

**Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Departamento de Teologia**

ALBINO NONATO DE OLIVEIRA

DEUS NA CRIAÇÃO

**Abordagem Ecológica e Trinitária na Teologia
de Jürgen Moltmann**

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad

BELO HORIZONTE

2007

**FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA**

ALBINO NONATO DE OLIVEIRA

DEUS NA CRIAÇÃO
ABORDAGEM ECOLÓGICA E TRINITÁRIA NA TEOLOGIA DE
JÜRGEN MOLTSMANN

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad

BELO HORIZONTE

2007

Agradecimentos:

*A Deus Trindade pela excelência na criação.
A meus pais Elmiro e Maria pelo amor, vida de doação, testemunhos e perseverança
diante dos desafios. Aos familiares pela descrição, beleza e espiritualidade.
Ao ISI - FAJE pelo brilhante quadro de professores e funcionários.
A Jürgen Moltmann pelo testemunho de uma existência incontida.
Ao Prof. Afonso Murad pela orientação.
À comunidade carmelitana Carmo-Sion – Fr. Cláudio van Balen e Fr. Gilvander
Luiz Moreira – pela acolhida, amizade, apoio, fé e cidadania.
À Diocese de Guajará-Mirim/RO, terra de missão na Amazônia.
Às Professora e amigas Marilene Brunelli e Nini pela correção dos textos.
Aos colegas de mestrado e amigos: Domingos, Barros, Geny, Cristina,
Terezinha, Maristela e Lenyr pelo apoio irrestrito.
À Comissão de Bolsas da FAJE pela colaboração.
Aos ecologistas/ambientalistas, ONG's, OSCIP's, Movimentos Sociais,
seringueiros, ribeirinhos, colonos, indígenas, afro-descendentes, Chico Mendes,
Dorothy Stang, Francelmo, Luís Cappio e tantos anônimos que se tornam cúmplices de
sua fé
na luta pela vida:*

Gratidão e admiração.

Jürgen Moltmann, alemão, nascido em 1926, é professor emérito de Teologia da Faculdade Evangélica da Universidade de Tübingen. É um dos mais importantes teólogos vivos na atualidade. Profundamente marcado pela tragédia da Segunda Guerra mundial, ele se mantém atento aos acontecimentos políticos, sociais, culturais e religiosos da modernidade. Sua reflexão teológica é pertinente. Seu diálogo é ecumênico e aberto para as ciências naturais. Esforça-se para superar o pensamento teológico cristalizador e pragmático. Propõe uma teologia cristã com ênfase na Trindade com seu “lugar vivencial” (locus theologicus) na vida dos seres humanos, na Igreja, na sociedade e em todo o globo terrestre (teologia pública). Seu encontro com Ernst Bloch marcou profundamente a sua compreensão teórica de cristianismo. A partir de então, introduz na teologia a dimensão da esperança com perspectiva escatológica. Moltmann foi um dos

inspiradores da Teologia Política, na década de 1960, e da Teologia da Libertação na América Latina.

Resumo

Este estudo tem como objetivo refletir sobre questões teológicas e ecológicas na obra *Dios en la creación* de Jürgen Moltmann. Se a teologia sistematizou, de modo unilateral, o texto de Gn 1,26.28, justificando a dominação do ser humano sobre as demais criaturas, isto favoreceu os sistemas de exploração da natureza. O antropocentrismo equivocado e o desejo ilimitado de poder levaram à situação insustentável no planeta. O autor elabora uma visão original da criação, à luz da teologia trinitária, que dá origem a novas perspectivas. Seu discurso teológico está situado no horizonte da esperança cristã, do ecumenismo e do diálogo com as ciências naturais. A dissertação conclui com o resgate da tradição judaica do sábado (*shabbat*), como ocasião das criaturas repousarem em Deus e se reconhecerem em sua alteridade e relação diante do Criador.

PALAVRAS-CHAVE: TEOLOGIA TRINITÁRIA, ECOLOGIA, CRIAÇÃO, CRIADOR, DEUS, SOTERIOLOGIA, ANTROPOCÊNTRICO, EXPLORAÇÃO, NATUREZA, PERSPECTIVAS, CUIDADO, SHABBAT, PRÁXIS, COMPROMISSO, CRISE, NIILISMO, FÉ, RELAÇÕES, SER HUMANO, PLANETA, REPENSAR, MODERNIDADE, RESPONSABILIDADE, VIDA, ESPERANÇA, CIÊNCIAS NATURAIS.

Résumé

Le but de cette étude est la réflexion sur les questions théologiques et économiques de l'oeuvre « Dios en la creation » de Jürgen Moltmann. Si la théologie a systématisé, de manière unilatéral le texte de Gn 1,26.28, justifiant ainsi la domination de l'être humain sur les créatures, cela a favorisé le système d'exploitation de la nature. L'anthropocentrisme déplacé et le désir illimité de pouvoir conduisent à la situation insoutenable de la planète. L'auteur élabore une vision originelle de la création à la lumière de la théologie trinitaire, ouvrant de nouvelles perspectives. Son discours théologique se situe sous l'éclairage de l'espoir chrétien, de l'écuménisme et du dialogue avec les sciences naturelles. En guise de conclusion, la dissertation reprend le thème de la tradition judaïque du Samedi (Shabbat) comme occasion pour les créatures de se reposer en Dieu et de se reconnaître dans son altérité et sa relation au regard du Créateur.

MOTS CLÉS: THÉOLOGIE TRINITAIRE, ECOLOGIE, CRÉATION, CRÉATEUR, DIEU, SOTERIOLOGIE, ANTHROPOCENTRIQUE, EXPLOITATION, NATURE, PERSPECTIVES, ATTENTION, SHABBAT, PRATIQUE, ENGAGEMENT, CRISE, NIHILISME, FOI, RELATIONS, ÊTRE HUMAIN, COSMOS, REPENSER, MODERNITÉ, RESPONSABILITÉ, VIE, ESPÈRANCE, SCIENCES NATURELLES.

SUMÁRIO

	Siglas	
07		
	Introdução	
08		
	I – DEUS NA CRIAÇÃO: QUESTÕES ECOLÓGICAS	
11		
	1.1 Na crise ecológica	
13	1.1.1 A crise nos sistemas da vida	
14		
	1.1.2 A crise na teologia cristã	
18		
	1.2 A crise da dominação	
20		
	1.2.1 Para além da concepção antropocêntrica	
23		
	1.2.2 Conhecimento participativo	
24		
	1.2.3 A caminho de uma teologia ecológica	
26		
	1.2.4 Pontos de partida entre a teologia e as ciências naturais	
28		
	1.3 A “pátria” da natureza	
34		
	1.3.1 Os espaços da natureza	
36		

	1.3.2 O céu da natureza	
37		
	1.3.3 Interesse pelo mundo	
41		
	1.4. A natureza corporal: interesses	
45		
	1.4.1 O corpo na concepção bíblica	
48		
	1.4.2 A naturalização do ser humano	
53		
	Síntese do capítulo	
56		
	II – DEUS NA CRIAÇÃO: ASPECTOS TEOLÓGICOS	
60		
	2.1 Deus criador	
62		
	2.1.1 A criação na liberdade	
67		
	2.1.2 A criação na esperança: o sábado de Deus	
72		
	2.1.3 Imanência de Deus no mundo	
73		
	2.1.4 A glória de Deus: tanto no céu quanto na terra	
79		
	2.1.5 Deus na criação: as criaturas humanas como Imagem de Deus	
82		
	2.1.6 A dimensão escatológica do ser humano: <i>gloria Dei</i>	
86		
	2.1.7 À semelhança com Deus	
90		

2.2 A criação no Espírito

2.2.1 A atuação do Espírito nas figuras viventes

100

2.2.2 O Espírito como abertura ao futuro

101

2.2.3 O Espírito como comunicação

102

2.2.4 O Espírito como doação

104

2.3 A criação messiânica**105**

2.3.1 Messianismo e mundo

107

2.3.2 O céu de Jesus: símbolo da esperança cumprida

109

2.3.3 A vocação humana: *imago Christi*

112

2.3.4 Jesus e o sábado

114

2.3.5 Símbolos em perspectiva messiânica

115

2.4 Alguns aspectos sobre a Trindade na criação**119****2.5 Inabitações recíprocas****122**

Síntese do capítulo

123

III – DEUS NA CRIAÇÃO: PERSPECTIVAS**127****3.1 O *Shabbat*, festa da criação: perspectivas****127**

3.2 Criação abençoada	131
3.3 Criação santificada	132
3.4 A festa da criação: a consumação	134
3.5 A festa do início da criação	135
Síntese do capítulo	139
Conclusão	142
Bibliografia	144
Anexos	154

Siglas

- AFV** – *A fonte da vida: O Espírito Santo e a teologia da vida*, 2002.
- AVD** – *A vinda de Deus: escatologia cristã*, 2003.
- DEB** – *In dialogo com Ernst Bloch*, 1979.
- DLC** – *Dios en la creación*, 1987.
- DMM** – *Dio nel progetto del mondo moderno: contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, 1999.
- DTE** – *Discusión sobre teologia de la esperanza*, 1972.

- EDC** – *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, 1975.
- EDV** – *Espírito da vida, uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- EFC** – *El futuro de la creación*, 1979.
- EPF** – *Esperanza y planificación del futuro: perspectivas teológicas*, 1971.
- IFE** – *La Iglesia, fuerza del Espíritu: hacia una eclesiología mesiánica*, 1978.
- LEA** – *L'esperance en action: introduction historique et politique de l'Évangile*, 1973.
- LDH** – *La dignidad humana*, 1983.
- L'H** – *L'homme: essai d'anthropologie chrétienne*, 1974.
- LRU** – *Le rire de l'univers: traité de christianisme écologique*, 2004.
- NSV** – *Nuovo stile di vita: piccoli passi verso la "comunità"*, 1979.
- OCJ** – *O caminho de Jesus: cristologia em dimensões messiânicas*, 1993.
- PDT** – *Prospettive della teologia*, 1973.
- QJH** – *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?*, 1997.
- QTH** – *¿Que és teologia hoy? Dos contribuciones para su actualización*, 1992.
- RRF** – *Religione, rivoluzione e futuro*, 1971.
- SDT** – *Nella storia del Dio trinitario: contributi per una teologia trinitaria*, 1993.
- SFD** – *Le Seigneur de la fête et la danse: essai sur la joie d'être libre*, 1971.
- TDE** – *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*, 2005.
- TRD** – *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, 2000.

INTRODUÇÃO

As advertências sobre um iminente desastre ecológico estão se tornando cada vez mais intensas e freqüentes. Surgem em todos os setores do planeta. Trata-se de um discurso que está provocando desconforto e mobilização. Não são poucas as vozes que tomam a vez das sirenes e dos alarmes para alardear sobre as grandes ameaças que se recaem sobre a humanidade e o nosso planeta. Esta realidade interessa a todos, porque ultrapassa qualquer classe social e rompe as fronteiras dos países. É preciso *sentir-se junto* à natureza e assumir práticas humanizadoras e reequilibradoras da vida.

Muitas intervenções humanas na natureza são geradoras da crise ecológica em todas as instâncias de vida, i.é., nos seres bióticos ou abióticos, visíveis ou invisíveis. Essas práticas vieram crescendo na mesma proporção da abertura dos seres humanos às grandes transformações nos últimos cinco séculos, como o Iluminismo, revoluções políticas e tecnológicas, crescimento da razão autônoma etc. A natureza se torna cada vez mais objeto de conhecimento e exploração. É considerada como algo rude, objeto passível de ser explorado segundo os interesses humanos.

Hoje se sabe que algumas conseqüências oriundas dessas intervenções no ecossistema são irreversíveis. Ao contrário do que se pensou até há pouco tempo, há bens naturais limitados e, em muitos casos, incapazes de se regenerar. A idéia cartesiana da onipotência humana foi relativizada. Com ela, diante da emergente questão ecológica, também a teologia foi questionada sobre a leitura equivocada dos textos bíblicos da criação e a postura daí advinda.

Este trabalho visa a refletir teologicamente sobre a crise ecológica, com suas vertentes em todos os setores da vida. Aborda a contribuição oferecida pelo teólogo alemão Jürgen Moltmann, para a práxis social e cristã na modernidade. De forma complementar, acena também para a contribuição de alguns teólogos e filósofos, no confronto com as ciências naturais e outras áreas do conhecimento. A questão eco-teológica marca a todos indistinta-mente. Os temas adotados na dissertação seguem a teologia “moltmanniana”, que contempla a realidade de maneira “teo-antropo-cósmica”.

Convém lembrar que Moltmann se baseia em outros autores, como Ernst Bloch e Karl Barth. Estes serão citados nas notas de rodapé.

A partir da obra *Dios en la creación*, desenvolvida neste trabalho, incluem-se alguns temas cristológicos, pneumatológicos e trinitários. O Deus criador é *relação* e sua presença *na* criação envolve todos os seres na rede criacional. A proposta de Moltmann confere ao pensamento teológico e às ciências naturais a idéia de respeito, de relacionalidade e de co-responsabilidade.

Três grandes blocos temáticos subdividem este estudo:

1 – *Deus na criação: questões ecológicas*. O problema da crise ecológica na modernidade é tratado com as incidências no contexto atual. A reflexão aborda a fé criacionista judaico-cristã, a realidade da civilização técnico-científica e os apelos que ecoam na teologia e nas ciências humanas e naturais. Trata-se de um grito diferenciado. Essa problemática é apresentada em três momentos significativos:

- a) A partir da avaliação da envergadura da “crise ecológica”;
- b) Na elaboração crítica que a teologia desenvolveu em conjunto com outras instâncias científicas;
- c) Através da busca de alternativas para a superação da alienação na criação.

2 – *Deus na criação: questões teológicas*. A fé em Deus criador envolve conceitos teológicos e ecológicos, que se fundem na óptica trinitária. Quando o ser humano se compreendeu como *imago Dei* (imagem de Deus) na Terra, sua responsabilidade tornou-se maior. Revelou-se envolvido, não apenas em relações de temor, distanciamento ou ausência de vínculos com seu Deus, mas com sentido de proximidade, parceria, cumplicidade e liberdade perante sua vontade criadora. Três momentos fixam-se nesta reflexão, a saber:

- a) A figura do Pai, conhecida, vivida e amadurecida na fé israelita;
- b) A dimensão pneumatológica, que retoma o sentido da presença do Espírito criador infundido na criação. Através dele acontece o *novum*, i.é., a novidade, a abertura com a difusa comunhão entre todos os seres;

c) A cristologia, elo paternal-filial que condensa e consoma a realidade proto-escatológica com o evento Jesus Cristo na história e no tempo.

3 – *Deus na criação: perspectivas*. Conferindo elementos práticos à abordagem da fé cristã na criação, este capítulo condensa, de modo breve, o sentido teológico-semítico do sétimo dia, do *shabbat* (sábado). Retoma-se a tradição judaica, cujo preceito eleva a compreensão do repouso do Criador. O sábado é, por excelência, o dia da criação e da contemplação das criaturas contra todas as formas de exploração e deterioração da natureza. É o “dia ecológico”, o “dia escatológico”, o dia do repouso. Ele se reporta à criação do princípio, à criação protológica. Por conseguinte, o sábado não é uma “coisa”, mas o “tempo” abençoado por Deus, a “coroa da criação”. Sinaliza que o respeito e o reconhecimento da criação precisam ser assumidos resolutamente por todos os seres humanos.

A reflexão de Moltmann assume a vertente teórica que propõe a *comunhão ecológica mundial*, em vista da superação da crise. Excluem-se todas as tendências românticas e unilaterais e as possibilidades de a teologia incorrer em pragmatismos fáceis e/ou conceitos cristalizados. Essa comunhão ecológica na comunidade da criação segue o caminho da libertação integral, total e global.

Este estudo pretende ser uma modesta contribuição à teologia e a outras áreas do conhecimento que adotam o lema da *vida* em favor da sobrevivência presente e futura para todos os seres (sustentabilidade). A questão eco-teológica ultrapassa os muros das Igrejas, das crenças e das fronteiras geográficas. Propõe ampliar a esperança e se compromete a libertar-se dos equívocos das estreitas interpretações antropocêntricas dos textos da criação. Emerge então uma “verdade peregrina”, desvelada em cada rosto, em cada ser vivo, em cada realidade material e em cada acontecimento. A comunhão planetária será a mesma bandeira, o mesmo brasão e o mesmo coração a pulsar nas veias e nas sendas da vida.

I – DEUS NA CRIAÇÃO: QUESTÕES ECOLÓGICAS

O ponto de partida para o estudo da doutrina teológica da criação situa-se no *contexto* da atual realidade mundial. Moltmann começou este trabalho sem preocupar-se em explicar a origem da fé criacionista judaico-cristã. Procurou abordar a situação crítica da fé e suas contribuições para a crise ecológica atual.

A situação de crise está aí. Trata-se da “crise ecológica”, que é a crise de toda a civilização técnico-científica. Ela é originada pelo esgotamento da natureza, por causa das desmedidas intervenções humanas. Ela não é fatal apenas para os seres humanos, mas para todos os seres vivos. Sua tendência será o desencadeamento de uma grande catástrofe global.

No mundo moderno, a crise surgiu nos países industrializados e no seio de uma cultura predominantemente cristã. Isso não pode ser ignorado. No âmbito cultural cristão, a fé bíblica da criação foi mal compreendida. Por isso, ela não está livre da culpa pela crise na natureza. Isso permite que a teologia critique, na modernidade, os períodos históricos que propiciaram uma distorção na interpretação dos relatos da criação.

A crise ecológica não é só filha das tecnologias utilizadas para a depredação da natureza, nem das ciências naturais que os seres humanos utilizaram para se converterem em donos da natureza. Ela se fundamenta no afã humano para a conquista do “poder”. Este, livre dos preceitos religiosos, foi reforçado pela fé bíblica na criação, tornando-se equivocado.

Como poderá haver uma “conversão” das concepções e dos caminhos que conduzem a uma previsível morte universal, para um “futuro da vida” que assegure a sobrevivência comum do homem e da natureza? (...) Como compreender e reformular a fé cristã na criação para que ela deixe de ser um fator da crise ecológica e da destruição da natureza e se

converta em fermento de “paz com a natureza”, objetivo absolutamente irrenunciável?¹

Durante séculos, a humanidade esforçou-se para entender a *criação de Deus como natureza*, a fim de poder usá-la segundo as leis descobertas pelas ciências naturais. Hoje, ao contrário, pretende-se entender como *criação de Deus* essa *natureza* conhecida, dominável, utilizável, para respeitá-la como tal. Pretende-se incluir no limitado âmbito da realidade, o que se chama de “natureza”, ou seja, a totalidade do que existe e que é denominado “criação de Deus”. O autor indaga sobre as conseqüências dessa crise para as ciências naturais, a *conversão da maneira de pensar* e o seu significado para a *libertação da natureza*.

A partir da expressão bíblica “submetei a terra” (Gn 1,28), o ser humano compreendeu-se ligado ao domínio e à conquista do mundo. Por conseguinte, a doutrina teológica da criação precisa proporcionar discussões críticas com a sua própria tradição. Somente depois, ela poderá dialogar com as ciências modernas e com a atual filosofia da natureza.

A intenção do autor não é de acomodar apologeticamente a situação para salvá-la. Ele também não pretende submeter a doutrina da criação às leis e limites da situação atual, mas à crítica do presente para chegar à sua origem própria. O *texto* da doutrina cristã da criação fala sua língua própria, esboça suas visões, fórmulas e perguntas. Ele está voltado para o *contexto* presente. Quanto mais questionamentos, experiências, conhecimentos e argumentações da situação atual, mais clara e inequivocadamente poder-se-á falar e expressar a fé na criação.

Ao desenvolver este trabalho, Moltmann não escolheu afirmar alternativas “criacionistas” às cosmologias biblicistas. Aceitar tal opção seria remeter a doutrina da criação a um tempo passado e a não entendê-la no presente, desde a sua origem. Ele também se recusa a seguir teólogos que assumem teorias cosmológicas como fundamento de sua própria cosmologia religiosa, mas admite seguir o *modelo de identidade e de relevância* nas teorias da criação. A *identidade*, porque a fé cristã tem

¹ Ver: MOLTSMANN, J. *Dios en la creación*. Salamanca: Sigueme, 1987; p.34 (DLC). Serão utilizadas siglas para indicar as principais obras do autor; LIBÂNIO, J. B. Recensão. *Perspectiva Teológica*, n. 68, pp.106-114, jan/abr. 1994.

sido questionada na crise ecológica atual; relevância, porque é preciso defini-la dentro de um novo contexto.

Este capítulo pretende:

a) Avaliar a envergadura da “crise ecológica”, considerando-a como *crise da dominação* do ser humano sobre a natureza, indagando sobre a contribuição das ciências naturais, da técnica e da teologia cristã;

b) Elaborar criticamente a relação entre *teologia* e *ciências naturais* com a intenção de desenvolver, de modo crítico, uma “teologia da natureza”;

c) Buscar, através da *filosofia da natureza*, idéias para a abolição da alienação da natureza e uma relação viva dos seres humanos no seu mundo natural.

1.1 Na crise ecológica

É certo que o conceito “crise ecológica”, originado a partir da realidade da “poluição do meio-ambiente”, caracteriza de modo fraco e inexato a questão da *crise de todo sistema de vida* do mundo. A relação viva das sociedades humanas com o meio-ambiente natural está sendo constantemente destruída e os danos já são irreparáveis.² A idéia da civilização humana chama-se exploração. Se o relacionamento do ser humano com a mãe-natureza era de *infantilismo depredador*, agora a depredação se tornou gigantesca.³ Isto se deve ao desejo de *autodomínio* e ao emprego de recursos *tecnológicos* modernos.

Compreende-se que as tecnologias modernas envolvem as *ciências naturais*. Elas não são outra coisa que ciências naturais aplicadas. Ademais, é preciso perceber que os *interesses* dos seres humanos têm sido o meio pelo qual as ciências naturais e as

² Idem, p.36. Ver: SILVA, C. E. (org.). As causas da crise ambiental. *Ecologia e sociedade*, uma introdução às implicações sociais da crise ambiental. São Paulo: Loyola, 1978, pp.67-104; RODRIGUES, A. B. Ecologia: definições e abrangência. *Atualização*. Belo Horizonte, n. 316, pp.397-413, set-out. 2005.

