

Espiritualidade bíblica da criação para uma ecologia integral: desafios da *Laudato si'*

Armindo dos Santos Vaz

A encíclica do Papa Francisco *Laudato si'* abriu um alargado e prolongado debate que envolve o social, o religioso e a própria Bíblia. A sua estimulante proposta não tem só alcance político mas também ético e espiritual, qual ponte entre a contemplação e a acção. Mostra que a espiritualidade projecta luz na solução dos problemas do ambiente, ligando a natureza com a comunidade humana. É uma «ecologia integral».

Apreciavelmente, a encíclica oferece-lhe fundamentação bíblica, que é vista e colocada em Deus como criador do universo e como libertador das pessoas do mal, dois atributos indissociavelmente ligados (LS 73). O fundamento para o equilíbrio nas relações do ser humano com as outras pessoas e com a Terra é encontrado ao longo de toda a Bíblia, reunindo numa grande síntese a «espiritualidade da criação» e os textos que mais podem contribuir para iluminar uma ecologia integral hoje. Para isso, o Papa não limita a atenção do leitor só nas narrativas de criação: alarga-a a textos variados que falam da criação divina. Mesmo assim, todo o capítulo II, intitulado «O evangelho da criação», dá-lhes grande relevo: “sem repropor aqui toda a teologia da Criação, queremos saber o que nos dizem as grandes narrações bíblicas sobre a relação do ser humano com o mundo” (LS 65); efectivamente, a ética judeo-cristã, no que respeita a questões e atitudes ecológicas, assenta significativamente na compreensão bíblica do mundo como criação de Deus. É aí que se centra a nossa reflexão, interiorizando o facto de que, se a visão do mundo e da humanidade como criados por Deus se tornou o horizonte de fundo em que se desenvolveu a fé judeo-cristã e se o tema da criação é fundamental na revelação bíblica, também é verdade que essa visão está concentrada primeiramente nos primeiros onze capítulos do Génesis.

Aí, as narrativas de criação põem Deus a criar tudo o que existe, prolongando o contexto de criação para além de Génesis 1-3: na história de Caim e Abel, nas genealogias dos humanos primordiais anteriores e posteriores ao dilúvio, no próprio relato do dilúvio, no da torre de Babel... Não se espere que elas ofereçam guias suficientes para tomar decisões em

questões concretas ou soluções específicas para as preocupações ecológicas de hoje, pois estas estão impregnadas da tomada de consciência sobre questões modernas que brotam da superpopulação humana, de desequilíbrios, fragilidades e vulnerabilidades no ecossistema, do risco de extinção de muitas espécies de seres vivos, da industrialização a qualquer preço, do capitalismo consumista globalizado..., que estavam ausentes do horizonte dos escritores bíblicos.

Para extrair delas os fundamentos que podem oferecer a uma ecologia sincera, é necessário descobrir que género de narrações são. De facto, a sua interpretação literalista dentro e fora do cristianismo, mesmo num Prémio Nobel de Literatura, gerou conclusões infundadas, inaceitáveis e prejudiciais, por não entender o tipo de linguagem lá usada (LS 67). Dizer, por exemplo, que «no princípio Deus criou o mundo e a humanidade a partir do nada» ocasiona, pelo menos, compreensíveis perplexidades: Que significa *criação*? Como «criou do nada»: como se conta em Gn 1 ou como se conta, de forma contraditória, em Gn 2-3? Que significa contar uma história com essa linguagem? Essas narrativas, como quaisquer outras, pedem interpretação, evitando a sua leitura à letra.

1. Narrativas bíblicas de criação e os mitos de origem

Ora, da sua análise literária, situando-as no seu contexto próximo e próprio, histórico, cultural, literário e religioso do antigo Próximo Oriente (em que o povo bíblico viveu), resulta que elas contêm os motivos literários comuns aos mitos de origem dessa região, especialmente da Mesopotâmia: a mesma lógica narrativa, o mesmo contexto das origens, a mesma finalidade... Portanto, são *mitos de origem* ou *mitos de criação*. Esta conclusão não as desacredita nem desvirtua; pelo contrário, dá-lhes o seu devido e melhor valor. Basta compreender *a verdade* positiva do *mito*, com o seu sentido autêntico, que os estudiosos repuseram, de meados do séc. XX para cá.

Segundo eles, o mito é uma forma de comunicar verdades, como se comunicam por meio da fábula, da parábola, da epopeia, da lenda... É um dos diversos géneros literários de que se serviu a revelação de Deus para cristalizar por escrito na Bíblia. Todos os mitos são «de origem», no sentido de que contam um acontecimento instaurador, as origens de algo. Podem tratar de temas diversos, mas a sua substância de fundo é sempre a mesma:

as *origens*. Situam o leitor “no princípio” como forma de remontar à *causa fundante* do universo e especialmente da vida humana. Tinham a intenção de ‘explicar’ ou compreender em profundidade o sentido da vida humana e do mundo à volta dela. Não era uma explicação científica, por meio de causas objectivas eficientes, que teriam feito *mesmo* o mundo na sua materialidade (dessa causa tratam as ciências). Era interpretação: ‘dizia’ o sentido humano e religioso das coisas por meio da fé.

Contrariamente ao que se dizia até meados do séc. XX, os mitos não tratam de deuses nem das lutas entre si: recorrendo a *imagens* do mundo divino, numa religião politeísta ou monoteísta, dão expressão àquilo que qualquer ser humano crê, como apelo irreduzível a valores transcendentais da existência humana.

