (1 Coríntios 3,22).<sup>239</sup>

Ao considerar que “tudo é vosso”, a reflexão tem seu ponto de apoio em afirmar que isto é graça. Graça que se manifesta de Deus. Nasceu de uma ruptura inscrita no seio da história, do mistério pascal. A articulação se prende ao fato de que “tudo é vosso, mas vós sois de Cristo, e Cristo, de Deus”. O mundo é sempre habitado a partir de uma origem, e é isto bem o que Paulo fala sobre a criação em termos de conflito de poderes. Então, se pode receber e habitar o mundo “em Adão” ou “em Cristo”, conforme Romanos 5.12-21.

É preciso voltar a atenção para o período intertestamentário,<sup>240</sup> em que surgiram algumas figuras interessantes. Esse período tornou-se marcado por algumas características: uma perspectiva mais universal e mais cosmológica; uma visão onde o indivíduo alcança um peso específico maior; a aparição de figuras mediadoras, de articulação da história e de sua recapitulação proto ou escatológica, em torno das figuras de Adão, de Enoque, Moisés, Elias, Esdras, do homem ou o do Filho do Homem, entre outros. Ainda, uma dramatização da história, de maior extensão, sobre o horizonte de uma recapitulação maior, mas também envolvendo um grande mistério. Mistério esse, marcado pelo sentimento de uma maior ruptura.

As primeiras menções de ressurreição se deram conta nesse período. As primeiras formulações de uma *creatio ex nihilo* foram elaboradas. Enfim, desenvolveu-se um plano de fundo histórico marcado por uma tensão entre uma economia do Templo – com seu sacrifício e sua força de reunião sobre a terra de Israel - e uma economia da Torá. A Torá foi mais articulada sob o evento de uma diáspora crescente. Deu-se a aparição de um valor central acordado no Livro, sendo este testamento e lugar específico de representação da história. Uma situação histórica que, por sua vez é tomada com a defesa de cerco do mundo no coração das nações, com uma possível vista necessária, com todos os problemas

<sup>239</sup> GISEL, P. *Création et Eschatologie*, p. 653.

<sup>240</sup> GISEL, P. *La création*, p. 93.

que conduzem para o encontro com o helenismo, e por sua vez trabalhada pela questão de um acabamento.

Esse tempo onde foram articulados todos esses pontos citados anteriormente pode ser entendido como uma ação num mundo em que se cristalizaram as expressões de linhas sapienciais e apocalípticas.<sup>241</sup> O que é sublinhado tem como fim simplesmente a função análoga e as linhas relacionadas com o plano de fundo cultural e religioso.<sup>242</sup>

O plano de fundo de expressões apocalípticas onde se atenta particularmente ao tema do Filho do Homem é o lugar onde foi inserido o Novo Testamento. Lugar onde se perfilou a pregação do Jesus histórico. Assim, o Novo Testamento se propôs a responder às questões inscritas no centro do mundo e do tempo.<sup>243</sup> Ele representa uma cristalização específica da temática de acabamento e da relação homem-Deus. O significado da ressurreição de Cristo tem uma relação profunda com a criação. A linguagem do corpo e o momento de instauração de uma comunidade que se denomina corpo de Cristo é singular. Enfim, a confissão da ressurreição se dá desde a forma de uma narração que mergulha suas raízes antes da cruz de Jesus, e que prossegue para depois dela. Jesus crucificado e feito Senhor implica em dizer que o mundo é nomeado e habitado. Isto é o que se pode ver a seguir.

### **a) O significado da cruz de Jesus**

Freqüentemente se sublinham mais os próprios textos que confessam a ressurreição de Jesus, mas é importante considerar também os textos que tratam de sua morte.<sup>244</sup> Os textos de Marcos 15.21-39, têm seus paralelos em Mateus 27.33-50; Lucas 23.33-46 e João 19.16-30.

<sup>241</sup> Cf. GISEL, P. *Vérité et Histoire*, pp. 221-241. O autor trata com mais profundidade desse tema da apocalíptica, quando expõe a tese de Käsemann. A apocalíptica ou a matéria declarada e global da reivindicação evangélica. A apocalíptica é considerada mãe da teologia cristã, segundo Käsemann. Um movimento entusiasta de inspiração profética. Para o apocalíptico, o mundo tem um início determinado e um fim também determinado. A história evangélica é um fruto da apocalíptica pós-pascal. O tipo teológico que se anuncia é que a esperança passa necessariamente pela lembrança. Assim, é preciso constituir para uma memória histórica, para ser a mesma hoje, e viver a fé de um feito novo e criador.

<sup>242</sup> Cf. GISEL, P. *La création*, p. 94.

<sup>243</sup> Cf. GISEL, P. *Vérité et Histoire*, p. 29. Poder dizer o evangelho no coração no mundo e não em seus confins, faz do mundo como tal (da história, da política, da cultura) e não unicamente de seus limites (suas primeiras origens, sua finalidade ou seu último porquê) o objeto do discurso, da interrogação e da prática teológica.

<sup>244</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 94-95.

É importante chamar a atenção para o seguinte: não se deve interpretar somente um lado, separando-se o outro. Isso quer dizer que não se deve refletir sobre a cruz sem a ressurreição e a ressurreição sem a cruz. A cruz e a ressurreição formam juntas um complexo teológico. Ambas se interpretam, uma a outra. Não se pode esquecer o ensinamento do apóstolo Paulo, contra os entusiastas de Corinto. Paulo não cessou de lembrar que a cruz e a ressurreição não seriam lidas como dois eventos sucessivos e justapostos, mas antes como os dois momentos coordenados de uma mesma estrutura onde se experimentam o sentido e a realidade da existência cristã. A cruz terá sempre pertinência atual, mesmo depois da Páscoa. A cruz estabelece a margem de confissão e de discurso.<sup>245</sup>

Para se exercitar a confissão é fundamental refletir na figura do novo Adão.<sup>246</sup> O texto de Marcos 15.21-39 deve reter a atenção do leitor para um aspecto muito especial. Ele propõe a figura de um anti-Adão. Teologicamente, o Jesus sobre a cruz, segundo Marcos, responde a Gênesis 3. Mesmo que se proceda uma leitura superficial, se perceberá em efeito, que tudo se joga em torno do “salva-te”.<sup>247</sup> Os espectadores da crucificação diziam: “Salva-te a ti mesmo, descendo da cruz”; “Os principais sacerdotes com os escribas, escarnecendo, entre si diziam: Salvou os outros, a si mesmo não pode salvar-se; desça agora da cruz o Cristo, o rei de Israel, para que vejamos e creiamos” (Marcos 15.30-32).

A problemática de Gênesis 2-3 é novamente trazida a lume. Pergunta-se: onde está a verdade para o homem? Que significa “salvar-se?” Adão juntamente com os espectadores da morte de Jesus respondem da mesma forma: “ser como Deus”; com todo conhecimento e todo poder. Isto se reflete no “descer da cruz”, a fim de que “vejamos e creiamos” (v. 32). Mas, isso não foi o que Jesus veio mostrar. Ele não é Senhor porque foi tomado de pleno poder. Antes, agiu de modo contrário, deixou-se crucificar. Jesus foi totalmente entregue à única verdade de Deus, e sua morte culminou num grito: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (v. 34). Assim, é constituído verdadeiramente o anti-Adão, no

<sup>245</sup> Cf. GISEL, P. **Vérité et Histoire**. Existe um ponto particularmente sublinhado por E. Käsemann, trabalhado por Gisel na obra citada. Cf. Cap. 4, II, I; cf. também Cap. 6, pt 3 e 4.

<sup>246</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 95-97.

<sup>247</sup> GISEL segue a mais sugestiva interpretação proposta por VOUGA, F. e FAESSLER, M. In: le Bulletin du Centre protestant d'études, 1976/7 p. 25-30. Uma leitura também com proveito é o texto de Ch. SENFT, <<La théologie de l'évangile selon Marc>>, no mesmo número. In: **La création**, p. 95.

sentido de que Jesus ofereceu a sua vida ao invés de ficar livre da crucificação. Destarte, não é por sorte que, segundo a palavra que Marcos coloca no início da segunda parte de seu evangelho, vai justamente, culminar no texto da crucificação de Jesus.

A atenção que se deve dar é quanto ao sentido de haver uma profunda reflexão sobre o sofrimento e a morte de Jesus. A cruz de Cristo tem uma mensagem que abrange toda a criação. O reino das evidências é quebrado. Um paradoxo perpassa a reflexão do Evangelho. Não é descendo da cruz que Jesus é salvo. Há uma verdade que não viram, tanto os que passaram, quanto as autoridades religiosas, acerca da cruz de Cristo. O fato curioso é que somente o centurião pagão viu (Marcos 15.39).

A figura do anti-Adão se revela na pessoa e na vida de Jesus Cristo. Não foi dada por ele uma resposta mágica à questão do mal, sob um fundo de um enigma. Um enigma que é observado na serpente encarnada de forma inexplicável e no abandono do Filho por Deus, deixado à morte. Marcos contém a mesma verdade de Gênesis 3: a verdade e a salvação do dom e do reconhecimento, não da afirmação do homem como Deus. É através dessa afirmação que se inscreve a distância entre Deus e o homem. Assim, no seio da criação, Deus se manifesta somente no grau de uma retirada, ou seja, Deus se retrai. Essa retirada aqui significa uma ação que implica um retorno, em dom e vocação, que envolve responsabilidade. Essa ação de retirada não tem cunho de negatividade, de ausência, mas de condição de uma vida outra, que nasce de uma presença verdadeira.

Essa presença verdadeira se encontra na figura de Cristo, que se manifestou no mundo não como Senhor todo poderoso, mas como humilhado e crucificado. A morte de Cristo instaurou um novo espaço. Este é o ponto principal que as autoridades religiosas não perceberam. Estavam elas preocupadas com o poder somente.

O que está em torno da morte de Cristo? Essa morte constituiu o espaço de redistribuição da humanidade. A terra é restituída ao seu estado de criação integralmente oferecida ao homem. O véu rasgado marca o fim de um lugar sagrado onde o homem terá uma relação privilegiada com Deus, e ele pode trabalhar sobre um mundo profano que, como criação justamente é inteira e diretamente de Deus (1 Coríntios 3.22). Isso tudo é dado novamente ao homem,

sendo tão somente por graça, de uma ruptura inscrita no coração da história. Pela aceitação de sua morte, Jesus Cristo rompe com o círculo do engano e da morte inaugurados em Adão e seguidos por Caim. No Gólgota se revelam por excelência a mentira e a violência dos homens. Mas o que se manifesta de novo no coração da criação é a promessa de Deus para liquidar com toda essa situação de miséria. Logo, o espaço global da criação pode ser habitado humanamente.<sup>248</sup>

Teologicamente a cruz é momento de perdão.<sup>249</sup> Dá-se exatamente o dom primeiro do Criador. A cruz é promessa, mas pode abrir-se sobre o prisma da tragédia, na mesma medida onde ela é esquecida como ruptura instituída, exterioridade doadora, descontinuidade originária. Sem a cruz de Cristo toda a aventura humana pode ser considerada como uma empreitada totalitária e radical para a destruição da criação de Deus.

O mundo é presente de Deus ao homem, ofertado de modo integral. Mas não como matéria vazia, neutra e indiferente. É sempre habitado a partir de uma origem. Desta forma, é preciso haver o entendimento de que o homem não é mestre absoluto; não é sujeito radical que impõe sua empreitada a partir de um único projeto; de um projeto totalitário. É sobre isto mesmo que o apóstolo Paulo trata da criação em termos de conflito de poderes. Assim, o homem pode habitar o mundo “em Adão” ou “em Cristo” (Romanos 5.12-21). Percebe-se através da linguagem tipológica, que o apóstolo Paulo designa, por sua vez, uma esfera a qual o mundo e o homem tornam a sair. Essa esfera é de dimensão quase cósmica.<sup>250</sup> Não é o destino de uma pessoa ou de um grupo especial, mas, é o destino da criação que está em jogo, inteiramente.

Deus diz em Cristo verdadeiramente o que é o homem. Não foi preciso que o homem fosse destruído em proveito de outra criação. Mas a salvação veio como restituição intra-histórica e a chamar a uma outra existência, que é única e mesma coisa. Essa outra existência se configurou como explosão do tempo e uma nova instauração. Através da morte de Jesus Cristo relatada nos evangelhos, não marca o fim da história, mas ao contrário, marca a instauração de um novo espaço. Dois

<sup>248</sup> GISEL, P. *La création*, p. 96.

<sup>249</sup> *Ibid.*, pp. 96-97.

