

FUNDAMENTOS BÍBLICOS DE UMA ÉTICA ECOLÓGICA

Ludovico Garmus

Introdução: uma acusação pesa sobre Gn 1,26-28

Em 1966, por ocasião da Assembléia anual da Associação Americana pelo Desenvolvimento da Ciência, o Prof. Lynn White Jr. fez um apelo para uma mudança radical de nossa concepção de natureza e da missão do homem diante dela¹. Ele tece as seguintes considerações:

- A ecologia está fortemente ligada ao conceito que uma civilização tem do ser humano e de seu destino. Em outras palavras, a ecologia é condicionada pela religião.
- O cristianismo, na sua forma ocidental, é a religião mais antropocêntrica que o mundo jamais conheceu. Ao contrário de outras religiões asiáticas (menos o zoroastrismo) e do paganismo antigo, o cristianismo não só introduziu o dualismo entre o ser humano e a natureza, mas, baseando-se numa interpretação unilateral da criação (Gn 1,26-28), proclamou que o ser humano deve explorar a natureza para os próprios interesses.
- White afirma que os progressos da ciência e da tecnologia são incapazes de nos fazer sair da situação difícil da ecologia em que nos encontramos. Embora seja cristão, ele chega a propor a necessidade de se encontrar uma nova religião, ou novas concepções que façam uma revisão da antiga religião.
- Dentro do cristianismo, porém, há um modelo alternativo de comportamento, que é o de São Francisco de Assis. Esse santo propôs uma visão cristã diferente do ser humano e de sua relação com a natureza. Por isso, White propõe Francisco de Assis como o celeste patrono e protetor dos ecologistas.

As idéias de White provocaram reações entre cientistas dos Estados Unidos e da Europa. Alguns concordaram com sua crítica feita ao cristianismo, que teria exacerbado o domínio humano sobre a natureza, baseando-se na interpretação de Gn 1,26-28. Outros procuraram defender o cristianismo de tal acusação. Mas Ian L. McHarg não tem dúvidas que a narrativa bíblica da criação dá plenos poderes ao ser humano para submeter toda a terra. Segundo ele, para recuperarmos o respeito pela criação melhor seria retornar ao paganismo ou à religião dos indígenas da América, que vivem um parentesco com a natureza e explicam a origem comum de todas as criaturas de uma forma melhor do que o monoteísmo ocidental. Arnold Toynbee († 1975), num de seus últimos ensaios intitulado “A responsabilidade do cristianismo na poluição ambiental”,

1. Veja Verleye, Karel J. Saint François d'Assise et la protection de l'environnement. *Laurentianum*, 18, 1977: 314-337.

faz uma análise crítica das conseqüências de Gn 1,26-28. Considera a tradição judeu-cristã como a responsável da presunção antropocêntrica que levou à exploração da natureza unicamente em benefício do ser humano. A acusação é sempre a mesma: O cristianismo “é uma religião do crescimento ilimitado”.

A Idade Média imaginava o universo como algo perfeito, imutável, hierarquicamente ordenado, com o ser humano no centro. Mas hoje está superada a idéia que a terra é o centro do cosmo (geocentrismo). Questiona-se também que o ser humano seja o centro (antropocentrismo) da criação. Nossa visão do mundo mudou. Com o crescente poder humano sobre a natureza, o cosmo foi desmitizado e as antigas concepções religiosas aos poucos foram perdendo sua influência. De fato, num primeiro momento, a ciência deu ao ser humano o sentimento de poder. A ciência nos ensinou a vermos as coisas como simples objetos, a decompô-las parte por parte, para conhecer os seus segredos e desfrutá-las ao máximo. Assumimos assim uma atitude de conquista e de posse. Hoje, porém, os grandes cientistas, especialmente no campo da microbiologia, da física nuclear, da mecânica quântica, da astrofísica e da cosmologia são mais conscientes dos limites de seus conhecimentos. A cosmologia hoje se aproxima da teologia e da religião, ou ao menos reconhece seu valor².

Francisco de Assis, por sua intuição religiosa, tinha um afeto espontâneo por todas as criaturas, que o fazia sentir-se parente de todo o universo. Mas também os cientistas hoje nos fazem ver que somos “pó das estrelas”, porque feitos da mesma matéria que compõe o universo. Fomos originados da mesma explosão do Big-Bang, há 15 bilhões de anos atrás, que deu origem também a uma centena de bilhões de galáxias, semelhantes à nossa Via Láctea, que tem cerca de 250 bilhões de estrelas! Hoje a cosmologia nos fala de universos que continuamente desaparecem e de outros que surgem do “nada” (buraco negro)³. Há uma atividade criadora contínua de Deus, nos diz a fé, conceito que é também bíblico.

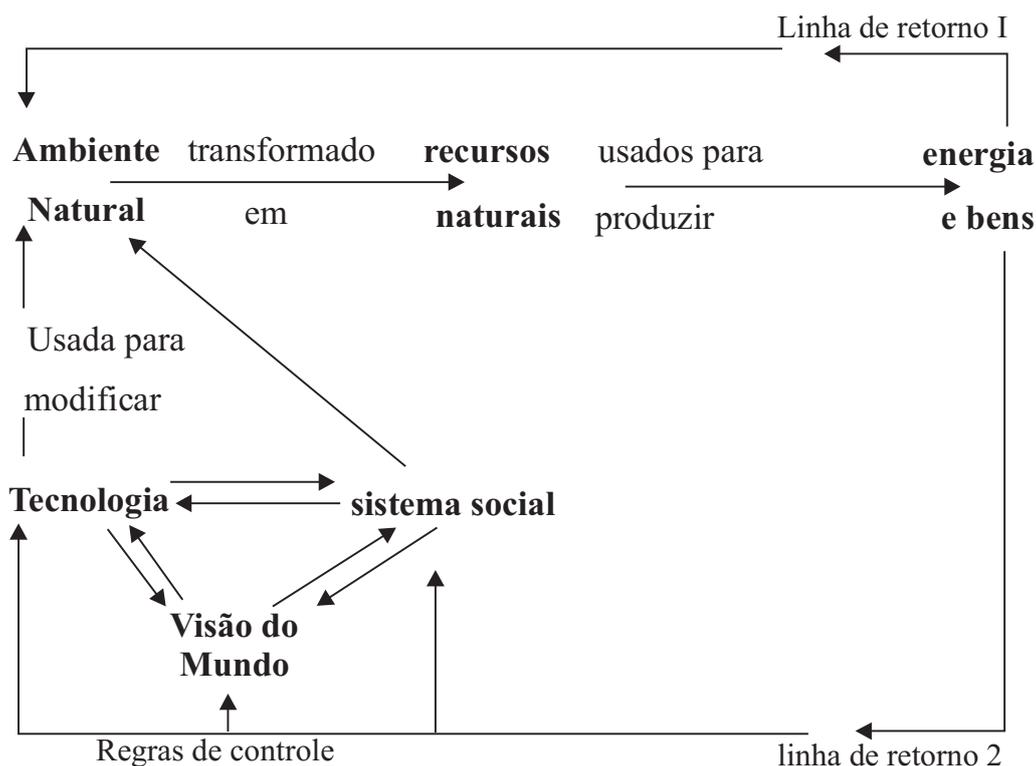
Diante da acusação que pesa sobre o cristianismo de ser o responsável pela desordem ambiental e pela degradação do planeta Terra compete a nós, “pó das estrelas”, fazermos uma releitura dos textos que falam do relacionamento de Israel com a criação. Qual é a ética de Israel em relação à natureza? Alguns aspectos da ética de Israel em relação à natureza estão codificados nas leis do Pentateuco. Outra fonte para conhecermos a ética ecológica de Israel é a literatura sapiencial, especialmente os Salmos e o livro de Jó, além dos textos relacionados com as origens (Gn 1–11). Mas o espaço deste estudo nos permite abordar apenas alguns textos legislativos, alguns aspectos da narrativa sacerdotal da criação (Gn 1,1–2,4a) e a cosmovisão de Jó. Que esta leitura nos possa ajudar a recuperar a ética bíblica, em vista de uma espiritualidade ecológica mais adequada aos nossos tempos.

2. Uma boa leitura para quem deseja conhecer um pouco da moderna cosmologia é o livro de Ronaldo Rogério de Freitas Mourão. *Do universo ao multiverso – Uma nova visão do cosmos*. Petrópolis: Vozes, 2001. Veja também Marcelo Gleiser. *A dança do universo – Dos mitos da criação ao Big-Bang*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997. Uma contribuição da cosmologia para a espiritualidade é o livro de Paul Brockelman. *Cosmologia e Criação – A importância da cosmologia contemporânea*. São Paulo: Loyola 2001.

