



O Evangelho da Criação à luz da ecologia integral

The Gospel of Creation in the light of integral ecology

Mariosan de Sousa Marques*
PUC GOIÁS

Recebido em: 01/10/2024. Aceito em: 16/11/2024.

Resumo: Este artigo explora a relação entre teologia bíblica e a crise ecológica contemporânea à luz das contribuições exegéticas e da encíclica Laudato Si' do Papa Francisco. A temática central, que vincula a interpretação dos textos de Gênesis à noção de ecologia integral, é de grande relevância, dado o crescente reconhecimento da crise ambiental como uma questão teológica e ética. A partir de análises comparativas entre os textos bíblicos e as mitologias do Antigo Oriente Próximo, bem como por meio da crítica das fontes e de abordagens sincrônicas da narrativa de criação, o artigo investiga como a tradição judaico-cristã oferece elementos que podem contribuir para uma reconfiguração dos atuais paradigmas de exploração ambiental. Os principais pontos abordados incluem: a adaptação e transformação de conceitos culturais e religiosos do entorno de Israel em seus relatos de criação; a crítica das fontes que diferencia as tradições redacionais sacerdotais e javistas, evidenciando como essas camadas literárias refletem contextos históricos específicos e se relacionam com o cuidado da criação, e a análise sincrônica que destaca a coesão entre Gênesis 1 e 2-3, propondo uma leitura que enfatiza a responsabilidade humana em relação ao mundo natural. O método de pesquisa utilizado combina a análise exegética, centrada nas abordagens comparativa, diacrônica e sincrônica dos textos bíblicos, com a reflexão teológica baseada na Laudato Si', integrando aspectos sociais, culturais e espirituais. Ao comparar as diferentes tradições literárias e interpretar o conceito bíblico de "domínio" e "imagem de Deus" à luz da ecologia contemporânea, o artigo busca proporcionar uma releitura dos textos bíblicos que possa dialogar com os desafios ambientais atuais. Na conclusão, argumenta-se que essas abordagens exegéticas, ao ressignificarem a relação entre Deus, a humanidade e a criação, oferecem uma base teológica sólida para uma ética ecológica que não apenas protege o meio ambiente, mas também

* Doutor em Ciências da Religião (Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2021).
E-mail: mariosansousa@hotmail.com.





promove justiça social e espiritual. Dessa forma, os relatos bíblicos de criação, reinterpretados à luz da Laudato Si', se revelam ferramentas valiosas para a construção de uma consciência ecológica integral.

Palavras-chaves: *relatos da criação; crise ecológica; Laudato Si'.*

Abstract: *This article explores the relationship between biblical theology and the contemporary ecological crisis in light of exegetical contributions and Pope Francis' encyclical Laudato Si'. The central theme, which links the interpretation of Genesis texts to the notion of integral ecology, is highly relevant given the growing recognition of the environmental crisis as a theological and ethical issue. Through comparative analyses between biblical texts and the mythologies of the Ancient Near East, as well as source criticism and synchronic approaches to the creation narrative, the article examines how the Judeo-Christian tradition offers elements that can contribute to a reconfiguration of current paradigms of environmental exploitation. The main points addressed include: the adaptation and transformation of cultural and religious concepts surrounding Israel in its creation narratives; the source criticism that differentiates the Priestly and Yahwist redactional traditions, highlighting how these literary layers reflect specific historical contexts and relate to the care of creation; and the synchronic analysis, which emphasizes the cohesion between Genesis 1 and 2-3, proposing a reading that underscores human responsibility toward the natural world. The research method combines exegetical analysis, focusing on comparative, diachronic, and synchronic approaches to the biblical texts, with theological reflection based on Laudato Si', integrating social, cultural, and spiritual aspects. By comparing different literary traditions and interpreting the biblical concepts of "dominion" and "image of God" in light of contemporary ecology, the article seeks to offer a reinterpretation of biblical texts that can engage with current environmental challenges. In conclusion, it is argued that these exegetical approaches, by re-signifying the relationship between God, humanity, and creation, provide a solid theological foundation for an ecological ethic that not only protects the environment but also promotes social and spiritual justice. In this way, the biblical creation narratives, reinterpreted through the lens of Laudato Si', become valuable tools for building an integral ecological consciousness.*

Keywords: *creation accounts; ecological crisis; Laudato Si'.*

Introdução

Na encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco fala de uma “ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais” (LS 137), ou seja, “uma ecologia que, em suas diversas dimensões, integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e suas relações com a realidade ao seu redor” (LS 15). A palavra “ecologia” contém a raiz grega *oikos*, que significa “casa”. A casa comum, portanto, é o tecido que permite a cada ser vivo frutificar, multiplicar-se e encher a Terra, conforme o mandamento divino em Gn 1,22.28.



O ser humano é chamado a se entender não mais como uma entidade isolada e autorreferencial, mas como parte de uma teia vital maior e mais complexa. A imagem mais adequada é a de uma rede: todas as realidades estão interconectadas, e nada pode ser compreendido de forma independente. O homem está inserido em um denso conjunto de relações sociais, reais e virtuais, e também está em conexão com o ambiente ao seu redor. Esse tecido relacional deve ser interpretado a partir de uma visão ampla, integral, que capture a totalidade das relações envolvidas e forme um edifício vivo habitado também pelo ser humano. A partir desses pressupostos, é possível pensar uma ecologia integral com base na Bíblia? O artigo não pretende ser um estudo exegético específico, mas se insere em uma reflexão multidisciplinar sobre o tema da ecologia integral.

Metodologicamente, procederemos em quatro tópicos. Primeiro será tratado a temática da criação como obra de Deus em Gn 1-3. Em seguida, será abordado o tema da intervenção divina pela palavra criadora. Em terceiro lugar, será abordada a humanidade no cenário da criação e, por fim, um olhar sobre a humanidade e suas relações fundamentais no segundo relato da criação e sua interface com a *Laudato Si'*.

1 A Criação como obra de Deus em Gn 1-3

Os relatos bíblicos da criação oferecem uma perspectiva diferenciada sobre a ecologia, contribuindo para uma compreensão mais profunda da noção de casa comum. Em particular, os dois relatos da criação, que se encontram no início das Escrituras hebraico-cristãs, revelam a complexidade das relações que constituem o ser humano, relações essas que se desenrolam ao longo de toda a narrativa bíblica. Esses relatos das origens, além de refletirem a visão de Israel, também capturam a cosmovisão do Antigo Oriente Próximo. Apesar de estarem cultural e historicamente situados, esses textos carregam uma mensagem de caráter universal que, ao longo dos séculos, continua a ser relevante para a reflexão contemporânea. Como destaca Schökel (1987, p. 27), ao dizer “no princípio”, a Bíblia convida o leitor a buscar “a raiz”, o sentido profundo das coisas. Esses relatos ajudam a entender as dinâmicas fundamentais que permeiam os múltiplos vínculos da vida humana. A encíclica *Laudato Si'* reforça essa ideia ao apontar que a existência humana se baseia em três relações fundamentais e interconectadas: com Deus, com o próximo e com a terra (LS 66).



