



O NÚCLEO DA ECOTEOLOGIA E A UNIDADE DA EXPERIÊNCIA SALVÍFICA

*The ecotheology's nucleus and the unity
of the Redeemer experience*

Afonso Murad

Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana. Bacharel em Pedagogia pela UNIMONTES (MG), Professor de Teologia no Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) e na Faculdade Jesuíta (Belo Horizonte), Criador do Projeto de Educação Ambiental “Amigo da Água”, Irmão Marista, São Paulo, SP - Brasil, e-mail: amurad@marista.edu.br. Blog: afonsomurad@blogspot.com; ecologiaefe@blogspot.com

Resumo

O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica. O autor sustenta que o elemento diferenciador da teologia ecológica ou ecoteologia não é fazer do meio ambiente o objeto da reflexão iluminada pela fé. A ecoteologia, numa relação de continuidade e ruptura com a grande tradição da Igreja, deve necessariamente articular, no interior de seu discurso, a criação em Cristo no Espírito, a história, a encarnação, a redenção e a consumação. Ao tocar cada um dos temas teológicos, deve fazê-lo em relação aos outros, numa legítima e original relação de interdependência, coerente com a lógica

holística e holográfica da ecologia. Amplia o horizonte da teologia contemporânea, ao mostrar que o ecossistema participa do projeto salvífico divino. Isso tem consequências para a espiritualidade e a ética cristã. O trabalho está dividido em três partes: reflexão de caráter histórico sobre a unidade da experiência salvífica cristã, núcleo da ecoteologia e sua espiritualidade unificadora e o exemplo de J. Moltmann.

Palavras-chave: Ecoteologia. Unidade da experiência salvífica. Espiritualidade ecológica. Deus na criação.

Abstract

The ecotheology's nucleus and the unity of the redeemer experience. The author sustains that the element differentiable of the Ecological theology or ecotheology is not to make of the Natural environment the object of the reflection illuminated by faith. The ecotheology, at a relation of continuity and rupture with the big tradition of the Church, duties necessarily to articulate, in the interior of his discourse, the creation in Christ in the Spirit, the history, the incarnation, the redemption and the consummation. At to touch every one of the Theological themes, duties make it in relation the others, in one legitimate and original relation of interdependence, coherent with the Holistic logic and holographic of the ecology. Amplifies the horizon of the Contemporary theology, at to show that the ecosystem participates of the Divine project redeemer. This has consequences to the spirituality and the Christian ethic. The work divided in three parts: reflection by Historical character about the unity of the Redeemer Christian experience, ecotheology's nucleus and his spirituality that unifies and the example by J. Moltmann.

Keywords: *Ecotheology. Redeemer experience unit. Ecological spirituality. God in the creation.*

Introdução

O tema da ecologia se tornou cada vez mais comum em congressos, seminários e simpósios de Teologia, fato promissor que sinaliza existir uma sensibilidade crescente nos meios eclesiais para tal questão. Como sempre acontece quando se aproximam dois saberes distintos, com seus correspondentes jogos linguísticos, termos e enfoques, é necessário um tempo de maturação, até chegar ao nível do diálogo interdisciplinar e transdisciplinar. Compreende-se que neste primeiro momento haja certa sobreposição de elementos, sem ainda alcançar a fecundação dos saberes. Alguns autores utilizam a expressão “ecoteologia” ou “teologia ecológica” para designar o resultado deste profícuo diálogo, que traz elementos novos tanto para a teologia quanto para a ecologia. Usaremos aqui o termo “ecoteologia”, conscientes de que ele apresenta várias limitações e está amadurecendo.

No processo de gerar novo conhecimento, um dos equívocos mais comuns consiste em identificar a ecoteologia com um setor da teologia, mais precisamente com a “teologia da criação”. É verdade que este tema é caro à teologia ecológica, mas tal redução será empobrecedora. Não basta fazer uma bela reflexão sobre os relatos de Gênesis 1-2 e afirmar que o ser humano é jardineiro da criação e não o seu dominador. Ou sustentar que o centro da criação não é o homem, como a mentalidade antropocêntrica levou a crer, e sim o repouso sabático. Tudo isso é bom e necessário, se os considerarmos como componentes na elaboração da ecoteologia.¹

Levamos a seguinte hipótese: *o eixo temático da ecoteologia consiste na forma de compreender a relação entre criação, graça e pecado, encarnação, redenção e consumação*. Ou seja, a unidade e a interdependência dos elementos que constituem a experiência salvífica cristã. E, no interior desta reflexão, *proclamar como todos os seres participam do projeto salvífico de Deus*.

Façamos um voo panorâmico sobre como a relação dos componentes da experiência salvífica foram articulados no correr da história. Como em qualquer tentativa desse gênero, será impossível fixar-se em detalhes importantes ou contemplar figuras visionárias que avançaram para além de seu tempo. Por fim, veremos como essa articulação acontece na ecoteologia.

¹ Ver o trabalho de vários autores brasileiros em MÜLLER, 2003, p. 279.

Unidade do evento salvífico na Sagrada Escritura

Na experiência do Povo de Israel, a crença no Deus *criador* amplia e aprofunda a fé em Javé *salvador*. Salvação aqui é entendida em sentido histórico, e não inclui ainda o destino do ser humano após a morte. O mesmo Senhor que libertou o povo da escravidão do Egito – e esta é a experiência salvífica fundante – convoca-o para o pacto de Aliança. Interessante notar como em alguns Salmos passa-se tranquilamente da proclamação do Deus criador para o Deus-salvador. O Salmo 136 resume este louvor ao Deus criador e salvador: o amor de Javé perdura para sempre! O Deus que criou os céus, a terra, as águas, os astros (v.1-9), libertou o povo da escravidão do Egito (v.10-15) e o conduziu pelo deserto (v.16-24). Deus cria salvando e salva criando (RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 13-75).

