

Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Diretora adjunta

Hiliana Reis

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano III – Nº 23 – 2006

ISSN 1807-0590

Responsável técnica

Cleusa Maria Andreatta

Revisão

Mardilé Friedrich Fabre

Secretaria

Caren Joana Sbabo

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Dámis Corbellini – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.unisinos.br/ihu

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos de Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Introdução

A teologia já recebeu diversos títulos e já foi produzida por diversos modos ao longo da história. Isso caracteriza o seu dinamismo em sua constituição e consolidação de ciência da fé. E, por ser ciência, ela possui um método – *auditus fidei e intellectus fidei* – que lhe é peculiar e que lhe acentua seu rigor e sua sistemática¹. Como ciência da fé, a teologia possui Deus como objeto investigativo². No entanto, Deus não é um objeto que se toca de

modo similar a qualquer objeto material. Assumir Deus como objeto investigativo implica assumir a experiência que se faz de Deus, e isso caracteriza a teologia como ato segundo, pois o ato primeiro é a experiência de fé que é feita. Assim sendo, em qualquer época histórica, a teologia deve estar atenta às experiências de fé realizadas pelas pessoas, uma vez que é também por essas experiências que interpreta a própria revelação de Deus. Aliás, um elemento central em toda produção teológica é a articulação entre fé e revelação, atendendo a um movimento de

¹ WICKS, J., *Introduction to Theological method*, PIEMME, Casale Monferrato 1994.

² MOLTSMANN, J. Teologia e progetto della Modernità. In: *Dio nel progetto del mondo moderno*. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia. Brescia: Queriniana, 1997, p. 9: “Semplicissimo, ma vero. L’único problema della teologia è quello di Dio. Noi siamo teologi soltanto *per amore di Dio*. E Dio rappresenta la nostra dignità. Dio è la nostra sofferenza. Dio è la nostra speranza”.

autocomunicação divina e recepção humana do conteúdo comunicado pelo próprio Deus. Dessa forma, toda teologia que pretende ser eficiente e eficaz deve estar atenta às experiências atuais de fé e aos desafios históricos colocados à própria fé³.

A teologia contemporânea vista em seu conjunto atingiu profunda articulação entre fé e história, imprescindível para a eficácia da teologia. Essa articulação propicia-lhe enveredar-se pelo caminho da pluralidade metodológica e epistemológica, tornando-se uma ciência que se defronta com os desafios atuais e identifica-se como contemporânea de seu tempo. Ao ser vista na ótica da pluralidade, a teologia cristã contemporânea tem desenvolvido diversos temas, tais como diálogo entre fé e ciência, a vivência da fé religiosa em um mundo secular, o processo de libertação dos pobres, o ecumenismo, o diálogo inter-religioso. Além desses e de outros temas pertinentes e relevantes ao complexo teológico, constata-se uma pluralidade de modos de produção teológica: a teologia da história, a teologia transcendental, a teologia da palavra, a teologia querigmática, a teologia da ex-

periência, a teologia política, a teologia da revolução, a teologia da libertação latino-americana, a teologia feminista, as teologias negras (norte-americana, africana e sul-africana), a teologia asiática, a teologia cristã do pluralismo religioso⁴. Essa articulação entre fé e história tem encontrado atualmente no tema da ecologia um enorme campo de reflexão teológica. E isso porque vozes de diferentes setores da sociedade, das igrejas cristãs e das religiões, têm ecoado e evocado a atenção para o fato de que se necessita escutar a voz do Planeta que clama por vida. Diversos fenômenos são extremamente preocupantes no que se refere ao caráter saudável do Planeta. Ou será que o efeito estufa, o buraco da camada de ozônio, a devastação das selvas e dos bosques, a chuva ácida, o aumento desequilibrado da população, o declínio das condições de vida e o desequilíbrio econômico no Planeta não são fenômenos que colocam em risco a vida planetária? Esses e outros fenômenos similares não são apenas questões especificamente ambientais, mas porque implicam uma totalidade vital, são fundamentalmente ecológicos, pois a ecologia é a arte e o estudo das rela-

³ BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 25-38.

⁴ GIBELLINI, R. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1990; GONÇALVES, P.S.L. A teologia do Concílio Vaticano II e suas conseqüências na emergência da Teologia da Libertação. In: GONÇALVES, P.S.L.; BOMBONATTO, V.I. (ed.). *Concílio Vaticano II. Análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 69-94.

ções entre as partes e o todo. Nenhuma parte do Planeta e do cosmos vive isoladamente e nenhum ser não-vivo é isento de relações com os seres vivos. Na verdade, ecologicamente as partes estão entrelaçadas e, juntas, constituem o todo e em cada uma das partes está presente o todo⁵.

Considerando, então, os fenômenos ecológicos e a tarefa da teologia em ser contemporânea de sua época histórica, cabe ao complexo teológico atual refletir ecoteologicamente a vida cósmica e planetária. Isso implica pensar teologicamente as criaturas, a relação entre elas e delas com os seres não-vivos, visando sempre a compreender o objeto investigativo fundamental da teologia: Deus. Em termos interrogativos: como pensar teologicamente Deus em todas as preocupações ecológicas supracitadas?⁶

Para atender a essa preocupação teológica, objetiva-se neste texto desenvolver a teologia ecológica de Jürgen Moltmann, teólogo renomado na história da teologia contemporânea devido à sua capacidade de articular a fé

com a história, demonstrando, assim, enorme sensibilidade pelos acontecimentos históricos e uma grande mística denotativa de uma profunda experiência de fé. Para atingir esse objetivo foi realizado um corte epistemológico em obras fundamentais do autor pesquisado, considerando que – conforme poderá ser verificado ao longo da exposição – seu ponto de partida e seu ponto de chegada é a escatologia refletida com base na categoria esperança, com um caráter progressivo na teologia trinitária, na cristologia, na teologia da criação, na pneumatologia e na ética. Além disso, o texto foi estruturado segundo a exposição do contexto de emergência da teologia ecológica do autor pesquisado, a explicitação do conteúdo dessa teologia desdobrado no conceito de teologia ecológica, de crise ecológica, da afirmação da vida e na questão do sábado como um coroamento desse complexo teológico. Foram explicitados alguns elementos prospectivos, apontando para o fato de que a teologia ecológica moltmanniana não é um tema apenas, mas uma efetiva produção

⁵ WILSON, E. *O futuro da vida*. Um estudo da biosfera para a proteção de todas as espécies, inclusive a humana. Rio de Janeiro: Campus, 2002; CAPRA, F. *A teia da vida*. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1996.

⁶ BOFF, L. Ecologia, política, teologia e mística. In: *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993. p. 17-58; SUSIN, L.C. *A criação de Deus*. São Paulo; Valencia: Paulinas; Siquem, 2003. NOEMI, J. *Mysterium Creationis*: sobre a possibilidade de uma aproximação à realidade como criação de Deus. In: SUSIN, L.C. (ed.). *Mysterium creationis*. Um olhar interdisciplinar sobre o Universo. São Paulo: SOTER- Paulinas, 1999. p. 205-47.

teológica. É também uma teologia que possui desdobramentos em outras formulações teológicas, especialmente na América Latina, continente marcado pelo binômio opressão-libertação. Contudo, a teologia ecológica que aqui se expõe é uma verdadeira teologia da esperança de horizonte escatológico, capaz de despertar a utopia de um planeta autenticamente ecológico, reflexo da glorificação de um Deus verdadeiramente de comunhão e de amor.

1 Estrutura da teologia de Jürgen Moltmann

1.1 O contexto histórico-teológico

A teologia ecológica de Jürgen Moltmann é situada no contexto específico do século XX, denominado de século breve⁷, marcado por duas guerras mundiais, cuja consequência fundamental foi a implementação de dois grandes sistemas políticos que dividiram o mundo em dois blocos ideológicos: o capitalismo e o socialismo. Eram dois blocos com dois comandos distintos e em plena atitude de alerta: a guerra fria. Assim, de um lado, os

norte-americanos imperaram no bloco do capitalismo com seu poder econômico, com seus costumes na vestimenta, na música, nos alimentos – especialmente o famoso *fast food* –, com sua ideologia de combate ao ateísmo comunista que propiciou a emergência de diferentes formas de pentecostalismo, com a sua força militar que culminou no surgimento de regimes militares em vários países da América Latina e da África. Desenvolveu-se então, uma cultura individualista, consumista e imperialista. De outro lado, estava a então União Soviética, um país formado por mais de vinte Estados e que comandava ideologicamente vários outros países. Ali, o Estado era o grande organismo controlador da economia e da política, fazendo a consciência individual do ser humano deixar seu espaço para a consciência coletiva. Dessa forma, as individualidades eram praticamente anuladas, e o tema da liberdade humana tornava-se um grande desafio para o socialismo real. Há de se destacar também os horrores das duas guerras mundiais. Foram muitas as vítimas que morreram e que ficaram feridas física e psicologicamente. Destaca-se a bomba atômica na Segunda Guerra que afetou as cidades japonesas de Hiroxima e Nagasáqui. Esse acontecimento foi marcante para a determinação de

⁷ HOBBSAWN, E. *Era dos Extremos. O breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 7.

uma mudança de mentalidade e de constatação da realidade de que o mundo estava modificado, dividido, e o ser humano mostrava-se capaz de construir algo plausível à sua autodestruição e a de todo o Planeta. Sem dúvida, a bomba atômica foi o marco inicial de uma era que transformou radicalmente a vida humana no globo⁸. Há de se ressaltar o enorme trauma deixado pelos campos de concentração, pela intenção de Hitler em constituir uma “raça pura”, ocasionando uma vasta eliminação de seres humanos, em especial os judeus. Ademais, a experiência dos totalitarismos europeus – fascismo italiano, franquismo espanhol, stalinismo soviético e o nazismo alemão – impediram o desenvolvimento de um estado democrático e criaram uma mentalidade nacionalista denotativa de contraposição a uma filosofia prática da alteridade⁹.

Quanto à filosofia, desde o final do século XIX, um processo revolucionário estava acontecendo em relação à inovação filosófica proporcionada pelo evento da Mo-

dernidade. De fato, a Modernidade representou um novo estado de espírito, marcado pelo racionalismo idealista, pelo empirismo que serviu de base para o advento da ciência moderna, pelo iluminismo conotativo do caráter messiânico da razão moderna, pelos deísmos que inauguraram uma nova teodicéia, pelo criticismo idealista que equivaleu à razão com a revelação e equiparou a religião à moral, por novas filosofias políticas aderentes à autonomia do Estado em relação à cultura teocêntrica que centralizava a religião como eixo de integração e constituição da sociedade. Dessa forma, emergiu o Estado laico, liberal de centralidade no governo civil e o democrata social fundamentado em um contrato social que se firmava mediante um processo educação. O idealismo romântico, por sua vez, trouxe à tona o espírito absoluto presente nas novas formas de consolidação do homem em sua condição de sujeito moderno. Nesse clima de Modernidade, a ciência moderna fundamentada em uma filosofia positiva emergiu como uma ciência messiânica,

⁸ HOBBSAWN, E. *Era dos Extremos*, p. 177: “Jamais a face do globo e a vida humana foram tão dramaticamente transformadas quanto na era que começou sob as nuvens em cogumelo de Hiroxima e Nagasáqui”.

⁹ KURZ, R. *O colapso da modernização*. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993; AZEVEDO, M. *Entroncamentos & entrechoques*. Vivendo a fé em um mundo plural. São Paulo: Loyoa, 1991. p. 19-32; ROBERTS, J.M. *O Livro de Ouro da História do Mundo*. Da Pré-História à Idade Contemporânea. São Paulo; Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

capaz de resolver todos os problemas do homem moderno¹⁰. No entanto, a ciência moderna não se mostrou capaz de resolver todas as questões antropológicas, especialmente aquelas relacionadas aos desejos profundos, à compreensão da história como luta de classes, à liberdade vista à luz da centralidade da vida. Por isso, foi marcante a contribuição específica de Sigmund Freud que explicitou o homem como um ser de desejos profundos, particularmente os libidinosos, e imbuído de um inconsciente denotativo de uma realidade psíquica até então desconhecida. Essa perspectiva possibilitou um olhar à religião como um campo de repressão dos desejos humanos e de inserção do homem à civilização. Por sua vez, Friedrich Nietzsche decretou a morte de Deus com um ato de protesto a uma totalidade sistêmica que impedia que o homem exercesse efetivamente a sua liberdade. Afirmou-se, então, a emergência do super-homem, fruto

de uma atitude niilista preocupada eminentemente com a frutificação da vida. De fato, a vida tornou-se o centro do pensamento niilista de modo que a fraqueza e a tragédia humanas passaram a ser elementos considerados importantes na vida. Trata-se do fim de uma visão linear de história e o início de um eterno retorno, no qual a vida marcada por suas contradições passa a ser o centro do ser humano. O materialismo dialético de Karl Marx observou que existem duas classes sociais antagônicas e em conflito constante uma com a outra, sendo essa luta o motor da história. Assim, a realidade moderna era profundamente marcada pelo conflito entre a burguesia e o proletariado e, por isso, havia a necessidade de implantar uma sociedade comunista com base em um processo revolucionário conduzido pelo proletariado e por uma ditadura capaz de impor uma nova ordem de liberdade e de atendimento às necessidades básicas da vida¹¹.

¹⁰ Segundo COMTE, A. *Curso de Filosofia positiva*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 1-39, o homem passou historicamente por três estágios: o religioso, o filosófico e o científico. O primeiro corresponde à forma mais arcaica de ver o mundo, tendo por base a crença em seres sobrenaturais que possibilitavam a inércia humana. Esta fase foi superada pelo segundo estágio, cuja centralidade estava na contemplação. Aqui, o homem contempla a realidade, pensa racionalmente sobre conceitos metafísicos sem que fossem colocados à comprovação empírica. No terceiro estágio, o homem atinge o seu ápice, pois ele pode lançar sua hipótese, observá-la em seu desenvolvimento e verificar empiricamente sua eficácia. Assim, a ciência moderna emergia como um elemento de resolução dos problemas humanos, de etapa definitiva e derradeira da humanidade, capaz de possibilitar que o homem efetivamente atinja a sua felicidade.

¹¹ GONÇALVES, P.S.L. *Por uma nova razão teológica*. A teologia na Pós-Modernidade. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005; VATTIMO, G. *O fim da Modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Desse quadro teórico, nasceram as diferentes escolas filosóficas contemporâneas, cujas reflexões explicitaram o pluralismo que tem permeado a história da filosofia atual. Assim sendo, surgiram as correntes neomarxistas que deram continuidade à ideologia social-comunista, as diferentes formas de fenomenologia afirmadas no estudo da percepção e da corporeidade, as escolas críticas, as correntes utilitaristas, os diversos modos de existencialismo, as correntes cristãs do personalismo e do humanismo integral, as correntes que defendem a alteridade e que possibilitaram o surgimento de uma filosofia da diferença. No pensamento moltmanniano, vale destacar o filósofo neomarxista Ernst Bloch que, unindo a utopia do socialismo com a mística religiosa, tomou a categoria esperança – *Hoffnung* – como elemento fundamental para explicitar suas doutrinas revolucionárias com base em um impulso escatológico. Dessa forma, a ação que transforma uma situação social determinada é impulsionada pela perspectiva do futuro aberto à novidade, à efetividade da esperança na sua condição de categoria que proporciona o movimento à realização de um novo horizonte de vida. Cabe destacar também a hermenêutica que teve seu início como retórica, foi analisada à luz de uma verdade

buscada na arte, desenvolveu-se como uma ontologia compreendida em seu caráter de evento histórico e firmou-se como um conflito de interpretações¹².

