

**RELENDO GN 1,28 EM SEU CONTEXTO:
A QUESTÃO ECOLÓGICA E A DES-BRUTALIZAÇÃO
DAS RELAÇÕES**

*Mariosan de Souza Marques**

Resumo

Diante da imensa crise ecológica e do risco de extinção não somente de espécies, mas de todo o planeta, este artigo procura reler o texto de Gn 1 sobre a criação divina, sobretudo focando sobre a relação, esperada por Deus, entre a humanidade e a terra com os seus seres vivos. Procura-se focar nos verbos “submeter” e “dominar” de Gn 1,28 procurando demonstrar que seu uso dentro da tradição sacerdotal expurga-o de toda conotação de violência e brutalidade. Relacionando essa leitura com a “dignidade humana” provinda de sua “imagem e semelhança” com o Criador, procura-se lançar luzes sobre a missão de realeza da humanidade em direção ao criado em termos de responsabilidade e cuidado na gestão da “casa comum”. Por fim, almeja-se superar a visão antropocêntrica para evidenciar os elementos “eco-cêntricos” dentro do projeto original do Criador.

Palavras-chave: *Imagem. Semelhança. Subjugar. Dominar. Ecologia. Gn 1,28.*

Abstract

Given the immense ecological crisis and the risk of extinction not only of the species, but also of the entire planet, this article seeks to re-read the text of Genesis 1 about the divine creation, focusing especially on the relationship, expected by God, among humanity and the Planet Earth with its living beings. It seeks to focus on verbs “subdue” and “have dominion” of Genesis 1:28 trying to demonstrate that their use within the priestly tradition purges them of all connotations of violence and brutality. Relating this reading with the human dignity stemmed from his “image and likeness” with

* Mariosan de Souza Marques é Mestre em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Atualmente é professor na PUC Goiás. mariosansousa@hotmail.com

his Creator, it seeks to shed light on the royal mission of humanity towards the creation in terms of responsibility and caring in managing the “common house”. Finally, this article aims to overcome the anthropocentric view to highlight the “eco-centric” elements within the Creator’s original design.

Keywords: *Image. Resemblance. Subdue. Have Dominion. Ecology. Genesis 1:28.*

1. Introdução

Cada vez mais se impõe uma postura ecológica no âmbito dos processos de pensamento e nos ensaios de novas práticas ambientais para o cuidado da “casa comum”, isto é, o Planeta Terra no qual todos os seres vivos são hospedados. A partir da emergência de novos paradigmas holistas e ambientais dos ecossistemas, da “teia da vida e dos sistemas vivos” (CAPRA, 2000) faz-se necessário uma revisão das compreensões tradicionais das tradições sagradas e escritas.

A tradição judaica (compartilhada depois pela tradição cristã) é herdeira de textos sobre a criação do mundo e dos seres humanos que fundam uma compreensão antropológica que coloca a humanidade no “topo” da criação, apontando para a “supremacia” do gênero humano e sua função-tarefa de governar, dominar e subjugar todo o criado. Todavia, essa leitura (um tanto quanto fundamentalista e pouco atenta aos variados matizes e nuances do caleidoscópio da semântica textual) acabou por sustentar posturas e práticas em relação ao criado (e em especial à natureza e ao meio ambiente) que levaram à devastação do habitat comum e a pôr em risco nossa própria existência e sobrevivência no planeta terra. No último século, porém, veio se impondo uma nova cultura, baseada numa consciência ecológica segundo a qual os seres humanos não são os dominadores da terra ou da criação. Há um “despertar da terra” (RUSSEL, 1991) ressaltando a necessidade urgente de assegurarmos que o nosso “cérebro global” seja mentalmente são, e não insano. É preciso passar “Do (ego)centrismo para o (eco)centrismo” (BUSCEMI, 2001), onde os seres humanos sejam integrados na criação, superando a visão imperialista dominante. É como parte integrante desse esforço coletivo de releitura da Sagrada Escritura enfocando “a vida da natureza em perspectiva bíblica” (CROATTO, 1995) que propomos uma reflexão do texto de Gn 1,26-28.

Procederemos nessa pesquisa seguindo alguns passos: primeiro analisaremos o contexto narrativo e o *Sitz im Leben* de Gn 1; depois passaremos a ver a estrutura literária de Gn 1; e finalmente passaremos a discutir Gn 1,28 focando sobre o significado dos verbos “subjugar” e “dominar”, apontando novas formas de compreensão num contexto ecológico.

