
FORMA E LUGAR DE GENESIS 3

NA HISTÓRIA DA RELIGIÃO

HEBRAICA

Haroldo Reimer

Resumo: o texto busca descrever a forma da narrativa de Gênesis 3, bem como atribuir um lugar mais provável para o surgimento deste texto na história da religião hebraica. Basicamente defende-se que o texto é uma narrativa mítica, cujo conteúdo imaginário estabelece um confronto entre o Deus dos hebreus e a serpente, elemento simbólico catalizador do mal representativo da diversidade religiosa distoante da oficial. Com isso o texto propõe um dualismo incipiente. O horizonte dos produtores do texto deve ser situado no período do chamado pós-exílio, portanto, no século V-IV a. C., na província de Judá. O texto constitui peça importante para a consolidação do monoteísmo oficial entre os antigos hebreus.

Palavras-chave: Gêneses, mito, monoteísmo, diversidade religiosa, dualismo

FAZENDO MEMÓRIA

Com Milton Schwantes, meu mestre em exegese bíblica, aprendi que um estudo sobre Gênesis 3 deve começar com uma postura de respeito, como aliás deve se ter em relação a todo texto sagrado. Numa antiga apostila nos tempos das aulas de Antigo Testamento na Faculdade de Teologia, em São Leopoldo, nos idos anos 80 do século passado, ele escreveu as palavras “com temor e tremor” no topo do estudo sobre os capítulos 2 e 3 de Gênesis, o que persiste com a reedição modificada daquele material (SCHWANTES, 2002). “Estes capítulos vêm marcados por longa história de interpretação”, sendo a “escuta e o diálogo” fundamentais para um bom trabalho exegético (SCHWANTES, 2002, p. 104). Mas ele também reconhece que o sentido

do texto de Gênesis 3, em geral, está “ocupado” pelas afirmações dogmáticas da teologia cristã. Rebrater tais consensos é tarefa demasiado difícil. Como a ‘boa exegese’ se faz em diálogo crítico, o presente estudo se insere nesta tradição de análise crítica de um texto muito conhecido.

A narrativa de Gênesis é bem conhecida. É uma narrativa simples, construída fundamentalmente com quatro personagens (YHWH, Adão, Eva e a Serpente) ambientados no cenário do jardim do Éden. YHWH dá uma ordem explícita ao primeiro casal de não comer do fruto da árvore do bem e do mal, alocada no centro do jardim. Esta ordem é transgredida por Eva e Adão após um diálogo tentador entre a serpente e Eva. Dessa transgressão, resultam castigos impostos por YHWH a cada um dos outros três personagens.

No presente estudo, pretendo estabelecer uma conexão entre a simbólica da serpente em Gênesis 3 e a história do desenvolvimento do monoteísmo no antigo Israel. A hipótese básica é a seguinte: a serpente, como elemento catalizador da simbólica do mal, é uma construção relativamente tardia na história da religião do Israel antigo, devendo ser alocada no período do pós-exílio (século V a.C.). É neste momento histórico que a fé em YHWH como credo no Deus único de Israel recebe a sua formatação mais decisiva e incisiva como ‘credo oficial’ de Israel. Qualquer outra expressão de fé em Israel, distoante deste credo monoteísta ‘oficial’, passará a ser tabulada. Inicia-se, assim, um processo de diabolização de outras divindades, isto é, das representações de outras divindades. É uma hipótese de trabalho para qual ainda não tenho todos os elementos de comprovação, uma vez que se levantam muitos outros problemas. Aqui se pretendem expor as ideias principais, no sentido de ir ‘fertilizando’ essa hipótese.

Para dar suporte a essa hipótese, busco trabalhar em toda a brevidade com alguns pontos distintos:

- breves aspectos da história do desenvolvimento do monoteísmo bíblico;
- questionamentos à datação tradicional de Gênesis 3 pela teoria das fontes;
- conteúdos no horizonte do texto;
- horizonte dos produtores do texto: pós-exílio, influência persa e afirmação do monoteísmo.

ASPECTOS DA HISTÓRIA DO MONOTEÍSMO BÍBLICO

Numa leitura sincrônica da Bíblia Hebraica, tem-se a impressão de que o credo monoteísta está presente desde as primeiras páginas desta obra

histórica e teológica. Essa impressão ganha os contornos de que a crença monoteísta pura e verdadeira das origens do povo hebreu passou por processos de degeneração no decorrer da história de Israel. Há autores renomados que têm escrito os seus trabalhos nesta perspectiva. O célebre exegeta alemão Rad (1973, 2006) situava as origens do monoteísmo nos tempos primaveris do período pré-estatal. Da mesma forma, Gottwald (1986), com outros pressupostos, situava ali o seu monojavidismo.

Na última década, a partir de vários acessos e impulsos distintos, tem-se feito, porém, um caminho diferente na pesquisa sobre o monoteísmo. Houve uma reviravolta. Passou-se a enfatizar um desenvolvimento da religião israelita a partir de formas plurais politeístas rumo a uma singularidade monoteísta, sendo esta concebida como uma forma tardia no processo histórico de Israel (LANG, 1981; 2002; DIETRICH; KLOPFENSTEIN, 1994; KEEL, 1980).

Um ponto que teve o seu perfil alterado foi a imagem dos inícios de Israel. Divergindo da ideia da origem monoparental, isto é, a partir de um ancestral comum, proposta pela historiografia bíblica, gradativamente foi-se afirmando a ideia de uma diversidade de grupamentos humanos na constituição do Israel das origens. Consoante a tal diversidade social, impunha-se o reconhecimento de uma diversidade religiosa, que foi sendo gradativamente afunilada para a constituição de um credo monoteísta. Desse processo podem-se postular várias fases:¹