Esse quadro filosófico fundamenta o quadro sociopolítico exposto acima, bem como possibilita compreender a teoria da evolução que também está na base da teologia de Jürgen Moltmann. De fato, o evolucionismo de Darwin teve grande influência na emergência da consciência ecológica. O darwinismo, em suas formas clássica e renovada, foi determinante na concepção de um mundo que não pode simplesmente refutar o caos em nome da ordem. Em um processo de evolução, é natural à seleção e à adaptação com a conseqüente transformação da realidade do mundo. Dessa forma, o evolucionismo intenta superar a visão estática do criacionismo, pela qual Deus aparecia como o grande ordenador ou a grande inteligência que agia em contrariedade ao caos e à desordem. No criacionismo, o mundo criado já está terminado e nada há de ser feito senão dar continuidade à ordem original instaurada pela inteligência suprema. No evolucionismo, parte-se da idéia da originalidade comum das formas de vida e sua conseqüente seleção natural, pela qual se constrói a complexidade dos mecanismos celula-

¹² DELACAMPONE, C. *História da Filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

res da vida. Os elementos necessários da evolução são as ocorrências acidentais ou contingentes, o determinismo e o espaço de tempo. No primeiro elemento, estão incluídas as coincidências químicas altamente improváveis exigidas para a própria origem da vida, as aleatórias mutações genéticas que possibilitam a diversidade da vida e a imprevisibilidade dos acontecimentos históricos. No segundo elemento, está presente a necessidade envolvida na lei da seleção natural e nas mediações inflexíveis da química e da física correspondentes a todo o universo. Essas leis determinam os limites dentro dos quais as contingências vitais podem acontecer. O terceiro elemento é uma exigência da revolução biológica. Para que os produtos improváveis da evolução pudessem ter surgido, era necessário que houvesse uma vasta quantidade de tempo, uma vez que a idéia de evolução supõe a extinção de um projetista inteligente – Deus – que tudo ordena e tudo organiza, conforme o seu desígnio. A expansão de tempo fornece um amplo escopo para o aparecimento acidental das poucas combinações genéticas que permitem a sobrevivência de resultados positivos. Sem dúvida, a teoria da evolução propiciou uma profunda mudança na con-

cepção de universo e nas experiências diversas da vida, especialmente aquela do sofrimento. Em uma visão criacionista, o sofrimento era explicado da idéia de pecado original, cuja dinâmica era a transmissão hereditária do pecado de Adão a todos os seres humanos. No entanto, o evolucionismo propicia pensar o sofrimento do próprio processo de evolução da vida, de suas contradições e suas manifestações pela diversidade de caminhos¹³.

Deve-se dar atenção também a todo contexto de renovação teológica que ocorreu durante todo o século XX e continua a desenvolver-se no novo século. O pensamento filosófico moderno, com o seu aprofundamento pós-moderno possibilitou que fossem efetuadas novas formulações teológicas, capazes de superar o fixismo ontológico tão presentes em certas concepções da metafísica teológica. Impulsionados pelo espírito da hermenêutica surgiram vários modos de produção teológica, dentro das quais, para o pensamento de Jürgen Moltmann, interessa destacar a crise modernista de cunho protestante, a teologia do profundo de Paul Tillich, a teologia da história de Oscar Cüllmann, a teologia querigmática de Rudolf Bultmann e principalmente a teologia da palavra de Karl

¹³ HAUGHT, J. *Deus após Darwin*. Uma teologia evolucionista. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002. ARNOULD, J. *A Teologia depois de Darwin*. São Paulo: Loyola, 2001.

Barth¹⁴. No movimento de renovação teológica está também a teologia católica, destacando-se Romano Guardini que fundiu teologia com literatura, os teólogos da história da *Nouvelle Théologie* – Yves Congar e Marie Dominique Chenu, da Escola de Saulchoir e Jean Daniélou e Henri De Lubac, da Escola de Lyon – além de Karl Rahner, que formulou a teologia transcendental, pela qual se afirmou e consolidou-se a articulação entre antropologia e teologia com fundamento em uma filosofia transcendental. A emergência de todas essas teologias consolidava o dinamismo da produção teológica e por conseqüência um pluralismo que explicitava a inserção da teologia em todo processo de mudança social, política, econômica e científica pela qual o mundo estava passando¹⁵.

No bojo de toda essa conjuntura teológica do século XX, o pensamento de maior influência de teologia de Jürgen Moltmann foi o de Karl Barth. De fato, Karl Barth é considerado o maior teólogo protestante do século XX, especialmente pela vastidão de sua obra e por suas profundas intuições argumentadas no que se refere a uma dogmática eclesial. A influência fundamental está no

modo como Karl Barth desenvolve o objeto da investigação teológica. Esse teólogo suíço estava situado no contexto da emergência da teologia liberal e da conseqüente crise modernista que essa mesma teologia havia provocado. Amparados na afirmação fenomenológica do espírito absoluto proveniente do pensamento hegeliano, os liberais defendiam a tese de que a teologia deveria preocupar-se principalmente com a elevação do homem em sua dignidade, com a sua capacidade de efetuar o seu destino marcado por um horizonte de amor e de paz. Dessa forma, buscar-se-ia alcançar o divino a partir do mundo interior do homem. Karl Barth, ao visualizar os limites da teologia liberal, uma vez que ela se manifesta mais próxima de uma filosofia da religião que propriamente da teologia, buscou redescobrir o objeto mesmo da teologia. O objeto não pode ser o homem em si mesmo, porque senão Deus perderia o sentido para o próprio homem. Então, o objeto da investigação teológica é o próprio Deus, pois Ele é a crise às perguntas do homem, o totalmente Outro que se revela em um movimento dialético de desvelamento e velamento. A revelação é, então, a autocomunicação de Deus na história sem que Deus se

¹⁴ OLSON, R. *História da Teologia cristã*. Dois anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 1999. p. 587-627.

¹⁵ BOF, G. *Teologia católica*. Dois mil anos de história, de idéias, de personagens. São Paulo: Sacavém, 1996.

esgote na história. O *Deus revelatus* é também o *Deus absconditus*. Deus possui pura alteridade e transcendência em relação à história, pois embora se revelando historicamente se conserva na sua diferença imbuída de pura subjetividade. Daí que a tarefa da teologia é redescobrir objetivamente as manifestações do objeto puro em sua alteridade e irrupção, cumprindo a sua função de ser um pensamento hermenêutico da revelação, totalmente obediente ao advento de Deus em sua palavra. Dessa forma, Deus é preservado em sua alteridade e diferença, sendo sua palavra o seu modo próprio de operar em seu ato de revelar-se, sem que esgote o próprio ser de Deus. Karl Barth influi no caminho teológico de Jürgen Moltmann no que se refere à escatologia cristã. O teólogo suíço entendia que a pretensão da razão moderna em atingir um caráter absoluto era equivocada, porque a totalidade – segundo o hegelianismo – que abarcava a verdade, fechava as possibilidades da surpresa à reação da fraqueza e do pensamento diferente. E aqui está a novidade barthiana: não se pode conceber a escatologia como totalidade a fim de não se reduzir a escatologia aos novíssimos, compreendidos em sua exatidão. A escatologia deve

pensar o novo, o advento, o vir-a-ser e abrir-se às surpresas sem qualquer medo. Para Karl Barth, a escatologia não pode estar desarticulada com a revelação que, por sua vez, é o centro do cristianismo, e seu ápice está na ressurreição de Jesus. De fato, na ressurreição, Jesus é descoberto como o Cristo, pelo qual Deus aparece e é conhecido. Cristo é, então, o Consumador dos tempos que faz irromper o novo mundo do Espírito Santo. Dessa forma, escatologia e revelação estão sempre articuladas uma com a outra¹⁶.

A hermenêutica filosófica que trouxe à tona a possibilidade de compreender o dinamismo histórico dos acontecimentos e a verdade como fruto da interpretação conflitiva e como um horizonte a ser constantemente construído, possibilitou que Jürgen Moltmann se ativesse também à hermenêutica teológica que se desenvolveu com Rudolf Bultmann. E isso porque a hermenêutica bultmanniana enveredou-se pelo caminho de uma cristologia escatológica. Para trazer à tona a dignidade do sujeito humano em relação à oferta do dom escatológico de Deus, esse autor apresentou a alteridade do Reino de Deus que exige do homem uma de-

¹⁶ BARTH, K. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 2000; FORTE, B. *À escuta do Outro*. Filosofia e Revelação. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 31-47.

ção em favor ou contra esse mesmo Reino. Por sua vez, o Reino determina o presente, embora seja totalmente futuro, em função de exigir do homem uma decisão. Por isso, a escatologia de Rudolf Bultmann é chamada de existencial, uma vez que a hermenêutica existencial subjacente exige do homem em sua especificidade própria uma decisão em relação ao dom oferecido por Deus¹⁷.

A alteridade presente na teologia barthiana e na teologia bultmanniana, a filosofia neomarxista de Ernest Bloch que possibilitou o desenvolvimento de uma filosofia da esperança, a teoria evolucionista imbuída de um alto teor de novidade, a hermenêutica filosófica com incidência teológica e o contexto de histórico em que estava inserido Jürgen Moltmann, possibilitaram que esse teólogo alemão percorresse um caminho próprio de produção teológica imbuída de criatividade e de compromisso com o sentido da própria teologia como um saber que incide na história. Esse teólogo encontrou-se com outro teólogo criativo, católico de origem e preocupado com uma renovação da teologia fundamental. Trata-se de Johannes

Baptista Metz, que formulou a sua teologia política, concebendo-a não como um tema teológico, mas como um novo modo de produção teológica. O teólogo alemão católico entendia que a teologia política era uma teologia fundamental do sujeito, sendo compreendida como memória, narração e solidariedade. Na condição de memória, a teologia deveria recordar o caráter subversivo da fé, tão presente na revelação de Deus, cuja narração das respectivas ações são conotativas de tal caráter. E como solidariedade, a teologia deve produzir uma incidência política do sujeito na realidade histórica, na qual está inserida a teologia¹⁸.

Considerando o caráter dinâmico da produção teológica e a novidade gerada pela teologia política, Jürgen Moltmann não se fecha em sua teologia nem à teologia política em seu todo. Ao contrário, sua abertura ao caráter contextual da produção teológica, assaz difundido em meados dos anos de 1960, aproximou-o das diferentes correntes teológicas em emergência, particularmente da teologia da libertação latino-americana. De fato, suas categorias elaboradas ao longo de sua vida

¹⁷ BULTMANN, R. *Credere e comprendere*. Brescia: Queriniana, 1977; FORTE, B. *À escuta do Outro*. Filosofia e Revelação. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 59-68; _____, *Dio nel Novecento*. Tra filosofia e teologia, Brescia: Morcelliana, 1998. p. 31-8.

¹⁸ METZ, J.B. *Glube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz: Mathias-Grünwald Verlag, 1977.

intelectual e acadêmica foram muitíssimo utilizadas no referido complexo teológico contextual e vice-versa¹⁹.

Contudo, o fascínio messiânico da Modernidade, o paradoxo da Pós-Modernidade, as catástrofes das guerras, dos totalitarismos e os abusos da natureza por parte do ser humano, os avanços científicos, as filosofias da alteridade, as hermenêuticas teológicas e a escatologia filosófica e teológica presentes no século XX são elementos que proporcionaram à teologia moltmanniana ser uma teologia da esperança na condição de uma teologia ecológica. Para compreender melhor essa afirmação torna-se necessário verificar a construção da estrutura teológica do autor pesquisado para, em seguida, desenvolver a sua teologia ecológica.

1.2 A construção da teologia de Jürgen Moltmann

A teologia de Jürgen Moltmann é efetivamente um edifício construído com base em um projeto de teologia

pública, capaz de incidir historicamente na vida do ser humano e do mundo. Sua vasta obra tem início em seu livro *Teologia da Esperança*, de 1964, com sua reflexão sobre a escatologia cristã, tendo como base a categoria esperança e como referência teórica o pensador Ernst Bloch²⁰. Objetivava recuperar o sentido histórico da escatologia cristã, centralizando-a na categoria esperança, cujo teor permitia dar-se conta do caráter histórico do evento escatológico cristão. Para atingir esse objetivo, o autor efetuou um percurso metodológico e epistemológico que aprofunda o sentido da esperança no interior de uma práxis transformadora do mundo, apresentando, assim, um caráter público da fé e da revelação, cuja articulação com a escatologia, vista em perspectiva histórica, é sempre necessária. A categoria história, compreendida como o conjunto dos acontecimentos humanos, tendo o ser humano como seu sujeito, é profundamente impor-

¹⁹ MOLTSMANN, J. Teologia Latino-americana. In: SUSIN, L.C. *O mar se abriu*. Trinta anos de Teologia na América Latina. São Paulo: Loyola – Soter, 2000. p. 225-31. O autor reconhece que um dos méritos da teologia da libertação latino-americana foi possibilitar que a dimensão política e da esperança na produção teológica não podiam ficar enclausuradas na experiência européia. Ademais, as novas teologias européias podiam contribuir com a teologia da libertação e vice-versa, tendo ciência de que a grande novidade trazida pelo complexo teórico contextual foi efetivar a articulação entre a vida dos pobres e a fé positiva. Não se pode viver a fé sem que ela esteja situada em um contexto específico e sem que produza o *novum* e, no caso, a novidade é a libertação dos pobres em um contexto de opressão. Há de se ressaltar ainda que a categoria “Povo crucificado” utilizada por ELLACURÍA, I. Pueblo crucificado. In: SOBRINO, J.; ELLACURÍA, I. *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación (II). Madrid: Trotta, 1990. (p. 189-217), é fundamentada na categoria “Deus crucificado” de Jürgen Moltmann.

²⁰ BLOCH, E. *Das prinzip Hoffnung*. Frankfurt, 1959

tante no desenvolvimento da escatologia. Essa não é mais reduzida aos novíssimos, mas ela é o evento revelado, o *eschaton* presente em Jesus Cristo, o Verbo de Deus que se tornou carne humana. Na figura do *eschaton*, está manifestada a promessa da realização do Reino de Deus, apontando, desse modo, um futuro vindouro, denotativo de que a promessa divina – da terra, da descendência, da efetividade da aliança –, já presente na linguagem veterotestamentária, irá realizar-se. Essa promessa, compreendida em linguagem bíblica, realiza-se fundamentalmente em Jesus Cristo. Aponta-se aí para um futuro escatológico assaz presente na ressurreição de Cristo, a qual não é passível de compreensão senão a partir da ótica da morte de Jesus. Trata-se de uma morte histórica, de um acontecimento significativo no tempo e no espaço vividos por Jesus, mas que assume uma conotação escatológica na ressurreição. Essa denota a efetividade da justiça de Deus, a possibilidade da realização da utopia do Reino de Deus, em sua qualidade de um reino de liberdade do ser humano. Daí que não se desvincula a escatologia da história. Ao contrário, de uma hermenêutica cristã autêntica é redescoberto o significado de cada uma dessas ca-

tegorias e constrói-se a articulação entre elas, fundando-se, assim, uma escatologia histórica, fruto de uma hermenêutica capaz de propiciar uma compreensão mais autêntica possível da missão cristã, compreendida pela centralidade da esperança escatológica em seu desenvolvimento. Desse modo, o cristianismo é afirmado como uma verdadeira religião da esperança do Reino de Deus, que possibilita o engajamento de seus membros em todo movimento social utópico denotativo de um futuro de humanização do ser humano e de afirmação do mundo criado por Deus²¹.