2. O contexto narrativo e o *Sitz im Leben* de Gn 1

Na forma final do Pentateuco (BLUM, 1989) vários autores colocam o livro do Gênesis como “Introdução à Torá”, uma espécie de prólogo ao que segue de

Êxodo até o Deuteronômio (MILLARD, 2001 & VAN SETTERS, 1992). O livro narra a pré-história em termos de um início global (Gn 1–11) e os ancestrais de Israel (Gn 12–50), cuja história, debaixo da liderança de Moisés antes da entrada na terra prometida, será narrada em quatro livros.

O capítulo primeiro do Livro do Gênesis apresenta o primeiro relato da criação, um texto poético, um “hino da criação” (TILLESSE, 1984) bem-organizado e estruturado de forma a desaguar no grande repouso do Criador. Na hipótese clássica documentária de Julius Wellhausen (1844-1918) exposta em suas obras¹, o texto de Gn 1,1–2,4a pertence ao documento sacerdotal chamado por diversos autores, como Jean Luis Ska (2001, p. 165-181), de “Código Sacerdotal” ou “Escrito Sacerdotal”. Portanto, um texto cujo contexto vital (*Sitz im Leben*) o situa no final do exílio babilônio (587-539 a.C.) e no pós-exílio, no período da reconstrução. Textos proféticos tardios do mesmo período mostram um conflito entre os repatriados e os remanescentes da terra. Para se ter uma noção deste conflito basta uma leitura dos textos de Jr 24, a visão dos dois cestos de figos, onde os figos bons são os repatriados e os figos estragados são os remanescentes da terra, e de Ez 11,14-21, onde Deus promete reunir o seu povo disperso e com ele refazer a aliança em detrimento dos remanescentes da terra que são considerados como detestáveis pelas abominações e pelos cultos pagãos.

Nesse contexto conflitivo, o grupo dos exilados, a *golah*, termo usado normalmente para referir-se aos judeus exilados na Babilônia e que retornaram para terra prometida, liderado pelos sacerdotes, tendo trazido suas tradições escritas por ocasião da reformulação da identidade judaica em contexto exílico e em contato com as tradições teogônicas da Mesopotâmia, empenha-se por entrar em diálogo e acordo com os povos da terra. Ilustra bem este aspecto o texto de Ne 8 a respeito da aliança nacional estabelecida com base na Lei de Deus (cf. Ne 8,8). De fato, o primeiro relato da criação traz inúmeros pontos de contato com o “pano de fundo antigo oriental” (KRAUSS & KÜCHLER, 2007, p. 14) reposicionando teologicamente diversos elementos dos poemas babilônios da criação, tais como *Enuma Elish* e *Atra-hasis*, por exemplo. Em Gn 1 não há teogonia, não há batalha entre os deuses, o mundo não é criado a partir do corpo partido de uma divindade, a humanidade não é criada para substituir e fazer o trabalho dos deuses inferiores. Pelo contrário: *Elohim* figura sozinho, absoluto e onipotente, criador com a força de sua Palavra, dotado de uma bondade transbordante na criação, cujo cume aparece no “fazer” a humanidade à sua imagem e como a sua semelhança.

3. A estrutura literária de Gn 1

O início do texto não causa nenhum problema, do momento que coincide com o início do livro do Gênesis e da Bíblia inteira. Alguma consideração se

1. WELLHAUSEN, Julius. *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* e *Prolegomena zur Geschichte Israels* (apud PURY, 1996, p. 30).

impõe, porém, sobre o fim da página. O início de uma nova frase subordinada circunstancial em 2,4a é um indício importante para colocar a conclusão em 2,4a, não obstante a esforçada, mas não tão convincente defesa da vocalização massorética (CASSUTO, 1961; STORDALEN, 1992)².

A hipótese de Schmidt (1973) nos oferece a oportunidade de mostrar como seja possível recuperar os estudos histórico-críticos numa nova perspectiva. Em seu parecer, Gn 1 seria a fusão redacional de dois relatos precedentes, dois quais o primeiro é construído em base à Palavra divina (*Wortbericht*) e o segundo é construído em base às Ações divinas (*Tatbericht*). O primeiro seria uma versão mais recente e evoluída do segundo, sendo este mais arcaico e imediato.

Deixando de lado os desdobramentos diacrônicos da sua hipótese e aproveitando a sua análise em perspectiva sincrônica, pode-se recuperar o estudo de Schmidt. Em Gn 1 existe, de fato, uma sequência de *dez palavras jussivas* (v. 3.6.9.11.14.20.24.26.28.29) e uma sequência de oito “verbos de ação” (v. 4.7a.7b.16.17.21.25.27). Todavia, nota-se que estes verbos de ação não correspondem exatamente às “oito obras”, enquanto não são distribuídos de modo equilibrado: enquanto o segundo, o quarto e o sexto dias têm duas ações divinas para a mesma obra, o terceiro dia tem uma só palavra.