3. Veja Reeves, Hubert *et al.* *A mais bela história do mundo – Os segredos de nossas origens*. Petrópolis: Vozes, 1998.

1. Método para abordar a ética bíblica em relação à ecologia

Para entender a relação de Israel com seu meio ambiente, segundo Ronald A. Simkins⁴, há três linhas de investigação: a) examinar a influência de Israel no seu meio ambiente; b) examinar a influência do meio ambiente no desenvolvimento da religião e da cultura de Israel; c) examinar o comportamento dos israelitas em relação à natureza. Simkins escolhe a terceira linha de investigação, pela qual aqui também optamos. A ecologia pode oferecer um modelo global, capaz de definir as relações entre estas três linhas, como se vê na ilustração abaixo:



Simkins reconhece que este modelo geral de relacionamento humano com o ambiente não é totalmente válido para investigar a ecologia do antigo Israel. Mesmo assim serve para compreendermos as inter-relações entre o influxo dos israelitas sobre o seu ambiente (linha de retorno 1), o desenvolvimento de sua religião e cultura (linha de retorno 2) e os seus valores para com o ambiente (cosmovisão): “Por um lado, a produção israelita de energia e de bens influenciou sobre o desenvolvimento de sua religião e cultura, repercutindo no ambiente. Também a capacidade que Israel possuía de gerar energia e bens era determinada pelo seu nível de cultura (sistema social e tecnologia) e pelas condições do ambiente físico. Portanto, a produção israelita de energia e bens pode ter prejudicado de modo tão grave – por exemplo, a erosão e o desmatamento – que se tornou impossível manter o sistema social sem desenvolver novas tecnologias, que por sua vez podiam causar novos prejuízos ao meio ambiente. Ou então, o efeito

4. Simkins, Ronald A. *Creator and Creation – Nature in the Worldview of Ancient Israel*. Peabody: Hendrickson, 1994, p. 14-40.

de novas tecnologias sobre o ambiente pode ter dado aos israelitas a capacidade de produzir mais energia e bens e, assim, um desenvolvimento cultural ulterior”⁵.

Na inter-relação dos israelitas com o meio ambiente um aspecto determinante se refere à sua cosmovisão. Parte integrante da visão israelita do mundo eram os seus valores em relação à natureza. Será que os israelitas viam a natureza como um valor a ser desfrutado sem limites? Ou tinham uma atitude de respeito frente à natureza? Seja como for, parece que a cosmovisão dos antigos israelitas em relação à natureza teve um papel fundamental na definição de seu modo de relacionar-se com o meio ambiente. Por esta razão Simkins concentra seu estudo da ecologia bíblica sobre a cosmovisão do antigo Israel e os valores nela baseados.

Segundo alguns pesquisadores, as soluções dadas pelo ser humano nas suas relações com a natureza se definem em três alternativas: sujeição à natureza, harmonia com a natureza ou domínio sobre a natureza⁶. O quadro abaixo sintetiza estas três soluções:

Sujeição à natureza	O homem não tem nenhum controle sobre a natureza e é subjugado pelos efeitos inevitáveis da natureza.
Harmonia com a natureza	O ser humano está unido com a natureza num equilíbrio precário, de tal forma que suas ações afetam a natureza e a ele mesmo.
Domínio sobre a natureza	A natureza é tratada como um objeto impessoal, como força que o ser humano pode ou deve manipular para seus próprios interesses.

Segundo Simkins, em todas as culturas estão presentes estas três soluções alternativas, organizadas de acordo com uma preferência. Em geral, uma das soluções alternativas é a preferida. Outras, porém, podem ser escolhidas segundo os interesses dos subgrupos sociais (classe, profissão ou gênero). No Ocidente, por exemplo, preferiu-se a solução que prevê o domínio sobre a natureza. Mas em tempos de crise ambiental pode-se recorrer à segunda solução, que busca a harmonia com a natureza, por exemplo, reciclando os materiais utilizados. Em tempos de catástrofes naturais, quando outras soluções não são viáveis, alguns podem recorrer à primeira solução, que prevê a sujeição à natureza, conformando-se com a situação. Nas culturas comunitárias do antigo Israel um determinado grupo pode preferir diferentes soluções em relação à terra de seus inimigos. Assim, por exemplo, a terra do próprio grupo interno é tratada com reverência (harmonia com a natureza), enquanto a terra do grupo externo é tratada com desprezo (domínio sobre a natureza). Da mesma forma, um camponês que perdeu sua terra, explorado pelos grandes proprietários de terra, pode preferir a sujeição à natureza.

5. *Ibid.*, p. 22-23. A propósito de novas tecnologias, lembramos a tecnologia do uso do ferro, trazida e controlada pelos filisteus (1Sm 13,19-22). Com instrumentos de ferro os israelitas não só conseguiam escavar cisternas (que revestiam de emboço) na região montanhosa, mas também cortar e devastar as florestas (Js 17,14-18).

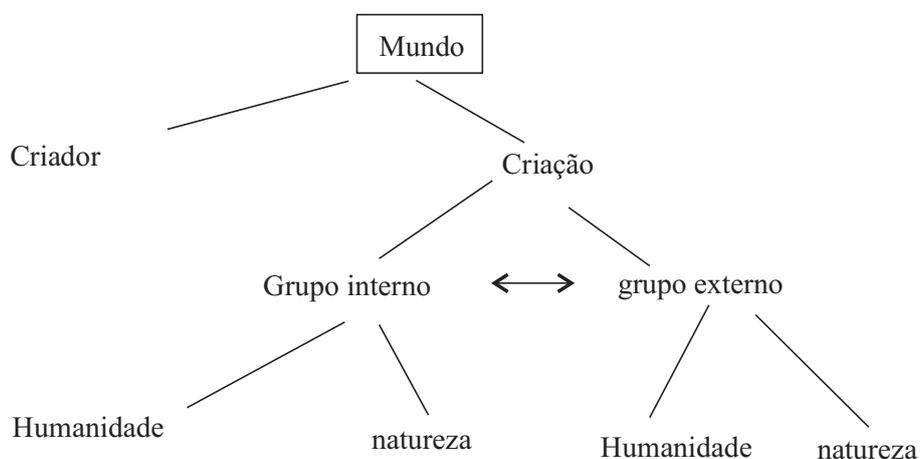
6. *Ibid.*, p. 32-34.

Quando se lêem textos bíblicos para compreender a cosmovisão de Israel, devemos prestar atenção a duas interpretações perigosas, o etnocentrismo e o anacronismo. O etnocentrismo tende a julgar todas as pessoas do mundo segundo o próprio modelo cultural. Baseia-se sobre a seguinte premissa: Uma vez que nós somos humanos, todos os humanos podem e devem ser exatamente como nós. Se acharmos que os valores dos nossos tempos em relação à natureza são os mesmos valores do antigo Israel, caímos no anacronismo, julgando o passado com os nossos modelos. Assim, em vez de extrair o sentido e os valores dos textos, podemos cair no erro de introduzir nos textos nossos próprios valores e modelos.

2. A aliança e a cosmovisão de Israel

Com Simkins vimos que existem três soluções diferentes para a relação do ser humano com a natureza. A aliança de Deus com a criação e com Israel no Sinai reflete a solução de harmonia com a natureza. O livro de Jó, como veremos, criticando a teologia da aliança e da retribuição, prefere a sujeição para com a natureza. A ideologia real prefere a solução da dominação sobre a natureza, mas representa também a solução da harmonia com a natureza.