- Estudos sobre os inícios da religião hebraica mostram que, numa primeira etapa, a divindade YHWH, que se tornou principal e única no final de um longo processo, foi um elemento religioso trazido de fora para dentro do contexto cananeu. Em Canaã, o Deus El provavelmente ocupava a primazia no panteão divino, bem como na religiosidade popular. Por motivos diversos, este YHWH do deserto² passou por processos de sincretização com o Deus El, sem, contudo, negar a diversidade religiosa reinante. Esse sincretismo há de ter continuado com a incorporação da cidade jebusita de Jerusalém ao conjunto das cidades israelitas. A dinâmica de sincretização de tradições religiosas recebeu impulsos justamente a partir da capital e do futuro santuário central de Jerusalém.
- Num segundo momento, pode-se postular conflitos em torno de representações religiosas conflitantes. Emblemático para isso é o conflito entre YHWH e o Deus cananeu Baal. Este conflito é projetado pelos redatores bíblicos para o Reino do Norte no período dos séculos IX a VIII a.C. e protagonizado pelas figuras proféticas de Elias e Oseias. Por trás destas polêmicas, podem-se postular conflitos entre grupos sacerdotais distintos,

sendo que a perspectiva do que seja ‘certo’ ou ‘oficial’ é tomada a partir de reconhecimentos posteriores nos momentos de coleção e canonização dos referidos textos. Nas polêmicas contra Baal, trata-se, sobretudo, de transferir para o Deus YHWH atribuições de fertilidade, as quais, no imaginário religioso cananeu-israelita popular, são celebradas como funções próprias de Baal. Assim, por meio de polêmicas e de textos quase-catequéticos do chamado ‘ciclo de Elias’ (1 Reis 19 a 2 Reis 2), aliado a ações bélicas como a revolução de Jeú (2 Reis 9), no século IX a.C., o Deus YHWH, originalmente um deus do deserto e da batalha, passa a ser afirmado também como ‘deus da fertilidade’ (CRÜSEMANN, 1997; 2001). Textos do Livro de Oseias indicam um aprofundamento destas polêmicas no século VIII a.C. (RIBEIRO, 2003).

- Outro momento importante na história da afirmação do monoteísmo israelita situa-se no Reino do Sul, no período do final do século VIII até o final do século VII a.C. Neste período, deve-se localizar a consolidação dos corpos de leis mais incisivos de Israel, o ‘código da aliança’ (Êxodo 20,22-23,19) e o ‘código deuteronomico’ (Deuteronomio 12-26) (CRÜSEMANN, 2002, REIMER, RICHTER REIMER, 1999). Ambos os códigos operam com a tese básica da centralidade da fé em YHWH e da daí decorrente necessidade de tabulação da fé em outras divindades (CRÜSEMANN, 2002). Aqui já se está em um patamar mais desenvolvido. A fé monoteísta javista é afirmada em um “contexto nacionalista” da afirmação da soberania do Reino de Judá no tempo dos fortes embates com os impérios mesopotâmicos³. Como instituições fundamentais do Reino de Judá, estão presentes a monarquia e o templo. Rei e sacerdote operam historicamente por meio das instituições com reconhecimento popular, que, no caso de Judá, são feitas mediante políticas de casamento de membros da família real davidida com membros de famílias importantes do interior. O templo e seu sacerdócio, sob o comando do rei, procuram normatizar as práticas religiosas. A diversidade religiosa passa a ser objeto de ações perseguidoras oficiais, buscando-se sempre a cumplicidade dos homens de Israel, que devem denunciar quem se desvia do credo oficial afirmado a partir de Jerusalém. Neste contexto, duas expressões religiosas entendidas como concorrentes ou indesejadas são desqualificadas: por um lado, relata-se a destruição de Neustã, uma divindade mágico-terapêutica do deserto instalada no templo e simbolizada na serpente de bronze (1 Reis 18,1-4) (RIBEIRO, 2002); por outro lado, a deusa Asherah passa por tabulação gradativa⁴. Textos proféticos são funcionalizados *a posteriori* para este processo de desqualificação da diversidade rumo à singularidade

monoteísta nacional. Cabe aqui registrar que, ao longo deste processo, basicamente no século VIII a.C., verifica-se também um desenvolvimento de concepções de divindades telúricas para representações celestiais. Uma panorâmica da iconografia do período o revela muito bem (KEEL; UEHLINGER, 1992).

- O período do exílio, isto é, o tempo entre 597 e 538 a.C. (primeira deportação para a Babilônia e retorno dos deportados) há de ter sido um período marcado por duplicidade ou multiplicidade de perspectivas. É muito provável que, durante este período, na terra em Israel, em decorrência da destruição do templo e do desmantelamento do poder político e religioso central, tenham prevalecido formas plurais e mais sincréticas da fé em YHWH, enquanto, entre os exilados, no contexto babilônico, o javismo tenha ganhado contornos mais exclusivistas, embora também com evidentes traços sincréticos com a religiosidade babilônica. No exílio, os judeus deportados precisam coadunar suas crenças tradicionais de cunho nacionalista com a supremacia da religiosidade babilônica, que tem em Marduc a representação do Deus imperial maior.
- A perspectiva da golá, isto é, dos judeus deportados para a Babilônia, que gradualmente retornam para Judá a partir de 538 a.C, certamente foi a mais incisiva na fórmula do que seja a fé monoteísta típica e normativa do povo judeu. No retorno da golá e no processo de reconstrução do ‘novo Israel’ no século V a.C., tratava-se de afirmar ou reafirmar a exclusividade de YHWH, seu sacerdócio masculino, sua residência oficial no templo de Jerusalém e a incompatibilidade deste credo com a fé em qualquer outra divindade. Esse traço da afirmação do credo monoteísta será marcante para a constituição da identidade do ‘Judaísmo pós-exílico’. Contudo, apesar da centralidade do templo e do sacerdócio masculino, este tempo é também marcado por dissidências e práticas distoantes da oficial.

É nesse contexto pós exílico que buscamos situar a narrativa de Gênesis 3, que trata do conflito entre YHWH e a serpente. Com isso, vamos chegando ao segundo argumento: a datação do texto de Gênesis 3.

A DATAÇÃO DE GÊNESIS 3

Tradicionalmente, o texto de Gênesis 3 tinha a sua origem situada no século X a.C. no período do assim chamado ‘iluminismo salomônico’ (RAD, 1952). Isso era uma concepção fortemente assentada pela clássica

teoria das fontes ou hipótese documentária. Segundo esta teoria dominante ao longo de quase todo o século XX, os cinco primeiros livros da Bíblia seriam resultado do amalgamento de quatro fontes literárias originalmente independentes (Javista, Eloísta, Sacerdotal e Deuteronomio) (SICRE, 1996). Gênesis 3, junto com o capítulo 2, seria um texto saído da escrita do autor Javista.