As duas sequências convidam a descobrir o sentido de tal “lista”. Com efeito, a página é uma *lista* estruturada em forma hínica, com vocábulos que são recorrentes, bem como a repetição de fórmulas fixas.

Tomemos em exame as *fórmulas* que comparecem de modo ligeiramente diferente para cada obra. Como exemplo, vejamos os v. 3-5:

1. Introdução	Deus disse:
2. Comando	“Faça-se a luz”
3. Execução	E a luz se fez
4. Juízo/avaliação	E Deus viu que a luz era boa
5. Ação divina	E separou a luz das trevas
6. “Nome”	e chamou à luz “dia” e às trevas “noite”
7. Conclusão ordenadora	fez-se tarde e manhã: primeiro dia

Uma vez que oito são as obras narradas, temos por 8 vezes a repetição do mesmo formulário com poucas, mas significativas variantes. Os números distri-

2. Este último autor (STORDALEN, 1961, p. 163-177) considera Gn 2,4 como um versículo-ponte entre o mito da criação de Gn 1 e o mito das origens em Gn 2-3, que se deve ler como um único grande relato, estreitamente unido à página do primeiro capítulo.

buídos nessa tabela seguem a numeração precedente, isto é: 1 = introdução narrativa; 2 = Comando divino; 3 = Execução; 4 = Juízo/avaliação; 5 = Ação divina; 6 = Nomeação; 7= Conclusão ordenadora.

1ª obra: v. 3-5	1	2	3	4	5	6	7	1º dia
2ª obra: v. 6-8	1	2	5.3	-	*	6	7	2º dia
3ª obra: v. 9-10	1	2	3	6.4	-	*	-	...
4ª obra: v. 11-13	1	2	3	4	(5)	-	7	3º dia
5ª obra: v. 14-19	1	2	3	5.4	*	-	7	4º dia
6ª obra: v. 20-23	1	2	-	5.4	*	6	7	5º dia
7ª obra: v. 24-25	1	2	3	5.4	*	-	-	...
8ª obra: v. 26-31	1	2	*	*	5	6.3	4.7	6º dia

Pode-se notar um esquema bastante paralelo entre a disposição das fórmulas nas primeiras e nas últimas quatro obras, com a duplicação das obras no terceiro e no sexto dias. Tal paralelismo se entrelaça com o esquema concêntrico dos *sete* elementos do formulário e dos *sete* dias da semana. O esquema octonário das obras se entrelaça, portanto, com o esquema setenário dos dias (6+1). Porém, é o setenário o verdadeiro centro de interesse do nosso texto. Esta afirmação pode ser demonstrada com diversos elementos estruturais. Antes de tudo, o cuidado particular com o qual os versículos que dizem respeito ao sétimo dia foram estilizados (2,1-4a):

¹ Assim foram terminados (<i>klh</i>)	o céu e a terra e todos os seus exércitos
² Deus levou a cumprimento (<i>klh</i>)	NO SÉTIMO DIA a sua obra que havia feito
E REPOUSOU (<i>šbt</i>)	NO SÉTIMO DIA de toda a sua obra que havia feito
³ Deus ABENÇOOU (<i>brk</i>)	O SÉTIMO DIA e O (sétimo dia)
CONSAGROU (<i>qdš</i>) porque REPOUSOU (<i>šbt</i>)	NELE de toda obra que havia criado Em vista de fazer.
⁴ Esta é a genealogia (<i>tôledôt</i>)	do céu e da terra, <i>Quando foram criados.</i>

A estrutura poética do texto faz uso da gematria, onde a numerologia tem grande valor na construção da “história” em base ao simbólico-teológico³. Destaca-se a recorrência do número 7. Nestes versículos, por três vezes vem mencionado explicitamente o “sétimo dia” e em duas outras ocasiões ele é mencionado com complemento nominal. Por quatro vezes se recorda a obra criadora de Deus: três vezes se repete o sintagma “a obra que havia feito” (*mela’ktô ’ăšer ’āšā*), a terceira vez ampliado pelo verbo *bārā*, retomado na quarta ocorrência “quando foram criados” (*b^ehibbār^e’ām*). Duas vezes se fala do “terminar” do trabalho de Deus nos seis dias precedentes (*klh*); duas vezes é repetido o tema do “repouso” de Deus (*šbt*). O “sétimo dia” divino não é, todavia, tempo ocioso, mas – como exprime o v. 3, que é central nesta microestrutura – é o tempo de uma nova atividade, a “santificação” (*qdš*) do tempo, feito fecundo pela nova “benção” (*brk*).