A do mito é a linguagem da fé, a linguagem do profundo significado das coisas. Assim como não há religião sem algum grau de «fé», também o mito é uma forma de exprimir a fé. Dá elevação e vigor à fé. Deixa-nos sentir que qualquer abordagem do ser humano e do universo que não inclua a fé em Deus constitui uma visão simplista do mundo. Enquanto uma visão apologética tradicional cristã julgava o mito prejudicial à religião, agora vemos que ele potencia a fé: a religião não pode prescindir dele. Pelo menos, o mito implica sempre um acto de fé. É verdade: lido como uma história de deuses, sem escutar nele a *significação* simbólica, humana e religiosa, *escondida debaixo* das palavras no seu uso corrente (como Platão prevenia em *A República*, II, 377d-383c), perde-se a sua intenção. No que diz respeito a este ponto, as narrativas bíblicas de criação foram compostas dentro do contexto – e como expressão – da fé monoteísta e para alimentar a fé do povo que se sentia eleito de Deus, uma fé que, no seu conjunto, já era muito superior à religiosidade em que foram produzidos os mitos de origem politeístas da Mesopotâmia; e, portanto, os mitos de origem bíblicos monoteístas exprimem uma espiritualidade ainda mais sublime. Essa é a grande diferença em relação aos politeístas, que deverá ser tida em conta na sua leitura.

Embora ao longo da história da cultura tenha assumido vários aspectos, formas e acepções (como motivo mítico, com sentido positivo mas também negativo, como *narrativa*...) e possa ser abordado de vários pontos de vista (sociológico, etnológico, psicológico, filosófico, linguístico, literário, religioso, antropológico), o mito interessa-nos aqui no sentido positivo e enquanto *narrativa*, como o que encontramos em Génesis, capítulos 1-11.

O mito de origem relata as origens do mundo, de aspectos essenciais, problemas ou factos da vida humana: existência da humanidade, sua dimensão masculina e feminina, o papel do ser humano no mundo, a sua relação com os animais... Convencido como está de que a verdade que procura não pode ser agarrada por um lado só, deixa perceber em vários relatos que cada realidade pode ser vista de várias perspectivas: é o que notamos ao ler Gn 1 e Gn 2-3, duas narrativas de criação que até se contradizem no modo e na ordem como Deus chama os seres à existência.

O mito tem sempre em vista a fundamentação de um olhar para o mundo, das relações, costumes, práticas que regulam a vida humana. E cumpre essa função de legitimação relacionando a vida e o mundo com o sagrado, fundo último das coisas, em que tudo cobra sentido.

Todos os mitos de origem, especialmente os bíblicos, são *religiosos*, inseparáveis do *religioso*. Os seus autores, verdadeiros contemplativos, estavam habituados a ver Deus em todas as coisas e a ver as coisas à luz de Deus; partiam da convicção de que a forma mais nobre de olhar para a natureza é vê-la em relação com o divino. Ao contar as origens do mundo e da humanidade por meio duma história que cruza o sobrenatural com o natural, sugerem que a vida da natureza e dos humanos é significativa e preciosa.

Os mitos não são mera ficção. São «história verdadeira», porque as realidades cuja existência querem sublimar são as verdadeiras coisas da vida: o mundo e a humanidade, o homem e a mulher, as águas e os continentes, os animais e as espécies vegetais...; a sua verdade reside particularmente no facto de não ser de ordem historiográfica, mas sim de ordem antropológica e religiosa. São uma cadeia de verdades com narrativa. Para encherem a natureza de sentido religioso, fazem-na remontar às suas origens, atribuídas a um acto criador da divindade.

O mito conta as origens, mas não explica os começos físicos do mundo (até porque o narrador os desconhecia). ‘Explica’ o presente do autor: ligando o seu tempo histórico com o tempo meta-histórico, que é o tempo da criação e tempo de Deus, dava-lhe sentido de transcendência. *Re-presenta (torna presente)* o essencial, o invisível das coisas e o Inefável enquanto criador delas. Intui que, para lá das palavras que pronuncia sobre as coisas, existe o Inefável que lhes dá sentido. Estabelece um encontro original da Terra com o Céu, do humano com o divino.

Sempre foi construtor de altos ideais, como a fé. *Recitando* a vida e o mundo junto de Deus e à luz de Deus, dignifica-os ao máximo. Pelo mito, o

ser humano sente mais do que aquilo que sabe e sabe mais do que aquilo que pensa, do que aquilo que faz e desfaz.

Na paisagem do mito bíblico, o ser humano compreende-se em Deus, tomando mais consciência de si próprio e do mundo em que vive, apesar de ser só um pequenino ponto da imensidão do universo.

2. Ecologia e Génesis 1 enquanto mito de origem

O primeiro capítulo do Génesis tem todas as características literárias do mito. É um mito de criação, que põe Deus a criar tudo o que se vê. Da sua estrutura literária, que com assombro apresenta artisticamente o cosmo a vir à existência dentro duma organização planificada até que no fim do sexto dia diz que Deus criou o ser humano, ressalta a interdependência e solidariedade global de todos os elementos da natureza. A linguagem mítica e a estrutura literária da narração, além de ‘justificarem’ a organização dos seres, intentam integrá-los numa totalidade de sentido e num universo de realidades vivas estreitamente interrelacionadas e mutuamente dependentes uma da outra para viverem e sobreviverem. De facto, essa intersecção aparece no acto da sua criação divina, em que as coisas criadas nos três últimos dias simbólicos preenchem os espaços criados nos três primeiros dias, resultando daí uma complexidade ordenada que sustenta a harmoniosa sinfonia da vida, cada elemento “segundo a sua espécie”: o sol e a lua criados no quarto dia estão orientados em cerrado paralelismo simétrico para a luz do dia e para a escuridão da noite, apresentadas como criadas no primeiro dia; os peixes e as aves, criados no quinto dia, povoam as águas e o firmamento, criados no segundo dia; os animais terrestres e o ser humano, criados no sexto dia, estão ecologicamente associados à terra e às plantas. Os animais, além de gozarem da própria autonomia e “bondade” (“Deus viu que era bom”), aparecem mais perto do ser humano e em função dele. É uma sinfonia, em que cada elemento da orquestra universal está integrado na polifonia harmónica, a ecoar em articulação com todos os outros.