<sup>250</sup> Cf. GISEL, P. *Vérité et Histoire*, pp. 293-310. Gisel segue a idéia de Käsemann. Afirma ele que a teologia de Paulo não é comandada pela questão da salvação do indivíduo, mas pelo destino do mundo. Suas dimensões são globais. A expressão “em Cristo” reenvia também a um evento que coloca em causa o mundo em todas as suas dimensões. A Igreja, por exemplo, é pensada segundo

pontos são destacados: o primeiro refere-se a simples sucessão cronológica; o segundo mostra que o tempo torna-se instituído. O evento da cruz liga a uma nova história e uma nova criação, porque sobressai em si mesmo um drama eminentemente histórico, de forma ideológica, política e cultural.<sup>251</sup>

A fé cristã contempla a narração de um evento que ao mesmo tempo sendo intra-histórico é confessado como primeiro e último. A cruz de Jesus é momento exemplar, evento ideológico-político da história dos homens pelo dom definitivo de Deus.

## **b) A confissão da ressurreição**

Como já foi visto não é apropriado à Teologia tratar da cruz sem a ressurreição.<sup>252</sup> Os registros contidos nos evangelhos atestam a confissão do Cristo ressurreto. Acerca de quais registros se joga a confissão da ressurreição se torna importante observar. São relatos análogos aos que se têm encontrado a propósito da criação e que, na perspectiva cristã, os dois temas Cruz e Ressurreição se correspondem.

A ressurreição proclama que Deus deu razão a Jesus de Nazaré crucificado. Aconteceu uma transposição, no sentido de que Jesus crucificado é feito Senhor. Nessa virada, a cruz não aparece mais como prejuízo, mas como retirada aceita e manifestação secreta de um outro tipo de senhorio. Um senhorio desejado para a humanidade. Passou a existir uma nova linguagem e uma nova forma de pensar o mundo e a realidade de acordo com esse evento.

A ressurreição foi vista e proclamada em diferentes linguagens.<sup>253</sup> A linguagem da ressurreição compreende o evento como transposição, reenviando-se a um ato exclusivo de Deus, e o presente como inauguração de uma trama de expressão cósmica. Isso significa que Jesus é o primeiro nascido dentre os mortos. A linguagem da vida é traduzida pela certeza de que a negação que manifesta a

---

a mesma amplitude. A restituição do “povo de Deus” se traça sobre um horizonte universal. Não se pode separá-la de uma solidariedade global com a criação inteira.

<sup>251</sup> Cf. GISEL, P. *Vérité et Histoire*, pp. 433-462; 532-550; Onde está Deus? Deus está na história. O Deus do evangelho tem a sua identidade decifrada na história. O teólogo parte sempre de uma realidade e de uma história. Ele a tem como possível e, pois a recebe como promessa. A história está inserida numa cadeia de antecedentes e de resultados. Ela é parte ligada de uma contingência.

<sup>252</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 100-108.

<sup>253</sup> Cf. DELORME, J. <<la résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament>> e LÉON-DUFOUR, X. Résurrection de Jésus et message pascal. In: *La création*, p. 100.

morte foi anulada pelo brado “Ele vive”. A linguagem de exaltação,<sup>254</sup> enfim, se apresenta como qualificação polêmica, sobre o plano básico alto/baixo, e celebra já o senhorio glorioso. Os textos bíblicos podem ser compreendidos dentro de uma função e de um horizonte atento à sucessão temporal, como por exemplo, a linguagem da ressurreição, como a linguagem de exaltação, privilegiando uma representação espacial que proclama de fazer quase performadora a identidade gloriosa de um crucificado.

A intenção não é a de interrogar sobre o surgimento dessas diferentes linguagens, mas unicamente descrever que existe uma pluralidade. Serve como preparação, no sentido de se concentrar na reflexão de dois temas importantes, que são a *presença* e o *corpo*.<sup>255</sup>

Veja-se o primeiro tema, *presença e ausência*, segundo o relato de Lucas 24.13-35,<sup>256</sup> que trata da aparição de Jesus aos discípulos que caminham em direção a Emaús. Pode-se descobrir no relato um complexo altamente instrutivo que toca a presença do ressuscitado. Contém uma estrutura significativa. Percebe-se primeiro dois discípulos que se afastam de Jerusalém; um evento central que aparece como pivô do relato; e, consecutivamente a esse evento, longe dos discípulos prosseguirem sua rota, eles retornam para Jerusalém.

Num primeiro momento, Jesus caminha com os discípulos, mas incógnito. Jesus não é reconhecido por eles. A seqüência é central, pois é revestida de um tremendo significado pela expressão “Fica conosco” (v. 29). Esta não é uma fórmula inocente, porque atesta mesmo um desejo de presença. É isto o que a narrativa põe em equilíbrio: Jesus é reconhecido. Mas, segundo o texto, nesse mesmo momento “ele se lhes tornou invisível” (v. 31).<sup>257</sup> A terceira seqüência responde de maneira antitética à primeira. Jesus não está mais lá, mas os discípulos não estão mais com ar sombrio (v. 17). Eles se apressam para proclamar com alegria em Jerusalém a boa nova da ressurreição.

<sup>254</sup> Esta linguagem aparece, teologicamente, fundamental em DELORME, J. <<la résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament>>, op. cit. p. 140 e LÉON-DUFOUR, X. Résurrection de Jésus et message pascal, op. cit. p. 75. In: **La création**, p. 100.

<sup>255</sup> GISEL, P. **La création**, p. 101-106.

<sup>256</sup> As notas que seguem devem muito às reflexões de FUCHS, E. apresentadas claramente no quadro do <<Atelier oecuménique de théologie>> (Genève). In: **La création**, p. 101.

<sup>257</sup> As Bíblias de JERUSALÉM e TEB utilizam a expressão “ficou invisível”, pois estão mais de acordo com o texto grego. A Bíblia de ESTUDO ALMEIDA, da SBB, traduz “ele desapareceu”, não sendo uma boa tradução.

O texto coloca em cena a oposição a uma presença que não é diretamente condição de vida. Os atores marcham sob o signo de uma morte que marcou o fim de uma esperança. Eles saíram de Jerusalém. Mas, mediante uma vida reinstituída, reorientada na boa direção, em regime de ausência, eles retornam para Jerusalém sob o sinal da ressurreição. Destarte, sublinha-se igualmente o lugar central da Eucaristia na vida da Igreja. É justamente no partir do pão que os discípulos reconhecem o Ressurreto (v. 31 e 35). Assim, o que significa a Eucaristia senão a celebração de uma ausência na instituição atual de uma nova presença? O pão partido recorda o corpo quebrado de Jesus. O corpo de Cristo se encarna na comunidade. No relato, o Cristo reconhecido, mas tornado invisível dá aos discípulos uma nova sensibilidade, no sentido destes retornarem a Jerusalém a fim de partilhar com os outros irmãos da alegria da ressurreição. Deste modo, o relato mostra, que foi preciso Jesus passar pela cruz. Antes de reconhecerem a presença-ausência do Ressuscitado e de serem enviados a reencontrar os irmãos portadores do mistério da Eucaristia, os discípulos tiveram de compreender que era necessário (v. 26) que Jesus morresse.

Outros relatos dos evangelhos caminham na direção de Lucas 24.13-35. A busca pelo corpo de Jesus cede lugar a uma mensagem de vida: Ele foi crucificado, mas ressuscitou e “vai adiante de vós para a Galiléia” (Marcos 16.1-8). É necessário saber que ele morreu, mas está plenamente vivo. Uma morte que deu lugar à vida, como, por exemplo, é destacado por Marcos.<sup>258</sup> Uma leitura atenta às características globais do texto citado evitará falar de um relato do túmulo vazio.<sup>259</sup> Essa leitura riscará o engano que poderá existir, em relação à proposta exata do texto. O leitor observará e descobrirá que o texto não se joga no sentido de um túmulo vazio, de onde se deduz uma ressurreição.<sup>260</sup> A afirmação da ressurreição é sempre colocada como ruptura. Ela toma o primeiro lugar. O centro do texto é ocupado pela mensagem do anjo. Sobre um modo de ruptura, a mensagem provoca a abertura de um espaço fechado e diferente da satisfação da busca empreitada pelas mulheres. O anjo anuncia a ausência do objeto, mas sua

<sup>258</sup> Cf. SCHENKE, L. Le tombeau vide et l'annonce de la resurrection, p. 75 (e p. 37, 74) e MARIN, L. <<les femmes au tombeau>>. P. 40, 42ss. In: **La création**, p. 102.

<sup>259</sup> Cf. FEINER, J. e VISCHER, L. Nouveau Livre de la foi, p. 172. In: **La création**, p. 102.

<sup>260</sup> Não somente a confissão de fé primitiva ignora toda argumentação a partir de um túmulo vazio, mas ela ignora mesmo – na sua expressão explícita, cf. por ex: 1 Cor 15, 3-5 – este tema (cf. SCHENKE, L. op. cit. p. 10), no proveito do único <<ele se fez ver>>. In: **La création**, p. 102.

presença é incontestável. Percebe-se a referência a um passado e a um futuro a despontar.

Pregar a ressurreição não é negar a morte, mas operar um retorno radical ao lugar radical que é justamente a morte. Não se abandona o Jesus crucificado em proveito de um entusiasmo extático. Antes, se proclama o senhorio do Crucificado. Não se apela a uma continuidade de uma salvação ou de uma vida, espiritual ou essencial, a despeito de um prejuízo, material ou aparente. Atesta-se, no coração de uma descontinuidade a recriação permanente de Deus. Essa recriação é percebida nos relatos da ressurreição, no caminho de Emaús ou na ida das mulheres ao túmulo. Nos relatos a direção é sempre mudada. Há uma reconfiguração que não envia a um evento isolado, acontecido a um único homem, como exceção única e incompreensível.<sup>261</sup> Ela narra uma história de pessoas que mergulham suas raízes ante a cruz de Jesus e se projetam para adiante. Há o encaixe num processo messiânico, de uma história da criação e recriação.

A instauração de uma comunidade que se dispõe a pensar rapidamente em termos de corpo de Cristo é o que contém os relatos de Lucas 24 e Marcos 16. A ressurreição é uma história do Espírito, que envolve o mundo e as pessoas. É a história de uma criação contínua; do testemunho de efetividade e de alteridade.

Em seqüência, o segundo tema trata da *linguagem do corpo* ou uma *totalidade inscrita em singularidade*.<sup>262</sup> O conceito paulino de corpo não tem a ver somente com toda a personalidade do homem, mas também com a realidade de sua pertença a um mundo que o qualifica. Um reino de necessidade é indicado na teologia paulina. Isso significa que é preciso constatar que a corporeidade designa o ser do homem na necessidade que está em cena, no sentido de participar do reino do mundo estabelecido. Todos vivem sob um modo de pertença e de participação; de uma solidariedade de fato.<sup>263</sup>

Onde se encontram os fundamentos de uma perspectiva cosmológica da teologia paulina, no que concerne a essa solidariedade de pertença e de

<sup>261</sup> Cf. FEINER, J. e VISCHER, L. op. cit. p. 186. In: **La création**, p. 103

<sup>262</sup> GISEL, P. **La création**, pp. 105-106.

<sup>263</sup> GISEL, P. **Vérité et Histoire**, p. 300. Pierre Gisel segue o pensamento de E. Käsemann. Käsemann, em sua análise exegética, acerca da teologia paulina do corpo, denuncia a ilusão do homem viver uma vida autônoma. A existência é sempre tomada a partir do mundo. Sob essa análise, chama-se à reflexão sobre a perspectiva cosmológica da teologia paulina.

participação? O texto de Romanos 8.19-23 apresenta em síntese essa matéria de tão grande importância para a teologia:

A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois a criação está sujeita à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus. Porque sabemos que toda a criação, a um só tempo, geme e suporta angústias até agora. E não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo.<sup>264</sup>

Este é um texto que mostra que a teologia de Paulo é uma teologia de dimensões do mundo.<sup>265</sup> Não se trata de uma redenção apenas do indivíduo, mas também da própria criação.

O significado da ressurreição encontra na confissão cristã um lugar especial, porque tem uma relação profunda com o registro do corpo. Esse registro fica claro a partir da reflexão e prática eucarísticas, que tem como base a morte e a ressurreição de Cristo. Na Eucaristia se instaura mesmo o momento em que a Igreja se percebe o corpo de Cristo. Mas, não como uma comunidade isolada do mundo. Assim se pode falar da criação como corpo: corpo do mundo, corpo de Cristo.