A ocorrência do número “sete” é recorrente também em outras particularidades deste hino:

- as fórmulas usadas para descrever cada obra são sete, quando todas estão presentes;
- o verbo *bārā* “criar” ocorre sete vezes (v. 1,1.21.27 [3 vezes]; 2,3.4);
- o primeiro versículo é composto de sete palavras (os massoretas não coligaram os *’ēt* com o *maqēp*) e o segundo versículo tem quatorze palavras;
- *’Ēlōhīm* ocorre 35 vezes (7x5);
- *’ereš* “terra” ocorre 21 vezes (7x3), *šāmaim* “céus” ocorre 12 vezes; 3 vezes aparece o sintagma “céus e terra” (1,1; 2,1.4a);
- a fórmula de aprovação de Deus (“viu que era bom/belo”) aparece 7 vezes;
- a tríplice repetição do “sétimo dia” em 2,1-4a está em três versos de sete palavras cada um.

Retornando às considerações da estrutura literária, é preciso recordar que o esquema octonário (em “oito”) das obras se entrelaça com o setenário (uso do número sete) orientado para a semana. Vejamos a ordem das obras feitas:

3. Ao que tudo indica, essa prática era comum na literatura antiga, cujos vestígios podem ser vistos na relação terminológica entre “contar números” e “contar histórias”. De fato, em várias línguas, “contar” números e “contar” histórias têm a mesma raiz etimológica. Em hebraico, por exemplo, *saphor* significa contar (calcular) e *sapher* contar história. Em português e espanhol usa-se *contar* para ambos os sentidos. Em italiano os verbos que significam contar para calcular e contar histórias têm a mesma raiz: *contare* e *raccontare*. Em alemão temos as palavras *zählen* para contar números e *erzählen* para contar histórias.

1ª obra: luz (dia e noite)	5ª obra: luz do firmamento
2ª obra: firmamento = céus (águas superiores e inferiores)	6ª obra: animais aquáticos e voláteis
3ª obra: terra-mar	7ª obra: animais terrestres
4ª obra: plantas	8ª obra: a humanidade

Muitas soluções foram oferecidas para explicar esta ordem, ao longo da história da exegese. Uma pista clássica fala de *opus distinctionis* e *opus ornatus*: três dias para a obra de separação e três dias para a obra de ornamentação. Mas há uma dificuldade: as plantas são já criadas no terceiro dia, e o tema da “separação” é ainda fundamental no quarto dia, ao menos, dia em que foram criados os astros.

De toda forma, a estrutura literária é bastante clara num *crescendum* que desemboca não na criação da humanidade, mas na consagração do sétimo dia:



Esta diagramação literária já é mais do que suficiente para evidenciar a centralidade do sétimo dia e daquilo que é “feito” nesse dia, corrigindo a impressão superficial de que tudo nesse relato gire em torno da criação da humanidade. Certamente que ela ocupa o seu valor, mas não é um posto central. Mas, e sua relação com a natureza e todo o criado, que já em Gn 1,28 se estabelece que a humanidade deve *submetê-la e dominá-la*? É o que passamos a analisar agora.

4. Submeter e dominar a terra em Gn 1,28: significado e limite

Certamente que o texto da criação do ser humano (Gn 1,26-27) coloca a humanidade numa posição diferenciada em relação a todo o criado como mostram diversos estudos (WILDBERGER, 1965; BARR, 1968-1969; SAWYER, 1974; CLINES, 1968; GILBERT, 1974)⁴. Com efeito, de tudo o que fora criado, nada fora criado “à imagem e como à semelhança” divina, exceto a humanidade.

4. Estes são apenas alguns estudos mais difundidos, sendo que existe uma interminável bibliografia sobre o tema e sobre a história da interpretação destes versículos.

Embora esteja ligado ao tema da nossa pesquisa, não entraremos aqui no significado específico do que significa “imagem e semelhança” e sobre a sua rica interpretação na história. De toda forma, em última instância podemos lembrar com Gordon J. Wenham (1987, p. 31) que a expressão “imagem e semelhança de Deus” permanece obscura sob certos aspectos e difícil de explicar com precisão, uma vez que ela é polivalente e complexa. Aqui, por outro lado, interessa-nos de perto a declaração e ordem divinas em Gn 1,28.