As narrativas de Gênesis 1-2,3 e Gênesis 2,4-3,24, apesar de terem origens diferentes, foram justapostas na redação final do livro de Gênesis. Esses relatos das origens, embora redacionalmente tardios, funcionam como um preâmbulo à história bíblica, que segue a sequência narrativa de Gênesis até 2 Reis¹. Sua colocação no início da Bíblia cria as primeiras impressões do leitor sobre Deus e estabelece as bases para uma relação correta entre o ser humano e as criaturas. A leitura sequencial dos dois textos revela o sentido complementar dessas histórias de criação, apesar das tensões entre elas. O relato de Gênesis 1-2,3 é uma cosmogonia, ou seja, uma narrativa sobre as origens do cosmo e de toda a criação por Deus, enquanto Gênesis 2,4-3,24 pode ser visto como um foco específico na criação de Adão, envolvendo sua divisão em homem e mulher. Ambas as narrativas reorganizam e reutilizam elementos presentes em poemas cosmogônicos do Antigo Oriente Próximo, como o poema acádio *Enuma Elish* e a *Epopeia de Gilgamesh*.

As conclusões das investigações comparativas com os grandes clássicos mesopotâmicos, como o *Enuma Elish*, *Atrahasis* e *Gilgamesh*², revelaram semelhanças mitológicas significativas entre os textos bíblicos e essas narrativas antigas. No entanto, ao mesmo tempo em que as comparações evidenciaram essas semelhanças, elas também ressaltaram as diferenças cruciais entre as perspectivas teológicas da Bíblia e as interpretações mitológicas dos fenômenos naturais em outras culturas do Antigo Oriente Próximo (AOP). Essas descobertas levaram a um consenso quase universal entre os estudiosos de que a forma como a Bíblia narra a criação tem parte de suas raízes nesses contextos culturais do Oriente Próximo. Ou seja, o povo de Israel não concebeu o Deus Criador de maneira isolada; ele se inspirou em conceitos culturais e religiosos de seu entorno, mas adaptou e transformou esses elementos conforme seus próprios interesses teológicos e suas necessidades históricas.

Essa interação com o ambiente cultural é uma evidência da riqueza e da complexidade do desenvolvimento teológico de Israel. Ao contrário de uma visão puramente original e isolada, percebe-se que a fé israelita foi moldada, em certa medida, pelas representações mitológicas vizinhas, que, no entanto, foram reinterpretadas à luz de uma visão monoteísta

¹ Diversos pesquisadores tomam essa perspectiva de uma grande narrativa que vai de Gênesis até 2 Reis. É a chamada hipótese do eneateuco (Sternberg, 2015).

² Vários autores pesquisam essas obras da literatura mesopotâmica (Talon, 2005), (George, 2003).



singular. Essa adaptação foi realizada de modo a subverter e modificar as mitologias circundantes, colocando o Deus de Israel em uma posição de autoridade suprema, desvinculando-O de qualquer personificação de forças naturais, como era comum em outras culturas. Dessa forma, a teologia bíblica emerge como uma resposta criativa e crítica ao contexto religioso mais amplo do AOP.

De outro lado, nos últimos anos, a crítica das fontes, embora bastante contestada, continua a atrair interesse acadêmico. Essa abordagem, aplicada desde cedo aos textos da criação, propôs que Gênesis 1-3 é composto por, no mínimo, duas camadas redacionais distintas: uma sacerdotal (P) (Gn 1,1-2,3) e outra javista (J) (Gn 2,4-3). Essa divisão entre as camadas editoriais reflete diferentes momentos históricos e contextos de produção do texto, o que nos permite entender melhor as intenções subjacentes a essas narrações.

Para os que ainda adotam essa abordagem, o foco recai sobre as intenções dos autores bíblicos. Em particular, muitos interpretam os textos da tradição javista à luz das políticas salomônicas, sugerindo que a narrativa da queda de Adão e Eva não tinha como objetivo principal apresentar um Deus Criador, mas sim interpelar as autoridades políticas de Israel. Dessa forma, o relato da queda se tornaria uma crítica indireta às estruturas de poder e aos abusos dessas elites. Todavia, as pesquisas recentes sobre o Pentateuco têm mostrado como esses textos são mais tardios, os quais foram acrescentados ao texto sacerdotal no contexto pós exílico (Marques, 2022, p. 1-15).

Já os textos associados à tradição sacerdotal (P), datados do período exílico, sublinham a influência das famílias sacerdotais e das instituições religiosas, como o shabbat e o templo. Nessa leitura, a ênfase não está necessariamente em Deus como Criador, mas no papel que os textos desempenharam em manter a esperança e a identidade do povo exilado. Ao centralizar aspectos como o descanso sabático e a pureza ritual, esses textos teriam ajudado a reforçar a coesão social e religiosa em um momento de crise. Assim, eles não apenas ofereciam uma visão do cosmos criado por Deus, mas também serviam como uma ferramenta pastoral para garantir a sobrevivência espiritual e cultural da comunidade em exílio.

Todavia, nem todos os estudiosos, concordam com essa divisão tradicional dos textos. As análises sincrônicas, que têm se tornado cada vez mais populares na exegese, questionam a separação entre os relatos de criação em dois textos distintos. Ao invés de fragmentar o texto, essas



abordagens buscam analisar o texto bíblico em sua forma final, como um todo coerente. Dessa forma, Gênesis 2-3 não é mais visto como uma narrativa anterior ou distinta de Gênesis 1, mas como uma continuação ou complemento desse primeiro relato (Wénin, 2011, p. 21).

Essa perspectiva sincrônica contribui para uma nova leitura dos textos, considerando que Gênesis 1 e 2-3 devem ser interpretados em diálogo entre si. As abordagens sincrônicas procuram entender como esses capítulos foram reunidos e quais mensagens teológicas surgem dessa combinação. Nesse sentido, Gênesis 2-3 não apenas complementa a narrativa da criação em Gênesis 1, mas aprofunda o tema da relação entre Deus, a humanidade e o mundo criado, enfatizando a interdependência entre as criaturas e a responsabilidade humana no cuidado da criação.

Em síntese, essas abordagens exegéticas, sejam sincrônicas ou diacrônicas, têm focado mais em questões relacionadas à composição e organização dos textos do que em debates diretos sobre o papel de Deus como Criador. A preocupação maior tem sido com os aspectos históricos e literários dos textos, e não tanto com sua teologia explícita. No entanto, essas questões teológicas permanecem latentes, esperando uma releitura que aborde tanto a dimensão criacional quanto as circunstâncias históricas em que esses textos foram produzidos.