Após a frustrante experiência do reinado e da destruição da nação, eclode através da consciência profética a esperança de uma *nova criação* (Is 40,3-5; Is 11,6-9; Ez 47,1-12). O termo não alude a uma reconfiguração da comunidade biótica, com o desenvolvimento de novas espécies de plantas e animais, e sim, a uma nova sociedade onde reina a paz, a fraternidade, o conhecimento de Deus, a justiça e a misericórdia (JUNGES, 2001, p. 19-31). Diríamos hoje: a criação é a mesma, a situação dos seres humanos nela muda radicalmente. Por que então o escritor bíblico usa esse termo? Ele expressa que a criação não é algo acabado, pois está aberta ao futuro. Se o povo de Deus mudar suas posturas com relação a Javé e colocar em prática os seus preceitos, algo se transformará também no ambiente. E há algo mais. De forma simbólica – e não se trata somente de uma metáfora – os autores bíblicos têm consciência de que os outros seres participam da glória que Deus reserva ao seu povo: “É na alegria que vocês vão sair, e serão conduzidos na paz. Na passagem de vocês, montanhas e colinas explodirão em aclamações, e todas as árvores do campo baterão palmas” (Is 55,12s).

Nos evangelhos sinóticos, anuncia-se que Jesus é o messias, o salvador, o Filho de Davi, aquele que inaugura o Reinado de Deus (Mc 1,15) e manifesta o Deus do Reino. Pelos gestos e as palavras de Jesus, o Reino está acontecendo. A salvação já começou! O evangelista Lucas tematiza isso de forma breve e

inequívoca, no encontro de Jesus com Zaqueu: *Hoje a salvação entrou nesta casa (Lc 19,9)*. Já o quarto evangelho, especialmente no prólogo, explicita que a experiência salvífica ganha densidade com a encarnação do Filho de Deus: *O verbo habitou entre nós, e nós vimos sua glória (Jo 1,14)*.

Os escritos paulinos buscam interpretar o sentido da morte e da ressurreição de Jesus para as primeiras comunidades cristãs. Paulo usa várias imagens e analogias, tomadas de seu contexto cultural: libertação do pecado, vitória sobre a morte, vida entregue, redenção da escravidão do pecado, expiação, morte do justo (2Cor 5,15; Rm 6,10, Gl 2,20, Ef 5,2). Nenhuma delas, de forma isolada, dá conta de explicar o sentido salvífico da morte de Jesus (MIRANDA, 2004, p. 75-79). Paulo explicita que a ressurreição de Jesus também é salvadora. Jesus, o ressuscitado, é o primogênito, o verdadeiro Adão, o primeiro membro da nova humanidade (Cl 1,15.18). Por isso, podemos esperar a vinda gloriosa de Jesus, na qual ele entregará o Reino ao Pai (1Cor 15,24). Desta esperança ativa da consumação, da recapitulação, todas as outras criaturas participam, gemendo e clamando (Rm 8,22)! E o autor do Apocalipse anuncia que esta esperança já começou a se realizar: “Eu vi um novo céu e uma nova terra” (Ap 21,1).

Como bem observa Moltmann, quem procura por declarações sobre a criação no Novo Testamento, frequentemente se decepciona. O testemunho neotestamentário da criação não está centrado no início do mundo e sim no querigma da ressurreição e na pneumatologia. Nelas, o criar de Deus é escatologicamente compreendido como “chamar à vida”, “ressuscitar” e “vivificar”, pois se referem à criação no fim dos tempos, ou seja, a nova criação (MOLTMANN, 2007, p. 62).

Podemos dizer, à luz da Sagrada Escritura, que criação do mundo e nova criação, iniciada com a ressurreição de Jesus, são realidades interdependentes. Da forma semelhante, a encarnação de Jesus, sua vida e missão, sua morte de cruz e a ressurreição são distintos momentos de uma mesma realidade salvífica. Ofertada ao ser humano como graça e dom, a salvação começa a se realizar na história (irrupção do Reino de Deus) e se consuma para além dela. Os que acolhem a graça divina são transformados em novas criaturas (2Cor 5,17) e estabelecem relações, baseadas no amor, com a comunidade humana e todos os outros seres (MIRANDA, 2004, p. 125-149).²

² Sobre a dimensão cósmica da graça, ver na mesma obra as páginas 189-199.

A fragmentação da experiência salvífica na teologia tradicional

Na teologia tradicional, que se consolidou a partir da escolástica medieval e foi incrementada no confronto com a ciência moderna, a teologia da *Criação* se ocupa em mostrar que Deus é o criador de tudo, e que ele fez todas as coisas a partir do nada. Deus é a causa última da criação, a partir do qual não se pode perguntar mais. É a origem de toda origem. A criação é compreendida como algo acabado. Deus já criou até o sexto dia. Não existe a noção de historicidade, nem de processo. “A criação mesmo não tem tempo nem história” (MOLTMANN, 2007, p. 54).

Na piedade e na catequese, a mensagem positiva da teologia da criação é ofuscada pela ênfase no *Pecado Original* e em suas consequências para a humanidade. Embora o texto bíblico repita tantas vezes, de maneira colorida e poética, que “Deus viu que tudo era bom” (Gn 1,10.12.18), a teologia, a ascética e a mística carregaram o quadro com tons cinzentos: “este é um sonho que acabou, pois o ser humano foi expulso do paraíso!” (MOLTMANN, 2007, p. 53). Recordam que, depois do erro de Adão e Eva, considerados então como personagens históricas, toda a humanidade está marcada pela fragilidade e a tendência ao mal, denominada “concupiscência”. Irremediavelmente condenada!³ Naturalmente, isso tem impacto na percepção sobre o valor da materialidade. Uma teologia da graça mal compreendida, conjugada com a espiritualidade dualista que estabelece limites extremos entre “natural” e “sobrenatural”,⁴ “profano” e “sagrado”, faz com que toda a dimensão material do mundo e inclusive o ecossistema, sejam consideradas como “coisa”. Ou seja, elas seriam realidades neutras ou negativas, em relação à esfera do “espiritual”.