A efetividade da esperança escatológica encontra seu desdobramento epistemológico em uma teologia da cruz, capaz de explicitar que a cruz de Cristo é o fundamento para a formulação de uma teologia pública. Partindo do pressuposto de que a fé cristã deva ter sempre um caráter público e, portanto, denotativo de solidariedade e de transformação do mundo, formula-se uma estrutura teológica de crítica às interpretações persuasivas da cruz, as quais distorceram o verdadeiro sentido histórico e teológico da cruz. Denomina-se isso de dulcificação da cruz, cuja implicação é fundamentalmente uma dimi-

²¹ MOLTSMANN, J. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Kaiser, 1964.

nuição do significado histórico e teológico da cruz. Por isso, torna-se necessário elaborar uma teologia da cruz que leve a cabo a esperança escatológica, articulando ortodoxia com ortopraxia, apontando a relevância política da cruz na sociedade, de modo que se afirme a importância pública do protesto a todo processo de crucificação presente no mundo. Uma teologia da cruz que parta da história terá como *locus* a vida dos sofredores crucificados deste mundo. Urge, então, um culto à cruz – repetição incruenta sobre o altar da Igreja do acontecimento do *Gólgota* – denotativo de que o sacrifício de Jesus na cruz é profundamente amoroso e produtor de vida. Trata-se de um culto que recorda o significado veraz da paixão e da morte de Jesus e que anuncia a sua vinda iminente, como *eschaton* definitivo. Dessa forma, a efetiva mística da cruz requer contemplar o sofrimento humano estampado no sofrimento de Jesus na cruz. Essa contemplação leva à certeza de que Deus está presente na vida dos sofredores, dos pobres deste mundo, não para escamotear o sofrimento deles, mas para amá-los, sofrendo com eles. É uma mística que realça a significativa e verdadeira identidade da Igreja, pois se Deus, na figura do Crucificado, está próximo aos crucificados deste mundo, então a Igreja é também Igreja do Crucificado com os crucificados. Dessa maneira, o seguimento de Jesus é levar a cabo

a proposta do evangelho do próprio Jesus em termos práticos como consequência da própria profissão de fé. Com isso, recupera-se o sentido histórico da cruz de Jesus, compreendendo que ele foi um crucificado dentro de um contexto histórico determinado, no qual as forças históricas de poder e de manutenção do *status quo* se uniram e, condenando-o, determinaram sua morte na condição de um subversivo da lei e da ordem sistêmica. A esperança messiânica, colocada no próprio Jesus foi abalada. Os seguidores de Jesus ficaram frustrados e praticamente sem esperança. No entanto, a recuperação do sentido da cruz, com base na experiência da ressurreição possibilita reverter o processo de frustração. Teologicamente, a crucificação de Jesus é a crucificação do próprio Deus, já que o Crucificado é o Filho de Deus. Neste está presente um movimento kenótico, denotativo de que, na cruz, o sofrimento humano e o sentimento de abandono atingem Deus. E essa conotação é possível porque o crucificado ressuscitou dos mortos e apareceu aos seus discípulos, cuja experiência de fé é aquela de quem é testemunha ocular da Páscoa de Cristo. Assim, o crucificado ressuscitado aponta o futuro de Deus, do ser humano e de toda a criação. Concretiza-se uma nova esperança que demonstra a utopia do novo ser humano e da nova criação. E porque o ressuscitado é o crucificado, então é cer-

to que Deus está presente na vida dos pobres, morrendo com eles e ressuscitando com eles. Assim, esta teologia da cruz é uma teologia política de crítica à situação de opressão vivida pelo ser humano, assume a práxis libertadora da comunidade dos fracos, dos humildes e desprezados, tendo em vista a emergência do *novum* do Reino de Deus nesta terra. Desse compromisso com esses seres humanos, surge a certeza de que o conhecimento da cruz é fundamentalmente o conhecimento de Deus na situação deles²².

Dessa teologia da cruz, emerge a implicação teológico-trinitária. Trata-se de constatar que a afirmação de Deus como Substância divina constituída hierarquicamente por três Pessoas divinas, está distante de uma concepção de Deus como Trindade próxima à teologia da cruz acima descrita. Essa Trindade monárquica está isenta da categoria *pericórese* e possibilita legitimar formas sociais e religiosas de dominação hierárquica. Para superar esse perigo, torna-se necessário afirmar o caráter comunitário da Trindade, vista como substância divina única constituída de três Pessoas divinas que se relacionam pericoreticamente. Assim, as Pessoas se interpene-

tram, havendo distinção entre elas e eternamente comunal. Para alcançar essa concepção, infere-se da teologia da cruz a revelação patológica de Deus presente na história do Filho, marcada por seu sofrimento ativo no mundo, não porque é criatura, mas por ser amor. O sofrimento extratritário do Filho exprime o sofrimento intratritário, dado que o sofrimento é o outro lado amor. E isso porque Deus é amor, cuja lógica de compreensão torna-se possível em função de que Deus é amor e auto-comunicação do bem que pressupõe autodistinção das Pessoas divinas de eternas relações pessoais. Desse modo, o amor divino somente pode ser compreendido trinitariamente, fazendo-se amor gerador e criador, porque se comunica ao igual e ao diferente. Na complexidade do amor trinitário, está a criação do mundo, compreendida somente pela auto-humilhação de Deus e, por consequência a autolimitação do Onipotente e o sofrimento do amor eterno. Há aqui uma reciprocidade do movimento extra e intratritário e é nisso que reside a redenção do mundo e dos seres humanos²³.

Outro elemento que emerge da teologia da cruz após o desenvolvimento da teologia trinitária é a criação.

²² MOLTSMANN, J. *Il Dio crocifisso*. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana. Brescia: Queriniana, 1973.

²³ MOLTSMANN, J. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München: Kaiser, 1980.

Expôs-se acima que a criação é obra da redenção de Deus realizada em sua liberdade intratrinitária que reflete extratrinitariamente. Não se trata de colocar Deus fora da criação ou vice-versa, mas de afirmar sua presença nela. É uma presença para glorificar Deus e glorificar toda a criação. Diante da crise ecológica que se constata e com os pressupostos da teologia da cruz amadurecida na teologia trinitária, urge a necessidade de buscar novamente o sentido da criação, redescobrimdo o sentido do tempo e do espaço criacionais, o processo evolutivo do mundo e a condição pessoal do ser humano como imagem de Deus, com base na referência teórica de que Deus está presente no mundo e no ser humano, efetivando a sua *Schechina* e promovendo a festa sabática por esse motivo²⁴.

A vitalidade da criação como ação trinitária está também presente na missão do Espírito Santo, cuja integralidade teológica é marcada pelo fato de que o Espírito tem como propriedade a processão e como missão a santificação e a vivificação. Na processão, o Espírito é vida, porque Ele é o amor eterno e pericorético entre o Pai e o Filho. Em sua missão, o Espírito torna a criação pneumatificada, cheia de vida, porque Ele é Vida. Por ser Vida, o

Espírito propicia a experiência humana de liberdade e de libertação social, de efetividade da justiça de Deus na história, suscita carismas para que se concretizem como serviços de edificação da vida. Em nenhum momento histórico ou intratrinitário, o Espírito suscita o egoísmo. Ao contrário, o Espírito promove a comunhão dos seres humanos entre si, de todos os seres vivos e de toda a criação com Deus. Essa ação do Espírito promove uma verdadeira e efetiva experiência mística que supera a alienação espiritualista de afirmação do dualismo separatista que torna a ação histórica de Deus isenta de um movimento de auto-restrição kenótica²⁵.

A consistência de toda esta estrutura da teologia de Jürgen Moltmann está na Escatologia, compreendida da sensibilidade pelas correntes de pensamento escatológico da atualidade e pela afirmação da escatologia da pessoa, da história, do cosmos e de Deus²⁶. Assim, a categoria esperança, que está no início de seu pensamento e foi se constituindo de relevância e pertinência a uma teologia efetivamente pública e com incidência histórica, chegou ao ápice na sua escatologia cristã. Essa, por sua vez, está articulada com a reflexão sobre Deus, porque

²⁴ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*. Doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993.

²⁵ MOLTSMANN, J. *Lo Spirito della Vita*. Per una pneumatologia integrale. Brescia: Queriniana, 1994.

²⁶ MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*. Escatologia cristã. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1997.

para o teólogo alemão, a teologia não tem outra tarefa senão refletir com profundidade sobre Deus. E isso porque o caráter público da teologia exige que seu objeto de investigação seja efetivamente Deus com seu Reino, cuja vinda é iminente na história. Para isso, a teologia jamais se desvincula de seu contexto histórico de produção, tornando-se um complexo teórico próprio de seu tempo histórico. E isso a torna uma teologia pública que procura entender a Modernidade em sua qualidade de um projeto histórico e antropológico para o ser humano, e salientar as características fundamentais de uma teologia efetivamente messiânica, imbuída de esperança de defesa e de promoção da vida²⁷.

2 A teologia ecológica

2.1 Ponto de partida: O conceito de teologia ecológica

A compreensão da teologia ecológica de Jürgen Moltmann requer antes de tudo que se constate o caráter progressivo de sua teologia, cujo ponto de partida foi a escatologia redimensionada que passou pelo amadureci-

mento de uma teologia da cruz com profundidade na teologia trinitária, a qual se desdobrou na criação e na vida em sua totalidade, atingindo uma nova escatologia provedora de um Deus vindouro. Assim, afirmou-se o caráter público da teologia, compreendido historicamente, de corporeidade do ser humano e de cosmologia. Essa teologia é indubitavelmente ecológica, porque abarca uma totalidade de relações do seres vivos entre si e desses com os seres não-vivos. A ecologia é, então, a arte das relações, formando um todo no qual as partes estão contidas, sendo cada parte imbuída do todo. Estrutura-se um entrelaçamento dos seres, uma verdadeira teia de relações. E porque a teologia é um discurso sobre Deus em uma perspectiva da esperança, afirmar uma teologia ecológica é afirmar um complexo teórico que desenvolve o saber sobre Deus com base no entrelaçamento dos seres e testemunha a presença de Deus no mundo, na história e na afirmação da dignidade do ser humano.

A teologia ecológica elimina a perspectiva dualista separatista que desde o século II, com a influência do gnosticismo e com incidência do helenismo no pensamento cristão, o mundo foi dividido em dois: o mundo das idéias e o mundo sensível. O primeiro é perfeito, não

²⁷ MOLTSMANN, J. *Dio nel Progetto del Mondo Moderno*. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia. Brescia: Queriniana, 1994.

possui erros e é considerado isento de qualquer possibilidade de mancha que o desconfigure em sua perfeição. O segundo é passível de erros, é imperfeito e jamais alcançará a perfeição. Dessa forma, o mundo sensível é inferior, e o mundo ideal é superior, sendo a relação entre ambos organizada hierarquicamente. Esse dualismo é também antropológico. O ser humano foi dividido em duas partes: a da alma e a do corpo. A primeira é perfeita, isenta de problemas, racional, celeste, enquanto a segunda é prática, terrestre, imperfeita. Existe também nesse dualismo antropológico uma divisão hierárquica, vindo a ser a alma totalmente superior ao corpo²⁸.

Além de eliminar o dualismo separatista, a teologia ecológica elimina também a perspectiva de uma ontologia fixa e sem qualquer dinamismo histórico, assaz desenvolvida na filosofia e na teologia escolástica, cuja consequência era a elaboração de conceitos metafísicos aplicados a qualquer realidade histórica sem nenhuma consideração especificamente contextual. Com a emergência da ontologia hermenêutica, o conceito de ser tem se modificado e o *Dasein* heideggeriano aponta para o

fato de que a ontologia é um evento ocorrido no tempo e no espaço que constituem a história.

O contexto de origem da teologia ecológica há de ser compreendido em dois aspectos. No primeiro, situa-se a emergência da Modernidade, a qual surgiu da conjunção entre a esperança messiânica do judaísmo e a do cristianismo, trazendo à tona um messianismo eurocêntrico conquistador e um messianismo norte-americano-cêntrico denotativo do perigo de cancelar toda pluralidade de povos. Recordar-se aqui o antropocentrismo moderno acompanhado do cientificismo moderno, cuja consequência foi o surgimento de uma subjetividade humana que, fundamentada na racionalidade cartesiana, determinou a existência ao modo de pensar moderno e uma concepção de ciência fundamentada no empirismo racionalista de acentuado caráter messiânico. Decretou-se a morte de Deus e o nascimento do super-homem, pleno de liberdade, capaz de ser sujeito único da história. Nesse processo de edificação do messianismo moderno, emergiram as vítimas sacrificadas, frutos de um processo econômico de expropriação do produto do Outro, de um et-

²⁸ GARCÍA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 1989; GONÇALVES, P.S.L. O ser humano como Imagem e Semelhança de Deus: a Antropologia Teológica. In: GONÇALVES P.S.L.; TRASFERETTI, J. *Teologia na Pós-Modernidade*. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 251-99; COLZANI, G. *Antropologia Teológica*. L'uomo: paradosso e mistero, Dehoniane. Bologna, 2000. p. 137-65.

nocídio e de genocídio profundo do índio, do negro e dos pobres em gênero – a mulher – e em idade – a criança e o ancião e de uma profunda devastação da natureza. A razão científica moderna tornou-se uma efetiva razão instrumental, pela qual exploraram-se os diversos territórios, instaurando um processo de exploração econômica que promoveu um sistema de crescente empobrecimento de povos. Esse processo foi acompanhado do genocídio, cujo número de mortos é praticamente incontável e, quanto ao juízo axiológico, um acontecimento totalmente absurdo. Ademais, acompanhou esse processo o etnocídio dos índios, predominando a cultura européia que até então era bem pouco significativa diante das grandes culturas chinesas, indianas e mongólicas. A cultura indígena foi vista como inferior e até inumana, tendo os índios que se submeterem aos diferentes costumes provenientes dos europeus. Os índios possuíam o ouro que tanto

fascinou os europeus: em troca do qual os europeus impunham sua cultura aos índios²⁹.