A contribuição das abordagens comparativas, críticas das fontes e narrativas para a reflexão ecológica a partir da *Laudato Si'*, do Papa Francisco, é bastante significativa. O estudo comparativo entre os textos bíblicos e mitos do Antigo Oriente Próximo revela como o relato bíblico de criação se distingue ao não personificar as forças naturais, mas afirmar um Deus único e transcendente, que confere à criação um valor inerente. Essa visão singular permite uma releitura teológica que, como propõe Francisco, reconhece a dignidade intrínseca de toda a criação, convidando a humanidade a assumir um papel de cuidado responsável. Ao entender a criação não como um objeto de dominação, mas como um bem compartilhado, essa perspectiva bíblica se alinha com os princípios da *ecologia integral* presentes na encíclica, enfatizando a interdependência entre seres humanos e o meio ambiente.

Além disso, a crítica das fontes, que revela diferentes camadas redacionais e contextos históricos nos textos de Gênesis, ajuda a aprofundar o entendimento de como a narrativa bíblica emerge como resposta às crises culturais e políticas vividas por Israel. Isso ecoa a preocupação da *Laudato Si'* com o impacto das crises sociais e políticas



contemporâneas sobre a ecologia, mostrando que o cuidado com o ambiente está profundamente enraizado em questões de justiça e equidade. A abordagem sincrônica, ao destacar a coesão dos relatos de Gênesis 1 e 2-3, contribui para a compreensão de que o papel humano no mundo não é de exploração, mas de corresponsabilidade e manutenção da harmonia entre Deus, a humanidade e a criação. Assim, essas leituras exegéticas ampliam o horizonte da reflexão ecológica da *Laudato Si'*, promovendo uma teologia do cuidado que abraça tanto a criação quanto as estruturas sociais em que vivemos.

2 A intervenção divina pela palavra criadora

“No princípio, Deus (Elohim) criou” (Gn 1,1)³. No início da criação, Elohim realiza uma ação que, na Bíblia hebraica, é exclusiva de Deus⁴. Esse ato criativo se desdobra ao longo de todo o relato de Gênesis 1-2,3. Nesse primeiro relato, cada elemento natural, cada ser vivo, vegetal e animal, é criado antes do ser humano, o Adam, homem e mulher. O ser humano entra na “casa comum” apenas no final da criação. Nos primeiros “dias” que marcam as várias etapas da criação, o homem não está presente; ele é excluído do acesso direto a essa origem. No entanto, o ser humano pode imaginar essa criação como algo oferecido por um Outro. No primeiro relato da criação, tudo encontra seu lugar no cosmo sem a intervenção do Adam, que se vê lançado no mundo sem nada ter feito para criá-lo, recebendo-o de Deus como um presente e uma missão. A relação correta que o Adam deve estabelecer com a criação, que a precede, é uma questão central. Desde o princípio, é Deus quem fala: antes de estar nos lábios humanos, a palavra estava nos lábios de Deus, que cria através dela.

“A terra era informe e vazia, e as trevas cobriam o abismo, e o vento de Deus pairava sobre as águas. E Deus disse: ‘Haja luz!’ E houve luz” (Gn 1,2-3). Diante do caos e do vazio (*tohu wa-bohu*), Deus traz

³ As citações bíblicas seguirão a tradução da *Bíblia de Jerusalém* (2002). O início do livro do Gênesis pode ser traduzido dando a ele diferentes nuances. Pode ser entendido como uma proposição independente que funciona como um título ou um resumo antecipado da semana da criação, conforme também atestado pela Septuaginta (LXX): “No princípio, Deus criou os céus e a terra / Início da criação por Deus dos céus e da terra.” Alternativamente, pode ser traduzido como uma proposição circunstancial de tempo: “Quando Deus começou a criar os céus e a terra.” (Wénin, 2011, p. 70).

⁴ Na forma Qal o verbo ברא têm como sujeito somente Deus, em toda a Bíblia Hebraica.



ordem com a força de Sua palavra criativa⁵. Wénin (2011, p. 72) imagina o sopro de Deus como uma força vibrante, contida, aguardando, até que Deus, com Seu sopro, começa a moldar a criação por meio de uma palavra pacífica, sem o conflito entre divindades encontrado em outras tradições antigas. Sternberg (1985, p. 99-104) destaca que, ao contrário das outras divindades do Antigo Oriente Próximo, o Deus bíblico se caracteriza como onipotente, pois, sendo único, não precisa negociar com um conselho de deuses, nem se confrontar com um panteão de divindades, nem lutar com ninguém para conquistar a supremacia.

O ser humano, criado à imagem de Elohim, é chamado a exercer um domínio pacífico sobre a criação, em vez de uma supremacia violenta. A obra divina avança por meio de separações: Deus separa a luz das trevas (v. 4), as águas abaixo do firmamento das que estão acima (vv. 6-7), e a terra seca das águas (vv. 9-10). Finalmente, Elohim estabelece o tempo cronológico, utilizando os luminares celestes como sinais para marcar o tempo (vv. 14.18). Com essas divisões progressivas, a criação emerge de forma ordenada e compreensível, acessível ao entendimento humano. Como observa Sonnet (2009, p. 224), o verbo hebraico *bîn* – que significa discernir ou compreender – aparece no relato sob a forma da preposição *bên*, usada para indicar as distinções feitas por Deus: “Deus separou entre (*bên*) a luz e as trevas” (v. 4), “entre (*bên*) as águas acima e abaixo do firmamento” (v. 6). Além disso, desde o início do relato, a criação é pontuada pela avaliação positiva de Deus (vv. 4.10.12.18.21.25.31): “Deus viu que a luz era boa” (Gn 1,4). Dessa forma, o narrador introduz o leitor no próprio olhar de Deus, revelando a criação como uma obra boa, luminosa e bela aos Seus olhos.