De entrada é preciso notar que, ainda com Wenham (1987, p. 33), já do ponto de vista literal, existe claramente uma profunda relação da humanidade com os seres vivos. Ambos são objeto da bênção divina. Compare-se o v. 22 com o v. 28 com as palavras: “Sede fecundos e multiplicai-vos”. Assim sendo, a terra é a “casa comum” dos animais e da humanidade. Ambos gozam da fecundidade da bênção para multiplicar, preencher e ocupar a terra. “A bênção pretende abarcar a todos os seres vivos; é universal” (WESTERMANN, 1993, p. 52). Mas há também uma distinção, pois no início de ambos os versículos nota-se uma diferença literária. No v. 22 “Deus disse...” enquanto que no v. 28 “Deus disse-*lhes*...” É a primeira vez que Deus se dirige direta e pessoalmente a alguém, como se quisesse estabelecer um diálogo. Ademais, se as plantas e animais são criados “segundo a sua espécie” (Gn 1,11-12.21.24-25), a humanidade é criada “à imagem e como a semelhança de Deus” (Gn 1,26-27). Assim, não existe uma “espécie humana”, mas uma só humanidade encerrada numa dignidade única comum de ser imagem do criador. E deste aspecto o relato sacerdotal dessumirá adiante a sacralidade da vida humana (cf. Gn 9,6).

Segundo B. Jacob (1934, p. 59) a soberania da humanidade respeito ao criado consiste no fato de que a humanidade é representante de Deus no mundo criado. De fato, existem dois “poderes” no cosmos: um é aquele dos astros (Gn 1,14-19) especificado em Gn 1,16: “Deus fez os dois luzeiros maiores: o grande luzeiro para *governar* o dia e o pequeno luzeiro para *governar* a noite, e as estrelas”⁵. Já o outro poder é aquele concedido por Deus à humanidade no v. 28:

“Deus os abençoou e *lhes* disse: ‘Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e *submetei-a; dominai* sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra’”.

O texto hebraico, no entanto, emprega dois verbos diferentes para descrever a soberania dos astros sobre o dia e a noite (i. é, sobre o tempo) e a soberania da humanidade sobre os animais. Trata-se de *mashal* (= governar, dirigir) no v. 16 e dos verbos *kabash* (= submeter) e *radah* (= dominar) no v. 28. Fica claro que

5. A figuração em itálico das palavras ou expressões do texto bíblico é sempre nossa para facilitar o foco no elemento central da argumentação.

a humanidade não tem domínio sobre as leis superiores da natureza, que estão “acima” do homem. Pelo contrário, o seu “espaço vital” (DION, 1985) é a terra compartilhada com os seres viventes.

O verbo *kabash* (= submeter) vem da raiz *kbš*, sendo comum nas línguas semitas como acádio (*kabashu*), cananeu (presente nos textos encontrados em Tell-Amarna), árabe, samaritano, aramaico judaico, aramaico cristão palestinese, egípcio, siríaco, mandaico e médio hebraico (KOPF, 1958); é atestado 14 vezes no Antigo Testamento nas diversas formas de sua raiz, quase sempre com significado de “submeter”. Não é fácil distinguir as atestações mais antigas deste verbo e as possíveis evoluções no seu significado. Ao que tudo indica, o emprego mais antigo deste vocábulo está ligado à “posse da terra” prometida. Assim, em Nm 32 as tribos estabelecidas na Transjordânia deverão ajudar as demais tribos a conquistar a terra a ocidente do Jordão⁶: “E a terra esteja *subjugada* perante o Senhor; então voltareis e sereis inculpáveis perante o Senhor e perante Israel; e esta terra vos será por possessão perante o Senhor”. A terra precisa ser *subjugada* (*nikbbeshah*) para se tornar uma *possessão* (*’āhuzzá*, do verbo *’āhaz* = agarrar). De fato, a conclusão da “posse da terra” vem declarada em Js 18,1 nos seguintes termos: “... e a terra toda estava *submissa* (*nikbbeshah*) diante deles”. Para alguns autores (LOHFINK, 1985) estaria aqui a conclusão do relato sacerdotal, quando a ordem de Deus finalmente é executada. No entanto, se o livro de Josué no seu conjunto mostra a posse da terra como resultado de batalhas, a tradição sacerdotal, ainda segundo N. Lohfink (1985, p. 100) expurga qualquer concepção de violência. Essa leitura, de fato, está em consonância com o contexto narrativo, como explicitaremos melhor logo após analisar o verbo “dominar”.