A Modernidade instaurou também um espírito messiânico de cunho milenarista e quiliástico, cuja base está situada na tradição judaica e cristã. Aliás, o milenarismo judaico afirmava que Deus enviaria um Messias – o Filho do Homem na concepção apocalíptica do livro de Daniel – para a salvação de toda casa de Israel e sua condição seria a de um Rei, capaz de instaurar um reino de paz para todos os povos. Equilibrou-se o messianismo centrado em Israel e o universalismo salvífico de toda a humanidade, trazendo à tona uma forte consciência missionária para o povo judeu. Em luta do bem contra o mal, das forças de Deus contra as forças de Satanás, obteve-se a certeza da vitória definitiva de Deus, de que chegaria a era do *Shabbat* eterno de Deus na criação nova. Dessa forma, o senhorio do Messias é realizado neste mundo,

²⁹ MOLTSMANN, J. A passagem do ano 2000: progresso e abismo. In: GIBELLINI, R. (ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Santuário Aparecida 2003, p. 25-32. Segundo DUSSEL, E.D. *Caminhos de libertação latino-americana(IV)*. Reflexões para uma Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 11-22, a cultura dos negros passou por um processo ainda mais voraz e terrível, pois foram buscados na África e trazidos para a Europa e para a América Latina para fins de colonização. Foram vistos juridicamente como animais de trabalho, saíram de seu respectivo continente na condição de clandestinos e nas senzalas expunham as chagas desse terror e a resistência por intermédio de sua específica cultura. A Modernidade na América Latina também deve ser vista à luz do gênero, da pedagogia e do ancião. O machismo uxoricida deteriora a vida da mulher, torna-a efetivo objeto de cama e mesa e impede que uma cultura do efetivo companheirismo e da real comunhão entre homem e mulher se realizem no continente. Ademais, o ancião é também um pobre marginalizado. Em função da sua idade, ele perde o seu valor no âmbito do trabalho e torna-se um peso na sociedade.

mas a nova criação de todas as coisas terá início e se consumará no juízo final. O milenarismo cristão herdou a tradição judaica, mas ao contrário do judaísmo não afirma que o Messias ainda está por vir. Para o cristianismo, o Messias é Jesus Cristo e nele está personificado o Reino de Deus. De fato, os testemunhos neotestamentários apontam para um milenarismo que diferencia a ressurreição dos mortos, com centralidade na ressurreição de Jesus, das ressurreições antecipadas. Ocorre que o processo de despertamento escatológico dos mortos tem início na ressurreição de Jesus, a qual se torna imperativo fundamental do sentido existencial da vida cristã. Com isso, o martírio é justificado e há um futuro histórico-escatológico para os mártires. Desse modo, são fortalecidos os que são perseguidos e ao mesmo tempo permite-lhes que fujam espiritualmente da realidade histórica de opressão. O cristianismo desenvolveu esse seu quiliasmo escatológico ao longo da história e firmou-se na união com o Império Romano, tornando-se a religião oficial do Estado e criou, durante o período medieval, um milenarismo tão forte que propiciou a Joaquim de Fiore pensar que estava por começar uma nova era, a era do Espírito, já que a era do Pai e do Filho já haviam sido superadas. Não restam dúvidas quanto à enorme influência desse pensamento no desenvolvimento do espírito da Modernidade, cuja

configuração adquiriu maior força ainda com a Reforma protestante que possibilitou pensar a fé distante dos enaves eclesiásticos colocados à época. Esse espírito foi fortalecido com o advento de uma razão iluminista denotativa da emergência de um reino humanista. Instaurou-se, assim, um messianismo aberto para o mundo e para um futuro positivo. As Revoluções Francesa e Industrial estavam cobertas de um espírito quiliasmático, totalmente oposto ao pietismo e ao biblicismo, tornando esses dois movimentos conservadores e antimodernistas. Além dos milenarismos judeu e cristão, o milenarismo político presente nos impérios sagrados, tais como o império romano na Antigüidade ocidental e o Império Bizantino no Oriente. Seja em um ou em outro a idéia é a mesma: a da efetividade política da esperança messiânica do Reino milenar de Cristo constituído de paz, de prosperidade – pelo ouro – da humanidade e do *shabbat* escatológico do mundo criado. Do milenarismo político decorreu a política da *pax messiânica* desses impérios que proporcionou a criação de um mundo cristão no Ocidente e no Oriente, mas que adquiriu um maior tom ocidental a partir do início da era moderna. Influenciada por essa visão quiliasmática, a Modernidade descobriu e conquistou novos mundos, utilizando-se de métodos persuasivos e de métodos geradores de ações violentas. Não se

têm dúvidas da importância da cristandade, tanto a secular quanto aquelas das ordens religiosas no processo de efetividade da Modernidade³⁰.

O que não se esperava da Modernidade era que seus anseios messiânicos viessem a ser frustrantes, uma vez que a humanidade defrontou-se no século XX com duas guerras mundiais, várias guerrilhas, guerras civis. Tudo isso com um enorme número de vítimas, com grandes traumas sociais, com o medo de que outras catástrofes acontecessem. Para superar a catástrofe, um quiliasmo político criado no período é fundamental: o quiliasmo messiânico norte-americano. De fato, os Estados Unidos da América constituem uma grande invenção da Modernidade. Essa nação emergiu com uma originalidade muito específica e com um ímpeto redentor messiânico, capaz de resolver os problemas do mundo, cumprindo dessa forma uma função escatológica na história universal. Esse caráter redentor dos norte-americanos é acompanhado de um apocalipsismo do fim do mundo, uma espécie de expectativa acerca da batalha final dos bons contra os maus e da destruição total do mundo no dia final. De fato, os Estados Unidos se vêem a si mesmos como o país messiânico, o portador da paz a todos os po-

vos, o povo eleito que se formou a partir da libertação das entranhas da Inglaterra, a nação que renasceu das cinzas, porque muitas foram as batalhas para alcançar o seu esplendor de país messiânico. Assim, os Estados Unidos constituem-se em uma nação permanentemente escatológica, imbuída de uma missão divina – *The manifest Destiny* – de conquistar todo o continente. Dessa forma, os séculos anteriores ao século XX fizeram dos Estados Unidos uma nação de perseguidos e refugiados, mas que, no século XX, transformaram-se em uma nação mundial poderosa e com uma missão universal. Na formulação quiliástica dessa missão universal, porém, reside o perigo do nacionalismo exacerbado e de uma consequente imposição sobre outras nações. Em nome dessa missão e com base no *The Manifest Destiny*, praticou-se a repressão e foram apoiadas ditaduras que menosprezaram a humanidade, fundamentando-se na “segurança nacional”. Constata-se nesse caráter messiânico e quiliástico dos Estados Unidos da América que o grande sonho de efetividade dos direitos humanos em cada nação, tem no país norte-americano o experimento da independência e da liberdade, significando afirmar que a democracia norte-americana será completa quando houver

³⁰ MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*. Escatologia cristã. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003. p. 146-88.

democracia em todas as nações. Com isso, os Estados Unidos adquirem uma face política messiânica que lhes permite ter hegemonia na Organização das Nações Unidas, interferir nas diferentes políticas nacionais, de mundializar sua cultura e o seu sonho de futuro³¹. Essa característica alcança maior teor diante das catástrofes e das bestialidades do século XX, com os horrores produzidos pelos totalitarismos que passam por Hitler, Stalin, Mão Tse tung, Franco, Mussolini. E aí reside o paradoxo, porque diante das catástrofes vem o sonho de dias melhores com a Internet, a engenharia genética e outras grandes descobertas que fascinam a humanidade³².

No segundo aspecto do contexto de emergência da teologia ecológica, situa-se uma nova sensibilidade que julga a Modernidade em seus atos de barbárie, porque fez crescer a desigualdade social e trouxe à tona a morte antes do tempo. De fato, a Modernidade não produziu apenas voracidade, mas também paradoxalmente uma teologia do pacto e da resistência, tão bem fundamentada no modo de produção protestante de teologia.

A consistência dessa teologia estava na pressuposição que os seres sejam reconhecidos por Deus como dignos e capazes de fazer alianças e de respeitá-las³³. Essa contradição da Modernidade gerou uma teologia capaz de desenvolver uma sensibilidade da verdadeira esperança em Deus que se revela na história com seu espírito vivificante e habita no mundo como o totalmente Outro presente no Outro e no estranho. Trata-se de uma teologia política da esperança que se deu conta de que a Modernidade criou a submodernidade, marcada pela pobreza que causa indignação ética e pela fatídica constatação de que a natureza tem sido devastada e pode alcançar gradativa e aceleradamente o seu fim³⁴.

A teologia ecológica é construída com base na cristologia trinitária pneumática, cuja identidade está no desenvolvimento de um complexo teórico que afirma o *pathos* de Deus no mundo por intermédio de Jesus Cristo de modo que a vida seja afirmada na ação do Espírito da Vida. Ademais, essa teologia pretende refletir um novo modo de pensar efetivamente comunicativo e integrati-

³¹ MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*. Escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 188-98.

³² MOLTSMANN, J. A passagem do ano 2000: progresso e abismo. p. 32-6.

³³ MOLTSMANN, J. Alleanza o Leviatano? La teologia política all'inizio dell'età moderna. In: *Dio nel progetto de mondo moderno*, p. 28-32.

³⁴ MOLTSMANN, J. Teologia e Progetto della Modemità. In: *Dio nel Progetto del Mondo Moderno*, p. 9-21; _____. *A vinda de Deus*. Escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p.222-39.

vo. Com isso, ela dialoga com as outras ciências, especialmente com a física, com a biologia, com as ciências humanas e faz da filosofia sua mediação hermenêutica, capaz de dar-lhe uma percepção integral e de totalidade acerca da realidade histórica. Trata-se de uma teologia preocupada fundamentalmente com a vida, considerando que viver é comunicação em comunhão. De fato, em sua condição de ciência, a teologia não pode se constituir em um saber isolado dos outros saberes, mas de um saber que seja fruto de um ambiente de diálogo científico e de diálogo da fé com a história. Aliás, somente é possível compreender cada ser real e cada ser vivo em sua complexidade relacional à medida que o modo de pensar a teologia seja integrativo e integral. Somente dessa maneira é que essa teologia irá proporcionar os múltiplos acessos à comunhão criacional, os quais podem ser encontrados na tradição, na experiência, na ciência, na sabedoria, na dedução e na indução. Assim sendo, essa teologia propicia formular uma efetiva aliança entre Deus, a natureza e o ser humano, de modo que o equilíbrio dos direitos de todos os seres vivos e o seu relacionamento com os seres não-vivos sejam uma realidade efetivamente de vida. Dessa forma, ela proporciona formular o projeto da

formação de uma nova comunidade planetária marcada pelo cuidado entre todos os seres, em que cada planta, cada animal, cada mineral, cada astro, cada ser humano seja respeitado e tenha vida. Contribuirá ainda na edificação de sociedades constituídas por seres humanos diferentes em cultura e em classe social, cuja aceitação da diferença possibilita a edificação da justiça social e de uma cultura universal marcada pela alteridade. Ademais, essa sensibilidade teológica, impulsionada pela emergência da consciência ecológica recente trouxe à tona uma nova espiritualidade marcadamente cósmica que reflete os direitos humanos conjugados aos direitos da Terra e aos deveres humanos para com a Terra, visualizando, assim, a *Schechina* de Deus em toda a obra da criação³⁵.

O método da teologia ecológica é efetivamente marcado por uma epistemologia na qual é imprescindível analisar a realidade histórica e cósmica, efetuar a devida hermenêutica teológica e suscitar determinados elementos que apontem o *novum* próprio de um complexo teológico. Dessa maneira, elaborar-se-á uma teologia crítica, contemporânea ao seu período e imbuída da verdadeira esperança de um Deus da esperança messiânica.

³⁵ MOLTSMANN, J. Teologia e Progetto della Modernità, p. 21-6; _____, *Deus na Criação*. Doutrina ecológica da Criação, p. 17-21.

2.2 A crise ecológica

O seguimento do método da teologia ecológica exige analisar a realidade do planeta Terra e constatar a crise ecológica provocada por uma sociedade industrial que deu ao ser humano um poder de *Leviatã*, ao manipular a natureza por meio da aplicação da ciência – tecnologia – de um modo quase sem limites. Efetivamente, a crise ecológica é o esgotamento da natureza através da intervenção humana, especificamente mediada por um determinado tipo de uso de tecnologias, tornando-a, assim, uma crise fatal para todos os seres vivos e para o meio ambiente natural.

A compreensão dessa crise exige entender que toda sociedade humana mantém um relacionamento com seu meio ambiente natural. O ser humano manipula a natureza, utilizando-se de tecnologias – ciências naturais aplicadas – radicadas em determinados interesses humanos, conduzidos por valores fundamentais e por convicções básicas das sociedades humanas. Esses valores e essas convicções originam-se de certezas fundamentais que os seres humanos têm acerca do sentido da existência de sua vida. Esse sentido é progressivamente apro-

fundado e compreendido por intermédio das formas sociais e culturais de vida, que se enraizaram no subconsciente humano no decorrer da história. Quando a relação sistêmica entre natureza, sociedade e cultura se desequilibra ou ainda quando um desses elementos está desestabilizado, provocando um distúrbio sistêmico, então emerge a crise ecológica. Uma vez constatado esse desequilíbrio, a sociedade humana pode criar, por meio de suas instituições públicas e privadas, mediações de auto-imunização, as quais propiciam uma defesa temporária e não resolvem definitivamente a crise instaurada. Difunde-se uma idéia de que a crise constitui-se em efeitos colaterais das atuais tecnologias e que, portanto, ela pode ser resolvida tecnicamente. Com isso, cresce a apatia das pessoas em relação à natureza, emerge a indiferença em relação à educação ecológica e assiste-se à lenta morte da natureza. Ademais, desenvolve-se uma cultura científico-tecnológica aliada ao poder político marcado por interesses de grupos de domínio social vigente. Assim, a política científica estabelece valores vigentes, cuja universalidade axiológica é profundamente questionável. Propicia-se o desenvolvimento da civilização moderno-contemporânea antropocêntrica, de um cuidado ecológico

frágil, pois é efetuada a coisificação do meio ambiente natural correspondente ao solipsismo do ser humano³⁶.

A crise ecológica é constatada na profunda decadência ambiental presente em uma civilização técnico-científica que dá razão a um processo de industrialização descontrolado, cujas conseqüências são a poluição da atmosfera, o desmatamento das reservas florestais, a abertura de um buraco na camada de ozônio que provoca o aumento da temperatura do Planeta, a produção de chuva ácida em função dos produtos ácidos que são lançados aos rios, o envenenamento das águas marinhas. Destroem-se muitas espécies de plantas e animais e a enorme produção de óxido de carbono e de gás metano concretiza o “efeito serra” que nas próximas décadas provocará mutações climáticas de conseqüências desastrosas. Os fertilizantes químicos e os diversos pesticidas estão envenenando os terrenos, deixando-os assaz improdutivos. Não se pode esquecer também do crescente empobrecimento das nações que provoca a morte prematura de seres humanos e da ausência de um efetivo programa equilibrado de crescimento demográfico. Trata-se de um fenômeno resultante de uma interdependência dos

países ricos com os países pobres tanto no que se refere à geração da situação social de desigualdade e de injustiça, quanto no tocante às influências dos efeitos da pobreza do Terceiro Mundo no Primeiro Mundo. Ademais, o mercado mundial informal dos diferentes tipos de tráficos promove a emergência de grupos hegemônicos que, muitas vezes, superam a economia formal, gerando um grande desequilíbrio econômico público e uma cultura de criminalidade e de violência capaz de difundir o medo e a discriminação social. Estabelece-se, então, a injustiça social e ecológica que se torna obstáculo a uma efetiva política de paz na terra³⁷.