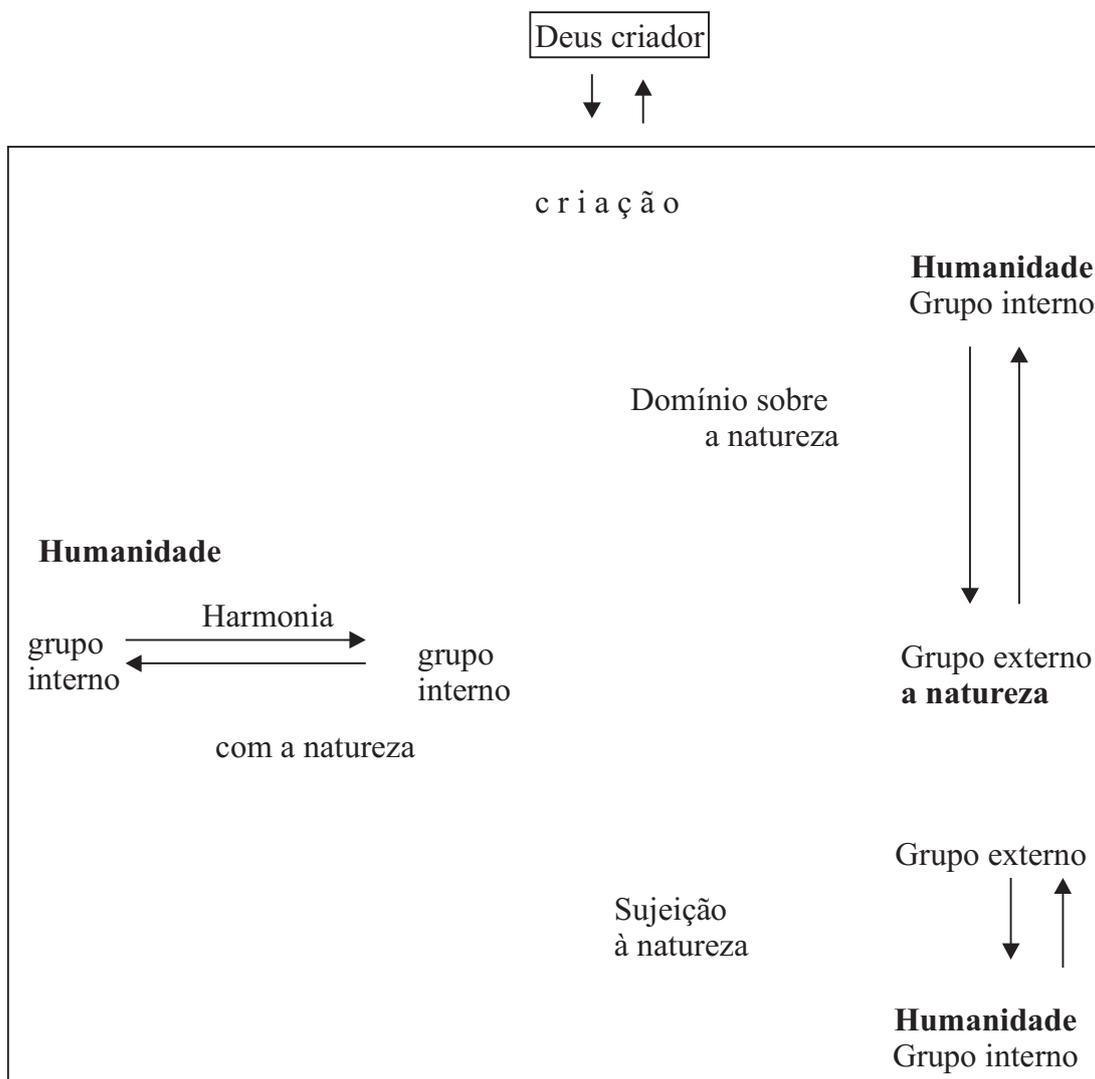
No universo das relações é importante a distinção entre a relação com o grupo interno e com o grupo externo. No grupo interno a relação com a natureza pode ser de harmonia. Mas com o grupo externo pode preferir-se a relação de dominação sobre a natureza⁷. O quadro seguinte ilustra esta possibilidade:



A distinção entre o grupo interno e o externo explica as diferentes orientações de valores: Em relação aos inimigos, o rei deve subjugar o caos, manifestar o domínio sobre a natureza, como Deus na criação. Em relação ao próprio povo o rei tem a função de manter a ordem criada e a justiça. As bênçãos e as maldições se referem apenas à sua terra, aos seus animais e ao seu povo. A relação de harmonia com a natureza se refere apenas ao grupo interno. O povo que não se sentia como pertencente ao grupo interno, como os excluídos da sociedade, como os dominados por um exército inimigo,

7. *Ibid.*, p. 168-172.

ou como Jó, excluído da sua comunidade, podia preferir a sujeição como relação com a natureza. Estas relações podem ser vistas no quadro abaixo:



3. A aliança de Deus com Israel e a busca da harmonia com a natureza

Aqui nos interessa recordar alguns elementos desta aliança sinaítica, baseados, segundo os exegetas, nos tratados de vassalagem de origem hitita e assíria. Estes tratados constam de seis partes: 1) um preâmbulo onde o soberano se apresenta; 2) um prólogo histórico, que recorda os benefícios do soberano para com o vassalo, no passado; 3) uma série de estipulações impostas ao vassalo; 4) previsões sobre o depósito onde será conservado o texto do tratado e de sua leitura em público; 5) uma lista de testemunhas; 6) maldições e bênçãos decorrentes das estipulações do tratado.

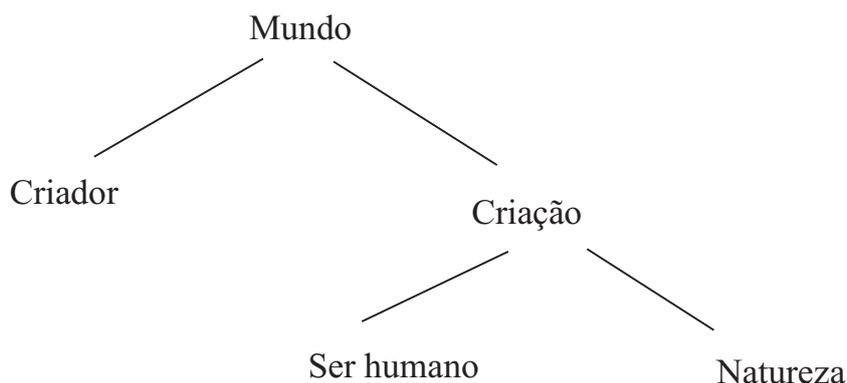
Segundo Simkins⁸, o quinto elemento (lista de testemunhas), presente em todos os tratados, confirmaria que a aliança se baseia na criação. De fato, estas listas contêm nomes de divindades dos dois parceiros da aliança; muitas destas divindades são di-

8. *Ibid.*, p. 159.

vindades da criação, ou elementos da própria criação. Em alguns tratados são citados os “montes, os rios, as fontes, os grandes mares, o céu e a terra, os ventos e as nuvens”⁹. Em Dt 30,19 o próprio Deus convoca a criação como testemunha da aliança: “Cito hoje o céu e a terra como testemunhas contra vós de que vos propus a vida e a morte, a bênção e a maldição” (Dt 30,19; 4,26). Quando Israel rompe a aliança com Deus, a criação é convocada como testemunha no processo contra o povo: “Ouvi, pois, o que diz o Senhor: ‘Levanta-te, abre um processo contra as montanhas, e que as colinas ouçam tua voz!’ Ouvi, montanhas, o processo do Senhor, e vós, inabaláveis fundamentos da terra, porque o Senhor abriu um processo contra o seu povo, e com Israel ele disputa” (Mq 6,1-2).

A criação é convocada como testemunha na aliança porque esta se baseia sobre a ordem da criação. Em outras palavras, o bem-estar da criação é um termômetro da fidelidade de Israel à aliança. A criação floresce enquanto Israel é fiel à aliança. Mas quando Israel rompe a aliança, a criação sofre as conseqüências. As bênçãos e as maldições estabelecidas na aliança indicam uma relação direta entre a ação de Israel e o mundo natural (veja Dt 11,13-17; 28; Lv 26,3-13). Israel experimentava a bênção ou a maldição da aliança por meio do mundo natural. Na pregação dos profetas aparece também a relação entre os pecados de Israel e o mundo natural (Am 4,6-9; 7,1-6), entre a nova aliança e as bênçãos dos frutos da terra (Ez 34,25-30; cf. Am 9,11-15).

