

Quem é o Ser Humano segundo a Sagrada Escritura?

Pe. Luís Henrique Eloy e Silva¹

O último Documento da Pontifícia Comissão Bíblica “O que é o Homem? Um Itinerário de Antropologia Bíblica”, com tradução pelas Edições CNBB, realizada em 2022, procurou responder a essa questão. O Documento solicitado pelo Papa Francisco teve inicialmente como presidente o Cardeal Müller e, em sua conclusão, o Cardeal Ladaria, à época prefeito do Dicastério para a Doutrina da Fé.

O Documento tem como ponto de partida o relato de Gn 2-3 e o relê em múltiplas perspectivas ao longo do Antigo e do Novo Testamentos na busca de compreender o ser humano enquanto criado por Deus (cap. I: Deus cria o ser humano [Gn 2,4-7]); em sua relação com a terra da qual recebe seu alimento e na qual trabalha e cujo espaço compartilha com os animais (cap. II: Deus concede ao ser humano viver no jardim [Gn 2,8-20]); como membro da família humana (cap. III: Deus concede ao ser humano um semelhante [Gn 2,21-25]), construtor, portanto, de uma história na qual, amado por Deus mesmo tendo transgredido a Lei, poderá alcançar a Salvação (cap. IV: Deus estabelece uma Lei para o ser humano [Gn 2,16-17; 3,1-7; 3,8-24]). Em todos os quatro capítulos nota-se que a compreensão do ser humano, nas Páginas Sagradas, não se sustenta sem sua relação com Deus e sem a referencialidade permanente a Ele como o Criador.

Sem pretensão de fazer aqui um resumo do rico Documento, proporei uma leitura dos grandes eixos, levando em consideração o tempo de que disponho para esta apresentação em dois momentos, como previsto pela programação desta 33ª edição do curso para bispos organizada pela Arquidiocese do Rio de Janeiro.

O texto do Documento de cuja redação tive o privilégio de participar será a base de toda a minha fala. Aconselho-os a, quando puderem, percorrer o texto “O que é o homem? Um Itinerário de Antropologia Bíblica”, edição brasileira de 295 páginas. Certamente o itinerário de leitura lhes proporcionará outras e significativas janelas hermenêuticas, além daquelas diante das quais me colocarei agora, juntamente com o este seletor auditório, à espera de que se nos abram novos horizontes de compreensão da rica, complexa e fascinante antropologia bíblica.

1. Deus cria o ser humano

Desde “o princípio” (Gn 1,1) o protagonista da exposição narrativa é Deus, o Criador. Ao criar, ele estabelece uma privilegiada relação com o ser humano

¹ Mestre e doutor em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma; pós-doutor em Hermenêutica Bíblica pela Faculdade Católica de Teologia da Universidade Ludwig Maximilian de Munique; membro da Pontifícia Comissão Bíblica; reitor da PUC Minas.

(*'ādām*). Diversamente do uso do verbo “criar” (*bārā*), presente em Gn 1,1.21.27; 2,3, o relato de Gn 2 se serve de alguns de seus sinônimos, como “fazer” (*'āsāh*: Gn 2,4.18; cf. Gn 1,7.16.25-26.31; 2,2-4) e “plasmar” (*yāṣar*: Gn 2,7.8.19; cf. Is 29,16; 43,7; 45,18; 64,7; Jr 10,16; Am 4,13; Sl 95,5), conferindo, assim, um relevo particular à criação do homem.

Em Gn 2, Deus é o sujeito de dois gestos criativos direcionados a *'ādām*: o “plasmar” (v. 7a) e o “soprar” (v. 7b). Esses dois atos indicam dois aspectos constitutivos do ser humano: de um lado, a sua origem “do pó do solo”; e, de outro, o seu “ser vivo” por meio do “sopro divino”.

O ser humano (*'ādām*), pó tomado do solo (*'ādāmāh*)

Por meio do jogo de palavras *'ādām* e *'ādāmāh* que traduzimos como “humano” e “húmus”, nota-se uma estreita relação entre ser humano (terreno) e a terra. Essa relação constitutiva, vista primeiramente em seu aspecto funcional (na tarefa do cultivo), é posteriormente precisada com uma referência à origem do homem (*'ādām*), afirmando que ele foi “modelado” pelo SENHOR Deus com o “pó [tomado] do solo (*'ādāmāh*)” (v.7). Por ser modelado do solo o ser humano está sujeito à caducidade, tema que a *tradição sapiencial* explicita com grande insistência (Sr 40,1-11; 41,10); (Jó 3,11-16; 10,18).

O ponto ápice da caducidade encontra-se na realidade da morte. Ela se torna o verdadeiro problema do homem, o único ser capaz de perceber dolorosamente a sua própria precariedade. O *livro de Jó* define a morte como o “rei dos terrores” (Jó 18,4). Por isso, o ser humano é uma criatura plasmada do barro e destinada ao pó (Jó 10,9), sua vida é como um sopro (Jó 7,7.16), uma flor de breve duração (Jó 14,1-2), uma sombra que foge (Jó 8,9; 14,2) e ele caminha em direção à morte como uma nuvem que se desfaz (Jó 7,9). Nesse contexto, O sofrimento, antecipação da morte, força cada ser humano a se confrontar com o próprio limite e, removendo toda ilusão, põe cada um diante de um destino estruturalmente marcado pelo fim.

Semelhantemente, para o *Eclesiastes* tudo parece inútil, porque todos igualmente morrem (Ecl 3,18-20), aliás já estão morrendo, pois a vida humana não é outra coisa que um “caminhar em direção à morte” (Ecl 1,4; 6,3-6; 9,10; 12,5); “tudo vem da terra e tudo volta, igualmente, para a terra” (Ecl 3,20; cf. também Sr 17,1-4; 40,11; 41,10) e nenhuma lembrança permanecerá de quem já se foi (Ecl 1,11; 2,16).

Também o *Saltério* reproduz imagens da tradição sapiencial: o homem é somente um sopro (Sl 39,6-7.12; 62,10; 144,4), sopro de vento (Sl 78,39), erva do campo e flor que rapidamente murcha (Sl 37,2; 90,5-6; 102,12; 103,15-16), sonho irreal (Sl 90,5), leve murmúrio (Sl 90,9), sombra que desaparece (Sl 102,12; 109,23; 144,4), pó (Sl 103,14) que volta ao pó (Sl 104,29). Reconhecer-se caduco, diverso de Deus, criatura marcada pela finitude, é essa, com efeito, a verdadeira sabedoria

a ser alcançada, particularmente na experiência da oração. O orante sabe que é frágil e mortal; e sobre essa condição tece o seu lamento e a sua súplica impregnada de lágrimas (Sl 42,4; 56,9; 102,10), mormente em situações de indigência econômica (Sl 74,19; 86,1), de solidão (Sl 22,12; 25,19; 38,12), na experiência do enfraquecimento da velhice (Sl 71,9.18) ou da crueldade dos inimigos (Sl 3,2-3; 22,17; 69,5). Quando a ameaça de morte se torna real, iminente, dramática (Sl 22,15-16), a súplica a Deus transforma-se em grito desesperado (Sl 13,2-3; 22,2-3), mas sem deixar de ser um apelo confiante (Sl 22,23-25), aberto à certeza de que, ao final, triunfará o poder de vida do Deus benevolente (Sl 27,13; 49,16; 73,23-24; 116,9).

Não é diversa a recepção profética acerca do tema da caducidade. O profeta Isaías nos recorda que *“toda a carne é como a erva, e toda a sua glória, como a flor do campo. A erva seca-se e cai a flor, mas a palavra do nosso Deus permanece para sempre”* (Is 40,6.8).

No Novo Testamento, a caducidade humana manifesta-se, sobretudo, na *doença*, presságio de morte quando toma forma de febre (Mc 1,30), de hidropisia (Lc 14,1-4), de “fraqueza” (*astheneia*), sintoma de saúde ameaçada (Mc 6,56; Lc 9,2; Jo 4,46), de perda de sangue (Mc 5,25-29) ou de terrível chaga da lepra (Mc 1,40; Lc 17,11-19). Ela também se manifesta na condição de *escravidão*, na submissão a forças perniciosas (Mt 17,15), identificadas com um espírito demoníaco que toma posse do ser humano (Mt 9,32-34; Mc 5,1-13; 9,14-27; Lc 8,2; 13,10-17). Sinais da caducidade são, ainda, a cegueira (Mc 8,22-25; 10,46-52), a surdez e a mudez (Mc 7,31-37), a paralisia da mão (Mc 3,1-5) ou dos pés (Mc 2,1-12). Em tais situações, manifesta-se a impossibilidade prolongada (Jo 5,5) ou congênita (Jo 9,1) de realizar atos dignos do ser humano.

Jesus também viveu a vida dos homens nos aspectos dramáticos do sofrimento e da humilhação (Fl 2,7-8), até a morte e o sepulcro; em seu coração provou a angústia diante da perspectiva de um fim prematuro e doloroso (Mt 26,37-38; Mc 14,33-34; Lc 22,44), e, como todos os sofredores, *“nos dias de sua vida terrena dirigiu preces e súplicas, com forte clamor e lágrimas, àquele que tinha poder de salvá-lo da morte”* (Hb 5,7); de fato, *“mesmo sendo Filho, aprendeu o que significa obediência, por aquilo que ele sofreu”* (Hb 5,8).

Jesus, “por causa de sua livre submissão” a Deus “foi atendido” (Hb 5,7): ressuscitado dos mortos ao terceiro dia - como tinha predito (Mc 8,31) -, torna-se “Primogênito dentre os mortos” (Cl 1,18; cf. também Rm 8,29; 1 Cor 15,23; Ap 1,5). Em sua ressurreição, a morte perde todo poder; nele, os infernos estão definitivamente derrotados (1 Cor 15,26; Ap 20,14; 21,4). Os que creem em Cristo participam desse mistério de vida (Rm 6,9-10; 2 Tm 1,10; Hb 2,14-15); também a eles é concedido realizar o evento pascal da passagem da caducidade sofredora deste mundo à alegria perpétua da vida eterna (Jo 14,3.19; Ap 7,13-17). É essa verdade consoladora que São Paulo e outros apóstolos tematizam em suas cartas.

À luz do mistério de Cristo, crucificado e ressuscitado dentre os mortos, São Paulo assume paradoxalmente a caducidade humana como motivo de glória (1 Cor 1,31; 2 Cor 11,30; 12,5). A “fraqueza” (*astheneia*), em seus significados de fragilidade, humilhação, sacrifício, sofrimento e derrota, em vez de ser execrada como contrária a Deus e ao homem, é, na fé, vista como o lugar em que se manifesta luminosamente a potência vivificante do Senhor (1 Cor 4,9-13).

É preciso, ainda, uma breve palavra sobre a relação entre caducidade, pecado e morte. No conjunto das tradições do Antigo Testamento, não encontramos uma referência explícita ao texto de Gn 3,19, onde - segundo uma interpretação bastante difundida (baseada em Gn 2,17) - a morte seria apresentada como consequência do pecado cometido pelo primeiro homem. Somente no texto tardio de Sb 2,24 recorda-se que “*por inveja do diabo a morte entrou no mundo*”, sem que isso implique (como acontecerá em algumas seções da teologia paulina) um envolvimento universal na culpa. Se na Escritura é afirmado que “*o salário do pecado é a morte*” (Rm 6,23), isso não implica que cada morte (nem cada sofrimento) deva ser considerado consequência de alguma culpa pessoal (cf. Lc 13,1-5; Jo 9,2-3).

O ser humano, ser vivo (*nepeš ḥayyāh*) dotado do sopro da vida (*nišmat ḥayyîm*)

O ser humano mesmo sendo “terreno” é fruto do projeto amoroso de Deus, seu Criador, e por isso recebe o sopro da vida (*nišmat ḥayyîm*) e se torna um ser vivo (*nepeš ḥayyāh*)” (Gn 2,7). O sopro da vida não pode ser simplesmente interpretado como sinônimo de respiração, pois somente o ser humano o possui. Os animais que também são modelados da terra (Gn 2,19) não o possuem. O ser humano, ao contrário, é guardião de uma missão especial (Gn 2,15), por ser imagem de Deus.