A mesma visão globalizante está presente em Gn 9,1-17, que situa o leitor ainda em ‘tempo’ de criação relatando o fim do dilúvio: enfatiza que Deus fez uma aliança cósmica, em jeito de compromisso perpétuo, “entre mim e a Terra; recordar-me-ei da aliança que firmei convosco e com todos os seres vivos da Terra... O arco nas nuvens... é o sinal da aliança que estabeleci entre mim e todas as criaturas existentes na Terra”.

Ao fim da criação ao longo de seis dias, o narrador de Gn 1 põe Deus a descansar, sugerindo o profundo sentido do descanso sabático. Segundo a espiritualidade ecológica deste mito, a pessoa de fé “santificava o sétimo dia”, «separando-o», distinguindo-o, dedicando-o à procura da verdade superior dos seres que povoam o universo. A falta de meditação do seu sentido invisível poderia levar à sua estragação (como acontece hoje). Cada sábado, portanto, devia celebrar a bondade e proteger a beleza do mundo. Era o tempo privilegiado para reler o mundo e cuidar da vida, vistos como dom de Deus. Era o tempo para a gente se rever à luz de Deus criador, que “olhou para tudo o que tinha feito e viu que tudo era muito bom”. Era o dia que convidava a virar a atenção: da natureza para o mistério da sua origem, ou seja, para o seu sentido último, descoberto na sua *criação* por parte de Deus onipotente. Ver todas as coisas como *criadas* por Ele era contemplá-las como *queridas* por Ele: quem atentar contra elas atenta contra o seu criador – sugeria o mito.

Este atentado, cometido *hoje* pelos humanos históricos contra a natureza vista como criação, em termos teológicos e morais, chama-se *pecado*, na medida em que rompe as “relações fundamentais intimamente ligadas: com Deus, com o próximo e com a terra” (LS 66). Deste pecado não falam as narrativas de criação, que descrevem uma transgressão mítica, primordial, não histórica, colocada nas origens e cometida por seres humanos não históricos mas que estão a ser criados, com o fim de sublimar os aspectos penosos da vida humana. Prova de que esta transgressão – descrita, por exemplo, no acto de os humanos em processo de criação comerem do fruto da árvore proibida na narração de Gn 2-3 – não se pode entender como pecado moral é o facto de que, no momento em que ela descreve a transgressão o casal primordial ainda não estava completamente criado. Ainda lhe faltavam propriedades da sua condição: de civilizado, de mãe, de esposa, de sofredor, de trabalhador, de mortal... Aliás, ao cometer a transgressão ainda não gozava de “conhecimento”, que só adquire precisamente no acto de “comer” o fruto proibido (é essa a significação primeira desse acto); portanto, sem conhecimento ainda não seria capaz de realizar actos humanos com consciência e responsabilidade moral. Como se pode inferir que o narrador tenciona descrever um pecado moral, cometido por um ser, cuja condição (humana) nesse momento da narração ainda não estava acabada? Não há pecado *antes do ser humano* e sem ele, completamente acabado. Portanto, o andamento da narrativa indica que aí não se fala de *pecado* moral. Se fosse o caso, então a proibição divina em Gn 2,17 (“da árvore do conhecimento do bem e do mal não comas, pois no dia

em que dela comerdes de certeza morrerás”), violada por essa transgressão, deveria entender-se como efectiva imposição moral e deveria pensar-se que Deus quis *mesmo* interditar à humanidade o acesso ao conhecimento do bem e do mal, coisa que equivaleria ao impensável: que Deus teria querido negar o critério moral aos humanos. A proibição divina não tem sentido em si: é funcional, está em função estratégica de obter uma transgressão para dar sentido também às penas da vida, em forma de castigo da violação da proibição.

E, para quem perguntasse se a narração não terá querido também ‘explicar’ a realidade do mal moral, respondemos que ela ‘explica’ as realidades humanas que a fé pode dizer *criadas* por Deus: é essa a forma de lhes dar sentido último. Ora, isso não o podia fazer com o *pecado*, que não se pode dizer criado. Se o narrador significasse que os humanos em vias de criação pecaram, responsabilizaria Deus pelo pecado, já que Deus está envolvido e é o único responsável pelo processo de criação deles. De facto, para ‘explicar’ o mal físico, atribui-o a Deus: mesmo que ponha o ser humano a transgredir, é Deus que decreta o mal físico para a vida humana. D’Ele faz provir tudo, para evitar cair no dualismo. Na origem de tudo conhece um só ser: Deus. Se trouxesse para o processo de criação a ‘explicação’ do pecado, teria de o atribuir de alguma forma a Deus. Atribuí-lo aí ao ser humano seria resvalar para o dualismo (onde se incluem o gnosticismo e o maniqueísmo), pois, nesse contexto em que tudo está a ter origem, o ser humano funcionaria como princípio absoluto de *ser*, oposto a Deus: na origem das coisas estariam Deus e o ser humano, um princípio bom e um princípio mau. Sim, o ser humano é o único responsável pelo drama do pecado, mas enquanto ser histórico e no contexto histórico do dom de Deus e da orientação para Deus (que a Bíblia significa com a metáfora da aliança), não no decorrer do processo da sua criação, em contexto mítico. À criação divina não pode estar associado o pecado humano. A narrativa de criação ‘explica’ o mal físico, não o pecado moral. A visão de um pecado nas narrativas de criação queria ser anti-gnóstico. No fundo, era quase-gnóstico.