Essa datação começou a cair em descrédito com a descrença acadêmica em relação à teoria das fontes, especialmente a partir de meados dos anos 70 do século passado. Assim, impunha-se a necessidade de buscar outras alocações para este texto (PURY, 1996; SKA, 2003).

Schwantes (2002), por exemplo, no seu livro *Projetos de esperança*, escrito na década de 1980 e recentemente reeditado, descrente da datação tradicional do texto de Gênesis no século X a.C., tenta situar a origem do texto no século VIII a.C., no contexto das polêmicas proféticas contra a idolatria. A serpente seria símbolo do Estado opressor, catalizando diversas experiências opressoras, inclusive a dominação do Egito sobre a região de Canaã e Israel. O Deus YHWH, por meio de seus porta-vozes, os profetas, seria a expressão da verdadeira fé contra a sedução idolátrica.

Aqui poderiam ser listados outros autores e tentativas de situar o texto, chegando alguns deles a pensar em datações tardias (OTTO, 1996). Fica a percepção de que, com o descrédito do argumento tradicional da teoria das fontes, recentemente fortalecida com a tendência de não mais se aceitar a datação tradicional da fonte 'Javista' na época do pré-exílio, abre-se caminho para a busca de novas alocações do texto. Minha proposta é datar o texto de Gênesis 3 no período do pós-exílio, isto é, no século V a.C. Neste contexto, vários elementos do texto poderiam ser melhor entendidos no contexto geral do desenvolvimento da religião hebraica. Isso se refere tanto ao que tange à serpente como simbólica do mal quanto para o horizonte da produção da narrativa. De qualquer forma, Gênesis 3 é um texto complicado e sobrecarregado de sentidos, e, por isso, a exposição deve ser cadenciada.

TRANSGRESSÃO E SIMBÓLICA DO MAL: O HORIZONTE DO TEXTO

Gênesis 3 é um texto onerado por grande carga interpretativa. É um texto usado e até abusado como fundamento para determinadas ênfases teológicas dentro do cristianismo, destacando-se a doutrina da chamada 'queda' e a do 'pecado original'²⁵. A aceitação do convite da serpente por

parte de Eva e Adão teria provocado a ruptura na suposta relação direta e harmônica entre Deus e o primeiro casal. Isso constituiria o ‘pecado original’, isto é, uma mácula hereditária, para a qual somente a igreja pode oferecer ‘remédio’ por meio do batismo. Por isso impôs-se no Ocidente uma ‘antropologia negativa’ no que tange à avaliação do ser humano (BROWN, 2005). Ambas as crenças teológicas teriam sua fundamentação neste texto bíblico. Pelo menos assim é afirmado desde o século V d.C, com a decisiva influência de Santo Agostinho, o famoso teólogo de Hipona, no norte da África.

Nesta linha ‘dogmática’ de leitura, o texto de Gênesis 3 não teria mais muito o que dizer. Restaria apenas ir repetindo, com pequenas variações, o que a dogmática cristã já incorporou ao senso comum. Mas, com isso, a leitura deste texto bíblico chegaria ao seu esgotamento. Não haveria chance de descobrir novos sentidos. E isso, em termos hermenêuticos, não é e não pode ser assim. A leitura de textos é sempre um ato criativo, em que novos sentidos vão sendo vislumbrados e ensaiados a partir de novas experiências e novas perguntas.

Por isso, “com temor e tremor”, como o ensinou Schwantes, buscaremos assinalar algumas outras perspectivas, que podem ajudar a entender o texto de outra forma.

Gênesis 3 trata, pois, de um conflito ‘religioso’. O texto, porém, não opera no nível de conflitos ‘históricos’ contra outras divindades específicas, como era o caso das polêmicas contra Baal (1 Reis 19), Neustã (2 Reis 18), Asherah (2 Reis 22-23), e a Rainha dos céus (Jeremias 45). Assim como os demais capítulos da unidade de Gênesis 1 a 11, está construído em linguagem mítica. Em Gênesis 3 se trata de um conflito situado fora da temporalidade histórica. Os eventos narrados se passam em outra dimensão, no nível do mito. Junto com o saudoso e memorável biblista argentino Severino Croatto (2000; 1986), pode-se dizer que Gênesis 3 é um ‘mito hebraico’.

Antes de ver melhor o conteúdo da narrativa mítica, é necessário recordar algumas questões teóricas para melhor compreensão do assunto. Primeiro, há que ter presente que textos em linguagem mítica atingem mais profundamente o imaginário ou a ‘alma’ das pessoas e das comunidades, porque tais narrativas trabalham com símbolos e arquétipos. Em segundo lugar, textos míticos são instauradores de sentido; projetam determinada construção imaginária de uma realidade (pretensamente) originária que se quer que seja assumida como verdadeira ou como correta. O sentido projetado no mundo do texto se quer que seja seguido como verdadeiro no tempo presente daqueles que formulam o texto mítico. Mitos querem fazer

com que certas ações, consideradas ‘oficiais’ ou normativas, sejam realizadas pelos ouvintes ou leitores no tempo presente da elaboração ou reelaboração do mito. Quem formula o texto de um mito quer influenciar os ouvintes ou leitores em determinada direção, pois o mito é uma projeção hermenêutica da realidade⁶. Uma boa definição é dada por Croatto (2001; 1996): “O mito é o *relato* de um *acontecimento originário*, no qual os *Deuses agem* e cuja finalidade é *dar sentido* a uma realidade significativa”.

Com essa determinação do gênero literário, fica claro que o texto não pode ser considerado histórico, no sentido de que ‘realmente aconteceu’. O enredo ou o conteúdo da narrativa mítica é imaginário ou fictício. Se em relação a este texto queremos falar de ‘histórico’, então devemos aplicar isso ao fato de o texto em si haver sido produzido em algum tempo e espaço histórico como representação cultural ou religiosa. Histórica é também a situação dos produtores da narrativa mítica em questão.