Em Gn 1,26 não se diz que Deus cria o ser humano “à sua imagem e semelhança”, como se costuma dizer, mas literalmente: “à imagem segundo a semelhança”, o que, em uma tradução dinâmica, poder-se-ia interpretar como “em uma imagem semelhante”. Para falar do mesmo acontecimento, em Gn 1,27 apenas o termo “imagem” é usado. Em Gn 5,1, por sua vez, emprega-se somente “semelhança”.

O termo “imagem” (*selem*) refere-se à representação em forma de pintura ou de estátua (1Sm 6,5.11; Ez 23,14), cuja função é a de tornar visível o que está ausente ou mesmo invisível (cf. Sb 14,15-17). Esse substantivo geralmente tem uma conotação negativa, pois em várias passagens designa o ídolo (Nm 33,52; 2 Rs 11,18; Ez 7,20; 16,17; Am 5,26), uma realidade que não ouve, não fala, não sabe como agir (Sl 115, 57), sendo algo “morto” (Sb 13,18; 15,5); e isso evidencia, em contraste, a qualidade do ser humano, que - segundo a afirmação de Gn 2, 26 - é designado para “representar” Deus precisamente porque está vivo e é capaz de se relacionar com o criado. Se é verdade que no Saltério o termo *selem* é aplicado ao

homem em sua condição de criatura efêmera (Sl 39,7; 78,20), tal pormenor não contradiz o que é prenunciado pelo livro do Gênesis: a criatura humana é “figura” de Deus mesmo na fragilidade da carne e na contingência da história.

O substantivo abstrato “semelhança” (*demût*) explicita a relação de semelhança entre duas realidades, como ocorre precisamente entre um sujeito específico e suas reproduções pictóricas ou de argila (Ez 23,15). Quando receberam de Deus o privilégio da percepção sensorial de seres ou acontecimentos sobre-humanos, os autores bíblicos viram-se obrigados a dizer que o que viam era “semelhante” a uma realidade terrena (Ez 1,5,26; 10,21-22; Dn 10,16). Ora, Deus é certamente “incomparável”, nada se compara a Ele (2Sm 7,22; Is 40,18; Jr 10,6-7; Sl 86,8); ainda assim - diz a Escritura - o homem carrega dentro de si os traços do divino. Não poucos comentaristas sugeriram que o termo “semelhança” pretendia atenuar o valor dado ao substantivo “imagem”, especificando que a cópia (homem) certamente não pode ser considerada idêntica ao original (Deus). No entanto, parece mais provável que, com esse termo, o autor de Gn 1 quisesse, em vez disso, enfatizar a semelhança privilegiada entre o ser humano e o Criador, que constitui o fundamento original do diálogo histórico entre os dois sujeitos. O fato de Deus querer fazer *’ādām* à sua imagem indicaria, em outras palavras, que ele pretendia entrar em uma relação de aliança pessoal com ele (Sr 17,12; 49,16; cf. também Sl 100,3).

O sopro divino, que segundo Gn 2,7 vivifica o homem, é identificado na literatura sapiencial com o “espírito” da sabedoria (Sb 1,5-6; 7,22-30) por meio do qual a criatura se torna um ser “imortal” (Sb 2,23; 4,1; 5,5,15; 6,18; 8,13,17), por isso semelhante a Deus.

Desse modo, a finitude e a grandeza caracterizam o ser humano conforme a visão dos autores bíblicos. Ele, reconhecido como uma criatura, não é criador de si mesmo. Ainda que ligado ao pó e à terra, frágil e ameaçado de morte, possui uma relação especial e única com seu Criador. É importante recordar que na Bíblia Hebraica, o termo *’ādām* por vezes indica o ser humano em geral (Gn 1,27) e por vezes, ao contrário, o varão (Gn 2, 19.23). E isso vale também para o substantivo *’iš*, que, na maioria das vezes, designa o homem em oposição à “mulher” (*’iššāh*) (Gn 2,24). Em certos casos, porém, tem valor de “qualquer pessoa”, e, por isso, indica cada pessoa humana (Gn 9,5). A tradição bíblica considera o ser humano como um ser que existe no corpo. Ele é impensável fora do corpo. Mesmo se em alguns textos, como no relato de Gn 2,4-7, *’ādām* (isto é, o ser humano), é descrito por meio da justaposição de dois elementos constitutivos (o pó e o sopro), eles não podem ser considerados entidades autônomas e separáveis. É na carne que o ser humano vive aquela experiência espiritual que lhe é peculiar.

2. Deus põe o ser humano no jardim

Segundo Gn 2,8, o ser humano é colocado pelo Criador em um “jardim”, no Éden (*'ēden*), termo hebraico que indica delícia e prazer.

Depois de o ser humano ter sido criado à imagem e semelhança de Deus e, por isso, destinado a exercer o domínio sobre a terra (Gn 1,26-28), o Criador lhe prepara um jardim para que dele possa se alimentar, cultivando-o em convivência com os animais.

O Senhor Deus de “oleiro” se faz agricultor, e, na qualidade de “dono” do jardim, dispõe generosamente para a sua criatura de toda espécie de bens necessários e úteis para a vida; as árvores frutíferas, oferecidas para a alimentação, unem-se às plantas para serem admiradas também pela sua beleza (Gn 2,9); os rios asseguram fertilidade ao solo (Gn 2,10-14), que no seu segredo esconde minerais preciosos (Gn 2,11-12). Ao homem é dado de tudo aproveitar (Gn 2,16) – também da “árvore da vida” – com a exclusão somente da árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 2,17). Note-se que em Gn 1, não é feita menção ao “céu”; o foco é a “terra”. Por isso, o nome de territórios e rios conhecidos, convida a compreender que o Éden é, exatamente, essa nossa terra, confiada à responsabilidade do ser humano.

No que tange à responsabilidade do ser humano, é-lhe conferida uma dupla tarefa em relação à terra (Gn 1,15; cf. Gn 3,23): trabalhá-la e dela cuidar. A tarefa do trabalho (já evocada em Gn 2,5), com a característica da fadiga e até de uma certa condição servil, exprime-se pela raiz verbal *'ābad*. A tarefa do cuidado, que indica o respeito pelo dom recebido e sua defesa para evitar danos, exprime-se pela raiz verbal *šāmar*. Nessa fase da narrativa bíblica, nenhum aspecto punitivo ou humilhante é associado ao ser humano. Pelo contrário, é enunciado aqui o privilégio acordado à criatura de ser o princípio responsável do fazer florescer a vida. Essas duas raízes são amplamente utilizadas na linguagem religiosa, para indicar respectivamente o culto a Deus (Ex 3,12; 4,23; 7,16; Dt 6,13; 10,12 etc.) e a observância dos mandamentos (Gn 17,9-10; 18,19; 26,5; Ex 12,17; Dt 4,2; 10,13 etc.). Em um certo sentido, os deveres que, na história da Aliança, terão por objeto o Senhor e a sua Lei são prefigurados na diligente tarefa da operosidade agrícola.

Ao ser humano, no jardim, vinculam-se o alimento, o trabalho e os animais.

O alimento

Nas primeiras páginas da Bíblia, o alimento é apresentado como perene oferta do Criador às suas criaturas (Gn 1,29-30; cf. Sl 104[103],14). No entanto, o fato de o ser humano transgredir o mandamento divino referente ao fruto proibido da árvore (Gn 3,6) traz como consequência a maldição do solo com a dor e a fadiga para obter o alimento (Gn 3,17-19). Analogamente ocorre após Caim matar Abel (Gn 4,12). A esterilidade dos campos torna-se sinal de uma maldição divina determinada pelo pecado (Lv 26,16.20.26; Dt 28,16-18.22-24.30; 29,21-22). Será a

voz profética a indicar que o fenômeno da fome se relaciona com a sanção divina aos culpados (1Rs 17,1; Is 5,5-6; Jr 3,24 Ex 4,16-17; Os 2,11.14; 8,7; Jl 1,7.10-12.15-20; Am 4,6; 7,4; Ag 1,6; 2,17). Deus, todavia, não cessa de ser benévolo; a subtração temporária surge como busca de conversão dos corações (Os 2,8-9) e distribuição dos bens (Dt 30,8-9; Ml 3,10).

Todavia, é preciso também dizer que no caso de Abraão e seus descendentes até Jacó aqueles que eram destinados à bênção experimentam, repetidamente, fenômenos de seca e de fome (Gn 12,10; 26,1; 41,30-31.36). No entanto, não lhes é atribuída alguma culpa por isso. Nota-se, então, que no ciclo patriarcal é oferecida uma chave interpretativa diferente: a escassez de recursos não é vista como uma punição, mas como uma oportunidade de sabedoria e benevolência para o crescimento dos que a vivem.

Digno de nota é que já nas páginas do Antigo Testamento percebe-se que a vida, que é assegurada pelo alimento por parte de Deus (Gn 1,29; Lv 26,3-5; Dt 28,2-5.8.11-12; Mt 6,26-32), não é nunca vida proveniente somente do “pão”, mas particularmente vida que provém da relação com Deus, pois “não só de pão vive o homem, mas de tudo o que sai da boca do Senhor” (Dt 8,3; Mt 4,4). A verdadeira vida do homem é, na realidade, o próprio Deus (Dt 30,20), e aquilo que realmente nutre é, na verdade, a sua Palavra (Sb 16,26).

Dessa forma, compreende-se porque os rituais da aliança com o Senhor têm na *refeição sagrada* uma das mais significativas formas expressivas: o alimento consagrado, assumido na presença de Deus (Ex 24,9-11), traz o significado de que os homens podem fazer a experiência da comunhão com o Altíssimo.

Se a vida é nutrir-se de Deus e da sua Palavra, eis que o fiel pode, paradoxalmente, também jejuar, não somente como ato penitencial, mas como ocasião para orar e assimilar a Torá, buscando compreender que é o Senhor a fonte inexaurível do viver. E, sempre a partir do centro dessa fé, o fiel será também capaz de privar-se periodicamente do pão e de tantos produtos da terra por ele cultivada, seja para consagrá-los a Deus em ato de confiança para com o Doador de todo bem (Ex 22,28-29; 23,19; 34,26; Lv 27,30), seja como dispositivo de bondade para com os indigentes, os levitas, as viúvas, os órfãos e os imigrantes (Dt 14,22-27; 16,11; 18,4; 26,11).

O povo de Deus chega até mesmo a herdar, sem esforço (Dt 6,11; Js 24,13) e sem mérito (Dt 9,4-6), um novo Éden, porque o Senhor fê-lo entrar em terra com águas correntes, fontes e águas subterrâneas, que jorram nos vales e nos montes [cf. Gn 2,10-14]; terra de trigo e de cevada, de vinhas, de figueiras e de romãzeiras; terra de oliveiras, de azeite e de mel; terra em que come o pão sem escassez e sem que nada lhe falte [cf. Gn 2,9]; terra onde as pedras são de ferro e de cujas montanhas extrairá o cobre [Gn 2,11b-12]. Terra em que comerá e se fartará, e abençoará o Senhor pela boa terra que lhe deu (Dt 8,7-10). No entanto, Israel ficou “gordo,

robusto, corpulento –, voltou as costas a Deus, que o fez” (Dt 32,15; cf. Jr 2,7; 5,7); a abundância e a saciedade, ao invés de produzir reconhecimento e fidelidade ao Senhor, determinaram, de fato, o esquecimento e a rebelião, com a consequente perda do dom divino (Dt 32,23-25).