Deus manifesta seu prazer através de um julgamento tanto ético quanto estético: a luz é “boa e bela” (*tób*). O cosmos que Deus está criando não é um lugar de trevas e temor, mas sim agradável, acolhedor e hospitaleiro. A questão que surge é se o “Adam”, o ser humano, será capaz de reconhecer essa beleza original e a bondade da criação, adotando a perspectiva positiva de Deus. No sexto dia, o texto novamente revela ao leitor a visão interna de Deus, com um julgamento ainda mais positivo sobre a obra criada: “Deus viu tudo o que tinha feito, e eis que era muito bom” (Gn 1,31). Ao longo do processo criativo, o adjetivo “bom” aparece

⁵ Por meio das palavras, é possível realizar atos. Segundo Austin (1962, p. 3-6), todo enunciado pode ser constatativo, afirmando algo verdadeiro ou falso, ou performativo, que executa uma ação.



sete vezes, enquanto não há qualquer menção a negações (ausência do advérbio de negação “não”). A criação é apresentada como um sistema harmonioso, um ordenamento de bondade e beleza, livre de qualquer sinal de negatividade. Um aspecto central na criação de Elohim é o ato de nomear os elementos primordiais, retirando-os do caos e sua natureza ameaçadora: “Deus chamou à luz de dia, e às trevas chamou noite” (Gn 1,5). No segundo dia, o firmamento é denominado céu (Gn 1,8), e no terceiro, a terra seca é chamada de terra, enquanto as águas recebem o nome de mar (Gn 1,10). Dessa forma, as águas ameaçadoras são contidas e limitadas a um espaço específico (Gn 1,9-10)⁶. A capacidade de nomear as coisas torna a criação mais familiar e acessível, permitindo que o ser humano se relacione com ela sem medo. O que pode ser nomeado é retirado do caos primordial de *tohu wa-bohu* (vazia e vaga) (Gn 1,2) e se torna compreensível. Elohim prossegue ordenando o cosmos ao criar seres vivos por meio da força de sua palavra, distinguindo plantas e animais למיניהם / למיניו (segundo a sua espécie), uma expressão que aparece dez vezes até o fim de Gênesis 1.

Deus disse: Que a terra produza vegetação: ervas que deem sementes e árvores frutíferas que produzam frutos com sementes, cada uma segundo a sua espécie”. E assim aconteceu. A terra gerou vegetação, ervas que produzem sementes, cada uma conforme a sua espécie, e árvores frutíferas, cada uma dando fruto com semente, segundo a sua espécie. E Deus viu que era bom (Gn 1,11-12).

As criaturas vivas recebem autonomia para se reproduzirem, participando da continuidade da criação ao lado de Deus.

Como a terra agora está ordenada, ela pode participar do ato contínuo de criação ao ‘produzir’ a vegetação por si só (1,11). Não apenas a terra faz germinar, mas aquilo que ela gera também é capaz de se reproduzir por conta própria – plantas que dão sementes e árvores que produzem frutos (1,12) (Turner, 2009, p. 13).

As criaturas não são simples fantoches de um deus demiurgo, mas possuem a capacidade de gerar e sustentar a vida na terra. Somente no quarto dia, Elohim cria os luminares no firmamento para separar o dia da noite e regular o calendário, favorecendo a compreensão do cosmos:

⁶ Diversos textos mostram o limite que Deus impõe à ordem caótica. Veja-se, por exemplo, Jó 38,10-11; Jr 5,22; Sl 104,9.



“Deus fez os dois grandes luminares: o maior para governar o dia e o menor para governar a noite, e também as estrelas” (Gn 1,16). O sol e a lua não são mencionados pelo nome, evitando qualquer associação com a divinização dos astros, comum no Antigo Oriente Próximo. A narrativa bíblica destaca que os grandes luminares não são deuses, mas apenas criaturas, criadas no quarto dia. Assim, qualquer possibilidade de divinização da criação é excluída de forma clara⁷. No quinto dia, Deus cria os seres vivos do céu e das águas.

Deus criou os grandes monstros marinhos e todos os seres vivos que se movem e proliferam nas águas, conforme suas espécies, assim como todas as aves aladas, cada uma segundo a sua espécie (Gn 1,21).

Até mesmo as criaturas monstruosas e assustadoras têm sua origem em Deus e recebem um lugar no plano da criação. O julgamento divino sobre elas também é positivo: “E Deus viu que era bom” (Gn 1,21). Cada ser vivo encontra seu espaço no cosmos, sem que nada seja rejeitado ou marginalizado. Não há erros, nem mesmo nas formas de vida que podem parecer misteriosas ou incompreensíveis. Toda a criação é iluminada e positiva, ordenada sob a mesma luz primordial que deu início ao ato criativo (Gn 1,3).

3 A humanidade no cenário da criação

As primeiras palavras que Deus dirige às criaturas são um comando e uma bênção. Frutificar (פָּרָה) [*parah*], multiplicar-se (רָבָה) [*rabah*] e encher (מָלֵא) [*male'*] a terra (Gn 1,22). O primeiro ato comunicativo de Deus com os seres vivos que podem ouvi-lo – os peixes do mar e as aves do céu – é uma bênção imperativa, desejando-lhes fecundidade e plenitude de vida. Como destaca Humphreys (2001, p. 27), “O Criador dota sua criação com uma força para a vida.” Através dessa bênção, Deus confere às criaturas a autonomia de continuar sua obra, expandindo a vida no cosmos. Tudo isso ocorre antes da aparição do homem. O Adam surge apenas depois, no sexto dia (Gn 2,24-25), após a criação dos outros seres vivos. Ele chega no final do ato criativo de Deus, mas também ocupa o ápice da criação, sendo a própria imagem de Elohim.

⁷ Passagem muito conhecida do que se exprime contra qualquer deificação da criação pode ser lido em Sb 13,2-5.



O homem será, talvez, chamado a desempenhar um papel fundamental na preservação do que já existia antes dele e que lhe foi transmitido como herança? O Adam pode receber o que Deus lhe confiar, mas não será capaz de compreender sua origem nem se tornar o autor do desígnio original:

E Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; macho e fêmea os criou. Deus os abençoou e lhes disse: 'Frutificai, multiplicai-vos e enchei a terra, sujeitai-a e dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os seres que se movem sobre a terra' (Gn 1,27-28).

A figura de Adam surge no relato de Gênesis 1 como criado por Deus בְּצַלְמוֹ, (*betzalmenu*) “à sua imagem”. Em sua tradução, Clines (1998, p. 470), interpreta a *beth* como *beth essentiae*, significando “como, na qualidade de”. Essa abordagem enfatiza que Adam é constituído como representante e vice-regente de Deus na imanência do mundo. No Antigo Oriente Próximo, apenas o soberano era considerado a imagem da divindade. Em uma inscrição neoassíria, lemos que “o rei é a precisa imagem de um deus” (Clines, 1998, p. 487). Em uma carta destinada ao rei assírio Asarhaddon, é mencionado: “Um homem [livre] é como a sombra de um deus. Um escravo é como a sombra de um homem [livre]. Mas o rei, ele é semelhante à imagem de Deus”⁸. Na Bíblia, no entanto, a prerrogativa de ser a imagem de Deus é conferida a cada ser humano, que é considerado soberano do cosmos e da natureza. Além disso, Adam é a imagem de Deus na sua articulação e distinção entre macho e fêmea. Não há uma primazia de um sobre o outro; como será mencionado mais adiante, eles estão um frente ao outro (Gn 2,18).