Conforme o exposto, a Modernidade em sua condição de evento histórico, cultural e filosófico está na raiz da compreensão da crise ecológica, porque sua vertente antropocêntrica e cientificista elaborou uma hermenêutica da cultura judaico-cristã que possibilitou a dominação do ser humano sobre a natureza. Instaurou-se uma vontade de domínio fundamentada na transposição da onipotência de Deus para o ser humano, tomando o ser humano criador e dominador de todas as coisas. Isso significa que o progresso humano, acompanhado do aumen-

³⁶ MOLTMANN, J., *Deus na Criação*, p. 42-58.

³⁷ MOLTMANN, J. *Distruzione e liberazione della Terra: verso la Teologia Ecológica*. In: *Dio nel progetto del Mondo Moderno*, p. 91-4;

to de poder devastador sobre a natureza, afetou os direitos do ser humano e da Terra, pois a crise ecológica é uma crise de totalidade vital. Por isso, cabe perguntar: que civilização moderna é esta, tão paradoxal que está repleta de promessas messiânicas, mas que está marcada por uma vontade de domínio, por uma cultura expansionista que gera um ser humano devastador da natureza e que aparenta não cuidar devidamente da Terra? Essa vontade e essa cultura se difundem e causam enormes catástrofes ecológicas. Será mesmo que a biosfera está dando lugar à tecnosfera e que a natureza está mesmo chegando ao seu fim? Será que a sociedade industrial criou um ser humano máquina, sem sentimento e profundamente explorador da natureza? Há de fato esperança de superação dessa crise e uma superação que aponte para a efetiva glorificação da criação?

2.3 A afirmação da vida

A teologia ecológica defende e afirma a promoção da vida. Diante da crise ecológica, ela combate a morte da Terra como sistema de vida e de inter-relacionamento entre os seres vivos e desses com os seres não-vivos. Para isso, torna-se necessária uma epistemologia teológica

consistente e selada por um caráter científico que explicita uma visão capaz de superar a antiga cosmologia religiosa que separa Deus do mundo, e a moderna cosmologia que se distancia do complexo teológico. Trata-se de uma visão denotativa de uma consciência ecológica de mundo, que seja capaz de levar a cabo um pensar integrativo e participativo de todos os seres entre si. A consistência da teologia ecológica reside em entender a natureza como mundo contingente, e sua contingência é o seu estar-aí e tudo o que nele acontece. Esse mundo-natureza é o que se denomina criação, a qual não é um dado fixo, estagnado e terminado. A criação é dinâmica e está em processo de ser criação e, por isso, há de ser compreendida em um processo de comunhão que constitui a vida. Viver é comunicação em comunhão em uma totalidade que inclui a relação da terra com o céu. Ocorre que o conceito criação ultrapassa o conceito história e corresponde às coisas visíveis e invisíveis. A criação não se reduz àquilo que se vê, mas é também aquilo que não se vê. Então, toda a realidade que ultrapassa a visibilidade histórica, possuindo uma nova conotação de tempo e de espaço, constitui também a criação. Dessa maneira, se a Terra é um lado da criação, o céu é o outro lado da mesma criação. Por não estar pronta e terminada, a criação

anseia pela liberdade e geme dores de parto. Ela espera ser nova, ser glorificada e, por isso, a criação almeja sempre efetuar o horizonte utópico, denominado Reino da Glória³⁸.

O pensar teológico-ecológico sobre o mundo possui três características fundamentais que, apesar de distintas, são profundamente correlacionadas: a espiritualidade cósmica, a Terra compreendida como *Gaia* e aliança entre Deus, a natureza e o ser humano.

2.3.1 A espiritualidade cósmica

Esta característica critica a espiritualidade antropocêntrica típica da Modernidade que permitiu ao ser humano explorar a natureza sem qualquer limite e sem o princípio de alteridade. A natureza não foi reconhecida em sua diferença e identidade peculiar e tornou-se um objeto de exploração denotativo de uma razão agressiva que corporificou a ideologia da ordem e do progresso. Essa ideologia compreendeu o caráter ordenador do progresso que se opunha ao caos, à desordem e a tudo que

fosse contrário a uma palavra de ordem. Ela assumiu o quiliasmo messiânico moderno de tal modo que a natureza tornou-se um objeto de devastação sem ser concebida como tal.

A espiritualidade cósmica tem como ponto de partida a recuperação da imagem de Deus em perspectiva trinitária. Isso significa afirmar que Deus é comunhão das pessoas Pai, Filho e Espírito Santo. Trata-se de uma comunhão maravilhosa, porque a substancialidade única de Deus é constituída pela *pericórese* existente na relação entre as Pessoas divinas em cujas relações pericoréticas existe o respeito, a reciprocidade, a distinção de propriedade e de missão. Não existe a solidão, o despotismo de uma Pessoa sobre a outra, mas a comunhão eterna. Ocorre que esse Deus unitritário é o Deus da criação e porque é eternamente amor e comunhão, não poderia jamais ficar enclausurado em si mesmo. Por isso, Deus se auto-restringiu e disponibilizou um *locus* para a sua criação, retirando a sua presença desse proto-espaco. Deus restringiu a sua eternidade para dar e deixar tempo à sua criação nesse prototempo. Deus restringiu a sua onisciên-

³⁸ MOLTMANN, J. *Deus na Criação*, p. 58-68.

cia para dar liberdade às suas criaturas, para que elas afirmassem efetivamente a criação³⁹.

No princípio, Deus criou o céu e a terra para diferenciar Deus do mundo. De fato, existe uma contingência tanto do céu quanto da terra, porque ambos constituem-se em obra criadora de Deus. O caráter criador designa que a ação divina implica uma totalidade referente à história, à natureza e ao Espírito, mas quando o próprio Deus cria o ser humano, ele designa a realização conseqüente de sua obra criacional com uma determinada função. Assim, o ser humano age analogicamente a Deus por meio do seu trabalho de modo que se efetive a *creatio continua*. Assim sendo, a tese da *creatio ex nihilo* deve ser vista não como negação da matéria, mas como expressão da soberania decisiva de Deus no ato mesmo de criar. Expressa-se, então, a liberdade criacional de Deus que é uma liberdade amorosa, uma vez que Deus cria por amor, por intermédio de sua própria palavra. No entanto, a palavra

criadora é Deus e estava com Deus antes mesmo da criação. E para ser criadora, a palavra saiu de Deus, tornou-se estranha a Ele, havendo uma autodeterminação de Deus em criar. Ele decidiu livremente criar e por isso, se contraiu a si mesmo. A autocontração divina é a maneira de afirmar que, ao criar, Deus não se dirigiu para fora de si mesmo, mas para dentro, encontrando aí o nada. Na realidade, a autocontração permite a auto-restrição da própria presença de Deus. É daí que emerge o nada, enquanto exprime uma parcial negação da existência divina. O espaço emergente é livre por meio da autocontração de Deus e assume fundamentalmente a condição de um “lugar” abandonado por Deus. Isso significa que o nada da criação emerge não apenas pelo não-ser, mas também pela negação de Deus. Assim, o nada é negação da criação e negação de Deus e é por isso ameaçador. A superação da ameaça se dá pela automovimentação divina em sua autocontração que é uma atividade

³⁹ MOLTMANN, J. *Trinität und Reich Gottes*, p. 17-35. A compreensão dessa teoria requer afirmar Deus como Criador em uma perspectiva efetivamente teológica. A intuição moltmanniana é de que há necessidade de se redimensionar a concepção de Deus Criador, especialmente para afirmar a continuidade da Criação, a participação humana na obra de Deus e a vitalidade de todos os seres. Assim, o autor levanta os seguintes questionamentos em MOLTMANN, J. *Deus na Criação*, p. 117: “As doutrinas teológicas da criação, muitas vezes, só tratam da questão: O que Deus significa para o mundo que ele criou e mantém, e o que significa o mundo ser criação de Deus? Antes de discutir esta questão cosmológica, queremos tratar da questão teológica: O que significa, para Deus, ser criador de um mundo que é diferente dele, mas que deveria corresponder a ele, e o que significa essa criação para Deus? O que Deus quer com ela? Como ele a experimenta? Como participa dela?”

humilhante de auto-rebaixamento⁴⁰. O redimensionamento da *creatio ex nihilo* possibilita confirmar que Deus decidiu criar, abrindo-se ao sofrimento salvífico e redentor. Compreende-se, então, que a criação está ligada à salvação, pois a criação do mundo já é uma promessa da ressurreição e esta, por sua vez, é a efetividade da nova criação. As forças da ressurreição atuam na emergência da nova criação, tendo em vista a cruz de Cristo. De fato, a cruz de Cristo eternamente sustenta o universo em função da disposição de Deus em, desde o início, sustentar totalmente a sua criação, inclusive em seu sofrimento. Na cruz, está o segredo e o futuro da criação⁴¹.

A doutrina trinitária da criação que sustenta a espiritualidade cósmica propicia uma interpretação messiânica da criação, relacionando essa última com a salvação. Seu amparo situa-se em dois aspectos: o Cristo cósmico e o Espírito criador. A teoria do Cristo cósmico corresponde ao fato de que Ele é também o fundamento da criação compreendida em sua totalidade. Na realidade, a ação redentora de Cristo na criação propicia compreender a presença de Cristo também no início da mesma criação. Essa presença denota seu Senhorio criacional e media-

dor, afirmando uma efetiva cristologia sapiencial. O Espírito criador corresponde à ação de Deus na emergência da nova criação, porque a força do Espírito é a força criadora para a afirmação da vida plena, da vida em abundância, da vida eterna. A força do Espírito é também a força vital das criaturas que lhes dá criatividade e capacidade de sofrer suas dores de parto. A atuação do Espírito garante a especificidade de cada Pessoa da Trindade em sua propriedade e em sua missão e a respectiva referência à criação, pois a criação é sempre uma obra trinitária. O Espírito possui também o adjetivo cósmico, já que ele é a força criadora de Deus na criação. Como Espírito cósmico, o Espírito é fundamentalmente o princípio de toda a criatividade da matéria e da vida do mundo. É pela força do Espírito que o mundo evolui, que as novas possibilidades são abertas e que os organismos realmente se articulam e mostram sua vitalidade. O Espírito é também o princípio holístico que atua em cada nível da evolução, criando relações recíprocas, promovendo coincidências nessas reciprocidades e tantos elementos de vida denotativos de cooperação e comunhão. O Espírito é também o princípio da individualização e da formação da matéria e

⁴⁰ Aliás, é nisso que reside a doutrina veterotestamentária da nova criação, especialmente presente nos cânticos do Servo Sofredor do Deutero-Isaías e confirmada na teologia do *Logos* encarnado do quarto evangelho e na teologia da cruz da literatura paulina.

⁴¹ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 117-44; _____. *Il Dio crocifisso*, p. 266-91.

da vida nos seus diversos níveis. No processo evolutivo, o Espírito produz a auto-afirmação e a integração de um lado e a autopreservação e a autotranscendência de outro, fazendo valer a complementaridade entre esses dois lados. E o Espírito é ainda princípio de intencionalidade inerente a todos os sistemas da matéria e da vida, tornando todas as criaturas abertas ao *novum* futuro⁴².

A recuperação do Deus unitrinário leva, então, à concepção da criação como comunhão sem confundir criação com mundo. Criação é muito mais que o mundo; ela é uma totalidade que emprega a multiplicidade, a simbiose, a participação e a integração dos seres. Ela não se esgota no processo histórico do mundo, mas o transcende e volta-se para a glória, denominada nova criação. Vista dessa forma, a criação articula a imanência com a transcendência do Deus criador. Por sua graça, Deus prepara o mundo para o seu Reino. Essa preparação está demonstrada na ressurreição de Cristo, o verdadeiro início da nova criação. Além disso, e por ser a criação um ato trinitário, o Espírito também age na criação. Sua atuação ocorre em seu autoderramamento sobre tudo o que existe, fazendo-o tudo preservar, vivificar e renovar.

Assim, o Espírito promove a comunhão das criaturas entre si e a comunhão delas com Deus. A própria comunhão das criaturas é um processo comunicativo fundamental, cujo inter-relacionamento é um movimento denotativo das inter-relações cósmicas do Espírito divino. Tudo o que está presente nas criaturas – padrões, simetrias, movimentos, ritmos, campos e conglomerados materiais da energia cósmica – tem origem no Espírito. Este é o Espírito da vida que atua no mundo, possibilitando autotranscendência a esse mundo para um futuro profundamente aberto. O Espírito está presente na criação por sua diferenciação cósmica e atua como sujeito de possibilidade da nova criação. Dessa maneira, o Espírito atua tendo em vista uma comunhão ecológica de todos os seres, pondo fim ao divórcio entre os seres humanos e os outros seres e à destruição e à morte da natureza e dos seres humanos⁴³.

A espiritualidade cósmica está marcada pela atuação do Verbo e do Espírito. Ocorre que todas as coisas foram feitas por meio do Verbo com a atuação vibrante do Espírito de Deus e por desígnio do Pai. A integração criadora do Verbo gerado pelo Pai e do Espírito, procedente

⁴² MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 144-53; _____ *Jesus Christ for today's world*. London: SCM Press, 1994, p. 88-107; _____ *Lo Spirito della Vita*, p. 115-45.

⁴³ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 153-57; _____ *Distruzione e liberazione della Terra*, p. 99-104; _____ *Lo Spirito della Vita*, p. 249-303.

do mesmo Pai e do Filho, é efetuada para efetivar a comunhão das criaturas. O Verbo especifica e diferencia, e o Espírito coliga e coloca em sintonia. Por sua vez, a Igreja – cuja índole não se esgota no mundo humano – é também constituída da presença do Verbo e do Espírito e é, por isso, prefiguração da presença do Verbo e do Espírito na nova criação de todas as coisas. Com esse movimento ecológico e integrador, afirma-se que a criação é presença, o templo é a morada – *Shechina* – de Deus⁴⁴.

2.3.2 A hipótese Gaia

Nesta característica, visualiza-se a Terra não apenas como solo em que se situam seres vivos, mas também como planeta com a sua biosfera e atmosfera no qual se vive. Assim, afirma-se que a Terra possui vida, cuja presença é marcada por uma série de interações entre as zonas animadas e inanimadas do Planeta. A biosfera, a atmosfera, os oceanos e a terra firme, todos juntos, consti-

tuem um único e complexo sistema ou um organismo especial capaz de conservar a vida do Planeta. A compreensão sistêmica da Terra implica entender que este superorganismo trabalha não apenas com o desenvolvimento das culturas humanas, mas também com sua subjetividade específica que transforma macromoléculas, microorganismos e células em formas de vida, capazes de conservar a vida planetária. Diante disso, deve-se perguntar: o que garante efetivamente a hipótese Gaia? É a linguagem do código genético e seu sistema de segurança, capaz de proteger a Terra de danos fabulosos e profundamente destruidores. O código genético da Terra garante o entrelaçamento das células com os organismos todos e proporciona a superação do paradigma antropocêntrico que coloca o ser humano acima de todas as coisas⁴⁵.

A necessidade de superar o paradigma antropocêntrico e desenvolver o paradigma ecológico requer teologicamente compreender o Planeta e o cosmos com base na articulação entre criação e evolução. De fato,

⁴⁴ Esta afirmação é plausível mesmo admitindo o sofrimento das criaturas. Ocorre que não se pode esgotar a criação no mundo nem a comunhão criatural na história. Daí que o sofrimento é a outra face do amor, pois no *pathos* do crucificado e inclusive no sentimento de abandono da parte de Deus, instaurou-se o amor pleno de um Deus que sofre com as criaturas por meio do sofrimento de seu Filho.