No Novo Testamento, particularmente em Atos e Cartas Paulinas, quando se leem relatos da vida dos primeiros cristãos, percebe-se a adoção de medidas para ir ao encontro da necessidade dos irmãos de comunidade para que ninguém fique sem o básico da subsistência, representado emblematicamente pelo alimento como, por exemplo, a assistência às viúvas de língua grega (At 6,1-3); a coleta em favor da comunidade hierosolimitana (At 24,17; Rm 15,25-28; 1Cor 16,1; 2Cor 8-9; Gl 2,10). Por isso mesmo, “entre eles ninguém passava necessidade” (At 4,34).

O trabalho

Enquanto que, na Escritura, o alimento é prevalentemente entendido como *dom de Deus* (Gn 1,29-31), o tema do trabalho (Gn 2,15) destaca a atividade do homem como necessária, seja para cultivar o alimento ou consegui-lo, seja para alcançar uma vida de qualidade.

A *literatura sapiencial*, constantemente voltada a favorecer a vida (Pr 3,2.18.22; 4,13; 9,11 etc.), tematiza amplamente o fenômeno do trabalho humano, exaltando a pessoa trabalhadora, sobretudo se essa une diligência, astúcia e audácia. Na conclusão do *Livro dos Provérbios*, é apresentado o perfil da “mulher de valor”, que alguns estudiosos consideram ser uma personificação da própria sabedoria, para ser buscada e encontrada (Pr 31,10) devido aos seus talentos e a suas vantagens inestimáveis. Ela é descrita na sua incansável atividade (Pr 31,15.18), feita de trabalhos manuais (Pr 31,13; 17.19-20), de desenvoltura nos investimentos (Pr 31,14.16.22.24), de concreta benevolência para com os familiares (Pr 31,11-12.15.21) e para com os pobres (Pr 31,20).

Dessa forma, o mundo sapiencial louva aqueles que são trabalhadores, porque o trabalho inteligente produz riqueza (Pr 10,4; 11,6; 12,27; 21,5) e poder (Pr 12,24). Todavia condena o *preguiçoso*, porque a sua indolência, justificada em nome de falsos temores (Pr 22,13; 26,13), não somente é inútil para os outros (Pr 10,26; 18,9; Sr 22,12), mas prejudica até mesmo a própria pessoa (Pr 12,27; 15,19; 19,15; Ecl 10,18), traz pobreza (Pr 10,4; 12,11; 20,4.13; 24,30-34) e, no fim, conduz à morte (Pr 13,4; 21,25; Ecl 4,5). Ser preguiçoso equivale a ser tolo. Consequentemente, para se tornar sábio, é necessário assumir a dimensão da fadiga, comparável ao trabalho dos campos (Sr 6,18.20).

Os profetas, por sua vez, introduzem o tema do trabalho particularmente quando esse entra em contradição com o seu sentido de produzir alimento e, portanto, gerar vida ao narrarem a produção de ídolos. Isaías, por exemplo, descreve um homem que corta uma árvore, toma uma parte dela para acender o forno e cozinhar o alimento, depois, com o resto, entalha para si um ídolo e o invoca

dizendo: “*Salva-me, pois tu és o meu deus!*” (Is 44,14-17). O profeta entende que há um engano em tal atividade: o artesão empenha energias (Is 41,6-7; 44,12) e grande habilidade (Is 44,13) ao forjar o seu objeto de culto, tornando-o belo e reluzente, coberto de ouro (Is 40,19; Jr 10,4; Ez 16,17; Os 2,10; Br 6,8-9), e adornado com esplêndidas vestes (Jr 10,9; Br 6,10-11), de modo a parecer sumamente atraente e dar a impressão de ser vivo e eterno. Na realidade, o ídolo é uma coisa mentirosa (Is 44,20; Jr 10,14), não tem em si o sopro vital (Jr 10,14; Br 6,24), é um ser inútil (Is 41,23; 44,9; Jr 2,8.11; 10,5; Hab 2,18-19; Br 6,34-39. 52-58), que desaparecerá na luz da verdade (Is 41,29; 46,1-2; Jr 10,11).

Além da crítica ao uso das mãos para a produção de ídolos, os profetas acrescentam uma crítica severa àquelas atividades humanas que violam as regras de justiça querendo ampliar suas posses (narrativa de Nabot [1Rs 21,1-6]), tomando aquilo que pertence a outrem (Is 5,8); ou o comércio fraudulento baseado na alteração dos parâmetros de troca (“os pesos e as medidas”), que a Lei requer para garantir a necessária condição de equidade (Lv 19,35-36; Dt 25,13-16); ou ainda a construção de obras públicas, palácios, mansões, muralhas de defesa, santuários, pontes e estradas de forma injusta. Salomão tinha edificado palácios e completado o grande Templo de Jerusalém, mas o preço tinha sido pago pelos seus súditos, submetidos à uma dura servidão, comparável à escravidão do Egito (1Rs 12,4), e seu filho Roboão piorou as coisas (1Rs 12,14). Por isso grita o profeta: “*Ai daquele que constrói uma cidade com sangue e que assenta seus alicerces sobre a injustiça*” (Hab 2,12); a desventura se abaterá sobre aquilo que foi edificado e protegido por inaceitáveis formas de injustiça (Am 3,9-11; Mq 3,9-12; Sf 3,1-8), entre as quais aquela de não dar a recompensa aos operários (Jr 22,13-17; Ml 3,5).

É-nos dito que Jesus era um “carpinteiro” (*tektōn*) (Mc 6,3), filho de um carpinteiro (Mt 13,55), em conformidade com o que habitualmente acontecia nas transmissões das várias atividades familiares. Os seus primeiros discípulos eram pescadores (Mc 1,16-20), e narra-se que havia dentre eles um com o ofício de cobrador de impostos (Mc 2,14).

São Paulo, ao indicar a relação entre trabalho e conversão, recorda o dever de pagar o justo salário aos operários (Rm 4,4) e admoesta: “*Quem roubava, não roube mais; pelo contrário, que trabalhe, fazendo com as mãos o que é bom, para que tenha o que repartir com o necessitado*” (Ef 4,28): a laboriosidade é indicada aqui como a via oposta à injustiça (expressa como “roubar”), e é promotora de caridade, porque pode subsidiar as necessidades dos pobres (At 20,35). Desse modo, o Apóstolo não somente dita a conduta que deve ser seguida, mas se apresenta repetidamente como um modelo a ser imitado (1Ts 4,1; 2Ts 3,7-9), exatamente porque, embora seja ministro do Evangelho, e tenha, por isso, direito a uma recompensa tangível (1Cor 3,8; 9,7-14; Gl 6,6; 1Ts 3,9), preferiu manter-se com o

trabalho de suas mãos (1Cor 4,12; 1Ts 2,9; 2Ts 3,7-8), para não ser um peso para suas comunidades (2Cor 11,9-10; 12,13-14.16-18; 1Ts 2,9; 2Ts 3,8).

Os animais

O ser humano não é somente alimentado pelos animais de seu leite e carne, ovos e mel, mas obtém também lã para suas vestes e couro para as suas várias necessidades. O boi e o burro ajudam o homem no trabalho do campo (1Sm 8,16; 1Rs 19,19; Is 28,28; Pr 14,4), servem para o transporte de pessoas (Nm 22,21; Jz 5,10; Zc 9,9) e de mercadorias (Gn 44,13; Ex 23,5; 1Sm 25,18; 2Sm 16,1), enquanto o cavalo é utilizado para o combate na guerra (Ex 15,1; 2Rs 18,23-24; Os 14,4; Am 2,15; Sl 20[19],8; 33[32],17). O cão, na história de Tobias, parece um protótipo do animal de companhia (Tb 6,1; 11,4).

Nas cerimônias sagradas, para significar a relação com Deus, utiliza-se a mediação do animal. Aquilo que se “sacrifica” a Deus não é, de fato, o animal capturado no bosque, não é um animal repugnante, que o homem não comeria, não é um animal mutilado ou inútil (Lv 1,3; 3,1; 22,18-25; Ml 1,8.14). É, ao invés disso, um animal perfeito (Ex 12,5) e precioso, criado exatamente para ser uma digna oferta ao Deus Altíssimo. A Ele se consagra o primeiro nascimento do animal (Gn 4,4; Ex 13,1-2.1112; 22,28-29; Dt 12,6; 15,19), de modo a fazer com que tudo o que foi doado por Deus seja devolvido a Ele.

Nos escritos proféticos, em particular, é repetidamente criticado não o rito de sacrifício, mas a exterioridade dos atos que não correspondem a uma verdade do comportamento humano segundo a justiça (Is 1,11-17; 43,22-24; 58,3-5; Jr 6,20; 11,15; Os 5,6-7; 6,6; Am 5,21-25; Mq 6,6-7; Zc 7,4-6).

3. Deus concede ao ser humano uma família

Um novo desenvolvimento narrativo é marcado pela constatação divina expressa na frase bastante surpreendente: “Não é bom (*lō tōb*) que o homem (*’ādām*) esteja só” (Gn 2,18). Em Gn 1, repetidamente ressoava a expressão “Deus viu que era bom (*tōb*)” (Gn 1,3.10.12.18.21.25.31); em Gn 2, temos um sistema expressivo diferente, que começa daquilo que é incompleto e inadequado para mostrar como a criação alcança, progressivamente, o seu cumprimento. Aquilo que parece imperfeito é o fato de que *’ādām* “esteja só”. A expressão adverbial hebraica (*lebaddō*), traduzida com o adjetivo “só”, se é atribuída a Deus, indica o seu estatuto de Ser único e salvador (Ex 22,19; 1Sm 7,3-4; Is 2,11.17; Sl 72[73],18; Jó 9,8); ao referir-se ao homem, exprime isolamento e impotência (Gn 32,25; 42,38; 2Sm 17,2). Por essa razão, o Criador vem em socorro de *’ādām*, fornecendo-lhe uma ajuda (*’ēzer*), ou melhor, um “aliado” (2Rs 14,26; Is 31,3; Sl 30[29],11; Jó 29,12; Sr 36,24), que não somente o liberta da ideia presunçosa de ser o único ser humano

sobre a terra, mas, sobretudo, coopera com o homem na realização da tarefa que lhe é dada por Deus.

É especificado que o Criador deseja uma ajuda que esteja, literalmente, “diante dele” (*kenegdô*). A locução hebraica – atestada somente em Gn 2, 18.20 – recebeu diversas traduções e interpretações; não sendo adequadamente relacionada à criação dos animais (Gn 2,20), ela é, por isso, indiretamente associada à relação entre homem e mulher (Gn 2,23) para exprimir paridade e reciprocidade. Assim, o Criador, colocando diante do ser humano uma ajuda visível, permite-lhe sair, de algum modo, de sua “solidão”.

É preciso notar que a terminologia usada para designar o termo *'ādām* precisa de atenção: o termo aparece, às vezes com o artigo, às vezes sem. Na primeira parte de Gn 2, *'ādām* indica o ser humano em geral; e mesmo na sequência da narração, esse valor permanece, como ocorre em Gn 3,9-10, quando Deus vem ao jardim para buscar *'ādām*, ou em Gn 3,22-24, quando expulsa *'ādām* do Éden. Igualmente é preciso recordar que o dom do alimento, a tarefa do trabalho e a imposição do mandamento de não comer o fruto proibido (Gn 2,16-17), assim como algumas consequências do pecado (Gn 3,9.10.19.22-24), possuem como referência a humanidade em geral, sem distinção sexual. No entanto, é preciso também recordar que o termo é utilizado para designar o personagem masculino, motivado pela explícita correlação com a (sua) “mulher” (Gn 2.22-23.25; 3,8.12.17.20-21). Essa prevalência masculina é, pois, consagrada pelo fato de que *'ādām* se torna, a um certo ponto da história, o nome próprio do progenitor do gênero humano (Gn 4,1.25; 5,1-5): Adão.