O ser humano, embora único, possui uma essência dupla: é homem ou mulher; [...] ser homem significa ser homem e mulher na sua reciprocidade. É precisamente por causa dessa dualidade ou dimensão dialógica que o homem [...] é a imagem de Deus (Fokkelman, 2015, p. 190).

As palavras que Deus dirige a Adam esclarecem a tarefa que lhe é confiada, ou seja, ser o soberano da criação, incumbido de exercer domínio sobre o que foi criado, assim como Deus. Adam compartilha com as aves do céu e os peixes do mar a bênção da fecundidade, contribuindo para encher a terra. A segunda parte do discurso divino é, no entanto,

⁸ *States Archives of Assyria X*, 207: linhas 9-13 (Giuntoli, 2013, p. 84-85).



muito mais problemática. Ao homem é ordenado “calcar/assujeitar/violentar (כבש) [*cabash*] a terra” e “dominar (רדה) [*radah*] sobre os peixes do mar, as aves do céu e sobre todo ser que rasteja sobre a terra”⁹.

Qual é, então, o significado da subjugação da terra pelo homem? De que maneira se expressa a superioridade sobre os outros seres vivos? Certamente, essas expressões podem soar difíceis e desafiadoras para os ouvidos do leitor contemporâneo. Globalmente, todos estão cientes dos graves problemas causados pela ação imprudente do homem no delicado equilíbrio ecológico, que se torna ainda mais precário devido àqueles que “calcam” a terra e “subjugam” outros seres vivos a suas necessidades. Como, então, interpretar essas palavras permanecendo fiel ao texto sem alterá-lo?

Primeiramente, Adam é criado como imagem de Deus e, como tal, é chamado a agir. O domínio de Deus se manifestou nos seis dias da criação por meio da realização de distinções e do estabelecimento de ordem através de uma palavra fecunda, criadora e pacífica. Como ressalta Beauchamp (2007, p. 17), “Deus domina através da palavra: o mesmo se aplica ao homem. O poder da palavra torna o homem imagem de Deus”. Assim, é através da palavra performativa que Adam continua a obra de Deus. Portanto, o homem é criado para exercer um domínio que esteja de acordo com Deus, protegendo e promovendo a criação, agindo como uma barreira contra o caos para que o *tohu wa-bohu*, o deserto e o vácuo, não prevaleçam novamente.

Isso demonstra claramente como Deus se mostra favorável a Adam, homem e mulher, ao confiar a ele a tarefa de frutificar e encher a terra, além de governar o mundo. Outro elemento que ajuda a entender a natureza do domínio que o homem deve exercer é fornecido pela dieta vegetariana que Deus prescreve primeiro para Adam, homem e mulher, e depois para os animais:

Deus disse: ‘Eis que eu vos dou toda erva que produz semente e que está sobre toda a terra, e toda árvore frutífera que produz semente; será o vosso alimento. A todos os animais selvagens, a todas as aves do céu e a todos os seres que rastejam sobre a terra, nos quais há fôlego de vida, eu dou em alimento toda erva verde’. E assim aconteceu (Gn 1,29-30).

⁹ Para um tratamento exegético dos dois termos em hebraicos, veja-se o artigo de Marques (2017, p. 27-40).



Por meio da dieta vegetariana que Deus estabelece para os seres vivos, reafirma-se novamente o domínio pacífico e não-violento do homem sobre a criação. No ideal original, os animais não são mortos para servir de alimento ao homem, e eles próprios não se devoram entre si (cf., por exemplo, Is 11).

Essa lei é, na verdade, uma utopia em dois níveis: o homem não derrama o sangue dos animais, e os próprios animais não se devoram entre si. Os dois níveis se entrelaçam, e a natureza da palavra é, por fim, esclarecida. A mansidão reina entre os animais porque o homem a faz reinar. O domínio do homem se exerce através da palavra, e isso exclui outros meios mais cruéis. A própria palavra é intrinsecamente mansa” (Beauchamp, 2007, p. 20).

O relato de Gn 2 manifestará ainda mais claramente que o domínio deve ser entendido como um serviço à criação. Adam, de fato, é chamado a cultivar e a guardar a terra (Gn 2,15).

A terceira bênção do primeiro relato da criação é direcionada ao dia do sábado. O shabbat representa o descanso de Deus, proporcionando espaço para o que foi criado: “No sétimo dia, Deus completou a obra que havia feito e cessou, no sétimo dia, de todo o seu trabalho que tinha realizado. Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, porque nele cessou de todo o trabalho que fizera criando” (Gn 2,2-3).

O sétimo dia não é apenas abençoado, assim como já haviam sido os peixes, as aves e o homem, mas também é “santificado”, “reservado” e “distinto”¹⁰. O shabbat é um tempo sagrado em que Deus interrompe seu trabalho. Como observa Sonnet (2009, p. 227), “Nessa pausa, Deus expressa sua recusa em preencher tudo e, conseqüentemente, sua vontade de abrir um espaço de autonomia para o universo, especialmente para a humanidade”.

Além disso, a gestão do tempo faz parte da vocação à qual Adam é chamado, ou seja, ser imagem de Deus. Ao homem é ordenado imitar a pausa divina, permitindo que as criaturas e a terra descansem. Essa preocupação permeia o Pentateuco e se transforma em um mandamento não apenas para todo o povo, mas também para o escravo e o estrangeiro

¹⁰ Essas são possíveis traduções do termo “santificar” (Koehler; Baumgartner, 2001, p. 1072-1075).



que reside em Israel, assim como para os animais que auxiliam o homem em suas atividades na terra:

“Mas no sétimo dia é o sábado em honra de Yhwh, seu Deus: não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu servo, nem tua serva, nem teu gado, nem o estrangeiro que habita entre ti” (Ex 20,10).

Mas no sétimo dia é o sábado em honra de Yhwh, seu Deus: não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu servo, nem tua serva, nem teu boi, nem teu jumento, nem o teu gado, nem o estrangeiro que habita entre ti, para que teu servo e tua serva descansem como tu [...] (Dt 5,14).

Como um contraponto ao uso excessivo do solo e dos recursos naturais, o ano sabático e o jubileu (Lv 25,8-13) estabelecem que a terra deve ter um período adequado de descanso:

Por seis anos semearás a tua terra e colherás os frutos dela, mas no sétimo ano não a cultivarás e a deixarás em pousio: dela comerão os pobres do teu povo, e o que restar será devorado pelas feras do campo. Assim farás com a tua vinha e com o teu olival (Ex 23,10-11).

Esta primeira narrativa apresenta um início radiante e otimista, não apenas para o livro de Gênesis, mas para toda a Bíblia. Elohim é o Deus que, por meio da palavra, dá vida ao cosmos e confere à criação a tarefa de continuar sua obra. Ao final da criação divina, Adam, como imagem de Deus, é criado, masculino e feminino, recebendo a prerrogativa de “dominar”, ou seja, governar as criaturas, cuidando do criado e preservando a vida. Essa responsabilidade, embora oriunda de textos antigos, continua a ecoar de maneira significativa para o homem da pós-modernidade.