Neste contexto, ganha peso uma *teologia da redenção*, que faz uma leitura estreita sobre os textos bíblicos. No Ocidente predominou a linha teológica que afirma que *o Filho de Deus veio ao mundo para nos salvar, ou seja, para consertar o erro de Adão e Eva. Esta salvação acontece devido ao sangue derramado na morte de cruz. A*

³ Na teologia católica, distingue-se concupiscência de pecado. Segundo o Concílio de Trento, a concupiscência enfraquece o ser humano e o leva a pecar, mas não pecado. Já a reforma protestante identifica as duas grandezas. Lutero, radicalizando a visão de São Paulo e de Agostinho, sustenta que o ser humano é escravo do pecado e sua consciência está vendida ao mal. A última alternativa consiste em aceitar Jesus como seu salvador.

⁴ Sobre a relação natureza - graça, ver MIRANDA, 2004, p. 48-56.

encarnação não tem em si valor salvífico. Ela somente é a condição necessária para acontecer a redenção, pela morte na cruz. A ressurreição, por sua vez, é considerada somente “o grande milagre”, a demonstração patente de que Jesus é o Filho de Deus.⁵

E a *consumação* de tudo (os seres humanos, a história e o cosmo), da qual se ocupa a escatologia? Na Igreja católica, criou-se uma divisão clássica entre os novíssimos pessoais (morte, juízo particular, céu, purgatório e inferno) e os novíssimos coletivos (segunda vinda de Jesus, juízo final, ressurreição dos mortos e fim do mundo) (LIBÂNIO; BINGEMER, 1985, p. 203-208). A relação entre ambas seria pequena. Importa ao cristão garantir a salvação de sua alma e morrer em estado de graça. As Igrejas protestantes, por sua vez, acentuaram o anúncio da segunda vinda de Jesus. Esta verdade se torna motivo de apelo à conversão e de adesão à comunidade eclesial. De qualquer forma, está ausente o alegre anúncio da Nova Criação, com a participação de todas as criaturas. Este mundo foi criado para passar. Dele levamos somente a fé (acento protestante) ou os méritos (acento católico). As realidades históricas não têm valor em si mesmo, nem se constituem em mediação salvífica. Importa garantir a salvação individual, de cada fiel, neste mundo marcado pela maldade!

A ecoteologia dificilmente se desenvolverá em pessoas e grupos que ainda alimentam esta forma fragmentada de conceber a criação, a salvação e a consumação. Raramente criará raízes, se faltar uma noção positiva da história humana. A fé cristã necessita resgatar o valor da encarnação do Filho de Deus. Se permanecer com os mesmos pressupostos teológicos da teologia tradicionalista, quando muito falará em “pecados ecológicos” ou acrescentará um preceito genérico a mais, como “preservar a natureza”. Mas será pouco provável que a ecologia seja significativa para o núcleo da vida cristã.

O fato mais grave é que a fé tradicionalista está desconectada das grandes questões da humanidade. Não sente que necessita dialogar com elas, numa relação recíproca de ensinar e aprender. A Igreja, neste contexto, se assemelha aos professores da “educação bancária”, na expressão de Paulo Freire. Somente quer transmitir a verdade que já está pronta. Por isso, a questão ecológica, que é tão importante para o presente e o futuro da humanidade, não repercute como um apelo de Deus ou uma oportunidade para viver a mensagem cristã em nova pauta.

⁵ "Nada há que melhor prove a divindade de Nosso Senhor e da sua religião do que esta ressurreição gloriosa, previamente anunciada na face de um povo inteiro e levado a efeito pelo próprio poder de Jesus" (CAULY, 1924, p. 72).

A busca da unidade perdida, em perspectiva antropocêntrica

Os últimos 50 anos foram fundamentais para mudanças no horizonte da fé cristã. Várias correntes teológicas e movimentos concretos, nascidos tanto na Igreja católica quanto nas protestantes, propiciaram uma nova visão dos elementos que compõem a experiência salvífica. Basta recordar: a exegese bíblica, o movimento bíblico, o movimento litúrgico, a volta às fontes da patrística, a teologia transcendental, a visão histórica dos dogmas, etc. Tal mudança foi acolhida e oficializada pelo Concílio Vaticano II, no âmbito católico. A teologia em diálogo com o mundo contemporâneo assume o pressuposto do antropocentrismo: o ser humano é o centro do Universo e a razão de ser de tudo o que existe.⁶ Considera não mais “as coisas em si”, e sim o que elas significam. Do ponto de vista hermenêutico, passa-se do objeto para o sujeito ou para a descoberta do sentido.

Como se articula então a Teologia da Criação? Sem dúvida, ela é bem mais arejada. Com a ajuda da hermenêutica bíblica, afirma-se que os relatos de Genesis 1-2 são simbólicos. Não competem com as ciências naturais, como a arqueologia e a biologia, pois tem outra finalidade específica. A teoria da evolução não se contrapõe à fé, pois busca explicar o “como”, enquanto a fé responde a questão do “porque”, ou seja: o sentido e o direcionamento da criação. A teologia mostra que toda a realidade material é boa, pois vem das mãos do criador. De outra parte, acentua que tudo foi criado para o ser humano. Resgata-se o sentido positivo da expressão: “Dominar e submeter todas as criaturas”. Reflete-se, no mesmo tratado, o projeto criador de Deus, a criação do ser humano em Cristo, o Pecado Original, e a dimensão histórica da salvação.⁷ Supera-se o equívoco de identificar a concupiscência com o desejo sexual. Introduce-se a categoria “História da Salvação”, a partir da experiência bíblica.