O texto de Gênesis 3 trata de um conflito retroprojetado para as origens não só do povo hebreu, mas de toda a humanidade. Este conflito é ambientado nos tempos originários do mundo, no jardim do Éden. Gênesis 3 toma o conteúdo do capítulo 2 como pano-de-fundo. Ali a vida dos seres humanos havia sido apresentada como muito próxima e integrada ao ambiente natural. O *adam*, isto é, o ser humano inicialmente indiferenciado e depois traduzido em masculino e feminino, em homem e mulher, foi feito a partir do húmus da terra (*adamah*). O jardim é o espaço de vida e trabalho⁷.

Neste contexto mítico idealizado, a narrativa de Gênesis 3 trata de uma ruptura. Quer se falar da ruptura de uma suposta relação íntima e quase umbilical entre o ‘casal original’ e o Deus Criador YHWH. Para isso, os autores introduzem na narrativa um novo personagem, até então não nominalmente presente. Trata-se da serpente. O texto diz que a serpente é o “mais sagaz [...] animal selvático que o Senhor Deus havia feito” (v.1). Portanto, na ótica dos produtores do texto, a serpente é um ser que faz parte do universo criado por Deus; na estrutura das relações, a serpente tem dimensão criatural.

Gênesis 3 é um texto carregado de elementos simbólicos: árvores (da vida e do bem e do mal), jardim, água, *adam*, e, claro, a serpente⁸. Importante, porém, é destacar que no texto de Gênesis 3 a ‘serpente’, além de ser animal selvagem criado, portanto existente no mundo fenomênico, é *símbolo*. Como se sabe pelo ensino dos estudiosos no assunto, símbolos sempre são polissêmicos. Símbolos podem ter vários sentidos (COHEN, 1978; CROATTO, 2001).

No mundo do antigo Oriente, a serpente podia simbolizar várias coisas. No Egito era símbolo de poder e sabedoria. A chamada ‘alta sabedoria’ egípcia

era difundida sob o símbolo da serpente. Mas também os faraós governavam sob o símbolo da serpente. Por isso, alguns pesquisadores afirmam que o problema de fundo de Gênesis 3 seria o domínio dos faraós, reproduzido em Israel pelo domínio dos reis. Quem seguir a serpente estaria assumindo a dominação estrangeira (SCHWANTES, 2002). É uma leitura possível, mas não a única. Também em Canaã, a serpente era símbolo de sabedoria e fertilidade. Alguns estudiosos até afirmam que, na Palestina daquela época, havia cultos de fertilidade, nos quais o símbolo da serpente estava presente. Em vários sítios arqueológicos foram encontrados artefatos e objetos representativos de serpente. As interpretações vão no sentido de dizer que se trata de objetos cúlticos e que especialmente mulheres estariam relacionadas com este culto.

A apresentação inicial da serpente como o animal “mais sagaz” em si ainda não é negativa, pois aí se trata provavelmente de mera analogia ao mundo natural. Diz-se do símbolo ‘serpente’ o que a serpente é no mundo natural. Há o que se pode chamar de “transferência por analogia” (CROATTO, 2001, p. 91ss). A ruptura com o mundo da natureza, contudo, é dada com a indicação de que a serpente ‘fala’. Ela conversa com a mulher e, nesse diálogo de alto nível⁹, ela questiona ordens dadas por Deus. Aí sim desponta a dimensão de ser astuto da serpente, agora, porém, no universo simbólico. A serpente conversa com a mulher sobre coisas que exigem sabedoria e discernimento. Por exemplo, a conversa gira sobre como saber o que é bom para comer e o que pode ajudar no desenvolvimento intelectual. Na conversa predomina o léxico relativo ao que é ‘bom’ e ao que é ‘mau’, o que é típico das tradições sapienciais do antigo Israel¹⁰. Trava-se um verdadeiro diálogo entre a serpente e a mulher. Neste diálogo, as ordens de Deus ao casal originário são repassadas criticamente e relativizadas. O diálogo acaba levando à ação do comer do fruto de uma árvore proibida, a chamada “árvore do conhecimento”¹¹. A mulher come deste fruto e também dá ao homem para que coma. E assim se consuma a transgressão das ordens divinas. E justamente a serpente é afirmada como a causadora dessa transgressão. Assim, na narrativa de Gênesis 3, a serpente como símbolo perdeu sua polissemia intrínseca e opera na “isotopia do negativo”¹².

Com esta apresentação, a serpente é simbolicamente representada como um ser ou uma grandeza que se interpõe entre o Criador YHWH e as criaturas humanas, no caso o casal original no *illud tempus* das origens. E essa interposição, na ótica de quem construiu o texto, é vista fundamentalmente como negativa, gerando a ‘isotopia do negativo’, da qual fala Croatto.

No horizonte imaginário do ‘mundo do texto’, o questionamento e a relativização das ordens de Deus por parte da serpente e da mulher são

vistos de forma negativa ou pelo menos ela é menos ambígua. Há uma reação divina, a qual constitui a voz de quem se expressa por meio deste personagem do enredo mítico. O diálogo de Deus se dá inicialmente com o representante masculino, que é questionado por causa da ação da mulher e da serpente, que o envolveram nesta mesma ação de comer do fruto (árvore da sabedoria) (v. 9-12). O homem transfere a responsabilidade para a mulher (v. 12), a qual, por sua vez, remete-a para a serpente (v. 13). Há, assim, uma lógica de transferência de responsabilidade. Há uma espécie de repasse de responsabilidades, seguindo-se castigos diferentes para cada personagem envolvido.

Primeiramente, a serpente é maldita e logo condenada a ser o que ela naturalmente é: um animal que rasteja sobre o ventre: “rastejarás sobre o teu ventre e comerás pó todos os dias da tua vida” (v. 14). A isso se acrescenta a afirmação de uma inimidade programática entre a mulher e a serpente (v. 15).