Por que uma linguagem do corpo? Pierre Gisel responde que existe uma dupla razão. Falar do corpo, primeiro é refletir sobre uma ruptura que se estende, sem desprezar o espaço. O corpo vive de sua costura e de sua singularidade que ele desenha. Isso quer dizer que o corpo tem uma identidade. O corpo é o modo daquilo que aparece de forma ordenada. Tudo o que foi estabelecido em ordem denota uma linguagem corporificada. Assim, o corpo é mais do que psicologia. Teologicamente, se afirma que o corpo resulta por excelência da ordem da criação. E, a ressurreição que atinge integralmente o corpo, não é claramente uma continuidade, mas uma nova instituição.<sup>266</sup>

A linguagem do corpo indica por excelência uma plenitude da matéria, fisiologia e espaço. O corpo é o lugar da contingência, com as servidões

<sup>264</sup> BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA, **Romanos 8. 19-23**.

<sup>265</sup> GISEL, P. **Vérité et Histoire**, p. 294.

<sup>266</sup> GISEL, P. **La création**, p. 105. Gisel desperta atenção contra toda tentativa espiritualista ou gnóstica. É preciso esquecer o que se fixa como desprezo pelo corpo. Pode-se ler em 1 Co 15, 41-44 onde Paulo fala por sua vez do corpo e da ruptura. É ressuscitado corpo habitado pelo Espírito, *soma pneumatikon*, v. 44.

esquecidas. Ele é sinal da dependência humana na ordem da criação.<sup>267</sup> O corpo como parte do mundo é o lugar onde se joga a verdade evangélica. A verdade consiste em algo que não se deixa mais isolar na sua autonomia, que não permite que o indivíduo se isole na sua individualidade. Assim, o ato de reconhecer a importância do corpo, se passa à afirmação de uma precedência radical da verdade. A verdade é antes do indivíduo e depois dele. A verdade vive de um excesso, de uma superabundância, porque é parte ligada com o mundo.<sup>268</sup> Esta é uma herança veterotestamentária e da tradição judaica que se manifesta polemicamente contra o logos grego.<sup>269</sup>

O corpo é inscrito no coração da matéria, é uma habitação da matéria; logo é presença e palavra porque retoma e se mostra como oferta. Isso implica em muito acerca da ressurreição. A ressurreição se lança no coração da matéria, em obediência, em serviço e edificação da comunidade. É justamente isto que Pierre Gisel chama de (re) criação.<sup>270</sup> É teologia cristã consciente de sua herança semítica, no sentido da ressurreição tocar o corpo a fim de se construir plenamente uma comunidade participativa.

### 3.3.3

#### A criação em Cristo como tema de confissão

Através de uma leitura atenta de textos do Novo Testamento que tratam do complexo cruz-ressurreição, ainda que se dê uma atenção superficial, permite mesmo assim a percepção de um evento fundador e central da criação em Cristo como confissão de fé.<sup>271</sup> Os textos mais claros são aqueles que testemunham da ressurreição e da confissão do Deus criador.

A articulação neotestamentária da presença e da ausência tem uma correspondência estrutural, tal como o esquema veterotestamentário. Esse esquema é de uma criação estabelecida sobre um modo de exterioridade recíproca.

<sup>267</sup> GISEL, P. *Vérité et Histoire*, p. 299s, 395s. Contra Bultmann porque o corpo é essencialmente marca de uma relação de si para si. Gisel segue a Käsemann.

<sup>268</sup> GISEL, P. *Vérité et Histoire*, p. 396.

<sup>269</sup> Cf. CULLMANN, O. *Cristologia del Nuevo Testamento*, pp. 289-292. O Logos grego aqui é a lei suprema do universo, que rege o mundo e que está presente na razão humana. É uma abstração. E não uma *hipóstasis*. É alma impessoal e panteísta do mundo, o que é bem diferente do Logos joanino. O Logos na concepção judaica é uma *hipóstasis* (pp. 292-297).

<sup>270</sup> GISEL, P. *La création*, p. 105.

<sup>271</sup> *Ibid.*, pp. 106-108.

É uma experiência que se dá através do corpo que tem uma linguagem própria.<sup>272</sup> Sobre a linguagem do corpo, o que se pode extrair é a visão de um mundo propriamente instituído como criação. Trata-se, portanto, de um evento singular, por sua vez, encerrado novamente sobre o que se aperfeiçoa e se deixa conduzir, através de uma palavra fundadora que torna dinâmica a realidade.

Sendo a ressurreição a instituição de um espaço, somente se pode confessá-la em regime de um senhorio. O senhorio baseia-se no fato profundamente teológico, de que Jesus de Nazaré foi crucificado e proclamado Senhor. É esta uma afirmação de fé irreversível, que consiste da certeza de que o Senhor é identificado com Jesus crucificado. A partir dessa reflexão aparecem uma exaltação e uma identificação que fazem de Jesus de Nazaré uma figura fundadora. Isso quer dizer que se encontra o eixo central da nova criação, constituindo-se o pivô central da história. Em Jesus foi manifestado o lugar da salvação, pela oferta de sua vida e de uma palavra criadora.

Como matéria de confissão se sublinha que a morte e a ressurreição de Jesus carrega em si uma dimensão e uma amplitude global. Esse complexo tem dimensões cósmicas. Alcança não somente o indivíduo, mas toda a criação. É o que se retira do ensino do Novo Testamento, do amor manifestado em Jesus Cristo, no sentido de que “... nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as coisas do presente, nem do porvir, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor” (Romanos 8.38-39).

Assim, determinadamente, estão os poderes decisivos, com Cristo, que culminam na sua morte e ressurreição. Jesus não é Senhor somente dos crentes, mas é Senhor do mundo. Tudo subsiste por ele, conforme Filipenses 2.9-11: “Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda a língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai”. Tudo o que existe foi feito por ele, segundo 1 Coríntios 8.6: “Todavia, para nós há um só Deus, o Pai, de quem são todas as coisas e para quem

---

<sup>272</sup> Cf. MCGAGUE, S. **Modelos de Deus**. Teologia para uma era ecológica e nuclear. São Paulo: Paulus, 1996, pp. 105-117. A autora critica o modo de pensar a relação Deus-mundo em termos de rei-reinado, em favor de uma linguagem que se instaure pela metáfora do mundo como corpo de Deus.

existimos; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas, e nós também, por ele”.

A afirmação de uma primeira criação em Cristo é amplamente difundida. Ao lado do Evangelho de João associa-se também a epístola aos Hebreus: “Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias, nos falou pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, pelo qual também fez o universo”. Segundo estas palavras, percebe-se que há um desenvolvimento da criação em Cristo, como herança da tradição judaica recebida pela Igreja. Essa tradição é identificada no sentido de se crer na criação do mundo a partir da Torá.<sup>273</sup>

Confessar o mundo como criação é conhecer o mundo como nomeado.<sup>274</sup> Os textos do Novo Testamento tomam para si esse dado fundamental. Eles mencionam: “*ao nome de quem*” o mundo é nomeado; de Jesus crucificado e feito Senhor. O significado de *nomeado*, é o mesmo que dizer habitado. Nomeado “*ao nome de Cristo*”, o mundo aparece finalmente habitado por Cristo. Assim, pode-se falar do mundo como corpo cósmico do Ressuscitado,<sup>275</sup> da mesma maneira que se pode falar da Igreja como corpo eclesial do Ressuscitado.

O mundo está inscrito na ordem de uma finitude. O mundo é corpo. O mundo é boa criação de Deus. Como nos primeiros capítulos de Gênesis, existe a separação, a dádiva e a instauração da criação de modo singular. Essa finitude do mundo é confessada e reconhecida pelo Novo Testamento, sob o prisma de uma precedência original e uma materialidade constitutiva. Tem de ser uma realidade assimétrica, pois a criatura é diferente do Criador. Desta forma, portanto, existe a confissão neotestamentária que trata de uma entrada na finitude, encarnação e assunção de um mundo. Assim, se percebe que há a ação da criação e salvação já inscritas. Os pesos e as contingências são tomados em consideração, mas a encarnação que se decide reenvia a uma origem não aquém do tempo e do espaço, antes é um chamado a uma realização para além do tempo e do espaço. A confissão de fé afirma historicamente sobre o fim e o começo de um mundo e de

<sup>273</sup> EISENBERG, J., ABECASSIS, A. A Bible ouverte, p. 210. In: **La création**, p. 107.

<sup>274</sup> GISEL, P. **La création**, p. 107.

<sup>275</sup> Cf. MCFAGUE, S. **Modelos de Deus**, pp. 105-117. Uma excelente reflexão que ajuda a entender esta parte do trabalho. Que dizer, perguntamo-nos se a “ressurreição do corpo” não fosse vista como a ressurreição de corpos individuais que sobem, começando com Jesus de Nazaré, para

um mundo que reenvia teologicamente ao seu outro lado. Esse outro lado é a sua parte frágil, mas necessária, que faz parte da mesma confissão. Ele designa unicamente, de maneira esquecida, em nome de quem se conta o drama da história e da realidade do mundo.<sup>276</sup>

### 3.4

#### Principais momentos da história do dogma da Criação

Os momentos que traçam a natureza e constituição do dogma da Criação giram em torno de uma tríade: um *começo*, a *afirmação* de uma *creatio ex nihilo* e a *realidade* ligada à matéria criada.<sup>277</sup> Estes pontos se excluem ou se incluem num desdobramento que envolve um desenvolvimento, considerando sempre uma possível novidade? Faz sentido em teologia verificar esta última parte da pergunta. Um retorno histórico sempre é necessário em teologia, mas é primeiro em função de questões que envolvem o presente, que se têm de engajar. Para isso, é de grande importância uma olhada no coração da patrística, mais particularmente nos primeiros séculos da igreja cristã, e também na Idade Média, em relação à tentativa de Sto. Tomás, trazendo à tona o pensamento de Aristóteles em terreno cristão. Esses pontos ajudarão a se compreender melhor a modernidade.<sup>278</sup>

Um circuito histórico acerca do dogma deverá, contudo, se revelar proveitoso. Primeiro porque haverá a preservação de uma caída em aparências

---

outro mundo, mas como a promessa de Deus de estar conosco sempre no corpo de Deus, o nosso mundo?

<sup>276</sup> GISEL, P. **La création**, p. 108. A nota bibliográfica 27 afirma que o drama da criação se refere a autoria das duas árvores de Gênesis 2-3 (ou, em aprofundar: a dupla face da mesma árvore, cf. *supra* p. 36), a tradição cristã confessa unicamente o Cristo como complemento da Lei, mas ainda como a árvore da vida, perfazendo um mesmo processo de duas faces conjuntas de estruturação.

<sup>277</sup> Em muito a obra de GISEL, P., **La création**, pp. 111-171, é conferida como base para esta parte. Alguns artigos também foram utilizados: *Création et Eschatologie*, In: **Initiation à la pratique de la théologie**. (Direction de LOURET, B. et REFOULÉ, F.), 3 ed. Dogmatique II; Paris: Cerf, 1993, 655-677; *Vérité et tradition historique*, In: **Initiation à la pratique de la théologie**. Introduction (Direction de LOURET, B. et REFOULÉ, F.), Paris: Cerf, pp. 143-160, 1994.

<sup>278</sup> Sobre este assunto histórico tão importante da História da Teologia, não foi desenvolvido nesta parte com profundidade, uma vez que a intenção não é a de fazer uma abordagem histórica mais detalhada.

piegas. Aparências as mais imediatas, no sentido de que em seu presente o teólogo e o crente não poderão escapar através de uma consciência inserida diante da alternativa duplamente ruim, de repetir ensinamentos transmitidos, mas inadequados ou de abandonar esses ensinamentos em proveito de todas as afirmações novas. Segundo, o elemento histórico proposto permitirá constituir modestamente alguns elementos de uma tipologia sobre a base da qual se poderá retomar com fidelidade ao Criador, tornando-se segura a confissão.

### 3.4.1

#### Gênese e constituição do dogma da “*creatio ex nihilo*”

“A afirmação de uma criação a partir do nada (*ex nihilo*) pode surpreender”.<sup>279</sup> Eis o texto bíblico: “No princípio, criou Deus os céus e a terra. A terra, porém, estava sem forma e vazia...” (Gênesis 1.1,2). Qual é a direção que o texto indica? Para onde quer conduzir o leitor?

O que se tem refletido geralmente é o pensamento veterotestamentário que aprofunda a criação em função de uma polaridade caos-cosmos. Mas, é interessante perceber que esse pensamento aparece, de partida, mais pensado como evento intra-histórico, do que oposição; é algo mesmo que se dá no coração de uma matéria de modo abrangente e profundo. A criação é entendida como a primeira manhã da história, com seu pleno desdobramento. Não é sem motivo altamente elevado que a proposta bíblica que a história da Igreja e a Teologia proclamam tem a ver com o testemunho da relação do homem no mundo e de Deus.<sup>280</sup> Nada tem a ver com uma realidade eterna de confronto entre dois reinos paralelos e eternos em si mesmos, conforme já propôs o helenismo, existindo um deus bom e outro mal, mesmo que se pense sobre o mundo tendo uma alma eterna.<sup>281</sup> Mesmo também, como suposição, ainda que estes fossem capazes, em razão de sua excelência de viverem unicamente consigo mesmo, sem precisar de uma outra pessoa, se julgando auto-suficiente, iria de encontro ao que é mais belo: a relação marcada pela comunhão, pela alteridade, pelo reconhecimento do outro.