Portanto, dos textos acima, segundo Simkins, podemos deduzir que o modelo preferido de Israel é o da harmonia com a natureza (veja acima p. 12), como resposta ao problema da relação humana com a natureza. Percebemos que, quando Israel era fiel ao Deus da aliança, a terra teria abundantes frutos e o povo seria próspero. Mas as transgressões da ordem criada feitas pelo povo de Deus causariam a seca, as pragas, as pestes, a esterilidade, e, em conseqüência, a pobreza e a morte (cf. Dt 28; Lv 26). A relação entre Israel e a natureza é representada no modelo básico da sua cosmovisão¹⁰, assim explicitado:



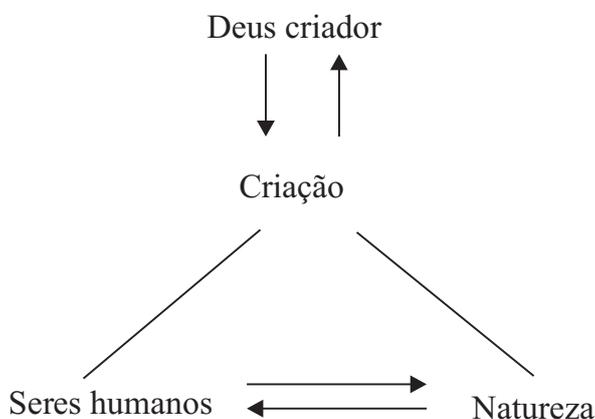
Dentro deste modelo básico da cosmovisão de Israel há uma harmonia com a natureza quando Israel é fiel à aliança com seu Deus, concretizada nas bênçãos: paz, chuva, abundantes colheitas, fertilidade, fartura e riqueza (Lv 26,1-13; Dt 28,1-14). Esta

9. Pritchard. *Ancient near Eastern Texts*, 1969, p. 205.

10. Simkins, Ronald P. *Op. cit.*, p. 117-120.

harmonia, porém, é perturbada toda vez que Israel se torna infiel ao seu Deus, atraindo as maldições, que se manifestam pelo desequilíbrio da natureza: esterilidade, calamidades como a seca e as pragas naturais, a peste, a fome, a guerra e a escravidão (Lv 26,14-39; Dt 28,15-68).

O mundo se divide em primeiro lugar entre Deus criador e a criação. Poderíamos dispor estes domínios primários verticalmente, diz Simkins, para ilustrar a relação hierárquica entre Deus e a criação. A própria criação se divide entre o mundo humano e o resto do mundo natural. Estão dispostos horizontalmente para mostrar a relação de harmonia. A exemplo de Deus, os seres humanos são agentes causais em relação à natureza. Mas como há uma relação de harmonia, a natureza atinge também os seres humanos. Por fim, toda a criação serve como agente causal em relação a Deus. Não obstante toda a criação seja subordinada a Deus, por meio da ação humana a criação pode produzir mudanças em Deus (cf. Gn 6,5-7; 18,16-21; Ex 2,23-25; 3,7-9). O esquema abaixo ilustra esta relação:



Diferente é a relação com a natureza no contexto da aliança de Deus com o rei, isto é, com Davi¹¹, como se pode ver em 2Sm 7,11-16. Há uma relação paterna entre Deus e o rei, uma característica das ideologias reais do antigo Médio Oriente. O rei era considerado um representante terrestre (ou filho) de Deus. Esta relação se percebe em alguns Salmos (Sl 2,7-8; 89,3-4.9-11.22-25). A realeza de Deus expressa nos Salmos de entronização de Javé como rei celebra a vitória do Deus guerreiro, que vence o caos e cria o mundo (Sl 47; 93; 95-99). A ideologia real reflete um domínio sobre a natureza como solução ao problema da relação humana com a natureza (veja o quadro acima, p. 12). Isto explica a correlação entre o rei e Deus: o rei, a causa da aliança com Deus, está na mesma relação com a criação como Deus o criador. Mas o rei não tem nenhum poder absoluto sobre a criação, porque é um mero representante de Deus.

Israel privilegiou a solução de harmonia com a natureza, no contexto da aliança com seu Deus. Mas, como veremos a seguir, uma é a ética em relação ao grupo interno, o povo de Israel, envolvido na aliança. Outra é a ética em relação ao grupo externo, isto é, os inimigos.

11. *Ibid.*, p. 163-168.

3.1. Busca da harmonia com a natureza no grupo interno

O desmatamento provocado pela ocupação mais intensa da região montanhosa de Canaã causou um impacto significativo no meio ambiente. De fato, estudos arqueológicos constataram a presença de pequenas comunidades, compostas de uma dúzia de pessoas, no período do Ferro I (1200-1000 aC), na região montanhosa da Palestina. Viviam da agricultura de subsistência e do pastoreio de cabras e ovelhas. Das informações de que dispomos sabemos que, no tempo de Samuel, Saul e Davi, a ocupação do solo primeiro se fez nas regiões centrais mais elevadas. Depois foi descendo para as regiões mais baixas das planícies de Jezrael, do Esdrelão e do pântano de Hule, até chegar à costa da Filistéia, etc. Esta ocupação logo foi provocando a erosão e empobrecendo o solo, especialmente na região montanhosa. Para impedir o avanço da erosão inventou-se logo uma nova tecnologia, isto é, o uso de terraças para proteger as encostas e permitir a atividade agrícola¹². Trata-se de uma tecnologia em uso até hoje nas regiões montanhosas da Palestina e do Líbano. A construção de terraças era o principal meio utilizado para possibilitar uma segura subsistência agrícola. O uso de terraças estava associado à prática do descanso da terra, isto é, alternando um ano de cultivo com um ano de repouso. O uso de terraças tinha três funções: transformar o declive do solo em diversos níveis de superfície, mais apropriados ao cultivo; evitar a erosão do solo e o acúmulo de água; e remover as pedras, permitindo um cultivo mais fácil do solo.

A legislação também criou certas regras de controle dos abusos ambientais. O uso de terraças para controlar a erosão estava aliado à prática do descanso da terra. Esta prática entrou na legislação, prevendo o descanso da terra a cada seis anos: “Durante seis anos semearás a terra e recolherás os produtos. No sétimo ano, porém, deixarás de colher e de cultivar a terra, para que se alimentem os pobres do teu povo, e os animais do campo comam o resto. O mesmo farás com a vinha e o olival” (Ex 23,10-11).

Aos poucos se introduziu uma nova tecnologia para aumentar a produção, isto é, o uso da força do boi como animal de tração na agricultura. A família de Saul, por exemplo, além de jumentas perdidas, possuía juntas de bois (1Sm 9,3-5; 11,1-8). Da família do profeta Eliseu se diz, mais tarde, que possuía doze juntas de bois (1Rs 19,19-21). Em outras palavras, era um pequeno latifundiário, comparável a um fazendeiro que tem hoje uma dúzia de tratores. O boi, porém, embora útil para aumentar a produção, pode tornar-se um problema ambiental e social. Quando o boi mal cuidado pelo dono se extravía, constitui um perigo para as plantações do vizinho. Por isso a lei proíbe soltar os bois no roçado vizinho (Ex 22,4), pune o ladrão de gado (Ex 22,3), manda restituir o boi, a ovelha ou o jumento do vizinho, quando extraviados (Dt 22,1-4) e castiga o dono de um boi xucro, que mata ou machuca pessoas a chifradas, com multas ou até a pena de morte (Ex 21,28-36).

Quem possuía a tecnologia do boi tendia a aumentar sua produção e a expandir sua propriedade, às custas do vizinho mais pobre, que não podia utilizar a força do boi na produção. Essa pode ter sido uma das causas que levaram hebreus pobres a se torna-

12. Frick, Frank S. Ecologia, agricultura e padrões de assentamento. In: *O mundo do Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 71-96. – Mazar, Amihai. *Archeology of the Land of the Bible*, p. 354-355.

rem escravos de seus credores mais ricos. Como corretivo surge a lei da libertação do escravo hebreu no sétimo ano (Ex 21,1-11).

A tecnologia do ferro, que permitiu a ocupação da região montanhosa da Palestina estava aliada à construção de cisternas escavadas na rocha, para o armazenamento de águas pluviais. Mas isso propiciava o abuso de deixar tais cisternas abertas e assim causar dano aos animais do vizinho. Uma lei procura coibir tal abuso: “Se alguém deixar uma cisterna aberta ou cavar uma cisterna e não a cobrir, e se nela cair um boi ou um jumento, o dono da cisterna indenizará em dinheiro o seu proprietário, mas o animal morto será dele” (Ex 21,33).

3.2. Domínio sobre a natureza na relação com o grupo externo

Em tempos de guerra, a destruição ambiental da terra do inimigo atacado (grupo externo) era uma consequência imediata. As árvores eram cortadas para as obras de assédio (Ez 26,7-9) e as cidades inimigas, incendiadas (Jr 6,1-8; 52,13; Jz 9,48-55). A madeira servia para construir navios comerciais ou de guerra (Ez 27,5-7; 1Rs 10,22; 22,49-50). Reis construtores, como Salomão, foram os piores agressores do meio ambiente (cf. 1Rs 5,15-7,12). Reconhecendo a utilidade das árvores frutíferas, uma lei as protege quando se põe cerco a uma cidade: “Quando sitiarees uma cidade por longo tempo para te apoderares dela, não destruas as árvores a golpes de machado, porque poderás comer dos frutos. Não derrubes as árvores. Ou as árvores do campo seriam porventura homens para fugirem de tua presença por ocasião do cerco? Somente as árvores que souberes não serem frutíferas poderás destruí-las e derrubá-las, para as obras do cerco contra a cidade inimiga, até que se renda” (Dt 20,19-20). Esta lei, porém, é ainda parcial porque protege apenas as árvores cujo valor utilitário era evidente. Refere-se mais à utilidade das árvores em relação ao grupo interno. Mas ela se torna importante, porque no contexto da relação com o grupo externo (inimigo) a árvore frutífera ganha um valor universal.