A ambiguidade ligada ao nome *'ādām* (análoga àquela que existe em português com o termo “homem”) favoreceu duas modalidades de interpretações do texto. A primeira, chamada de leitura mais convencional, descreve a criação da mulher, operada pelo Criador, servindo-se de um material retirado do varão (“uma das costelas”). Isso seria confirmado pela declaração: “*Será chamada mulher (varoa), porque foi tirada do homem (varão)*” (Gn 2,23). São Paulo mais tarde dirá “*como a mulher foi tirada do homem [ek tou andros], assim também o homem nasce da mulher [dia tēs gynaikos], e tudo vem de Deus*” (1Cor 11,12). Assim “*no Senhor, nem a mulher é sem o homem, nem o homem é sem a mulher*” (1Cor 11,11); no entanto, “*Adão foi formado primeiro; Eva, depois*” (1Tm 2,13), fundamento escriturístico da ordem hierárquica na família e na comunidade (1Cor 11,7-10).

A Bíblia da CNBB traduz o verbo hebraico *lāqah* como “tomar” (Gn 2, 21-22). Desse modo, não veicula a conotação da subtração, mas o sentido de algo “retirado de” fazendo emergir a componente semântica da escolha (eleição) (cf. Gn 4,19; 6,2; 11,29 etc.). A antiga versão grega (LXX), seguida daquela latina (Vulgata), traduziu como “costela” (vv. 21-22) o termo hebraico *šēla'*, que, porém, em todas as outras ocorrências bíblicas (cf. Ex 25,12.14; 2Sm 16,14; 1Rs 6,34;

Ez 41,5 etc.) não designa jamais uma parte específica do corpo (humano), mas simplesmente um “lado” ou uma parte lateral de qualquer objeto. Se se evita a referência a um órgão anatómico, poder-se-ia fazer aparecer a ideia de que “homem e mulher” são como “lado e lado”, semelhantes em sua natureza constitutiva; e, ao mesmo tempo, chamados a estar “lado a lado”, um ao lado do outro, como ajuda, aliados. De fato, podemos ler no Sirácida: “*Quem possui uma boa mulher tem o começo da fortuna: um auxílio igual a si mesmo e uma coluna de apoio*” (Sr 36,26). Cada um dos dois tem uma específica configuração identitária; para o homem, a configuração é evocada com a ação de fechar o lugar com carne (Gn 2,21); para a mulher, ela é expressa pelo verbo “formar” (*bānāh*: Gn 2,22), que tem, sem dúvida, a nuance da operação concluída, de modo que o “ser formada” (*bānāh*: cf. Gn 16,2; 30,3) coincida com a potencialidade de gerar filhos (*bānīm*).

Quando o relato narra o encontro de casal (vv. 22b-25), é o Senhor a favorecê-lo, trazer (literalmente “fazer vir”) a mulher ao homem (v. 22b), com uma implícita intenção de promover a união. O homem toma a palavra (v. 23) para dizer, em primeiro lugar, que “esta vez” se realizou aquele “bem” capaz de vencer a solidão do ser humano (v. 18). A mulher, conduzida por Deus, vai na direção do homem (v. 22), e o homem, reconhecendo o dom, vai na direção da mulher (v. 24), cada um, mediante a sua “adesão” recíproca, predispondo-se a realizar aquela unidade (“uma só carne”) que será princípio de vida nova. Nas solenes palavras dos vv. 23-24, não é somente declarada a paridade dos dois sexos; a expressão “*osso dos meus ossos e carne da minha carne*” é uma locução usada em contextos de “aliança” (Gn 29,14; Jz 9,2; 2Sm 5,1-3; 19,13-14) e serve para atestar que o outro será considerado como o próprio corpo. Paulo, a propósito do amor conjugal – em explícita referência a Gn 2,23-24 –, usa expressões que vão neste sentido: “*Os maridos devem amar suas esposas, como amam seu próprio corpo*” (Ef 5,28).

O amor entre homem e mulher

As primeiras palavras dirigidas por um ser humano a quem pode entender o seu sentido são aquelas do varão que reconhece diante de si a mulher com a qual viver em comunhão de aliança (Gn 2,23). São palavras poéticas que apreciam o dom e o celebram, início de um canto indefinido que caracterizará a história humana (Jr 33,11), até que “a esposa” (Igreja), plena do Espírito de caridade, dirá ao Esposo (Cristo): “Vem!” (Ap 22,17), levando a cumprimento a vida de amor e a perfeita alegria.

O amor conjugal brota do encantamento diante da beleza do outro que ecoa nas páginas da Escritura, poeticamente, por exemplo, no Cântico dos Cânticos (Ct 1,8; 4,1.7; 5,9; 6,1.4.10). Diversos personagens são recordados pela sua atratividade, fossem mulheres – como Sara (Gn 12,11.14), Raquel (Gn 29,17), Abigail (1Sm 25,3), as três filhas de Jó (Jó 42,15), Ester (Es 2,7) e Judite

(Jd 8,7) –, fossem homens – como José (Gn 39,6), Moisés (Ex 2,2), Davi (1Sm 16,12) e o sumo sacerdote Simão (Sr 50,5-10) –; a beleza desses personagens suscita afeto no leitor, que se sente fascinado por eles para amar sua história, e, no final, ser atraído pelo Cristo, “o mais belo entre os filhos do homens” (Sl 45[44],3).

No Livro de Rute – que para os Hebreus faz parte, com o Cântico dos Cânticos, dos “cinco rolos” –, o personagem central é aquele de uma mulher moabita (Rute), que, tendo se tornado viúva de um israelita (Maalon), permanece indissolúvelmente ligada à família do marido, renunciando a sua própria pátria (Sl 45[44],11) e às suas tradições religiosas, em nome de uma fidelidade tenaz ao vínculo de amor contraído com o matrimônio. As complicações narrativas dessa novela edificante servem para exaltar o mérito dos protagonistas, que, em um concurso de recíproca benevolência, mostram a potência do vínculo conjugal, capaz de criar vínculos perenes entre pessoas de etnias e tradições diversas. Esse vínculo, no final, é premiado por um fruto maravilhoso, pois de Rute e Booz nasce Obed, “pai de Jessé, pai de Davi” (Rt 4,17), figura do Messias. A morte, nessa tocante narrativa, não separa as famílias; e a fidelidade amorosa unida à responsabilidade (promovida pela lei do levirato) se torna fonte de consolação e de esperança para os indivíduos e para toda a comunidade (Rt 4,11.13).

Em língua grega, temos uma outra novela, que narra a viagem de *Tobias* e do seu encontro com Sara, viúva de sete maridos. A união matrimonial deles, respeitosa da Lei de Moisés (Tb 7,11.13) e consagrada pela oração (Tb 8,4-8), torna-se princípio de vida e de alegria para as famílias dos pais e sogros (Tb 8,15-20; 11,17-18).

Embora o *livro dos Provérbios* fale da relação ideal em um matrimônio (Pr 31,11-12.28-19), menciona também que a vida no matrimônio não é sempre perfeita: o marido às vezes é preguiçoso, bêbado e estúpido, e a mulher mesquinha, briguenta e até desavergonhada, com consequências desastrosas e desonrosas (Pr 12,4; 19,13; 21,9.19; 25,24; 27,15-16; cf. Ecl 7,26-27; Sr 25,20). É necessário, em vista disso, “encontrar” uma boa mulher, porque, se é verdade que “do Senhor vem a mulher prudente” (Pr 19,14), cabe ao jovem saber escolhê-la (Pr 18,22), preferindo as qualidades da alma ao fascínio exterior (Pr 31,20; cf. Sr 42,12). E, uma vez casado, o homem é chamado a subtrair-se às seduições da “mulher estrangeira” (Pr 5,1-14.20-21; 7,4-27; 23,26-28), mantendo um vínculo exclusivo com a sua esposa (Pr 5,15-18).

Na literatura profética, a fidelidade no matrimônio é naturalmente considerada obrigatória e, conseqüentemente, o adultério é condenado (2Sm 12,1-12; Jr 7,9; 29,23; Os 4,2; Ml 3,5). Não encontramos no *corpus propheticum* a denúncia de (outros) comportamentos sexuais indignos; a frequente acusação de prostituição, dirigida a Israel, alude metaforicamente à idolatria (Is 1,21; Jr 3,6; Ez 16,16; Os 2,7 etc.). Analogamente, na maior parte dos casos, a culpa pelo

adultério é entendida como traição do vínculo exclusivo com o Senhor (Jr 3,8; Ez 16,32; Os 2,4 etc.).

O fato de que a instituição matrimonial seja utilizada para descrever a relação de Deus com Israel é um sinal de que ela possui em si mesma um valor intrínseco; mais uma vez é atestada a “semelhança” entre Deus e a criatura humana, entre o agir divino e aquele que o ser humano é chamado a cumprir. A aliança esponsal é efetivada de modo perfeito pelo Senhor, e isso ilumina como ela deve ser vivida pelos esposos.

Uma palavra deve ser dita sobre o fato de que o matrimônio assumiu na história de Israel variadas formas, com costumes e práticas às vezes disformes do projeto de Deus. Em alguns casos, inclusive, sem uma explícita nota crítica. Vejamos alguns exemplos.

Filhos com escravas e concubinas

O dom da procriação aparece constantemente como um bem a ser apreciado e como um valor a ser promovido. Explica-se assim porque Abraão tenha aceitado ter um filho com a serva Agar (Gn 16,3-4), e porque Jacó tenha tido filhos não somente com suas duas mulheres, mas também com suas escravas (Gn 30,3-13). Ao lado das esposas legítimas aparecem também, frequentemente, as “concubinas”, cujo estatuto não é definido e sequer claramente condenado (Gn 22,24; 25,6; 35,22; 36,12; Jz 8,31; 19,1; 2Sm 3,7; 16,22 etc.). O perfil da instituição matrimonial, como apresentado nos textos do Antigo Testamento, portanto está longe de ser perfeito. Entre outras coisas, a união matrimonial é submetida habitualmente à vontade dos pais dos nubentes (Gn 21,21; 24,51; 29,21-28; 34,8; Ex 2,21; Js 15,16-17; Jz 14,2 etc.), ao invés de depender da livre decisão dos jovens, baseado nos sentimentos de afeto recíproco (Gn 29,15-30). Além disso, a subordinação da mulher ao marido (*ba'al*, “senhor”, “patrão”), reflexo de uma concepção patriarcal da sociedade, e a valorização da mulher prevalentemente em função da fecundidade constituem hoje aspectos problemáticos do modelo matrimonial veterotestamentário.

Esterilidade

A esterilidade das mulheres (Gn 11,30; 25,21; 29,31; 30,1) e o desejo de uma prole abundante contribuem, se não para produzir, ao menos para favorecer o fenômeno da poligamia, como se nota nos personagens Lamec (Gn 4,19) e Esaú (Gn 26,34; 38,9; 36,2-5), mas também em Abraão (Gn 25,1.6), Jacó (Gn 29,15-30), Gedeão (Jz 8,30), Elcana (1Sm 1,2), e mais tarde em reis de Israel como Davi (2Sm 3,2-5; 5,13; 15,16), Salomão (1Rs 11,1-3), Roboão (2Cr 11,21), Abias (2Cr 13,21) e em diversos outros. Para os soberanos, a pluralidade dos matrimônios (Dt 17,17) servia para estabelecer alianças úteis com os diversos países de proveniência das mulheres; os muitos filhos podiam, ainda, ser instrumentos de uma gestão familiar do poder (2Cr 11,23).