<sup>279</sup> GISEL, P., *La création*, p. 113.

<sup>280</sup> GISEL, P., *Création et Eschatologie*, p. 655.

<sup>281</sup> Cf. PLATON, *Timée ou de la nature* (Euvres complètes, II, p. 431-524). In: *La création*, p. 114.

Isso caracterizaria hoje uma mais intensa disformidade. Não haveria nenhuma possibilidade de existir generosidade, nem a realização de boas obras.

O mundo marcado por realidades separadas, conforme a corrente helenista, vai de encontro ao pensamento judaico. E mais ainda, considerar Deus como puro princípio e a matéria como nada, tem de provocar na Teologia uma reação contrária. A influência de Aristóteles na história global da Teologia, desde a Idade Média, fez-se perceber a presença da linha estóica encontrada nos primeiros teólogos cristãos do Século II. Segundo os estóicos o logos é figura de mestre-mor. Um logos que é próprio do homem e princípio que rege todo o universo. O microcosmo humano reproduz de algum modo a totalidade do cosmos, numa visão onde aparece submisso à perpétua transformação e por sua vez, se reencontra de forma única.<sup>282</sup> Sendo assim, a influência de Aristóteles, segundo o ensino do *Primeiro Motor*, não afetado pelo mundo, faz de Deus um ser que nada tem a ver com a matéria e a realidade.<sup>283</sup> Esse pensamento faz surgir um pano de fundo materialista.

Mas, é fundamental a noção de que existe uma diferença entre Deus e o mundo, a qual não deve ser ignorada. Em que termos aparece uma diferença? Reconhecendo-se uma diferença, pode se atestar alguma relação?

### a) Diferença ontológica entre Deus e o mundo

Ao se refletir acerca da penetração do pensamento fragmentário em relação a Deus e o mundo, a tradição judaica que projetou a fé cristã fez com que a Igreja nos primeiros séculos pudesse atuar de modo contrário a uma certa fragmentação. A expressão se configurou na identificação do diálogo da Igreja com o mundo de então, segundo o exercício de sua fé. Esse proceder conduziu a Igreja ao processo de aculturação. Mas, ela não repetiu a idéia de um logos grego, mesmo que tivesse se utilizado alguns termos e algumas questões do mundo grego. Os cristãos propuseram respostas originais, mesmo utilizando-se do vocabulário da época, nas suas funções e nos seus princípios.

<sup>282</sup> Cf. Os ataques de JUSTIN: <<les philosophes qu'on appelle stoïciens enseignent que Dieu même se résoudra en feu et qu'après ces changements, le monde renaîtra>> (Apologies, 1, XX, p. 43) et celles de d'ATHENAGORE: <<les stoïciens disent que toutes choses seront détruites par le feu et qu'elles existeront de nouveau, le monde recommençant ainsi à exister>> (Supplique au sujet des chrétiens, S. C., p. 113). In: **La création**, p. 116.

<sup>283</sup> Cf. Physique VIII, 250 b. In: **La création**, p. 115 ss.

No coração do debate com as questões helenistas estava a questão da criação.<sup>284</sup> No encontro com a tradição grega, os Padres da Igreja (apologistas) tiveram de defender a consistência e o valor da criação, da vida humana na sua duração como a novidade que ela inscreve sobre a face da terra. Nessa perspectiva, uma das primeiras afirmações que pode requerer a teologia nascente, residiu numa clara distinção entre o mundo e Deus. Deus é o único eterno, e o mundo é finito. Diferente do ensino de duas realidades eternas que não se relacionam definitivamente.

A distinção é tratada de maneira ontológica, entretanto, é fundamental observar que o mundo é o outro de Deus sem oposição. Ele não é o mundo *menos*, enquanto Deus será *mais*, ou o contrário. Mas, há uma diferença fundamental. Essa distinção entre Deus e o mundo toma forma característica através de uma secularização dos astros. A antiguidade ensinou a qualidade divina dos astros.<sup>285</sup> Mas, os Padres da Igreja proclamavam com tom altamente crítico: “Foram para nós que o sol e a lua foram criados, como pois poderemos adorar a esses que são nossos servidores?”<sup>286</sup>

A distinção entre o mundo e Deus abre a porta para uma realidade, cuja característica radical é a finitude do mundo e a infinitude de Deus. Não há pois duas realidades separadas, iguais em eternidade, sem relação. Caso fosse desta forma, seria impenetrável qualquer sonda de diálogo e de projeção de valores comunitários. Antes, se configuraria um materialismo rígido. O mundo seria desfigurado e sem a sua própria história, de um princípio e sem história com esperança.

## **b) A matéria: entre um começo e um fim, um processo de transformação**

Na cultura marcada pelo pensamento helênico a matéria é eterna, sem começo e imutável. Foi nesse terreno posterior que os Padres da Igreja estiveram

<sup>284</sup> Uma obra que trata dos debates dos cristãos com o mundo grego é **PADRES APOLOGISTAS**, [Introdução e notas explicativas: Roque Frangiotti; tradução: Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin]. – São Paulo: Paulus, 1995. – Patrística.

<sup>285</sup> PLOTIN, Ennéades II, 9, 8. In: **La création**, p. 119.

<sup>286</sup> Cf. TRESMONTANT, C., *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, p. 61. Cf. THÉOPHILE d’Antioche, *Trois livres à Auto lycus*, S. C., p. 67; CLÉMANT d’Alexandrie, *Le Protreptique*, IV, 63 (S. C., p. 117); ORIGÈNE, *Contre Celse*, (tome III) V, 10 (S. C. p. 35, p. 39). In: **La création**, p.119.

de frente com a questão da matéria.<sup>287</sup> A matéria era considerada como rival de Deus. Em vista dessa realidade era preciso romper com toda a tentação de atribuir à matéria a razão da existência do mal, propagada pelos diversos movimentos gnósticos. A Igreja tinha de testemunhar a fé cristã na pessoa e na obra de Jesus Cristo. Essa era a grande novidade, a grande mudança, o fato de Deus ter se tornado humano. De o espírito ter penetrado à matéria. Aqui, aparece o princípio de transformação, a grande novidade.

Os Padres da Igreja reconheceram o saber e a ciência do helenismo, mas se posicionaram contra a afirmação antiga e constante de uma imutabilidade. Eles testemunharam da possibilidade e da efetividade de uma novidade, de uma transformação em Cristo. Os Aínda, inquiriam criticamente com veemência: Os pagãos sabem medir a distância entre os astros, os astros que brilham sempre, os pólos entre outros pontos do universo, mas não conseguem descobrir Deus, o criador do universo, o jugo eqüitativo que dá a cada uma das ações da vida humana. Sendo tão sábios não conseguiam enxergar uma realidade que estava por trás de toda a criação. Antes dos Padres da Igreja o apóstolo Paulo já havia procedido criticamente: “Onde está o sábio? Onde, o escriba? Onde, o inquiridor deste século? Porventura, não tornou Deus louca a sabedoria do mundo?” (1 Coríntios 1.20).

A fé cristã vive do ato de crer que o mundo é uma realidade que está sendo concretizada. Essa fé se desenvolve mediante a afirmação de uma criação em Cristo, que é uma temática mais presente. O Verbo de Deus, Cristo, estava no princípio, quando foram criados os céus e a terra, temática neotestamentária, desenvolvida por Orígenes e Agostinho. Segundo o testemunho de Irineu, este afirmou que Deus não é a causa da qualidade unicamente, mas da própria matéria.<sup>288</sup> Basílio de Cesaréia também escreveu que antes de existir tudo o que se vê agora, foi projetado e resolvido, bem como conduzido à existência o que ainda não era. Tudo por sua vez, Deus concebeu, o mundo com a sua forma, produzindo

<sup>287</sup> Cf. GISEL, P., *La création*, p. 113; *Création et Eschatologie*, p. 655.

<sup>288</sup> Cf. TRESMONTANT, op. cit. p. 118. In: *La création*, p. 122. De même, Méthode d'Olympe: << (Dieu) n'est pas seulement le créateur des formes (...), il est lui-même le créateur de toutes les substances >>.

a matéria em harmonia com o Criador. Assim, Deus não é um inventor de esquemas, mas ele mesmo é o Criador da natureza e dos seres.<sup>289</sup>

A criação é criação de um mundo global, e de um acontecimento.<sup>290</sup> Destarte, foi preciso veementemente, romper paralelamente com toda a tentação de atribuir à matéria a razão do mal, esta proclamação maldita, segundo as linhas marcionita e maniqueísta, desdobradas pelo gnosticismo. Segundo a fé cristã a criação é um grande bem que vem de Deus. A própria salvação passa, em efeito, pelo único saber da origem e da força da matéria, constituindo-se um meio em termos de soteriologia. A criação é promessa da bondade de Deus, e sustentada por essa promessa é que ela se desenvolve. Mesmo encontrando a realidade do mal que a faz gemer, ela é trabalhada, a fim de encontrar a libertação, para ser a criação conforme o querer do Criador.

### c) Primado de gratuidade e lugar eminente da temporalidade

O mundo é criado por Deus e não engendrado por ele. Aqui se apresenta a distinção entre criação e geração. O mundo não é da mesma substância da Divindade, caso fosse assim, se refletiria um panteísmo extremo, capaz de confundir a realidade criada, terceira, com o Criador. Somente o Filho, o Logos eterno de Deus é engendrado.<sup>291</sup>

A distinção original entre Deus e o mundo é bem evidenciada, pois há no Criador a afirmação de uma decisão livre e absoluta. No ato instaurador de uma distância entre Deus e a criação material e finita vai de encontro ao pensamento gnóstico. A criação e Deus não se sustentam, um em face do outro, numa relação de necessidade, mas de liberdade. E para se compreender essas afirmações teológicas sobre a criação é preciso penetrar nas questões de cunho cristológico. E o combate da Igreja esteve em duas frentes dramáticas, contra a gnose e contra o arianismo. Lutou contra as principais teses desses grupos. De uma lado a tese da impossibilidade do divino se materializar, da distância entre Deus e a criação; da

<sup>289</sup> BASILE de Césarée, Homélie sur l'hexameron, (2e hom., 14 B et D) S. C., p. 149. In: **La création**, p. 122.

<sup>290</sup> Cf. Por exemplo: GRÉGOIRE DE NYSSE (Citado por TRESMONTANT, p. 143), infra SAINT AUGUSTIN, etc. In: **La création**, p. 122.

<sup>291</sup> Sobre esta diferença entre criação e geração, cf. JEAN DAMASCENE (In ibid., p. 211). Classicamente, cf. Athanase. In: **La création**, p. 125.

não aceitação de Cristo como Deus-homem. Do outro lado a geração do Filho, não sendo eterno, sendo portanto, inferior ao Pai.<sup>292</sup>

Quando se pensa na diferença entre o Criador e os elementos criados, bem como na profundidade dos pontos cristológicos que remetem ao conceito de filiação, sobressai uma promessa. Uma promessa de filiação adotiva. O Filho de Deus é Jesus Cristo; e os crentes são filhos adotivos, através do dom do Espírito. Mas, é fundamental perceber que essa ação é sempre em regime trinitário. O Espírito de Deus remete ao Filho. É uma perspectiva que compreende Deus como superabundante em seu dom, que envolve liberdade e gratuidade. Essa perspectiva valoriza a temporalidade, a história, a matéria. Essa gratuidade significa que Deus é amor perfeito, e que pode unicamente em toda a verdade se decidir pelo outro, de modo que se observa a riqueza de uma vida interna trinitária.<sup>293</sup>

Uma vida trinitária e imanente em Deus, acentuando que a temporalidade ocupa um lugar central, inerente e intrínseca à ordem da criação, requer também que Deus esteja para além do tempo. Isso significa que a criação se origina de uma ética: ela não é submissão de um regime de pura substancialidade, eterna e infinita. Na mesma ordem em que Deus não é submisso ao tempo, não pode haver uma negação do tempo, porque Deus estando para além do tempo é o próprio instituidor dele. Essa temporalidade aparece como lugar de uma suprema promessa. O tempo constitui no seio da criação o eixo central, comandado pela diferença Deus/homem e pelo regime de interpelação e de promessa que o próprio Criador institui. Essa temporalidade se inscreve como traço de uma promessa criadora e recriadora. A indicação da inscrição da temporalidade no sentido de uma criação e recriação,<sup>294</sup> aponta que a criação releva em seu ponto mais íntimo o ato de Deus.