Para tempos de guerra, uma lei prevê cuidados para manter a limpeza e higiene no acampamento militar, para evitar assim a poluição ambiental e prevenir possíveis pestes: “Fora do acampamento terás um lugar onde te possas retirar para as necessidades. Levarás no equipamento uma pá para fazeres uma fossa, quando saíres para fazer as necessidades. Antes de voltar, cobrirás os excrementos” (Dt 23,13). É claro que se trata de uma lei de proteção mais voltada para o grupo interno.

4. O “domínio” do ser humano sobre a terra (Gn 1,26-28)

Segundo Norman Habel a nota dissonante na história da criação da terra (Gn 1,1-25) como centro do cosmo e fonte de vida seria a criação do ser humano, a quem Deus dá o “domínio” sobre a terra e as suas criaturas. Percebe-se uma tensão entre Gn 1,1-25 e Gn 1,26-28¹³. Se tirarmos do texto a história da criação da humanidade

13. Habel, Norman. Geophany. The Earth Story in Genesis 1. In: *The Earth Story in Genesis*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, p. 34-38.

(Gn 1,26-28), a narrativa se torna uma história sobre a terra, que frisa seu valor intrínseco. Lendo Gn 1 como uma história da terra, a descrição de Deus criando a humanidade não representa o ápice da criação, mas um claro conflito na trama narrativa e na perspectiva interna da narração. Por isso se faz necessário ler com mais atenção Gn 1,26-28, examinando o significado do “domínio”, incluído nos verbos “governar” (*radah*) e “subjugar” (*kabas*) e nos substantivos “imagem e semelhança” (*tselem udemut*).

O verbo *radah* ocorre 24 vezes no Antigo Testamento, com o sentido de “governar”. A tradução grega dos Setenta o traduz de dez maneiras diferentes, o que mostra a dificuldade de entender corretamente o termo¹⁴. O verbo pode significar dominar/submeter territórios e povos inimigos (Nm 24,19; Dt 20,20; 1Rs 5,4; Sl 72,8; 110,2; Ez 29,15), ser dominado/oprimido pelos inimigos (Ne 9,28; Is 14,2; Lv 26,17), comandar trabalhos forçados, como no tempo de Salomão (1Rs 5,30; 9,23). Quando o domínio de um rei é exercido com brutalidade ou tirania, *radah* é seguido por outro termo: “dominar com furor” (*radah be'ap*), como o fazia Babilônia (Is 14,6). Para indicar a dureza do domínio, a tradição sacerdotal usa o termo “violência/dureza” (*perek*), o modo como o faraó tratou os escravos hebreus no Egito (Ex 1,13-14). Os reis são acusados de “dominar” o rebanho de Israel com “crueldade e violência” (Ez 34,4). A um israelita se proíbe “dominar com dureza” um irmão hebreu escravo (Lv 25,43.46.53).

A palavra *radah* faz parte da ideologia dos reis do Antigo Oriente Médio. Nessa ideologia, entendida positivamente, o ideal do domínio em relação aos seus súditos era o do bom pastor. Neste sentido Hamurabi, no famoso Código de leis, se intitula “pastor” de seu povo. *Radah* na ideologia real seria, portanto, o caminhar do pastor com seu rebanho, conduzindo-o às pastagens e às fontes de água. Esta atitude, porém, não significa a mesma coisa em relação aos inimigos, contra os quais o rei deve defender o seu povo.

O verbo *kabas* significa pisar, calcar, subjugar. Em geral significa subjugar uma nação (2Sm 8,10) ou uma terra (Gn 1,28; Nm 32,22.29; Js 18,1), incluído o território e o povo nele estabelecido. Em Gn 1,28 subjugar tem o sentido básico e amplo, isto é, subjugar um espaço territorial e geográfico, não limitado apenas à vida humana. Pode significar também reduzir pessoas ou um povo à escravidão (Jr 34,11.16; Ne 5,5) ou violentar uma mulher (Est 7,8). Tratando-se de pessoas o verbo “subjugar” sempre tem um forte como sujeito e um fraco como objeto¹⁵.

Para entender o significado de “imagem e semelhança” os autores comparam Gn 1,26-28 com o Sl 8,6-9¹⁶. Os dois textos refletem o uso litúrgico do templo de Jerusalém. O salmista louva a transcendência de Javé e a sua majestade, que se revela no céu, obra de seus dedos. Depois o olhar se volta para o ser humano, que Deus fez um pouco

14. Garmus, Ludovico. Bíblia e ecologia (Gn 1–11). *Grande Sinal*, 46, 1992: 275-290.

15. *Theologisches Woerterbuch zum Alten Testament*, IV, 55-58.

16. Anderson, Bernard W. *From Creation to New Creation – Old Testament Perspectives*. Minneapolis: Fortress Press, 1994, p. 119-131. – Brett, Mark G. Earthing the Human in Genesis 1-3. In: *The Earth Story in Genesis*, p. 74-79. – Brown, William P. *The Ethos of the Cosmos – The Genesis of Moral Imagination in the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 43-46.

menor do que um ser divino e o coroou de glória e honra, concedendo-lhe poderes sobre todos os animais, sobre os pássaros e os peixes. No Sl 8 o domínio humano não é fruto de uma bênção, mas do fato que Deus elevou a humanidade à posição real. Os termos “glória e honra” sugerem uma investidura real, como no Sl 45,4-5; 110,3. Outros indícios também mostram que no Sl 8 temos a teologia real em uso na corte de Jerusalém. Segundo o salmista, a humanidade é revestida de esplendor real, sendo colocada não somente acima dos animais, mas também na esfera do governo real de Deus, como o indicam os termos “glória e honra”, próprias do Criador (Sl 29,2; 104,1).

Se Gn 1,1-25 se aproxima mais de textos da Mesopotâmia, Gn 1,26-28 está mais próximo de textos do Egito. Os faraós da XVIII dinastia são a “semelhança” da divindade Ré; são a “imagem de Ré” ou a “semelhança e imagem de Ré”. Por exemplo, Amon Ré assim diz ao seu filho Amenófis III: “Tu és meu filho querido, produto de meus membros, minha imagem que eu estabeleci sobre a terra. Eu te fiz governar a terra em paz”. Mas o autor sacerdotal democratiza a noção de “imagem” de Deus. Imagem e semelhança de Deus não é somente o homem, mas o ser humano, masculino e feminino (Gn 1,27). Se Deus criou o ser humano “à sua semelhança” (Gn 5,1), Adam gerou Set à sua imagem e semelhança (5,3). O bem-estar da criação, portanto, não depende apenas do rei, mas é tarefa de toda a humanidade. Com isso a tendência democratizante de Gn 1,27-28 pode ser considerada antimonárquica, tendência essa que continua depois na segunda narrativa da criação¹⁷. Esta democratização da ideologia real se iniciou já no Sl 8, onde imagem de Deus não é apenas o rei mas toda pessoa humana.

Para o autor sacerdotal a humanidade deve trabalhar a criação para que a criação trabalhe para a humanidade, dando-lhe o sustento necessário para a vida. Isso não significa que o domínio humano não tenha limites¹⁸. Por exemplo:

- Implicitamente proíbe o acúmulo de bens quando põe à disposição dos humanos e dos animais os mesmos alimentos (Gn 1,30).
- A existência humana não depende da depredação e da morte da vida animal. Somente após o dilúvio há a permissão de comer “tudo quanto tem vida” (Gn 9,1-6). A bênção prevê a ocupação da terra, cultivando-a sem matar a vida.
- Deus é o Senhor da criação e a humanidade, feita à imagem de Deus, também o é enquanto seu representante. Se Deus ao criar não é um guerreiro que mata para tornar a vida possível, também o ser humano não deve usar de violência sobre a terra, que é sua casa. Dominar a terra significa controlar e dirigir suas forças em benefício da vida.
- Como criatura do sexto dia, que de certa forma coroa a criação, o ser humano tem a dupla responsabilidade: diante da natureza, sem a qual não existe, e diante do Criador.