3. Génesis 1 e as preocupações ecológicas hoje

Cruzando com a Bíblia os problemas levantados pela ecologia, tornou-se especialmente desafiante a posição de Lynn White Jr em 1967, que, sem citar explicitamente os relatos de criação, se refere ao de Gn 1. Argumenta que a visão cristã (ocidental) do mundo, arreigada nas narrativas bíblicas de criação e na concepção de uma humanidade criada à imagem de Deus, teria

transmitido a ideia de que foi vontade de Deus que a humanidade explorasse a natureza inquinando-a, pondo-a ao serviço dos interesses humanos. Atribuía assim ao cristianismo cumplicidade na crise ecológica e “um enorme peso de culpa” por ter introduzido no Ocidente uma visão antropocêntrica que teria abençoado a abusiva exploração da Terra e promovido execráveis agressões à natureza. A sua crítica das repercussões da tradição bíblica na estragação do ambiente suscitou um intenso debate sobre a significação de Gn 1,26-28, também porque a interpretação fundamentalista das narrativas de criação por parte de alguns grupos levantou oposição aos cuidados com o ambiente, pintando-os como acção de um movimento neopagão, do tipo da *Nova Era*, que promoveria o panteísmo, contrário ao cristianismo.

Mas o crescimento da consciência sobre questões ecológicas e a afinção sustentada dos estudos bíblicos concluem que, contrariamente à visão redutora de White reportada pela *Laudato si'* (n.º 67), a Escritura não legitima a exploração selvagem do ambiente. Ao contrário, o texto correctamente interpretado oferece recursos positivos para uma ética ecológica. Gn 1,26-28 não brinda nenhum “domínio” tecnológico da natureza para fins humanos interesseiros ou egoístas. Pondo Deus a conceder o domínio, “Deus abençoa” os humanos: “sede fecundos, enchei a terra e submetei-a; *dominai* os peixes do mar, as aves do céu e todos os seres vivos que rastejam pela terra”. O salmo 8,7 faz eco dessa concessão: “deste-lhes domínio sobre as obras das tuas mãos; tudo colocaste debaixo dos seus pés”. Mas com isso não lhes foi dada a vocação para exercerem o papel de Deus em relação ao mundo. Esse reconhecimento da superioridade e do *domínio* face aos animais não significa o direito de, arbitrariamente, os votarem à mortandade e ao extermínio, nem o poder para assaltarem a natureza e estragá-la. O encargo de “submeter a terra” não é um acrescento à criação do ser humano, como se, depois de ter sido criado, Deus lhe desse ordens. Não; faz parte da sua criação, ou seja, da sua interpretação como criado por Deus «à sua imagem». Este “domínio” sobre a terra é uma expressão e a consequência de ele ser designado «imagem de Deus» no mundo: supõe o dever de olhar para o mundo e de evitar a indiferença para com ele. No contexto da criação do ser humano como “imagem” de Deus, implica responsabilidade perante Ele na administração da terra e nas suas relações com ela: “um uso responsável das coisas” (LS 69). Numa sociedade agrária como era a bíblica, a indicação para exercer “domínio” sobre os seres da terra funcionava como aval divino para cultivar a natureza, vista como criada, e

para – com a fertilidade da terra – manter de forma sustentável a vida, humana e não humana. Pedia respeito por todos eles.

Não parece consentâneo com o contexto de Gn 1,26-30 manipulá-lo para legitimar o que inumeráveis humanos fizeram nos últimos dois séculos industrializados, com os perversos e amargos resultados que estão à vista ou no horizonte: “a Bíblia não dá lugar a um antropocentrismo despótico que se desinteressa das outras criaturas” (LS 68). Verdade é o contrário: a visão crente do mundo como criado por Deus fundamenta a protecção dele: “implica uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza... Esta responsabilidade perante uma terra que é de Deus implica que o ser humano, dotado de inteligência, respeite as leis da natureza e os delicados equilíbrios entre os seres deste mundo” (LS 67 e 68).

Este domínio é um exercício efectivo da visão do ser humano como representante de Deus na terra; é uma forma de interpretar a sua missão e o lugar de primazia que ocupa entre os seres, também considerados criados. Dizer o ser humano *criado* como o resto do mundo inscreve nele uma limitação ao seu eventual afã de dominação descontrolada e de exploração desorbitada. A *relação de domínio* que Gn 1,26-31 atribui ao ser humano relativamente aos animais e à natureza é de convivência com ela. O «dominai» é Palavra de Deus criadora, portanto, *performativa*: realiza o que significa, inspira ao homem e à mulher a vocação de humanizarem o cosmo com sabedoria e de não abusarem dele como exploradores.