Poligamia

A poligamia – que em uma sociedade de tipo patriarcal poderia até mesmo ser considerada um fator de proteção para as mulheres solteiras – é indiretamente reconhecida pela legislação hebraica, na normativa referente à herança a ser acordada aos filhos de duas mulheres: “uma amada e outra odiada” (Dt 21,15-17). Além disso, era também reconhecida no preceito concernente aos deveres do amo para com a escrava. Se ele se casasse com uma escrava e depois não a quisesse mais, ao ser associada a uma nova mulher, a escrava não poderia ficar sem alimento, vestes, nem sem a convivência conjugal (Ex 21,10). O ciúme e a rivalidade entre as esposas (Gn 16,4-6; 30,1; Lv 18,18; 1Sm 1,7), muitas vezes por motivo da diferente fecundidade, como também o dissídio entre os filhos de mães diferentes (Gn 37, 2-4), no entanto, constituem uma crítica ameaça ao, embora aceito, sistema matrimonial poligâmico. Parece claro – e é reconhecido pelos estudiosos da história de Israel –, que tenha existido uma progressiva evolução na direção do matrimônio monogâmico. No Novo Testamento, não encontramos nenhuma menção clara à poligamia, nem uma sua explícita condenação nas listas de comportamentos sexuais imorais. Os textos de 1Tm 3,2.12 e Tt 1,6 que, para o bispo, o presbítero e o diácono, prescrevem o estatuto de “*marido de uma só mulher*”, parece que excluem do ministério eclesial quem tivesse se recasado depois da viuvez; quem pensa, em vez disso, que aqui seja exigida a monogamia, deveria, desse modo, concluir que para os outros cristãos não estava em vigor tal obrigação.

Matrimônios mistos

Note-se, também, que os matrimônios mistos recebem alta crítica do legislador bíblico. Narra-se, por exemplo, que as duas mulheres hititas de Esaú “*causaram muito desgosto a Isaac e Rebeca*” (Gn 26,35). Ao mesmo tempo, aos pais não desagradou a poligamia, mas a união com mulheres estrangeiras, resultado do confronto com a sua atitude para com o gêmeo Jacó, também ele, marido de duas mulheres, mas escolhidas dentro da “família” (Gn 27,46; 28,1-69). Por essa razão, a lei sinaítica veta as alianças com os cananeus, implementada concretamente mediante matrimônios (Ex 23,32-33; 34,12-16; Dt 7,2-4).

Em outros casos, ao invés disso, não é de forma alguma criticado o matrimônio com mulheres estrangeiras, contraído até mesmo por importantes figuras de Israel: de José, por exemplo, descendem Efraim e Manassés que são filhos de uma egípcia (Gn 41,50-52); Moisés casa-se com uma madianita (Ex 2,21-22) e é criticado por causa da mulher etíope (Nm 12,1); Booz é louvado por seu matrimônio com Rute, a moabita (Rt 4,13-17); Davi teve várias mulheres e uma estrangeira (1Cr 3,2). Essas considerações induzem, portanto, a não exasperar a normativa de certas prescrições legais do Antigo Testamento.

No âmbito cristão, essa problemática parece superada, pois a aliança com o Senhor acontece pela fé (At 3,25; Gl 3,6-7) e não pela pertença a uma estirpe (segundo a carne). Todavia se os esposos não forem ambos batizados, podem nascer dificuldades análogas e até mesmo graves desentendimentos referentes à prática religiosa dos indivíduos e à educação dos filhos. Na Primeira Carta aos Coríntios, São Paulo expõe o caso de um cristão casado com uma mulher “não cristã”, recomendando não repudiá-la, caso ela venha a consentir em permanecer com ele; e o mesmo critério vale também para uma cristã com um marido de outra pertença religiosa (1Cor 7,12-13). Ensina o Apóstolo: *“O marido não cristão é santificado por sua mulher cristã, e a mulher não cristã é santificada por seu marido cristão”* (1Cor 7,14a).

Divórcio

O matrimônio é entendido como uma realidade destinada idealmente a durar por toda a vida. No entanto, diversos textos da legislação hebraica contemplam casos de repúdio, às vezes reconhecendo-o como legítimo (Lv 21,7.14; 22,13; Nm 30,10; Dt 21,14; 24,1.3-4; cf. Jz 15,2; Ez 44,22; 1Cr 8,8) e, às vezes, proibindo-o (Dt 22,19.29; cf. Mt 2,16).

Em Israel, de acordo com o que podemos obter das tradições rabínicas, a esterilidade da mulher podia constituir um motivo válido para o repúdio. Devido à finalidade primária da procriação atribuída ao casal, poderia ser considerado desejável ou até mesmo obrigatório um novo matrimônio. Em um regime claramente patriarcal é, sobretudo, o direito do homem a ser tutelado. Assim, por exemplo, o adultério da mulher (real ou suspeito: Nm 5,11-31) poderia dar lugar ao procedimento de repúdio (Mt 1,19), enquanto, até onde sabemos, não era reconhecido análogo poder à mulher, caso fosse o marido a transgredir a união matrimonial.

O texto que mais detalhadamente descreve o procedimento de repúdio, citado também no Novo Testamento (Mt 5,31; Mc 10,4), é o de Dt 24,1-14. A norma, como de costume, refere-se ao marido, conferindo-lhe, por um lado, o direito de repúdio e, por outro, proibindo-o de voltar atrás em sua decisão, quando a repudiada fosse de novo livre do subsequente matrimônio por ela contraído. O legislador se ocupa, então, de tornar definitiva a dissolução do vínculo, prescrevendo, além disso, a colocação por escrito e a entrega à mulher do “atestado de divórcio” (Dt 24,1-2; cf. Is 50,1; Jr 3,8).

Esse dá direito a ambos os cônjuges de realizarem novas núpcias. O elemento juridicamente menos bem sucedido se encontra na parte inicial da lei, em que se apresenta a motivação do ato de repúdio. Lemos: *“Se um homem tomar uma mulher e se casar com ela, e esta não agradar a seus olhos porque encontrou nela algo inconveniente (‘erwat dābār) ...”* (Dt 24,1). A expressão hebraica (‘erwat dābār), que não está presente em outro lugar, é linguisticamente enigmática e não

serve, portanto, para esclarecer por qual razão o marido não se agrade mais da mulher e decida o repúdio; disso parte uma ampla gama de interpretações e práxis jurídicas referentes ao divórcio no mundo hebraico.

O ensinamento de Jesus relativo ao argumento em questão introduz elementos de radical novidade, porque o Mestre afirma peremptoriamente a indissolubilidade do matrimônio, vetando o divórcio e novas núpcias. Com o seu ensinamento, entende-se que o matrimônio não é constituído somente pela decisão dos esposos. Nele está implicado, como elemento fundador, o ato divino de “unir”, ato não submetido ao querer do homem. As passagens evangélicas pertinentes são aquelas de Mt 5,31-32; 19,3-12; Mc 10,2-11 e Lc 16,18. Enquanto em Mt e Mc, a questão é tratada em ambiente de controvérsia e em oposição a quanto “foi dito aos antigos”; em Lc, temos somente um *logion* isolado, aparentemente fora de contexto. Em Jo, não encontramos traços da problemática (ao menos que se evoque a referência crítica de Jesus aos numerosos maridos da Samaritana em Jo 4,18).

Quando os fariseus reagem à tomada de posição de Jesus, a ela se opondo (Mt 19,7), ao citarem a “prescrição” mosaica de repúdio, Jesus os recorda que deve ser considerado normativo aquilo que Deus estabeleceu “desde o princípio” (Mt 19,8), e não um procedimento disciplinar formulado por Moisés em uma determinada época histórica. Na nova economia do Espírito, o repúdio equivale ao adultério, isto é, um ato de grave transgressão do preceito do amor que exige dos cônjuges uma perene fidelidade. Por isso o Senhor afirma: “*eu vos digo: quem repudia sua mulher – fora o caso de união ilícita (mē epi porneia) – e se casa com outra, comete adultério*” (Mt 19,9).

O termo *porneia*, no entanto, é genérico e impreciso (como era também a terminologia em Dt 24,1 *algo inconveniente* [*’erwat dābār*]): segundo alguns se referiria a um dos casos de “união ilegítima” (isto é, de incesto) condenados pelo Levítico (nos capítulos 18 e 20), e por isso considerado, na comunidade de origem judaica, motivo obrigatório de separação; para outros intérpretes, em vez disso, o termo indicava o adultério ou qualquer outra grave transgressão sexual que tornava possível o repúdio (Mt 1,19).

Adultério

Em Israel, mais que a tutela da fidelidade conjugal o que justifica a lei que proíbe categoricamente o adultério (Ex 20,14; Lv 18,20; Dt 5,18) é a garantia de uma prole legítima, direito próprio de cada genitor (Sr 23,22-23). O adultério é considerado uma transgressão merecedora de pena de morte (Lv 20,10; Dt 22, 22-27; Ez 16,38-41; 23,45-47; cf. Jo 8,5). O preceito está inscrito no Decálogo imediatamente depois da proibição de cometer homicídio (não matarás). É especificado, porém, que no Antigo Testamento, o adultério acontece exclusivamente se um homem tem relações sexuais com uma mulher casada (ou legalmente noiva); a disciplina aparece bastante mitigada, relativa a um homem

(também casado) que tem relações sexuais com mulheres não ligadas por vínculo matrimonial (Gn 38,15-23; Ex 22,15-16; Lv 19,20-22; Dt 22,28-29). No Novo Testamento, por outro lado, toda traição por parte de uma pessoa casada é considerada adultério (1Cor 6,9; Hb 13,4).

Prostituição

A narrativa de Judá e Tamar (Gn 38), a história de Raab, a meretriz (Js 2.1-6), o comportamento de Sansão (Jz 16,1) e o episódio das duas prostitutas que se apresentam para o juízo de Salomão (1Rs 3,16) mostram que a prostituição não era considerada como uma culpa merecedora de sanções públicas. Disso talvez se possa deduzir que fosse uma prática tolerada. Todavia, que essa fosse um ato inconveniente, conclui-se, seja por alguns textos narrativos (Gn 34,31; 38,33), seja pelas tradições proféticas e sapienciais, que falam disso como de um comportamento desprezível (1Rs 22,38; Is 23,15-16; Jr 5,7; Am 2,7; 7,17; Pr 7,10; 23,27; 29,3; Sr 9,6; 19,2), ao ponto de a prostituição servir em toda a literatura bíblica como metáfora do pecado de idolatria (Ex 34,15-16; Lv 20,5; Dt 31,16; Is 1,21; Jr 2,20; Ez 16,16; Os 2,7 etc.).

É surpreendente, então, constatar a ausência na legislação hebraica da proibição geral da prostituição. No *Livro do Levítico*, encontramos um preceito bastante intrigante dirigido ao genitor: “*Não profanarás a tua filha, prostituindo-a, para que a terra não se entregue à prostituição, nem se encha de infâmia*” (Lv 19,29). Pode-se discutir se se deva interpretar a norma à letra (que condenaria o pai que aproveita da filha por razões econômicas), ou se a norma use uma linguagem metafórica, entendendo a prostituição como uma imagem da idolatria (como em Ex 34,16 e em numerosos textos proféticos, por exemplo: Jr 3,1-3; Ez 16,15-19; 23,43-44; Os 2,4-7; 5,3-4).

No Novo Testamento, Jesus exprime a sua misericórdia para com a pecadora pública (Lc 7,36-50) e elogia a atitude penitente das prostitutas, em contraste com a arrogância de quem se acreditava justo (Mt 21,18-32).

Homossexualidade

A instituição matrimonial, constituída pela relação estável entre marido e mulher, é constantemente apresentada como evidente e normativa em toda a tradição bíblica. Não existem exemplos de “união” legalmente reconhecida entre pessoas do mesmo sexo. A amizade entre pessoas do mesmo sexo (como aquela entre Davi e Jônatas, exaltada em 2Sm 1,26) não pode ser considerada um indício a favor do reconhecimento da homossexualidade na sociedade israelita, pois a Bíblia não fala da inclinação erótica relativa a uma pessoa do mesmo sexo, mas somente de atos homossexuais. E desses trata em poucos textos.

No que se refere ao Antigo Testamento, temos duas narrações (o episódio de Sodoma [Gn 19] e o episódio de Gabaá [Jz 19]) e, mesmo assim evocam

impropriamente esse aspecto; e algumas normas em um código legislativo (Lv 18,22 e 20,13) que condenam as relações homossexuais. Os estudiosos do Antigo Testamento tendem a interpretar os episódios de Sodoma e Gabaá como um pecado que consiste na falta de hospitalidade, hostilidade e violência contra o estrangeiro e não como um pecado relativo à prática homossexual em si.