³ Idem, p.41. Ver: RONDET, H. *Fins de l’homme et fin du monde. Essai sur le sens et la formation de l’eschatologie chrétienne*. Fayard: Le Signe, 1966; pp.163-178; LA PEÑA, J. L. *O dom de Deus*, op. cit., pp.360-365.

tecnologias se desenvolvem. Também os *valores fundamentais* e *as convicções básicas* das sociedades conduzem o sentido da vida humana. Eles derivam das *certezas fundamentais* que a humanidade faz sobre o sentido de sua vida.⁴

Fala-se da “crise ecológica” da civilização moderna como crise do sistema integral; seus subsistemas pensados desde a devastação das matas até a expansão das neuroses, desde a poluição das águas até o sentimento *niilista* na vida dos seres humanos. O *meio-ambiente natural* não pode ser entendido isolado do *meio-ambiente social*.⁵

Não se pode conceber o “entorno natural” do homem como separado do seu “entorno social”. Aqueles processos que agregam ao meio ambiente natural têm sua origem nos processos econômicos e sociais. Para conter a destruição da natureza, teremos que mudar as circunstâncias econômicas e sociais da sociedade humana. As sociedades que têm como norte o “desenvolvimento” da produção, o “incremento” da efetividade do trabalho humano e o “progresso” das tecnologias utilizadas até o momento presente não podem limitar nem superar a progressiva destruição da natureza que ocasionam.⁶

As sociedades estão organizadas e enraizadas em suas tradições culturais. Elas expressam valores profundos do subconsciente humano e, modificá-los torna-se doloroso. Sociedades que não conseguem ou não se dispõem a modificar seus valores e sentimentos diante das novas situações não podem pôr fim à destruição que provocam na natureza. A reação da sociedade humana, diante de uma crise como esta, pode ser ambivalente: as medidas adotadas podem servir para disseminar ou aprofundar a própria crise.⁷

⁴ Idem, p.36. Os *valores fundamentais* oferecem certezas diante da nova realidade. A novidade causa insegurança, por isso eles vêm afirmar as experiências de algo que já se tornou conhecido. Ver também: TOFFLER, A. Família fragmentada. *Choque do futuro*. Rio de Janeiro: Artenova, 1971; pp.197-331.

⁵ Idem, *ibidem*, p.36. Cf. L. Munfort, *The City in History*, London 1961; H. Lefèvre, *La revolución urbana*, Madrid 1983; *apud*.

⁶ Idem. Moltmann faz referência às informações do Comitê central do VIII Congresso do SED de Berlim, 1978, p.38. Ver também: BERTHOUSOZ, R. Pour une étique de l’environnement, la responsabilité des chrétiens dans la sauvegarde de la création. *Le Supplément*, Revue d’éthique et theologie morale, n. 169, pp.43-87, juin 1989; SIEGWALT, G. La crise écologique, un défi pour la pensée, pour la foi et pour la praxis. *Le Supplément*, n. 169, pp.88-100, juin 1989.

⁷ Idem, p.37. Conforme o autor, a reação que a sociedade apresenta diante das novas medidas adotadas assemelha-se ao ingresso de um organismo qualquer que penetra um corpo. No início podem surgir processos de *auto-imunização* no organismo, mas por um breve período. O mesmo acontece em relação à sociedade diante da crise ecológica.

Ao analisar as *influências recíprocas entre ciência e valores* da civilização na modernidade, o autor desenvolve a conexão entre a fé cristã na criação e seus valores, relacionando ciência e teologia.⁸

1.1.1 A crise nos sistemas de vida

As ciências naturais modernas se originaram em contextos determinados por valores, ideais e crenças. Seus interesses particulares proporcionaram o chamado progresso.

Na “luta pela existência”, o desejo político *de poder* utiliza os progressos científicos e tecnológicos como fonte de segurança para a *elevação da vida*. Os projetos científicos supõem altos investimentos. Isso levou à criação de ministérios da ciência. Por conseguinte, quando a ciência é vinculada à *política*, a ciência e os cientistas se encontram nesse contexto. Se os cientistas querem ser sujeitos de seus trabalhos, deverão carregar a responsabilidade política sobre estes com seus resultados.⁹

Uma ciência não é neutra em sua realidade social. Muitos projetos científicos são tão onerosos que supõem determinados investimentos, tornando-se necessária a criação de ministérios da ciência, nos quais se faz “política científica”. Se a “ciência” é vinculada à “política”, a ciência e os cientistas se encontram num contexto político, queiram ou não.¹⁰

O contexto político, na sociedade humana, é determinado pela totalidade de desejos, exigências e ideais, e orienta o seu comportamento. São denominados de *valores vigentes*, pois atuam como um motor do progresso. Suas pretensões são definidas em conformidade com a satisfação dos seus resultados e benefícios

⁸ Idem, p.38.

⁹ Idem.

¹⁰ Idem. O desenvolvimento humano está marcado pelo processo de depredação ambiental. Ver: SILVA, C. E. (org.). A história da ação humana sobre a natureza. *Ecologia e sociedade, op. cit.*, pp.51-64.

proporcionados.¹¹ Isso leva à pergunta: *Que valores têm guiado e desenvolvido a civilização moderna?*¹²

Quando se comparam as civilizações técnico-científicas¹³ modernas com as culturas pré-modernas, resulta numa diferença entre *sociedades de crescimento* e *sociedades de equilíbrio*. As culturas antigas não eram “primitivas”, nem “subdesenvolvidas”, mas grandes complexos de equilíbrio ou sociedades igualitárias em suas relações pessoais, entre os diferentes grupos, com a natureza e com os “deuses”. De modo diferente, as sociedades modernas estão programadas para a expansão e a conquista de riquezas.¹⁴ Nas sociedades modernas, esses *valores* representam a sociedade de consumo e guiam o seu desenvolvimento.¹⁵

A responsabilidade sobre o poder que se passou a exercer sobre a natureza recaiu com frequência sobre a *tradição judaico-cristã*. Esta tradição destinou o ser humano ao domínio da terra quando desdemonizou e desdivinizou o mundo da natureza, convertendo-o em profano para ele.¹⁶

Os interesses humanos sempre foram ligados ao desejo de poder e de dominação. A concepção “antropocêntrica do mundo” tem mais de três mil anos. No entanto, a moderna civilização tecno-científica começou há pelo menos quatrocentos anos na Europa. Então, desde os últimos quatrocentos anos, foi decisiva a nova imagem de Deus para a autocompreensão humana.¹⁷ Durante todo esse período, o poder, e não a

¹¹ Idem, p.39.

¹² Idem. Ver: MOLTSMANN, J. Critica teologica della religione politica. METZ, J. B. et. al. *Una nuova teologia politica*. Assisi: Cittadella Editrice, 1971; pp.9-61.

¹³ Idem. Hoje essas questões são denominadas *tecnociência*. Ver: BASTAIRE, H. et J. La crise écologique. *Le salut de la création: essai d'écologie chrétienne*. Paris: Desclée du Brouwer, 1996, pp.49-63.

¹⁴ Idem. Frei Betto lembra que a sociedade política estabeleceu oito “Metas do milênio”, aprovadas por 191 países da ONU, em 2002. Entre essas metas está a “*Qualidade de vida e respeito ao meio ambiente*”. Ver: BETTO, F. Caderno: Cidadania e solidariedade. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, 18 maio de 2006, p.10.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem, pp.39.44. Ver: MOLTSMANN, J. Idéaux humains et expériences. *L'homme: essai d'anthropologie chrétienne*. Mame: Le Cerf, 1974; pp.73-82 (L'H).

¹⁷ Idem.

bondade, tornou-se o mais exímio predicado da divindade. Ele foi alcançado mediante a ciência e a técnica. Com esses recursos, o ser humano sentiu-se “semelhante a Deus”.¹⁸

Enquanto a conquista de poder se converte em interesse que orienta o conhecimento das ciências da natureza, estas ciências são “modeladoras de poder”. O método de análise e da *objetivação* dos sistemas de vida naturais é o método da submissão dos mesmos à vontade do sujeito: “*divide et impera*” (divide e domine). Conforme este método, o ser humano não se coloca como um membro na comunidade da criação, mas sim o seu senhor e proprietário. Isto traz conseqüências, pois ele não se identifica de forma corporal e natural, mas como *sujeito* único de conhecimento e vontade. A subjetivação do ser humano equivale à coisificação do meio-ambiente natural.¹⁹

A objetivação científica da natureza conduz à *exploração* tecnológica da *natureza*. Esta relação de exploração marca a realidade moderna da industrialização – a relação sociedade-natureza – pela apropriação das forças da natureza e pela exploração dos recursos naturais.

Exploração é a idéia que engloba toda a civilização humana. Até há pouco tempo, nossa relação com a “mãe natureza” era de um infantilismo depredador sereno. Nossa capacidade de exploração tornou-se gigantesca, mas não cresceu na mesma proporção nossa capacidade para autocontrolar os afetos e desejos humanos.²⁰

A exploração da natureza sempre foi uma realidade na humanidade. Pouco a pouco foram sendo introduzidos novos modos de dominação do mundo e o mundo foi sendo explorado. No período da modernidade, o imperativo da dominação – alimentado pelas fundamentações bíblicas dos relatos da criação – foi se condensando com a elaboração de teses que evidenciaram os desejos mais profundos da mentalidade capitalista.²¹

¹⁸ Idem, p.40. Conforme Descartes, o objetivo das ciências exatas consiste em converter o ser humano em “mestre e possuidor da natureza”. Cf. apud: R. Descartes, *Discours de la méthode* (1962), Mainz 1948, 145. Ver também: MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*. Uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000; pp.28-29 (TRD).

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem, *ibidem*, p.41. Cf. A. Mitscherlich, *Thesen zur Stadt der Zukunft*, Frankfurt 1971, 139; apud.

²¹ Idem.

A idéia da civilização humana chama-se exploração. O próprio marxismo, que tanto criticou a “exploração capitalista do homem pelo homem”, mantém uma linguagem que visa a exploração na natureza. Os índices de exploração do meio ambiente nos países industrializados socialistas não foram inferiores às destruições causadas pelos países capitalistas. O vício explorador é comum entre as diferentes ideologias, seja ela socialista ou capitalista. Para a natureza afetada, a civilização técnico-científica tem sido um monstro desde que surgiu na terra até o presente.²²

A crise ecológica é neutra diante de qualquer sistema político ou ideológico. No sistema de política globalizada e neoliberal, não existem limites ou fronteiras geográficas que impeçam o investimento de tecnologias para a exploração de recursos.²³

O processo de crescimento é interdependente e se acelera reciprocamente. Se no século XIX o “progresso” era sinônimo de esperança, hoje os países industrializados se sentem condenados.²⁴ A diferenciação, que antes foi feita entre “nações subdesenvolvidas” e “países em via de desenvolvimento”, mostra as intenções ideológicas, hegemônicas do poder capitalista na sociedade. O imperativo do progresso mostrou-se desejável diante da qualidade de vida e o destino a ser buscado por muitas nações.²⁵

A satisfação dessas “necessidades” gera crescente “exigência”. Ela é força propulsora para o aumento da produção. Deste modo, o “progresso” entra num círculo vicioso e se torna um sistema gerador de destruição em virtude da satisfação das necessidades criadas.²⁶

²² Idem. Ver: SANTA ANA, J. O sistema socioeconômico atual como causa do desequilíbrio e da pobreza. *Concilium*, n. 261, pp.9-19, maio 1995.

²³ Idem. Ver: COMBLIN, J. *O tempo da ação: ensaio sobre o Espírito e a história*. Petrópolis: Vozes, 1982; pp.219-298.

²⁴ Idem, p.42. No Brasil, o maior vilão do desmatamento na Amazônia é o agronegócio. Ver: FILHO, J. S. Amazônia ao sabor dos ventos. *Folha de São Paulo*. São Paulo: 10.02.2005; p.3.

²⁵ Idem. Moltmann faz menção às obras críticas das *Teorias da dependência* de F. H. Cardoso, T. dos Santos, A. G. Frank, A. Pinto. Ver também: BOFF, L. A crise ecológica: crise de paradigma civilizacional. *Ecologia, grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004; pp.23-29.

²⁶ Idem. Ver: LANY, M. As camadas ecológicas do homem. *Introdução à ecologia*. São Paulo: Piaget, 1996; pp.1942; TRIGUEIRO, A. (org.). *Meio Ambiente no século 21*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003; pp.159-169.

O “progresso” parece haver entrado em um círculo vicioso em que já não serve mais à vida, mas à morte. Ele se impõe, pois, de modo inevitável à interrogação crítica e à civilização técnico-científica: acaso a natureza não é outra coisa que um “bem sem dono” do qual o homem pode se apropriar para dela fazer o que bem entender?²⁷

A humanidade se lança nestes processos através de novas descobertas. Com a satisfação das *necessidades*, crescem as pretensões. Há uma coação para que se vença a competição com uma demanda crescente. Com recursos limitados não se podem realizar progressos ilimitados. Com possibilidades limitadas não se podem satisfazer demandas ilimitadas. Do mesmo modo, se a humanidade, no futuro, descobrir novas fontes de energia e, mediante a engenharia genética vier a produzir novas formas de alimentação, esta corrida resultará em crise global, caso continue preservando as exigências desmedidas.²⁸

1.1.2 A crise na teologia cristã

As modernas formas de cultura secular e os conceitos ateus de mundo foram influenciados pelas tradições bíblicas e cristãs, ainda que se distanciem criticamente em relação a elas. Na teologia cristã, a fé na criação também se torna afetada pela crise ecológica do mundo, juntamente com as ciências da natureza e as tecnologias. A industrialização, que surgiu nos países modernos, foi marcada pela cultura cristã. A Bíblia e a Igreja deixaram configurados, por muito tempo, os sistemas de valores e de sentido a esses países.²⁹

Críticos modernos da tradição judaico-cristã remontam os fundamentos da crise ecológica ao imperativo “sede fecundos, multiplicai-vos e sujeitai a terra” (Gn 1,28). Moltmann se interroga:

Esse mandato encerra realmente na criação uma legitimação de domínio do homem sobre o mundo? Pode-se considerar a marcha triunfal do

²⁷ Idem. Ver: MOLTSMANN, J. Progreso y precipicio. Recuerdos del futuro del mundo moderno. *Revista latinoamericana de Teologia*, n. 54, pp.235-253, set-dez. 2001.

²⁸ Idem. A matéria prima é um bem limitado. Ver: CNBB. “Preserve o que é de todos”. *Campanha da Fraternidade* (Texto-Base), 1979; pp.6-18; 93-99; BASTAIRE, H. *Le salut de la création: essai d'écologie chrétienne*, op. cit., pp.33-47.

²⁹ Idem.

moderno domínio sobre a natureza como realização daquele destino bíblico do homem?³⁰

A Igreja e a teologia fomentaram mal-entendidos por razões apologéticas. Aqui subjaz os fundamentos intelectuais que se desembocaram na crise ecológica na modernidade. A afirmação bíblica do *dominium terrae*,³¹ conforme Gn 1,26, não corresponde com o mandato de dominação da tradição teológica. Este imperativo refere-se à alimentação. Juntamente com os animais, os seres humanos devem se alimentar dos frutos da terra, das plantas e das árvores.³²

Os seres humanos não devem *dominar* a natureza, mas entrar em correspondência com ela e com o Criador.³³ Trata-se de um *domínio* pacífico. O “dominar” está ligado à boa relação dos seres humanos com Deus, o criador que conserva/mantém o mundo. O “domínio” associa-se à atividade do jardineiro que cultiva e preserva a terra.³⁴ O texto de Gn 2,15 não fala de cultivo exaustivo e nem de exploração. O que aconteceu foi que se utilizou com frequência desse texto para legitimar a vontade de poder e de crescimento que caracterizam a civilização moderna.³⁵

Muitos mal-entendidos são produzidos quando se arrancam as passagens bíblicas do seu contexto histórico-tradicional e as utilizam para a legitimação de outros interesses. (...) Mas, não é certo que a fé bíblica na criação tem “desdivinizado” e “desdemonizado” o mundo, colocado tabu pagão e “libertado” desse modo o mundo ao homem? Não é verdade que a clara diferenciação entre Deus e mundo, a “obra de suas mãos” foi dessacralizado e o mundo abrindo-se assim às investigações imparciais que o homem devia realizar? Não é certo que a fé bíblica na criação fez o mundo dos poderes misteriosos se converter em mundo para o homem?³⁶

³⁰ Idem p.43.

³¹ Idem. À *semelhança* do Criador, compreende-se o ser humano como participante na *natureza* divina. Ele tem a missão de cuidar das criaturas. A importância do cuidar ultrapassa as fronteiras do conhecimento científico.

³² Idem. Ver: REIMER, I. R. Justificação por fé e cuidado de toda a criação. Motivos para preservar (Romanos 8). *Estudos Bíblicos*, n. 72, pp.115-123; 2002; VELÁSQUEZ, J. E. Espiritualidade da Terra. *Concilium*, n. 261, pp.72-83, maio de 1995.

³³ Idem.

³⁴ Idem.

³⁵ Idem. O domínio não tem consistência na teologia bíblica. A “autonomia do ser humano” e a “apropriação do mundo pelo espírito humano” impelem a teologia a libertar-se das acomodações apologéticas e a desenvolver seu potencial crítico.

³⁶ Idem, p.43-45. Ver: RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*, op. cit., pp.336-354.

Entender o mundo como criação de *Deus* não significa compreendê-lo como mundo do ser humano e possuí-lo. É certo que o segundo relato da criação possibilitou compreendê-lo criado para o ser humano. Esta concepção reconheceu provas de verdade em favor do antropocentrismo nas conquistas modernas.³⁷ Por conseguinte, o mundo continua pertencendo a Deus e o ser humano não pode tornar-se dono. Ele se limitará a tomá-lo como empréstimo e deverá se esforçar para administrá-lo com fidelidade.³⁸

1.2 A crise de dominação

O problema de dominação, na vida humana, está ligado à realidade da crise ecológica. Esta realidade, conhecida como “deterioração do meio ambiente”, levou a humanidade a tomar consciência de que ela própria participa do destino de destruição da natureza. Trata-se de uma “crise de todo o sistema de vida”.³⁹

As ciências e as tecnologias convertem a natureza em objeto. A natureza entra em cena na medida em que pode ser posta à disposição do sujeito, e este, apodera-se dela, domina-a, mediante o trabalho.⁴⁰ Deste modo, ciências e tecnologias se baseiam numa determinada relação fundamental do ser humano com a natureza.

Para as ciências, a natureza aparece como compêndio de todos os objetos possíveis de serem conhecidos metodicamente; aparece, no trabalho e nas tecnologias, como compêndio da matéria que o sujeito pode dispor e/ou apoderar-se; na ciência natural e na tecnologia, ele se experimenta como sujeito do mundo.⁴¹ Ontologicamente, o ser humano entende-se como centro do mundo, a referência das coisas existentes e o primeiro ente a tudo determinar.

³⁷ Idem. As distorções bíblicas favoreceram o pragmatismo moderno. Este foi o meio legitimador de interesses para a exploração da natureza. O mundo “dessacralizado” foi posteriormente manipulado. Moltmann se refere ao *antropocentrismo exacerbado*.

³⁸ Idem. Ver: AIRES, J. V. A linguagem mítica nos Gênesis. *Estudos Bíblicos*, n. 75, pp.52-60, 2002.

³⁹ Idem, pp.34-46. A compreensão da matéria/ser são formas de representação. Ver: LEVINAS, E. Diacronia e representação. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005; pp.205-228.

⁴⁰ Idem, pp.54. Ver também: UEHLINGER, C. O clamor da Terra. Perspectivas bíblicas para o tema da “Ecologia e Violência”. *Concilium*, n. 261, pp.52-71, maio 1995.

⁴¹ Idem, *ibidem*. Para o autor, o “sujeito” não é apenas o centro do mundo. Cf. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, em *Holzwege*, Frankfurt 1957, 69ss; *apud*.

A ciência e a tecnologia converteram a natureza em objeto. Essa natureza entra em cena na medida em que pode ser posta à disposição do sujeito humano. O homem percebe a natureza em seu caminhar desde a tomada de poder. Ele a domina mediante o trabalho. Ela se faz presente nesse trabalho como síntese de todos os objetos que é preciso transformar.⁴²

Numerosos esforços foram feitos para superar, filosoficamente, a divisão do mundo em subjetividade e coisificação, *res cogitans* e *res extensa* (coisa que pensa e coisa que se estende). Não existe razões para afirmar que essa divisão se limita a reproduzir um dualismo ontológico.

Também cabe a possibilidade de considerar a subjetivação do ser humano e a objetivação da natureza como uma relação histórica de um condicionamento recíproco. Então *a história* se converte em sujeito verdadeiro. Ela se diferencia em sujeito humano e em objeto natural, mas a unidade permanece nesta diferença.⁴³

Para Karl Marx, a alienação da natureza acontece quando as ciências e as tecnologias se baseiam numa determinada relação fundamental do ser humano com a natureza:

- A natureza aparece como suma de todos os objetos.
- Nas ciências, a natureza aparece como suma de todos aqueles objetos que o sujeito humano pode conhecer.
- No trabalho e nas tecnologias, a natureza aparece como suma de tais matérias sobre as quais o sujeito humano pode dispor.
- Nas ciências e nas tecnologias, o ser humano se experimenta como sujeito do mundo e a natureza é transformada em objeto.⁴⁴

Se a *dialética histórica* substitui o dualismo ontológico como marco de interpretação desta diferença entre sujeito e objeto, ela terá que perguntar por um futuro em que a diferença se dissolva em uma unidade

⁴² Idem.

⁴³ Idem. Ver também: FRIGUEIRO, T. A mulher na conquista e defesa da Terra. *Estudos Bíblicos*, n. 19, pp.61-70; 1988, leitura ecofeminista do cuidado com a Terra; MARCOS, S. Terra sagrada: perspectivas meso-americanas. *Concilium*, n. 261, pp.38-51, maio de 1995.

⁴⁴ Idem. Ver: MOLTSMANN, J. Esperança sem fé? A propósito do humanismo escatológico sem Deus. *Concilium*, n. 6, pp.38-51, jun. 1966.

superior, de maneira que as tensões e contradições que emergem atualmente na diferença dêem passo para um estado pacífico. As filosofias do “idealismo alemão” se dedicaram a esse problema.⁴⁵

A concepção dialética da diferença entre sujeito e objeto recorre à relação do ser humano com a natureza, mas não a capta em si mesma. Na dialética histórica, a natureza continua aparecendo como objeto para o ser humano por causa do trabalho.⁴⁶

Karl Marx, através dos seus “escritos antigos”, superou o subjetivismo idealista com a proposta do “materialismo dialético”. Ele quis desfazer o confronto entre ser humano e natureza. Afirmou que “o comunismo é o naturalismo perfeito”. Através da abolição da propriedade privada e da superação do trabalho que a aliena, ele chegará a ser verdadeiramente “ser humano da natureza” e terá encontrado a substância natural de si mesmo. Ser humano e natureza superarão sua alienação, suas distâncias e se tornarão uma unidade viva.⁴⁷

O ser humano manifesta quem ele é através de suas habilidades produtivas na sua relação com esses meios. Não obstante, o modo de relação/técnicas utilizadas até hoje, pode ser sentida na natureza como um exército de ocupação em um país estrangeiro. Nada se sabe a despeito das interioridades deste país. Por conseguinte, a “natureza manifestada de forma definitiva”, está no horizonte do futuro das alianças conciliadoras. Conforme Bloch, é preciso distanciar-se do marxismo ortodoxo. Ele propõe a “técnica da aliança” entre o ser humano e a natureza.⁴⁸

1.2.1 Para além da concepção antropocêntrica

A “concepção antropocêntrica de mundo” compreende a criação dos céus e da terra por causa do ser humano e, ele, como “a coroa da criação”. Trata-se de uma

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem, p.55. Ver também: COMBLIN, J. Os desafios do presente. *O tempo da ação, op. cit.*, pp.299-351.

⁴⁷ Idem. Moltmann afirma que Marx conheceu apenas uma maneira de se eliminar a alienação do ser humano à custa da natureza.