Depois disso vem o castigo para a mulher (v.16). Ela é condenada a ter sofrimentos na gravidez e dores no dar à luz. Sobre essa “condenação” tem se feito muitas interpretações, até no sentido de afirmar que no tempo antes da transgressão, ou na linguagem tradicional: “antes da queda”, a mulher dava à luz sem dores de parto. Deve-se, contudo, observar que a condenação remete a mulher para a sua condição usual e natural: multiplicar a prole com sofrimento e dor na gravidez. A indicação seguinte de que a mulher terá seu desejo voltado para o homem e este dominará sobre ela (v. 16) é instauração mítica de uma ordem binária pretendida pelos formuladores do enredo mítico. Pretende-se a validação do domínio do masculino sobre o feminino e a canalização do desejo da mulher para o seu marido. Por trás disso está a concepção da estrutura familiar patriarcal típica para a sociedade do antigo Israel. Nessa projeção de relação binária entre masculino e feminino estão, em si, excluídas as formas de relação entre pessoas que transcendem tal binariedade¹³. Neste sentido, o texto projeta como ideal-e-castigo a ordem patriarcal dominante no mundo vétero-oriental.

Ao homem cabe, em terceiro lugar, a mais ‘amena’ das condenações, embora também seja penosa (v. 17-19). Por dar ouvidos à mulher e ter colaborado na transgressão, assumindo co-responsabilidade, a terra de trabalho será maldita e em fadiga o homem, projetado como agricultor, deverá obter o sustento ao longo de sua vida (v. 17). O homem deve se matar trabalhando e ganhar o pão com o suor do seu rosto, em meio a cactus e espinhos (v. 18). Neste sentido, tem razão Schwantes (2002, p. 116), ao dizer que “o túmulo do trabalhador é seu trabalho. O lavrador vai suando para dentro da terra”. Essa é, em si, a sina do agricultor tradicional sobre o

solo árido da Palestina. A dimensão transitória de haver sido formado do pó e ao pó voltar (v. 19) pode estar expressando, em si, a condição humana de mortal, embora contenha também os elementos da alienação do trabalho e da submissão pelo Estado, conforme propõe Schwantes.

Seguem-se ainda outros elementos míticos típicos de mitos civilizatórios, como, por exemplo, o uso de vestimentas ou da afirmação de Eva como a mãe de todos os viventes.

O desenlace mais profundo na narrativa mítica é indicado no final com a expulsão do homem e da mulher do jardim. Antes, porém, há ainda a menção de que, com a ação da transgressão das ordens de Deus, o ser humano se tornou sábio como o próprio Deus, conhecedor do bem e do mal (v. 22). Por isso, é lançado fora do jardim para “lavar a terra de que fora formado”, isto é, para se dedicar à sua função principal de cultivador da terra. Com este desenlace, há uma condenação da busca da sabedoria. Na ótica de quem formula o enredo mítico imaginário, a autonomia e o conhecimento não deveriam ser ‘democratizados’, mas restritos a Deus ou a quem se expressa por ele.

A entrada do jardim é guarnecida por um querubim, com a função de guardar o “caminho da árvore da vida” (v. 24). Essa “árvore da vida” não foi tocada em nenhum momento ao longo da narrativa; ela deve ser diferenciada da “árvore do conhecimento”, da qual se trata no início do texto (v. 3). Deve-se observar que em Gênesis 3 há duas árvores: a árvore do conhecimento e a árvore da vida! Ambas têm funções simbólicas distintas.

A expulsão do jardim costuma ser interpretada como castigo “depois da queda”. Os editores da Bíblia de Jerusalém afirmam em nota: “Mas o grande castigo será a perda da familiaridade com Deus (v. 23). Trata-se de penas hereditárias” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 35, nota L). Combinado com afirmações do apóstolo Paulo na Carta aos Romanos, o africano Agostinho de Hipona, em sua luta contra os donatistas, que defendiam uma antropologia positiva, formulou, com base em sua interpretação deste texto, a doutrina da “queda” e do “pecado original”. Em diferenciação a esta interpretação dominante e com ampla ‘história dos efeitos’, prefiro interpretar a passagem no sentido de que há um castigo por conta da transgressão humana. Mas é um ‘castigo’ necessário! É o castigo que remete o ser humano para sua condição mais profundamente humana. Pois somente por meio da transgressão à ordem constituída pode nascer a vivência em autonomia e em liberdade. Somente por meio da transgressão pode haver o discernimento em autonomia e em liberdade, que são, ambos, elementos constitutivos do ser humano. Transgressão

é o gradual ou repentino corte do cordão umbilical, necessário a todo desenvolvimento humano sadio livre!

O texto mítico de Gênesis 3, apesar de apresentar o enredo em tonalidades negativas, é um texto que guarda uma ambiguidade necessária. Ao falar negativamente da desobediência e da transgressão dos humanos em relação a Deus, simultaneamente apresenta este passo, isto é, a própria transgressão, como necessário para que o ser humano se constitua como ser livre e autônomo¹⁴.

Até aqui falamos do enredo mítico, do ambiente, dos personagens e do desenlace que sucede no 'horizonte do texto'. Agora precisamos voltar nossa atenção para o horizonte da *produção do texto*, fazendo a pergunta pelos que formataram este texto e com que objetivos e interesses.

DUALISMO INCIPIENTE E AFIRMAÇÃO DO MONOTEÍSMO: O HORIZONTE DOS PRODUTORES DO TEXTO

Trabalhamos com a hipótese de que o texto de Gênesis 3 deve ser lido como uma construção literária da época do pós-exílio¹⁵. Definimos o gênero como uma 'narrativa em estrutura mítica' ou simplesmente 'mito'. Agregamos a perspectiva de que a linguagem mítica é muito incisiva na afirmação e na internalização de conteúdos pretendidos; o mito opera em frequência altamente simbólica e com recursos arquetípicos. Com este texto podemos estar, no plano do desenvolvimento da história da religião de Israel, num momento em que começa a existir um 'dualismo teológico' na religião de Israel. Lembramos que, no enredo mitológico do horizonte do texto, há uma interposição da serpente na relação direta entre Deus e o primeiro casal humano. Embora sendo afirmada como criatura, a serpente passa a ser afirmada como contraposta a YHWH. A serpente é utilizada para simbolizar tudo o que possa significar concorrência (religiosa) ao Deus YHWH, afirmado como meta-protagonista no enredo.