A proibição da prática homossexual (masculina) está inscrita entre as proibições do incesto (Lv 18,6-18; 20,11-12.14.19-21) e aquelas de outros desvios sexuais, como o adultério (Lv 18,20; 20,10) e a bestialidade (Lv 18,23; 20,15-16); o ato perpetrado, além de ser qualificado como “abominação”, é evidenciado pela pena capital. No entanto, não se tem notícia de que tal sanção tenha sido jamais aplicada. Tudo indica que a normativa do Levítico pretendesse tutelar e promover o exercício da sexualidade aberto à procriação, em conformidade com o mandamento do Criador aos seres humanos (Gn 1,28), cuidando, naturalmente, que tal ato fosse inscrito no quadro de um matrimônio legítimo.

No *Novo Testamento*, o tema da homossexualidade, que não é evocado nos evangelhos, está presente expressamente somente em três textos das Cartas de São Paulo (Rm 1,26-27; 1Cor 6,9 e 1Tm 1,10) nas quais considera-se uma culpa grave.

Tendo visto alguns temas que representam pontos de interrogação quanto ao adequado sentido da relação de amor entre homem e mulher, é preciso concluir esta parte com uma palavra sobre o matrimônio e sobre o celibato em São Paulo.

No parágrafo sobre o divórcio, indicamos como Jesus iluminou o estatuto do matrimônio, referindo-se ao projeto do Criador, que desde o princípio quis a união do homem e da mulher em uma só carne. O apóstolo Paulo mantém a mesma perspectiva, insistindo na “santidade” da conduta dessa relação (1Ts 4,2-8; 1Cor 6,13.16-17) e, conseqüentemente, culpando toda forma de impureza que nela possa existir (1Cor 6,18; Ef 5,3; Cl 3,5; Hb 13,4).

Na conhecida página de Ef 5,22-33, ele atribui à relação de Cristo com a Igreja a compreensão esponsal como aquela desenvolvida nos Profetas entre YHWH e Israel. Igualmente, para fundamentar a importância do sentido da união esponsal, compara o esposo a Cristo e a esposa à Igreja.

A contribuição mais claramente inovadora introduzida por Cristo se refere ao motivo da virgindade consagrada ao Reino de Deus. O Antigo Testamento recorda que ao profeta Jeremias lhe é pedido renunciar ao matrimônio, sinal do iminente fim de Jerusalém (Jr 16,2); e, até onde sabemos, também outros profetas, como Elias, Eliseu e João Batista, não se casaram, exprimindo assim uma adesão total a sua missão. Jesus se coloca pessoalmente nessa esteira de testemunhos proféticos, ainda mais com a assunção da figura do Esposo de Israel, qualificação que – como vimos – era na tradição profética reservada a YHWH.

São Paulo aprecia a virgindade em 1Cor 7: “*penso que, em razão da angústia (anankē) presente, é bom ao solteiro permanecer como está. Estás ligado a uma mulher? Não procures desligar-te. Não estás ligado a nenhuma mulher? Não busques uma mulher. Se, porém, casares, não estarás pecando. E, se a solteira se casar, não peca. Todavia as pessoas casadas terão as tribulações (thlipsis) na carne, e eu gostaria de poupar-vos*” (1Cor 7,26-28). E, ainda: “*Eu gostaria que estivesseis livres de preocupações. O homem não casado preocupa-se com as coisas do Senhor e como agradar ao Senhor. O casado preocupa-se com as coisas do mundo e procura agradar à mulher. E, assim, fica dividido (memeristai). Do mesmo modo, a mulher não casada e a virgem preocupam-se com as coisas do Senhor e procuram ser santas de corpo e espírito. A mulher casada, porém, preocupa-se com as coisas do mundo e como agradar ao marido. Digo isso para o vosso próprio bem*” (1Cor 7,32-35).

Dos textos de Paulo se deduz que o cristão se encontra diante de duas escolhas de vida: a do matrimônio, que parece simplesmente consentida, e a do celibato, preferível por ser mais cônica com um modo de vida evangélico. Mesmo assim, ele recorda que não se trata de um “mandamento” (*epitagē*) do Senhor, mas, ao invés disso, de uma opinião (*gnomē*) pessoal sua (1Cor 7,25; cf. 1Cor 7,40; Fm 14).

O amor entre pais e filhos

Em Gn 4,1 lemos que “*o homem conheceu Eva, sua mulher, e ela engravidou e deu à luz Caim*”. O evento do nascimento é, por sua vez, o início de uma outra história, marcada pela relação do filho com os pais, e inscrita em um determinado momento temporal, pelo qual todo homem é “filho do homem” e “filho do seu tempo”.

No antigo Israel, o nome do filho é, em alguns casos, dado pela mãe ao neonato (Gn 29,32-35; 30,6-24; 35,18; Lc 1,59-63). Na maioria das vezes, todavia, é conferido pelo pai no momento da circuncisão, de modo que o neonato seja inserido na genealogia do povo da Aliança. Uma eventual mudança de nome indica, em um certo sentido, um novo nascimento, por motivo de uma nova paternidade, quase sempre espiritual (Gn 17,5).

O genitor é, por excelência, o “mestre”, porque é o primeiro a ensinar o sentido da vida, mediante palavras de sabedoria e uma conduta conforme o bem, acolhido em obediência a Deus. A transmissão da Torá é baseada no reconhecimento efetivo da liberdade do filho: não é imposta com a coerção, mesmo que seja apresentada como um vínculo obrigatório; é oferecida como um dom precioso, embora exigindo decisões difíceis. O pai solicita ao filho a escolha justa; ele retoma constantemente as palavras de Moisés, que colocava Israel diante da alternativa radical: “*Vê, eu ponho hoje diante de ti a vida e o bem, a morte e o mal. (...) Escolhe, pois, a vida, para que vivas, tu e tua descendência*” (Dt 30,15.19). Para o filho a

escolha a fazer é aquela da obediência, e a obediência se realiza no amor pelo Senhor (Dt 30,16-20).

À imitação do pai e por sua solicitação o filho é chamado à obediência. Torna-se filho, de fato, pela obediência. E a primeira obediência é aquela que se desdobra na escuta dos pais. No coração do Decálogo, imediatamente depois do mandamento do sábado (dirigido aos pais) temos o preceito para o filho: “*Honra teu pai e tua mãe, como o Senhor, teu Deus, te ordenou, para que se prolonguem teus dias e te suceda bem na terra ('ădāmāh) que o Senhor, teu Deus, te dá*” (Dt 5,16). A honra prestada aos pais tem aspecto de sacralidade, porque eles constituem a mediação histórica da origem da vida.

A dimensão do genitor como mestre é ricamente explorada na literatura sapiencial. Nesses textos nos é dada possibilidade de atingir aquele tesouro doutrinal que de geração em geração (Pr 4,3-5; Sr 8,9;36,16-19) inspirou e disciplinou o comportamento do genitor e que, por motivo dos frutos experimentados, é transmitido ao filho, discípulo inexperiente (Pr 1,4,22; 7,7; 8,5; 9,4), de modo que se torne capaz de distinguir a verdade da aparência (Pr 9,17; Sr 11,2-14; 19,22-30; Sb 2,1-22), a via da justiça daquela da prevaricação (Pr 1,10-19; 8,6-9.20), as exigências da vida que se opõem ao prazer que conduz à morte (Pr 1,32-33; 2,11-12; 4,14-15; 5,3-6; 7,27; 8,34-36). A finalidade última dessa transmissão de sabedoria é fazer com que o filho ame aquilo que o pai amou (Pr 4,6; Sb 7,1-14); e, portanto, deseje incessantemente adquirir a verdadeira sabedoria (Pr 4,7; 9,9; Sr 6,18-19; Sb 6,17) e, por meio dela chegue a alcançar o temor do Senhor (Pr 2,1-6; 9,10), princípio de todo bem (Sr 1,1; 11,14-15; 40,26-27).

A Bíblia recorda, ainda, que o pai educa o filho pela correção. Naquela ocasião era usada a “vara”. Vista como símbolo do instrumento corretivo que pune os erros entendia-se que ela favorecia uma mudança de conduta, inculcando a justa disciplina (Pr 19,25; Sr 23,2-3): “*Quem poupa a vara, odeia seu filho; quem o ama, corrige-o prontamente*” (Pr 13,24). Em alguns casos, quando o tema é muito grave, como a idolatria, o Deuteronômio impõe que o pai esteja na primeira fila para apedrejar o filho que a instiga (Dt 13,7-12; cf. Zc 13,3). Nos textos sapienciais, mesmo com a consciência de que determinados comportamentos rebeldes são perniciosos (Pr 1,32), há um convite a que se aplique uma disciplina punitiva que tenha, contudo, a finalidade de preservar a vida do culpável (Pr 19,18; 23,13-14).

Diferentemente dos sábios de Israel, bastante atentos às dinâmicas familiares, os profetas não tratam difusamente da relação entre pais e filhos. A missão específica deles é a de guardar ou restaurar a aliança com o Senhor; e a esse propósito introduzem a metáfora da paternidade divina, com a finalidade de suscitar amor e de favorecer a conversão dos corações (Is 1,2; 45,10-11; 63,16; 64,7; Jr 3,19; 31,9-20; Os 11,1; Ml 1,6; 2,10; 3,17). Somente ocasionalmente eles

denunciam o mal comportamento dos filhos em relação ao pai e à mãe (Ez 22,7), ou culpam a cumplicidade da família ao cumprir o mal (Jr 7,18; 12,6; Am 2,7).

São Paulo mantém a tradição de que aos filhos compete obedecer aos pais “em tudo” (como precisa Cl 3,20), porque isso é “justo” (Ef 6,1) e “agrada ao Senhor” (Cl 3,20). Aos pais ele recomenda não provocar a ira em seus filhos (Ef 6,4; Cl 3,21), impondo-lhes obrigações excessivas ou submetendo-os a castigos muitos severos que levariam à rebeldia ou pelo menos ao desencorajamento (Cl 3,22): a sabedoria requer, então, moderação e paciência, inclusive no exercício coercitivo da autoridade (Sb 12,16-21). São Paulo acrescenta depois: “*Honra teu pai e tua mãe’ – este é o primeiro mandamento que vem acompanhado de uma promessa*” (Ef 6,2). Se, portanto, o pai deve evitar um rigor impróprio, não deve, porém, evitar a “disciplina” (*paideia*), indispensável para a formação do jovem.

O amor fraterno

Já nos primeiros capítulos do Gênesis o tema da relação entre irmãos é contemplado. Enquanto o nascimento de Caim, o primogênito, é exaltado pela mãe como um evento de contornos quase divinos (“*Ganhei um homem, graças ao Senhor*” [Gn 4,1]), no caso do outro filho, o narrador simplesmente informa “*tornou a dar à luz e teve Abel, irmão de Caim*” (Gn 4,2). O próprio nome de Abel sugere, em hebraico, a ideia de sopro, de efêmero, como se aquele indivíduo fosse simplesmente um outro, um segundo, o irmão do primeiro. Caim se torna naturalmente proprietário de terras férteis, enquanto Abel deverá assumir a condição de pastor, com a vida dura de um nômade. O fato de Deus se agradar da oferta de Abel revela a predileção do Senhor pelos pequenos (Dt 7,7), os humildes e os desfavorecidos (Lc 1,51-53). A inveja levará Caim ao fratricídio realizado pela violência. Caim terá como filho Lamec o qual pretendia vingar-se setenta e sete vezes (Gn 4,24).

Semelhantemente, também na narrativa de Esaú e Jacó (Gn 25,19-34; 27,1-28,9; 32,4-22; 33,1-17) nota-se que a inveja será o motor secreto das ações desonestas, pelo qual o segundo toma o lugar do primeiro, substituindo-o, furtando-lhe o que lhe era reservado e de forma enganosa (Gn 27,1-29).