#### **d) Testemunhos marcantes de Orígenes e Agostinho**

Dois testemunhos marcantes, de Orígenes e de Agostinho têm enriquecido o pensamento teológico de Pierre Gisel, uma vez que nenhum teólogo sistemático

<sup>292</sup> GISEL, P., La création, 125-128; **Création et Eschatologie**, pp. 657-660. Um resumo conciso dessa estrutura é encontrado nas páginas dessas referências.

<sup>293</sup> Sobre este assunto profundo vale conferir: MOLTSMANN, J., **Trindade e Reino de Deus**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000. 224p.

<sup>294</sup> “Re-criação” está relacionada com a nova vida que está em Jesus Cristo, o Filho de Deus, através de sua pessoa e obra em favor da humanidade e da própria criação, no sentido de restaurar todas as coisas.

contemporâneo pode deixar de falar desses expoentes.<sup>295</sup> O exame nesses teólogos é justamente em função de temas que aparecem no presente trabalho, acentuando-se um vínculo que insurge em coerências particulares e pessoais. Pois, constituem bases para quaisquer argumentações em termos da temática que trata da Criação e Salvação.

## Orígenes

A intenção neste ponto não é a de detalhar sistematicamente a problemática secular colocada pela teologia de Orígenes,<sup>296</sup> acentuando-se alguma controvérsia e sua condenação em 553 pelo Quinto Concílio Ecumênico de Constantinopla.<sup>297</sup> O toque é mais parcial, no que concerne ao tema da criação, com um complexo de questões centrais, inevitáveis e altamente instrutivas.

O conceito de *pessoa* permite uma mediação original entre a unidade e a diversidade.<sup>298</sup> Essa postura de Orígenes situada num contexto histórico é exemplar. Nesse sentido Orígenes se destacou como o maior sistemático de sua época, influenciando Sto. Agostinho. Considerado o pai verdadeiro da teologia bizantina,<sup>299</sup> Orígenes professa uma teologia ousada, não deixando de aventurar-se em questões das mais audaciosas, como por exemplo “antes” deste mundo e em seu “depois”. Não cessou de apresentar como as suas hipóteses ecoaram suas vozes de melhores proposições, referindo-se por sua vez ao texto bíblico e à lógica da razão.

<sup>295</sup> Cf. **La création**, pp. 128-144. No artigo **Création et Eschatologie**, Pierre Gisel somente menciona Agostinho (pp. 660-665), passando em seguida à Idade Média com Sto. Tomás e Ockham.

<sup>296</sup> Cf. CAMPENHAUSEN, Von H., *Le Peres grecs*, p. 73 ss. In: **La création**, p. 128.

<sup>297</sup> Condenações em 400 por Théophile d’Alexandrie e em 543 pelo imperador Justin. As razões da condenação foram claramente em termos de subordinacionismo; a limitação do poder de Deus de uma quantidade determinada de criaturas; o tema da queda das almas e seu retorno a Deus, assim também quanto à afirmação da pré-existência das almas (do acréscimo vinculado ao postulado de sua igualdade e de sua unidade na origem); a apocastase. A questão é saber se Orígenes sucumbiu num logos grego (unitário e eterno) e sacrificou uma teologia da criação e da história da salvação através de uma afirmação eterna do Espírito (de onde o título da obra de LUBAC, P., consagrou a Orígenes, *Histoire et Esprit*). Sobre o debate com a filosofia grega, cf. MEYNDORF, F., *Initiation à la théologie byzantine*, p. 175 s. No que concerne a <<ortodoxia>> de Orígenes, se notará que freqüentemente este autor em função das heresias e dos debates dos Séculos IV e V, projetaram sobre ele diversos <<originismos>> sem algum sentido histórico (cf. por exemplo a acusação de subordinacionismo). Sobre estes pontos, cf. CROUZEL, H. da sua <<Introduction>> em <<Traité des principes>>, S. C. p. 36-45. In: **La création**, p. 128.

<sup>298</sup> Cf. CROUZEL, H., *op. cit.*, p. 39 s. In: **La création**, p. 129.

<sup>299</sup> Cf. MEYNDORF, F., *op. cit.*, p. 52. In: **La création**, p. 129.

Seguem-se alguns pontos da sistemática de Orígenes, em relação ao tema da criação:<sup>300</sup>

#### A) O mundo tem um começo e um fim <sup>301</sup>

O mundo é radicalmente finito. A razão evocada compreende que Deus criou todas as coisas com um começo e um fim. Porque o que absolutamente é isento de começo não pode ser de todo considerado. Nada para Deus não é sem fim ou sem medida. Por seu poder, em efeito, se compreende todas as coisas. Toda a criação é delimitada nele por um nome e uma medida determinados, de saber o nome dos seres razoáveis e a medida da matéria corporal.<sup>302</sup> A afirmação de um começo do mundo vai pois de par com a questão do conhecimento do que Deus é. A ontologia e a epistemologia se juntam nesse sentido. Esta é a base sobre a qual Orígenes pode unir o duplo tema de começo e de princípio, logo também de história e de razão.<sup>303</sup> Ao tratar desse aspecto se assinalando um começo do mundo, quer dizer, portanto, sua finitude e corporeidade.

#### B) A distinção entre o mundo e Deus

Ao contrário da criação Deus não tem corpo; ele não está submetido à ordem do composto, de divisão e também de adição. Deus releva estritamente a ordem do princípio ou da inteligibilidade. Deus não pode ser visto. Ver e ser são pertencentes ao corpo, e por conseguinte não podem se aplicar nem ao Pai, nem ao Filho e nem ao Espírito Santo nas suas relações mutuais. Para Orígenes a natureza da Trindade ultrapassa os limites da visão. Nesse sentido, Deus não é antes e nem depois. A Trindade excede toda percepção não somente do tempo, mas de toda a eternidade.<sup>304</sup> Deus é um e este mundo diverso foi criado por ele.<sup>305</sup> Assim, não se pode abandonar a unidade do princípio, nem desvalorizar principalmente a diversidade da criação. Orígenes confessa em relação ao “no princípio”, em termo de cristologia, uma geração do Filho pelo Pai, que de um

<sup>300</sup> P. Gisel examinou acuradamente ORIGÈNE, *Traité des principes*. In: **La création**, p. 130 ss.

<sup>301</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes*, p. 197 ss (p. 80 ss./p. 235 ss.). In: **La création**, p. 130 ss.

<sup>302</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes*, p. 198, e 247. In: **La création**, p. 130 ss.

<sup>303</sup> ORIGÈNE, *De Principiis*, p. 209. In: **La création**, p. 130 ss.

<sup>304</sup> ORIGÈNE, *De Principiis*, pp. 29-32/ p. 91-101; p. 32 s./ p. 101-103; p. 35-109; p. 101/p. 287; p. 84/p. 247; p. 240. In: **La création**, p. 130-131.

<sup>305</sup> Cf. DANIELOU, J., *Origène*, p. 207 s.. In: **La création**, p. 131.

todo é outro tipo, e que há uma divisão de substância.<sup>306</sup> Refere-se à existência de um termo mediano entre a unidade e a diversidade, o simples e o infinito, e por sua vez uma ruptura de toda continuidade linear entre este “princípio”, ontológico, e o mundo.

### C) Matéria e qualidade

Sendo o Deus trinitário sem corpo, afirma Orígenes também, que o mundo é sempre corporal. Ao corpo se juntam uma matéria e suas qualidades. A diferença que existe entre uma e outra, aparece somente em termos de reflexão na *distinctio rationis*. Matéria e qualidade aparecem sempre juntas. Jamais a substância não existe sem a qualidade, e somente a reflexão permite a distinção como matéria que é subjacente ao corpo e capaz de qualidade.<sup>307</sup> O apóstolo Paulo em 1 Coríntios 15 afirma que a ressurreição não será sem corpo, mas num corpo glorioso, radicalmente transformado, com suas características determinadas.<sup>308</sup> Sublinham-se no texto bíblico a finitude do mundo e sua pertinência essencial à ordem diversa dos corpos. Assim, o mundo deve ser inteiramente submisso a um processo de transformação, porque é dominado por um jogo de graça e de julgamento.

### D) Pluralidade de mundos sucessivos

Orígenes concebendo a criação como um ato eterno, supõe que a onipotência e a bondade de Deus nunca podem permanecer sem um objeto para a sua atividade. Sendo assim, ao atual mundo visível precedeu outro mundo de espíritos, inteiramente perfeitos. Há, portanto, uma evolução natural que conduz à hipótese de uma pluralidade de mundos sucessivos.<sup>309</sup> Deus ao criar todas as coisas procedeu puramente por ato voluntário, manifestando ao mesmo tempo sua obra criadora, sua sabedoria eterna (cristológica). Sendo assim, Orígenes dirá que Deus é eternamente criador. Considerar que Deus é sempre criador e que a criação é portanto finita, faz revelar o tempo mais simples da cronologia ou da linearidade. É ao mesmo tempo dissociar o tema da origem do começo temporal,

<sup>306</sup> Cf. CROUZEL, H., op. cit., p. 37. ORIGÈNE, op. cit. p. 41/123. In: **La création**, p. 131.

<sup>307</sup> Cf. CROUZEL, H., op. cit., p. 82. ORIGÈNE, op. cit. p. 82/243. In: **La création**, p. 132.

<sup>308</sup> Cf. CROUZEL, H., op. cit., p. 86 ss. ORIGÈNE, op. cit. p. 251 e 134. In: **La création**, p. 132.

<sup>309</sup> Cf. CROUZEL, H., op. cit., p. 89 s. ORIGÈNE, op. cit. p. 259 ss. In: **La création**, p. 132.

de onde consta inscrito na tradição bíblica de Gênesis 1.1 “no princípio”, expressão que não designa uma causa antecedente, mas uma causa transcendental.

### E) A questão do mal

O mal por ser radical não resta menos que contingente. Não tem a virtude ou o vício por essência, mas por acidente.<sup>310</sup> Quanto à bondade, não existe substancialmente, senão somente em Deus. No nível das criaturas se institui uma dialética da liberdade, culminando com forte acento quanto ao livre arbítrio de toda alma razoável. A maneira de como se procede e como se julga é que contribui em relação às implicações do poder que se recebe e de como a pessoa utiliza.

### F) O restabelecimento de todas as coisas

Orígenes confessou uma transformação do mundo, sua purificação, sua redenção. O (s) mundo (s) ou a história constituem primeiro os lugares onde Deus age como médico, onde o duplo jogo de sua cólera e de sua graça se desdobram de modo terapêutico. A criação situada no coração do mal é trabalhada de uma forma dialética primeira e última da bondade.<sup>311</sup> A tomada do mal diante da realidade da Promessa, no entender de Orígenes é um acidente histórico, assim não pode haver uma predestinação arbitrária, de tal alma destinada ao bem ou de tal alma destinada ao mal. Com isto, Orígenes confessa uma *apocastástase*, do restabelecimento de todas as coisas, a partir de 1 Coríntios 15.24-25, que trata do *Regnum Christi*.<sup>312</sup> O fim corresponde ao começo, onde o homem será imagem de Deus, sem precisar comer da árvore do conhecimento do bem e do mal.

### G) A criação em Cristo

A obra de Orígenes *De Principiis* compreende como “mundo” o *Regnum Christi*. A criação no princípio é a criação em Cristo. No entender de Orígenes, quando Jesus afirmou “Eu não sou deste mundo”, diz o Jesus joanino, é que existe um outro mundo. Mas se este é outro não é menos mundo. O sentido de que este

<sup>310</sup> ORIGÈNE, Commentaire de Jean, livre 1, XVII, 104, p. 66/p. 193. In: **La création**, p. 134.

<sup>311</sup> ORIGÈNE, Commentaire de Jean, livre 1, XVII, 77, p. 227. Citação em TRESMONTANT, C., op. cit. p. 412. In: **La création**, p. 134.

<sup>312</sup> Expressão que significa “O Reino de Cristo”. Cf. ORIGÈNE, Commentaire de Jean, livre 1, XVII, 138 s. In: **La création**, p. 134.

mundo é difícil e que existe outro melhor, não é pensar como os gregos, mas que o mundo de Cristo é claramente mundo. O mundo de Gênesis 1.1 é o mundo perfeito, o do princípio ou de Cristo. Já o nosso mundo aparece no segundo dia: “E que haja um firmamento”. Havendo, portanto, uma diversidade de mundos, através do *Regnum Chrsti* são tomados por sua mediação, para serem conformes o mundo do primeiro dia.<sup>313</sup>

A teologia de Orígenes indica uma forte oposição ao gnosticismo. Existe uma postura antignóstica em seus escritos, porque mesmo afirmando uma pluralidade de mundos e se jogando uma dialética intra-histórica, bem como o rompimento de um tempo linear, a teologia de Orígenes trata do mal como um acidente e não como inerente à matéria. Toma lugar também a idéia da redenção final, onde tudo estará submisso a Cristo. E que haverá a ressurreição global dos corpos. A fé e a teologia passam pelo tempo e a história, por uma história e um tempo instituídos. Teologicamente, a palavra se sustenta sempre na origem do ser, não cessando de provocar uma novidade.