Entendemos que o texto de Gênesis 3 pode ser bem situado na época tardia da história de Israel, provavelmente no período do pós-exílio quando a fé monoteísta chega ao ponto máximo de suas sínteses doutrinárias correspondendo à afirmação do credo monoteísta sob a influência direta do sacerdócio do segundo templo e este sob a influência do império persa. Quem formulou o texto viu a concorrência a YHWH como negativa; promove a sua tabuização por meio da simbólica do mal, cristalizada na figura da serpente.

A afirmação da serpente como simbólica do mal no texto de Gênesis 3 provavelmente é influência persa. A serpente é um elemento telúrico, isto

é, ligado à terra. No sistema religioso do zoroastrismo, de origem e desenvolvimento persa, há uma valorização dos elementos astrais em contraposição aos elementos telúricos. Os produtores da narrativa podem ter tido essas influências religiosas por conta do intercâmbio direto com o sistema persa, tanto por meio do contato *in loco*, isto é durante a permanência de exilados judeus na Babilônia, quanto por influência indireta na sobreposição de interesses persas na administração da província de Yehud no período do pós-exílio, que teve no santuário central de Jerusalém o seu elemento cristalizador e formatador tanto de identidade quanto de ideologia.

Com isso estamos procurando dizer que, provavelmente, os formuladores do enredo mítico de Gênesis devem ser buscados entre os círculos da chamada *golah*, isto é dos deportados para a Babilônia. Com o final do exílio, simbolicamente marcado como o ‘decreto de Ciro’ (2 Crônicas 36,22-23; Esdras 1) e com o retorno dos deportados, estes assumem o comando da vida política e religiosa na província de Yehud. Esdras e Neemias, bem como Zorobabel, são expressões nominais desta liderança da *golah*. Neste contexto se dá a afirmação do monoteísmo como marca identitária oficial do ‘judaísmo’¹⁶. O templo funciona como espaço de outorga e garantia dessa formatação religiosa e política.

A partir daí se torna compreensível que os articuladores do texto se expressam, no nível hipostático do enredo, por meio da figura de YHWH. O Deus YHWH e os formuladores do texto operam como protagonistas, porém em níveis distintos. YHWH é o protagonista no nível da construção literária. Os autores do texto são protagonistas no nível das relações políticas e religiosas, interditando e tabuizando a concorrência religiosa. Simbolizada na serpente, a concorrência religiosa ao monoteísmo afirmado como oficial engloba todas as formas possíveis de práticas religiosas distoantes do credo monoteísta, o qual se expressa em práticas monolátricas excludentes ligadas ao santuário central. Com isso, toda possível diversidade religiosa e divergência é negativizada.

Afirma-se a binariedade de uma opção entre YHWH ou a serpente. Os produtores da narrativa querem levar os ouvintes ou leitores a optar por YHWH contra a serpente. No meu entender, a serpente não simboliza somente uma determinada expressão religiosa desviante. A simbólica da serpente na ‘isotopia do negativo’ engloba todas as formas religiosas desviantes possíveis. Assim, por meio do símbolo ‘serpente’, pode se fazer uma referência ao culto a Asherah, mas também poderiam estar abarcadas práticas de reverência e adoração a Neustã, a serpente de bronze, bem como a Rainha dos céus ou mesmo a Baal ou outras divindades do entorno politeísta

cananeu-israelita. Neste sentido, a serpente acaba adquirindo novamente uma dimensão polissêmica. Ao ser incluída no relato mítico, a serpente foi alocada na isotopia do negativo; neste espaço assignado pelos formuladores do texto, o símbolo 'serpente', agora negativizado, volta a operar de forma polissêmica, porém, aberto a abarcar todas as formas religiosas possíveis remissíveis ao âmbito do negativo. Neste sentido, a ordem estática do mundo do texto mítico se torna dinâmica por meio de inserção de novos sentidos para dentro da simbólica negativa.

Com essa constelação, a narrativa opera com uma concepção dual, que prefiro chamar aqui de 'dualismo incipiente'. Este dualismo incipiente proposto pela narrativa de Gênesis 3 corresponde a outras simbólicas do mal produzidas provavelmente no mesmo período. Penso, por exemplo, na representação de Satã, Leviatã e Beemot no livro de Jó (cap. 1-2 e 38-42). Estas figuras míticas, assim como a serpente, igualmente são indicativas para dimensões do mal fora de YHWH e fora do ser humano. Estamos aí no mesmo nível de simbolizações do negativo. Assim, pois, a partir de Gênesis 3, a serpente passa a ser o elemento catalisador de toda expressão religiosa concorrente a YHWH no nível hipostático e no concorrente à formulação do credo monoteísta oficial a partir do templo em Jerusalém.

Com relação a Gênesis 3, a hipótese básica é: a serpente como simbolização do mal está relacionada com a história do monoteísmo judaico, representando, no meu entender, um estágio avançado da história da afirmação do credo monoteísta como oficial e identitário¹⁷. Com o recurso da linguagem mítica, o elemento simbólico polissêmico da serpente é construído como a simbólica do mal *par excellence*, abrindo caminho para se ler para dentro deste símbolo negativizado como expressão do mal toda e qualquer outra prática religiosa distoante do credo monoteísta.

Com a aproximação do elemento feminino no campo imagético desta simbólica do mal opera-se uma *dupla tabuização*: a tabuização de qualquer divindade passível de ser representada pela serpente e a tabuização da própria mulher, o que em geral é recepcionado na arte pictórica sobre Gênesis 3. Com a aproximação de Eva ao símbolo desviante e negativizado da serpente, operada pelos autores de Gênesis 3, a própria mulher fica interdita para o exercício de atividades sacerdotais junto a YHWH, deixando o espaço livre para a exclusividade do sacerdócio masculino. Estamos, pois, aí, com este texto de Gênesis 3 nas raízes de uma interdição histórica do feminino no campo religioso oficial, cuja história dos efeitos se fará presente ao longo dos séculos posteriores.

Estes elementos correspondem ao conjunto das práticas da institucionalização do credo monoteísta no período do segundo templo, durante a

dominação persa sobre a pequena província de Yehud. Efetivamente, quem assume o comando é o grupo sacerdotal proveniente da *golab*. Os cultos locais, em geral de caráter sincrético, são interditados. No templo dominam os sacerdotes, e, por meio deles e sobre eles, vigoram os interesses persas. A diversidade religiosa é interdita. Trata-se da afirmação de um sistema dominante: o monoteísmo oficial excludente.