Devemos a Karl Rahner importantes contribuições para a reflexão teológica em direção à ecoteologia. Ele recoloca a teologia da Graça em perspectiva unificadora.⁸ Além disso, Rahner traz à luz a dimensão

⁶ "Todas as coisas existentes na terra são ordenadas ao homem como a seu centro e ponto culminante" (CONCÍLIO VATICANO II, GS 2).

⁷ Ver a Teologia da Criação de RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 99-245. Há uma versão sintética: RUIZ DE LA PEÑA, 1993, 143 p.

⁸ Ver uma síntese da teologia da Graça de RAHNER, 1984, p. 319-334.

crisocêntrica de toda a criação, tirando daí as consequências para o ser humano. Usando a categoria “existencial sobrenatural”, explica que todos os homens e mulheres já recebem um direcionamento positivo da sua existência, que possibilita receber uma possível revelação de Deus. O ser humano é um potencial ouvinte da Palavra (RAHNER, 1989, p.145-164). A criação não é neutra, pois está orientada para Cristo e se fundamenta nele.⁹ Por fim, resgata o valor da encarnação do Filho de Deus. Rahner retoma a intuição dos Padres orientais, que no Ocidente permaneceu na linha franciscana: mesmo que os seres humanos não tivessem pecado, o Filho de Deus teria se encarnado. O processo criador (não é um instante, e sim um processo), que é trinitário, visa à encarnação. Deus, comunidade amorosa e gratuita, cria o homem e a mulher em Cristo e para Cristo, visando um diálogo salvífico que alcançará seu ponto máximo quando o Filho de Deus participa da existência humana.¹⁰ A encarnação confere também imenso valor às realidades históricas. Na sua contingência, elas são assumidas e transformadas pelo Filho de Deus encarnado.

O Concílio Vaticano assume essa perspectiva de centrar a teologia no ser humano, entendido como totalidade e unidade plural, que encontra seu sentido pleno em Jesus Cristo. Supera-se uma visão individualista, a negação em relação à materialidade e ao corpo e o extrinsecismo da graça. Articula-se história e escatologia, redescobre-se o valor salvífico da ressurreição de Jesus. Veja alguns textos elucidativos da *Gaudium et Spes* (GS):

É a pessoa humana que deve ser salva. É a sociedade humana que deve ser renovada. É, portanto, o homem considerado em sua unidade e totalidade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade... (GS 3).

As Sagradas Escrituras ensinam que o homem foi criado “a imagem de Deus”, capaz de conhecer e amar seu Criador, que o constitui senhor de todas as coisas terrenas para que as dominasse e usasse, glorificando a Deus [...] O homem é, com efeito, por sua natureza íntima, um ser social. Sem relações com os outros, não pode nem viver nem desenvolver seus dotes. Deus, portanto, como lemos novamente na Escritura Sagrada, viu “serem muito boas todas as coisas que fizera” (GS 12).

⁹ No entanto, Rahner não infere todas as consequências deste fato em relação às outras criaturas.

¹⁰ Ver a síntese de MIRANDA, 2004, p. 41-45.

O mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. Com efeito, Adão o primeiro era figura daquele que haveria de vir, isto é, de Cristo Senhor. Novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação. Não é, portanto de se admirar que em Cristo estas verdades encontrem sua fonte e atinjam seu ápice (GS 22).

Tal e tamanho é o mistério do homem que pela Revelação cristã brilha para os fiéis. Por Cristo e em Cristo, portanto, ilumina-se o enigma da dor e da morte, que fora de seu Evangelho nos esmaga. Cristo ressuscitou, com Sua morte destruiu a morte e concedeu-nos a vida, para que, filhos no Filho, clamemos no Espírito: Abba, Pai! (GS 22).

A esperança escatológica não diminui a importância das tarefas terrestres, mas antes apóia o seu cumprimento com motivos novos (GS 21).

Muitos teólogos contribuíram para a virada hermenêutica da teologia contemporânea, que é básica para reconquistar a unidade complexa da experiência salvífica cristã e fundamentar a ecoteologia. Recordemos aqui alguns nomes desta plêiade. Os grandes teólogos franceses da *Nouvelle Théologie*, como Congar, De Lubac e Chenú, nos legaram, entre tantas coisas, a redescoberta da centralidade de Jesus Cristo e do Espírito Santo, a revisão da eclesiologia, a visão unificadora da Graça divina.¹¹ A reflexão original de J. Moltmann, com a Teologia da Esperança, desloca o eixo da escatologia cristã: da projeção ao além-morte para a promessa e o futuro. Moltmann põe as bases para a relação entre escatologia e história (MOLTMANN, 2005). O. Culmann cria a categoria “Tensão Escatológica”. Afirma que a salvação *já* realiza em Jesus, ao mesmo tempo em que *ainda não* se consumou. Nesta dialética está em jogo a existência cristã. Culmann e outros autores contribuem assim para a teologia da história da salvação, em relação com a história humana, centrada em Cristo (GIBELLINI, 1998, p. 255-260). Já W. Pannenberg repensa a Antropologia Teológica à luz da cristologia e vice-versa, mostrando uma profunda relação entre elas.¹²

¹¹ Para compreender a “Nouvelle Théologie” e seus principais nomes, ver GIBELLINI, 1998, p. 164-212.

¹² “A história é o mais complexo horizonte da teologia cristã. Todas as questões e respostas teológicas somente têm seu sentido dentro do marco da história que Deus realiza com a humanidade e, através dela, com sua criação inteira. História dirigida para um futuro, oculto ainda para o mundo, mas já manifestado em Jesus Cristo”. (PANNENBERG, 1976, p. 211). Ver também PANNENBERG, 1983, p. 179-206.