### **Agostinho**

A teologia de Agostinho (354-430) demonstra melhor que a de Orígenes a ruptura que institui uma história em sua positividade. Ela testemunha melhor que aquela as mutações que se seguiram quanto ao refletir sobre Deus, observando-se dois momentos essenciais acerca de uma teologia da criação.

Seguem-se dois pontos do pensamento de Sto. Agostinho, considerando-se dois momentos essenciais profundos, trabalhados por Pierre Gisel em suas obras teológicas:<sup>314</sup>

#### **A) Tempo e eternidade ou a ruptura da cronologia, índice de uma ruptura da continuidade do ser**

Sto. Agostinho escreveu a propósito de Gênesis 1.1: “Tu criaste a terra e o céu no princípio”, referindo-se ao Criador. Ele retoma a compreensão não-temporal de *principium* que se tem encontrado no pensamento de Orígenes e que

---

<sup>313</sup> ORIGÈNE, Homélie sur la Genèse, p. 64 s.; Traité des principes, p. 93/p. 269 e Commentaire de la Genèse, p. 65. In: **La création**, p. 135.

<sup>314</sup> **La création**, pp. 137-144; **Création et Eschatologie**, pp. 660-665.

tem traduzido Ambrósio.<sup>315</sup> Que a criação de Deus não toma lugar senão através de um vínculo, de um suceder num tempo, senão no tempo e lugar precedidos, criados por Deus.

Que fazia Deus antes de criar a terra e o céu? Tal é a grande questão crítica.<sup>316</sup> Esta é uma pergunta que partia dos maniqueus, todavia, Agostinho visava conquistar uma posição teológica, no sentido de afirmar que “A vontade de Deus não é uma criatura; é anterior a toda criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador. Essa vontade pertence à própria substância de Deus.”<sup>317</sup>

Para Agostinho há uma diferença entre *tempo* e *eternidade*. Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. O passado é compelido pelo futuro, enquanto o futuro nasce do passado; logo, passado e futuro têm suas origens e existências naquele que é sempre presente.<sup>318</sup> Assim, quanto à pergunta feita de origem dos maniqueus, a resposta dada por Agostinho é esta: “Antes de criar o céu e a terra, Deus não fazia nada. Pois, se tivesse feito alguma coisa, o que poderia ser, senão uma criatura?”<sup>319</sup> O tempo começou com a criação, pois, que tempo poderia existir, se não fosse estabelecido por Deus? Deus que é sempre o mesmo, e seus anos jamais terão fim (Salmo 102.27; Hebreus 1.12). Assim, há uma diferença entre a criatura e o Criador: os anos de suas criaturas vão e vêm e os do Criador são como um só dia (2 Pedro, 3.8). O hoje de Deus é a eternidade. Deus criou todos os tempos e existe antes de todos eles.

Veja-se o conceito de tempo para Agostinho. O que é realmente o tempo? Não existiria um tempo passado se nada passasse; e não existiria um tempo futuro se nada devesse vir; e não haveria o tempo presente se nada existisse. Assim, o passado não mais existe, e o futuro ainda não existe. E quanto ao presente? Se permanecesse sempre presente e não se tornasse passado, não seria mais tempo,

<sup>315</sup> Adotou a idéia “De Genesis contra Manicheos” (env. 389). Cf. SOLIGNAC, A., “Exégèse et métaphysique, Gen. 1, 1-3 chez Saint Augustin”, p. 155. Nas “Confessions”, Saint Augustin discute expressamente este ponto, livro 12, XXIX, p. 40 (p. 359 ss.). In: **La création**, p. 137-138.

<sup>316</sup> AUGUSTIN, Saint. Les Confessions, livre 11, X, 12 (p. 291); no livro 12, XXIX, 40 (p. 413). Cf. também Cité de Dieu livro 12, XII ss., et. In: **La création**, p. 138.

<sup>317</sup> AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. [Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante]. São Paulo: Paulus, 1997, Livro XI, 10, p. 339.

<sup>318</sup> AGOSTINHO, Santo. **Confissões**, Livro XI, 13, p. 340.

<sup>319</sup> AUGUSTIN, Saint. Les Confessions, livres XIV, 17, p. 301; XVI, 21; XXI, 27. In: **La création**, p. 138.

mas eternidade. Portanto, somente se pode falar verdadeiramente da existência do tempo, senão enquanto tende a não existir. Originalmente, o tempo está ligado a evento, e pois, ao mundo e à criação.<sup>320</sup>

Para Agostinho o presente ocupa uma posição central, porque é nele que se pode verificar que existe um passado e um futuro. O tempo não pode ser medido, no sentido de se afirmar que o passado ou o futuro sejam mais longos ou mais breves, porque só se pode avaliar o passado ou predizer o futuro, mediante os fatos presentes. Destarte, Agostinho acha justo dizer que os tempos são três: o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, e o presente dos fatos futuros. Estes tempos estão presentes na mente. O presente do passado é a memória; o presente do presente é a visão; o presente do futuro é a espera.<sup>321</sup> Pode-se entrar num mundo que não está mais em relação com o nome e nele entendido, mas com o princípio e a história.

Sobre a exegese agostiniana de Gênesis 1,<sup>322</sup> toma-se a distinção entre “céu do céu”, criação “antes” seguida dos dias, e o firmamento, “céu de nossa terra”, criação de segundo dia, que não é, senão a terra. “O céu do céu” é percebido como criatura intelectual, que participa da eternidade de Deus, sem portanto, ser co-eterna. Ela não está sujeita ao tempo. Observa-se que a matéria informe não está sujeita ao tempo. Agostinho chamava esta última de um “nada que não é alguma coisa” ou um “instante que não é”. Assim, qualquer que seja, ela está fora da criação; é o outro da criação, que fez passar, sem algum intervalo temporal de informidade da forma. A passagem da criação se fez no princípio, no “céu do céu”, o mundo de inteligível que precede o tempo, mas que é ele mesmo precedido pela eternidade do Criador.

Sto. Agostinho reconhecia e professava com intensa admiração a transição de uma forma para a outra, nos elementos da criação, pois se fazia por meio de algum ser informe, e não pelo nada absoluto. Por mais que sua mente fizesse suposições, o que a ela estava determinada era apenas saber. Lá no seu íntimo havia a reflexão que não cessava: a própria mutabilidade das coisas é capaz de

<sup>320</sup> AUGUSTIN, Saint. Les Confessions, livre XXI, 27; XVII, 21; XXVII, 36, p 333. In: **La création**, p. 139.

<sup>321</sup> AUGUSTIN, Saint. Les Confessions, livre XIII, 14, 295. In: **La création**, p. 138.

<sup>322</sup> Cf. AUGUSTIN, Saint. Les Confessions, Livro 12, notes, p. 592 s; XIII, 16, p. 365 s; II, 2; IX, 9, p. 357; IX, 9; XII, 19; XII, 15; 12, VI, 6, p. 353. Cf. também XV, 22, p. 377; XIX, 28; Livro 13, XXXIII, 48. Cf. também Livro 12, XII, 15; Livro 12, XV, 20, p. 373. In: **La création**, p. 139.

tomar as formas em que se transfiguram as coisas mutáveis. Quem é que provoca isso? Certamente não um “nada”, mas o próprio Criador. Deus não é uma coisa e ali outra, mas o que a tudo dá origem do nada. E, tudo o que procede do Criador é diferente dele.

Pierre Gisel afirma que Sto. Agostinho teve a consciência de praticar uma hermenêutica que fez explodir um saber do tipo científico, pois a sua verdadeira linguagem implicada nesse aspecto está nas Confissões. Mas, o que é mais interessante é que Agostinho tem como sustentáculo a escuta de uma Escritura, e não tem nada em vista acerca de um tratado de ciências naturais. É uma Escritura que fala certa no tempo e que escapa ao tempo, isto é, não está presa ao tempo, pois Deus age pelo seu Espírito. E, tratando de uma criação no próprio tempo pelo Criador, diferente dele, é uma criação boa.<sup>323</sup>

## **B) Um Deus trinitário e uma teologia da história ou a recusa da dialética néo-platônica do Uno**

A teologia construída por Agostinho se institui no grau de uma ruptura da continuidade espacial e da linearidade cronológica. Deus tudo criou de uma vez para sempre, e toda a criação é eternamente dada com o Verbo e no Verbo. Deus não está submisso ao tempo, e a criação não intervém no tempo, porém ela ocupa mesmo o espaço instituído pelo Criador.

Sto. Agostinho não desenvolveu uma metafísica que ateste o Uno, segundo o modelo de Plotino. Para ele Deus age como Ser, na realidade de sua plenitude e também em sua totalidade.<sup>324</sup> Mas é importante observar que Agostinho tem um pouco do perfil platônico em relação ao ser.<sup>325</sup> Mas, ao definir Deus como ser, ele atribui de certa maneira uma consistência e positividade. Ao se posicionar de modo contrário a Plotino, por outro lado, também, corrige Platão, no sentido de

<sup>323</sup> Aqui Sto. Agostinho se separa dos maniqueus, daqueles que viram na criação uma mistura do bem e do mal.

<sup>324</sup> Cf. GILSON, E. *La philosophie au Moyen Age*, p. 130. In: **La création**, p. 141.

<sup>325</sup> Os comentários de Sto. Tomás sublinham de bom grado que o Ser, segundo Agostinho, é tomado como essência (*ousia*). Cf. por exemplo: GILSON, E., *Le Thomisme*, 6e éd., p. 53 ss; *la philosophie au Moyen Age*, p. 130, 586. Eles marcam desde então a distância que separa Agostinho do <<existencialismo>> de Sto. Tomás (Cf. GILSON, E., *Le thomisme*, p. 62). O propósito não é sem pertinência para a compreensão de Sto. Tomás (Cf. *infra*), mas ele corre o risco sempre de caricaturar Agostinho: a <<essência>> segundo Agostinho – como segundo Platão – supõe em efeito um jogo dialético e sendo assim claramente distinto do que os mesmos comentaristas de Sto. Tomás chamam a opção <<essencialista>> dos nominalistas. In: **La création**, p. 141.

que Deus é perfeito e positivo, absolutamente. A positividade de Deus é tão profunda que não exclui as diferenças. Assim, a criação se achará também assegurada em sua positividade e em sua consistência.

Pierre Gisel deixa transparecer em sua teologia que jamais se pode observar em Agostinho uma busca que seja para além da essência ao tratar de Deus. Não existe um objetivo de enfatizar algo através da multiplicidade das coisas sensíveis, que possa apontar um caminho em direção do Uno inteligível. Mas, o que Agostinho desenvolve é um tratado da Santíssima Trindade.<sup>326</sup> Para ele, Deus não é puro princípio, mas o ser, o Bem e o conhecimento. Assim, um tratado da Trindade tem o objetivo de apresentar uma ontologia de Deus em termos de ser e não em direção do Uno que precede todo o ser e também que escapa do ser. Deste modo, se elimina todo esquema hierárquico, piramidal, segundo o qual, apresenta os mundos como que através de degraus, dependendo uns dos outros. Pelo contrário, há uma realidade que acentua profundamente o estabelecimento de uma criação solidária de espaço e de tempo, bem como de suas necessárias diferenças internas.

Sendo a criação como emergência de tempo e de espaço e um Deus em consistência do ser, indica que o próprio tempo é lugar de novidade ou de evento. Acima de tudo, demonstra que há um Deus que não é estático, e que é o autor da criação. Sendo deste modo, se pode observar uma teologia da história em Agostinho, tendo Deus como fundamento de uma sociedade, e através da edificação dessa sociedade os homens serão como associados da bem aventurança de Deus.<sup>327</sup>

Ao se observar esses pontos que Pierre Gisel toma como fundamento em Agostinho, é perceptível a presença de um Criador dinâmico e uma criação que não pode escapar dessa característica, pois o tempo será o lugar da novidade, promessa de uma recapitulação na eternidade.<sup>328</sup> Este modo de refletir desperta a atenção para uma ordem de contingência necessária e para uma gratuidade inexplicável. É deste modo que o cristianismo se desenvolve legitimamente sob

---

<sup>326</sup> AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994. 726p.

<sup>327</sup> Cf. GILSON, E. *La philosophie au Moyen Age*, p. 172 (cf. também p. 137). In: **La création**, p. 142.