CONCLUSÃO

Gênesis 3 é um texto programático. Está organizado literariamente na forma de um mito ou narrativa mítica. É um texto fomentador e formulador de um imaginário religioso no Ocidente de tabuização da serpente e da mulher. Seu lugar enquanto emergência histórica do texto é o período do pós-exílio, servindo para afirmação do monoteísmo oficial na pequena província de Judá, no decorrer do século V a.C. Muitas percepções teológicas já se montaram a partir de seus conteúdos! Em sua base programática, o texto quer levar seus ouvintes ou leitores à pragmática da monolatria ou do monoteísmo javista. Essa perspectiva dominante no texto foi assumida pela maioria dos intérpretes na história da recepção também no campo da imagética¹⁸.

Notas

- ¹ De forma mais extensa, veja o primeiro capítulo do meu livro *Inefável e sem forma* (REIMER, 2009): Da Diversidade à Singularidade.
- ² Há várias passagens bíblicas que indicam que o deserto seria o *habitat* originário de YHWH. Ver Deuteronômio 33, Habacuc 3, 1 Reis 19, bem como Êxodo 19ss. Veja a respeito, Crüsemann (2002, p. 49-92) e Dreher (1988, p. 52-67).
- ³ Apesar de falar em 'nacionalismo', deve-se cuidar para não retroprojetar o conceito de "nação" dos tempos modernos para os tempos bíblicos.
- ⁴ Isso se dá durante a reforma político-religiosa atribuída ao rei Josias e relatada em 2 Reis 22-23. Sobre isso, veja Nakanose (2000) e Cordeiro (2008).
- ⁵ Sob o título de "história da queda", o texto é interpretado em muitos manuais exegéticos. Veja Rad (1952, p. 69-82).
- ⁶ Sobre isso, ver fundamentalmente Detienne (1998); Croatto (2001, p. 181-282) e Armstrong (2005). Elucidativas são também as elaborações na tese de doutorado de Ribeiro (2008), especialmente p. 274-280.
- ⁷ O termo hebraico *gan* não significa 'paraíso', mas "espaço de vida e trabalho"; veja Croatto (1986).
- ⁸ Sobre a pluralidade simbólica do texto, cf. Bechtel (2000, p. 87-130).
- ⁹ O 'diálogo de alto nível' é apontado em muitas interpretações do texto. Ver Croatto (2000, p. 15-27) e Bechtel (2000, p. 120ss).
- ¹⁰ Ver a respeito no livro de Provérbios; este léxico também domina na história de José, em Gênesis 37-50, que o grande exegeta Gerhard von Rad vinculou de forma correta com a tradição sapiencial

em Israel.

- ¹¹ No senso comum, este fruto é identificado com a 'maçã'. Essa interpretação deriva da versão latina da Bíblia, feita no século IV por Jerônimo, com o provavelmente se faz referência tabuizadora a narrativas míticas dos povos, nas quais a maçã era vista como fruto da sabedoria ou da imortalidade.
- ¹² Assim com Croatto (2000). O mesmo autor, em *As linguagens da experiência religiosa* (2001, p. 84ss), ao tratar da teoria do símbolo, lembra que um símbolo introduzido num relato tende a perder a sua polissemia original, passando a indicar apenas uma faceta simbólica dentre as várias que o símbolo pode portar em si.
- ¹³ Sobre isso, ver a obra de Alpert (2000).
- ¹⁴ Com referencial teórico tomado da psicologia junguiana, Vergara (2004) procurou interpretar positivamente os elementos da transgressão e da autonomia.
- ¹⁵ Essa datação tardia, compartilhada com Otto (1996) também pode ser sustentada com o argumento *e silentio* de que nenhuma narrativa bíblica, seja profética, sapiencial ou mesmo um salmo, faz referência explícita ao texto. Sobre isso, cf. também Rad (1952, p. 82-3).
- ¹⁶ Entendemos 'judaísmo' como sendo o sistema social, cultural e religioso formatado no período do pós-exílio como marca identitária dos habitantes da província de Judá (Yehud). De forma ampla e muito instrutiva, cf. Gerstenberger (2005); ver também Kessler (2006, p. 138-172).
- ¹⁷ Sobre a simbólica do mal, cf. também Ricoeur (1988).
- ¹⁸ Sobre isso, ver Cornelius (1994, p. 227-39); Martins (2002, p. 173-202) ¹⁹ Leisch-Kiesl (1990).

Referências

ALPERT, Rebecca. Como pão no prato sagrado: uma leitura lébico-feminista das sagradas escrituras e da tradição judaica. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2000.

ARMSTRONG, Karen. Breve história do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BECHTEL, Lyn M. Repensando a interpretação de Gênesis 2,4b-3,24. In: BRENNER, Athalya (Ed.). Gênesis a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 87-130.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro; São Paulo, Record, 2005.

COHEN, Abner. *O homem bidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

CORDEIRO, Ana Luisa. Asherah, a Deusa proibida. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Imagários da divindade*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2008. p. 25-48.

CORNELIUS, Izak. Reception history of Genesis 3. *Journal of the Old Testament Study*, Boston, v. XXX, p. 227-239, 1994.

CROATTO, José Severino. *Crear y amar em libertad: estudio de Gênesis 2:4-3:24*. Buenos Aires: La Aurora, 1986.

CROATTO, José Severino. O mito como interpretação da realidade: considerações sobre a função da linguagem mítica na estrutura mítica do Pentateuco. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*. Petrópolis, v. 23, p. 16-22, 1996.

CROATTO, José Severino. Quem pecou primeiro? Estudo de Gênesis 3 em perspectiva utópica. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 37, p. 15-27, 2000.

CROATTO, José Severino. *Linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001.