A teologia latino-americana da Libertação é legítima expressão da teologia contemporânea em diálogo com o mundo. Numa relação dialética de continuidade e ruptura, ela assume e transforma o que recebeu da teologia europeia. Tem vários elementos em comum com esta última. Centra sua reflexão em Jesus e no Reino de Deus. Considera a unidade da relação entre a Graça divina e ação humana, respeitando a prioridade da iniciativa divina. Acolhe a tensão escatológica como motivadora do compromisso histórico. Fundamenta-se na visão da Igreja como Povo de Deus em marcha na história. Cultiva a leitura comunitária da Sagrada Escritura como “alma de toda a teologia” e da pastoral. E acrescenta alguns elementos originais: “o grito dos pobres” como grande apelo de Deus à conversão, a dimensão estrutural e social da graça e do pecado, a prioridade prática das ações sobre a reflexão teórica, a espiritualidade encarnada na diversidade étnica, cultural e social do nosso povo etc.

O núcleo da ecoteologia

Começa-se a incorporar a ecologia na fé cristã não somente como um tema a mais, ao lado de tantos outros, mas na forma de pensar a fé, na sua lógica. Um dos princípios da ecologia, segundo Capra (2003), consiste na originalidade de sua lógica. Ela se constrói com o pensamento sistêmico, que “significa pensar em termos de relações, padrões e contexto” (CAPRA, 2003, p. 21). Embora seja possível distinguir as partes de qualquer sistema vivo, a natureza do todo é sempre diferente da simples soma de suas partes. Pensar ecologicamente não significa simplesmente refletir sobre o ecossistema e o ser humano (o que se pensa, o “objeto material”, na expressão escolástica), e sim pensar “na relação entre eles”. E, neste sentido, nós aprendemos das comunidades de vida (ou biosfera) que um determinado ser, biótico ou abiótico, não é compreendido de forma isolada, e sim no contexto das relações que estabelece. Nos ecossistemas, estas relações são de competição e de cooperação. E há um predomínio da segunda sobre a primeira: “A vida, desde o seu início há mais de três bilhões de anos, não conquistou o planeta pela força, e sim através de cooperação, parcerias e trabalho em rede” (CAPRA, 2003, p. 25).

O que a ecoteologia acrescenta à teologia contemporânea ocidental e latino-americana? Há uma contribuição em nível formal e outro, de conteúdo. No primeiro caso, a ecoteologia propõe a superação da fragmentação dos saberes,

uma visão holística e holográfica (o todo é mais que a soma das partes, e em cada parte ressoa o todo), que integra emoção e razão, experiência e conceitualização. Em continuidade com a teologia latino-americana da libertação, acentua a interdependência da reflexão teológica com a prática pastoral e a espiritualidade.

Do ponto de vista do conteúdo, o núcleo da ecoteologia seria a compreensão unificada da complexa experiência salvífica (criação, história, encarnação, redenção e consumação) em processo de realização, incluindo necessariamente a ecoesfera, a comunidade biótica, todos os seres.

Isso traz várias implicações. Em primeiro lugar, há uma correção ao antropocentrismo contemporâneo. O ser humano está no centro, mas não sozinho. Ele é fruto da evolução do cosmo, a sua expressão em grau de mais elaborada autoconsciência. Compreender-se em múltiplas relações de dependência e autonomia em relação, diferenciação e alteridade diante dos outros seres, longe de alimentar atitude de dominação, suscita responsabilidade. O ser humano é responsável não somente pelo futuro da história, mas também do cosmo, no âmbito da “casa comum”, que é o planeta Terra.

Também a espiritualidade se amplia, nesta perspectiva. Se toda a criação saíra das mãos de Deus, com seus processos cíclicos e evolutivos, está fundada na Palavra Criadora do Filho e sustentada pelo Espírito Santo, ela adquire um valor espiritual. Critica-se assim a visão moderna que “desencantou” todos os seres. Rejeita-se a perspectiva depredadora do mercado, que considera as comunidades de vida (seres abióticos e bióticos) como meros “recursos” a serem apropriados pelos “donos da Terra”, visando produção, consumo e descarte. Revaloriza-se a comunhão com o ecossistema e redescobre-se sua dimensão sacramental.

Teilhard de Chardin é uma figura inspiradora de espiritualidade ecológica. Na “Missa sobre o mundo”, proclama de forma poética e mística aquilo que depois se elaborou na linguagem teológica. Louva a Deus pela presença da força divina no cosmo, na história e na encarnação do Verbo.

No princípio havia o Verbo soberanamente capaz de sujeitar e de modelar toda Matéria que nascia. No princípio não havia frio e trevas; havia o Fogo [...] É a luz preexistente que, paciente e infalivelmente, elimina nossas sombras. Nós, criaturas, somos, por nós mesmos, a Sombra e o Vazio. E vós [...] Espírito ardente, Fogo fundamental e pessoal.

Aconteceu. O Fogo, mais uma vez, penetrou a Terra. Não caiu ruidosamente sobre os cimos, como o raio em seu esplendor. O Senhor forçaria as portas para entrar em sua própria casa? Sem tremor, sem trovão, a chama iluminou tudo por dentro. Desde o coração de menor átomo até a energia das leis mais universais. Naturalmente invadiu, individualmente e em seu conjunto, cada elemento, cada força, cada ligação do nosso Cosmo. E este, espontaneamente, [...] se inflamou. Toda a matéria doravante está encarnada, meu Deus, pela vossa Encarnação. (CHARDIN, 1994, p. 21-25).

Teilhard de Chardin preconiza o pan-en-teísmo, ou seja, o olhar de fé que percebe Deus em todas as criaturas, mas não reduz o Criador à criação. Mantém-se assim a alteridade divina. Deus está no mundo, mas também é mais do que o mundo. O ser humano abre-se à manifestação gratuita do Senhor da Vida.