No caso de José e seus irmãos (Gn 37,39-48), a rivalidade se reproduz no âmbito dos filhos e também em razão do pai, que amava José mais que os outros (Gn 37,3), porque nasceu em sua velhice, de Raquel, a mulher predileta (Gn 29,30). O presente de uma túnica especial feita por Jacó ao filho amado, exatamente porque exprime uma preferência, desencadeia a inveja dos irmãos (Gn 37,4), e a inveja se torna ódio (Gn 37,4.8), e o ódio conduz à violência. A túnica, motivo da inveja, trazida de volta para o pai rasgada e manchada de sangue, como prova falsa de um infortúnio (Gn 37,31-33) é, na realidade, o sinal manifesto de uma definitiva ruptura

da fraternidade. A dor inconsolável do pai (Gn 37,34-35) não basta para fazer emergir a verdade e para tocar o coração dos culpáveis.

As problemáticas dinâmicas relacionais, ilustradas no livro de Gênesis dentro da comunidade de irmãos de sangue, são reproduzidas, na continuação da narração bíblica, em nível de clã, etnias e nações. A fraternidade universal está inscrita na origem comum, porque todos os homens provêm de Adão e de Noé, mas ela ainda não é adequadamente reconhecida. Ao invés disso, precisa ser constantemente defendida devido à manifestação de tantas particularidades e diferenças sociais, que fornecem o pretexto à prepotência que habita no coração humano. A identidade de um grupo se exprime e se consolida muitas vezes na oposição polêmica a um outro. A história, desde os primórdios, será marcada, assim, pela rivalidade e pela guerra, e os homens deverão cada vez mais sair dos destroços, tentando recompor as fraturas e redesenhar perfis de paz e de solidariedade.

O Decálogo, síntese das prescrições religiosas e éticas dadas a Israel, elenca os deveres para com o outro recorrendo à categoria de “*próximo*” (*rēā*) (Ex 20,16-17; Dt 5,20-21), isto é, do “vizinho” que vive no mesmo espaço de habitação (Ex 22,6.9.13). Isso mostra a concretude da relação. O termo hebraico, acima indicado, tem a nuance do “companheiro” (Dt 19,5; 1Rs 20,35; Zc 3,8) e até do “amigo” (Ex 33,11; Dt 13,7; Sl 35[34],14) e do amante (Jr 3,1.20; Os 3,1); e isso convida a considerar o outro não como um qualquer ou um estranho, mas preferivelmente como um sócio, cuja presença tem implicações favoráveis. Por essa razão, a Lei não prescreve somente um destacado respeito, mas impõe: “*Amarás o teu próximo como a ti mesmo*” (Lv 19,18).

O conceito “próximo” tem uma extensão indefinida, pois se aplica a qualquer um que nele se inclua, prescindindo das específicas qualificações étnicas, confessionais e/ou culturais. Uma consideração análoga – embora em uma área mais restrita – é feita também para a categoria de “*pobres*” (*’ānī*, *’ebyôn*, *dal*) com a qual se define a pessoa que necessita de uma atenção especial de benevolência. Para a tradição bíblica, a pobreza é quase conatural com o estatuto da “viúva” e do “órfão” (privados da fonte de rendimento laboral), mas reconhecida também como a condição normal do sacerdote “levita” (que não possui nenhum terreno em Israel) e, também, do “estrangeiro” ou “emigrado” (*gēr*), que sem propriedade agrícola, fica obrigado a trabalhos braçais como operário, diarista ou servo doméstico.

Mesmo se “*inimigo*” (*’ōyēb*), o outro permanece sempre como um “irmão”, como o “próximo” a ser amado. Com efeito, lê-se: “*Se encontrares, extraviado, o boi ou o jumento de teu inimigo, leva-o de volta para ele. Se vires o jumento de quem te odeia, caído sob o peso da carga, não passes ao largo, mas ajeita a carga com ele*” (Ex 23,4-5).

Mesmo na relação conflituosa em que se corre o risco de cultivar o ódio no coração, Deus pede para “reprovar abertamente” o outro, fazendo-o reconhecer a

ofensa no intuito de restaurar a verdade e a justiça, sem, porém, agir de modo vingativo, sem guardar rancor, de modo a obedecer ao mandamento que diz: “*Amarás o teu próximo como a ti mesmo*” (Lv 19,18). Desse modo, podemos, então, concluir que a Torá não diz “*Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo*”. Essa dicotomia de sentimentos opostos é o resultado de uma tradição interpretativa (Mt 5,43) à qual Jesus se oporá radicalmente.

Mesmo assim, muito se fala de guerra na Bíblia. Em todo o Oriente Médio (e, portanto, também em Israel), a guerra era geralmente concebida como um *ordálio*, isto é, como um evento mediante o qual se realizava o justo juízo de Deus relativo aos dois contendentes (dois reis, dois exércitos), reivindicantes, cada um, do próprio direito. A divindade – do seu trono celeste, sede do supremo tribunal (Sl 9[9a],5.8; 11,4) – concede a vitória a que tem razão e determina a derrota de quem faz o mal. Todavia, os conselhos sapienciais advertem a evitar litígios entre os cidadãos (Pr 3,29-30; 6,19; 30,32-33; Sr 28,8-12) e a convidar a uma generosa benevolência para com o próximo (Sr 22,23; 37,6).

Nascendo em uma família, Jesus é inserido em uma comunidade de irmãos: alguns são seus parentes (Mt 13,55; Mc 6,3; Jo 7,3.5.10; At 1,14 etc.), outros representam o círculo alargado daqueles que com ele partilham tradições, leis e fé religiosa (Mt 5,22-24.47; 7,3-5; 23,8 etc.). Irmão entre irmãos (Hb 2,11-12.17), ele não desvaloriza esse gênero de pertença, basta pensar em seu afeto para com Lázaro e suas irmãs (Jo 11,1-3.11.36), ou em seu pranto pela desventura de Jerusalém (Lc 19,41). Jesus Cristo revitaliza os laços terrenos, submete-os a critérios de maior valor abrindo-os à dimensão de um amor sempre mais elevado.

O vínculo de sangue não é para Jesus o elemento basilar para constituir uma comunidade de irmãos, sendo necessário, em seu lugar, a escuta obediente à vontade do Pai. É isso que ele dá a conhecer a seus familiares, vindos para procurá-lo, mostrando-lhes os seus discípulos como seus autênticos irmãos e irmãs (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21). Ele confirmará e exaltará essa realidade em sua manifestação como o Ressuscitado (Mt 28,10; Jo 20,17).

O amor, segundo Jesus, impõe que não se ofenda jamais o próximo com o desprezo e o insulto (Mt 5,22), exige que não o julgue (Mt 7,1-2; Lc 6,37), requer que se renuncie a qualquer ato de retaliação vingativa (Mt 5,39-41) e ao ser o “primeiro” à custa dos outros (Mt 20,25-27; Mc 10,42-45; Lc 14,7-11; 22,24-27). Em Atos, fala-se da busca da fraternidade ao mencionar que os cristãos tinham “*um só coração e uma só alma*” (At 4,32) e ao informar que a convergência de sentimentos se mostrava na oração em comum (At 2,42.46-47), expressão da comunhão de seus corações com o Senhor (Mt 18,19-20).

Esta experiência positiva em Atos não é a mesma vivida na comunidade de Corinto, na qual São Paulo precisa combater os partidos ou conventículos ali presentes (1Cor 1,10-15) e diante de cuja divisão elabora a bela eclesiologia do

corpo do qual Cristo é a cabeça e os cristãos, seus membros. Cada membro, embora diferente dos outros, faz parte de um único corpo, e nele exerce uma função específica com sua própria utilidade (1Cor 12,14-26). Se um membro sofre, todo o corpo sofre, e se é honrado, todos os membros se alegram com ele (1Cor 12,26). Cada um segundo a sua parte coopera com o crescimento do organismo, até que ele alcance a perfeita estatura querida por Deus (Ef 4,13.15-16; Cl 2,19; cf. 1Pd 4,10-11). Aquilo que anima e dá coesão ao corpo da Igreja é a *caridade* (*agapē*), o carisma perfeito, a única virtude perene (1Cor 13,8), que Paulo aponta como bem supremo (1Cor 13,13) a ser desejado mais que qualquer outro carisma (1Cor 12,31; 14,1; Cl 3,14-15).

Também o apóstolo São João haverá de recordar o princípio agápico como alma da vida fraterna ao afirmar: “*Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é mentiroso; pois quem não ama o seu irmão, a quem vê, não poderá amar a Deus, a quem não vê. E este é o mandamento que dele recebemos: quem ama a Deus, ame também seu irmão*” (1Jo 4,20-21; cf. 1Jo 2,3-11; 3,10-11.16-18.23-24; 4,11-12; 5,1-2).

4. Deus estabelece uma Lei para o ser humano

Diferentemente de todas as outras criaturas, *’ādām* pode decidir o seu próprio destino e, parcialmente, também o dos outros. Criado à imagem de Deus, traz em si mesmo uma potencialidade, que será qualificada como *liberdade*, qualidade essencial do ser humano, assim como Deus quis que fosse.

A narrativa bíblica, desde as suas primeiras páginas, revela o aspecto da liberdade narrando que o Criador fala ao homem e lhe dá uma *ordem*. A voz de Deus, em Gn 1, se exprime como um imperativo direcionado também às outras criaturas, porque ela “ordena” que tudo exista (Sl 33[32],9; 148[147],5). Todavia o aparecer e o agir dos vários seres, mesmo se, às vezes, apresentados como ato de obediência a uma ordem divina (1Rs 17,4; Jó 28,26; 38,10-11; Br 3,35), não são fruto de um assentimento livre, mas resultado de uma vontade divina que se impõe por pura autoridade (Sl 115[113b],3; 135[134],6-7). Somente o homem pode escutar a ordem, e, em nome da autonomia que lhe pertence, pode obedecer ou não. O tema da obediência é tão importante na relação Deus/ser humano que a história humana pode ser lida tendo o seu cumprimento como chave interpretativa ou não.

Nas narrativas de Gn 1-2, ao lado da descrição das ações realizadas por Deus, são transmitidas as suas palavras, que ajudam a entender o significado da criação. Em Gn 1, os exegetas notaram que Deus pronuncia dez palavras (uma espécie de Decálogo originário), e quase todas (exceto o solilóquio de Gn 1,26 e a oferta do alimento em Gn 1,29) têm uma forma linguística volitiva; são injunções dirigidas à luz (Gn 1,3), ao firmamento (Gn 1,6), às águas (Gn 1,9), à terra (Gn 1,11.24), aos astros (Gn 1,14), aos animais (Gn 1,22) e, enfim, ao ser humano

(Gn 1,28). Podemos dizer que, nessa primeira narrativa, a ordem divina pretende fazer conhecer a vontade do Criador no ato mesmo do seu agir (como acontece explicitamente na criação do ser humano Gn 1,26).

Um semelhante dispositivo estilístico vem retomado pelo lapidar versículo do Sl 33[32],9: “*pois ele falou, e tudo se fez; ele mandou, e tudo foi criado*” (Is 48,13; Sl 148,5).

A terminologia hebraica do “mandamento” é bastante rica. Ela é usada substancialmente de maneira sinonímica, mesmo se alguns exegetas encontrem nuances para os vários verbos e substantivos. Os termos mais frequentes são: *tôrāh* (instrução, norma), *hōq* (decreto) *mišpāt* (decisão, juízo), *‘ēdāh* ou *‘ēdūt* (testemunho), além de *dābār* (palavra), considerado o termo genérico mais importante, usado também para as “doze palavras” do Decálogo (Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4).

A ordem se exprime com a forma verbal do imperativo, seja na modalidade positiva da prescrição (“recorda”, “observa”, “faz”, “honra”), seja sobretudo na modalidade negativa de proibição (“não matar”, “não roubar”, “não fazer uma imagem de Deus”).