⁴⁸ Idem, p.57. Se a sociedade busca apenas a satisfação humana, em detrimento da natureza, esta a domina através de formas gigantescas.

“tradição bíblica”? Moltmann nega essa afirmação. Ele acredita que o ser humano, imagem de Deus, ocupa um lugar especial na criação. Sua função, juntamente com as demais criaturas da terra e do céu, é a de louvar a Deus e desfrutar da divina complacência sabática.⁴⁹

De acordo com as tradições bíblicas, Deus criou o mundo a partir do amor. E a “coroa de sua criação” não é o ser humano, mas o *sábado*.⁵⁰ Como imagem de Deus, o ser humano ocupa uma posição especial na criação. Ele se encontra junto com todas as demais criaturas da terra e do céu no louvor e no prazer da divina complacência sabática. Esta *imagem teocêntrica do mundo* contida na Bíblia, possibilita ao ser humano entender-se como membro da comunhão da criação. Por conseguinte, a teologia cristã precisa libertar a fé criacionista desta cosmovisão antropocêntrica do mundo se ela quiser encontrar novamente o trato com a natureza, a sabedoria que correspondente a essa fé.⁵¹

A teologia se retirou para o campo da *história* e confiou a *natureza* às ciências. A *teologia da história* se mostrou mais apta para interpretar as tradições históricas bíblicas da esperança no futuro e para determinar a práxis histórica. A “natureza” adquiriu um sentido intemporal, estático e cíclico. O verdadeiro sentido da vida humana passou a ser conteúdo da “história”. A “história” converteu-se em símbolo do mundo e o “cosmos” deixou de cumprir sua função depois de haver sido ocupado pela natureza, objeto das ciências.⁵² Assim, o mundo foi compreendido dentro dos conceitos de história.

Não se entende a história humana com a natureza como uma parte da história da natureza, se não se concebe a natureza como uma parte da história humana. Se negam à natureza os elementos históricos da contingência, da abertura ao futuro, das inúmeras possibilidades, reclamados pela história humana.⁵³

⁴⁹ Idem, p.44.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Idem. Ver também: PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2003; pp.59s.

⁵² Idem, p.45. A ciência e a história foram convertidas em “ciência universal”. A tese de Marx domina também a concepção de natureza sustentada pelo marxismo: “Só conhecemos uma única ciência, a ciência da história”. Cf. *Die Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart 1953, 546, apud: *DLC*, p.45.

⁵³ Idem. Ver também: ROSSI, L. A. A reeducação do olhar. Leitura popular da Bíblia e a emancipação do ser humano na construção de um planeta saudável. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 75, pp.22-27; 2002.

Entender o mundo como criação de *Deus* não significa compreendê-lo como mundo do ser humano e possuí-lo. A doutrina bíblica da criação foi utilizada para legitimar a vontade de poder e de progresso da civilização moderna. Essa legitimação não tem base bíblica. Ela precisa refazer o seu caminho para poder reencontrar a sabedoria correspondente à criação no convívio com a natureza.⁵⁴

1.2.2 Conhecimento participativo

A teologia precisa livrar-se das más compreensões, i.é., das más interpretações, para que desenvolva seu potencial crítico e proponha à modernidade um novo modo de compreender os relatos da criação. Ela precisa libertar a fé na criação das interpretações históricas distorcidas.⁵⁵ A perspectiva da “contemplação da natureza” pode ser uma alternativa. Mas faltam as perspectivas da “natureza da terra, cenário da história humana” e a perspectiva que se põe à sobrevivência espacial e temporal da história humana. O autor indaga:

Não existe uma delimitação natural do mundo histórico dos homens? Não existe um conhecimento da criação de Deus que compreenda a história humana da salvação e da desgraça, porque aquela não é absorvida por ela? Qual é o significado do “céu” na criação de Deus?⁵⁶

Para a teologia, a história se converteu em grande símbolo do mundo quando o “cosmos”, não mais foi estabelecido como objeto de suas investigações, mas como objeto das ciências. Assim, a ciência histórica tornou-se “universal”, tanto no plano teológico como no plano ateu. É importante que a teologia não se acomode com os “conhecimentos científicos da natureza” a fim de que não haja apenas uma “fé” na criação.⁵⁷

⁵⁴ Idem. Conforme Moltmann, enquanto o *conhecimento teológico* continuar se esforçando para se adaptar ao *conhecimento científico da natureza*, certamente, continuará existindo uma *fé* na criação. Mas não haverá nenhum *conceito* adequado de criação na relação com o mundo.

⁵⁵ Idem. Se as ciências superaram as mitologias e crenças em divindades místicas, o autor propõe que a teologia, hoje, supere os erros que durante séculos interpretaram o *dominium terrae* (domínio da terra), conforme Gn 1,26.28.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Idem, p.46.

A teologia precisa adequar sua relação com a criação e com o mundo. Se a ciência aponta para um “saber de dominação”,⁵⁸ também o conhecimento científico o faz. Compreende-se algo, na medida em que “se apreende” e, então esse objeto pode ser definido através de conceitos científicos identificáveis.

Não queremos conhecer para dominar. Desejamos conhecer para participar. Este tipo de conhecimento cria comunhão e pode ser qualificado como um saber de domínio. Deixa espaço para a vida e promove a expansão vital. A teologia cristã deve recordar essa *sabedoria*, propriedade sua, se deseja contribuir para a superação da crise ecológica da civilização técnico-científica.⁵⁹

Para a teologia, a *fé* na criação somente chegará a ser *compreendida* na criação quando recordar as formas alternativas de *conhecimento meditativo*. Ele possibilita compreender que as coisas não devem ser possuídas. “Só se conhece na medida em que se ama”, afirmou Agostinho. O amor é a forma de conhecimento que, se pleno de admiração, encantamento, beleza e surpresa, possibilita a autonomia e a participação na vida sem a pretensão de formas dominadoras.⁶⁰

O que se deseja é conhecer para participar.⁶¹ Esse modo de conhecimento torna possível a *comunhão*, diante do saber de dominação. Ele possibilita a expansão dos sistemas de vida nas relações e a superação da dominação e da crise ecológica na

⁵⁸ Idem. Baseando-se em Habermas, Moltmann afirma que só é possível conhecer algo quando se pode dominá-lo. O objeto *apreendido* pelos sentidos se define a partir dos princípios científicos com aquilo que dele pode ser identificado.

⁵⁹ Idem. A 3ª. Reunião das Partes do Protocolo de Cartagena (MOP-3), em Curitiba/PR em março de 2005, discutiu medidas de Biossegurança (CTNBio) que estimulam a vigência das leis relacionadas à biossegurança e à biotecnologia da vida humana, animal e vegetal. Ver: <<http://www.consciencia.net/2006/0309-biorrisco.html>>#. Acesso em: 11 mar. 2006.

⁶⁰ Idem. É o *conhecimento meditativo* que dará à fé criacionista a *compreensão* da criação. Conforme Agostinho ama-se algo quando se conhece. Moltmann propõe o conhecimento em vista da participação. Sua proposta se caracteriza pelo *saber comunitário*.

⁶¹ Idem. Ver também: BOAVENTURA, S. Itinerário de la mente de Dios. *Obras de San Buenaventura I*. Madrid: BAC, 1955, pp.543-633. O amor como modelo de conhecimento visa à promoção e ao estabelecimento da *comunhão ecológica* integral. Ela se caracteriza pelo *saber comunitário*.

modernidade.⁶² Com ele, é possível a comunhão, a sabedoria, a liberdade, a expansão dos sistemas de vida nas relações e a superação da dominação e da crise.⁶³

1.2.3 A caminho de uma teologia ecológica

Historicamente, a doutrina teológica da criação apresenta três fases da relação entre teologia e ciências da natureza.⁶⁴

a) Na primeira fase, deu-se a fusão das tradições bíblicas com a antiga concepção de mundo em uma *cosmologia religiosa*. Foram excluídos tanto os elementos panteístas da glorificação do “cosmos” como os elementos gnósticos de sua demonização. Teologicamente, a transcendência do Criador possibilitou a idéia de um mundo limitado em relação ao tempo e ao espaço,⁶⁵ contingente e imanente. Nos espaços ocupados pelas criaturas,⁶⁶ entendeu-se a inabitância do Espírito Criador transcendente. A presença do Espírito foi compreendida como ordenamento de vigor divino a todas as coisas que são guiadas pela sua sabedoria.⁶⁷ Nesta fase, houve o reconhecimento das manifestações teofânicas como o sinal da presença de Deus. Esses sinais foram interpretados como uma maneira de comunicação divina. O modo como o texto literário da criação foi redigido⁶⁸ ajuda a compreender este modelo de fé

⁶² Idem. Ver: FARIAS, N. Libertar a Terra, salvar a vida: a libertação política da Terra. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 19, pp.26-41; 1988.

⁶³ Idem. Sobre as questões de gênero na teologia e o problema da crise ecológica, ver: RUETHER, R. R. Refletindo sobre criação e destruição. Reavaliação do corpo no ecofeminismo. *Concilium*, n. 295, pp.44-54, fev. 2002.

⁶⁴ Idem, p.46.

⁶⁵ Idem, pp.155-171. O problema do espaço apresenta duas vertentes na reflexão teológica: uma científico-natural e outra existencial. Esta preocupação começou no século XV e foi desenvolvida com maior determinação a partir do século XVII com Isaac Newton e Leibniz.

⁶⁶ Os espaços se apresentam como complexos diante das reflexões acerca da criação. Não obstante, a física quântica indaga sobre a *possibilidade* de o universo continuar o seu processo de extensão.

⁶⁷ Idem, p.45. Sobre o *tempo* e o *espaço*, ver: MOLTMANN, J. Escatologia cósmica. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003; pp.301-330 (AVD). Ver: MOLTMANN, J. Experiência da vida, experiência de Deus. *O Espírito da vida, uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998; pp.41-47 (EDV).

⁶⁸ Idem. Os relatos bíblicos da criação conservam aspectos relativos às influências mitológicas e gnosiológicas do mundo grego. Esses aspectos são interdependentes e abrangentes nos textos bíblicos de Gn 2 – 3. E. Bouzon inclui-os em sua exegese juntamente com as hipóteses apresentadas nos textos de Gn 1 – 11. Ver: MÜLLER, I. (org.). Gn 2,4b-24 e os relatos mitológicos do Antigo Oriente. *Perspectivas para uma nova teologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2003, pp.133-151.

(cosmogônico) medieval. As interpretações eram fundamentadas nos relatos de Gn 1 e asseguradas pelas imagens ptolomaicas do mundo. Trata-se de uma forma de sabedoria que foi interpretada na modernidade, sobretudo na época do Iluminismo, pelas leis da geometria e da “teologia física” de Newton. Aos poucos, as ciências da natureza foram se libertando dessas interpretações e oferecendo às emergentes ciências naturais um outro referencial à cosmologia religiosa.⁶⁹

b) Na segunda fase, deu-se o processo da emancipação das ciências da natureza para a cosmologia. Elas se desvincularam do pensamento religioso/teológico. A teologia, por sua vez, retirou da cosmologia sua doutrina da criação e a reduziu a uma *fé* pessoal *na criação*. Ao mesmo tempo, ela repudiou as noções de mundo da antigüidade e da Idade Média como não científicas e separou as histórias bíblicas da criação.⁷⁰ A fé na criação, reduzida a convicções pessoais, ensinava que o ser humano deveria colocar sua confiança em Deus criador e não nas criaturas. A fé, assim proposta, queria se livrar dos méritos das ciências modernas e se tornar um sentimento de maior independência possível. As ciências da natureza, com suas críticas históricas, definiram as histórias bíblicas da criação como conceitos míticos. Restou à teologia reafirmar sua certeza na fé em Deus criador e não em suas criaturas. No entanto, nesta segunda fase – entre as ciências da natureza e a teologia – houve o esforço de ambas para que fosse traçada uma delimitação em suas respectivas áreas de concentração.⁷¹ Nos tempos modernos, a teologia protestante pretendeu reafirmar sua fé e sua confiança em Deus como sentimento de dependência e de sentido para a vida. Os conflitos com a ciência – procedidos pelas intervenções nos processos contra G. Bruno, G. Galilei, C. Darwin, S. Freud e outros – possibilitaram uma delimitação de horizontes em vista da paz. Chegou-se, com isso, na terceira fase.⁷²

c) Na terceira fase, deu-se o encontro (relação) entre as ciências da natureza com a teologia. Esta fase está marcada pela realidade da crise ecológica, fator que

⁶⁹ Idem, p.47.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem. Ver: MOLTSMANN, J. Speranza cristiana per l’umanizzazione della società tecnologica. *Religione, rivoluzione e futuro*. Brescia: ed. Queriniana, 1971; pp.119-137 (RRF).

⁷² Idem. O autor mostra que a partir desta fase deu-se uma maior compreensão acerca do que caracterizou o específico em cada etapa. Ver também: WILSON, E. Salvem o planeta. *Veja*, n.19; pp.11-15, maio de 2006.

proporcionou a sua aproximação. Para Moltmann, esse encontro teve como finalidade a necessidade de um consenso entre ambas para se trabalhar uma conversão nos hábitos e costumes humanos, imprescindíveis, combinando o ser humano com a natureza. Essa consciência é necessária para que todos os seres continuem existindo na terra.⁷³ Os teólogos começam a compreender que suas constantes tentativas de delimitação frente as ciências da natureza deixaram de ser necessárias. A extrema confiança na ciência começa a desaparecer. Do mesmo modo, também os cientistas começam a perceber que a teologia cristã deixou de conservar antigas e antiquadas imagens de mundo. Ambas chegaram a um consenso: “Ou este mundo, ou nenhum outro”!⁷⁴ Para a teologia, a fé em Deus criador não está menos afetada pela crise ecológica do mundo do que em relação às ciências naturais e às tecnologias. Ambas precisam trabalhar para que haja a *conversão* do ser humano em sua relação com o mundo.⁷⁵

Apenas foi iniciado o processo no qual acontece a passagem da segunda para a terceira fase. A teologia errou por retirar-se da moderna cosmologia e insistir numa fé criacionista. A intenção de encontrar pontos de partida para a configuração e responsabilidade ecológica na teologia da criação guia a humanidade.⁷⁶ É preciso que haja uma crescente conscientização sobre o valor das ações de interdependência global e de responsabilidade universal.

1.2.4 Pontos de partida entre a teologia e as ciências naturais

De acordo com o que compete às ciências naturais ou à teologia, a idéia da relação e da comunhão no mundo – conforme a terceira fase – tornou-se pertinente. Andréas Osiander, reformador nascido em Norumberg, publicou o livro de Nicolau

⁷³ Idem. Entendeu-se que as divergências entre a teologia e as ciências naturais deveriam buscar um eixo comum e alternativo para a formação de uma “consciência ecológica de mundo”.

⁷⁴ Idem. Ver: MOLTSMANN, J. *Dio nel progetto del mondo moderno*. Brescia: Queriniana, 1999 (DMM); pp.140-148; 195-199; 232-237; Idem, *Ecumenismo bajo la cruz. Teologia de la cruz*. Salamanca: Sígueme, 1979 (EBC); pp.164-178.

⁷⁵ Idem. Ver: GIBELLINI, R. O debate teológico sobre ecologia. *Concilium*, n. 265, pp.151-162, maio 1995.

⁷⁶ Idem, p.48. Ver: VIAL, F. Note à propos d’un livre: La nature en crise. *Le Supplement, Revue d’éthique et theologie morale*, n. 169, pp.101-115, juin 1989; PERONDI, I. A aliança com toda a criação. *Estudos Bíblicos*, n. 90, pp.11-19, 2006.

Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium*, em 1543.⁷⁷ Ele expôs o pensamento copernicano sobre a imagem do mundo. Suas “hipóteses” não eram artigos de fé definidos, mas fundamentações de cálculos, resultados de estudos. Isso não contraria as questões de fé ensinadas pela Igreja.⁷⁸

A fé, que se orienta para Deus, não vincula a razão a uma determinada imagem de mundo, mas deixa em liberdade a ciência para que conheça o mundo em horizonte aberto de esboços variáveis, hipotéticos. A fé em Deus liberta a razão do dogmatismo; e as ciências de ídolos e idolatrias. Se sua fé crítica reside desde aí, temos que perguntar pelos pontos que servem de orientação a essa fé.⁷⁹

As propostas de Copérnico pretendiam orientar a fé para que a razão não se fixasse em noções acabadas de mundo. Não obstante, a fé devia libertar a ciência para o conhecimento do mundo. O que se pretendeu foi mostrar a supremacia das verdades bíblicas e seu objetivo ligado à salvação humana. Na medida em que a ciência oferecesse novas hipóteses sobre o mundo, ela estaria libertando a fé de seus conceitos idolátricos e dogmáticos. A fé orientada em Deus não fixa a razão em determinadas concepções isoladas de mundo.⁸⁰

Quando se entendeu que o objetivo de Deus, assinalado na Bíblia, não se voltava para a correção de opiniões equivocadas sobre o mundo, mas para manifestar o destino dos seres humanos nos mistérios de sua salvação, deu-se margem para que as ciências se ocupassem racionalmente com a natureza.⁸¹

Johannes Kepler opinou, como Galileu Galilei, que a finalidade de Deus com a Bíblia não consistia em corrigir equívocos “sobre o mundo” ou poupar o ser humano do

⁷⁷ Idem, *ibidem*. Cf. H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, ed. Suhrkamp 138, Frankfurt 1965, p. 92 ss; *apud*.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem. O caminho para a libertação da humanidade passa pelo desenvolvimento de um pensamento comum. O autor afirma que a fé deve orientar a razão e a liberdade dos seres humanos.

⁸⁰ Idem. As intervenções de cientistas como Nicolau Copérnico e Galileu Galilei, mostram a insegurança da própria Instituição diante dos novos horizontes científicos a que o mundo moderno havia chegado. No século XX, o Concílio Vaticano Ecumênico Vaticano II apresentou as tensões internas da Igreja e da teologia. Ver: LIBÂNIO, J. B. *As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais*. Petrópolis: Vozes, 1981; 194p.; Idem: O Concílio Vaticano II e a modernidade. *Revista Medellín*, Teologia y pastoral para América Latina, n. 86, pp.35-67, jun. 1996. Ver *Gaudium et Spes* (GS), n. 205-231

⁸¹ Idem. Sobre o fundamentalismo histórico e suas manifestações religiosas, ver: MOLTSMANN, J. Fundamen-talismo e modernidade. *Concilium* n. 21, pp.141-148, mar. 2002.

esforço em suas investigações, mas revelar a salvação a todo o gênero humano.⁸² Isso fez com que os teólogos reformados se concentrassem nos escritos alusivos à salvação humana, sobretudo em relação à salvação individual.

A Bíblia foi considerada como válida na era científica. A preocupação com a salvação concentrou-se numa teologia separada do conhecimento e domínio humano do mundo.⁸³ O âmbito psíquico circunscreveu a salvação no mundo da interioridade. Houve o distanciamento da dimensão terrena, corporal e cósmica da salvação do mundo, o abandono da totalidade da salvação. Quanto mais a salvação estivesse desligada do mundo, mais indiferente e desastroso se tornavam o seu conhecimento e a sua configuração.⁸⁴ Esse fator possibilitou a coisificação, a dicotomia. A subjetividade do mundo e as verdades da fé se tornaram desvinculadas da razão. A teologia poderia deter-se somente em apresentar a fé na criação, no campo da existência humana, não em outras áreas.

A teologia poderia ter apresentado a fé na criação somente no campo da existência humana, não no âmbito da natureza. Deste modo, se Deus deixa de ser o “poder que tudo determina”, então a verdade deixa de ser *uma* verdade e a salvação já não será mais a salvação *do todo*.⁸⁵

Nos tempos modernos, a teologia protestante deixou-se envolver pela dicotomia na interpretação das tradições bíblicas. Muitos puderam entender a diferenciação entre lei e evangelho, ser humano e mundo, reino espiritual e secular. Mais tarde, percebeu-se que isso não resolvia as divisões, mas as aprofundava ainda mais. Sua fórmula de legitimação afirmava a “emancipação da razão mediante a fé”, ou seja, a Reforma Protestante estabelecia-se como um “contrato eterno” entre “a fé cristã viva” e a “pesquisa livre, emancipada e independente”. Ao *individualizar* a salvação, a Reforma Protestante separou, ainda mais, a teologia do conhecimento e domínio humano do mundo ao transferir suas responsabilidades para a ciência.⁸⁶

⁸² Idem. O autor faz referência ao pensamento de J. Hübner. Ele lembra que essa repercussão chegou até os dias atuais com um sentido de *libertação*.

⁸³ Idem. Sobre o valor da participação dos cristãos na comunidade eclesial e no processo da salvação. Ver: *GS*, n. 30, 31, 32. Sobre o papel social da Igreja, ver números 40-45.

⁸⁴ Idem, p.49.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Idem.

O fosso entre a “coisificação” do mundo e a subjetividade humana foi aprofundado. Separaram-se as verdades da fé e as verdades da razão. A teologia pôde apresentar a fé na criação somente no âmbito da existência humana, mas não no âmbito da natureza e/ou na relação do ser humano com a natureza.⁸⁷

O espaço livre da ciência permite que a teologia se movimente livremente, afirmou Karl Barth. Segundo ele, a teologia precisa descobrir esses limites e estabelecer suas fronteiras como obra do Criador, além do que a teologia pode estabelecer.⁸⁸ Assim, as “ciências naturais” devem permitir que a teologia se movimente com liberdade em suas áreas de concentração. Mas Barth não esclarece essas fronteiras e continua a fazer uso delas em seus escritos. Ele utilizou com frequência as opiniões das ciências naturais em suas teses sobre a doutrina da criação.⁸⁹

Existe um mito de origem teológica que reside nas ciências naturais modernas, se elas forem pensadas em sua “emancipação natural”. Historicamente, as ciências nunca foram libertadas pela Igreja e pela fé. As conquistas são exclusivas das ciências naturais, dos seus constantes trabalhos de emancipação da Igreja. A teologia não tem o direito de reclamar para si as conquistas das ciências naturais.⁹⁰

Ao se desligar da cosmologia, a teologia concentrou-se na “fé pessoal” (intimista). Ela reconheceu o mundo como criação de Deus: “Creio em Deus que ‘me’ criou...” Por conseguinte, os antigos manuais catequéticos cristãos associaram a fé na criação. Eles afirmaram que todas as criaturas são incluídas no mistério criacional. Isso

⁸⁷ Idem. Moltmann afirma que se Deus deixa de ser o “poder que tudo determina”, então, a verdade deixa de ser *uma* verdade e a salvação não será a redenção *do todo*.

⁸⁸ Idem, p.50. Esses “espaços livres” devem ser definidos a partir dos conceitos hermenêuticos. Martin Heidegger (1889-1976), em sua obra *Ser e tempo*, explica que a compreensão é originária e constitui o ser pessoa. Ela é a raiz de todo conhecimento. Ver: GIBELLINI, R. A teologia do século XX. *Teologia hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 1998; p.58s.