Na segunda parte do versículo de Gn 1,28 recorre o verbo *dominar* (em hebraico, *radah*). É de uma raiz semítica comum (*rdh*) sendo atestada em acádio (*redû* e *radadu*) em siríaco (*rd’*), em árabe (*rdj*), em aramaico (*rd’*) e em hebraico (RINALDI, 1979). O verbo recorre 27 vezes no Antigo Testamento com distinção de léxico em duas raízes: *rdh* I (= dominar, com 24 recorrências; e *rdh* II (= pegar, agarrar, com 3 recorrências). Do ponto de vista semântico *radah* é usado prevalentemente com sujeito humano. Trata-se, portanto, de uma atividade exercitada pelo homem⁷ e na maioria dos casos tem por objeto também pessoas ou comunidades

6. Recorrências do mesmo verbo podem ser vistas em: Nm 32,29; Js 18,1; 2Sm 8,11; 1Cr 22,18; 2Cr 28,10; Ne 5,5; Est 7,8; Jr 34,11.16; Mq 7,19. Embora nesses textos sobressaia a noção de *submeter* outros povos.

7. Esse sujeito humano pode pertencer a diferentes classes: sacerdotes (Jr 4,31), um estrangeiro, um israelita ou todo o Israel (Lv 25,43.46.53; Dt 20,20; Is 14,2), de um vigia (1Rs 5,30; 9,23; 2Cr 8,10), a tribo de Benjamim (Sl 68,28) ou do Egito (Ez 29,15), mas também dos pastores (Ez 34,4), de inimigos e adversários (Ne 9,28; Lv 26,17), ou de pessoas normais (Jl 4,13) ou mesmo igualmente do rei de Israel (Sl 72,8) e da Babilônia (Is 14,6) e de Ciro (Is 41,2) e do soberano que surgirá de Jacó (Nm 24,19). Em sentido figurado o verbo tem por sujeito também a morte e o seu domínio (Sl 49,15).

humanas⁸. Exceção a um objeto humano de domínio há somente dois casos: Jl 4,13 onde se refere ao *pisar* do lagar e das tinas e Gn 1,28 onde o objeto da atividade é todo o reino animal e a terra com todos os seres vivos.

O uso profano do verbo *dominar* (*radah*) se estabelece, sobretudo, no âmbito da realeza (o domínio do rei. Cf. p. ex.: Nm 24,19; 1Rs 5,4; Sl 72,8; 110,2; Is 14,6; Ez 34,4). De Salomão se diz que “*dominava* sobre toda a região da Trans-eufratênia...” (1Rs 5,4). Em Is 14,6 a tirania do rei da Babilônia consiste em que ele “feria os povos com furor, que feria com golpes intermináveis, que com ira dominava as nações...” O Sl 110 recorda ao soberano monarca sua força quando ele é intimado a “*dominar* (*radah*) em meio aos seus inimigos” (cf. v. 2). Esse aspecto do uso desse vocábulo em âmbito de função real evidencia a supremacia e o exercício da força violenta no *dominar*.

Em Gn 1,28 o verbo *radah* (dominar) tem como objeto “os peixes do mar, as aves do céu e todos os seres viventes da terra e todos os animais que rastejam”. Pertencendo o verbo *dominar* ao vocabulário da ideologia monárquica, à humanidade é dada por Deus uma incumbência digna de realeza na criação. Se os usos do termo *dominar* eram prevalentes para o monarca, a tradição sacerdotal amplia esse uso para a humanidade inteira. Sabe-se que no Antigo Oriente somente o rei era considerado “imagem divina”, sendo o homem livre apenas sombra de deus, e o escravo apenas sombra do homem livre (WALTKE, 2001, p. 66). Como a humanidade toda, em Gn 1,26, é feita “à imagem e semelhança de Deus”, toda ela recebe uma função real frente ao criado na terra. De fato o Sl 8,7 oferece uma imagem dessa realeza universalizada quando o *homem* (’ādām = humanidade) é apresentado como um rei coroado.

Se a humanidade é “sinal da soberania de Deus” no mundo (VON RAD, 1978, p. 72), há algum limite para esse “domínio”? De que forma se exerce o “domínio” desejado pelo criador? Em primeiro lugar o verbo “dominar” (*radah*) é utilizado pela tradição sacerdotal expurgando-o de quaisquer elementos de violência. Dois textos da mesma tradição sacerdotal de Gn 1 podem ilustrar esse elemento. Trata-se de Ez 34,4 e de Lv 25,43.46.53.

No primeiro caso de Ez 34 trata-se de um oráculo divino contra os “pastores de Israel”, isto é, os seus reis:

“Não restaurastes o vigor das ovelhas abatidas, não curastes a que está doente, não tratastes a ferida da que sofreu fratura, não reconduzistes a desgarrada, não buscastes a perdida, mas *dominastes* sobre elas com *dureza e violência*” (Ez 34,4).