17. Brett, Mark G. *Op. cit.*, p. 77.

18. Brown, William P. *Op. cit.*, p. 45-46.

- Criado à imagem e semelhança de Deus, o ser humano imita a Deus também na instituição do sábado (Gn 2,1-3). Como Deus descansou no sétimo dia, após haver completado a criação, também os israelitas, terminados os trabalhos semanais, são chamados a repousar no sétimo dia (cf. Ex 20,8-12; 31,12-17). No sétimo dia é suspenso o exercício real do domínio sobre a criação, concedendo um repouso, uma liberdade cósmica à criação.

5. Críticas de Jó ao esquema de harmonia com a natureza, baseado na aliança

Na cosmovisão dominante em Israel a busca de uma relação harmoniosa com a criação baseava-se na aliança de Deus com o povo. Sempre que Israel fosse justo, isto é, permanecesse fiel ao seu Deus, a natureza responderia com a bênção, caracterizada por um equilíbrio harmonioso com a criação. Mas o desequilíbrio da natureza (seca, fome, peste, guerra) era a maldição, sinal de que Israel era ímpio, isto é, infiel ao seu Deus. Isto era válido tanto no plano individual como coletivo. Jó, porém, rompe com este esquema da teologia da retribuição¹⁹.

No prólogo (cap. 1–2) Jó é apresentado como “o homem mais rico dentre todos os orientais” (1,3), o que se percebe nas suas riquezas: sete filhos e três filhas, onze mil animais (ovelhas, camelos, bois e jumentos), além de numerosos escravos. Era um verdadeiro rei, que se considerava responsável por tudo, até pelo comportamento de seus filhos (1,5). Era um verdadeiro patriarca, íntegro e abençoado por Deus (1,8; 2,3), bênção que o Satanás achava até exagerada. Mas bastaram dois golpes de desgraça para Jó perder tudo, os bens, a família e a saúde. Ele, que parecia um rei sentado em sua casa, agora é um excluído do convívio humano: coberto de feridas, ele está sentado no meio das cinzas. Tornou-se uma caricatura de patriarca, sem propriedade, sem honra nem *status*.

No cap. 3 há uma profunda mudança de caráter e de cosmovisão. Vendo o sofrimento de Jó, sua mulher lhe diz: “Amaldiçoa a Deus e morre” (2,9). E, de fato, Jó desencadeia as suas maldições (3,1) contra a sua vida e contra toda a criação. O Jó paciente transforma-se num Jó revoltado e blasfemo. Quando maldiz o dia do seu nascimento, está pedindo ao mesmo tempo a dissolução da ordem criada, num sinistro desejo de arrastar tudo consigo para o abismo profundo das trevas. Ele quer que o dia se torne escuridão, portanto, que tudo volte ao caos original da criação (3,5-6). As desgraças que sobre ele se abateram fizeram-no sentir-se uma vítima da arbitrariedade divina (7,12-15; 9,17-19.30-32; 10,16-17). Ele se sentia justo e, no entanto, Deus o punia. Em meio às injustiças sofridas ele vê toda a criação mergulhada nas trevas.

Como antítese da criação Jó lembra a imagem mítica do leviatã, uma criatura do caos (3,8), que ele convoca para transtornar o cosmos (3,4-6). Ele mesmo se compara a um monstro marinho que Deus quer dominar (7,12). Em meio ao seu desespero Jó sonha com uma espécie de democracia dos mortos no Xeol, “lugar de encontro de todos

19. Simkins, Ronald P. *Op. cit.*, p. 161-163. – Brown, William P. *Op. cit.*, p. 317-380. – Vaage, Leif A. Do meio da tempestade a resposta de Deus a Jó. Sabedoria bíblica, ecologia moderna, vida marginal – Uma leitura de Jó 38,1–42,6. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 21, 1995: 63-77.

os viventes” (30,23), onde estarão juntos reis e magistrados, escravos e prisioneiros, sem divisões sociais (3,14-15.18-19). Sonha com uma comunidade cósmica, uma sociedade igualitária.

As maldições cheias de morte, postulando o retorno ao caos anterior à criação, introduzem elementos que retornarão na resposta de Deus (Jó 38–41): criação, morte, luz e trevas, leviatã, Jó e Deus. No discurso final Deus mostra o outro lado da medalha: em vez das maldições cósmicas de Jó, aparecem as bênçãos cósmicas das espécies.

5.1. Jó e o diálogo com seus amigos

A infeliz experiência de Jó não se resolve supondo uma infidelidade para com Deus. Jó faz acusações pesadas contra Deus: para ele, Deus falhou por não ter governado adequadamente a criação. Por isso o justo não recebe a bênção e o ímpio, a maldição. Jó exige ser escutado por Deus, quer uma explicação das ações divinas e quer ser reconhecido como inocente. Desde o início Elifaz deixa clara a tese, que será frisada também pelos outros amigos: Jó pecou e deve aceitar de Deus o castigo disciplinar²⁰. Deus é soberano justo e poderoso (5,8-16) e toda a criação, especialmente a criatura humana, é contingente (4,7-11). A argumentação começa com a realidade do ímpio (4,8-9) para terminar com a realidade animal (4,10-11). Até o temível leão tem o mesmo destino do ímpio, isto é, a morte. Depois Elifaz analisa a trágica condição humana (4,12-21). Tanto o leão como os humanos têm o mesmo fim: os leões morrem por falta de presa (4,11) e aos humanos é arrancada a tenda (4,21). Deus, porém, sustenta o pobre e o sofredor (5,10-11.15-16), mas elimina os projetos dos sábios e poderosos (5,12-14). Por fim, Elifaz abre uma possibilidade de esperança para Jó: uma aliança de paz entre Jó e os animais e toda a natureza, se ele aceitar a correção de Deus (5,22-23). A aliança com os animais recorda o anúncio profético de uma aliança escatológica, que promete a prosperidade e a paz com a natureza (Os 2,18-25; Is 54,10; Ez 34,25; 37,26). Elifaz apresenta uma visão de concórdia e reconciliação entre a natureza e a cultura. Antecipa, assim, a solução que o próprio Deus dará ao caso de Jó, propondo uma empatia com o mundo selvagem.

Jó é uma pessoa em busca de uma nova sabedoria. Ao discutir com os amigos, à sabedoria do passado, proposta por Elifaz (8,8.10; cf. Dt 32,7), Jó contrapõe a natureza como fonte alternativa de sabedoria: “Pergunta às feras, e te instruirão, aos pássaros do céu, e te ensinarão. Fala com a terra, que te instruirá, e os peixes do mar te contarão” (12,7-8). Recupera assim uma fonte autêntica de sabedoria, como se vê no livro dos Provérbios (Pr 6,6-11; 30,18-19.24-31).

Jó se sente um excluído da sociedade. No passado vivia em meio às honras e na abundância (Jó 29,1-11) e defendia os pobres, que o respeitavam (29,12-25). Agora, atingido pelo sofrimento, se lamenta: “Tornei-me irmão dos chacais e companheiro de avestruzes” (30,29). No passado foi sempre um defensor do pobre, da viúva e do órfão (31,16-21) e agora se sente solidário até com os escravos: “Quem me fez no ventre,

20. Brown, William P. *Op. cit.*, p. 325-327.

não fez também a ele? Quem nos formou dois no seio materno, não é um só?” (31,15). Assim, Jó primeiro teve que se tornar um “pobre” para depois se tornar uma pessoa aberta à vida “plena” que o circunda²¹.

5.2. Jó reeducado por Deus

Ao longo de seus discursos Jó mais de uma vez interpela a Deus: “Oh! Se houvesse quem me ouvisse!... Que me responda o Todo-poderoso!” (31,15; cf. 19,23; 23,3-7). Finalmente Deus lhe responde com dois discursos (38,1–39,30; 40,6–41,26). Se já nas discussões com os amigos as metáforas do mundo animal e da natureza eram freqüentes, nos discursos divinos são ainda mais numerosas²². O discurso se inicia com a descrição dos elementos básicos da criação, isto é, a terra, o mar e a luz (38,4-15), e depois com a sua manifestação específica: a profundidade do mar e da terra (38,16-18), a morada da luz e das trevas (38,19-21), a chuva e o granizo (38,22-30.34-38), e o movimento das constelações (38,31-33).