⁴⁵ MOLTSMANN, J. *Distruzione e liberazione della Terra*, p. 105-07; CAPRA, F. *As conexões ocultas*. Ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 19-48. Este autor explica a natureza da vida da sua própria centralidade. Desse modo, afirma a primordialidade das células, seu caráter ecológico e sua definição pelo DNA, bem como aponta os fundamentos das células presentes nas membranas e a constituição de uma vasta rede celular que dá sustentação à vida, vista em seu desenvolvimento complexo e cósmico.

muitas foram as dificuldades em se aceitar na teologia, especialmente na vertente católica, a teoria da evolução. Havia evidentemente um problema sério de natureza exegética que permitia à teologia afirmar o criacionismo sem a efetiva utilização do método histórico crítico que propiciava ler os textos bíblicos em seu contexto histórico, social e cultural. Ao confrontar-se com o pensamento darwinista que afirma a evolução da vida em um processo de seleção e mutação, o pensamento criacionista acredita ser o evolucionismo uma negação da ação de Deus na criação do universo. No entanto, a superação dessa tensão na teologia teve como grande responsável o jesuíta Pierre Teilhard de Chardin, cujo mérito intelectual esteve no fato de ter articulado a fé com a ciência, a teologia da criação com a teoria da evolução⁴⁶. A partir desse grande pensador, tornou-se possível pensar teologicamente a criação em uma perspectiva de efetivo diálogo da fé com a ciência. E isso se torna necessário à medida que a teologia ecológica não pretende mais olhar antropocentricamente o universo em geral e o planeta Terra em especial, mas olhar o universo como criação que não

está pronta e terminada. Trata-se de situar a criação como *cretatio originalis*, *creatio continua* e *creatio nova*, implicando superar as diferentes ideologias que são obstáculos à articulação entre criação e evolução⁴⁷, o que implica também compreender que, ao descrever a construção continuada da matéria e dos diferentes sistemas de vida, a evolução está articulada com a *creatio continua*, pois as diferentes formas de vida se encontram em comunhão por um processo aberto de tempo. Desse modo, o ser humano não pode mesmo ser o centro da criação, mas o próprio Deus é sentido e o centro de todas as coisas⁴⁸.

A compreensão dos processos evolutivos da natureza requer que se efetue efetivamente uma teoria da evolução hermenêutica, também designada por teoria da evolução sintética, cuja afirmação principal é a da evolução do cosmos. De fato, a evolução é um processo que supera um estado extático de universo, sendo sua referência a instabilidade, o movimento, a dinâmica, pelos quais torna possível a expansão desse mesmo universo. No entanto, essa expansão – que pode ser confirmada na

⁴⁶ Ver por exemplo: CHARDIN, T. *Le phénomène humain*. Paris: Seuil, 1955; _____, *O meio Divino*, Lisboa: Notícias, 1997.

⁴⁷ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 284: “Ligar os conceitos de evolução e criação somente é possível e tem sentido quando ambos os conceitos são desideologizados e utilizados somente no âmbito daquilo que originalmente querem expressar”.

⁴⁸ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 271-86.

teoria do *big bang* – é um movimento conflituoso, trazendo à tona a idéia de um sistema aberto. Dessa forma, busca-se superar a concepção antiga de um cosmos estável e de um universo equilibrado isento de tensões e de assumir um princípio da ordem flexível e contingente, superando, então, o princípio da ordem causal. Com isso, a evolução da vida é denotativa de que os sistemas vitais e materiais são complexos, permitindo que a experiência de tempo seja também complexa. Essa complexidade temporal é marcada pela diferença dos tempos e pela irreversibilidade da direção do tempo, uma vez que o sistema só existe em sua própria experiência. Cada sistema existe entre o passado fixado e o futuro parcialmente aberto e determinado, porque a organização do sistema se realiza entre esses dois tempos qualificados. Assim, jamais o presente é totalmente determinado. Ao contrário, ele é simultânea e parcialmente determinado e indeterminado, já que o futuro é um sistema aberto somente de modo parcial. Na verdade, esse presente encontra-se entre o acaso e a necessidade⁴⁹, desenvolvendo-se em uma seleção de acasos. Isso significa afirmar que só existe um espaço indeterminado em cada matéria estruturada, sendo o processo de evolução uma efetiva expansão das es-

truturas da própria realidade. Não apenas a expansão das estruturas é indeterminada, mas também o próprio comportamento. Dessa forma, possibilita-se pensar na necessária adequação às mudanças por parte da matéria e da vida, demonstrando que sua realidade é de verdadeira complexidade. E a abertura sistêmica da matéria e da vida significa propriamente que há um *novum* em sua situação futura, porque a possibilidade permite que o sistema passe por diferentes processos de mutação e que tenha um espaço indeterminado de antecipação. Por isso, todo sistema aberto adquire, após ter efetuado possibilidades, a realização de novas possibilidades, mas para se constituir como tal, torna-se necessário que, em sua abertura, haja um fechamento relativo para que a abertura não seja levada à dissolução de si mesma. Dessa forma, a evolução da vida está estruturada na seqüência: átomo, molécula, célula macrocelular, organismo multicelular, organismo vivo, populações de organismo, seres vivos, animal, espaço de transição de animal para pessoa, pessoas, populações humanas, comunidades humanas. Evidencia-se, então, que há um entrelaçamento comunicativo das partes com o todo, o qual é considerado como um salto qualitativo de interdependência cósmica. O cosmos

⁴⁹ A idéia moltmanniana tem fundamento em MONOD, J. *El azar y la necesidad*. Barcelona: Barral, 1970.

evolutivo é um sistema irreversível, comunicativo e aberto para o futuro e nisso consiste a sua transcendência, caracterizada pela sua potência participativa e simbiótica. Nessa sua constituição, o cosmos é um sistema aberto para Deus, o qual é um contexto envolvente para o mundo. O contrário também é verdadeiro: Deus se abre para o mundo, envolve-se com todas as possibilidades do ser do universo. Por isso, a transcendência do mundo para Deus somente pode ser pensada quando está em relação com a imanência de Deus para o mundo⁵⁰.

A *creatio continua* origina-se do fato de que a própria *creatio originalis* é um sistema aberto, mutável e por isso, é possível pensar em *creatio nova* com toda a incidência escatológica que nela existe e consiste. A criação original de Deus não possui uma teleologia em si mesma, mas como sistema aberto possui horizonte escatológico e sua continuidade se efetua efetivamente na ação decorrente da aliança entre Deus, o ser humano e a natureza. Em vista disso, o criar de Deus é histórico e por ser histórico é salvífico e não há salvação sem a criação. No ato criador de Deus, está sua contradição, o sofrimento, porque somente quem ama é capaz de sofrer. Ou ainda, o

sofrimento é a outra face do amor e nessa relação entre sofrimento e amor está a força criadora de Deus, denotando paciência inesgotável e capacidade ativa de sofrer. Assim sendo, a criação tem a chance de libertar-se do auto-isolamento e experimentar a ação auto-acompanhada de Deus. Trata-se de uma ação que corresponde à atuação de Deus na e por meio da ação das criaturas. Deus age com as criaturas e essas atuam com base nas potências divinas e para dentro do próprio Deus. Esse agir acompanhador de Deus em relação às criaturas é garantido mediante a atuação do Espírito Santo, que é o verdadeiro Espírito da vida, que garante também o futuro da criação, a qual deve ser pensada escatologicamente como mundo⁵¹.

A teologia ecológica deve dar-se conta das implicações da compreensão que se expõe acerca da hipótese *Gaia*. A primeira corresponde à compreensão dos ecossistemas locais e regionais em suas funções complexas, abertos à universalidade sistêmica. Dessa forma, nenhum ecossistema local e regional pode ser pensado em si mesmo e fechado aos horizontes de universalidade concreta. A segunda é referente à necessidade de superar a con-

⁵⁰ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 287-98.

⁵¹ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 298-311; _____. *Lo Spirito della vita*, p. 249-60; _____. *Trinität und Reich Gottes*, p. 112-43.

cepção de que existe um único saber analítico, capaz de responder às questões relativas à vida do Planeta e de ater-se ao diálogo metódico e epistemológico entre as ciências da Terra. Esse diálogo também não pode permitir que uma ciência se coloque acima das outras ou que um grupo de ciências se sobreponha a outro grupo. Cada ciência tem seu valor e sua devida importância. Juntas constituem um complexo oriundo de um movimento de entrelaçamento científico preocupado com o sistema em sua totalidade. A terceira afirma a necessidade de construir-se um saber integrado e efetivamente científico que sirva ao interesse da defesa e da promoção da vida, cuja garantia se efetua por meio da cooperação e da simbiose dos seres. A quarta é a superação da visão antropocêntrica de mundo, instaurando uma visão que enquadre o ser humano no contexto democrático que regula a vida do Planeta todo. Assim sendo, o ser humano não mais será o predador do Planeta, mas estará cuidando dele e deixando-se ser cuidado por cada um dos outros seres. A quinta aponta para a necessidade de realizar-se uma nova articulação política mundial, capaz de eliminar o medo de extermínio do Planeta, provocado pelos investimentos em armamentos nucleares realizados nos últimos

anos, especialmente durante a guerra fria. Trata-se de elaborar e implementar uma política da Terra democrática a fim de que se efetive uma autêntica biocracia, na qual os seres humanos devem compreender-se a si mesmos como criaturas da Terra ao lado de tantas outras criaturas⁵².

2.3.3 Aliança entre a natureza e o ser humano: a aliança com Deus

A aliança entre a natureza e o ser humano é expressão da aliança com Deus. Torna-se necessário reconhecer os direitos humanos das futuras gerações e o direito da natureza no que se refere à vida, e o dever da geração atual em defender e promover a vida. Reconhece-se, assim, a identidade específica do ser humano e da natureza, a condição alterativa de cada um deles, a afirmação da respectiva diferença e a possibilidade de comunhão na diversidade de formas de ser. Dessa maneira, seres humanos e natureza são sistemas abertos, porque todos são sujeitos com graus diversos de complexidade, mas que, entre si, estabelecem um processo comunicativo, formando o sistema Terra. No exercício efetivo da comu-

⁵² MOILTMANN, J. *Distruzione e liberazione della Terra*, p. 105-7.

nhão, natureza e seres humanos reconhecem suas diferenças e sua respectiva alteridade total. Essa comunhão denota a presença de Deus, que é verdadeira e efetiva comunhão trinitária.

O reconhecimento dos direitos humanos há de ser efetuado na relação com a natureza e na percepção dos direitos individuais de cada ser humano. Por isso, há de afirmar-se os direitos humanos e, por analogia, os direitos da Terra. Essa afirmação denota os direitos fundamentais dos seres humanos, os direitos dos outros seres viventes e os direitos do Planeta. Correspondem aos direitos humanos todos aqueles direitos relativos aos direitos econômicos, sociais e culturais, civis e políticos⁵³. No entanto, com a emergência evolutiva da consciência acerca dos direitos internacionais para assegurar a soberania de cada Estado, emergiu também a consciência de que cada ser humano é um sujeito de direito internacional e, portanto, de tutela no seu direito de ser humano. Assim sendo, historicamente, em função da guerra, surgiu a defesa dos direitos individuais em uma perspectiva capitalista e a defesa dos direitos sociais e econômicos do ser humano em uma perspectiva socialista. Devido à intensidade da po-

breza e da miséria dos países do Terceiro Mundo, surgiu o direito à existência, à sobrevivência e à vida do ser humano. Em resumo, os direitos humanos são os direitos da defesa da vida, da liberdade e da segurança; os direitos à liberdade religiosa, de opinião e de associação; os direitos sociais ao trabalho, à nutrição e à habitação; os direitos à participação política. Conjugados entre si, esses direitos afirmam a dignidade humana, totalmente indivisível, que denota a qualidade do ser humano na totalidade da sua vida e em sua condição de sujeito⁵⁴.

Os direitos humanos possuem natureza individual e social. Aliás, o reconhecimento da individualidade humana e da igualdade entre os diferentes seres humanos é mérito da própria consciência moderna. Entretanto, os direitos humanos possuem um alcance social, pois a sociedade possui o direito à segurança e à previdência social e econômica. Isso está fundamentado em uma base religiosa de cunho monoteísta, dado que o judaísmo, o cristianismo e o islamismo afirmam a liberdade e a igualdade entre os seres humanos. Declaram ainda essas religiões que, na relação com Deus, o ser humano torna-se pessoa e, por isso, sua dignidade não pode ser violada. A com-

⁵³ MOLTSMANN, J. *Distruzione e liberazione della Terra*, p. 115-6. Os três primeiros direitos foram estampados na Declaração Universal dos direitos do homem de 1948, enquanto os dois últimos foram escritos nos Acordos Internacionais sobre os Direitos do Homem de 1966.

⁵⁴ MOLTSMANN, J. *Distruzione e liberazione della Terra*, p. 108-11.

preensão teológica – na perspectiva cristã – de pessoa humana implica compreender que, na criação, o ser humano é imagem de Deus por uma determinação original do próprio Deus. Nessa sua decisão, Deus se autocontraiu e realizou sua primeira auto-humilhação, em uma clara denotação de que Ele se revela na história das criaturas. E sua revelação ocorre como Ele é, um sujeito plural em sua singularidade, porque o Deus da revelação é o Deus da criação que é a Trindade. Dessa forma, o ser imagem – *zālām* em hebraico, *eikōn* em grego e *imago* em latim – de Deus possibilita que o ser humano seja também semelhança – *demuth* em hebraico, *homóiosis* em grego e *similitudo* em latim. Portanto, como imagem a pessoa humana representa Deus sobre a Terra e como semelhança ela o reflete. Para expressar a semelhança, a tradição teológica formulou quatro analogias: a da substância, a da forma, a da proporcionalidade e a da relação. Na primeira, a natureza da razão e da vontade é o lugar da semelhança de Deus da pessoa porque da imortalidade da alma é semelhante à natureza divina. A segunda refere-se ao jeito ereto de andar e do olhar da pessoa direcionado para o alto, ou seja, analogicamente, a pessoa humana está sempre voltada para a transcendência, para Deus. A terceira corresponde ao domínio da pessoa sobre a Terra em uma nítida correspondência do domínio de Deus so-

bre o mundo. Na quarta, tem-se uma evidente referência à comunhão entre homem e mulher enquanto corresponde à comunhão trinitária. No entanto, é preciso livrar-se do perigo hermenêutico de que, nessa relação da pessoa humana com Deus, está a diferença entre a pessoa e o animal, pois uma concepção estritamente teológica estaria sendo utilizada em um sentido antropológico. O que teologicamente se busca salvaguardar é a peculiaridade da pessoa humana como imagem e semelhança de Deus. A categoria rosto é fundamental para a compreensão de que a semelhança é referente a toda a existência da pessoa humana e não apenas à sua alma e à sua individualidade. O rosto denota a identidade do ser humano como pessoa; uma identidade que não se limita à historicidade humana, mas invade toda a escatologia pessoal. O rosto, por excelência, denotativo do verdadeiro rosto humano como “imagem e semelhança” é o rosto de Cristo – aquele transfigurado de Mt 17,2 e aquele que brilhava como o sol de Ap 1,16 . Por isso, o rosto da pessoa humana, visto à luz de Cristo, é indicativo do futuro do ser humano em sua profunda comunhão com Deus. Um dos lugares em que se exprime a semelhança da pessoa humana com Deus é a diferença sexual e a comunhão das pessoas. A imagem denota a determinação de Deus para uma existência humana comum, mas a seme-

lhança indica mesmo a comunhão, particularmente a comunhão entre homem e mulher. Trata-se de uma comunhão que expressa a singularidade humana presente na pluralidade de homem e mulher. Essa dialética entre singular e plural explicita que ser pessoa é ser sexualmente diferente e ter relação sexual recíproca. E ainda a apropriação de homem como masculino e mulher como feminino, permite afirmar que a pessoa é constituída de *animus* e de *anima*, conforme a expressão psicanalítica de Karl Jung⁵⁵. Cada ser humano é masculino e feminino em sua *psique* e ser pessoa é desenvolver esses dois elementos, seja homem, seja mulher. Além disso, ser pessoa significa ser comunitário, pois Deus é comunitário em sua pessoalidade e singular em sua substancialidade. À medida que o ser humano se realiza como pessoa humana de efetiva comunhão, aberta aos diferentes relacionamentos e realiza-os no respeito e na alteridade, o caráter comunitário de Deus é afirmado⁵⁶.