8. É o caso do domínio sobre: povos (Is 14,2.6; 45,1; Ez 29,15; Sl 144,2) ou os seus reis (Is 41,1), inimigos (Sl 110,2; cf. Nm 24,19), Israel (Lv 26,17; 1Rs 5,30; 9,23; 2Cr 8,10), tribos (Sl 68,28), a cidade de Jerusalém (Lm 1,13), uma cidade inimiga (Dt 20,20) ou um escravo por dívida (Lv 25,23.46.53).

No oráculo, Deus claramente condena os “maus pastores” (leia-se *reis*) por *dominar* (*radah*) as ovelhas (leia-se *povo*) com *dureza* (*hazekah*) e *violência* (*pérek*). Esta última palavra (*pérek*) literalmente significa *brutalidade*. E este mesmo termo é usado por três vezes em Lv 25,43.46.53 onde se trata da forma como os senhores devem tratar os servos. O exercício do “domínio” sobre os servos não pode conter *brutalidade* (*pérek*). Há, portanto, uma precisão sobre a forma de *domínio* estabelecida por Deus. Trata-se de um domínio *sem brutalidade, sem aspereza*. É preciso ainda recordar que o hino da criação e Gn 1 têm seu vértice no repouso hebdomadário. E Lv 25 trata amplamente o tema do repouso sabático e do ano jubilar onde não só os servos, mas também a terra e os animais repousam. Segundo Westermann (1987) não se sugere que o verbo *dominar* veicule no texto de Gn 1 qualquer elemento de “exploração; pelo contrário, o rei era pessoalmente responsável pelo bem-estar e prosperidade daqueles que ele governa” (p. 11). É legítimo, portanto, uma leitura diversa da ordem divina à humanidade em relação à criação na terra.

Esta abordagem que apresentamos é ainda apoiada pelo contexto narrativo de Gn 1. De fato, logo em seguida a esta bênção dada à humanidade, o próprio Deus se encarrega de distribuir os alimentos para os seres vivos. Assim, em contraste com os relatos mitológicos criacionais suméricos ou babilônicos onde a humanidade é criada para carregar o jugo do trabalho dos deuses inferiores, sobretudo o trabalho de preparar comida para os deuses, o texto de Gn 1 inverte a situação: é Deus quem providencia o alimento. Em Gn 1,29-30 Deus dá à humanidade todo tipo de verdura que dá semente (cereais) e sementes (cereais) e as árvores frutíferas (frutas) como alimento. E a todo animal vivo (do céu e da terra) Deus dá erva verde (pastagem). Nesta descrição, a humanidade é vegetariana. Não há cadeia alimentar. Não há concorrência entre a humanidade e os seres vivos para conseguir alimento. A razão desse texto é clara: evitar a concorrência, eliminar os conflitos e a violência. Essa é a forma narrativa que a tradição sacerdotal tem para descrever o “paraíso”, onde há harmonia plena no “jardim de Deus”. Já sabemos que esse “projeto/ideal” divino permanecerá inspirador para os profetas, que descreverão os tempos futuros de um mundo reconciliado com Deus fazendo alusão a essa harmonia perfeita de Gn 1. A este propósito, basta recordar o texto de Is 6,6-9 onde se descreve o cenário “paradisíaco” do lobo habitando com o cordeiro, o leopardo deitado junto ao cabrito... a vaca *pastando* junto ao urso. A mesma tonalidade se encontra em Is 65,25; Os 2,18.

Portanto, “governar” e “dominar” significam na Bíblia não somente exercer o poder, mas, sobretudo, ser responsável no exercício de representar Deus no cuidado da criação. Assim como os “maus pastores” de Ez 34,2 (“Ai de vós pastores de Israel que se apascentam a si mesmos”) devem prestar contas da administração do rebanho, assim a humanidade deverá prestar contas da administração ou governo da “casa comum”, isto é, da terra e dos seres vivos.

5. Considerações conclusivas

Em tempos de devastação do meio ambiente, poluição de todo tipo (água, ar, visual), de extinção de espécies, da busca desenfreada pelo crescimento econômico a todo custo assentada no delirante antropocentrismo que busca a satisfação individual sem consideração das consequências, urge repensar o lugar da humanidade no contexto da criação como um todo e sua missão enquanto parte de um sistema vivo.

O texto que consideramos de Gn 1,26-28 trata da criação da humanidade e de seu lugar dentro do “espaço vital” da terra e dos seres vivos. A designação divina está encerrada no contexto de uma bênção e não de uma ordem, visto que Deus pronuncia grande parte dessa mesma bênção para os seres vivos (Gn 1,22), os quais, como seres irracionais, não podem ser objeto de uma ordem, senão de bênção. A bênção da humanidade dá uma orientação prática de concretização de sua dignidade inigualável de ser feita “à imagem e como à semelhança divina”.