Jó se considerava vivendo num mundo caótico (cap. 3). Mas Deus se revela como um arquiteto que tudo estabelece com precisão (38,4-7), para garantir que a terra é um espaço seguro para se viver. Deus controla a fúria do mar, impondo-lhe limites (38,8-11; Sl 104,5-9). Deus é como uma parteira que faz nascer tanto Jó como o mar (10,18; 38,8-9). Se Jó queria envolver tudo em trevas (3,4-6.20; 10,20-22), Deus lhe faz ver a importância da aurora, com seu poder de restaurar as forças físicas e morais (38,12-15; cf. Sl 104,20-23). Na sua providência, Deus faz chover também no deserto (38,26-27), região sem vida humana, desprezada por Jó (30,3-8; cf. Lv 16,8-10), fazendo crescer ali o capim para os animais selvagens. Deus cuida tanto do mar como do deserto, temidos por Jó.

Da meteorologia e da agricultura o discurso de Javé volta-se para a zoologia (38,39–39,30). Os animais ou aves que aparecem são quase todos selvagens: o leão e o corvo (38,39-41), cabras montesas e corças (39,1-3), o onagro e o búfalo (39,5-12), a avestruz e o cavalo (39,13-25), o falcão e a águia (39,26-30). Eram animais que faziam parte da caça dos antigos reis²³. Estes animais ou aves vivem num mundo marginal, em meio ao qual Jó sentia-se como um marginal, expulso do convívio humano (30,1-8). Deste mundo marginal Deus tira as lições para Jó. Deus lhe mostra as cabras montesas, as corças, o onagro, seu nascimento, sua vitalidade e liberdade. É uma explosão de vida, aparentemente frágil, mas que dispensa um pastor protetor, confiando na providência divina (49,1-4). O onagro vive na amplidão do deserto sua liberdade frente à cidade e à cultura, cheia de crueldade e caos, onde vive Jó. Faz-lhe admirar a liberdade de vôo do falcão e da águia (39,13-18), que são o batalhão ecológico de Deus, limpando o ambiente dos cadáveres de animais e de soldados caídos na batalha (39,30). Diante da descrição divina destes animais Jó não tem resposta e se recolhe em sua peque-

21. Vaage, Leif E. *Op. cit.*, p. 66.

22. Brown, William P. *Op. cit.*, p. 337-380.

23. *Ibid.*, p. 351-359.

nez: “Sou insignificante, que vou responder? Ponho a minha mão sobre a boca. Já falei uma vez, nada mais digo; duas vezes... nada acrescentarei”.

Depois que Jó reconhece seu erro, Deus lhe descreve o poder indomável do *behemot* (hipopótamo?) e do leviatã (crocodilo? – cf. 40,25–41,26). Jó começa a sentir respeito por eles, porque são diferentes, e empatia, porque Deus lhes deu a liberdade. Assim, posto em contacto com a natureza marginal, Jó conquista um novo nível de dignidade que sai de dentro da natureza e não no confronto com ela. Começa enxergar a natureza como digna sócia e mestra da humanidade. Descobre que, diante destas criaturas, o domínio humano não tem mais lugar, mas a dignidade humana sim²⁴.

Reeducado por Deus no contacto com o mundo selvagem, Jó aprende um novo conceito de justiça, não mais restrito à vida de um grupo particular ou a uma elite dos “melhores”, mas baseado na prioridade da vida integral. Ele aprendeu que justiça não é apenas uma questão de civilização humana, mas de todos os viventes, também do espaço planetário, onde todos os seres têm o seu lugar²⁵. Jó recuperado já não fica vigiando seus filhos como antes o fazia (1,5). Agora as três filhas também recebem herança junto com os irmãos (42,14-15), diversamente do previsto em Nm 27,3-4. Ele trata as filhas com a mesma gratuidade que recebe de seus amigos e familiares (42,11). Recuperou em dobro os seus bens, mas não possui mais escravos. Reeducado por Deus, Jó no confronto com a natureza selvagem é um homem capaz de viver em comunhão respeitosa com a natureza e com os próprios membros da comunidade, respeitando as diferenças e a dignidade de cada pessoa.

Jó mudou sua cosmovisão após os sofrimentos por que passou e os discursos de Deus. Antes era um patriarca, quase um rei dominador da natureza e dos seus. Agora propõe um novo modelo, a sujeição à natureza como solução preferencial na relação homem-natureza²⁶. Este modelo de sujeição à natureza vem ao encontro de um dos princípios fundamentais da ecologia atual: a interdependência. Por exemplo, na cadeia alimentar, todo vivente depende de outra vida para sobreviver²⁷. Todas as espécies procuram sobreviver e reproduzir-se às custas de outra vida. A vida vive da vida. A vida vegetal serve para alimentar a vida animal e esta pode ser alimento de outros animais. O falcão (ou o nosso urubu) se alimenta de cadáveres, até mesmo de soldados mortos em batalha. Nosso corpo hospeda muitíssimos microorganismos, até mesmo os temíveis vírus e bactérias, e um dia será alimento de vermes. Em resumo, nós devemos restituir todas as moléculas de nosso corpo que tomamos emprestadas da natureza. Somos “pó das estrelas”, nos diz a cosmologia. Mas não esqueçamos que somos também pó da terra e a ela voltaremos: “Tu és pó e ao pó hás de voltar” (Gn 3,19).

Mas Jó também critica a cosmovisão israelita baseada na aliança. Nega que o pecado humano possa corromper a ordem natural. Condiçoados pela teologia da alian-

24. *Ibid.*, p. 374-376.

25. Vaage, Leif E. *Op. cit.*, p. 67-71.

26. Simkins, Ronald P. *Op. cit.*, p. 162-163.

27. Sobre a ética ecológica veja o livro de Elisabeth Sahtouris. *A dança da Terra – Sistemas vivos em evolução: nova visão da biologia*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1998, 243-256.

ça/retribuição, os amigos de Jó defendiam que as condições da natureza dependem das ações humanas, isto é, que a natureza seja atingida pelas ações humanas. O discurso divino insiste na insignificância da humanidade e de suas ações. Os humanos nem entendem como age a criação. Por outro lado, Deus não criou os animais em benefício do ser humano, mas unicamente porque quis. Portanto, na nova cosmovisão de Jó o mundo não foi criado tendo o ser humano como centro.

6. Aliança de Deus com a criação

A solução de harmonia com a natureza, baseada na aliança de Deus com Israel no Sinai, parece insuficiente para explicar o relacionamento do ser humano com a criação. Em outras palavras, não basta uma teologia da redenção de Israel para abraçar toda a criação. A aliança de Deus com Israel diz respeito a Israel em primeiro lugar (grupo interno). Ela garante uma harmonia precária com a natureza, pois depende do comportamento de Israel em relação aos compromissos da aliança. Se Israel é fiel a Deus, recebe a bênção, manifestada pelo equilíbrio da natureza. Se for infiel, recebe a maldição, manifestada no desequilíbrio da natureza. Contra esta teologia da retribuição Jó se revolta. Deus lhe revela, à luz da natureza selvagem, a teologia da gratuidade. Deus se preocupa tanto com Jó como com toda a criação.

O relato do dilúvio é também uma crítica a esta teologia da retribuição. O javista afirma que o dilúvio é uma decisão de Deus, que ficou “com o coração magoado” (6,6) diante da maldade humana, atingindo toda a criação: “Vou exterminar da face da terra essa gente que criei e com ela os animais, os répteis e até as aves do céu, pois estou arrependido de tê-los feito” (Gn 6,7). O relato sacerdotal também mostra Deus reagindo à maldade humana: “Decidi pôr fim a toda criatura mortal, pois a terra está cheia de violência por sua causa. Vou exterminá-las com a terra” (Gn 6,13).

Ao final da narrativa do dilúvio (Gn 8,10–9,17) Deus pára de destruir e toma uma decisão em seu coração de criar algo novo²⁸. A conclusão do dilúvio pode ser dividida em três partes: 8,20-22; 9,1-7 e 8-17. O primeiro texto que fala da aliança (Gn 8,20-22) é atribuído ao javista. O javista trata do tema da aliança sem usar a palavra “aliança” (*berit*). Na primeira parte (8,20-22), Noé oferece um sacrifício e Deus toma uma nova decisão “em seu coração”, como já havia feito antes em Gn 6,6. Deus chega a duas conclusões após o dilúvio:

- a) A humanidade é sem esperança e não mudou com o dilúvio. A esperança de uma mudança pode vir somente por iniciativa divina: Deus não destruirá mais a criação.
- b) Deus decide anular a maldição do solo (3,17), a sentença contra Caim (4,11) e atualiza o desejo de Lamec a respeito de seu filho Noé: “Este nos consolará do trabalho e do cansaço de nossas mãos, causados pela terra que o Senhor amaldiçoou” (5,29). Se o dilúvio não transformou o coração humano, pro-

28. Seguimos algumas considerações teológicas de Walter Brueggemann. *Genesis*. Atlanta: John Knox Press, 1982, p. 80-88.

vocou uma mudança no coração de Deus: Ele se compadece, será paciente e fiel à sua criação. Em vez de agir com ira, usará de compaixão (cf. Os 11,7-9; Rm 3,25-26).