- CRÜSEMANN, Frank. *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes*. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit. Munique: Chr. Kaiser, 1997.
- CRÜSEMANN, Frank.. Elias e o surgimento do monoteísmo no Antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 5, p. 779-790, 2001.
- CRÜSEMANN, Frank.. *A Torá*. As leis do Antigo Testamento em perspectiva histórico-social. Tradução de Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CRÜSEMANN, Frank.. *Preservação da liberdade: o decálogo em perspectiva histórico-social*. Tradução de Haroldo Reimer. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Cebi, 2006.
- DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. 2. ed. Brasília: Ed. da UnB; Rio de Janeiro: J. Olympio, 1998. [original francês 1992].
- DIETRICH, Walter. Einleitung. In: DIETRICH, Walter; KLOPFENSTEIN, Martin (Eds.). *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. Freiburg: Universitaetsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- DIETRICH, Walter; KLOPFENSTEIN, Martin (Eds.). *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. Freiburg: Universitaetsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- DREHER, Carlos A. A tradição do Êxodo e do Sinai. *Estudos Bíblicos*, n. 16, Petrópolis, p. 52-67, 1988.
- ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: M. Fontes, 2001.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GERSTENBERGER, Erhad S. *Israel in der Perserzeit*. 5. und 4. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- GOTTWALD, Norman K. *As tribos de Jahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto: 1250-1050 a.C.* Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 1986.
- KEEL, Othmar. (Ed.). *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*. Friburgo (Suíça): Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1980.
- KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. *Göttinnen, Götter und Gottesymbole*. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischen Quellen. Friburgo; Basileia; Viena: Herder, 1992.
- KEEL, Othmar. Do meio das nações: a Bíblia como porta de entrada para as nações do antigo Oriente. *Concilium*, Petrópolis, v. 257, p. 10-21, 1995.
- KESSLER, *Sozialgeschichte des alten Israel*: Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- LANG, Bernhard. Die Jahwe-allein-Bewegung. In: LANG, B. (Ed.). *Der einzige Gott: Die Geburt des biblischen Monotheismus*. Munique: Kosel Verlag, 1981. p. 47-48.
- LANG, Bernhard. (Ed.). *Der einzige Gott: Die Geburt des biblischen Monotheismus*. Munique: Kosel Verlag, 1981.
- LANG, Bernhard. *Jahwe, der biblische Gott: ein Porträt*. Munique: Kosel Verlag, 2002.
- LEISCH-KIESL, Monika. *Eva in Kunst und Theologie des Frühchristentums und des Mittelalters*. Tese (Doutorado) – Salzburg, 1990.

MARTINS, Fausto Sanchez. *Speculum humanae salvationis*. *Revista da Faculdade de Letras, Ciências e Técnicas*, Porto, série 1, v. 1, p. 173-202, 2002.

NAKANOSE, S. *A Páscoa de Josias: metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30*. São Paulo: Paulinas, 2000.

OTTO, Eckhardt. Die Paradieserzählung Genesis 2-3: eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext. In: KAISER, Otto (Ed.), *Jedes Ding hat seine Zeit*. (BZAW 241), Berlin, 1996.

PURY, Albert de (Org.). *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 1996.

RAD, Gerhard von. *Das erste Buch Mose*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1973. V. 1 e 2.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Aste; Targumim, 2006.

REIMER, Haroldo. A serpente e o monoteísmo. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Hermenêuticas bíblicas*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG; ABIB, 2006. p. 115-120.

REIMER, Haroldo; CEBI-GO. *Gênesis: casa comum - espaço de vida, cuidado e felicidade: encontros bíblicos Gênesis 1 a 11*. São Leopoldo: CEBI, 2007.

REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma*. Estudos sobre o monoteísmo hebraico. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2009.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Nehushtan: pesquisa exegética, fenomenológica e histórico-social sobre a origem, a supressão e o suporte social do culto à serpente de bronze em Israel com base em Nm 21,4-9; Is 6,1-7 e 2 Rs 18,4*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Rio de Janeiro, 2002.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Ela não é minha mulher: o programa religioso da golah em Os 2,4-15*. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 1017-1046, 2003.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Narrativas mítico-literárias na Bíblia hebraica. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Hermenêuticas bíblicas*. Goiânia: Ed. da UCG; Abib; São Leopoldo: Oikos, 2006, p. 212-220.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. As mulheres do efa: epílogo da interdição da deusa e do feminino na Judá pós-exílica. Disponível em: <<http://www.ouviroevento.pro.br>>. Acesso em: 22 abr. 2008.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. A Cosmogonia de inauguração do templo de Jerusalém – o *Sitz im Leben* de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2008.

RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papyrus, 1988.

SANT'ANNA, Elcio. *Mito cosmogônico*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Seminário Batista do Sul do Brasil, Rio de Janeiro, 2002.

SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

SICRE, José Luís. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SKA, Jean Louis. *Introdução à Leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2003.

VERGARA, Elias Mayer. *Fora do jardim*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

Abstract: the text seeks to describe the shape of the narrative of Genesis 3, and to assign a most likely place for the appearance of that text in the history of the Hebrew religion. Basically it is argued that the text is a mythic narrative, whose imaginary content sets a confrontation between the God of the Hebrews and the serpent, symbolic element catalyst of evil, representative of the religious diversity discordant from the official. Thereby the text proposes a dualism in its beginnings. The horizon of the producers of the text should be located in the so-called post-exilic period, i.e. in the fifth century BC, in the province of Judah. The text is an important element for the consolidation of the official monotheism among the ancient Hebrews.

Key words: Genesis, myth, monotheism, religious diversity, dualism

As idéias básicas do presente texto foram expostas em duas publicações distintas. Uma remonta a uma comunicação científica apresentada sob o mesmo título no I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica, realizado em setembro de 2004, em Goiânia sob o título A Serpente e o Monoteísmo e publicado em Reimer e Silva (2006, p. 115-120). Outras perspectivas foram elaboradas por mim e CEBI-GO (2007, p. 25-29).

HAROLDO REIMER

Doutor em Teologia pela Kirchliche Hochschule Bethel, Alemanha. Professor titular do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (Mestrado e Doutorado) e no Programa de Pós-Graduação em História (Mestrado); Bolsista de Produtividade do CNPq. Teólogo luterano. *E-mail:* haroldo.reimer@gmail.com. Homepage: <www.haroldoreimer.pro.br.