Nessa orientação figura a *convivência* da humanidade dentro do espaço terrenal com todos os seres vivos no cuidado da terra. Diferente do que normalmente se pensa, o resultado de nossa análise mostrou que os verbos “subjugar” e “dominar” não podem ser pretextos para uma visão antropocêntrica que sustente uma exploração irresponsável dos recursos da criação. Pelo contrário, esses verbos mostram a “missão” da humanidade que possui o emblema real da imagem e semelhança divina no sentido de *cuidado*, de um tanger sem aspereza e sem violência. O caminho apontado por nossa leitura é aquele da desbrutalização das relações da humanidade com a casa comum. O jardim de Deus é um projeto que a humanidade deve construir imbuída da bênção divina.

Mariosan de Sousa Marques

Referências bibliográficas

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- BARR, J. “The Image of God in the Book of Genesis. A Study in Terminology”. *Bulletin of the John Rylands Library*. Manchester, v. 51, p. 11-26, 1968-1969.
- BLUM, E. “Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?” In: Congress Volume Leuven 1989 (ed. J.A. Emerton); *Vetus Testamentum Supplements*, v. 43, Leiden: Brill (1991), p. 46-57.
- BUSCEMI, M.S. Do (Ego)centrismo para o (Eco)centrismo: para uma teologia ecofeminista da terra. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 1, p. 23-39, 2001.
- DION, P.-E. “Ressemblance et image de Dieu”. *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, v. 10, Paris (1985), p. 366-403.
- CAPRA, F. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 2000.

- CASSUTO, U. *A Commentary on the Book of Genesis*. I. From Adam to Noah, Gen 1,1-6,8a. Magnes Pres: Jerusalem, 1961.
- CLINES, D.J.A. “The image of God in Man”. *Tyndale Bulletin*, London, v. 19, p. 53-103, 1968.
- CROATTO, J.S. A vida da natureza em perspectiva bíblica – Apontamentos para uma leitura ecológica da Bíblia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n. 21, p. 42-49, 1995.
- GILBERT, M. “Soyez féconds et multipliez (Gn 1,28). *Nouvelle Revue Théologique*. Paris, v. 96, p. 729-742, 1974.
- JACOB, B. *Das erste Buch der Tora*. Genesis, Berlin: Schocken, 1934.
- KOPF, L. “Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch”. *Vetus Testamentum*. Leiden, v. 8, p. 161-215, 1958.
- KRAUSS, H. & KÜCHLER, M. *As Origens: um estudo de Gênesis 1–11*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- LOHFINK, N. *Il Dio della Bibbia e la Violenza*. Brescia: Morcelliana, 1985.
- MILLARD, M. “Die Genesis als Eröffnung der Tora: Kompositions - und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose”. *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, v. 90, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001.
- PURY, A. (org.) *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- RINALDI, G. *rdh (rd')*. *Bibliotheca Orientalis*, v. 21, Leiden (1979), p. 78.
- RUSSEL, P. *O despertar da terra*. O cérebro global. São Paulo: Cultrix, 1991.
- SAWYER, J.F.A. “The Meaning of *b'ešelem 'elohim* (‘in the image of God’) in Genesis I-XI”, *Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 25, p. 418-426, 1974.
- SCHMIDT, W.H. “Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift; Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a” *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, v. 17. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1964, 3. ed., 1973.
- SKA, J.L. *Introduzione alla lettura del Pentateuco: chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della bibbia*. Roma: Deoniane, 2001.
- STORDALEN, T. Genesis 2,4; Restudying a Locus Classicus. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. v. 104, Berlin, 1992, p. 163-177.
- TILESSE, C.M. Hino da Criação. *Revista Bíblica Brasileira*. Fortaleza, Ano I/n. I, p. 5-39, 1984.
- VAN SETERS, J. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville: Westminster John Knox, 1992.

VON RAD, G. *Genesis*. Traduzione e commento. Brescia: Paidea, 1978.

WALTKE, B.K. *Genesis*. A Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2001.

WELLHAUSEN, J. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: Riehm, 1878.

WENHAM, G.J. *Genesis 1-15*. Vol. 1. (Word Bible Commentary 1). Waco, Texas: Princeton University Press, 1987.

WESTERMANN, C. *Dios en el Antiguo Testamento*. Esbozo de una teología bíblica. Bilbao: Ediciones Ega, 1993.

_____. *Genesis*. Eerdmans: Grand Rapids, 1987.

WILDBERGER, H. "Das Abbilde Gottes, Gen 1,26-30". In: *Theologische Zeitschrift*, v. 21, Basel (1965), p. 245-259; 481-501.