⁸⁹ Idem. As ciências se apropriaram da natureza. Trata-se da pretensão de responder a uma questão antropológica profunda. Em suas relações, o ser humano descobre-se com suas questões fundamentais: a) O “que” é o ser humano? b) “Quem” ele é? c) “Como” ele é? J. R. de la Peña, ao invés de defini-lo como “um ser-de-relações”, prefere denominá-lo como “um ser equipado com um ordenador loquaz”: LA PEÑA, J. L. R. El hombre: hacia la recomposición de la imagen. *Creacion, gracia, salvacion*. Santander: Sal Terrae, 1993; pp.44-75.

⁹⁰ Idem.

fez com que os seres humanos se sentissem seguros no mundo. Tratou-se de uma “verdade como encontro” seguro entre criatura e Criador.⁹¹

Não obstante, nenhuma doutrina teológica da criação tem direito de limitar a inteligência da fé na criação à evidência existencial de sua pessoa. Deve ter em mente a totalidade do mundo cognoscível. Se Deus não é Criador do mundo, tampouco pode ser meu criador.⁹²

O pensamento teológico deve abarcar a contraposição entre a “imagem” de mundo e a “fé” na criação. Este fator se caracteriza como evidente e mostra a lenta passagem da primeira para a segunda fase. A compartimentação da realidade em sujeito e natureza é hoje fictícia, tanto para a perspectiva científica como para a vertente teológica. Isso não significa que a teologia deva voltar às cosmologias religiosas de seu passado. A “teologia ecológica da natureza”, imprescindível para hoje, não pode satisfazer a necessidade ideológica que se baseia numa concepção fechada de mundo. Ao contrário, ela precisa orientar a crise ecológica do mundo.⁹³

A “teologia ecológica” é clamor da emudecida e agonizante natureza.⁹⁴ Ao seu modo, ela visa a tornar-se parceira na terceira fase da relação sem se tornar algo secundário. Assim, a delimitação das magnitudes primeiras não é algo secundário, mas ocupa o primeiro plano no quadro da ecologia, da teologia e das ciências naturais.⁹⁵

Os diversos meios de informação e suas teorias não oferecem muito sentido, porque estão fixados dentro de uma globalizada “imagem de mundo”. Tampouco podem assegurar tais “visões de mundo” e impô-las por uma autoridade política. Devido ao rápido desenvolvimento do saber, as teorias particulares e as orientações globais – com seu tempo de vida reduzido – serão superadas por outras teorias particulares ou

⁹¹ Idem. Essas definições foram marcadas pelo catecismo luterano. No contexto da história teológica, a formação do dogma trinitário nos primeiros séculos passou por diversas formulações. Elas desembocaram no Símbolo Niceno-Constantinopolitano (325-553). A profissão de fé desses Concílios manifestou o “símbolo” de fé apostólica. (Eu) “Creio em Deus Pai todo-poderoso...” “Creio em Jesus...” “Creio no Espírito santo...” Ver: VÁZQUEZ, U. O nome de Deus no credo. *De Trinitate*. Belo Horizonte: ISI-CES, 2004. Apostila escolar, pp.146-158.

⁹² Idem.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Idem, p.51. A teologia da libertação inclui, em suas reflexões, o discurso da libertação da natureza.

⁹⁵ Idem. O modo de pensar, na segunda fase, foi refém da *subjetividade* do ser humano. Sua compreensão do mundo era particularizante e objetivante (identificava e definia).

provisórias.⁹⁶ Se efêmeras, elas superarão as teorias cristalizadas do passado recente. Sua criatividade será o seu “esboço” em virtude de suas constantes mudanças. Também a teoria teológica da natureza deverá passar por esse processo, variação e provisoriedade.⁹⁷

O modo *subjetivista* humano de pensar – da teologia e da ciência natural – é transformado na segunda fase. Ele absolve o mundo em seu olhar e, desde esse ponto, a natureza e sua história. Essa ideologia da subjetividade é um pensamento que objetiva, particulariza, define e identifica. Na entrada do estágio ecológico, sem aniquilar a subjetividade alcançada, começa-se a entender um novo sistema de vida desde seu respectivo entorno sem que haja qualquer aniquilação da subjetividade conquistada.⁹⁸

Já não se relacionam as coisas com o sujeito humano simplesmente como objetos. Elas são vistas em sua própria estrutura ambiental e em sua comunicação com o entorno. Também o sujeito cognoscente homem começa a compreender-se, com suas formas de conhecimento e de trabalho, em, e desde, seu entorno próximo e remoto. Dessa maneira, o pensamento objetivador é integrado em um *pensamento integrador*. A contemplação particularizadora começa a ver em totalidade.⁹⁹

Este modo de conhecimento é participativo e descentralizado.¹⁰⁰ Já não se admite o isolamento, porque é a “integração” que assume o vigor de maior importância em todos os estágios da vida. Aqui, na terceira fase, predomina com maior importância a “integração” dos objetos com seus modos mundiais.

Portanto, quais são as tarefas da teologia? Se as ciências naturais mostram como entender a *criação como natureza*, a teologia precisa indicar como entender a *natureza como criação* de Deus. Deste modo, é preciso:

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Idem. Ver: BOFF, L. Tudo em Deus, Deus em tudo: a teosfera. *Ecologia, grito da terra, grito dos pobres*; op. cit., pp.193-215. Para um estudo teológico sobre a relação fé-ciência, ver: LA PEÑA, J. R. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986, pp.201-273.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Idem, *ibidem*. Cf. A. M. Kl. Müller, *Die präparierte Zeit*, Stuttgart 1972; *apud*. As coisas já não são entendidas meramente como simples objetos em seus relacionamentos, mas vistas em suas estruturas naturais, na complexidade e na comunicação com o meio.

¹⁰⁰ Idem. Visa-se a integração/comunhão entre os seres. Ver: *DLC*, p.17s; pp.84-86 e no cap. XI, pp.287-307.

- Entender a natureza como criação de Deus. Isto significa não considerá-la como divina ou demoníaca, mas como “mundo”. Ela é *contingente* em sua existência e, no que se sucede, é cognoscível mediante sua observação;

- Considerá-la como “natureza” através do conhecimento científico. O conceito de criação vai além. Ele considera como criado não só a realidade que se converte em objeto, como também a subjetividade humana, contraposta ao espírito humano;

- O conceito de criação transcende a tensão histórica que se teceu entre o ser humano e a natureza. A realidade científica é uma parte da criação. A natureza (como criação de Deus) situa-se no âmbito parcial cognoscível com o não cognoscível.¹⁰¹

- Finalmente, para a teologia cristã, não é possível ver o estado atual do mundo como pura “criação” de Deus e compartilhar com Criador (Gn 1,31) com a *situação atual do mundo criado*. A escravidão da natureza, mediante a corrupção e a abertura ao futuro do reino, configura a situação atual do mundo.¹⁰²

1.3 A “pátria” da natureza

Moltmann toma o conceito de “pátria” (*Heimat*) como metáfora para a compreensão da natureza. A relação do ser humano com seu entorno natural é composta por interesses elementares. Um deles é o *interesse pelo trabalho*. Esse conceito caracteriza o ser humano com o ambiente natural – pelo trabalho e pela moradia.¹⁰³

Pelo trabalho, o ser humano transforma a natureza com a intenção de obter alimentos para a sua sobrevivência e a construção de um mundo conforme seu interesse. Como esse interesse é natural, ele se torna elemento ativo no mundo e, a

¹⁰¹ Idem, p.52. Ou seja, em um contexto maior, relativo, não existente por si mesmo, mas em relação a algo que a ultrapassa.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Idem, p.59. A “pátria” é o *jardim*, i.é., o lugar de segurança e de crescimento humano. Ver: RIZZANTE, A. M. E Javé passeava pelo jardim (Gn 3,8). *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 38, pp.29-38, 1993.

natureza, elemento passivo.¹⁰⁴ Mas, “não existe alguma outra necessidade elementar do ser humano que marque a relação dele com a natureza”? Existe.

Até agora, foi ignorado teoricamente esse outro elemento, que tampouco foi considerado ao construir as grandes urbes massificadoras. E ele tem tido conseqüências nocivas para o homem e para a natureza. Estou me referindo ao “interesse pelo habitat”.¹⁰⁵

Este interesse, relacionado ao conceito “pátria”, não é um regressivo sonho que liga terra a “pátria” ou com o sentido de “segurança” que a criança sente perto de sua mãe. A “pátria” só pode ser entendida com relação à liberdade e não à escravidão. A moradia é o lugar onde os seres humanos estabelecem uma rede de relações “não conflitivas” para onde se confluem os interesses grupais variados e simples. Nesse ambiente, a busca pela alimentação é comum.¹⁰⁶

Entendemos por “pátria”, nesse contexto, uma rede de distendidas relações sociais: encontro-me “em minha casa”, ali onde me conhecem, onde desfruto de um espaço social sem necessidade de ter que lutar por consegui-lo. Nessas distendidas relações sociais nasce um equilíbrio que sustenta o homem... A pátria do entorno natural forma parte dessa rede de relações sociais pacíficas. A sociedade humana tem que estar em sintonia com o entorno natural.¹⁰⁷

Pela própria constituição natural não perfeita do ser humano, a natureza não se apresenta como pátria para ele. É preciso configurar a natureza como entorno, convertê-la em pátria, a fim de que se torne habitável. Isto acontece quando ele consegue usufruí-la sem destruição. Sendo protegida, continua sendo vivenciada como natureza e, habitável.¹⁰⁸

As grandes concentrações industriais causaram enormes e irreparáveis danos à natureza. Soma-se a essa realidade, que os habitantes dos aglomerados indústrias percebem a destruição de modo claro: os entornos ficam completamente inabitáveis.

¹⁰⁴ Idem. Ver também: *L'H*, pp.59-121.

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Idem. É necessário que a transformação do meio ambiente aconteça dentro de processos sem destruição. A utilização de recursos alternativos deve ser uma prática.

¹⁰⁸ Idem, p.60. O Congresso “Terra Habitável” debateu sobre esses temas durante a sua realização em São Leopoldo, RS. Ver site: <[#](http://www.unisinos.br/ihu/boletim/edicoes/boletim00141.doc)>. Acesso em 16 maio 2005.

Por conseguinte, esta realidade não exige a humanização das sociedades industriais? Isto não implica equilibrar os interesses do capital e do trabalho com a produção, assim como os seres humanos afetados interessados na habitabilidade da sua região?¹⁰⁹

O ser humano não deve apenas desenvolver suas habilidades por meio do trabalho na natureza como também precisa morar nela. Este é o lugar das origens, da língua, do aconchego e da liberdade. Esse ambiente é constituído pelo respeito e pela exigência da relação entre o ser humano e a natureza.¹¹⁰

Portanto, a “postura ecológica”, considerando o tema da “pátria”, supera os enfoques pragmáticos e utilitaristas e leva em conta os entornos naturais.¹¹¹

1.3.1 Os espaços da natureza

Como os seres humanos experimentaram o espaço nos tempos antigos? Enquanto lugares de vida de sujeitos, animais, plantas, deuses, espíritos e demônios, os espaços são entornos e campos de força dominados e habitados.¹¹² É preciso respeitar esses espaços como suas respectivas esferas de vida.

Há várias referências, nos textos bíblicos, sobre os lugares sagrados (p.ex: Gn 28,12-19; Ex 3,5) que determinam os “espaços sagrados” como um espaço circunscrito. O *témenos* é a delimitação desses espaços sagrados contra os profanos. Ele é assegurado através dos rituais da magia e da sacralidade contra o mundo não sacro e hostil. Quando é delimitado, está aberto “para o alto”, para a chegada dos deuses (como p.ex: em Ex 3,5; Gn 28, 12-19 e etc.). Utilizava-se a purificação da porta do santuário por meio de rituais, antes que as pessoas entrassem no recinto sagrado.¹¹³

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Idem. O direito ao trabalho e à moradia precisam ser equilibrados. Essa exigência (político-social) converte-se em relação entre ser humano e natureza.

¹¹¹ Idem, p.180. Moltmann afirma: “(...) *A existência humana é existência corporal e está ligada a todos os sentidos do mundo natural e dependente destes. A vida humana é participação na natureza. O mundo que tem vida, da terra, do sistema solar, da nossa galáxia e do cosmo igualmente é condição do nosso mundo humano, que está inserido naquele.*” Ver: *AVD*, pp.280-302; MARSCH, W.-D. e MOLTSMANN, J. (org.). Para introduzir: *¿A donde? Hacia más allá de las alternativas. Discusión sobre teología de la esperanza.* Salamanca: Sígueme, 1972; pp.9-20 (DTE).

¹¹² Idem, p.157.

¹¹³ Idem. O espaço sagrado está aberto “para cima”, para a chegada dos deuses. Ele está separado do mundo considerado profano e caótico. O autor cita como ex. o texto de Gn 28, 12-19.

Os espaços religiosos não são homogêneos. Sendo sagrados, eles se baseiam na experiência heterogênea, i.é., nos mesmos espaços da terra acontecem situações que podem ser consideradas como religiosas ou profanas. A terra é, para a experiência religiosa, o ser determinado e, o céu, ao contrário, o ser indeterminado. No céu se perde a noção de força e nasce a idéia de um espaço homogêneo que se expande de igual modo para todos os lados, indeterminado em suas delimitações e ilimitado em suas dimensões.¹¹⁴

Muitos símbolos permaneceram entendidos como centro do mundo. Eles foram representados como *axis mundi* (eixos do mundo) sob a forma de estacas, tendas, colunas, ou mesmo pela cidade santa. Trata-se de uma concepção verticalizada, típica da postura humana, mas que responde às gravitações da terra. O mesmo acontece em relação aos grandes templos religiosos. Eles tendem a reproduzir a morada dos deuses (1Cr 28,19), i.é., as *imago coeli* (imagens do céu). Mormente a bênção papal “*ubi et orbi*” (da cidade de Roma para o mundo) declara ser Roma o centro do mundo.¹¹⁵

Como na experiência do tempo, o ritual do “eterno retorno do mesmo” ordena o fluxo do caduco e expulsa os “horrores da história”, da mesma maneira a ordem de espaço sagrado desvela, na experiência do espaço, o informe e hostil caos da natureza. Ao redor do centro do espaço sagrado é possível a morada e a vida humana. Ali onde o divino se manifesta de forma terrena, o mundo é criado como entorno habitável.¹¹⁶

O ser humano mostra-se como incapaz de viver sem seu espaço e suas fronteiras, do mesmo modo que os animais. Seu espaço delimitado forma parte de sua vida. Ao criar seu entorno, ele encontra paz e se sente em “sua casa”. Dentro dessa delimitação, encontra-se a pátria, e fora, o estrangeiro. Dentro da fronteira prevalece a paz, e fora, a vida pode tornar-se hostil. No espaço da vida está o gosto, e fora, o desgosto.¹¹⁷

¹¹⁴ Idem. O simbolismo do “nascimento do mundo” e do “centro do mundo” liga-se à experiência religiosa do espaço sagrado.

¹¹⁵ Idem, p.158.

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ Idem. Conforme o autor, cada coisa engendra seu próprio espaço e o configura para si. É por isso que o conceito de “espaço ecológico” corresponde ao conceito *kariológico* de tempo. Ambos são homogêneos e individuais.

O espaço é inerente ao ser humano. Ele pode ser comparado como parte integrante e extensão corporal. Sua delimitação garante a proteção dos seres e se torna possibilidade de comunicação com os outros seres. As fronteiras permitem o bom trato entre os seres. O limite do espaço de vida de um ser é uma fronteira aberta. Se ela é fechada, o ser vivo morre. Nesse ambiente vital, de comunhão e de comunicação universal não há exclusão, mas condicionamentos recíprocos.¹¹⁸

1.3.2 O céu da natureza

À afirmação céu da natureza (*coelum naturae*) se designava, na antiga ortodoxia protestante, o céu do ar e do éter. Tratava-se de uma fusão cristã entre a tradição bíblica e a cosmologia aristotélica que se assemelhou ao modo de linguagem dos relatos da criação.¹¹⁹ Essa expressão não corresponde ao simbolismo do céu como morada de Deus. Este é um modo de falar. Quando ela é refletida à luz dos relatos da criação, surgem questões sobre a ausência de informações que tratem da criação dos anjos. Ao mesmo tempo, há uma rica exposição de detalhes que configuram a criação na terra. No entanto, os relatos da criação não são claros quando se referem à criação do céu.¹²⁰

Ao tomar o céu, como símbolo, no primeiro relato da criação, admite-se que o Criador ocupou-se com a criação da terra.¹²¹ O Antigo Testamento não oferece informações sobre a criação do céu e sua significação simbólica como morada de Deus. Ele também não compara o céu com sentido de eternidade e imensidão de Deus. É preciso deduzi-lo dentro de sua criação.

¹¹⁸ Idem, p.159.

¹¹⁹ Idem, p.179. Para Moltmann, o que pode ser conhecido na realidade material não pode ser comparado com aquilo que nela é desconhecido. Ele entende que a realidade divina transcende a realidade material (dimensão da esperança). Ver: *DLC*, cap. VII, pp.173-198.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ Idem. Ao estudar a teologia luterana e dedicar-se ao estudo de Hegel, Ludwig Feuerbach – crítico da religião e filósofo sensualista – afirma que a teologia luterana comparou o céu a Deus. “*Na verdade, não existe nenhuma diferença entre a ‘vida absoluta’ compreendida ‘como Deus’ e a ‘vida absoluta’ considerada ‘como céu’.* Assinala-se que no céu ela expande-se em largura e comprimento o que em Deus está concentrado em apenas um ponto”. *Id. Ibidem: Feuerbach, L. La esencia del cristianismo.* Salamanca, 1975, p. 210s; *apud*, p.189.

Ambivalências levaram a uma redução simbólica do céu ao seu significado direto – à sua “naturalização” e à sua “divinização”. “Acaso o céu não é mais que um pedaço da natureza ou não é mais que a presença mesma de Deus?”¹²²

É preciso falar do céu como do “mundo criado por Deus e aberto a ele” a fim de escapar dessas ambivalências. De modo diferente ao que sucede com a teologia de Johann Gerhard, o “céu da natureza” não pode significar o céu das estrelas porque os espaços aéreos e das estrelas pertencem aos setores da natureza. O termo “céu” deve designar a abertura transcendente de todos os sistemas de matéria.¹²³

Por isso há pouco o que dizer sobre a estrutura interna do céu. Deus cria primeiro a possibilidade para a realidade do mundo. Sai do reino de sua possibilidade positiva criando, configurando e atuando, e entra no reino da realidade. A direção “desde o céu” expressa esse movimento criador. A “terra” indica a realidade do mundo cognoscível pelo real, determinado como definitivo. Pelo contrário, o “céu” significa a incognoscibilidade, mas determinante possibilidade de Deus “para” a terra.¹²⁴

O “Reino das possibilidades criadoras” de Deus tem prioridade ontológica sobre a realidade do mundo. Ele não se esgota nas realidades e possibilidades do mundo ou em sua realização. As possibilidades e forças de Deus, designadas como “céu”, não se referem ao seu “ser eterno”. Referem-se àquilo que o determina como “Criador” de um mundo distinto de si que se mantém em comunicação com ele. Do mesmo modo, o “tempo da criação” e o “espaço da criação”¹²⁵ surgiram da designação e da autodeterminação de Deus Criador.

O céu é a preparação das possibilidades, das forças da criação, da reconciliação e da glorificação do mundo. É a “morada de Deus” e o lugar das íntimas relações. A sua

¹²² Idem, p.180.

¹²³ Idem.

¹²⁴ Idem. Segundo o autor, o reino das possibilidades de Deus contém mundos possíveis e possibilidades terrestres.

¹²⁵ Idem. Ver: “O tempo da criação” (pp.119-153); “O espaço da criação” (pp.155-171). Estes temas formam parte de uma literatura clássica e foram contemplados pela patrística (Agostinho).

presença e relação imediata com suas possibilidades e forças faz com que estas quase não adquiram forma própria e objetiva.¹²⁶

Como o “tempo da criação” dimana do divino decreto de criação, como o “espaço da criação” nasce da contração da onipresença de Deus que enche o universo inteiro, de igual maneira as possibilidades e poderes de Deus designados com o termo “céu” estão qualificados pela autodeterminação de Deus a ser Criador; e o Criador os desprende no tempo e no espaço da criação. Neste sentido, o céu é o primeiro mundo que Deus criou para configurar a terra a partir dele, para rodeá-la e finalmente redimi-la.¹²⁷

O Deus que habita o céu tem uma relação imediata com suas possibilidades e forças. Elas quase não adquirem forma própria e definida, mas se dissolvem na sua apresentação e no seu serviço.¹²⁸ Na intimidade das relações de possibilidades e forças com Deus no “céu”, elas adquirem significação, fundamento de esperança para as relações da realidade com o mundo e de suas possibilidades. A vontade divina acontece tanto “no céu” quanto na terra.¹²⁹

As associações “mundo celeste” – pinturas, imagens especulativas relativas ao céu, fantasias, idéias judaicas e cristãs – convidam para a “fantasia utópica”.¹³⁰ Essas associações “celestiais” apontam para o “reino das possibilidades” onde as coisas, além de possíveis, também participam da plenitude das possibilidades do Criador e Amante da vida.¹³¹

Entender teologicamente o “céu da natureza” como reino das possibilidades do “Criador” é considerar as criaturas nele inscritas. As idéias das criaturas não são idéias

¹²⁶ Idem, p.181. Conforme o autor, os anjos são exemplos como possibilidades. Suas relações têm sentido exemplar, fundamento e esperança para o cumprimento da vontade de Deus, tanto no céu como na terra.

¹²⁷ Idem. O céu da natureza é entendido como “preparação das possibilidades e forças da criação, da reconciliação e da glorificação do mundo”. Esta idéia o denominou como “moradia de Deus”.

¹²⁸ Idem. Conforme Moltmann, os anjos são exemplos.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ Idem. Essas imagens são caracterizadas pelo autor como “símbolos do mundo”. No “mundo como dança” (pp. 317-320), a imagem da dança cósmica de Shiva é representada pelas cinco atividades divinas: criação, conservação, destruição, tranquilidade e redenção do mundo. Ver: MOLTSMANN, J. *Le Seigneur de la fête et la danse*. Essai sur la joie d’être livre. Mame: Cerf, 1970 (SFD).

¹³¹ Idem, p.182.

eternas da divindade, mas idéias de Deus “criador”. São idéias criadas. Admitindo, como Platão e os Padres da Igreja, que as idéias têm um grau de existência superior em relação aos fenômenos sensíveis, poder-se-á entender, teologicamente, o porque as idéias estão “no céu”, i.é., porque se aproximam do ser eterno com suas realizações e correspondências na terra.¹³² Essas idéias estão cheias de arquétipos e são do interesse de Deus.

Para interpretar o céu, Moltmann faz uso de conceitos do *possível* com diversas qualificações. Ele pretende distingui-lo, com precisão, a partir dos diversos níveis:

- Todos os processos cognoscíveis conectam-se a realidades e possibilidades – das “realidades possíveis” às “possibilidades realizadas”;

- Esses processos são permeados pelas “possibilidades criativas” – i.é., “potências” que não se enfraquecem ao facilitar as possibilidades que devem ser trazidas à realidade. Ao contrário, elas continuam sendo – e em maior densidade em relação a essas possibilidades. Elas são chamadas de “potências” criadoras;

- Essas potências são criadoras somente em relação aos processos cognoscíveis. Em relação a Deus elas são “potências criadas”. Quando inabitadas por Deus, elas são o seu entorno imediato e participam da fonte criadora de seu Espírito;

- Deus “criador” é a “fonte das possibilidades criadoras” e das potências para a criação e consumação, mediante processos. A autodeterminação de Deus, ao criar desde a “plenitude” de “suas possibilidades”, a favor das possibilidades criativas e contra as possibilidades destrutivas, pertence à *doutrina dos decretos*. A bondade de Deus configurará a riqueza de suas possibilidades.