4. Ecologia e centralidade do ser humano no mundo

Na vinda à existência dos seres, aparece como supremo o ser humano. A fé contempla-o ao mais alto nível, à luz de Deus, e exalta-o à máxima dignidade entre todos. Aqui a imagem da criação, por meio da linguagem conotativa do mito, adquire magnificência, evocando pelo *plural* divino a mítica assembleia dos deuses que deliberavam com mais solenidade ao chegar o ‘momento’ da criação do ser humano: “Deus disse: *Façamos* o ser humano à *nostra* imagem”. Para sublinhar com esta expressão a centralidade do ser humano na pirâmide de todos os seres cósmicos, o narrador significava que *re-presenta* Deus na Terra, feito para existir em relação a Ele, aos outros seres humanos – “macho e fêmea os criou” – e ao mundo: para a fé do narrador, esta profunda dupla relação ao Ser absoluto – expressa no facto de ser «criado à imagem de Deus» – e aos outros seres faz parte da

definição essencial do ser humano. Indica que é capaz de O reflectir, como a *imagem* reflecte no espelho a *Realidade*, sem ser ela própria a realidade: é capaz de remeter os outros humanos para Deus e de interpretar o sentido de todos os outros seres.

A imagem global de Gn 1 é um hino à dignidade do homem e da mulher. Ao orientar todo o relato para a criação deles como meta, coroação e glória da actividade criadora de Deus, o narrador coloca a existência humana no vértice da escala do sentido e da importância das realidades da vida. Tudo aparece em função deles e, através deles, em relação com Deus. Entre todos os seres do cosmo, o rosto humano provoca, evoca e invoca cuidado único, porque só o humano é capaz de ter os sentimentos mais nobres e porque só ele é visto como «imagem e semelhança de Deus». Ele é que é capaz de perceber o sentido deles, único ser pensante, capaz de ‘dizer’ o resto do mundo, de sentir encantamento perante a sua beleza e de se pôr à escuta das suas maravilhas.

Por um lado, o mundo conhecido e todas as suas componentes, precisamente ao serem contempladas como *criadas*, aparecem dotadas de alto valor intrínseco, com a aprovação divina de “bom”, existentes antes do ser humano, como se conta em Gn 1,3-25 (LS 67 e 69 e 118), e com valor complementar relativamente a ele. E o humano integra-se numa cadeia de seres: não por cima deles, mas elo de ligação entre todos; está entre os muitos seres dos quais Deus pensa “ser tudo muito bom” (Gn 1,31), com reconhecida integridade e sustentabilidade. Até outros cantores de Deus criador opinam que também os outros seres e não só os humanos “narram a glória de Deus” (Sl 19,2; 89,6). O ser humano, surgindo como o mais importante de todos os seres no mundo, é elo intermédio entre eles e Deus. Eles são o mundo do ser humano e são para ele. Mas aparecem em toda a sua autonomia e função própria no universo, com o sigilo da beleza e da harmonia universal; como se diz que Deus abençoou o ser humano, também se diz que abençoou os seres aquáticos e as aves (Gn 1,22). Aliás, o ser humano, visto de outra perspectiva, é que aparece como mais uma peça do complexo organigrama do mundo, embora a mais nobre. Como se a linguagem impressiva e inclusiva do mito sugerisse que há mais mundo para além do ser humano; o mundo não é dele:

Do Senhor é a terra e o que nela existe,
o mundo inteiro e os que nele habitam,
pois Ele a estabeleceu sobre os mares
e a fundou sobre os rios (Sl 24,1-2).

E o autor do livro de Job une-se ao de Gn 1, sugerindo também ele que a humanidade não é a única a ter importância para Deus. Numa espécie de descentralização do humano como único diante de Deus, Ele é posto a desfiar um rosário de maravilhas do mundo natural, que existem em relação com Ele

e em relação com os humanos, embora descomprimindo a sua arrogância e as suas posições autocentradas: “olha para o monstro *Behemot*, que eu fiz tal como te fiz a ti” (40,15).

Por outro lado, porém, Gn 1 assinala o ser humano como pólo da harmonia entre todos eles e como enobrecedor deles. É assim que também a *Laudato si'* (nn. 89-90) entende a positiva tensão entre o humano e a natureza:

Se “nós e todos os seres do Universo, sendo criados pelo mesmo Pai, estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde..., isto não significa igualar todos os seres vivos e tirar ao ser humano aquele seu valor peculiar que, simultaneamente, implica uma tremenda responsabilidade”.

O n.º 119 “reivindica para o ser humano um valor peculiar acima das outras criaturas”. A valorização da natureza não pode ser feita à custa da responsabilidade humana de cuidar dela (LS 78): é um convite ardente ao coração e a melhorar as relações humanas entre si e as relações humanas com o mundo, sem descurar a relação com Deus: sem relações fraternas – que tratam o outro como irmão e não como adversário do sucesso nos negócios –, dificilmente haverá desenvolvimento integral. Ecologia é essencialmente antropologia, como Gn 1 supõe e como a *Laudato si'* afirma:

Não se pode exigir do ser humano um compromisso para com o mundo se ao mesmo tempo não se reconhecem e valorizam as suas peculiares capacidades de conhecimento, vontade, liberdade e responsabilidade (n.º 118).

O ser humano não é “o fim *último* das restantes criaturas” mas “é chamado a reconduzir todas as criaturas ao seu Criador” (LS 83). Se se pode dizer que a crise ecológica resulta de uma visão actual que atomiza o cosmo e isola os seres uns dos outros, as soluções ecológicas integrais, defendidas pela *Laudato si'* (n.º 139) e pelos ambientalistas, já são favorecidas pela mundividência integradora das narrativas de criação, ao contemplarem e ligarem miticamente todas as coisas com o ser humano – e vice-versa – no acto da criação divina.

Essa interacção dos seres recebe hoje muito mais ênfase: no mundo não há nada isolado; todos os seres estão articulados entre si, numa interdependência orgânica. Enquanto a natureza depende significativamente da humanidade para a sua prosperidade, a própria humanidade não pode desenvolver-se de forma sustentável independentemente da natureza. E o ponto de união de todos eles é o ser humano, que, aparecendo em Gn 1 como último no processo de criação, olha responsavelmente para a natureza como parte de si mesmo.