Há de se assegurar também que as pessoas possuem uma vocação messiânica à luz da imagem de Cristo. De fato, Ele é o primogênito dentre os mortos e o mediador da criação, reconciliador do mundo e Senhor do

domínio de Deus. Em Cristo, a imagem de Deus está estampada como imagem de reconciliação e de salvação. Por isso, é plausível afirmar que em Cristo é restabelecida a recriação da semelhança de Deus que acontece na comunhão das pessoas crentes com Cristo, pois sendo Ele imagem messiânica de Deus, as pessoas crentes se tornam imagem Dele e, por isso, caminham para a glória de Deus. A glorificação de Deus, por sua vez, está relacionada à justificação do ser humano que, em Cristo, foi redimido dos pecados, e o corpo – aquele que na mentalidade do dualismo separatista era a prisão da alma – vive sua redenção, uma efetiva e verdadeira transfiguração. Nisto consiste o caminho da santificação do ser humano: ser justificado e ser glorificado, tornando-se uma pessoa em profunda relação com Deus. Aí está a glorificação escatológica das pessoas enquanto é glorificação do próprio Deus. Ser pessoa é ser justificada, santificada, glorificada, imagem de Deus. E ser imagem corresponde a ser a presença de Deus no mundo. No entanto, o ser humano vive um paradoxo: é imagem de Deus e simultaneamente pecador. O pecado fá-lo perder sua semelhança a Deus, porque a relação especial entre a pessoa humana e Deus

⁵⁵ JUNG, C.G. *Mysterium Coniunctionis*. Pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na Alquimia. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁵⁶ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 312-24.

está qualificada negativamente. O pecado não é algo mau na pessoa criada boa, mas é um poder mau e sem-Deus, presente na pessoa por culpa dela mesma. Assim sendo, ser imagem de Deus implica também que Deus se relaciona gratuitamente com as pessoas e, por sua graça faz-se presente na vida de cada uma delas. Nisto consiste a afirmação da dignidade da pessoa humana: a presença permanente de Deus na vida da pessoa, capaz de superar a perda e a violação dessa relação⁵⁷.

A asserção da imagem e da semelhança da pessoa humana com Deus assumiu na história da teologia duas analogias: a psicológica e a social. A primeira corresponde ao domínio da alma sobre o corpo e a segunda, à comunhão dos homens e das mulheres; na primeira, emergiu uma doutrina psicológica da Trindade no Ocidente, e a segunda fez surgir uma doutrina social da Trindade no Oriente/Leste; na primeira, acentuou-se a tendência monoteísta na conceituação de Deus e, por conseqüência, avançou em uma antropologia individualista; na segunda, desenvolveu-se a concepção de um Deus uno e trino, imagem básica da verdadeira comunhão humana. No desenvolvimento histórico dessas duas analogias, instaurou-se uma antropologia do domínio da alma sobre o

corpo, de Deus sobre o mundo. Dessa forma, o corpo é pecaminoso, é inferior e subordinado à alma, a qual é a melhor parte na pessoa. Segundo a concepção agostiniana, nesse domínio, a alma assumiu a conotação de espírito racional sem ser substância – como na conotação aristotélica – mas sendo sujeito. Nessa condição de sujeito, a alma existe como autopresentificação, auto-reconhecimento e amor próprio. Nisso, a alma é imagem perfeita da Trindade divina, correspondendo, assim, à unidade substancial de Deus, bem como ao domínio de Deus sobre tudo e todos. Na diferenciação subjetiva, a alma corresponde à Trindade interna de Deus, dividida nas correspondências do Pai com o ser, do Filho com o reconhecimento e do Espírito com o amor. Na concepção de Tomás, a semelhança de Deus é vista na natureza intelectual da pessoa, a qual possibilita-lhe imitar Deus especialmente no reconhecimento e no amor próprio e, dessa maneira, tornar-se semelhante a Ele. Assim, a pessoa foi criada por Deus conforme a imagem da Trindade toda. Além da imagem de Deus estar presente na subjetividade anímica da pessoa, ela se apresenta também nas formas sexual e social. A diferença sexual do ser humano como masculinidade e feminilidade define a pessoa humana

⁵⁷ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 324-30; _____. *A vinda de Deus*, p. 95-115.

também como imagem de Deus. Deus criou o ser humano, homem e mulher e, portanto a diferença é pessoal. Não é a alma, separada do corpo que dignifica a pessoa diante de Deus, mas a comunhão humana pessoal. Sendo imagem do Deus uno e trino, o ser humano é pessoa, criado para a comunhão humana. Essa, por sua vez, reflete a comunhão intratrinitária, pois o nível de relação na Trindade é manifestado não na constituição trinitária, mas na imagem da Trindade. E essa imagem são as pessoas em profunda comunhão e em efetiva solidariedade. De fato, a melhor visão teológica da Trindade é a oriunda dos capadócijs, que partiram não da elevação do sujeito de vontade e razão e domínio à dignidade divina, mas da comunhão original. Desse modo, afirma-se uma teologia da Trindade aberta que se apresenta para fora de maneira diferenciada. Isso significa afirmar que cada Pessoa na Trindade é inteira e está unida às outras duas. A abertura se dá pelo Filho que assume totalmente a condição humana não apenas para redimir o ser humano do pecado, mas torná-lo efetivamente imagem de Deus. E ele o é exatamente sendo pessoa humana que realiza a comunhão na história. Assim, a Trindade é aberta enquanto

sai de si mesma, sendo essa abertura efetivada na ação comunitária das pessoas humanas⁵⁸.

A afirmação do ser humano como pessoa elevada em sua dignidade exige que todas as instituições humanas levem a cabo o projeto de elevação da dignidade humana, combatendo todo o tipo de estrutura que gera a morte antes do tempo⁵⁹. Trata-se de tomar a democracia como princípio de todo poder exercitado pelos seres humanos sobre outros seres humanos. Com isso, rompe-se a falácia de que a prioridade individual do ser humano é anterior à edificação de uma sociedade justa. Ao contrário, à medida que a sociabilidade humana goza de dignidade, é a pessoa humana que é afirmada em sua dignidade. Somente é possível a edificação dos direitos individuais quando se constrói uma sociedade justa, uma cultura de solidariedade e princípios axiológicos de relações fraternas. Além disso, há de se realçar os direitos humanos no campo econômico, cujos direitos fundamentais são aqueles referentes ao trabalho, à propriedade, à alimentação, à tutela e à segurança social. A injustiça econômica presente na concentração de meios de produção e dos recursos alimentares nas mãos de poucos, com a

⁵⁸ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 330-46.

⁵⁹ MOLTSMANN, J. *Teologia Latino-americana*. In: SUSIN, L.C. (ed.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: SOTER – Loyola, 2000. p. 225-31.

conseqüente submissão e empobrecimento de tantos seres humanos, constitui uma grave violação da dignidade humana. Constata-se o crescimento mundial da pobreza, a morte de muitos seres humanos por fome, por doença e por ações provenientes de uma violência estruturada. Indubitavelmente, o desequilíbrio econômico pode levar a uma catástrofe econômico-ecológica, vista na dominação dos países ricos sobre os países pobres. Trata-se de uma dominação manifestada na devastação florestal das grandes matas atlânticas, na desertificação dos campos, na presença intensa de indústrias multinacionais que corporificam a um processo de poluição do ar, de produção de escórias nos rios e nos mares, de contaminação ambiental e de outros processos que degradam a vida e acentuam a morte prematura. Urge, então, fundar uma política econômica de cunho ecológico, capaz de harmonizar os direitos econômicos dos seres humanos com as condições cósmicas da natureza. Assim, a justiça econômica relativa aos seres humanos inseridos em sua sociedade, deve corresponder a uma justiça ecológica entre a cultura humana e a natureza da Terra⁶⁰.

Os direitos humanos são efetivamente direitos do gênero humano. Não é possível raciocinar os direitos hu-

manos sem a consciência de solidariedade pela geração humana. O tempo presente deve aprender com o passado e prospectar um futuro que não repita os erros históricos, mas que seja marcado pelo cuidado com a vida. De fato, o passado ensina que o ser humano pode criar sua autodestruição e pode fundar políticas de armamentos – inclusive químicos e biológicos –, de segurança nacional e até de império internacional em função de um tempo futuro identificado pela ameaça de morte em massa da espécie. Além disso, constata-se a possibilidade de, com a ajuda de novas descobertas científicas que se transformaram em tecnologias, manipular-se geneticamente a espécie, podendo favorecer modificações geracionais. Isso significa que se torna possível produzir uma humanidade determinada em única direção que, certamente, tolhe a liberdade natural do ser humano. Diante disso, torna-se necessário que se efetue um pacto entre as gerações, capaz de garantir a sobrevivência humana com a efetiva justiça. Em termos interrogativos: qual é o futuro do Planeta, das novas gerações humanas e de outras espécies? Será que o caminho é efetivamente a autodestruição? Aí está o sentido da evolução do cosmos, portanto é essa a escatologia cósmica? Por isso, exige-se o cuidado

⁶⁰ MOLTMANN, J. Diritti dell'uomo, diritti dell'uamnità e diritti della Terra. In: *Dio nel progetto del mondo moderno*, p. 115-20.

com a natureza que se relaciona com o ser humano em todas as gerações, pois a vida é possível à medida que os recursos naturais são disponibilizados e transformados em produtos vitais. Ao lado dos direitos humanos, estão – analogamente – os direitos dos outros seres vivos, cuja afirmação supera o antropocentrismo moderno que desqualifica uma maneira ecológica de pensar. De fato, o antropocentrismo moderno é letal, porque desrespeita a natureza em sua totalidade e pensa o ser humano em si mesmo, em uma condição de grande dominador. Trata-se de direitos que se harmonizam, porque a universalidade dos direitos humanos consiste em sua articulação com os direitos dos outros seres vivos. Nesta perspectiva, emerge a utopia da comunhão de todos os seres vivos, assegurando a dignidade do ser humano e a dignidade da natureza. Com isso, garante-se também o direito de todas as gerações humanas à comunhão com a natureza; direito que permite que os seres humanos gozem da natureza sem usurpá-la, denegri-la e destruí-la. Para que essa comunhão ocorra, torna-se necessário que se reconheça a natureza como sujeito que possui analogamente direitos próprios, especialmente o direito à vida⁶¹.

⁶¹ MOLTSMANN, J. *Jesus Christ for today's world*. Londres: SCM Press, 1994. p. 88-107; _____ *.Distruzione liberazione della Terra*, p. 108-11; _____ *.A vinda de Deus*, p. 228-332.

⁶² MOLTSMANN, J. *Distruzione e liberazione della Terra*, p. 111-4.

3 O sábado da Terra

Atualmente, quando a natureza e o corpo do ser humano são vistos tão somente à luz do trabalho, a teologia ecológica, em sua identidade de complexo teológico, só pode ser concluída com o tema do sábado como dia de festa da criação. Na tradição da doutrina judaica da criação, o sábado é a conclusão da criação de Deus, é o dia em que, após ter visto que tudo o que fez era bom, Deus descansou, abençoou e santificou a sua obra. Trata-se de festejar em um dia que evidencia o mundo como criação e esta como uma verdadeira e efetiva obra ecológica de Deus. O sábado é o dia do silêncio, em que não se trabalha, para a manutenção da paz, cujo significado é indubitavelmente o encontro do ser humano e de todos os seres vivos e de toda a criação do céu e da terra com Deus. Por ser um encontro com Deus, o sábado é uma festa da redenção, sem fim, uma autêntica festa da conclusão e da plenitude da criação. O sábado é a coroação da criação e, nesta festa, toda a criação se alegra⁶².

O tema do sábado na teologia ecológica é profundamente escatológico, porque além de fundamentar-se

nos dados bíblicos tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, aponta para um movimento do próprio *eschaton* divino denotativo não da destruição do mundo e do ser humano, mas para a sua consolidação na comunhão com Deus. Sua importância também está no fato de trazer à tona as escatologias histórica e cósmica com características profundamente utópicas e plenas de esperança. Elas indicam a nova criação do novo céu e da nova terra, a Jerusalém celeste.

Com a marca da esperança, a teologia ecológica afirma que, de acordo com a tradição bíblica, a criação encontra seu eco conclusivo no sétimo dia. Equivoca-se quem afirma a conclusão da criação no sexto dia, identificando a criação com o término do trabalho de Deus. A criação é concluída no sétimo dia⁶³, quando após ter visto que tudo quanto havia feito era bom, Deus repousou, pois após o trabalho é necessário descansar. A bênção do trabalho e a santificação do sétimo dia decorrem do repouso. Mas o que significa teologicamente essa atitude divina?

A atitude divina é realizada em um tempo determinado – o sétimo dia – e em um espaço determinado – o da criação. Isso significa que a bênção e a santificação

não são atitudes fora do tempo e do espaço, como se existissem em um além metafísico e sem história. Deus descansa no sábado, dia em que todas as criaturas são preservadas da destruição e são idealizadas no horizonte utópico da harmonia. Ao abençoar a sua obra, Deus destina universalmente sua salvação e sua redenção, aponta o horizonte da festa da redenção, tão idealizada na perspectiva bíblica com as festas do ano sabático e do ano jubilar. Ao santificar a criação, Deus demonstra sua constante presença – *Schechina* – em sua obra, aquela mesma presença em todos os eventos histórico-salvíficos. A santificação do sábado, agregada à bênção e ao descanso de Deus, denota um caráter escatológico da totalidade da criação. Significa que a criação está totalmente livre na presença de Deus. Essa presença é a *Schechina* de Deus no tempo das criaturas, sendo uma presença dinâmica da eternidade no tempo que relaciona o início ao fim, despertando esperança. Há um caráter escatológico nessa presença que parte da própria história e realiza-se efetivamente no sábado plenificado nos espaços do mundo. Dessa forma, o sábado da Terra está relacionado à *Schechina* na condição de promessa e cumprimento, início e plenitude. No sábado, tudo é manifestado

⁶³ No simbolismo bíblico, o número sete denota perfeição. Então, afirmar que Deus realizou a criação em sete dias é afirmar a perfeição da criação.

como promessa e horizonte utópico, enquanto na *Schechina* é denotada a nova criação, a plenitude da primeira criação⁶⁴.