A ordem dada pelo Senhor em Gn 2,16-17 assume formalmente uma estrutura bipartida; à injunção normativa, que exprime a vontade divina (Gn 2,16-17a), é acrescentada uma “motivação” (“porque...”: Gn 2,17b). Ela, por sua vez, é dupla, porque a proibição (“*não comerás*”) é precedida de um solene convite positivo (*‘akōl tō ’kēl*: “*poderás/deverás comer*”), expresso em uma forma linguística usada em outros momentos também por asserções de caráter normativo (Ex 21,28; Dt 6,17; 7,18; 1Rs 3,26; Pr 27,23). Isso supõe, no que tange ao alimento, que o homem está globalmente obrigado à obediência, seja no abster-se daquilo que é proibido, seja no comer aquilo que Deus lhe oferece. A motivação do mandamento em Gn 2,17b, utilizando a fórmula do veredito que culmina na pena capital (*mōt tāmūt*: “*decerto morrerás*”), mostra as consequências trágicas da transgressão. A ameaça de morte constitui uma dissuasão e é, portanto, um estímulo para que o homem obedeça. Por outro lado, a consequência de “morrer” faz compreender como a transgressão se opõe diretamente à obra divina que, com o seu sopro, dá vida ao homem (Gn 2,7).

O indivíduo quase nunca intui imediatamente a “bondade” de quanto é prescrito. Desse modo, ele manifesta a sua fé se obedece, embora não compreenda (totalmente) o bem daquilo que lhe é prescrito (Hb 11,7-19).

No caso de Gn 2,16-17, protótipo do tema desobediência na Escritura, a prescrição é sobre o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. O ser humano não foi capaz de compreender que consentir à desobediência é promover o desaparecimento do doador e, portanto, o fim do próprio ser humano que somente pode viver se o Doador lhe concede. Ao respeitar a ordem, que constitui uma espécie

de barreira ao desdobramento unívoco da vontade própria, o homem reconhece o Criador, cuja realidade é invisível, mas cuja presença é marcada, especialmente, pela árvore proibida. Proibida não por ciúme, mas por amor, para salvar o homem da loucura da onipotência.

Pegar autonomamente da árvore o seu fruto, como ato de rapina, equivale a querer ser como Deus (Gn 3,22); significa, em outros termos, que se pretenda viver em busca da autodeterminação. O conhecimento do bem e do mal pode ser somente doado por Aquele que é a sua fonte, Deus que o possui para comunicá-lo aos seus filhos. O homem, enquanto criatura, recebe o conhecimento mediante a obediência, com a qual afirma que Deus doa, e que o seu dom é portador de vida.

Na Escritura vemos que Deus, às vezes, requer a obediência a um mandamento específico, como quando impôs a Abraão praticar a circuncisão (Gn 17,9-14), ou quando ordenou o sacrifício de Isaac (Gn 22,1-2). A tradição bíblica, todavia, mostra ao fiel os preceitos do Senhor de forma orgânica, mediante coleções que consentem assumir a totalidade das exigências da Aliança. Isso parece ter sido inspirado na estrutura dos tratados que vigoraram entre os soberanos do Oriente Médio. Temos, por exemplo, a forma do “*Decálogo*”; o mais célebre (Ex 20,1-17; Dt 5,6-22) é aquele pronunciado e escrito pelo Senhor no Sinai (Dt 4,13; 5,22), considerado, de modo concorde, como a síntese da vontade de Deus para Israel, porque veta não somente os atos maldosos, mas também as palavras e os desejos contrários ao bem. Outras formas decalógicas ou duodecalógicas (Ex 34,12-26; Lv 20,9-21) recolhem normativas referentes a um setor específico da vida religiosa ou moral.

Para favorecer a memória e o conhecimento exato da Lei, a tradição bíblica indica também o instrumento da colocação por escrito: os mandamentos do Decálogo serão incisos sobre a pedra (Ex 24,12; 34,1.4; Dt 4,13; 5,22; 9,9-11; 10,1-3) para sugerir a sua perene validade; ao israelita foi prescrito escrever os preceitos de modo a ligá-los à mão e colocá-los sobre os umbrais das portas (Dt 6,8-9); e ao rei é pedido reescrever a Lei e lê-la a cada dia para administrar corretamente a justiça (Dt 17,18-19). O desejo de que a Lei esteja inscrita pelo Senhor no coração de todos, dos menores aos maiores (Jr 31,33-34), traz consigo o auspício de que a obra de Deus alcance plenamente a sua intenção.

Jesus vive a total obediência à vontade de Deus, porque ama o Pai (Jo 14,31). Ele é o “justo” (Mt 27,19; Lc 23,47; At 3,14; 7,52; 22,14; 1Pd 3,18; 1Jo 2,1.29), disposto a morrer para cumprir a vontade de Deus (Mt 26,39; Jo 4,34; 5,30; 6,38; 18,11; Rm 5,19; Fl 2,8; Hb 5,8). Soube identificar, no preceito do amor por Deus, unido ao amor pelo próximo, a síntese da Torá e de todos os profetas (Mt 22,40); e porque se trata da via do amor, o seu jugo é suave, e o peso imposto aos discípulos é leve (Mt 11,30).

A obediência a Deus e aos seus mandamentos é recomendada também por Paulo, que, insistentemente, recorda a prática do bem (Rm 6,16; Ef 4,20-24), exortando particularmente à “caridade” que é a “plenitude da Lei” (Rm 13,8.10; 1Cor 13,4-7). Todas as suas injunções não teriam sentido se não fosse válido e permanente o dever de submeter-se à vontade de Deus, em todas as dimensões da existência (Cl 4,12); e isso não com uma atitude servil, mas como realização da filiação divina (Gl 3,26; 4,6-7), amorosa e agradecida, à imitação do Cristo (Rm 5,19; Fl 2,5).

O uso do termo “lei” (*nomos*) feito por São Paulo não é unívoco; é usado, de fato, para realidades desiguais, e isso pode induzir a algum mal-entendido hermenêutico. *Nomos* indica, em certos casos, o Pentateuco (Rm 3,21), ou até mesmo todo o Antigo Testamento (2Cor 14,21). Em outros casos, faz referência, de modo específico, às prescrições legais de Moisés (Rm 2,12; 4,13; 1Cor 9,8-9.20) e, em outros, alude ao dever que cada ser humano pode perceber na sua consciência (Rm 2,14-15; 7,23). Naturalmente, o significado é ainda diferente quando encontramos expressões como “a lei de Cristo” (Gl 6,2), a “lei da fé” (Rm 3,27), a “lei de justiça” (Rm 9,31), a “lei de Deus” (Rm 7,25), a “lei do pecado e da morte” (Rm 8,2) em oposição à “lei do Espírito da vida” (Rm 8,2).

Em Gn 3,17 nos deparamos com o relato da transgressão primigênia do mandamento divino. O narrador informa que a serpente (*nāḥās*) “*era o mais astuto de todos os animais selvagens que o Senhor Deus tinha feito*” (v. 1), e essa indicação inicial sugere interpretar toda a história como um confronto sapiencial, entre a “astúcia” – que exprime uma qualidade apreciável, com um aspecto, porém, de subterfúgio e engano – e a “inteligência” ou “sabedoria”, aqui não verbalizada exatamente porque, embora sendo uma estrutura do ser humano (Pr 2,2-3; 3,13; 4,1.5.7; Sr 14,20-21; 17,45) – capacidade de refletir, discernir e escolher o bem –, ela não se encontra sempre presente em suas decisões, o que leva a consequências drásticas. Nota-se um jogo de palavras sugestivo: Há uma personagem “astuta” (*’ārûm*) (v. 1) e diante dela dois seres “nus” (*’ārûmmîm*) (Gn 2,25). Se a nudez sem vergonha (Gn 2,25) poderia ser interpretada como inocência e até como intimidade de amor entre homem e mulher, aqui ela sugere uma vulnerabilidade não física, mas intelectual e moral, uma fragilidade que se tornará óbvia aos próprios olhos dos seres humanos depois do pecado (v. 7).

Ao primeiro pecado é associada a figura da serpente. Ela foi “feita por Deus” (v. 1), para que fosse, como todos os animais, de “ajuda” ao homem (Gn 2,1). Aqui, pelo contrário, demonstra-se “inimiga”, e isso faz entender como os próprios dons de Deus podem se tornar ocasião de mal, quando não são submetidos à obediência de sua Palavra. O ser humano é, desse modo, colocado à prova, e manifestará a sua sabedoria se souber reconhecer e rejeitar o engano. Em outros textos da Bíblia, essa

situação toma o nome de tentação (em hebraico com o uso da raiz *nāsāh*, em grego, sobretudo com o substantivo *peirasmós*).

A tradição interpretativa verá na serpente uma representação do espírito maligno (Ap 12,9), que recebe diversos nomes: Satanás (adversário), Diabo (subversor), Belial (maldoso), Belzebu (senhor das moscas) ou Beelzebu (senhor do esterco). A voz da serpente, na história, será assumida muitas vezes por vozes humanas, como as dos falsos profetas e falsos mestres que tecem de mentiras as suas palavras (Dt 13,2-4; Is 9,14-14; Mt 7,15; 23,11; 2Pd 2,19; 1Jo 4,1); pseudo-sabedorias estrangeiras (Ex 23,32-33; Jz 23,12-13; 1Rs 11,1-8; Jr 10,2-5; Pr 7,4-5; Cl 2,8), falsa profecia (Dt 13,2-6; Is 9,14-15; Jr 14,13-16; 23,9-32; Ez 13,2-23; 14,9; Mq 4,5-8; Zc 13,2-6; Mt 24,11; 2Tm 3,13), paixões perversas do coração (Jr 17,9; Sl 36[35],2-5; Pr 26,23-28; Sb 4,12; 5,2; 6,2-4; 18,30-31; Sr 5,2; 9,9; Ef 4,22; Tg 1,13-15).

No Novo Testamento, o espírito maligno é também relacionado à presença dos demônios que até tomam posse do homem, induzindo-o a gestos desumanos (Mc 5,2-5) ou suicidas (Mt 17,5). Enquanto os demônios são aqueles que realizam a “possessão” o diabo age como “tentador”, indutor do mal (Mt 4,3; 1Ts 3,5; 1Pd 5,8). Dessa forma nota-se a nítida diferença entre o fato de que o demônio e o espírito impuro possuem o ser humano, o Diabo (ou Satanás) tenta, mas nunca é sujeito da possessão. Por isso, toda possessão é sempre demoníaca, nunca diabólica; o que nos leva a entender que todo relato de exorcismo é sempre em relação a um demônio ou vários (legião) ou a espírito impuro ou vários.

Jesus também foi tentado pelo Diabo. Ele, novo Adão, diversamente dos primeiros pais, não aceitou a proposta de comer, mesmo após ter jejuado por 40 dias e 40 noites, porque aquela comida não era símbolo de vida. Jesus também não imitou Adão e Eva em seu desejo de serem “como Deus” (Gn 3,5). Ao contrário, Jesus entende que ser “Filho de Deus” (Mt 4,3.6; Lc 4,3.9) é viver em submissão ao Pai e à sua vontade sem jamais descumpri-la.

No relato de Gn 3 a serpente é “amaldiçoada” por Deus (v. 14), porque representa o inimigo do ser humano, e, como tal, é condenada a “comer o pó”, isto é, a nutrir-se daquilo que é sinal de morte, e que, ao invés de saciar, matará. Embora ainda possa atacar a estirpe dos homens de maneira insidiosa, foi-lhe decretada a derrota, porque a sua cabeça (princípio vital para esse animal, e também órgão da sedução) será esmagada exatamente pela mulher, vitoriosa mediante a sua estirpe. O cristianismo verá, em tal anúncio, a profecia da Virgem Maria e do Cristo, a nova Eva e o novo Adão, e, dessa forma, a aniquilação do Mal.