- Estas distinções prestam-se à interpretação dos “fenômenos do mal” – perversão do bem, aniquilação, negação, etc. – fazendo-se presente nos processos da vida. No âmbito humano, elas são conhecidas sob processos de distanciamento – pecado, fechamento, morte, e repercutem como negativas ou privativas para as formas de vida – mas subentendidas como potências que devem facilitar os processos de vida.

¹³² Idem. Conforme o autor, todas as formas de desejos do Criador convertem-se na realidade do *Reino*. Este reinado divino se transformará em “novo céu e nova terra” através da *inabitação* de Deus uno e trino na terra e no céu.

Elas não pertencem ao âmbito da vida humana, mas repercutem de modo negativo e destrutivo. São denominadas de demoníacas e satânicas. A libertação do mal significa também a restauração do bem nas possibilidades terrenas da vida e nas potências celestes que facilitam essas possibilidades.¹³³

1.3.3 Interesses pelo mundo

Os interesses humanos marcam formas de relação no meio ambiente. Esta razão é afirmada por E. Bloch como “naturalização da pessoa” por se tornar fator correspondente àquilo que deve ser produzido.¹³⁴ Bloch define três modos de se entender o processo que atende aos interesses do ser humano nessa relação:

- Ao *ser humano criativo* corresponde a matéria a ser produzida;
- Ao *ser humano esperançoso* corresponde o âmbito material do real-possível;
- Resulta que ao *sujeito humano* corresponde a “natureza-sujeito”.¹³⁵

Trata-se de uma interação entre o ser humano e a natureza mediante técnicas que abordem a co-produtividade da natureza-sujeito. Nela, não é só o ser humano que quer produzir e manifestar o intrínseco do seu ser, mas também a natureza deve manifestar-se em suas peculiaridades.¹³⁶

O pensamento de Marx conhece apenas a “relação com a natureza” como “objeto de trabalho” que o ser humano deve transformar em bens de consumo.¹³⁷ Bloch

¹³³ Idem, pp.182-183. Moltmann relaciona a expressão “queda dos anjos” ou o “domínio de Satanás” às dimensões do mal que ultrapassam o ser humano. Ele entende que a libertação do mal significa a restauração do bem nas possibilidades terrenas.

¹³⁴ Idem, p.56. Este autor pretende dar mais ênfase ao materialismo dialético de Marx e à filosofia da natureza de Schelling.

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ Idem. O ser humano manifesta quem ele é através de suas habilidades produtivas na sua relação com o ambiente onde vive. Ver também: DINIZ, A. E. Em “Quem somos nós?”, cientistas lançam novo olhar sobre a realidade. *O Tempo*. Belo Horizonte, 23 maio de 2006; p.C4; SCHRIJVER, G. D. A evolução do cosmos e da vida. *Concilium*, n. 284, pp.41-53, jan. 2000.

¹³⁷ Idem. Ver: TRIGUEIRO, A. (org.). Alfabetização ecológica: o desafio para o século 21. *Meio ambiente no século 21, op. cit.*, pp.18-33.

inspirou-se na idéia de Spinoza ao afirmar que a *natureza supõe a natureza*. Ele aprofundou essa idéia ao propor a tese da *natura abscondita*, ou seja, da “natureza que se esconde”, ligada à doutrina da Cabala judaica. Entendeu que a natureza se manifesta de forma definitiva e encontra-se no horizonte do futuro.¹³⁸ Bloch distanciou-se do marxismo ortodoxo e foi duramente criticado em suas doutrinas como “antimarxista da redenção do mundo”.¹³⁹

Karl Barth propôs entender o mundo como *promessa e antecipação*, i.é., a criação desde seu futuro redentor e glorificador. Ele desenvolveu a compreensão do mundo como *parábola* sem recorrer ao desejo ou ao método moderno da “teologia natural”. Suas idéias acerca da capacidade e indigência do mundo serviram como parábola do reino dos céus.¹⁴⁰ As parábolas neotestamentárias de Jesus são o protótipo, a Palavra *una* de Deus. Elas pertencem à experiência diária do mundo e se convertem em sinal e atualização do “reino dos céus”.¹⁴¹

O reino dos céus é comunicado de maneira indireta. Deste modo, Barth utiliza a *metáfora da representação teatral*: o drama é a história de Cristo que revela Deus e reconcilia o mundo; o cenário e transfundo é o mundo das criaturas. O drama salvífico associa-se ao novo, ao inesperado que vem de fora. No mundo cósmico, são típicas a continuidade, a circulação e a persistência que correspondem ao Criador.¹⁴²

O mundo como parábola significa aqui sua correspondência com o reino dos céus, com o que não se corresponde como tal mundo. Significa uma semelhança na inconfundível diferença. A diferença entre a comparação e o comparado não é uma diferença que existe na criação ente o céu e a terra, senão na própria diferença do Criador frente a sua criação. A analogia nasce na condescendência do Criador a sua criatura e na aproximação do reino dos céus ao mundo da

¹³⁸ Idem, p.57. Bloch valeu-se de conceitos românticos da natureza. Ele antecipou importantes princípios ecológicos com a ajuda dessas idéias.

¹³⁹ Idem. O marxismo encarnou práticas materialistas e socialistas. Ele afirmou que a história da humanidade deve ser transformada através da utilização da natureza. Ver: DIERCKXSENS, W. e SILVA, S. R. Solidariedade e cuidado – à procura de uma economia em função da vida. *Revista de interpretação bíblica latino-americana – Ribla*. Petrópolis, n. 51-2005/2, pp.9-16.

¹⁴⁰ Idem, *ibidem*, p.75. Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 126-175; *apud*.

¹⁴¹ Idem. Conforme Moltmann, Barth assegura que as parábolas de Jesus representam, indiretamente, todos os âmbitos da experiência humana.

¹⁴² Idem. Barth procurou olhar ao mesmo tempo para a *gloria Dei* (glória de Deus) e o *theatrum mundi* (teatro do mundo), para a luz eterna e as pequenas luzes criadas.

experiência cotidiana, como mostram as parábolas do Filho de Deus encarnado.¹⁴³

Barth mostrou que as parábolas neotestamentárias do reino de Deus apontam para a *presença do futuro* do Reino que vem. Afirmou que elas devem ser interpretadas escatologicamente como parábolas históricas do mundo futuro; que elas não devem ser explicadas ontologicamente. Através das parábolas, o futuro escatológico do Reino cria propostas, preparações e práxis nas experiências deste mundo. E as parábolas se transformam em “promessa” quando são entendidas como presença oculta de um futuro novo nas experiências diárias.¹⁴⁴

Se transladarmos esta compreensão da parábola à *experiência do mundo natural*, experimentaremos as coisas concretas tal como elas se apresentam, mas logo elas aparecem na antecipação de seu próprio futuro verdadeiro. E isso não se baseia em nossa opinião ou em nossa esperança, mas em sua autodiferença real e em sua capacidade objetiva de antecipação.¹⁴⁵

As estruturas materiais e os complexos sistemas de vida têm seus espaços e possibilidades. Eles se antecipam em virtude de suas necessidades de comunicação com outros seres vivos. Barth observou que a impressão do estático, da constância e da circulação na natureza são unilaterais. Se os sistemas de vida mantêm em sua estrutura a dimensão temporal, eles estão, a seu modo, abertos para o futuro. Então, é oportuno falar em “códigos naturais” do mundo.¹⁴⁶

Teologicamente, é necessário conceber as criaturas como *promessas reais* do Reino. Ao contrário, será preciso compreender o reino de Deus como consumação não somente das promessas históricas do mundo, mas também das promessas naturais. A

¹⁴³ Idem, p.76. Moltmann procura explicar o esforço de Barth ao olhar o incomparável, a *glória de Deus* com o *teatro do mundo*.

¹⁴⁴ Idem. Os símbolos não se fecham em seus sentidos, mas se abrem. As parábolas “rompem” com as experiências diárias e proporcionam acolher em maior densidade a realidade. Sobre o grande “Teatro do mundo”, ver pp. 320-322.

¹⁴⁵ Idem, p.77.

¹⁴⁶ Idem. Ver também: LACROIX, M. Por uma moral planetária, contra o genocídio. *O contrato com a natureza*. São Paulo: Paulinas, 1996; pp.91-117.

promessa aponta para o seu cumprimento e antecipa o futuro. A realização elimina a promessa: o que foi prometido se converte em realidade, desaparece a promessa.¹⁴⁷

Se o mundo como criação é promessa real do Reino, então ele forma parte da história do Reino, e não é só “seu cenário e tela de fundo”, porque deve manifestar-se em sua transformação eterna ao final desta história.¹⁴⁸

O contexto oferece acesso para uma reflexão sobre a antiga doutrina dos *vestigia Dei* (véstígios de Deus). Compreender a natureza como criação de Deus significa pensá-la não como “obra”, “revelação” ou mesmo “imagem” de Deus, mas “rastros/vestígios, códigos” e “sinais” ocultos, i.é., como reflexos de sua beleza. A doutrina dos *vestigia Dei* na natureza pode ser compreendida a partir da revelação de Deus em duas vertentes:

a) Como *vestigia trinitatis* (véstígios da Trindade), porque Deus se revela de modo trinitário;

b) Como *vestigia regni Dei* (véstígios do reino de Deus), porque Deus se revela como Deus que promete o Reino da glória que virá (em virtude do Espírito criador).¹⁴⁹

A interpretação da experiência natural como antecipação do futuro se amplia para a história da *promessa*. Enquanto a natureza e a história humana apresentarem promessas da glória futura, mas ainda não a constituírem, cada conhecimento de Deus e do mundo será parabólico e metafórico.¹⁵⁰

Mas, como conceber o conhecimento de Deus e do mundo no Reino da glória? É preciso, em primeiro lugar, ter presente a idéia de que no Reino da glória aparece uma existência de Deus no mundo que *não mais admite nem necessita de uma cópia*. As imagens atualizam a presença de ausentes, mas quando eles estão presentes, elas deixam de ser necessárias.¹⁵¹ A distância ente Criador e criatura desaparecerá quando

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Idem, p.78.

¹⁴⁹ Idem.

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ Idem. Conforme Moltmann, aqui se cumpre o mandamento veterotestamentário da proibição de imagens, conforme Ex 20,4-6.

Deus estiver revelado através de si mesmo a todas as criaturas (1Cor 13,10). Quando desaparecem as distâncias de tempo e espaço, passam também aquele mundo conhecido através de símbolos, metáforas e imagens. Passa também a *teologia*, o que se fala de Deus, em virtude de sua própria revelação.¹⁵²

É preciso que o interesse do ser humano pela “atitude ecológica” supere o enfoque pragmático e utilitarista no mundo moderno.¹⁵³ Ele deve despertar suas motivações pelas “experiências naturais”, i.é., autocompreender-se *imago Dei* (imagem de Deus), *imago mundi* (imagem do mundo) e experimentar a realidade que vem ao seu encontro.¹⁵⁴

1.4 A natureza corporal: interesses

O redescobrimento da natureza exterior será incompleto se não for acompanhado por um redescobrimento da natureza interior, ou seja, da natureza que o ser humano é em sua corporalidade. Neste sentido, a nova orientação ecológica tem, na natureza, tanto raízes histórico-espirituais como *medicinais psicossomáticas*.¹⁵⁵

Diante da questão sobre os modelos e exemplos de *animação do corpo*, em outros âmbitos de vida, Descartes não pôde aplicar à existência humana a dicotomia sujeito-objeto. Ele conceituou “alma” e “corpo” como relação da *complexio* (complexidade) através de sua tese sobre a *res cogitans* (coisa que pensa) e *res extensa* (coisa que se desenvolve).¹⁵⁶ Entende que essa relação está presente em todos os órgãos

¹⁵² Idem, p.79.

¹⁵³ Idem, p.60. Conforme o Professor La Peña, essas noções se relacionam a *Weltanschauung*, ou seja, a uma visão global da realidade. Ver: LA PEÑA, J. L. Teología de la creación. *Relaciones fé-ciencia: materialismo y criacionismo*. Salamanca: Sal Terrae, 1986; pp.248-273; MOLTSMANN, J. Para uma reforma política. *Selecciones de Teología*, n. 29, pp.207-211, jul-set. 1990.

¹⁵⁴ Idem, p.64. Ver também: FARIAS, N. Libertar a Terra, salvar a vida: a libertação política da Terra. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 19, pp.26-41; 1988; GABRIEL, K. A base social no processo de diferenciação da sociedade e na vida dos seres humanos. *Concilium*, n. 315, pp.9-21, fev. 2006; GREY, M. De fundamentos abalados a uma integridade diferente? Espiritualidade como resposta à fragmentação. *Concilium*, n. 315, pp.79-89, fev. 2006.

¹⁵⁵ Idem, p.60. Ver: EFC, *op. cit.*, pp.163-167; TOFFLER, A. *Choque do futuro*, *op. cit.*, pp.187-196.

¹⁵⁶ Idem, p.61. Sobre as teses de Descartes sobre os aspectos corporais, ver: *DLC*, pp.260-262.

do corpo humano. De modo análogo, atribui ao cérebro e à glândula pional uma função mediadora entre espírito e corpo.¹⁵⁷

Como uma alma não extensa pode influenciar um corpo extenso? Como pode uma coisa não pensante atuar sobre uma coisa pensante? É possível que uma alma caracterizada como não espacial possa habitar um corpo que ocupa um espaço determinado? (...) Que juízo deve merecer então as percepções sensoriais do próprio corpo?¹⁵⁸

Se a extensão é a única característica objetiva do corpo, todas as outras percepções físicas se convertem em impressões secundárias e subjetivas dos objetos (p.ex.: o olfato, a cor, o gosto, o som). Se a subjetividade humana se localiza no pensamento no extenso, então o corpo será relegado ao mundo objetivo das máquinas e dos autômatos. Sua relação com um eu concreto e pensante será casual e acidental.¹⁵⁹

Para Barth, de modo diferenciado, o ser humano é sua totalidade. Barth propôs a compreensão do Espírito de Deus como o articulador de todas as vicissitudes humanas por ser inerente às questões que envolvem o todo orgânico. Na sua diversidade relacional, as vicissitudes são irrevogáveis, inseparáveis e indescritíveis. Mas ele não se livrou de manter princípios platônicos ao assumir a correspondência da relação entre alma e corpo. Afirmou que o autodomínio do ser humano equivale ao autodomínio de Deus.¹⁶⁰

A medicina moderna prosperou com a introdução e utilização dos grandes métodos científico-naturais. Mas não foi negado que o sujeito humano fosse buscar no tratamento medicinal o objeto da pesquisa e do tratamento. O caráter mágico foi tirado do objetivismo científico-natural, quando na patologia “introduziu o sujeito”, i.é., o ser humano doente.¹⁶¹ Passou-se a compreender a importância das influências corporais e espirituais. Isto possibilitou assimilar doenças e reconhecer uma medicina mais

¹⁵⁷ Idem, *ibidem*, p.261. Cf. R. Descartes, *Meditationen*, PhB 21 (ed. cast.: Espasa-Calpe, Madrid 1968); *apud*, nota de página n.11. Descartes supôs que, no ser humano, a glândula pional unisse alma e corpo. Mas isso não pôde se manter.

¹⁵⁸ Idem, p.262. Conforme Moltmann, Descartes descreve, de modo unilateral, as formas de domínio nas relações entre o sujeito espiritual (não extenso e pensante) com o seu objeto corporal (extenso, não pensante).

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ Idem, pp.262-266. Na linha de pensamento aristotélico-tomista, Barth conservou as premissas cartesianas sobre as relações de domínio que a alma exerce sobre o corpo.

¹⁶¹ Idem, p.61. Sobre o cuidar, ver: BOFF, L. *Saber cuidar*. Petrópolis: Vozes, 2001; pp.142-147.

humanizada, pressupondo não mais uma relação sujeito-objeto, mas sujeito-sujeito. Este fator humanizador objetivou a abolição da alienação do corpo através da medicina alternativa corporal que abrange a “totalidade” do ser humano.¹⁶²

O homem tem uma existência corporal que vive. Com efeito, ele pode contrapor-se a si mesmo e objetivar a “existência corporal” que ele é no “corpo” que tem. Mas ele permanece sendo corpo e este sendo ele mesmo. O homem jamais termina de objetivar-se por completo e de fazer-se disponível, pois em tal caso deixaria de ser homem. Inclusive o portador de uma “enfermidade” continua sendo sujeito como “homem enfermo”, por mais que se converta em objeto de tratamento terapêutico.¹⁶³

A alienação da realidade corporal é compreendida como parte interna da crise ecológica externa da sociedade industrial moderna. A “religião” e a “educação” introduziram processos de identificação dos sujeitos a eles mesmos. Eles aprenderam a controlar suas necessidades e seus sentimentos corporais e se tornaram escravos e proprietários de si mesmos. O corpo foi transformado em instrumento para o trabalho e o prazer. A alienação presta-se à sua existência corporal que reflete diretamente a crise ecológica na moderna sociedade industrial.¹⁶⁴

Os seres humanos se converteram em “donos e proprietários” de si mesmos. Aprenderam a se auto-dominar e a controlar todas as necessidades e sentimentos corporais. O relógio se converteu em máquina central na era moderna. O corpo foi se transformado em instrumento de trabalho e prazer. A sensibilidade e a espontaneidade desaparecem cada vez mais.¹⁶⁵

Com a descoberta da *totalidade psicossomática*, através da medicina, tornou-se possível resgatar os reais valores corporais e sociais. Esse fator pode ser o ponto de partida para a superação da crise ecológica, que é a crise do ser humano com sua natureza corporal. A “patrilização” da sociedade humana com o entorno natural exige

¹⁶² Idem. Sobre a ética médica, ver: MOLTSMANN, J. Progrès médicaux et valeurs humaines. *L'espérance en action*, introduction historique et politique de l'Évangile. Paris: Seuil, 1973; pp.108-132 (LEA).

¹⁶³ Idem, p.62. Na “medicina psicossomática”, a nova orientação inclui raízes histórico-espirituais e se aplica à totalidade humana. O sujeito participa do seu tratamento e reconhece a origem de suas enfermidades.

¹⁶⁴ Idem.

¹⁶⁵ Idem. A perspectiva de gênero possibilitará criar uma nova humanidade. Ver: MULLER, I. (org.). *“Macho e fêmea os criou”: criação e gênero. Perspectivas para uma nova teologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2003; pp.152-166.

correspondência com a “patrilização” da alma humana na existência corporal. Sem a libertação da natureza humano-corporal, não haverá a libertação da natureza, submetida à alienação e dominação.¹⁶⁶

A preocupação com o corpo foi se fundamentando em torno de questões antropológicas, com perguntas que versam sobre a razão da existência humana, o que ela é e do que ela é constituída.¹⁶⁷ Das soluções conhecidas, diz-se que o ser humano é “corpo”, “alma” e “espírito”. O autor acredita que esses conceitos dicotômicos ou tricotômicos¹⁶⁸ têm seu ponto de partida nas “abstrações” entre alma e corpo.¹⁶⁹ Fica perdida a totalidade humana, principalmente quando se pretende pensar suas diferenças e suas formas de relação.¹⁷⁰

Conforme a história da antropologia ocidental evidencia-se uma tendência para o *domínio da alma* sobre o corpo. Isto se manifesta, como conseqüência, no *distanciamento*, na *disciplina* e na *instrumentalização corporal*.¹⁷¹ Esta tendência é componente essencial na história da liberdade do ocidente. A “alma inteligente”, consciente, destaca-se pelo seu autodomínio e distanciamento do corpo inoperante e submisso. As teorias platônicas e aristotélicas invadiram a teologia eclesial primitiva que levaram o ocidente a formular teorias que “espiritualizaram” a alma e “materializaram” o corpo.¹⁷²

¹⁶⁶ Idem.

¹⁶⁷ Idem, p.255. Ver também: *L'H*, pp.11-32.

¹⁶⁸ Idem. A expressão “dicotomia” (*dichotomein*) significa cortar em dois. Ela liga-se a um movimento de tensão, de tragicidade e da relação com o Outro. Ver: UNGER, N. M. O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade. *Dicotomia e dominação*. São Paulo: Loyola, 1991; pp.45-47.

¹⁶⁹ Idem. A filosofia grega entendeu a alma como prioridade sobre o corpo e livre de tudo o que a limita. Para Platão, corpo e alma formam o ser vivente. Quando a alma se retira do corpo, este se converte em esterco para a terra.

¹⁷⁰ Idem. Sobre a relação entre “corpo” e “alma”, ver: LA PEÑA, J. L. R. Creación, gracia, salvación. *El hombre: hacia la recomposición de la imagen*. Bilbao: Sal Terrae, 1993; pp.44-75.

¹⁷¹ Idem, *ibidem*, p.255. Cf. P.-M. Plüger (ed.), *Die Wiederentdeckung des Leibes*, Fellbach 1981; D. Kamper/Chr. Wulf, *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt 1982, 9s; *apud*. É seguro que as influências da filosofia platônica proporcionaram creditar ao mundo ideal todos os valores a serem buscados. A idéia da libertação da alma do corpo acompanhou o pensamento teológico da antigüidade.

¹⁷² Idem. A liberdade do autodomínio será maior, quanto maior for a distância em relação ao próprio corpo: a “alma inteligente” se sobrepõe ao “corpo néscio”. Ver também: pp.255-257; 267-273.

1.4.1 O corpo na concepção bíblica

O segundo relato bíblico da criação (Gn 2,7) desenvolve conceitos sobre a criação do ser humano. O termo utilizado é o *'adam* (Adão) i.é., o “pai dos viventes”, modelado por Deus a partir da *'adamah* (argila do solo, em paralelo com Gn 3,19). Este relato apresenta o vínculo do ser humano com a terra e que ele está determinantemente ligado ao seu entorno.¹⁷³ A terra recebeu de Deus a tarefa de ser “submetida” ao “domínio” (Gn 1,28) a fim de produzir vegetais para a alimentação dos seres. O relato nomeia somente “a terra” e não “o mundo” ou “o céu” ou a “a água” com a tarefa de produzir alimento para os seres humanos.¹⁷⁴

O ser humano é “alma vivente” (Gn 2,7). Ele tem um corpo animado.¹⁷⁵ Sua corporalidade o liga aos animais (Gn 1,30), e com eles, mantém uma dependência comum no ar que respiram. Ele depende dos alimentos para conservar sua vida, dos espaços vitais na terra e da vegetação (Gn 1,20.30; 2,19). Para a reprodução da sua vida, são lhe dadas a bissexualidade e a sexualidade, conforme a bênção do Criador: “Sede fecundos, multiplicai-vos” (Gn 1,22).¹⁷⁶

A idéia platônica da libertação da alma do corpo perpassou a teologia da Igreja primitiva e a idéia aristotélica da alma que forma o corpo determinou a teologia medieval. Na modernidade existe a consciente pretensão de conferir ao espírito o poder de instrumenta-lização sobre o corpo. Esta idéia foi apresentada por Descartes e Lamettrie.¹⁷⁷ Por conseguinte, surge um enfoque alternativo: se a *corporeidade* é a meta máxima de todas as obras criadas por Deus, não convém considerar o corpo humano como uma forma inferior de vida, meio para um fim ou algo que se há de

¹⁷³ Idem, p.201s. Ver também as pp.15, 43 e 237; MÜLLER, I. (org.). A visão javista da criação (Gn 2,4b – 3,24). *Perspectivas para uma nova Teologia da Criação*, op. cit., pp.183-192.