4 Um segundo olhar sobre a humanidade e suas relações

O segundo relato da criação, que abrange os capítulos 2 e 3 de Gênesis, apresenta uma perspectiva distinta em relação ao primeiro relato e traz uma ênfase diferente. Esta segunda narrativa coloca o Adam no centro, desde o princípio, e explicita tanto o papel que ele deve desempenhar quanto seus limites constitutivos, derivados de sua



condição de criatura. Como afirma Fokkelman (2015, p. 132): O relato do paraíso, Gênesis 2,4b-3,24, estritamente falando, não é um segundo relato da criação, mas um estudo mais detalhado sobre o ser humano que foi criado, suas origens e suas relações fundamentais com Deus e com o mundo”. De fato, ao examinar o texto de Gênesis 2, o leitor percebe que o Adam é mencionado antes mesmo de ser criado. O ser humano é revelado como um colaborador essencial de Deus no Eden: “Nenhum arbusto do campo estava ainda na terra, e nenhuma erva do campo havia ainda brotado, porque Yhwh Deus não havia feito chover sobre a terra, e não havia Adam para cultivar o solo” (Gn 2,5).

Sem a presença do Adam, não há quem cuide da *adamah* (a terra), ou seja, o solo, que, sem chuva e sem o cultivo humano, permanece estéril, não germinando nem dando frutos. Então, “Yhwh Deus formou o Adam do pó da terra e soprou em suas narinas o fôlego de vida, e o Adam tornou-se um ser vivente” (Gn 2,7). Deus é descrito aqui como um artífice, como um oleiro que molda o Adam a partir da *adamah*, e infunde nele o sopro de vida. Esse versículo captura de forma intensa as tensões opostas que convivem no ser humano: ao mesmo tempo frágil, precário e vulnerável por ser formado do solo, mas dotado da vida divina através do sopro de Deus.

Nos capítulos seguintes (Gn 2-3), o narrador antecipa que Deus planta um jardim no Eden, onde coloca o Adam que criou. Nos versículos subsequentes, o texto especifica a tarefa que o Adam deve realizar: “Yhwh Deus colocou o Adam no jardim do Eden para cultivá-lo e guardá-lo” (Gn 2,15). A missão do Adam é dupla: ele deve עָבַד (*avad*), ou seja, cultivar a terra, e também שָׁמַר (*shamar*), proteger e cuidar do jardim. Essas duas funções, cultivo e proteção, denotam tanto a responsabilidade produtiva quanto a responsabilidade preservadora que o ser humano deve ter em relação ao mundo criado.

Em seguida, Deus estabelece uma norma, marcando os limites da liberdade do Adam: “De toda árvore do jardim, livremente comerás, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, não comerás, pois no dia em que dela comeres, certamente morrerás” (Gn 2,16-17). Aqui, a relação entre o homem e Deus envolve tanto o dom quanto o limite. O Adam é chamado a desfrutar da abundância do jardim, onde tudo lhe foi dado, exceto o acesso irrestrito ao conhecimento do bem e do mal, simbolizado pela árvore. Este limite lembra ao ser humano que ele não



pode tudo; sua condição de criatura o mantém dentro de uma esfera de responsabilidade e contenção.

Ao receber essa ordem, o ser humano é desafiado a aceitar sua condição de criatura e a reconhecer os limites de sua liberdade. A violação desse limite não é apenas uma transgressão moral, mas uma tentativa de ultrapassar a própria condição de ser criado, de assumir uma posição de soberania sobre o conhecimento, o que acarreta consequências graves, não só para o indivíduo, mas para toda a criação.

Essa ordem divina, ao mesmo tempo, visa a proteger o próprio Adam e a criação ao seu redor. O desrespeito a esse limite, como sugere o texto, levaria o homem a “devorar” tudo ao seu redor, destruindo o criado e, em última análise, a si mesmo. O mandamento, portanto, não é apenas uma imposição, mas uma salvaguarda do equilíbrio da criação, um lembrete de que o homem é parte de um todo maior e deve agir com respeito a esse todo.

Deus também expressa, mais adiante, sua preocupação com a solidão do Adam: “Não é bom que o Adam esteja só. Farei para ele um auxílio que lhe corresponda” (Gn 2,18). Esta é a primeira vez que algo na criação é julgado como לא טוב (*lo tov*), ou “não bom”. Em Gênesis 1, Deus havia repetidamente afirmado que tudo o que criara era טוב (*tov*), “bom”. Aqui, no entanto, a solidão do Adam é vista como algo que precisa ser corrigido, revelando a intenção divina de que o ser humano viva em comunhão.

Na tentativa de proporcionar ao Adam esse auxílio, Deus cria os animais e os traz ao homem para que ele os nomeie: “Yhwh Deus formou do solo todos os animais selvagens e todas as aves do céu, e os trouxe ao Adam para ver como ele os chamaria. E o nome que o Adam desse a cada ser vivente seria o seu nome” (Gn 2,19). A tarefa de dar nomes aos animais reflete o papel do Adam como colaborador de Deus na criação. Nomear os seres vivos é um ato de distinção e organização, através do qual o homem reconhece e classifica o mundo ao seu redor. Como Beauchamp observa (2001, p. 116): “Os nomes têm a função de fragmentar a multiplicidade animal. Ao nomear, o homem separa as espécies e, ao mesmo tempo, se distingue delas”.

No entanto, nenhum dos animais se revela um “auxílio” adequado para o Adam. Por isso, Deus decide criar a mulher:



Então Yhwh Deus fez cair um profundo sono sobre o Adam, e ele adormeceu; e Deus tomou uma de suas costelas e fechou o lugar com carne. E da costela que havia tomado do Adam, Yhwh Deus fez uma mulher e a trouxe ao Adam (Gn 2,21-22).

A criação da mulher a partir do homem sublinha a ideia de complementaridade e reciprocidade entre os dois gêneros, destacando a interdependência essencial entre o homem e a mulher, ambos feitos à imagem e semelhança de Deus, chamados a viver em relação mútua.

Este trecho encerra a narrativa sobre a origem do homem e da mulher, sublinhando que ambos, embora distintos, estão em profunda relação. Assim, a criação, em sua complexidade e equilíbrio, reflete tanto a generosidade de Deus quanto a necessidade de que o ser humano reconheça seus limites e responsabilidades diante do mundo.