O Papa Francisco codificou esta íntima relação de todos os seres do universo, num *motivo condutor* da sua encíclica: “tudo está estreitamente interligado no mundo”¹. É o grande fundamento que ele estabelece para “uma *ecologia integral*, que inclui claramente as dimensões humanas e

¹*Laudato si'*, 16.70.91.92.117.120.137.138.142.240.

sociais” (LS 137 e 49 e 53). O natural está relacionado com o ético e o social. Quanto melhor a pessoa se servir do ambiente para se tratar a si própria, melhor tratará dele: a qualidade de vida das pessoas depende da qualidade do ambiente. A ecologia é do planeta mas também do humano, irremediavelmente ligado à casa comum. Inspira-o a zelar por ela. A Terra é parte de um desígnio cósmico dinâmico, num ecossistema diversificado, em que cada peça contribui para sustentar o equilíbrio do todo.

Uma maneira segura de manter limpa a Terra é – como sugere Gn 1 – pôr a dignidade, o bem-estar, a promoção contínua e os direitos inalienáveis do ser humano no centro da solicitude pelo seu mundo. É uma «ecologia espiritual», porque os níveis de espiritualidade dum pessoa reflectem-se nas suas intervenções na natureza. Materialidade das coisas e espiritualidade dos humanos complementam-se. A visão das relações da humanidade com a Terra fica enriquecida com a espiritualidade que brota da narrativa da criação. Uma espiritualidade integral contempla a natureza como *criada*; logo, inclui simpatia e empatia para com ela: gera encanto perante a sua beleza e suscita respeito perante a Mãe-Terra.

Neste ponto, Gn 1 converge para o apelo do Papa Francisco a um processo de conversão ecológica integral: quem despreza e maltrata as coisas mais dificilmente cuida das pessoas: “a indiferença ou a crueldade para com as outras criaturas deste mundo sempre acabam por repercutir-se de alguma forma no tratamento que reservamos aos outros seres humanos” (LS 92). Por sua vez, tratar com cuidado a Terra e as coisas predispõe para ser gentil com as pessoas, como o respeito pela vida e pela dignidade humana gera respeito pela natureza. Uma boa ecologia deriva mais facilmente de uma boa espiritualidade. “Quando o coração está verdadeiramente aberto a uma comunhão universal, nada e ninguém fica excluído desta fraternidade” (LS 92). Se tudo no universo mental do leitor de Gn 1 é harmonia, transparência e abertura à sublime transcendência suposta por esse mito de criação, ele não terá espaço para deteriorar, esbanjar, desperdiçar e contaminar o ambiente que respira. Encontrará mais razões para se ligar positivamente com o seu mundo, trocando o modelo do individualismo e consumismo pelo modelo da simplicidade e sobriedade. Se pela fé vê a natureza como tendo origem em Deus, numa postura condizente não a tratará como aterro do lixo que produz. A visão espiritual da natureza, expressa na sabedoria das narrativas de criação, inculca espírito de fineza e delicadeza para com ela; suscita cuidado face à vida da Terra como face à vida humana: matar a ternura para com a natureza fere a própria essência humana. Se a narrativa de criação confessa um Deus (Senhor) do mundo, é lógico procurar um mundo de Deus e tratá-lo com desvelo, como sendo de Deus e como o próprio Deus o trataria. O

mito, vendo a origem de tudo em Deus, põe-lhe o selo de ‘respeitável’ (LS 69).

O ser humano e o mundo, vistos pelo mito como criados por Deus, são contemplados pela fé numa relação equilibrada, interactiva e universal. Como não podemos dividir o mar imenso dos rios que nele desaguam também não podemos separar o ambiente que o ser humano respira do ser humano que inquina o ambiente. Nesse sentido, a raiz da crise ecológica é profundamente humana. O crente autêntico não poderá ter uma relação autêntica com Deus e uma relação agressiva com o mundo: por exemplo, orando ao Deus em que crê e conspurcando o mundo em que vive. Tal oração reduzir-se-ia a palavreado vazio ou a idolatria aviltante: tal orante seria um «sem Deus», um crente *ateu*, que adulteraria a imagem da criação e do Criador, não a entendendo mas pensando que Deus ‘criou’ o mundo para o divertimento e o ser humano para o delírio. Quem considerasse a natureza como objecto a ser usado e abusado teria de Deus uma imagem igualmente deturpada. Reduzi-la a objecto de exploração, sem responsabilidade ecológica, denotaria até uma concepção de ser humano que não se compadece com o seu ser «imagem de Deus» mas antes com a imagem da própria ambição.

Quem comunga da fé das narrações de criação sente uma profunda inserção no mundo que contempla como *criado*, pensando que considerá-lo *criatura* não supõe diminuição mas antes elevação da dignidade das pessoas e da bondade das coisas. A sua contemplação como criaturas até coloca o contemplativo a montante da ética, pois torna-o mais responsável pelo mundo do que qualquer consciência moral o tornaria. Quando o Papa diz que “a melhor maneira de colocar o ser humano no seu lugar e de acabar com a sua pretensão de ser dominador absoluto da terra” é propor a figura de um criador e único Senhor do mundo, não põe, de modo funcional, a existência de Deus ao serviço da ética, pensando, por exemplo, ao jeito de uma personagem de F. M. Dostoevskij: “se Deus não existe, tudo é permitido”. O que quer dizer é que “uma espiritualidade que esqueça Deus... criador... acabaria por adorar outros poderes do mundo ou colocar-nos no lugar do Senhor, chegando à pretensão de espezinhar sem limites a realidade criada por Ele” (LS 75). A ecologia, antes de imposição ética, é questão de espiritualidade, que a potencialidade contemplativa do crente redescobre: encontra o mistério de Deus na ilimitada beleza do mundo natural. Sendo contemplação, remete para o Mistério do Criador, despoleta atitudes e acções ecológicas.