¹⁷⁴ Idem, p.201. Para Moltmann, o que acontece com o ser humano acaba atingindo também a natureza. É preciso pensar a questão da salvação entre ambos. Ver também: *AVD*, pp.293-295.

¹⁷⁵ Idem. Ver também: BYAMUNGU, G. T. M. A corporalidade e conexidade – Uma perspectiva africana. *Concilium*, n. 295, pp.124-134, fev. 2002; BONG, S. A. Sofrer, resistir, curar: uma visão asiática do corpo. *Concilium*, n. 295, pp.135-143, fev. 2002.

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ Idem, p.256.

superar. De acordo com as obras de Deus, a *corporalidade* é também a meta suprema do ser humano e o fim de todas as suas obras.¹⁷⁸

A corporeidade, na perspectiva cristológica das tradições bíblicas, é também o final das *obras criadas por Deus*. A terra é objeto e o cenário do amor do Criador. Os seres humanos foram criados à sua imagem.¹⁷⁹ Deste modo, a corporeidade, nos conceitos bíblicos, é o final da *obra da reconciliação de Deus*, i.é., da “Palavra que se fez carne” (Jo 1,14). O Logos de Deus se faz corpo humano, criança, salvador dos enfermos. Ele padece os tormentos físicos na cruz.

O eterno Logos de Deus se faz corpo humano, criança em uma manjedoura, salvador dos enfermos, corpo humano maltratado no Gólgota. Deus leva a termo a reconciliação do mundo nessa figura corporal de Cristo (Rm 8,3). Os explorados, enfermos e destruídos corpos humanos experimentam na encarnação de Cristo sua cura e sua dignidade indestrutível. O Cristo que agoniza na cruz padecendo os tormentos físicos se identifica com os enfermos, com os atormentados e com quem morre atormentado.¹⁸⁰

A corporeidade é, por fim, a *redenção do mundo* para o reino da glória e da paz. A “nova terra” completa a redenção (Ap 21) e a nova e “transfigurada” corporalidade, é a realização da saudade do Espírito.¹⁸¹

O credo apostólico antigo introduziu o artigo de fé “creio na ressurreição da carne e na vida eterna”. A redenção começa com o dom do Espírito e termina com a transfiguração do corpo. Inicia-se o processo da “fé” que termina na “experiência” sensorial de Deus (contemplação).¹⁸²

¹⁷⁸ Idem. Como *imago Dei* na terra, os seres humanos – em sua totalidade corporal – tornaram-se realidade criada.

¹⁷⁹ Idem. Moltmann apresenta a “corporeidade” como “redenção do mundo” para o reino da glória e da paz na “nova terra” (Ap 21). Segundo ele este é o anseio do Espírito (Rm 8), assumido pela Igreja como “transformação” do corpo. Este ensinamento combateu o ideal platônico e foi reafirmado na profissão de fé cristã como crença na ressurreição da carne e na vida eterna.

¹⁸⁰ Idem. Na cristologia, o autor relaciona a questão da corporeidade como lugar de manifestação e de encontro com Cristo.

¹⁸¹ Idem, p.257. Sobre a perspectiva bíblico-corporal da festa e da dança, ver: PEREIRA, N. C. A dança imóvel: corpo e bíblia na América Latina. *Concilium*, n. 295, pp.84-92, fev. 2002.

¹⁸² Idem. Pode-se entender a nova visão do mundo como o desejo que a natureza tem de encontrar-se em sua “pátria” definitiva (Rm 8,18-27) onde o coração do ser humano abre-se à nova justiça. Ver: SUSIN, L. C. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003; pp.51-65.

As obras de Deus na criação, na reconciliação e na redenção envolvem a figura do ser humano criado, reconciliado e redimido. Ele está *na* história de Deus com o mundo. Não está isolado na história de Deus e do seu Espírito, mas torna-se parte mediante sua integração e sua correspondência. Esse fator possibilita entender não apenas as relações internas da sociedade com as diferenciações de cada ser humano, não mediante delimitações e exclusões analíticas, mas tentar compreendê-las em seu entorno orgânico como relações interno-externas no conjunto da totalidade humana.¹⁸³

As tendências para a espiritualização e a materialização do ser humano estão profundamente arraigadas na mentalidade da civilização ocidental. Fica difícil escapar delas. No começo estão os mitos do período pré-histórico. São mitos que visam à *superação da morte e do sexo*. Por conseguinte, as percepções entre alma e corpo deram origem ao que se chamou de morte individual. O corpo se converteu em protótipo mortal, efêmero, caduco. Cresceu o desejo religioso pela salvação da alma resgatada do corpo. Este anseio trouxe ao mundo moderno, através de técnicas apropriadas, o programa para a superação de enfermidades, prolongamento da vida e a construção de um organismo humano perfeito.¹⁸⁴

Os modelos naturais de reprodução foram considerados antigos e relacionados às imperfeições terrenas.¹⁸⁵ Com a idéia da libertação ou eliminação do sofrimento corporal, nasceram a esperança e o programa da superação ou eliminação sexual dos seres humanos. Submetidos aos caprichos da natureza, com a idéia de imperfeição (Lc 20,35s), as práticas de reprodução modernas (clone genético) prometem controlar os caminhos da técnica no âmbito sexual.¹⁸⁶

Pode-se lamentar como fonte de todo mal esta tendência histórica da civilização moderna que visa à eliminação do corpo, mas também se pode ver esta tendência na realização do antigo sonho da reconstrução de uma criação incompleta. Se não se encontra um novo ponto de

¹⁸³ Idem. Sallie McFague propõe entender o mundo como corpo de Deus. Esta idéia associa-se às teses de Moltmann quando ele aborda o aspecto da presença de Deus na criação. Ver: McFAGUE, S. O mundo como corpo de Deus. *Concilium*, n. 295, pp.55-62, fev. 2002.

¹⁸⁴ Idem. O corpo converteu-se em efêmero, protótipo do mortal e caduco.

¹⁸⁵ Idem. As técnicas modernas estão impregnadas pelo desejo da superação de enfermidades, o prolongamento da vida e a construção de um organismo humano perfeito.

¹⁸⁶ Idem, p.258.

apoio, o conflito entre alma e corpo terá conseqüências mortais para o homem.¹⁸⁷

A diferenciação antropológica de alma e corpo é estranha para as tradições veterotestamentárias. O ser humano se experimenta dentro de uma determinada “história de Deus”. Trata-se da história do chamamento, da libertação, da aliança e da promessa. Este é um horizonte amplo, a história da criação e da redenção do mundo. Nesta “história de Deus”, o ser humano surge como *um todo*. “Alma” e “corpo” não são analisados como partes integrantes do ser humano.¹⁸⁸

A mentalidade hebréia faz menção à totalidade concreta das diversas maneiras de relacionamentos humanos. Em seu Deus, ela também não encontra nenhuma possibilidade de se recolher a uma imortal substância psíquica para superar sorte da dor, a vida e a morte de seu corpo. Só pode aparecer diante de seu Deus de modo completo, conforme afirma o *sh'mah Israel* (Dt 6,5). Esta concepção não pergunta pela essência nem pelos elementos de uma coisa, mas pelo seu devir e suas obras. Por isso, o ser humano não se conhece a si mesmo através da reflexão e da introspecção, mas pelas experiências da história da aliança e nas promessas de seu Deus. É nesse contexto que a antropologia do Antigo Testamento se serve menos de definições do que de narrações.¹⁸⁹

Esta situação se reflete nos chamados “impulsos psíquicos”. Eles se localizam em diferentes “partes do corpo”. Os sentimentos, os pensamentos, as intenções e decisões aparecem unidos a uma série de órgãos corporais.¹⁹⁰ Isto indica que, nesta antropologia, alma e o corpo, a centralização interna e o horizonte externo surgem como conexão recíproca e mútua interpretação. Esta idéia de relação igualitária,

¹⁸⁷ Idem.

¹⁸⁸ Idem, p.267. Conforme Moltmann, o segundo relato da tradição javista da criação afirma que Deus colocou a sua respiração/alento nas peças formadas da terra: “E resultou que o ser humano tornou-se um ser vivente” (uma alma vivente). Não se trata de dizer que ele teve uma alma, senão que *é* “alma vivente”; que não tenha carne, senão que *é* carne.

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ Idem. A teologia antropológica de Moltmann resgata o sentido da filosofia platônica a fim de refletir sobre os aspectos de dominação/influências psíquicas.

comunhão e influências recíprocas faz jus à antropologia bíblica. Ela expressa a experiência do *Deus da aliança*.¹⁹¹

Uma questão difícil é a *centralização* do ser humano no seu entorno e no campo da alma-corpo. Partindo da estrutura de sua subjetividade, sua inteligência e vontade que o levam ao “senhorio de sua própria casa” – como a alma governa um corpo servil –, este ideal pode fracassar.¹⁹² Se, ao contrário, o ser humano for visto em sua forma vivente, será mais realista contar com as centralizações que se transformam. Portanto, é razoável ver as centralizações, as descentralizações e as concentrações para uma personalidade própria, determinada e certa. Isto vale para suas dissoluções.¹⁹³

O descobrimento da *totalidade psicossomática* do homem na medicina e a aceitação da auto-experiência corporal na vida da pessoa e da sociedade são pontos de partida para superar a crise ecológica na relação do homem com sua própria natureza corporal. A adaptação da sociedade humana no entorno natural exige a correspondente adaptação da alma humana na existência corporal da pessoa humana.¹⁹⁴

Portanto, se o ser humano não se libertar da submissão em sua própria natureza corporal, ele não conseguirá libertar a natureza da alienação que lhe foi imposta pela dominação e exploração.¹⁹⁵ A *Heimat*, i.é., pátria na natureza e a alma na existência corporal são inseparáveis.¹⁹⁶

1.4.2 A naturalização do ser humano

¹⁹¹ Idem, p.268.

¹⁹² Idem, p.271.

¹⁹³ Idem. O autor afirma que a vida humana está fundamentada em interesses e é impossível pensá-la sem suas centralizações. Por conseguinte, elas estão sempre em formação e dissolução. As centralizações são filhas de determinados *interesses* e elas os representam.

¹⁹⁴ Idem, p.62. Ver também: TRIGUEIRO, A. (org.). *Meio ambiente no século 21*, op. cit., pp.215-229.

¹⁹⁵ Idem. Ver: BUCHER, R. Cosmos, comunidade e corpo: anotações sobre o conceito de uma “pastoral salvífica”. *Concilium*, n. 295, pp.93-106, fev. 2002; AKASHE-BÖHME, F. Experiências interculturais – A compreensão ocidental do corpo como perspectiva global. *Concilium*, n. 295, fev. 2002, pp.107-111.

¹⁹⁶ Idem. Ver também: JUNGES, J. R. Atitudes éticas que dispõem as estruturas da pessoa para a ação. *Evento Cristo e ação humana: temas fundamentais da ética teológica*. São Leopoldo: Unisinos, 2001; pp.324-335.

Este conceito acontece mediante a superação da alienação.¹⁹⁷ Sem a naturalização do ser humano não será possível de se superar a alienação que este causa à natureza. Por conseguinte, entende-se por “naturalização” não um retorno romântico para a natureza, mas uma nova autocompreensão e interpretação que o ser humano no mundo.¹⁹⁸

Se responsabilizamos a moderna metafísica da subjetividade da alienadora objetivação da natureza, a nova autointerpretação do homem terá que se basear em uma metafísica não subjetivista.¹⁹⁹ Se a estrutura centralizadora das indústrias modernas ocasionam deterioração ao meio ambiente, a nova interpretação do mundo do homem terá que fundar uma nova cultura não centralizadora.²⁰⁰

As estruturas centralizadoras e as novas orientações deverão pautar-se em uma metafísica da relatividade entre o ser humano e o mundo. Nos novos conceitos, estes termos não devem ser entendidos romanticamente. Eles precisam ser re-interpretados mediante a superação da alienação. Isto inclui muitas discussões, sobretudo em relação às “teorias dos sistemas abertos”, sua crescente indeterminação, complexibilidade, estrutura temporal, subjetividade e possibilidades.²⁰¹

Ambas só podem ser eliminadas mediante a metafísica da relatividade do ser humano no mundo. Esta é a nova direção para as teorias que se ocupam com os problemas da crise ecológica na modernidade.²⁰²

No universo, todos os seres manifestam-se numa rede de relações com seus comportamentos e condicionamentos na natureza.²⁰³ Ao tecer uma rede de relações

¹⁹⁷ Idem. Ver p.56-57; BOFF, L. *Saber cuidar, op. cit.*, pp.165-188; GIUDICI, M. P. A alegria de viver (Meditando o Sl 84/83). *Grande Sinal*, Revista de espiritualidade, vol. LX, pp.67-73, jan. 2006; MICHOLLET, B. A evolução e o conceito de ser humano. Ensaio de interpretação da *imago Dei*. *Concilium*, n. 248, pp.98-112, 2000.

¹⁹⁸ Idem, p.63.

¹⁹⁹ Idem. Citando Bloch, Moltmann afirma que este se antecipou aos princípios ecológicos por pressupor um pensamento mais denso em relação à *natura abscondita* (natureza que se esconde) de Spinoza. *Id. Ibidem*: E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, cap. 37; *apud*, p.56.

²⁰⁰ Idem. Conforme o autor, elimina-se a ambas através da metafísica da relatividade.

²⁰¹ Idem. Moltmann propõe a tese da *naturalização* do ser humano. Afirma que não se trata de regressar ao passado, mas refazer a interpretação do mundo com seu marco natural.

²⁰² Idem.

²⁰³ Idem, pp.16-18. Esses fatores mostram que as razões que fundamentam o pensamento integralizador devem estar a serviço da comunhão entre ser humano e natureza.

recíprocas, ele proporciona a “*vida simbiótica*” nos níveis jurídico (político), medicinal (psicossomático) e religioso (comunhão).²⁰⁴

Se as estruturas centralistas do mundo moderno ocasionam a destruição do meio ambiente, então a nova interpretação do mundo deverá fundar uma metafísica da relatividade entre ser humano e mundo.²⁰⁵

A discussão sobre a *humanização da natureza* proporcionou novas idéias e descobrimentos na Alemanha. As “teorias dos sistemas abertos” deram certa subjetividade aos sistemas da matéria e da vida no entorno natural. A crescente indeterminação dos complexos sistemas abertos e sua estrutura temporal permite supor neles uma subjetividade própria. Com ele, o conhecimento comunicativo precisa superar o conhecimento obtido mediante a dominação. O próprio conhecimento se converte em uma relação de vida cognoscitiva. O “objeto” se transforma em receptor e transmissor de informações. Com este modelo de superação da alienação da natureza, o ser humano continua sendo o grande sujeito para a natureza.²⁰⁶

Outro modelo para uma teoria ecológica aponta para a *naturalização do ser humano*.²⁰⁷ Conforme esta idéia, o ser humano não se contrapõe à natureza porque é um produto dela.²⁰⁸ A natureza é o grande sujeito que tem suas novas formas e figuras de vida e o ser humano é uma delas. Ela é o grande compêndio de todos os sistemas de matéria e de vida que desenvolve sua forma complexa na evolução das sociedades.²⁰⁹

A “natureza” tem encontrado nestas sociedades humanas uma concentração e centralização relativas, se o termo natureza significa

²⁰⁴ Idem, p.17. Ver: SOSKICE, J. M. Imago Dei e diferença sexual. *Concilium*, n. 314, pp.39-46, jan. 2005.

²⁰⁵ Idem, p.63. O método da doutrina ecológica da criação não deve ser centralizador ou unilateral. Ver pp.30-32.

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ Idem, *ibidem*, p.64. Cf. G. Altner, *Der Tod-Preis des Lebens-evolutionsbiologische und zeitphilosophische Aspekte*: EvTh 41 (1981) 19-29; *apud*. Conforme Moltmann, ao “desobjetualizar” a natureza, transformando-a em meio-ambiente e “pátria” para os seres vivos, todos os interesses se tornam equilibrados. Abre-se o caminho para a humanização. Dá-se o nascimento de um novo gênero humano a partir do “campo de passagem animal-sujeito”, o nascimento e a evolução do “mundo do ser humano”.

²⁰⁸ Idem. Estas teorias seguem uma linha ecológica com propostas práticas para a “naturalização da pessoa”. O autor acredita que elas aprofundam a relação do ser humano com a natureza.

²⁰⁹ Idem. Ver também: UNGER, N. M. O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade. *Ecologia e ética, op. cit.*, pp. 70-78.

todos aqueles âmbitos que representam o ecossistema “terra” para as sociedades humanas. Mas isso significa que, no conhecimento humano da natureza, esta se conhece a si mesma; que, na objetivação humana da natureza, esta se objetiva a si mesma.²¹⁰

Conforme este modelo, o sujeito para a relação sujeito-objeto do ser humano com a natureza é a própria natureza. Se isso for admitido, então o sujeito humano terá que reconhecer, em todos os âmbitos da natureza que ele pode objetivar a subjetividade original da natureza e inscrever o mundo nas amplas conexões da natureza e de sua evolução. É importante que o ser humano não se autocompreenda como sujeito diante da natureza e, teologicamente, como *imago Dei* (imagem de Deus), mas como resultado da natureza e, teologicamente, como *imago mundi* (imagem do mundo).²¹¹

Outro é o conceito da “experiência natural”. Este conceito afirma que não é o ser humano que “faz experiências” ou que “experimenta algo”, pois as experiências vêm ao seu encontro, condensam-se e se convertem em percepções e concepções.²¹² Entre os numerosos pontos para a conversão de uma percepção hostil, o autor aponta duas:

- As indagações de Max Scheler sobre a *posição (privilegiada) do ser humano no cosmos*;

- A concepção introduzida por Helmut Plessner sobre a “posicionalidade excêntrica” na nova antropologia filosófica.²¹³

Este problema foi se expandindo na ciência moderna através da ciência e da técnica. Falou-se em “ter natureza” e “ter corpo”, pois o ser humano é simultaneamente natureza e corpo. É preciso localizar novamente o “mundo do ser humano” na história

²¹⁰ Idem.

²¹¹ Idem. Estas idéias podem ser associadas à questão da compreensão do planeta terra como um grande organismo vivo. A mitologia grega propôs uma crença sob o mito *Gaia*. Ver: BOFF, L. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres. *A Terra, superorganismo vivo: Gaia, op. cit.*, pp. 32-39. O “pai” desta teoria é James Lovelock. Sua entrevista ao boletim IHU – Instituto Humanitas Unisinos / RS – pode ser encontrada no site: <[#http://www.unisinos.br/ihu/index.php?comingfrom=noticias&dest=791](http://www.unisinos.br/ihu/index.php?comingfrom=noticias&dest=791)>#. Acesso em 12 maio 2006.

²¹² Idem, p.65. Em vista da “*naturalização do ser humano*”, a “*Carta da Terra*” define princípios essenciais nessa direção. Ela propõe uma “*humanização*” da consciência com ações práticas. Ver: BOFF, L. Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos. *Princípios e valores éticos da ‘Carta da Terra’*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003; pp.72-77.

²¹³ Idem.

da natureza e redescobri-la de novo no ser-corpo. Isso significa descobrir as dimensões reprimidas e marginalizadas a fim de superar as desumanidades do mundo moderno.²¹⁴

Portanto, o “ser natureza” é realidade original no ser humano. O *dominar-natureza* e o *possuir-natureza* são fatos secundários. Somente quando se toma consciência desses pontos que são comuns e da diferença dos seres humanos com as demais criaturas é que se entende que eles são chamados a ser imagem de Deus (Gn 1,26).²¹⁵ A comunhão corporal com todas as criaturas representa a síntese do universo material. Uma teoria que aponte para a “naturalização do ser humano”, não deve contrapor-se à natureza,²¹⁶ pois ela é um produto da natureza, e esta, é o grande sujeito que produz novas formas e figuras de vida.²¹⁷

Síntese do capítulo

Este capítulo refletiu sobre o problema da crise ecológica na sociedade moderna e as conseqüências sentidas em todas as instâncias da realidade. Se a teologia cristã interpretou, de modo equivocado, os relatos da criação, hoje, juntamente com as ciências naturais, tende-se a uma *conversão na maneira de pensar* em vista da *libertação da natureza*.

A *doutrina* teológica da criação, consciente do seu papel, precisa assumir determinadamente, em suas reflexões, o relacionamento com a criação diante do gigantesco *infantilismo depredador*. Trata-se de um grande desafio, pois a realidade da crise ecológica estende-se desde a devastação das matas até o sentimento niilista do inconsciente humano. Ela se conecta aos valores da civilização moderna e da fé cristã.

²¹⁴ Idem. Ver também: BOFF, L. A crise ecológica: perda da re-ligação distorcida pelo poder. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, op. cit., pp.108-121; *L'H*, pp.43-57.

²¹⁵ Idem, p.202. O relato de Gn 1,28 refere-se à alimentação. O texto de Gn 2,19 nada afirma sobre a inimizade entre seres humanos e animais, nem o direito de matá-los.

²¹⁶ Idem, p.64. Ver também: FLIPO, F. Contribution à une pensée des origines de la crise environnementale. *Le Supplément*, Revue d'éthique et théologie morale, n. 224, pp.209-227, mars 2003.

²¹⁷ Idem. Segundo o antropólogo Emilio Moran, as pesquisas sobre as mudanças do clima na Terra precisam ser inseridas no contexto dos debates modernos, i.é., deve ser uma preocupação de todos. Ver o site: <[#http://www.ecodebate.com.br/print.asp?cod=2370">#](http://www.ecodebate.com.br/print.asp?cod=2370)>. Acesso em 12 jun. 2006.

A crise nos sistemas de vida originou-se nas crenças, ideais e valores *na* humanidade a partir da “luta pela existência”. Os onerosos projetos políticos foram determinando desejos, exigências e novas orientações no comportamento humano. A *exploração* da natureza tornou-se global a ponto de converter-se em círculo vicioso. Ela deixou de servir à vida para servir a morte.

A fé cristã na criação foi diretamente afetada. Ela participou do processo de legitimação, quando suas interpretações bíblicas do *dominium terrae* (“dominem a terra”, cf. Gn 1,26) favoreceram os sistemas de domínio. Essa concepção antropocêntrica facilitou o sentido do domínio cósmico sob a óptica da ordem divina. Por sua vez, a teologia retirou-se para o campo da história a fim de interpretar suas tradições bíblicas. Ela confiou a natureza às ciências da natureza.