<sup>328</sup> Cf. GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 362 (Cf. também p. 360). In: **La création**, p. 142. Esse autor fala com justiça de uma <<presença eminente do tempo na eternidade>>.

uma teologia da história, e dentre as suas cláusulas sobre a criação, há a que afirma que esta é boa; é bênção que vem de Deus. Também deve ela sempre de novo redefinir-se, retomar que o ser somente se posta em face da alteridade e que é recebido como um dom. Refletir assim, é retomar o sentido de uma dialética, pois ela marca uma heterogeneidade da graça e não uma continuidade, nem as necessidades cosmológicas, nem as vontades humanas, morais.

O ser deve sempre estar assegurado em sua positividade, pois é dele que se origina uma teologia da criação, da história e da instituição eclesial. A reflexão teológica não deve considerar isso como uma unidade simples, maçante e indiferenciada. Ela é trinitária, aonde a substância de Deus não vai sem sua consubstancialidade, que significa a *homoousia* do Filho.<sup>329</sup> Destarte, a autoridade de Agostinho reclamará para si uma teocracia pontifical da Idade Média, enquanto que, segundo ele, as duas cidades são necessariamente misturadas, onde o homem ao mesmo tempo fiel à cidade de Deus é parte premente da cidade terrestre; simplesmente é fiel à cidade de Deus. O homem usará da liberdade segundo a verdade e se libertará da idolatria do Estado; ele julgará os valores terrestres segundo a ordem divina.

O esforço da patrística oferece, portanto, através dessas matérias, uma visão coerente. Um melhor jeito do cristianismo se colocar e se articular na história. A sua articulação se fundamenta no mistério trinitário, onde aparece a diferença e a unidade. Assim, o pensamento e a existência cristãos confessam, um ser, por sua vez positivo e perpassado por uma dialética interna.

### 3.4.2

#### **A criação no conflito da realidade e da palavra**

No que concerne ao período patrístico tratado por Pierre Gisel em suas obras, este foi escolhido para reflexão, considerando por sua vez, que faz parte de um conjunto de questões que lhes são peculiares. Esse conjunto fez surgir a crítica contemporânea de um pensamento como sendo indiferente ao lugar da diferença do ser e do existir, acentuando-se um desenvolvimento. A visão do ser em sua

---

<sup>329</sup> Sobre a importância e a especificidade do modelo trinitário na antiguidade, cf.. o texto, hoje clássico, de PETERSON, E., <<Der Monotheismus als politisches Problem>>. In: **La création**, p. 134.

realidade foi visto como equívoco em relação ao jogo da vida e da morte, como de forma opressiva, de uma positividade plena, auto-suficiente, adequada consigo mesma e como oferta no espelho de sua representação.<sup>330</sup>

O conceito de *realidade* se constitui o centro da questão desta parte, como tem sido em relação ao traço patrístico. Por que a realidade em questão? Porque ainda somos hoje, mais profundamente despojados dela, cultural e socialmente. Temos perdido o mundo em sua espessura e seus enigmas, sua alteridade e seu simbolismo. Tudo isso, porque temos perdido Deus. Aqui entra o grande problema da modernidade. É o diagnóstico de uma crise que envolveu a realidade, que não se pode ignorar.

Duas questões devem ser tratadas de imediato: a de um *início* e a de uma *realidade*. Estas têm um destino em comum e se interdependem. O que é a realidade? Em referência ao trato da linguagem, muitas vezes não apresenta um significado que consigne uma medida relacional, na relação da prática com a palavra em si. Percebe-se um conflito. O que pode existir é apenas um jogo de palavras, formando uma questão antiga, mas sempre recorrentes da palavra e do ser.

Quando se empreende uma reflexão quanto ao destino da modernidade clássica e suas raízes no coração da Idade Média, é habitualmente sempre em referência ao Nominalismo, sublinhando a importância da linguagem. É o que se refere ao nome; coisa da qual só existe o nome; que não existe na realidade. Assim, o Nominalismo é oposto ao Realismo. Enquanto o Realismo é entendido num sentido epistemológico, segundo o qual há coisas reais, independentes da consciência, o Nominalismo sustentava que os conceitos universais do homem nada são do que meras figuras nominais, as quais usamos para identificar o que está em diversos objetos da mesma natureza.

O problema do Nominalismo é que este corta a realidade e sua verdade. Diante disso, é certo recorrer a uma teologia da criação, como se expressa Pierre Gisel:

Recorrer a uma teologia da criação – é na verdade afirmar bastarda – para justificar uma posição <<realista>> (que se verificou geralmente Tomista, mas que não é mais que nome), na esperança de assim se acautelar diante da invenção

---

<sup>330</sup> Cf. GISEL, P. *La création*, pp. 145-147.

desordenada, e talvez sem razão, das possibilidades humanas. Inversamente, de outras são de pouco valor acordar um primado possível sobre a realidade, que essa fez por declamar as benfeitorias da modernidade científica, felizmente liberada da visão aristotélica da matéria, em proveito de uma combinação de tipo matemático, ou que este faz como no presente, através dos marxismos utópicos por exemplo, para celebrar a aurora de uma prodigalidade sem fim, que alimentar uma terra escatológica, enfim, entregue ao presente.<sup>331</sup>

O que é primordial neste instante é a alternativa proposta, como prioridade da *palavra* ou do *ser*, da *realidade* ou do *possível*. Assim, a Teologia tem a função preponderante de esclarecer essa alternativa e redistribuir o jogo, de modo a não se perder no emaranhado de tantas reflexões produzidas no seio da modernidade, e que tentaram e tentam ainda hoje, reivindicar um desdobramento no coração da realidade. E, nesse agir mostrar as suas alternativas em relação a Deus, ao mundo e ao ser humano. Porém, somente através de uma reflexão equilibrada é que se podem resgatar esses valores, de modo a se ter uma melhor visão que se projete na existência eclesial, com dimensões em níveis cosmológicos.

#### **a) As mutações da cristandade no Séc. XIII – O surgimento do Outro**

O Século XIII foi um período de mudanças a passos bem rápidos.<sup>332</sup> A título bem essencial, a descoberta do *outro* fez bruscamente uma irrupção na consciência cristã. O islã, por exemplo, impôs a sua presença nos confins diretamente na cristandade. A cristandade cria ter realizado a cidade de Deus sobre a terra, considerando que o mundo inteiro estava cristianizado. Mas, o mundo foi se desenvolvendo, se urbanizando; acontecia uma emancipação política de cidades, obtendo suas franquias. A transferência de poder da propriedade do solo no começo, com a circulação e o poder de troca contribuíram para as dimensões do universo. A criação de universidades, foi decisiva para o destino da Teologia que veio a passar das escolas monásticas, ligadas à contemplação, solidárias ao conservadorismo feudal, a um corpo de professores profissionais, sem funções hierárquicas necessárias, e sobretudo, coabitando com a faculdade das artes.

Esse tempo era qualificado por uma homogeneidade e uma globalidade reunidas pelo simbolismo religioso. A palavra evocada pela Teologia, juntamente

<sup>331</sup> GISEL, P. *La création*, p. 146.

<sup>332</sup> Cf. CHENU, M.-D. Introduction à l'étude de Saint Thomas, chap. 1, e Saint Thomas et la théologie, p. 6 ss. In: *La création*, p. 147.

com a liturgia, coordenava a vida das pessoas e das instituições. Assim, se firmou uma autonomia do mundo, com seus pesos de realidade e sua ordem de razão. Duas ordens novas surgiram e foram apreciadas, franciscanos e dominicanos, como mudanças de modo positivo, produzindo-se uma nova situação. Destarte, fiel ao propósito especificamente bíblico da criação, a teologia cristã pode mostrar uma nova postura de fé, no sentido de que o cristianismo não era mais uma religião gnóstica ou mitológica em sua origem, não dissociada, quase fatal, mas um êxodo sempre tomado em sentido de alteridade, e sobretudo agindo na história.

## **b) O primado da realidade e sua inserção na palavra segundo Sto.**

### **Tomás**

A realidade segundo Sto. Tomás tem a ver com o primeiro modo do ato de existir, referindo-se à natureza física das coisas. Nesse sentido, toma-se lugar a reflexão sobre o terreno de Aristóteles, que conduz teologicamente àquilo que se refere ao ainda desconhecido, no terreno da cristandade primitiva, marcada pelo platonismo. Em Sto. Tomás há existência de um projeto de unidade teológica, que tem de ser considerado.<sup>333</sup>

Essa unidade é percebida no sentido de observar em Sto. Tomás que a Teologia aspira à Filosofia, porque todo o conhecimento natural se subordina ao ponto de vista próprio da Teologia. Assim, o saber humano faz parte do ensinamento cristão.<sup>334</sup> Destarte, Sto. Tomás expôs sua filosofia segundo a ordem de sua teologia. Mas a tentação de forma infeliz quanto ao destino do Tomismo, foi a de separar a Filosofia da Teologia, consignando-se uma autonomia principal. Essa autonomia é da ordem principal da Filosofia, da natureza e da razão. Pierre Gisel entende que essas modificações foram em grande parte comandadas pelo tema teológico da criação. Pois tratam primeiro da liberdade de Deus, e depois sobre a contingência do ser.<sup>335</sup>

<sup>333</sup> Cf. LAFONT, G. <<Le <Parménide> de Platon et St. Thomas d'Aquin>>. In: **La création**, p. 148s.

<sup>334</sup> Cf. LAFONT, G. <<Le <Parménide> de Platon et St. Thomas d'Aquin>>, pp. 8, 17. In: **Ibid.**, p. 149.

<sup>335</sup> Cf. CHENU, M.-D., Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, p. 31, 165, 179 ss.; AUBERT, J.-M., Philosophie de la nature, p. 77 s. (o ser criado é caracterizado por sua contingência, isto é pela ausência de necessidade). In: **La création**, p. 149.

As modificações que ocorreram no sentido de fazer uma separação foram contrárias a toda causalidade de tipo naturalista e a todo determinismo, concomitantemente. Uma certa oposição a toda necessidade de linha racionalista vinculada à realidade. Entretanto, é preciso considerar que houve uma revolução que marcou a obra de Sto. Tomás, envolvendo um primado teológico que introduziu uma proposta aristotélica, sendo de grande utilidade em relação ao problema do ser. Útil porque a empreitada de herança platônica com sua grande tradição teológica, atravessou a alta Idade Média, de Agostinho a Anselmo, bem como a S. Boaventura. Nessa tradição, dizer que uma coisa *é*, imediatamente é dizer *isto* que ela *é*.<sup>336</sup>

Essa idéia significa que ser e inteligibilidade são profunda e estritamente contemporâneos. O ser *é* considerado como essência. E Deus *é* inserido como *ser*: ele *é* aquele que *é*,<sup>337</sup> pura e simplesmente *ser presente*.<sup>338</sup> Essa premissa está inserida no sentido de afirmar que a essência suprema de Deus *é* que ele *é* supremamente *existente*.<sup>339</sup> Essa postura acentua a ruptura entre a tradição platônica e a tradição Tomista. A teologia Tomista se ordena autora de um primado, conseqüentemente do *existir* mediante a *essência*. É nesse sentido que Sto. Tomás esteve em comunhão com seu século, quando pode refletir sobre uma existência contingente, onde se fez aprofundar uma conjuntura em relação à matéria e à alteridade.

Em Sto. Tomás percebe-se primeiro o surgimento de uma nova ontologia, e para se compreendê-la, dois pontos são importantes: 1) A noção do *ser* como *ato*; 2) A recusa de distinguir *essência* e *existência* como duas “realidades” que poderão se ajustar uma a outra, se desligar ou se unir.<sup>340</sup> O ato do ser *é* que se faz importante segundo a teologia Tomista, constituindo um lado mais íntimo do que *é* particular e contingente. A realidade do mundo *é* o ponto de partida, indo de encontro ao platonismo. É uma teologia que nasceu para reconhecer a contingência, e que não pode escapar de qualquer ordem de necessidade. Todavia,

<sup>336</sup> Cf. GILSON, E., op. cit. p. 53 (cf. também *La philosophie au Moyen Age*, p. 130). In: **Ibid.**, p. 149.

<sup>337</sup> Cf. GILSON, E., *Le Thomisme*, p. 56, 100 ss, 156 ss.; *La Philosophie du Moyen Age*, p. 130. In: **Ibid.**, p. 150.

<sup>338</sup> Cf. GILSON, E., *Le Thomisme*, p. 56. In: **Ibid.**, p. 150.

<sup>339</sup> GILSON, E., *ibid.* p. 110. In: **Ibid.**, p. 150.

<sup>340</sup> GILSON, E., *Le Thomisme*, p. 176, 181; posição constante segundo FABRO, C., *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin* (cf. *infra*, cap. 5, ponto 2). In: **La création**, p. 150.

essa contingência participa de uma transcendência em seu ato de ser, que remete a um Deus criador, que estabeleceu a realidade.