Assim, a crise ambiental é uma crise, tanto de civilização como de espiritualidade. Não existe uma crise ambiental e outra social. Existe uma crise de espiritualidade, que se repercute na vida social e tem consequências ambientais. Cuidar da casa comum e cuidar da família humana são preocupações que têm de se conjugar com o mesmo verbo *amar*. Esta ‘lei da harmonia integral’ tende a estabelecer um equilíbrio entre dimensão cósmica e dimensão antropológica da vida. Só admitindo, na linha das narrativas bíblicas de criação, que o ser humano é muito importante, valor incondicional na natureza, é que se pode entoar, com certa coerência, um lamento pela deterioração da sua *habitação*:

Um sentimento de união íntima com os outros seres da natureza não pode ser autêntico se ao mesmo tempo não houver no coração ternura, compaixão e preocupação pelos seres humanos (LS 91).

Se, ao contrário, se pensa – como fazem alguns «negando obsessivamente qualquer preeminência à pessoa» – que a espécie humana não é mais do que ‘um elo efêmero na cadeia dos seres vivos’ e que ‘o pensamento humano não tem no cosmo inerte maior importância do que o canto das rãs ou o murmúrio do vento’, não venham depois lamentar-se, hipocritamente, da degradação do próprio *habitat* (LS 90). Na defesa coerente de uma posição ambientalista costumam estar ausentes referências últimas, critérios e princípios espirituais sobre o sentido último do mundo e sobre o lugar que o ser humano nele ocupa. Ora, é disso que falam as narrativas de criação. Quando contemplamos a natureza animados da espiritualidade delas, um dado salta à vista: a justa medida e o critério de avaliação do permitido e proibido na relação com a natureza passa pelo ser humano, mas em sintonia e a sentir espiritualmente com a natureza, em que ser humano e natureza dão e recebem reciprocamente, em que o ser humano tem responsabilidade no cuidado pelas outras criaturas.

5. Linguagem da *criação* e ecologia integral

Diferentemente das ciências, que com linguagem abstracta descrevem os *começos* objectivos e factuais do universo e da humanidade e dos fenómenos associados à sua causa eficiente directa, os mitos falam precisamente da *origem*, princípio pelo qual uma coisa é o que é, na sua essência. Nas narrativas de criação não temos ciência, cosmologia, astrofísica ou *física*, mas *metafísica* aberta, um ápice de deslumbramento de quem fecha os olhos e diz: eu existo e existe o mundo para mim, dado por

Deus; faz sentido viver nele e cuidar dele. A fé bíblica expressa pelo mito “permite-nos interpretar o significado e a beleza misteriosa do que acontece” no mundo (LS 79). Pela arte do mito, a grandeza e a majestade do universo tornaram-se linguagem religiosa a falar de Deus ao espírito humano: tornaram-se imagem a apelar para um sentido superior. De facto, *criação* é uma palavra que pertence à ordem do *sentido* e vê-O em Deus. Por meio da linguagem imagética da fé, os mitos bíblicos de criação querem dar o sentido último ao universo e à vida humana dizendo que esse sentido é – só pode ser – Deus. Por isso, contam que o que existe foi feito pela palavra de Deus; numa atitude contemplativa ligam-no com Deus, pondo-O a dar-lhe origem. São um convite a pensar em silêncio a natureza, meditando no lugar e sentido de cada ser na ordem cósmica. A ressonância da palavra criadora de todos os seres exprime a consonância harmónica entre todos eles.

Aniquilar uma espécie animal ou vegetal é silenciar uma voz do delicado e afinado coro constituído pelos seres do universo; é tomar a atitude oposta à do contemplativo que em Gn 1 viu as miríades de estrelas e os corpos celestes, os mares e os continentes, as espécies de árvores e plantas, as expressões de vida no mar, os animais das florestas e os pássaros no ar como obra de Deus e, portanto, digna de reverência. Educado à contemplação pela linguagem dos mitos de criação, o leitor de Gn 1 abre-se tanto a Deus e ao semelhante como à natureza, igualmente vista como criada por Deus. Viver a vocação ecológica sob a energia da espiritualidade confere mais beleza à aventura da vida de cada um de nós, alargando na imaginação o repertório de *outras* possíveis acções favorecedoras de uma ecologia integral, em que não nos definamos pelo que possuímos mas pelo cuidado que damos ao *outro*.

Percebemos que as narrativas míticas de criação não contam a feitura ou o começo objectivo do mundo e da humanidade. Mas, quando pela ciência sabemos que esse começo físico e material pode ter acontecido há cerca de 13 biliões de anos, numa história sempre em evolução e expansão, e que o *homo sapiens* só terá aparecido na terra há uns 180 mil anos, agora a atitude contemplativa pode dar continuidade à dos mitógrafos, colocando o ser inteligente no seu lugar: grande e pequeno ao mesmo tempo, como um ponto minúsculo do incomensurável universo (mesmo só da terra) e sentindo-nos, relativamente ao mundo natural, esmagados pela sua grandeza e pela sua idade, inseridos num mistério que nos supera para além das limitadas zonas de conforto humanas. Neste sentido, a meditação contemplativa a partir das narrativas de criação torna-nos mais conscientes de «quem somos» e da nossa intrínseca ligação à Terra, que resulta ainda mais clara na leitura de Gn