Eu vos agradeço, meu Deus, por ter, de mil modos, conduzido o meu olhar, até fazê-lo descobrir a imensa simplicidade das coisas! “Neste momento [...] vou saborear [...] a forte e calma embriaguês de uma visão da qual não consigo esgotar a coerência e as harmonias” [...] Como o monista, eu mergulho na Unidade total. Mas a Unidade que me acolhe é tão perfeita que nela sei encontrar, perdendo-me, a realização última de minha individualidade. Como o pagão, adoro um Deus palpável [...] Mas, preciso ir sempre mais longe, sem jamais poder em nada repousar, a cada instante arrebatado pelas criaturas, e a cada instante ultrapassando-as, em contínua acolhida e em contínua despedida”. “Como o quietista, deixo-me deliciosamente embalar pela divina Fantasia. Ao mesmo tempo, contudo, sei que a Vontade divina não me será revelada [...] a não ser no limite do meu esforço. (CHARDIN, 1994, p. 27-28).

Contemplar Deus na história humana e nas relações dos ecossistemas significa viver uma espiritualidade na qual se supera a dicotomia entre matéria e espírito. Para Teilhard, o espírito não é a negação da matéria, mas a própria matéria quando alcança o umbral mais avançado da evolução e da autoconsciência. Isso acontece devido à centralidade da criação em Cristo, que também é a direção e meta do futuro da história e cosmo. Assim, o homem e a mulher de fé têm um olhar transfigurado sobre o mundo. Daí brota a oração de reverência, de louvor, de entrega e de compromisso.

Cristo glorioso, que reunis em vossa exuberante unidade todos os encantos, todos os gostos, todas as forças, todos os estados – sois vós que o meu ser chamava com um desejo tão vasto quanto o Universo: Vós sois verdadeiramente o meu Senhor e meu Deus! Quanto mais profundamente vos encontramos, Mestre, mais a vossa influência se descobre universal.

Ensinai ao meu coração a verdadeira pureza, aquela que não é a separação que torna as coisas anêmicas [...]; revelai-lhe a verdadeira caridade, aquela que não é o temor estéril de fazer o mal, mas a vontade vigorosa de forçar, todos juntos, as portas da vida.

Toda a minha alegria e o meu êxito, toda a minha razão de ser e o meu gosto de viver, meu Deus, estão suspensos a essa visão fundamental da vossa conjunção com o Universo [...] Para mim, dominado por uma vocação que atinge as últimas fibras da minha natureza, não quero e nem posso anunciar outra coisa senão os inumeráveis prolongamentos do vosso Ser encarnado através da Matéria; eu não conseguiria jamais proclamar a não ser o mistério de vossa Carne, ó Alma que transpareceis em tudo aquilo que nos envolve! (CHARDIN, 1994, p. 37-39).

A ecoteologia, portanto, opera uma transformação no paradigma antropocêntrico, que entranha a teologia contemporânea. Propõe, a partir de dentro, uma articulação estreita entre a reflexão teológica e a espiritualidade. Além disso, do ponto de vista prático, postula mudanças na ética cristã, ao incorporar “o grito da Terra” e exigir atitudes individuais, ações coletivas, políticas públicas e processos de gestão que visem à sustentabilidade da vida no nosso planeta. A ecoteologia só se entende na interdependência de espiritualidade, ética e reflexão.

Como a ecoteologia articula a teologia da criação com a Trindade, a graça, a encarnação, a redenção e a consumação? Recuperando a unidade da experiência salvífica cristã e incluindo nela o ecossistema. A partir de qualquer um dos elementos, toca-se nos outros.

Um exemplo elucidativo

Vejamos como Moltmann realiza a proposta da ecoteologia, de pensar os temas teológicos centrais em unidade e relação, na sua conhecida obra “Deus

na Criação”. Tomemos as oito *Ideias diretrizes para uma doutrina ecológica da criação*, que está no capítulo primeiro da obra citada.¹³

1) Questão epistemológica prévia: o conhecimento participativo

Moltmann sustenta que “estar vivo significa existir em relações com outros. A vida é comunicação em comunhão. Se queremos entender o real como real e o vivente como vivente, deveremos conhecê-lo em sua comunhão originária e própria, em suas relações e circunstâncias”. Algumas ciências modernas propõem que “se compreende e entende muito melhor os objetos e os estados de coisas quando se lhes vê em suas relações e coordenações com seu meio ambiente e entorno respectivos, incluindo o observador humano. Uma compreensão integral será menos precisa que o segmentador conhecimento de domínio, mas terá maior riqueza de relações”. Assim, a doutrina da criação com enfoque ecológico abandona o pensamento analítico, com suas distinções de sujeito e objeto, em favor de uma forma de pensar nova, comunicativa e integradora. Resgata o antigo conceito da razão como órgão perceptor e participativo (MOLTMANN, 1987, p. 15).

O que acontece então? Mudam os interesses que guiam o conhecimento. Já não se conhece para dominar, mas para participar, para integrar-se nas relações recíprocas. O pensamento integrador e totalizante pretende introduzir essa totalidade, essa comunhão na aliança, tomar consciência dela e aprofundá-la. O método de uma doutrina ecológica da criação inclui vários acessos à comunhão da criação: tradição, experiência, ciência, sabedoria, dedução e intuição. Utiliza símbolos (e não somente conceitos), que configuram o inconsciente e regulam a consciência. Por fim, incorpora a imaginação criativa e preenche de esperanças nos âmbitos do possível e do futuro. “Em teologia, a fantasia é inseparável de Deus e de seu Reino. Se expulsamos da teologia as imagens da fantasia, a mataremos” (MOLTMANN, 1987, p. 17-18).

2) Criação para a glória

A doutrina cristã da criação é uma visão do mundo à luz do messias Jesus e do tempo messiânico. Ela pretende “libertar o homem, pacificar a natureza e redimir a comunhão de homem e natureza dos poderes do negativo e da morte”.