Com a articulação do sábado com a *Schechina*, evidencia-se que o mundo não será destruído, mas chegará à sua plenitude. Uma destruição seria a execução de uma *reductio in nihilum*, o reverso da criação, um suicídio exterminista terrível. Por isso, afirma-se a *transformatio mundi*, como demonstração da atuação de Deus no mundo que expressa sua liberdade e sua fidelidade à criação. Dessa maneira, o futuro da Terra é o futuro da criação, é a nova criação. Para isso, a Terra é de profunda confiança, porque ela é vida. Sua característica vital é também maternal, pois a Terra é a mãe de todos os seres vivos⁶⁵. Essa maternidade se deve ao fato de ser ela um grande organismo e imagem sagrada do universo. A Terra é um organismo vivo e gerador de vida, pois há nela uma profunda unidade ecológica dos seres, entre os quais se encontra o ser humano. Essa organicidade é teologicamente compreendida como um entrelaçamento pericórtico em que Deus habita, constitui a sua *Schechina*. Trata-se de uma interpenetração recíproca dos seres, uma

unidade na diferença, a comunhão ecológica. Assim, esta Terra já protagoniza a nova terra, aquela da nova criação em que o tempo passa de um simples caráter cronológico para um caráter kairológico. Então, o tempo não é mais linearidade automática ou círculo vicioso, mas circularidade dialética, tensional e unidade do passado, do presente e do futuro. Segundo a concepção agostiniana, o tempo é o presente do presente, o presente do passado, o presente do futuro; tudo é o presente. Desse modo, o presente toma uma forma de presentificação do passado e do futuro, denotando a marca do tempo a história de todos os seres, sua transitoriedade e sua prospectiva. E isso ocorre porque, na auto-restrição de Deus, o tempo *eônico* corresponde à eternidade de Deus e, por isso, constitui o círculo infinito do tempo, imbuído de uma seta indicativa de futuro. Isso torna o tempo irreversível que capta o tempo transitório da história desta Terra e se envereda à plenitude. Por plenitude do tempo, compreende-se a realização escatológica da salvação, o total preenchimento do tempo e a efetividade da nova criação. Essa é determinada pela presença – *Schechina* – de Deus nela, tornando o mundo um verdadeiro sacramento de Deus⁶⁶.

⁶⁴ MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 281-8.

⁶⁵ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 426-9.

⁶⁶ MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 288-318.

Além de o tempo atingir a sua plenitude escatológica de modo ecológico, também o espaço o fará. O espaço da criação pressupõe a distinção entre lugar e recipiente. O lugar é o território do espaço enquanto o recipiente é o espaço compreendido topológica e ecologicamente. Dessa forma, o espaço da criação não se reduz ao lugar em que habitam as criaturas, mas às próprias criaturas em sua condição de recipiente de luz e de energia vital. O espaço da criação é então o *topos* em que se situa a *Shchchina* de Deus, cujo modo de habitação é aquele trinitário: a habitação na comunhão, no entrelaçamento ecológico, na interpenetração pericorética. Sendo o espaço da criação ecológico, o espaço de cada ser é respeitado em sua diferença e determinado pelos acontecimentos ocorridos neles. Por isso, cada ser vivo possui o seu espaço e situa-se diante do espaço dos outros seres, mas a vitalidade não acontece sem o entrelaçamento. E isso porque a experiência do espaço é a experiência de estar com o outro e ser para o outro. Essa experiência é a experiência da existência que só existe como *inexistentia*, isto é, como a existência de um ser no outro. E a *inexistentia* está articulada com a pró-existência compreendida como potencial da própria existência. Assim, é possível afirmar

que os seres são espaço, presença e habitação uns para os outros. O espaço da criação, analisado em perspectiva ecológica é também um espaço histórico da *Shchchina* divina e possui potencial de plenitude. Há que se afirmar também a presença íntima de Deus na sua criação, no mundo constituído pela diversidade dos seres vivos, no entrelaçamento interno deles e no relacionamento com os seres não-vivos. Dessa forma, toda a criação encontra seu espaço no próprio Deus e retorna à sua origem, quando o próprio criador fez-se espaço de habitação para a sua criação. E aí está o final da criação: ser nova criação⁶⁷.

A plenitude do tempo e do espaço da criação denota a realização da metáfora bíblica da Jerusalém celeste, normalmente utilizada para conotar a utopia do mundo como resultado da interação e do entrelaçamento dos seres todos. Trata-se de resgatar o ideal da cidade-jardim paradisíaca do simbolismo bíblico, de idealizar a unidade dos povos desta terra, da instauração de uma efetiva aliança entre o ser humano e a natureza na condição da aliança de todas as criaturas com Deus. Com isso, no sábado da Terra, tem-se a certeza da efetiva *Shchchina* cósmica de Deus, de sua presença santa e glorificadora na

⁶⁷ MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 318-30

criação, manifestada na comunhão das criaturas, na plenitude de sua energia vital⁶⁸.

4 Prospectivas

Ao final deste trabalho, impõe-se a necessidade de suscitar elementos que apontem para as contribuições da teologia ecológica moltmanniana para a sobrevivência do Planeta e para a eficácia da reflexão teológica no mundo contemporâneo. Vale recordar que essa teologia está situada em um contexto histórico, filosófico, científico e teológico do século XX que propiciou ao teólogo sensibilidade e criatividade no desenvolvimento de seu método teológico. Deve-se considerar, no complexo teórico do autor pesquisado, a existência de duas guerras mundiais, a experiência nos campos de concentração, a experiência dos efeitos da bomba atômica e do evento Chernobyl, o estudo das filosofias da alteridade e das filosofias hermenêuticas e de ter sido influenciado por Karl Barth, por Rudolf Bultmann e, principalmente por Ernest Bloch, e por ter compartilhado de uma teologia política idealizada por Johannes Baptista Metz. Tudo isso fez Jür-

gen Moltmann preocupar-se com a incidência da teologia na sociedade e, por isso, aproximou-se da teologia latino-americana da libertação. Ademais, o pensamento teológico de Jürgen Moltmann é profundamente evolutivo, tendo sido originado no entusiasmo presente na categoria esperança, encontrando sua profundidade na cristologia, na trindade, na criação, na pneumatologia e finalizando em uma escatologia profundamente madura que leva a sério o objeto fundamental da reflexão teológica: Deus.

Ao pensar Deus, Jürgen Moltmann formulou a sua teologia ecológica, cujo ponto de partida é a sua conceitualização e a constatação da crise ecológica. A partir disso, este teólogo alemão leva a cabo a teologia ecológica em sua condição de uma teologia da vida. Nessa condição, a teologia ecológica possui uma espiritualidade cósmica, pela qual o entrelaçamento dos seres é uma vida segundo o Espírito da Vida que reflete um Deus unitrinário, de efetiva e verdadeira comunhão. A partir dessa espiritualidade consolida-se a *Gaia*, o Planeta visto em sua totalidade de vida ecossistêmica aberta. Isso significa afirmar que a vida planetária não é um conjunto estático e sem dinâmica. Ao contrário, a hipótese *Gaia* propicia compreender a Terra como um grande organismo cheio de

⁶⁸ MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 330-41.

vida constitutiva de tempo e de espaço. Por isso, ao mencionar essa hipótese, recorre-se teologicamente à categoria nova criação que denota a superação da criação antiga manchada pelo pecado e pela emergência do *novum* de Deus na própria criação. A consolidação da *Gaia* é efetivada pela aliança entre o ser humano e a natureza como expressão da aliança com Deus. Nessa aliança, o ser humano é interpelado a cuidar da natureza e a deixar-se cuidar por ela, de modo que a vida de todos os seres e o seu entrelaçamento seja constante nessa relação. Assim sendo, é importante o zelo pela efetividade dos direitos humanos e pelos deveres humanos em relação ao mundo habitado. No que se refere aos direitos humanos, buscar-se-á constantemente a edificação de um ser humano em sua condição de pessoa criada à imagem e semelhança de Deus. E isso significa afirmar a dignidade humana e a condição do ser humano como criatura criadora, como um ser relacional, de verdadeira comunhão. Além disso, o ser cuidado é interpelado ao dever de zelar e de cuidar da natureza que junto com ele, constitui o mundo. Trata-se de um cuidado ético e gerador de comunhão e de construção da vida. O coroamento da teologia ecológica está na categoria sábado, pela qual se compreende o significado de *Schechina* divina. De fato, o mundo compreendido ecologicamente é imbuído da

habitação de Deus, da presença de Deus o tempo todo e em todo espaço. Dessa forma, um novo tempo e um novo espaço constituem a nova criação, a criação abençoada e santificada.

A teologia ecológica de Jürgen Moltmann denota a totalidade de seu complexo teológico. Não é apenas um momento de sua produção e muito menos uma formulação que efetua a equivalência entre ecologia e meio ambiente. Na verdade, o caráter ecológico de sua teologia está presente desde os primórdios de seu pensamento, quando decidiu redimensionar a escatologia cristã, tomando a categoria esperança como referência fundamental à luz do diálogo com o neomarxista Ernst Bloch. Isso significa afirmar que as suas preocupações mais atuais, aquelas ligadas às questões propriamente ecológicas, são decorrentes naturais do ponto inicial de sua teologia, cujo desenvolvimento ocorreu ao longo da efetuação efetiva de suas obras. Expressando de outro modo: a teologia ecológica moltmanniana é um complexo teórico que foi amadurecendo ao longo da história biográfica do autor, é fruto de uma militância intelectual orgânica e de um confronto com o próprio processo histórico mundial.

Essa teologia não está isolada no conjunto da produção teológica. Caracterizada como teologia da vida, a teologia ecológica moltmanniana está inserida no con-

texto dos diversos modos de produção de teologia contemporânea. Está também ligada profundamente com a teologia política, com a teologia da libertação e com as teologias do terceiro mundo. Assim sendo, a teologia ecológica não se esgota em preocupações com o meio ambiente em si, mas com a totalidade da vida. Isso implica afirmar que se trata de uma teologia preocupada com as questões relacionadas ao cuidado dos seres vivos entre si, à pobreza dos povos terceiro-mundistas, à construção de uma cultura mundial da solidariedade, ao desenvolvimento de uma mística ecológica denotativa de uma efetiva espiritualidade cósmica que seja expressão da glória de Deus.

Pelo fato de ser uma produção teológica inserida no conjunto de toda a produção teológica, a teologia ecológica moltmanniana estimulou a emergência de novas produções similares, especialmente a desenvolvida por teólogos da libertação latino-americana. Esses afirmam a centralidade dos pobres na teologia ecológica e seguindo o caminho moltmanniano dialoga com a física – particularmente a física quântica – com a biologia e com as ciências humanas⁶⁹. Complementam a teologia

ecológica de Jürgen Moltmann no que se refere ao desenvolvimento de uma ética do cuidado, à conjugação do masculino e do feminino, bem como aprofundam o sentido escatológico da transcendência⁷⁰. Sem dúvida, a teologia ecológica do teólogo alemão estudado teve desdobramentos no interior de um complexo teológico situado no contexto do binômio opressão-libertação, de morte prematura e da busca de vida em abundância.

A teologia ecológica de Jürgen Moltmann é uma verdadeira e efetiva teologia pública. Ele mesmo admite esse caráter de sua produção teológica, e o é de fato. Basta conferir o movimento dialético existente ao longo deste complexo teológico, no qual a fé – vista em sua dimensão doxológica – está articulada com a história compreendida em sua realidade conflitante e aberta ao futuro *novum*. Aliás, é a fé que permite ver na história a presença do *novum*, a própria presença de um Deus que age na história, no mundo e tem no ser humano o seu parceiro de realização criacional. Por isso, a fé está presente no bojo da teologia ecológica profundamente militante, atuante na história e na vida de todos os seres, especialmente no seu entrelaçamento vital.

⁶⁹ BOFF, L. *Ecologia: Grito da Terra, grito dos Pobres*. São Paulo: Ática, 1996; *Princípio-Terra: a volta à Terra como Pátria comum*. São Paulo: Ática, 1995; TRIGO, P. *Criação e história*. Petrópolis: Vozes, 1988.

⁷⁰ BOFF, L. *Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes < 1999.

Enfim, a teologia ecológica é fundamentalmente uma teologia da esperança escatológica, cuja utopia está estampada na comunhão trinitária e refletida na comunhão de cada ser humano consigo mesmo, de todos os povos da Terra, de todos os seres vivos e do entrelaçamento desses com os não-vivos. Em todos esses espaços de comunhão, está a comunhão de Deus com as criaturas, a realização da glorificação de Deus em sua relação

com o mundo, em uma clara demonstração de que a salvação está articulada com a encarnação, porque o Deus que salva é um Deus encarnado. E ao encarnar-se, Deus se auto-restringe e convoca o ser humano à participação em seu agir, propicia que toda criação gema dores de parto, gerando o seu *novum*, no qual está explicitada a sua *Schechina* de vida plena.



Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (1966) é natural de Limeira/SP. Desde 1991, é professor e pesquisador. É bacharel em Filosofia, 1986, em Teologia, 1990, e especialista em Filosofia, 1990, pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Concluiu o Mestrado em Teologia, 1994, pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção de São Paulo, e o Doutorado em Teologia, 1997, pela Pontifícia Università Gregoriana (PUG) - Roma, Itália. Sua tese de doutorado intitula-se *Liberationis Mysterium. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico a partir da regula fidei*. Atualmente, exerce as funções de professor de Teologia Sistemática e diretor do Centro de Ciências Humanas na Pontifícia Universidade Católica de Campinas e também de professor convidado do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Teologia da mesma instituição onde cursou o Mestrado em Teologia.

Algumas publicações do autor

Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade. São Leopoldo: Imprensa Portão, 2006. (Cadernos Teologia Pública, ano II, n. 17, ISSN 1807-0590).

A Teologia do Concílio Vaticano II e suas conseqüências na emergência da Teologia da Libertação. In: GONÇALVES, P.S.L.; BOMBONATTO, V.I. (ed.). *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2005.

O sonho da unidade dos cristãos. Eclesiologia e Ecumênica elaborada a partir dos princípios católicos e das comissões mistas. In: BIZON, J.; DRUBI, R. (ed.). *A Unidade na Diversidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

Análise da cultura helênica na reflexão teológica, em busca de novos paradigmas que superem os limites e impasses legados por ela num contexto pós-moderno. Enfoque da teologia dogmática. *Revista de Cultura Teológica*, v. 12, p. 29-48. São Paulo: Paulinas, 2004.

BOMBONATTO, Vera; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; TRASFERETTI, José. (org.). *Teologia na Pós-modernidade*. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003.

Epistemologia e método do Projeto Sistemático da Teologia da Libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 60, p. 145-79. Petrópolis: Vozes, 2000.

Mysterium Liberationis. O projeto sistemático da Teologia da Libertação. Um estudo teológico a partir da regula fidei. Roma: Pontifícia Università Gregoriana (Collanna Tesi), 1997.