Apesar da criação e da apresentação de vários animais por parte de Deus ao Adam, nenhum deles se mostrou um “auxílio” adequado para ele (Gn 2,20). Por esse motivo, Yhwh cria a mulher (Gn 2,21):

Então, Yhwh Deus fez cair um torpor sobre o Adam, que adormeceu; tirou-lhe um dos lados e fechou o lugar com carne. E com o lado que havia tomado do Adam, Yhwh Deus construiu uma mulher e a trouxe ao Adam (Gn 2,21-22).

O torpor que cai sobre o Adam simboliza o caráter misterioso e inacessível da origem da mulher para o homem, algo que lhe permanece oculto. Como observa Beauchamp (2011, p. 120): “O limite divide o próprio Adam, mas sem que ele o saiba... Do não-conhecimento do Adam decorre que ele não conhece o nascimento da mulher e, portanto, não tem domínio sobre ela”. A mulher, criada a partir de um “lado” do Adam, não é inferior a ele, mas, ao contrário, foi feita para viver uma relação de igualdade, “face a face”, e não de subordinação. Esta ideia é ressaltada pela expressão hebraica כנגדו (*kenegdo*), que significa “como diante dele” ou “frente a ele”, implicando tanto igualdade quanto diferença.

Esse relacionamento não se dá através de uma homogeneização, mas em uma dinâmica de alteridade. O homem e a mulher são diferentes, mas complementares. O homem é moldado por um Deus artesão, enquanto a mulher é “construída” por um Deus arquiteto. Os verbos usados no texto são distintos, sublinhando a diversidade e a complementaridade entre homem (*ish*) e mulher (*ishah*).



A relação entre o homem e os animais era insatisfatória porque, apesar de ele nomear os animais, não havia uma verdadeira reciprocidade entre eles. Essa ausência de correspondência é ressaltada pela raiz hebraica נגד (*nagad*), que denota a ideia de “relatar”, “contar”, sugerindo uma comunicação que acontece “frente a frente”. Somente com a mulher se abre para o Adam a possibilidade de um diálogo genuíno, em que ambos podem se ouvir e se corresponder mutuamente.

No hebraico, o termo נגד não só indica “frente a” mas também “contra”. Isso levanta a questão: a mulher será para o homem um auxílio verdadeiro ou surgirá um conflito entre eles? Essa pergunta vai além do simples relacionamento homem-mulher e se refere a todas as interações humanas. As relações podem ser vividas na reciprocidade e na colaboração, ou podem se transformar em cenários de confronto e conflito.

A relação é constitutiva da própria identidade do Adam, tanto masculino quanto feminino, como já observado em Gn 1,26, onde Deus cria o ser humano à sua imagem, “macho e fêmea”. A *Laudato Si'* ressalta a importância de uma ecologia integral que considere não apenas a relação entre o homem e o meio ambiente, mas também as justas relações entre os próprios seres humanos. O homem e a mulher do mundo contemporâneo correm o risco de se tornarem profundamente individualistas, e muitos dos problemas sociais atuais estão relacionados à busca egoísta da satisfação imediata, às crises nas relações familiares e sociais, e à dificuldade de reconhecer o “outro” (LS 162).

A pergunta sobre a capacidade humana de colaborar, reconhecendo a diferença e ao mesmo tempo praticando a reciprocidade, é explorada mais adiante no relato bíblico. A primeira relação entre irmãos, a de Caim e Abel, exemplifica esse desafio. Enquanto Caim é agricultor, Abel é pastor (Gn 4). Eles serão capazes de viver em harmonia e se sustentar mutuamente, ou haverá um conflito entre eles? A história nos mostra que a falta de reconhecimento e respeito à alteridade leva à tragédia do primeiro assassinato.

Da mesma forma, a narrativa de Jacó e Esaú (Gn 25) ilustra outra dinâmica de alteridade. Esses dois irmãos já nascem diferentes, e suas atitudes ao longo da vida refletem essa diversidade. Essa diferença será um obstáculo ou uma fonte de enriquecimento mútuo? A complexidade das relações humanas, especialmente no que tange à alteridade, é um tema recorrente em toda a história bíblica, mostrando que a capacidade



de estar “face a face” com o outro, reconhecendo sua diferença, é uma questão central para o desenvolvimento da vida comunitária.

O livro de Gênesis, em seus primeiros capítulos, lança luz sobre essas relações fundamentais. Enquanto Gn 1-2,3 aborda de maneira ampla as relações constitutivas e vitais entre Deus, o mundo criado e o ser humano, Gênesis 2,4-3,24 se concentra mais diretamente na interação do Adam com a alteridade, tanto animal quanto humana. A obra de separação, tão presente nos relatos da criação, continua em Gn 2,24, quando o texto toca nas relações humanas e intergeracionais: “Por isso, o homem (*ish*) deixará seu pai e sua mãe, e se unirá à sua mulher (*ishah*), e os dois se tornarão uma só carne” (Gn 2,24).

Este versículo aborda a separação intergeracional necessária para que a nova união entre homem e mulher possa florescer. O ato de “deixar” pai e mãe é vital para que os filhos possam se unir e formar uma nova unidade, tanto no aspecto físico, com a união sexual, quanto no sentido de gerar vida e continuar a missão dada por Deus de “crescer e multiplicar-se”. Os pais, assim como Deus no processo da criação, devem permitir que seus filhos se desenvolvam com autonomia, possibilitando a continuidade da criação e da vida.

A união de *ish* e *ishah* em “uma só carne” também reflete uma dimensão mais profunda: não apenas uma unidade física, mas uma colaboração mútua que resulta na criação de novas vidas e no fortalecimento da comunidade humana. A separação dos pais não é uma ruptura, mas uma condição necessária para a fertilidade, tanto biológica quanto social, garantindo que cada nova geração possa ter a liberdade e a responsabilidade de continuar a obra da criação.

Considerações finais

A conclusão deste artigo se desenvolve a partir da leitura dos primeiros capítulos de Gênesis como um “Evangelho da Criação”, em diálogo com o chamado de Jesus em Marcos 16,15: “Proclamem o Evangelho a toda criatura.” Esta visão desafia a interpretação tradicional que restringe o termo “criatura” ao ser humano, destacando, em vez disso, a interconexão entre a humanidade e toda a criação. O ser humano, inserido em um delicado tecido de relações, não é um senhor absoluto da Terra, mas uma criatura que deve viver em equilíbrio com o cosmos.



Os relatos da criação em Gênesis 1-2 oferecem uma boa-nova à humanidade: somos chamados a manter um equilíbrio harmonioso com a criação, garantindo a nossa própria sobrevivência e bem-estar. O ser humano, como *imago Dei*, é uma criatura interligada ao mundo natural e ao outro, sendo incapaz de compreender sua existência sem essa relação constitutiva. A criação, embora tenha sua origem antes da humanidade, não pode ser sustentada sem a colaboração do homem, a quem foi confiado o cuidado e o serviço ao mundo.