As ciências e a tecnologia entenderam a natureza como objeto passível de dominação. A própria filosofia, ao ensinar sobre o sentido de se buscar os bens elevados, i.é, as *idéias* que estão acima do mundo fenomenológico, favoreceu o desprezo pela realidade material em suas interpretações. O socialismo marxista, optando pela superação do subjetivismo idealista, propôs o materialismo dialético. Ele priorizou pelo ser humano diante da transformação da natureza, deixando-a em segundo plano. Neste processo, as habilidades produtivas e suas formas de exploração foram se tornando cada vez maiores.

Mas a realidade da crise ecológica segue uma orientação positiva, de esperança em vista da consciência humana universal. Ela proporciona reconhecer que a humanidade precisa se unir para conter a todos os fatores que destroem a natureza. Isto se torna possível quando se sente as graves ameaças naturais, as constantes irrupções de formas de desequilíbrios nos ciclos/processos naturais, a extinção de espécies, o degelo devido ao crescente calor nas zonas polares, etc. Todas estas manifestações resultam em grandes catástrofes para os seres humanos. Não obstante, a teologia precisa estar atenta a esta realidade. Ela deve sair de sua ortodoxia, participar com suas contribuições.

O caminho para essa realidade pode ser conhecido a partir das *fases históricas*. Os períodos indicam os rumos. A humanidade deve somar o aspecto da fé na criação aos conhecimentos das ciências naturais e suas experiências adquiridas. É na terceira fase, apenas iniciado – quando deu-se o encontro (relação) entre as ciências da natureza

com a teologia –, que a doutrina teológico-ecológica da criação precisa investir seus conhecimentos. É preciso haver ações globais cada vez maiores em prol da vida.

A fé em Deus não se desvincula da razão. Ela oferece abertura e liberdade às interpretações nos horizontes variados e complexos. Liberta a razão de dogmatismos, idolatrias, vícios e suas orientações estão sempre voltadas para Deus. Não obstante, a doutrina teológica da criação não pode limitar a inteligência aos conhecimentos fenomenológicos. O âmbito da fé precisa olhar a totalidade do mundo conhecido, sem contrapor-se a ele. De modo mais determinado, sua relação com a natureza agonizante precisa encontrar modos de integração que assumam cuidados com a vida. O interesse pela pátria (*Heimat*) e pela casa comum (*habitat*) parte desses princípios.

Todos os espaços da natureza devem ser vistos não a partir de suas delimitações fronteiriças, pois tudo está interligado com tudo. Todas as coisas existentes formam parte de um mesmo corpo. As restrições que limitam os seres a ambientes fechados lhes são nocivas. Os ambientes precisam estar abertos. Toda a criação precisa transcender-se, superando as limitações geográficas. E ela caminha para isso.

Assim como o céu se torna “lugar” de abertura e “reino das possibilidades” para as criaturas, ele mostra que a realidade do mundo não se esgota em seu contexto conhecido. O céu é a preparação das possibilidades e das forças da criação. E a presença de Deus proporciona a intimidade, a significação, o fundamento e a esperança para a realidade do mundo. Todas as criaturas estão inscritas nele.

A teologia da criação pretende superar os modelos antropocêntricos que instrumentalizam o estado/ações corporais. Teologicamente, a corporeidade visa à “redenção do mundo” (Ap 21) na qual todas as obras de Deus sejam reconciliadas/redimidas definitivamente.

Não se pode desvincular o ser humano de sua realidade natural. Os interesses pelo mundo precisam ser marcados pelas boas relações com o meio ambiente. É preciso saber que os seres estão inseridos na tessitura de uma rede complexa, em relação entre si e com toda a criação de Deus. O grande sujeito da natureza tem suas figuras. O ser humano é uma delas.

Portanto, o caminho teológico resulta em uma nova compreensão e atuação antropológica. O ser humano não é o centro do mundo. Ele precisa entender que o tempo da criação aponta para um novo antropocentrismo moderno com um teocentrismo cosmológico. O tempo histórico da criação, suas transformações e seus processos propõem uma nova maneira de pensar e de agir junto à natureza. Todas as criaturas são dignas de respeito e de amor. Esse aspecto precisa ser desenvolvido dentro dos novos contextos, com práticas ligadas à reflexão teológica. Este é o passo seguinte nesse estudo da teologia da criação em Moltmann.

II – DEUS NA CRIAÇÃO: ASPECTOS TEOLÓGICOS

Este capítulo discorre sobre a questão teológica da fé em Deus criador no pensamento de Moltmann. Aborda conceitos da teologia da criação a partir da óptica trinitária com ênfase na ecologia. Leva a refletir sobre questões que se tornam cada vez mais exigentes no contexto do mundo moderno.²¹⁸

Se Deus foi pensado como “*sujeito absoluto*” e o mundo como “*objeto*” da sua atuação criadora, conservadora e redentora, a insistente idéia da transcendência de Deus tornava o mundo imanente. O problema que a teologia da criação foi o *conhecimento de Deus*. De modo gradativo, o monoteísmo exaltou o sujeito absoluto de tal modo, a ponto de excluir Deus da criação. A natureza foi sendo cada vez mais secularizada. Isto implica em dizer que o problema da teologia da criação, hoje, é o *conhecimento da criação*.

Algumas etapas/fases históricas descrevem a compreensão que o ser humano fez de Deus e de si mesmo. Primeiramente, a criação do mundo com mitos e ritos que celebravam em suas expressões a soberania das divindades. O ser humano compreendeu-se envolvido por expressões místicas, epifanias cosmogonais e em constante comunicação com o Criador. Suas celebrações manifestavam o profundo sentimento de respeito e de temor diante da natureza e das divindades.

Na fase seguinte, o ser humano compreendeu-se como *imagem de Deus* na terra, *sujeito* de conhecimento e de vontade. Entendeu que deveria contrapor-se ao mundo como seu objeto. Isto lhe daria margem para a sua compreensão do ser divino, “Senhor do mundo” e dominador da terra. Estas idéias deram sustento na formulação de uma teologia centralizadora e justificaram a exploração do ser humano na natureza.

A terceira fase teve início quando se entendeu Deus à luz do Espírito no amor de Cristo. Deu-se a compreensão de Deus como *uno e trino*. Abandonou-se a concepção monoteísta em favor da trinitária. Essa fase considerou a relação divina com o mundo

²¹⁸ Cf. *DLC*, p.15. Este capítulo pretende abordar alguns aspectos da teologia da criação, a partir da perspectiva trinitária.

de modo não unilateral ou de domínio, mas como *relação de comunhão* pluriestática e policêntrica. A idéia do ser divino como “*relação-comunhão*” (Trindade) formou as bases para o desenvolvimento de uma teologia não hierárquica, e sim descentralizadora e participativa.

Este estudo está organizado em três momentos e segue o eixo central do pensamento de Moltmann.

a) Primeiramente é a figura do *Pai – Deus criador* – que acompanha as reflexões sobre as ações de Deus na história dos seres a partir dos aspectos da tradição Sacerdotal (P) nos relatos da criação. A compreensão desses relatos, que foram inseridos no processo de amadurecimento da fé de Israel, é complexa e continua sendo objeto de grandes pesquisas.

b) No segundo momento, a dimensão do *Espírito da vida* é retomado como fonte vivificadora (*fons vitae*) nas criaturas. Pela ação do Espírito a criação é levada a termo e é renovada pelo alento da presença do Criador. O Espírito de Deus *derramado* na criação cria, conserva, renova e consuma todas as coisas. Ele gera comunhão e possibilita a unidade em todas as formas/organizações de vida.

c) No terceiro momento, o aspecto cristológico da doutrina da criação será apresentado como ponto fundamental que supõe e consuma a criação. O Verbo encarnado está presente desde o começo dos tempos. A vida de Jesus é revelação e consumação do amor do Criador.

À guisa de conclusão e, buscando reforçar a tese da *comunhão*, a partir da abordagem trinitária, o estudo retoma as idéias/teses que estão ligadas à *doutrina da criação* na teologia do autor. A dimensão trinitária indica a relação de amor entre cada pessoa divina e ao mesmo tempo é convite para a comunhão. É consciência aberta, que reflete e é refletida, a fim de que a criação seja preservada das catástrofes que a ameaçam. Aponta para a abertura da criação e se expande para horizontes maiores em vista da integralidade mundial.

A consciência que o Espírito transmite aos seres humanos torna-os atentos e vigilantes com a prática do cuidar. O modelo de *comunhão* expresso pela Trindade é o

principal elo de integração entre a criação e Deus. Os conceitos monoteístas que por séculos cristalizaram e centralizaram a compreensão de Deus e da natureza – sob o prisma da dominação e da exploração da natureza – são superados.

2.1 Deus criador

O que significa Deus para o mundo que ele criou e conserva? O que significa para o mundo ser criação de Deus? (...) O que significa para Deus ser criador de um mundo que é distinto dele, mas que deve corresponder com ele? O que significa esta criação para Deus? O que Deus pretende com essa criação, como a experimenta e como participa dela?²¹⁹

Israel compreendeu que o mundo não nasceu de uma luta entre os deuses,²²⁰ de uma célula primigênia ou de uma matéria primeira. O mundo foi compreendido como desejado por Deus e é o resultado da sua ação voluntária. A tradição sacerdotal utiliza o verbo hebraico *bara* (criar) para designar a criação de Deus. Ele significa a criação – não condicionada e livre de requisitos – como marco histórico da natureza e do espírito. O que não existia passa a existir nesse momento (Ex 34,10; Nm 16,30; Sl 51,12, etc.). Esta atividade divina carece de analogias.²²¹

O texto distingue claramente entre “criar” (*bara*) e “fazer” (*asah*). O verbo *bara* designa a totalidade da criação, conforme Gn 1,1. O verbo *asah* inicia no versículo 2 e é concluído com o dia de descanso. Este verbo indica a realização conseqüente de uma obra, a função determinada de uma obra. Somente o fazer, na medida em que é uma

²¹⁹ Idem, p.87. Ver também: AGOSTINHO, S. *Confissões*, Livro IX. São Paulo: Nova Cultural, 1999; pp.309-318; MOLTMANN, J. *Théologie et écologie. Le rire de l'univers. Traité de christianisme écologique*. Paris: Cerf, 2004; pp.23-50 (LRU).

²²⁰ Idem. O mito épico teogônico de *Emuna-elish* pôde ser conhecido, graças à sua recitação durante o festival do ano novo, no qual Marduc era considerado rei. Ver: GARMUS, L. Criação e história em Is 40-55. *Estudos Bíblicos*, n. 89, pp.36-37; 2006. Com o épico do *Emuna-elish*, as divindades representam as forças da natureza. PADILHA, A. A. Alguns aspectos para a leitura do conceito de criação no Antigo Testamento. *Revista de Cultura Teológica*, n.54; pp.63-76, jan/mar 2006; LACOSTE, J.-Y. In: *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004; pp.1171 (DCT); AIRES, J. V. A linguagem mítica no Gênesis. *Estudos Bíblicos*, n. 75, pp.52-60, 2002. Sobre os mitos e a busca de sentido no mundo moderno, ver: CONTE F. *Os heróis míticos e o homem de hoje*. São Paulo: Loyola, 1994; 237p.

²²¹ Idem, p.88.

configuração e produção, é modelo do trabalho humano. Mas a atividade criadora divina e a atividade humana não tem nada em comum.²²²

Acaso o ato da criação se encontra fora do tempo, é 'atemporal'? Se se chama "atemporal", é eterno como Deus? Como devemos entender a expressão "em princípio"?²²³

O tempo das criaturas tem o seu início com o nascimento da luz (Gn 1,3) e do ritmo dia e noite (Gn 1,5). Todas as obras da criação de Deus têm uma seqüência. Deus cria livremente, sem necessidade alguma, sem coação alguma. No entanto, a expressão *creatio ex nihilo* indica um limite. O *nihilo* é limite "do nada", i.é., do puro nada²²⁴. A preposição "de" não aponta para algo preexistente, mas exclui toda matéria. Ela pode ainda condicionar erros por indicar uma direção onde não existe "nada". Não obstante, a forma "ex nihilo" nega o "algo".²²⁵

Como se determina este *nihil* mediante o que se pretende negar e excluir tudo o que está determinado?²²⁶

O *nada* somente pode apresentar-se em contraposição ao que existe como a sua negação, como o *não-ser*, pois não tem substância própria. O *nada* se evidencia na negação de algo que é.²²⁷

Por conseguinte, existe a possibilidade de conceber um *extra Deum*. Somente a hipótese de uma autolimitação de Deus, que procede a sua criação, é compatível com a divindade de Deus. Ao criar "fora" de si mesmo, Deus deixa livre um espaço. Isso se deve à sua onipotência e onipresença. Ele se retira e delimita seu poder. Nasce aquele *nihil* para sua *creatio ex nihilo*.²²⁸

²²² Idem. Ver também p.23; *EDV*, pp.49-52.

²²³ Idem.

²²⁴ Idem. Conforme o autor, nada pré-existe antes da ação criadora de Deus. Numerosos textos bíblicos da história da criação se relacionam com os textos da história da salvação. Ver: LA PEÑA, J. L. El mundo há sido creado por Dios libremente. *Teología de la creación*. Bilbao: Sal Terrae, 1986; pp.134-139.

²²⁵ Idem, p.89.

²²⁶ Idem.

²²⁷ Idem.

²²⁸ Idem, p.101.

Isaac Luria, o primeiro a desenvolver a doutrina judaica do *Zimzum*, apresenta a idéia de concentração e contração de Deus sobre si mesmo. Significa que antes de sair Deus de si por meio da sua criação, ele atua sobre si decidindo-se, determinando-se. Ele entra em si, se contrai, criando um espaço fora de si mesmo. Luria tomou a antiga doutrina judaica da *shekiná*, segundo a qual Deus pode contrair sua presença até o ponto de habitar no templo. Ele a aplica a Deus e à criação. O ponto livre gera uma “espécie de mítico espaço primigênio”. Deus entra em si para sair de si. Ele “cria” pressupostos para a existência de sua criação. A força afirmativa da autonegação de Deus se converte em força criadora na criação e na salvação.²²⁹

A doutrina cabalística da autocontração de Deus também entrou na teologia cristã. O ato do *auto-esvaziamento* de Deus culmina na cruz de Cristo. Três pontos marcam a compreensão desta teoria:

a) Deus cede lugar de sua presença para a criação. Nasce o *nihilo*, que não é a negação do ser criado, mas a negação parcial do Criador. O *espaço abandonado por Deus* adquire um sentido ameaçador. Ele receberá o nome de pecado.

b) Deus retira-se de si mesmo para que a criação seja possível. Esta idéia reproduz a *auto-restrição de Deus* e seu *auto-esvaziamento*, conforme Fl 2. Deus *cria* não só chamando à existência. Quando deixa ser, prepara e se retira.

c) Quando Deus penetra o espaço original, cria verdadeiramente para fora? A criação “exterior” de Deus (*operatio Dei ad extra*) tem seu início mediante o *nihilo*. A realidade *externa* a Deus permanece *em Deus* ao mesmo tempo.²³⁰

A compreensão desse processo, comparado com a nova criação, permite entender melhor o movimento que vai desde a inicial “auto-limitação” de Deus até a escatológica “auto-desdelimitação” de Deus nos espaços de sua criação. A criação por

²²⁹ Idem. Não obstante, Deus escolhe este mundo para sua morada. Conforme Moltmann, a doutrina cabalística teve influência na teologia cristã: Nicolas de Cusa, J. G. Hamann, Fr. Oetinger, F. W. Schelling, A. von Oettingen, E. Brunner e outros a entenderam como começo para a criação de Deus. O ato do *auto-esvaziamento* de Deus culmina na cruz de Cristo.

²³⁰ Idem, p.102s. Ver: BAPTISTA, P. A. O conceito teoantropocósmico e a teologia de Leonardo Boff no paradigma ecológico. *Diálogo e ecologia* (Dissertação de Mestrado). UFJF: Juiz de Fora, 2001, pp.152-159.

meio da Palavra não exige *nenhum esforço* do Criador. Os relatos da “queda”, ao contrário, apresentam a necessidade de o ser humano se esforçar para sobreviver.²³¹

Algumas características importantes desta teologia:

- A *creatio ex nihilo* (criação a partir do nada) é compreendida como *atividade criadora na história*. A *criação* laboriosa e *escatológica* procede, finalmente, da superação do pecado e da morte;

- A atividade criadora de Deus provém do *decreto da criação*. Ela contém a abertura do Criador aos sofrimentos redentores e se converte em *decreto de salvação*. A *creatio ex nihilo* toma sentido de preparação para a promessa redentora da *annihilatio nihili* (aniquilação do nada);

- A *creatio ex nihilo* tem suas vertentes na *cruz de Cristo*. Ele cria e acompanha as criaturas. Contra o pecado, Deus mantém o projeto de salvação e envia ao *nada aniquilador* o próprio Filho para vencê-lo. A cruz de Cristo significa o verdadeiro *esvaziamento* do universo.²³²

Somente a esperança militante, aliada a objetivos reais, pode sufocar a aniquilação do nada. Mas nem a paixão pela vida é capaz de eliminar por completo a morte sem sentido. A esperança da ressurreição fundamenta e introduz ao *nada-histórico-mundial* a luz da nova criação. Ela introduz os vivos em comunhão de esperança com os mortos. Com ela, nem se reprime a morte e nem se trata de esquecer os mortos.²³³ Mas como pode entrar a luz da nova criação e a ressurreição do crucificado no *nada escatológico*? Sabe-se que o ser humano possui meios para

²³¹ Idem, p.103. O autor faz analogia entre o *auto-esvaziamento* com a teologia do “Servo” de Iahweh (Is 53,4.11.12). O sofrimento do Servo manifesta a debilidade da criação. É a história do sofrimento de Deus. Fr. Susin afirma que “A ‘*criação do nada*’(...) *Liga-se à forma narrativa da criação que está na Escritura: ‘Deus disse: faça-se... e então foi feito’*. A palavra, e não as mãos é a relação entre o Criador e as criaturas”. Ver também: HACKMANN, G. (org.). O Pai e poeta da criação. *Deus Pai*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999; pp.39-74; SCHERER, O. P. *O justo sofredor: uma interpretação do caminho de Jesus e do discípulo*. São Paulo, SP: Loyola, 1995.

²³² Idem p.104s. É possível comparar essas questões aos horrores históricos de Auschwitz, Hiroshima, etc. O autor indaga: “Com a ressurreição de Cristo não entrou o nada na história do mundo?” Sobre a criação “do nada” na perspectiva da comunhão, ver: ZIZOULAS, I. *A criação como eucaristia: proposta teológica para o problema da ecologia*. São Paulo: Mundo e Missão, 2001; pp.44-50.

²³³ Idem, p.106. Conforme o autor, o protesto contra o nada aniquilador não pode conduzir a uma repressão ou ao esquecimento dos aniquilados. Também não se deve acalentar a esperança para que os aniquilados aceitem sua aniquilação.

aniquilar o mundo. A catástrofe pode acontecer, seja pela natureza, seja pela atuação criminosa dos seres humanos. A fé no Deus criador é incompatível com a apocalíptica gnóstica da aniquilação do mundo e compatível com a participação ativa na transformação do mundo (*transformatio mundi*).²³⁴

A vontade livre de Deus possibilitou a criação do mundo. Ele decide-se e chama a criação à existência.²³⁵ Não se pensa na criação como uma emanção divina ou na idéia de um demiurgo arbitrário. Deus criou o mundo “desde a liberdade”, i.é., *desde o amor*. Deste modo, a criação não é uma demonstração da onipotência de Deus, mas da comunicação de seu amor incondicional.²³⁶

Deus cria o que é evidente para ele, de modo livre e sem arbitrariedade. Sua *complacência* acontece na celebração festiva da criação – ou seja, no sábado – e é expressão clara de seu amor.²³⁷

O evento da criação é apresentado como *criação mediante a palavra*. A ordem divina (Gn 1,3) faz menção a uma série de atividades divinas. Deus “vê”, “separa”, “nomeia”, “faz” e “abençoa”.²³⁸ Este ato não está ligado a uma relação de causa e efeito. Conforme a ontologia aristotélica e medieval, a causa comunica ao efeito seu próprio ser. Deus é chamado *causa eficiente primeira (causa efficiens prima)*. Pensa-se na participação de todas as coisas criadas por Deus como causa divina e operante. Pela palavra divina, que chama as coisas do nada à existência, não existe um ser análogo

²³⁴ Idem. Não pode haver fé cristã que não fale de esperança. A fé leva o ser humano a participar das contradições deste mundo. Ela se desenvolve na esperança, traz inquietude – *cor inquietum* (coração inquieto) conforme Agostinho – e leva as sociedades humanas a não se estabilizarem como “cidade permanente”. Ver: MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*. Estudos sobre os fundamentos e conseqüências de uma escatologia cristã. São Paulo: Editora Teológica: Edições Loyola, 2005 (TDE).

²³⁵ Idem. Ver: LA PEÑA, J. L. *Teologia da criação, op. cit.*, p.22; GUIMARÃES, E. N. Uma teologia afirmativa a partir do Deus criador-salvador. *Cristianismo e modernidade: a crise do cristianismo pré-moderno e as pistas para sua configuração atual na obra de Torres Queiruga* (Dissertação de Mestrado). FAJE: Belo Horizonte, 2006; pp.145-148.

²³⁶ Idem. Ver: MOLTSMANN, J. O “pathos de Deus”. *Trindade e Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2000; pp.39-49 (TRD); idem: La experiencia de la vida humana en el pathos de Dios. *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sigueme, 1975, pp.382-399 (EDC).

²³⁷ Idem. p.91.

²³⁸ Idem, *ibidem*. Cf. B. Bonhoefer, *Schöpfung und Fall*, München 1955, 22ss; *apud*. Mediante a palavra pronunciada, as coisas passam a existir. A palavra é o *continuum* entre o Criador e a criação.

(*analogia entis*), pois todas as criaturas “correspondem-se” com Deus e são motivos de sua complacência e de sua bênção.²³⁹

Por ocasião da criação do homem e da mulher (Gn 1,27), o documento P dá nova expressão ao verbo *bara*: a *criação da imagem de Deus na terra*. Como *imagem de Deus*, o ser humano torna-se distinto dos outros seres criados. E a vontade do Criador é que a criação se limite a ser sua obra. A criação da imagem de Deus, na terra, significa que Deus encontra em sua obra o *espelho (analogia relationis)* em relação àquilo que ele conhece e faz, i.é., em correspondência com ele. Deste modo, os seres humanos respondem às relações de Deus com eles mesmos, às relações internas de Deus consigo mesmo, com o interno e eterno amor, e com toda a criação.²⁴⁰

Se se elimina a idéia da *creatio ex nihilo* ou se a reduz à formação de uma matéria primigênia não coisificada, *no-thing*, o processo do mundo deverá carecer de princípio, terá que ser eterno como Deus mesmo. Mas se carece de princípio e é eterno como Deus, terá que ser uma das naturezas de Deus. E, em tal caso, teríamos que falar da “divinização do mundo”. Nela, Deus e natureza se fundem para se constituir o processo unitário do mundo, passando assim da teologia *da natureza* a uma *divinização* da natureza: Deus se converte em fatos globais da ordem do fluxo do acontecer.²⁴¹

No íntimo processo relacional com Deus, as criaturas humanas são destinadas a ser “Imagem do Deus invisível” (Col 1,15) e revelação da luz messiânica. Na *criação da imagem e semelhança de Deus na terra* existe uma inaudita *condescendência*, uma *autolimitação* e um *rebaixamento* incomparáveis.²⁴²

2.1.1 A criação na liberdade

A criação de Deus deriva de sua vontade. Antes de criar, Deus toma a decisão de ser Criador. A partir dessa compreensão, a criação é vista como *autodeterminação* no

²³⁹ Idem.