De fato, por causa da rebeldia contra Deus, a humanidade foi expulsa do jardim de Deus para viver numa terra seca e árida. O solo é maldito e vai produzir espinhos e ervas daninhas (Gn 3,17-19). Novas rebeldias contra Deus o levaram a arrepender-se de haver criado o ser humano (Gn 6,5-6). Apenas Noé e sua família encontraram o favor divino. O dilúvio destruiu toda a humanidade, menos a família de Noé. Contudo, não destruiu a inclinação humana para o mal, “pois a tendência do coração humano é má desde a infância” (Gn 8,21). Mas a aliança de Deus intervém para evitar uma nova destruição da criação por causa do homem. A criação terá continuidade porque Deus se compromete a preservá-la: “Enquanto a terra durar, sementeira e colheita, frio e calor, verão e inverno, dia e noite jamais hão de acabar” (8,22). A sucessão das estações e também dos dias e noites são, portanto, a garantia da aliança divina com a criação, segundo o javista.

Na segunda parte (9,1-7) o autor sacerdotal mostra que Deus renova a bênção de Gn 1,28, com alguma correção. Recorda a vocação de “imagem de Deus” de 1,26-27 em 9,6. Corrige a bênção original (Gn 1,28) e faz concessões alimentares (Gn 9,1-7). Após o dilúvio não se fala mais de subjugar a terra, mas se concede comer carne, além dos vegetais. O domínio humano, ao menos sobre os seres vivos, é reforçado: “O medo e o terror de vós estarão sobre todos os animais da terra” (9,2). Comer carne é uma violência; significa derramar sangue, concessão feita provavelmente diante de uma transgressão anterior ao dilúvio, porque “toda criatura moral [carne] havia corrompido sua conduta na terra” (Gn 6,12). A restrição de não comer sangue quer controlar o novo domínio dos humanos sobre os animais. Matar os animais inclui o perigo do prazer de matar (Nm 23,24; Dt 32,42; Jr 46,10); assim, não comer o sangue é um modo de evitar a brutalidade e a barbárie. A proibição de derramar sangue humano tem a intenção de afastar o império da “violência”, que causou a corrupção do “modo de vida/conduta” de toda a criatura moral e provocou a decisão divina de mandar o dilúvio (6,12).

O texto atribuído ao autor sacerdotal fala claramente da aliança de Deus com toda a criação (Gn 9,8-16). Como o javista, também o autor sacerdotal termina a história do dilúvio com uma decisão divina de não mais destruir a terra e a vida com um dilúvio (Gn 9,8-17). É uma aliança de Javé com a humanidade e com todos os animais e aves saídos da arca. Uma aliança que abraça a terra e “todas as criaturas mortais” (carne), isto é, a humanidade com todos os seres vivos. O arco-íris, um fenômeno natural após a tempestade, servirá para fazer Deus recordar-se e ser fiel à sua aliança, como antes já se havia recordado de Noé e dos animais na arca (8,1): “Eu o olharei como recordação da aliança eterna entre Deus e todas as espécies de seres vivos que existem sobre a terra” (Gn 9,16).

Uma consequência da aliança com a criação é a bênção divina da fecundidade (Gn 9,1). Esta bênção renova a bênção dada aos animais e aos seres humanos (Gn

1,22.28). A bênção da fecundidade é confirmada pelo escritor sacerdotal com duas genealogias (Gn 5 e 10–11). A bênção divina não inclui apenas a fecundidade, mas tudo o que sustenta a vida.

Conclusão

Como vimos, a ética ecológica de Israel está relacionada com sua cosmovisão. Dentro desta cosmovisão, a solução preferida para o relacionamento com a natureza/criação é a da busca de harmonia. Esta busca de harmonia é regida pela aliança de Israel com seu Deus, isto é, pela aliança do Sinai. A aliança do Sinai, seguindo os esquemas das alianças assírias e hititas, prevê a bênção para Israel, se for fiel ao seu Deus, e a maldição, se for infiel. A bênção é percebida pela relação harmoniosa com a natureza: saúde, vida longa, paz, abundância de bens. A maldição é percebida pela desarmonia com a natureza: doença/peste, morte, guerra, seca e fome. Esta concepção gerou a teologia da retribuição: Deus abençoa se Israel lhe é fiel ou amaldiçoa se Israel lhe é infiel. Como vimos, algumas leis bíblicas “ambientais” protegem a natureza e buscam conviver em harmonia com a mesma.

Outra solução para o relacionamento com a natureza é a do domínio, presente também em Israel, sobretudo no contexto da ideologia real. O rei é protetor de seus súditos e da natureza, dentro do grupo interno, isto é, do povo de Israel ou de Judá. Tal domínio se espelha na imagem do pastor que cuida e protege o seu rebanho. Sabemos, no entanto, que mesmo dentro do domínio sobre o seu grupo interno os reis de Israel foram tiranos e dominadores (cf. Ez 34). Mas em relação aos inimigos e à terra deles pode ser de agressão e dominação. A experiência do sofrimento de Jó, que perdeu seus bens todos, os filhos e a saúde, apesar de ser justo e fiel ao seu Deus, provocou uma crítica violenta ao esquema da teologia da retribuição, baseada na aliança do Sinai. Depois de ser provado por Deus e reeducado pelo discurso divino, Jó propõe um novo relacionamento com a criação/natureza, o da submissão e respeito pelos seres criados, até os mais selvagens. Ele vive uma experiência da gratuidade. Ele descobre que Deus se preocupa com todos os seres criados, sem considerar sua justiça ou injustiça. O Pai celeste, como o diz o evangelista Mateus, “faz nascer o sol para os bons e para os maus, e chover sobre justos e injustos” (cf. Mt 5,45).

A leitura que fizemos de Gn 1,26-28²⁹ nos revela o significado do domínio humano sobre a criação, numa democratização da ideologia real do Antigo Médio Oriente. Por sua vez, a aliança de Deus com Noé, após o dilúvio, é também uma crítica à teologia da retribuição: Deus não amaldiçoará nunca mais a terra por causa do ser humano e garantirá o funcionamento normal das estações para que a vida seja preservada (Gn 8,21-22). Deus se compromete, por uma aliança com toda a criação, simbolizada no arco-íris, a não mais destruir os seres vivos por um dilúvio.

29. O espaço de um artigo não nos permitiu analisar a narrativa javista da criação (Gn 2,4b–3,24). Esta narrativa pode ser vista como o surgimento da autoconsciência humana, a descrição do nascimento do antropocentrismo, raiz de todos os pecados, também dos pecados ecológicos (cf. Newsom, Carol A. *Common Ground. In: The Earth Story in Genesis*, p. 70).

Fica uma dupla lição para nós. Por um lado, a teologia da aliança tem o seu valor hoje, quando estamos mais conscientes que a violência que fizemos à natureza pela nossa agressão destruidora terá uma resposta negativa da natureza. Por outro lado, temos a garantia que da parte do Criador há um compromisso constante de preservar a vida e a criação. E nós, “imagem e semelhança” de Deus, devemos imitá-lo como co-criadores e guardas da natureza, tarefa que Deus nos confiou. “Os céus são os céus do Senhor, mas a terra ele a deu aos seres humanos” (Sl 115,16).

Podemos concluir com um pensamento de Albert Schweitzer sobre a ética da criação: “O homem é ético apenas quando a vida, como tal, é sagrada para ele, tanto a vida das plantas e animais quanto a de seu próximo, e quando ele se dedica a ajudar toda a vida que necessita de ajuda. Somente a ética universal do sentimento de responsabilidade numa esfera cada vez mais ampla por tudo que vive – somente essa ética pode ser fundada em pensamento. A ética da relação inter-humana não é algo isolado, à parte: é apenas uma relação particular que resulta da universal”³⁰.

Ludovico Garmus
Caixa Postal 90023
25689-900 Petrópolis, RJ

30. Citado por Brockelman, Paulo. *Cosmologia e criação – A importância espiritual da cosmologia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001: 191.