¹³ MOLTMANN, 1987, p. 15-32. (Optamos pela tradução em espanhol).

O futuro da criação consiste em se transformar em pátria e morada da glória de Deus. Esperamos que, no reino da glória, Deus habitará por completo e para sempre em sua criação, e fará que todas as suas criaturas participem da plenitude de sua vida eterna. “Se o Deus criador mesmo habita em sua criação, então a converte em sua pátria, assim na terra como no céu. Todas as criaturas encontram então em sua proximidade a fonte inesgotável de suas vidas, encontram pátria e repouso em Deus” (MOLTMANN, 1987, p. 18-19).

3) O sábado da criação

A criação se consuma no sábado e ele é a consumação do mundo vindouro. “O sábado é o que bendiz, santifica e revela ao mundo como criação de Deus”.

Na tradição cristã, o Deus que repousa, que faz festa, que se regozija com sua criação passou a segundo plano. Ora, no repouso do sábado o mundo é percebido como criação de Deus. Cada sábado interrompe o tempo do trabalho, aponta para o ano sabático (no qual se restabelecem as relações primigênicas entre os humanos e com a natureza, segundo a Aliança) que alude à esperança do tempo do messias. A partir da ressurreição, celebra-se o primeiro dia da semana como o dia messiânico (MOLTMANN, 1987, p. 19-20).

4) Preparação messiânica da criação para o Reino

A encarnação supõe e consuma a criação. Indo além do princípio clássico sobre natureza e graça, Moltmann propõe que “a graça não aperfeiçoa, mas prepara a natureza para a glória eterna. Graça não é perfeição da natureza, mas preparação messiânica do mundo para o Reino de Deus”. Isso porque a graça de Deus é visível na ressurreição de Cristo; e sua ressurreição é o começo da nova criação do mundo. Ou seja, temos um esquema tríplice, regido pela glória. Assim, a glória consuma a natureza e a graça e configura já aqui a relação entre ambas.

O fundamento intrínseco da criação não é a aliança histórica de Deus, mas o Reino de Deus vindouro da glória, prometido e garantido mediante esta aliança. A condição cristã como tal é somente um caminho messiânico para uma possível e futura consumação da condição humana. Esta visão messiânica liberta os grandes binários teológicos (natureza e graça, liberdade e necessidade, aliança e criação, condição cristã e condição humana) de sua pura contraposição e o relativizam (MOLTMANN, 1987, p. 21-22).

5) Criação no Espírito

“A criação é um acontecimento trinitário: o Pai cria pelo Filho no Espírito. Consequentemente, a criação foi realizada por Deus, conformada por meio de Deus e existe em Deus”. Mas a tradição teológica acentuou a figura de Deus Pai criador, para reforçar o monoteísmo e o senhorio de Deus sobre o criado.

O Espírito leva a termo a atuação do Pai e do Filho. O Deus Uno e Trino inspira sua criação sem interrupção alguma. “Tudo quanto é, existe e vive sob o permanente afluxo das energias e possibilidades do Espírito cósmico”. Assim, compreende-se a realidade criada em chave energética e a consideramos como possibilidade realizada do Espírito divino. “O criador mesmo está presente em sua criação, mediante as energias e possibilidades do Espírito. Entra nela e é, ao mesmo tempo, imanente a ela.”

O fundamento bíblico para a *criação no Espírito* é o Salmo 104, 29s: *Escondes teu rosto e se aniquilam, retiras teu sopro e expiram, e ao pó retornam. Envias teu sopro e são criadas, e renovas a face da terra.* Assim, “as criaturas são criadas com o afluxo permanente do Espírito divino, existem no Espírito e são renovadas mediante ele”. Se o Espírito Santo é derramado sobre toda criatura, então a fonte da vida está presente em tudo o que é e vive. As criaturas manifestam a presença da divina fonte da vida. Ora, o Espírito cria a comunhão de todas as criaturas com Deus e entre elas mesmas. Então, a existência, a vida e o tecido das relações recíprocas subsistem no Espírito: nele vivemos, nos movemos e existimos (At 17,28).

Aqui há uma mudança de perspectiva. Superando a teoria mecanicista, vemos que as relações são tão primigênicas como as coisas. Ora, tudo existe, vive e se move em outros, com outros, para outros, nas conexões cósmicas do Espírito divino. Da e na comunhão do Espírito divino nascem os modelos e simetrias, os movimentos e os ritmos, os campos e os conglomerados materiais da energia cósmica. O ‘ser’ da criação no Espírito é, pois, a cooperação, e as conexões manifestam a presença do Espírito na medida em que permitem conhecer a harmonia global.

Não se trata de panteísmo, pois o Espírito de Deus atua introduzindo-se no mundo sem confundir-se com ele. Este mundo está aberto ao futuro do Reino da glória, que renovará, unirá e consumará a terra e o céu. O Espírito que cria, também conserva, renova e leva à consumação (MOLTMANN, 1987, p. 22-26).

6) Imanência de Deus no mundo

A visão ecológica da criação implica uma nova ideia de Deus. O eixo não é mais a distinção entre Deus e o mundo e sim o conhecimento da presença de Deus no mundo e da presença do mundo em Deus. Na fé judaica, afirma-se a diferença entre Deus e o mundo. Javé não é mundano e o mundo não é divino. Deus não se manifesta nas forças e ritmos da natureza, mas na história e na aliança. Não se permite venerar as forças da fertilidade como forças divinas. Javé se contrapõe a Baal. Deus está na transcendência. Mas, hoje, é necessário captar e ensinar a imanência de Deus no mundo.