O centro da teologia Tomista está inscrito numa noção de imanência ativa e autônoma. Mas uma imanência que remete a uma transcendência. É diferente do ponto de vista da modernidade, que fez imperar somente o lado de uma imanência, fazendo cair por terra toda sensibilidade metafísica.

Um Deus existente e uma teologia da criação se constituem premissas fundamentais em Sto. Tomás. Deus é o único valor que possui essência suprema. Deus não é da mesma ordem de uma essência que poderá atender segundo o caminhar das razões necessárias. *Stricto sensu*, a criação será considerada como relação; relação no Criador a partir e em função de qualquer ser finito existente, no sentido do que existe é de fato.<sup>341</sup> O tema da criação não se confunde com aquele do começo ou do ponto de partida; também é verdade que a questão do começo supõe desde já o mundo dos objetos e o espaço-temporalidade do qual ele emerge. A prioridade de existir rompe sobre o mundo do ser, em proveito da irrupção de uma contingência finita e portanto iminente. Mesmo a teologia da criação vai romper com o tema do começo como ponto de partida, em proveito da confissão de uma origem como dom e da superabundância, vinda de um Deus existente e animado por sua vontade.

A relação Criador-criatura não é construída segundo o modelo de relação entre dois objetos. O modo de ser encarado é único, porque o modo de causalidade própria da criação é único.<sup>342</sup> Deus é pensado como existente, não como essência, e neste sentido, a partir de seu agir, de seu existir, configura-se o seu ato criador. O ato criador de Deus é visto como revelação.<sup>343</sup> E, ao existir a criação, significa que ela é causalidade do tipo relacional, sendo possível refletir as perfeições de Deus na estrutura de suas criaturas. Aqui se considera o caminho da analogia, que permite se fazer unívoco da criatura no Criador. Destarte, a teologia de Sto. Tomás é especificamente teologia da criação, que aborda o mundo em sua espessura e positividade.

A criação segundo Sto. Tomás é vista como relação originária e absoluta de Deus. Deus é o único ser que subsiste nele mesmo e por ele. Deus é causa

<sup>341</sup> GILSON, E., *Le Thomisme*, p. 142; Cf. também JOLIVET, J., art. cit. p. 230. In: **Ibid.**, p. 155.

<sup>342</sup> GILSON, E., op. cit. p. 144. In: **Ibid.**, p. 155.

<sup>343</sup> STO. TOMÁS DE AQUINO, *Somme théologique* I a, Qu. 2, art. 1, resp. (in fine). In: **Ibid.**, p. 156.

incausada. A criação é produção de todo o ser. O caráter da totalidade própria do objeto da criação é comandado pelo caráter absoluto do ato criador. Criar não pode ser a ação própria, senão de Deus somente. Esse ato criador ressalta a participação das três pessoas da Trindade. E, toda coisa criada participa de uma perfeição, que se joga na verticalidade e na transcendência, fazendo que haja uma concretude e sucessão de movimento. É por isso que toda a natureza anseia por sua perfeição. Assim, se pode ter a noção de que o Deus criador não é a causa do mal, porque o mal não traz em si positividade.

Para a Teologia o mundo é emergência intensiva, sobre o plano básico de alteridade; se dirá em termos de relação atual, tonando-se deliberadamente o dorso de todo saber absoluto. Portanto, fora dessa concepção do ser como emergência intensiva, será tudo feito condicionado no sentido de haver uma criação *ex nihilo* e deixar aberta a questão de eternidade da matéria.

É interessante observar que a entrada de Aristóteles na cristandade, acompanhada dos fenômenos socio-históricos, insere a Teologia diante de uma heterogeneidade. Essa entrada evidencia a criação numa linha de proposta bíblica e não metafísica, do ser em sua imutabilidade. Mas, a teologia Tomista pode ter um destino infeliz, se separar a proposta filosófica da teológica. A filosofia aristotélica é supremamente confiante nos poderes da razão, permitindo que sua ciência seja refletida em si mesma. A Teologia parte, em efeito, de Deus, pressuposto do saber do mundo em seu existir. Todavia, é interessante e fundamental que se não despreze uma em detrimento da outra, pois uma e outra se interligam, se projetam para melhor haver uma reflexão em níveis tanto filosófico, quanto teológico.

### **c) A justaposição das coisas e da linguagem**

Aqui se destaca o Nominalismo, relacionado com a querela dos valores universais.<sup>344</sup> O Nominalismo marca decisivamente o desaparecimento da mediação do ser. Refere-se, portanto, ao nome; coisa da qual só existe o nome; que não existe na realidade. Nome por que se designou a corrente de filósofos medievais; na questão dos valores universais que sustentavam serem as idéias gerais meros nomes ou palavras, que designavam uma reunião de indivíduos.

---

<sup>344</sup> GISEL, P. *La création*, pp. 167-171.

O Nominalismo é o oposto do Realismo. O que pensa de um lado o Realismo, o Nominalismo pensa de outro, invertendo as bases de sustentação. Enquanto o Realismo é entendido num sentido epistemológico, segundo o qual há coisas reais, independentes da consciência, o Nominalismo sustentava que os conceitos universais do homem nada são do que meras figuras nominais, as quais usamos para identificar o que está em diversos objetos da mesma natureza. Assim, Aristóteles se opõe à teoria de Platão. Para Aristóteles as idéias não possuem realidades objetivas. Isto quer dizer que não há modelos reais das coisas sensíveis. Não é a idéia transcendentemente perfeita que produz as coisas particulares, mas uma particular que penetra noutra coisa particular. A única coisa que existe na realidade é o indivíduo concreto. Todas as coisas existentes são concretas.

É o ser real ou não? Para o Nominalismo a resposta é “não”. O universal não é senão que um termo.<sup>345</sup> Segundo o Nominalismo a realidade é concebida de partida em si mesma como absolutamente singular; e singular, portanto, indivisível. Isto porque todo o ser é, em todos os pontos, igual a si mesmo.<sup>346</sup> Isto mostra que o Nominalismo antecipa a famosa posição de Hume: “Tudo o que se pode discernir é diferente, e tudo o que é diferente é separável”.<sup>347</sup> Toda coisa é identificada. Há uma adequação entre o ser e a linguagem, parecendo que o ser é reduzido à coisa. Destarte, o nominalismo percebe uma teologia das coisas.

Ao se pensar desse modo, de procurar empreender com especificidade a teologia da criação, implica numa transformação. Transforma-se por quê? Porque o ser é coisa, e coisa dada na sua perfeita adequação consigo mesma. Deus passa a ser reduzido a uma operação puramente causal. Tal é o segredo de uma teologia que se anuncia como teologia poderosa, livre, vista como arbitrária. Deste modo, se pode afirmar que o destino infeliz da teologia moderna se inseriu nessas raízes distantes. Se o ser, ou a criação, são tomados como “existir”, e se Deus é reduzido em ser a causa, então a Teologia não tem mais pertinência quanto ao que foi preciso entender por ser. Tudo existirá de modo justaposto, radicalmente autônomo, por sua vez adequado consigo e em si mesmo.

<sup>345</sup> Cf. VIGNAUX, P., <<nominalisme>>, encycl. universalis, p. 863. In: **Ibid.**, p. 168.

<sup>346</sup> Cf. VIGNAUX, P., Philosophie au Moyen Age, p. 173. Assim também pensava Ockham (1290-1349), que o universal não pode ser real, cf. CHAUNU, P., Le temps des Réformes, p. 121. In: **Ibid.**, p. 168.

<sup>347</sup> Cf. VIGNAUX, P., Encycl. universalis, art. cit. p. 864 e Philosophie au Moyen Age, p. 177. In: **Ibid.**, p. 168.

Essa posição nominalista contraria a doutrina da Trindade e da Cristologia, porque se não pode haver uma identificação do objeto e sua qualidade, logo, não se pode distinguir Deus e suas relações. A realidade só pode ser atribuída àquilo que é particular. Segundo o Nominalismo não há uma distinção do homem individual e do conceito universal de homem, por exemplo. Afirmam os nominalistas que Cristo assumiu apenas a natureza humana, e se fez carne, habitando entre nós. Assim, o Nominalismo valoriza a matéria de modo um tanto quanto extremado, entretanto, são muitas as suas qualidades e contribuições. As suas contribuições, por exemplo, evidenciam que os valores universais derivam sua significação dos particulares, e o que se pode observar é a valorização do indivíduo. Procura elucidar as qualidades de cada particular.

Uma vez que assim se estabiliza, a Teologia não terá mais pertinência quanto a ser mesmo do mundo e das coisas, mas unicamente quanto ao que se sustenta em suas fronteiras, que realmente está ao lado. Ela torna-se apenas um saber suplementar, acessível à fé somente, num certo nível, de tudo ou menos facultativo. Mas, é preciso entender que a Teologia não interdita o conhecimento filosófico, mas esta o ajusta. Pois, inútil é a necessidade da Teologia que seja interna no exercício mesmo da razão. Em linguagem soteriológica, se dirá que a bondade substancial da natureza vem se unir à transcendência dos valores da graça. Aqui está posta uma crítica séria ao Nominalismo.

Segundo o Nominalismo a criação é assim apreendida de feitio não teológico, e Deus visto simplesmente como causa. Quanto ao ensinamento da Trindade, nesse sentido, não pode ser considerado, pois Deus é necessariamente simples, produzindo-se uma reflexão que caminha para uma distinção, uma separação. Diferentemente dessa postura, confessar o Deus trinitário se tornará figura de fé, de aprofundar o não-racional e em todo caso não necessário. Mas, não é para se constranger: a fé, que nem se joga mais de modo decisivo com a questão de saber como se vê com o mundo, não sendo mais que fé-cofiança, “fideísta”.

Se o ensinamento trinitário não é mais necessário, no sentido de que Deus seja reduzido a uma simplicidade de uma causa direta, sendo assim, a criação pode aqui aparecer fora de toda “precedência do ser”. Mas, a doutrina da Trindade responde justamente à necessidade de pensar estes dois pontos: a *exterioridade* e a *realidade presente*. O ser é posição, mas essa posição não existe senão na relação

de doador. O ser não encontra sua consistência e sua determinação em si mesmo. Mas, são asseguradas através de uma existência em exterioridade. Deste modo o teólogo deve ser realista, na medida exata onde o criado não terá de aparecer senão que num grau de uma verdade, através de uma mediação do ser; uma mediação que marca por sua vez que o criado tem consistência própria, e que é reenviado a uma livre autoposição nessa única consistência, em sua espessura e em sua realidade.

### 3.5

#### Conclusão

Este capítulo tratou dos fundamentos bíblicos e teológicos da criação e salvação. Há a confissão da realidade criada, com fundamentos inteiramente inseridos na Revelação, proporcionando uma sólida doutrina que combata pontos racionalistas ou mesmo sentimentalistas, fazendo que não seja uma mera confissão, mas uma confissão no Deus criador. A reflexão teológica não pode se apartar dessas premissas: Deus não somente estabeleceu a realidade em exterioridade, mas inseriu nela o ser humano como seu cooperador na administração da criação. O homem e a mulher foram criados para constituírem uma sociedade e não uma cidade monolítica e totalitária, à semelhança de Babel.

O ser humano criado e colocado para administrar a terra, segundo o relato bíblico, tem de acolher uma diferença que aparece na criação. Na realidade estabelecida pelo Criador existe não somente uma diferença entre Criador e criatura, mas entre os semelhantes. Não acolher esse modo de existir, significa repudiar a liberdade e a própria ação de Deus. Quando não se reconhece a diferença existente, diversas formas de violência campeiam contra a vida: assassinato, roubo, subjugo, exploração do homem e do solo, entre outras.

Acerca da criação existem releituras que não podem passar despercebidas pela reflexão teológica: uma é a tradição judaica; a outra é a tradição cristã. Na tradição judaica o homem ocupa um lugar primordial sob a ordem de Deus. Assim, a palavra que se percebe na Revelação é uma antropologia de Deus e não

propriamente uma teologia do homem. O seu destino tem dimensões cosmológicas. Em relação à tradição cristã o tema da criação se configura a partir da morte e da ressurreição de Cristo. Jesus Cristo é o mediador da criação. Em outro momento ele se constituiu, respectivamente, o mediador da salvação. Assim, os significados de sua encarnação e cruz têm uma profunda dimensão na tradição cristã, que pode sedimentar a realidade eclesial.

O cristianismo apresentou ao mundo uma constituição do dogma da criação, ainda que eivado de platonismo e posteriormente inserindo-se uma certa dosagem de aristotelismo. Os Padres da Igreja se esforçaram para construir uma teologia da criação, no sentido de manter a cristandade sob a égide da Revelação. E, no desenvolvimento teológico, foram surgindo reflexões no sentido de se viver em fé e confiança no mundo, como lugar de provas e de bênçãos; mundo como o habitat do ser humano, e principalmente do ser humano renovado.