2-3, onde o *'adam* [*Homem* primordial] se diz formado por Deus a partir da *'adamah* [*terreno* arável] como forma de o ligar à terra, o mundo onde trabalha, o mundo que o alimenta, o mundo em que se transforma, na sepultura. Esta espiritualidade tem uma palavra a dizer na crise ecológica, contribuindo para a sua resolução, na medida em que desmotiva políticas e práticas degradantes do ambiente humano e natural, e inspirando outras políticas que intensifiquem a sustentabilidade da ordem criada, advogando por programas e práticas respeitadoras da integridade da natureza. É a melhor e mais acessível energia sustentável a seu favor, assentando as bases para uma mentalidade ecológica. Os já empenhados na defesa da dignidade das pessoas e a cuidar do ambiente podem encontrar seguro suporte na fé bíblica (LS 65). “As convicções da fé [bíblica] oferecem aos cristãos... motivações altas para cuidar da natureza e dos irmãos e irmãs mais frágeis”; dessas convicções brotam princípios directores e “compromissos ecológicos” (LS 64). A acção dos crentes em prol da natureza será uma parábola viva de testemunho sobre o cuidado do Deus criador por toda a sua esplêndida e grandiosa obra.

A arte literária e a força significativa do mito têm o condão de levar o leitor das narrativas bíblicas de criação a sonhar com a utopia de um admirável mundo impoluto, como saído das mãos de Deus. A ecologia global será mais bem-sucedida se os seus agentes formarem um pensamento humanizado e humanizador, sustentado pela visão global e harmónica do universo, contida nas narrativas de criação. Elas contribuem para formar uma consciência de responsabilidade humana e de respeito admirado pela integridade do mundo: compreendendo-se como relacionado com Deus na sua origem, o ser humano, hoje como em nenhuma outra geração, tem mais razões para cultivar uma paz activa com o mundo em que mora. Reeditar o espírito das narrativas de criação – que não são teoria sobre ecologia – brinda a base antropológica para a utopia de um mundo perfeito: “Deus viu tudo o que tinha feito e eis que tudo era muito bom” (Gn 1, 31). A utopia mantém alta a chama da procura de mais qualidade de vida e de melhor convivência com a natureza; faz descer à Terra a dimensão do Céu.

Conclusão: Ecologia e Bíblia

O crescente interesse pelas questões da ecologia encontra suporte também noutros textos da revelação bíblica que não só nas narrativas da criação. Como já a *Laudato si'* sugere, a Escritura no seu todo alarga a

tradicional preocupação antropocêntrica pondo a ênfase na natureza inteira, contemplada não só como criada mas também como envolvida no plano amoroso e salvífico de Deus.

A visão da natureza como criada injecta nela um dinamismo que, como já aparece na literatura profética, vai renovando todas as coisas: “olhai, Eu vou criar um novo céu e uma nova terra; o passado não será mais lembrado e não voltará mais à memória; alegrai-vos e rejubilai para sempre por aquilo que vou criar” (Is 65,17-25). E mantém a esperança que o Apocalipse refrescará: “vi um novo céu e uma nova terra...; vede: vou fazer novas todas as coisas” (Ap 21,1.5).

Os salmos convidam o orante a louvar Deus pela beleza da natureza, também ela testemunha da glória e da grandeza de Deus (Sl 104; 136,5-9; 19,1-6). A própria natureza, vista como criada, é chamada a louvar Deus. Os acrescentos gregos ao livro de Daniel (3,57-88) juntam a natureza e os humanos no mesmo convite a “bendizer o Senhor...”: “Bendiga a terra o Senhor; louve-O e exalte-O para sempre. Montes e colinas, bendizeis o Senhor; plantas que brotais da terra, bendizeis o Senhor. Mares e rios, bendizeis o Senhor... Animais selvagens e rebanhos, bendizeis o Senhor; filhos dos homens, bendizeis o Senhor. Bendiga Israel o Senhor... Servos do Senhor, bendizeis o Senhor”). Esta ideia sugere uma reformulação no tocante à ecologia: glorificar Deus e gozar plenamente d’Ele não é só finalidade da humanidade: é vocação partilhada pela natureza (Sl 148; 66,1-4; 96,1; 97,1; 98,4-9).

O frequente recurso de Jesus, na sua mensagem, a imagens tomadas da natureza e da agricultura mostra a consciência que ele tinha do mundo natural e da harmonia com ele. Paulo sugere que a criação inteira anela por libertar-se da sujeição à decadência e por partilhar a liberdade dos filhos de Deus. Isto é, a compreensão da natureza como criação vê-a, não só como o palco do drama da história da salvação do ser humano, mas também como profundamente envolvida com a humanidade nesse desígnio de salvação por parte de Deus. A carta aos Colossenses 1,15-20 apoia a ideia de que a obra reconciliadora e transformadora de Deus em Jesus Cristo inclui todo o cosmo, não só os humanos: Cristo enquanto Palavra de Deus é aquele em quem, através de quem e para quem todas as coisas foram criadas; e por meio dele “aprouve a Deus reconciliar consigo todas as coisas”. A plena imersão do Filho de Deus – por meio de Jesus – na condição criada das coisas também deveria contribuir para dar fundamento e conteúdos a uma ética ecológica. E

os humanos têm a responsabilidade de corporizar e promover a realização desse projecto.

Todos estes textos têm potencial ecológico. A abordagem integral da mensagem bíblica oferece relevante sabedoria para configurar atitudes humanas para com o mundo não humano. E pode entrar em diálogo com ecologistas, biólogos e outras tradições religiosas.