“Deus não é somente o criador do mundo, mas também o Espírito do universo”. A criação é obra das mãos de Deus, distinta d’Ele, mas também presença diferenciada de Deus Espírito, presença do Uno nos muitos. Na rede relacional de Deus com suas criaturas, há relações unilaterais, que dizem respeito somente a Deus: criar, conservar, sustentar e consumir. E há outras que são recíprocas e configuram uma cósmica comunhão de vida entre Deus e suas criaturas: inabitar, compadecer, participar, acompanhar, suportar, deleitar e glorificar.

A doutrina trinitária da criação “parte de uma tensão imanente em Deus mesmo: Deus cria o mundo e ao mesmo tempo entra nele. O mundo vive da força criadora de Deus e Deus vive nele. Há simultaneamente uma autodiferenciação e uma autoidentificação de Deus, em relação à criação.

Dois conceitos ajudam a confirmar esta percepção: a doutrina judaica da *shekiná* e a doutrina cristã da Trindade. Na rabínica e cabalística doutrina da *shekiná*, Deus se “abaixa” até os seres humanos e vem morar entre eles. Está presente em cada uma de suas criaturas e permanece ligado a elas na alegria e no sofrimento. Segundo a doutrina cristã da Trindade, Deus cria, reconcilia e redime a criação por meio do Filho, na força do Espírito. O Filho, eternamente outro em Deus mesmo, se converte em sabedoria, no modelo pela qual se cria. Ele se faz carne e entra no mundo para redimi-lo. E padece a autodestruição da criação para salvá-la mediante seu sofrimento. Deus é também Espírito, a harmonia global, a estrutura, a informação, a energia do universo. “As evoluções e as catástrofes do universo são também os movimentos e as experiências do Espírito da criação”. E o Espírito se transcende em todas as criaturas (MOLTMANN, 1987, p. 26-29).

7) O princípio da mútua compenetração

Em Deus se dá uma comunhão eterna das diversas pessoas em virtude de sua recíproca inabituação e de sua mútua compenetração [...]. A pericorese é a fonte de todo o vivente, o tom de todas as ressonâncias e a origem de todos os mundos que dançam e se agitam ritmicamente. Em Deus acontece o amor mútuo e recíproco. (MOLTMANN, 1987, p. 29).

Assim sendo, as mônodas não são isoladas, mas compõem-se de muitas janelas. A partir do princípio da pericorese (compenetração recíproca), afirmamos que “tudo o que vive, vive em uma forma especificamente sua nos outros, com os outros, dos outros e para os outros” (MOLTMANN, 1987, p. 29-30).

8) Espírito e consciência humana

Em consonância com o pensamento de T. de Chardin, Moltmann (1987, p. 31-32) afirma que “consciência é espírito reflexivo e reflexo”. No ser humano, “Espírito é o compêndio de sua organização e de sua autotranscendência, de suas simbioses internas e externas”. Assim, o espírito abarca toda a estrutura corpóreo-psíquica do humano.

Os seres humanos são componentes e subsistemas do sistema cósmico da vida, e do Espírito divino que habita nele”. E, por outro lado, “o espírito divino, cósmico, social e individual alcança sua consciência mais ampla e superior de si mesmo no homem”. A evolução é o automovimento do Espírito divino da criação.¹⁴

Conclusões abertas

A ecoteologia não necessita ser uma corrente a mais na teologia contemporânea. Cremos que ela é uma perspectiva integradora e dialogal que deve perpassar a reflexão sobre a fé cristã, sua espiritualidade e sua ética. Ela não parte de um tema externo ou ocasional, mas daquilo que é mais precioso à fé cristã: a unidade e a complexidade da experiência salvífica. A novidade, sim, reside em considerar que, no projeto de Deus, o ser humano está colocado junto

¹⁴ Ver Sab 12,1: o espírito imortal de Deus está em todas as coisas.

com as outras criaturas. A salvação cristã tem uma irrenunciável dimensão histórica e cósmica. Este novo olhar fecunda a reflexão teológica, a mística e a prática cristã. Entoamos assim, como T. Chardin, esta prece: “Para que em toda criatura eu vos descubra e vos sinta, Senhor que eu creia!”

Referências

BÍBLIA (TEB) Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução Ecumênica da Bíblia – TEB. São Paulo: Loyola, 1995.

CAPRA, F. Alfabetização ecológica: o desafio para a educação do século 21. In: TRIGUEIRO, A. (Org.). **Meio ambiente no século 21**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003. p.19-33.

CAULY, M. **Curso de instrução religiosa**. São Paulo: Francisco Alves, 1924.

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

JUNGES, J. R. **Ecologia e criação**. São Paulo: Loyola, 2001.

LIBANIO, J. B.; BINGEMER, M. C. L. **Escatologia cristã**. Petrópolis: Vozes, 1985.

MIRANDA, M. F. **A salvação de Jesus Cristo**. São Paulo: Loyola, 2004.

MOLTMANN, J. **Dios en la creación: doctrina ecológica de la creación**. Sígueme: Salamanca, 1987. p. 15-32.

_____. **Teologia da esperança**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Ciência e sabedoria**. São Paulo: Loyola, 2007.

MÜLLER, I. (Org.). **Perspectivas para uma nova teologia da criação**. Petrópolis: Vozes, 2003.

PANNENBERG, W. **Questiones fundamentales de teologia sistemática**. Salamanca: Sígueme, 1976.

_____. La resurrección de Jesús y el futuro del hombre. In: _____. **Pascua y el hombre nuevo**. Santander: Sal Terrae, 1983.

RAHNER, K. Gracia: exposición sistemática. In: RAHNER, K. **Sacramentum Mundi (Enciclopédia Teológica)**. Barcelona: Herder, 1984. p. 278-283.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L. **Teologia da criação**. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. **Creación, gracia, salvación**. Santander: Sal Terrae, 1993.

Recebido: 27/04/2009

Received: 04/27/2009

Aprovado: 02/05/2009

Approved: 05/02/2009

Revisado: 15/07/2009

Reviewed: 07/15/2009