Essa narrativa bíblica apresenta também o risco de destruição que a humanidade pode causar, como é ilustrado nos capítulos subsequentes de Gênesis. A queda, descrita em Gn 3, marca a ruptura da relação entre Deus e a humanidade, bem como entre o homem e a mulher. A violência entra na história com o derramamento do sangue do irmão em Gn 4, e, em Gn 6, toda a criação é impactada pela corrupção humana. O dilúvio aparece como a consequência de uma criação devastada pela violência e pelo desvio do plano original de harmonia de Deus.

Essa deterioração, conforme refletido por Paulo em Romanos 8,22, onde “toda a criação geme e sofre as dores de parto”, é resultado do comportamento irresponsável do ser humano. Assim, é necessário que a humanidade, como filhos de Deus, responda a esse chamado de conversão ecológica. Esse processo de conversão é um exercício espiritual de *imitatio Dei*, que exige uma reconfiguração profunda das relações com Deus, entre os seres humanos e com o restante da criação.

Ao ressignificar o conceito bíblico de “domínio” e a responsabilidade humana no cuidado da Terra, o artigo conclui que os textos de Gênesis, quando interpretados à luz da encíclica *Laudato Si'*, oferecem uma base sólida para uma ética ecológica integral. Essa ética não apenas visa proteger o meio ambiente, mas também promover justiça social e uma renovação espiritual, reconhecendo a criação como um dom a ser cuidado e transmitido às gerações futuras.

Diversas áreas de pesquisas se abrem no campo bíblico a serem ainda exploradas. Entre as quais, podemos citar: Profetas e Justiça Ambiental: Muitos textos proféticos, como os de Isaías, Jeremias e Amós, abordam temas de justiça social e os efeitos da corrupção humana sobre a terra. Estudos podem explorar como as denúncias proféticas de opressão, injustiça e idolatria podem ser reinterpretadas no contexto de uma crise ambiental global, apontando para uma “justiça ecológica” que inclui a natureza como parte do pacto divino com a humanidade. Sabedoria



Bíblica e Ecologia: Os textos de sabedoria, como os Salmos, Provérbios e Eclesiastes, oferecem ricas reflexões sobre a relação do ser humano com a criação. A conexão espiritual entre o ser humano e a natureza, muitas vezes expressa nesses textos, pode ser examinada à luz da ética ecológica contemporânea, revelando uma espiritualidade que celebra a criação e destaca a responsabilidade humana no seu cuidado. Teologia Paulina e a Criação Redimida: A teologia de Paulo, particularmente em Romanos 8,23, pode ser expandida para explorar a ideia de uma criação que “geme” enquanto espera a redenção final. O conceito de redenção cósmica pode ser aprofundado para investigar como a criação não é apenas um palco passivo para o drama humano, mas parte integral do plano salvífico de Deus. Alianças no Antigo Testamento e Ecologia: As alianças no Antigo Testamento, especialmente a aliança noáquica em Gn 9, onde Deus faz um pacto com toda a criação, podem ser investigadas para destacar a ideia de uma relação ecológica sagrada entre Deus, o ser humano e a natureza. Isso pode iluminar a ideia de um “contrato ecológico” inspirado pela teologia da aliança. O Apocalipse e a Nova Criação: A escatologia bíblica, especialmente em Apocalipse, pode ser estudada para explorar visões de uma “nova criação” onde céu e terra são renovados. A interpretação teológica desses textos pode contribuir para uma ética ecológica que não é apenas preocupada com o presente, mas orientada para a esperança de um futuro redimido onde toda a criação é restaurada. Parábolas de Jesus e a Ecologia: As parábolas de Jesus, muitas vezes centradas em imagens naturais, como sementes, vinhedos e pastores, podem ser investigadas para extrair insights ecológicos. Estudos podem examinar como essas narrativas revelam uma compreensão intrínseca da natureza como parte do Reino de Deus, apontando para uma ecologia do Reino que se preocupa com o cuidado da terra.

Essas áreas de pesquisa têm o potencial de enriquecer o campo da teologia ecológica, ampliando o entendimento da ecologia integral em diálogo com as Escrituras e proporcionando novas perspectivas para enfrentar os desafios ecológicos e sociais contemporâneos.

Referências

AUSTIN, John Langshaw. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.



BÍBLIA. BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. K. Elliger; W. Rudolph (ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BEAUCHAMP, Paul. *Testamento biblico*. (Spiritualità biblica). Magnano: Edizioni Qiqajon, 2007.

BEAUCHAMP, Paul. *L'uno e l'altro testamento*. (Compiere le Scritture). Milano: Glossa, 2001.

CLINES, David J. A. Humanity as the Image of God. In: *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays*. (JSOT.S 293). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

FOKKELMAN, Jan P. *Come leggere un racconto biblico*. Bologna: EDB, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

GEORGE, Andrew R. *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Oxford: University Press, 2003.

GIUNTOLI, Federico. *Genesi 1-11*: Introduzione, Traduzione e Commento. Milano: San Paolo, 2013.

HUMPHREYS W. Lee. *The Character of God in the Book of Genesis: A Narrative Appraisal*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. (ed.). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, Brill: Leiden – New York – Köln, 2001.

MARQUES, Mariosan de Sousa. *Estudo exegético teológico do dilúvio em Gn 6-9: relato sacerdotal com acréscimos tardios*. Cachoeirinha (RS): Editora Fi, 2022.

MARQUES, Mariosan de Sousa. Relendo Gn 1,28 em seu contexto: a questão ecológica e a des-brutalização das relações. *Estudos Bíblicos*, v. 34, n. 133, p. 27-40, jan./mar. 2017.

SCHÖKEL, Alonso L. *Dov'è tuo fratello?* Pagine di fraternità nel libro della Genesi. Brescia: Paideia, 1987. [Biblioteca di cultura religiosa 50].

SEPTUAGINTA. Editada por A. Ralphps. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

SONNET, Jean-Pierre. L'origine delle specie: Genesi 1 e la vocazione scientifica dell'uomo. In: *La Civiltà Cattolica*, n. 3807 (2009), p. 220-232.



STERNBERG, Meir. *La grande cronologia*. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia. (Lectio 7), Roma: San Paolo – G&B Press, 2015.

STERNBERG, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Indiana Literary Biblical Series, Bloomington: Indiana University Press, 1985.

TALON, Ph. *Enūma Eliš. The Standard Babylonian Creation Myth*. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration and Sign List with a Translation and Glossary in French (State Archives of Assyria Cuneiform Text 4 – The Neo-Assyrian Text Corpus Project), Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy, 2005.

TURNER, Laurence A. *Genesis*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.

WÉNIN, André. *De Adão a Abraão ou as errâncias do humano*. Leitura de Gn 1,1-12,4. Guarulhos: Loyola, 2011.