²⁴⁰ Idem, p.92. O ser humano é *imagem* de Deus, é relação: consigo mesmo, com Deus e com toda a criação.

²⁴¹ Idem, p.93. A “teologia da natureza” não deve entender o criar divino apenas como um processo de separação das coisas. O criar divino não deve ser equiparado com a superação e/ou o ordenamento do fluxo do acontecer.

²⁴² Idem. Sobre a *shekina*, ver: TRD, *op. cit.*, pp.41-44; a *autolimitação de Deus*, pp.119-122 e a “Kênosis” de Deus, pp.128-130.

mundo e, ao mesmo tempo, *autolimitação de Deus* na esfera de suas inúmeras possibilidades.²⁴³ Para remontar a criação do céu e da terra a *Deus criador*, o autor indaga:

É acaso necessária uma decisão particular de Deus para converter-se em Criador? Acaso sua mesma vida divina não era criadora para sempre? Cabe a possibilidade de imaginar uma situação em que a atividade criadora de Deus não está em ebulição? (...) A criação se baseia em uma decisão de criar tomada por Deus ou na vida divina, eternamente criadora? Cabe compaginar a doutrina dos decretos com a das emanações?²⁴⁴

A criação expressa a vida interior de Deus. Ele cria porque é Deus e não necessita de nenhum decreto para isso. Ele é inimaginável sem essa atividade que lhe é substancial e simultaneamente a causa intrínseca da sua eficácia na criação. A atividade divina é o decreto eterno e imutável do seu ser. O resultado dessa resolução é o decreto da criação.²⁴⁵

Conforme a doutrina reformada dos decretos, esta se diferencia das especulações nominalistas da *potentia Dei absoluta* (potência absoluta de Deus), através da identificação de sua atividade e de seu ser. O ser de Deus é sua atividade eterna. Sua deliberação é o decreto essencial (absoluto, eterno, imutável). A meta do decreto divino é a decisão de Deus em revelar sua glória, vida e ser eternos. Por conseguinte, ele toma (primeiramente) a decisão do Reino e (posteriormente) a da criação. Deste modo, o Reino determina a criação e esta é promessa real do Reino. Na criação subjaz a *vontade da revelação de Deus* na glória. A meta da criação é escatológica.²⁴⁶

Através da unidade entre ser e vontade, o conceito de *decreto eterno* na doutrina reformada excluiu a idéia de um Deus arbitrário ou tirano sem cair em concepções

²⁴³ Idem, p.95. Ver: *TRD*, pp.116-124.

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ Idem. A expressão reproduz o esquema de “pergunta-resposta” como prática metodológica utilizada pelo autor. Ele afirma a divina soberania, liberdade e autodeterminação no ato criador.

²⁴⁶ Idem. Na óptica escatológica, ver: *AVD, op. cit.*, pp.256-277; cap. IV, pp.281-301; JUNGES, J. R. *Evento Cristo e ação humana, op. cit.*, pp.245-255.

naturalistas das numerosas emanações do Uno primigênio. Tampouco a teologia ortodoxa o fez. Reconheceu-se a liberdade de Deus em sua atividade essencial.²⁴⁷

“É então possível pensar outra criação finita, criada “no princípio”? Deus não se faz eternamente criador na idéia da decisão do seu ser?”²⁴⁸

A doutrina dos decretos não olhou com exclusividade para a criação do princípio, mas sim para o Reino eterno da glória. Tendo um princípio, a sua consumação carece de um final. O Reino da glória sempre foi tido como razão de Deus criar o céu e a terra. É por isso que a criação tem um princípio, mas sua consumação, na glória de Deus, carece de um final. Assim, Deus não é “eternamente criador”, mas aquele que glorifica no tempo e na eternidade.²⁴⁹

Barth parte dessa pressuposição. Em sua doutrina cristológica da eleição, declarou ser a “aliança” e não a “glória” o fundamento da criação. Ele excluía a doutrina nominalista da *potencia Dei absoluta* (potência absoluta de Deus) sempre que se deparava com ela, mas manteve em sua doutrina da decisão primeira de Deus “uma margem nominalista”.²⁵⁰ Em relação ao que Deus poderia ter feito, Barth converte o decreto essencial de Deus em decreto intencionado, ao reconhecer o caráter da graça da decisão divina no que diz respeito ao seu fazer.²⁵¹ A tradição reformada, que formulou tal resolução, nunca necessitou desse transfundo. Ela não o entendeu como necessário em suas formas especulativas o que Deus poderia ter feito de outra maneira.²⁵²

Se o decreto essencial for concebido como uma decisão da vontade de Deus, então ele deve se inscrever no ser de Deus como “estrutura antes-depois” – “antes” como decisão da “glória intacta” de Deus e, “depois”, como decisão profundamente marcada pelo amor, sofrimento e cruz –, ainda que essa decisão se apresente “desde

²⁴⁷ Idem, p.96.

²⁴⁸ Idem.

²⁴⁹ Idem.

²⁵⁰ Idem, *ibidem*. Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 181; IV/2, 386; II/2, 9; *apud*.

²⁵¹ Idem. Conforme o autor, Barth manteve essa decisão em sua doutrina para afirmar a livre e gratuita decisão de Deus ao criar. Buscou conciliar o seu conceito de liberdade ao modo divino através da definição de Deus como “amante da vida”. Para ele, liberdade e amor divinos podem ser concebidos como propriedades complementares: *TRD, op. cit.*, pp.66-70.

²⁵² Idem, p.97. Sobre as formas doutrinárias de liberdade nas concepções trinitárias, ver: *TRD, op. cit.*, pp.216-224; LA PEÑA, J. R. Hombre y Dios, libertad y gracia. *Creación, gracia, salvación*. Santander: Sal Terrae, 1993; pp.76-104.

toda a eternidade”. Mas, poderia Deus “contentar-se” com sua glória e bem-aventurança interior?²⁵³

*A onipotência é o compêndio da liberdade de eleição. O conceito formal de liberdade significa o direito absoluto a dispor da propriedade. Mas é algo completamente vazio sem o conceito material de liberdade. Em sentido material, o amor é a verdade da liberdade. E o amor é a autocomunicação do bem. Liberdade e amor são sinônimos nesse sentido.*²⁵⁴

A Deus atribuem-se os conceitos de *liberdade* e *amor*. Para ele, a autocomunicação de sua bondade na criação independe de sua livre eleição. Trata-se de seu decreto eterno e de sua vontade; é sua atividade essencial. Na atividade criadora, Ele é *completamente Ele mesmo*. Para a criatura, Deus criador é onipotente, benévolo e sem limites em sua liberdade.²⁵⁵

A *doutrina dos decretos* baseia-se num Deus absoluto e compreende a abertura da vontade divina. A *doutrina da emanção*, por outro lado, parte do pressuposto de que Deus é a substância suprema. Onde a doutrina dos decretos entende a abertura da vontade divina, a doutrina da emanção entende a superabundância do ser divino. A origem gnóstica e neoplatônica da doutrina da emanção possibilitou à teologia eclesial²⁵⁶ utilizá-la com muitas reservas. Não obstante, ela oferece grandes elementos de verdade e de valor para a compreensão da teologia da criação.²⁵⁷

Para Paul Tillich, a “vida divina” e a “criação divina” são a mesma coisa.²⁵⁸ A “vida divina” é essencialmente criadora e se realiza em plenitude inesgotável. Deus cria eternamente. A “criação divina” não é um acontecimento *na* vida de Deus, mas ele se

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ Idem. Conforme o Professor Cleto Caliman (FAJE), o termo “*A onipotência é o compêndio da liberdade de eleição*” é ambíguo. O texto original afirma: “Inbegriff der Wahlfreiheit ist Allmacht” (p.95). Ou seja: a onipotência está implicada, englobada, compreendida na liberdade de escolha. Deste modo, não se pode conceber a divindade como *potentia absoluta* (nominalismo). Deus poderia criar com uma lógica diferente. Mas ele deve agir segundo o seu ser, segundo o amor. Ele cria livremente o mundo.

²⁵⁵ Idem. O autor afirma que faltam teses na teologia alemã que abordem o tema da passibilidade divina no âmbito do amor eterno. Nos séculos XIX e XX, este assunto foi tratado apenas pela teologia inglesa. Ver: TRD, *op. cit.*, pp.44-49; na cristologia, o cap. III, pp.75-107.

²⁵⁶ Idem, p.98. A *crise de identidade* do cristianismo começou a se tornar realidade desde há muito. A fé eclesial não pôde mais dar respostas às interrogações de valor social ou moral. Ver: SFD, *op. cit.*, pp.121-146.

²⁵⁷ Idem.

²⁵⁸ Idem, *ibidem*. Cf. P. Tillich, *Teologia sistemática* I, Salamanca 1981, 323; *apud*.

identifica com ela. Não é causalidade ou necessidade, mas “destino” de Deus. Logo, a doutrina da criação não pode falar de um princípio temporal, mas limitar-se a expressões relativas à fundamentação entre Deus e o mundo.²⁵⁹

Na doutrina da criação não existe um princípio temporal. Já as criaturas humanas precisam de modos de tempo para simbolizar a criação eterna. Por isso, diz-se que Deus *criou* o mundo, *cria* e haverá de *consumá-lo*.²⁶⁰

Paul Tillich privilegiou as expressões da doutrina da criação de forma atemporal. Se a vida divina, eternamente criadora, e a criação divina são a mesma coisa, então torna-se “extremamente difícil” diferenciar entre as criaturas de Deus e a eterna autocriação divina. Desse modo, P. Tillich elimina a autodistinção de Deus diante do mundo criado por ele.²⁶¹ No entanto, é preciso reescrever a distinção entre Deus e mundo e não apenas em relação à “queda” do mundo, eliminar a alienação entre essência e existência e dissolver no Uni-*Todo* o que se encontra separado.²⁶²

A idéia da autocriação de Deus leva a distorções porque inscreve em Deus a diferença que deveria desaparecer. Se Deus é seu próprio Criador, então teria que ser também sua própria criatura. Não obstante, para evitar complicações, é mais adequado considerar a vida divina como a vida do amor eterno, infinito e trinitário como um processo criador que retorna a si mesmo no descanso sabático eterno. Esse modo de compreensão indica a comunhão de Deus que supera a condição da criatura.²⁶³ E Deus comunica o seu amor a todas as criaturas.

Por isso (Deus) comunica também o seu amor a todas as criaturas de seu amor. Isso faz com que os homens participem não só da produtividade de sua vontade, senão também de sua “natureza” (2Pd 14)... Isto indica uma comunhão com Deus que supera de fato a simples

²⁵⁹ Idem. Na experiência temporal dissolvem-se realidades vividas e a renovação dos ciclos. A imutabilidade dos seres se manifesta na finitude do mundo. Cf. pp.119-153.

²⁶⁰ Idem.

²⁶¹ Idem, p.99.

²⁶² Idem. Conforme Moltmann, as distinções entre Deus e mundo não podem ser atribuídas à criação, mas à “queda”.

²⁶³ Idem. A grandeza do criador é celebrada no sétimo dia da criação. “Deus habita no tempo, nesse sétimo dia, no sétimo ano e no sete vezes sétimo ano”. Ver: MOLTSMANN, J. A santificação por Deus. *A fonte da vida. O Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002; pp.53-56 (AFV).

condição da criatura, ainda que se a designe inadequadamente com a expressão de “imanação da essência divina”.²⁶⁴

A *doutrina dos decretos*, comparada à *doutrina da emanação*, resulta em síntese doutrinal equilibrada para a compreensão do Deus criador. A primeira afirma que Deus *toma a decisão* de criar. A segunda, que a vida divina *abre-se*. Deus abre-se à sua decisão, de modo que a vida divina irrompe em sua decisão, passando pelas suas criaturas, comunicando vida. Se a doutrina dos decretos formular essa decisão divina como um “decreto essencial” para falar da criação compatível com Deus, a doutrina da emanação precisará falar de uma “essência decidida” de Deus. Assim, evitar-se-iam os erros das analogias naturalistas.²⁶⁵

É o *conceito de amor* que permite adequar a unidade entre a vontade e a essência de Deus. Ele *ama* o mundo porque ele *é* amor eterno. A expressão neotestamentária “Deus é amor” (*Deus caritas est*), conforme 1Jo 4,8 possibilita integrar e superar os conceitos metafísicos.²⁶⁶

2.1.2 A criação na esperança: o sábado de Deus

O autor apresenta, de forma consciente e enfática, a *doutrina da criação* marcadamente cristã. Ele entende o ser-cristão no sentido original da palavra, como o *ser-messiânico* orientado para a *libertação*, para a *realização* da natureza e para a *salvação* – comunhão entre ser humano, natureza e história. Por isso, esta doutrina messiânica compreende a criação junto com seu futuro. Na *pátria*, todos os seres se encontram como criaturas, vivem em repouso e em perfeita comunhão. A esperança cósmica, desde o início da criação, projeta a natureza em abertura para a sua consumação: vir a ser *pátria* – *Heimat* – *morada* da glória de Deus.²⁶⁷

²⁶⁴ Idem. Moltmann pretende corrigir as distorções apresentadas por P. Tillich. Para ele, ser criatura *imagem de Deus* significa “estar enraizado” no húmus criador da vida divina. A criatura não se confunde com o Criador.

²⁶⁵ Idem, p.100.

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ Idem, p.18. A fé na criação, com perspectivas messiânicas, entende a *pátria* (*Heimat*) como o dia do Senhor. Toda criação participa da plenitude de sua vida eterna. Este termo resume a esperança de todos os pobres e a esperança dos alienados. A habitabilidade restitui o sentido da existência dos seres, de seu relacionamento entre si, com Deus e com a natureza.

O sábado é a prefiguração do mundo futuro, i.é., a “patrialidade da existência” e da geral “simpatia de todas as coisas”, desenvolvida a partir da *doutrina sabática da criação*. É possível contemplar a criação de modo panorâmico. Este distintivo da doutrina bíblica possibilita compreender a consumação da criação mediante a *paz sabática*.²⁶⁸

(...) A criação foi apresentada quase sempre na tradição teológica da Igreja ocidental só como “obra dos seis dias”. Com freqüência não se reparou no sétimo dia, no sábado. Por isso se apresentou Deus só como o *Deus criador*: Deus non est otiosus. O Deus que *repousa*, o Deus que *faz festa*, o Deus que se *regozija* com sua criação passou a um segundo plano. E, no entanto, o sábado é a consumação e a coroa da criação. O Deus criador chega à sua meta, a si mesmo, à sua glória, precisamente em seu repouso sabático.²⁶⁹

O sábado que se repete, semanalmente, interrompe não só o tempo de trabalho e o espaço de vida, mas aponta para além, para o *ano sabático*, onde devem ser estabelecidas as relações originais inter-humanas entre o ser humano e a natureza.²⁷⁰ Na óptica cristã, a ressurreição de Cristo é a luz sabática. Ela brilha como luz messiânica sobre a criação que sofre e lhe confere, em sua transitoriedade, a esperança de uma nova e eterna criação.²⁷¹

É possível entender a criação dentro do atual contexto a partir de seu futuro salvífico. Esta compreensão pode ser assumida a partir do *mundo como parábola*, como propôs Barth. Ele recorreu ao desejo de entender o “mundo como parábola”, mas sem a pretensão ou método moderno da “teologia natural”. Buscou algo “oculto” relacionado à imagem da ordem *primigênia* na criação, a existência de *outras verdades*, relativas à

²⁶⁸ Idem, p.19. No *silêncio sabático*, os seres humanos celebram o mundo como criação de Deus e, na gratidão, louvam-no e bendizem-no. A natureza é reconhecida em sua dignidade. Desconhecem-se ritmos. O que existe é a comunhão universal.

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ Idem, *ibidem*, p.20. Cf. H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 79; *apud*. A importância do descanso sabático não é propriamente o descanso em relação ao labor humano, mas a cessação da agressão que ele causa ao seu entorno natural. Trata-se da inviolabilidade e do respeito em vista da *restitutio in integrum* (restituição integral) na criação.

²⁷¹ Idem. Este tema voltará no próximo capítulo.

palavra, da *única* Palavra de Deus. A parábola pertence à experiência e abrange o campo da natureza.²⁷²

2.1.3 Imanência de Deus no mundo

A doutrina ecológica da criação implica em um *novo jeito de pensar sobre Deus*. Não mais a *diferenciação* entre Deus e mundo, mas o reconhecimento da presença de Deus *no mundo e em Deus*.²⁷³

As religiões naturais, doutrinas panteístas e matriarcais marcaram o contexto da fé primitiva. Em contraposição, ensinava-se a *diferença* entre Deus e o mundo – que Deus não pode ser entendido como algo mundano e tampouco o mundo como divino. No entanto, Deus manifestava-se nas forças e nos ritmos da natureza e a história humana estava configurada pela aliança de Deus, por meio de sua promessa.²⁷⁴

A apologética teológica, nos tempos modernos, também aproveitou a distinção entre Deus e o mundo para adequar os *processos de secularização* da *idade moderna* europeia. A exploração da natureza encontrou legitimação religiosa, enfraquecendo a verdade crítica veterotestamentária. Não é preciso abandonar essa distinção, mas a doutrina ecológica da criação deverá captar e ensinar, nos tempos atuais, a *imanência de Deus no mundo*.²⁷⁵

Deus não é só o criador do mundo, mas também o *Espírito do universo*. Mediante as forças e possibilidades do Espírito, o Criador habita suas criaturas, as vivifica, as mantém na existência e as conduz ao futuro do seu Reino. Neste sentido, a *história da criação* é a história da atuação do Espírito divino.²⁷⁶

²⁷² Idem, p.75. Ver também: MOLTSMANN, J. *In dialogo con Ernst Bloch*. Brescia: Queriniana, 1979, particularmente as pp.33-49 (DEB); *TDE, op. cit.*, pp.423-453.

²⁷³ Idem, p.26.

²⁷⁴ Idem. No antigo Israel, os cultos às divindades tornaram-se causa de blasfêmia contra o Criador, o Deus da aliança. Ver: SUSIN, L. C. (org.). *O conceito judaico da criação do mundo. *Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo**. São Paulo: Paulinas, 1999; pp.161-175.

²⁷⁵ Idem, p.27. O autor afirma que o Criador do céu e da terra está presente *em* cada criatura. Sua comunhão com a criação acontece por meio do seu *Espírito cósmico*.

²⁷⁶ Idem.

Para que haja uma compreensão da *imanência de Deus no mundo*, ao lado de sua *transcendência*, é preciso distanciar da doutrina da criação o *conceito* e a *mentalidade* causal. Essa mentalidade concebe a transcendência divina como causa primeira (*causa prima*), que deve ser ao mesmo tempo causa relativa à sua natureza (*causa sui*), devido à sua condição divina. Não obstante, o mundo é algo irreduzível à sua causalidade. É preciso pensar a criação mediante o Espírito, ou seja, através de sua relação com a criação, como uma *rede* de numerosas relações unilaterais, recíprocas e polifacetárias:

Esta rede relacional “criar”, “conservar”, “sustentar” e “consumar” dão nome às grandes relações unilaterais, mas “inabitar”, “compadecer”, “participar”, “acompanhar”, “suportar”, “deleitar” e “glorificar” são relações *recíprocas* que configuram uma cósmica comunhão de vida entre Deus, Espírito e todas as criaturas.²⁷⁷

A *doutrina trinitária da criação* não contrapõe Deus ao mundo. Ela parte de uma tensão imanente de Deus mesmo. Ele cria o mundo e logo faz dele sua morada. O mundo vive da força criadora de Deus e Deus vive nele. Se Deus criador contrapõe-se à sua criação, ele contrapõe-se a si mesmo. O Deus que transcende o mundo é o Deus imanente ao mundo. Ele é único.²⁷⁸

A visão do equilíbrio e da estabilidade original do mundo contradiz a concepção bíblica, especialmente na sua vertente messiânica. A concepção de futuro,²⁷⁹ como restituição integral (*restituto in integrum*) e volta à situação paradisiaca original (*status integritatis*), não pode ser qualificada como bíblica ou cristã.²⁸⁰

A teoria da evolução, desde a perspectiva teológica, questiona a ordem criacional e a *criação continuada*. Elas não se contradizem com a criação do nada (*creatio ex nihilo*), mas exigem que a teologia recorra e reinterprete as esquecidas

²⁷⁷ Idem, p.28.

²⁷⁸ Idem. Segundo Moltmann, a distinção que os teólogos fazem entre “Deus em si” e “Deus para nós”, i.é., entre Deus e o mundo, possibilita compreender o mundo como dependente de Deus e não o contrário. Trata-se de *relacionamento recíproco*. Isso significa que a relação com Deus repercute no mundo. Ver: *TRD, op. cit.*, pp.167-193.

²⁷⁹ Idem. Ver: MOLTSMANN, J. A criação, sistema aberto. *El futuro de la creación*. Salamanca: Sal Terrae, 1979; pp.145-162 (EFC). Este trabalho desenvolve algumas teses sobre a abertura da criação com ênfase histórico-antropológica.

²⁸⁰ Idem, p.222. Entende-se que a *meta* (topos) da *história da criação* não é a volta ao princípio, mas a revelação da glória definitiva. O final corresponde ao início porque é a realização da promessa inscrita na criação.

doutrinas da criação continuada (*creatio continua*), do curso geral de Deus (*concurso Dei generalis*) e da providência divina (*providentia Dei*). Moltmann parte de um conceito trimembre, i.é., da criação do princípio (*creatio originalis*), da criação continuada (*creatio continua*) e da nova criação (*creatio nova*), pensadas escatologicamente.²⁸¹ Neste sentido:

a) É importante fazer a distinção entre a *atividade criadora de Deus* e a sua atividade *histórica*. A primeira realiza-se sem requisitos prévios. A segunda pressupõe a criação. É preciso então distinguir a contingência do princípio e a contingência histórica nos processos e sistemas abertos. Se a tradição bíblica limitou-se, durante muito tempo, a considerar a obra da criação divina sob a ótica histórica da *conservação* e do *acompanhamento*, isso não se ajusta à terminologia hebraica *bara*.²⁸² O Novo Testamento fala da “nova criação em Cristo” e do “Espírito vivificador”. Teologicamente, é insuficiente limitar a “atividade criadora” de Deus ao plano da “conservação”.²⁸³

b) A *criação de Deus na história* pressupõe o criar de Deus no início. Trata-se de um re-criar. Diante das forças aniquiladoras, a criação pode ter um sentido de *conservação*. Não obstante, a *creatio continua* indica a continuidade e a *conservação* da criação já criada. O Criador repete a todo instante o seu “sim” à criação, pronunciado desde o princípio. A *creatio continua* não produz contingência, mas conserva a contingência da criação, repetindo-a de modo perene.²⁸⁴

A teologia profética compreendeu, na atividade criadora de Deus na história, o *inesperadamente novo* em relação à libertação e à salvação (Is 43,18.19). Trata-se de uma antecipação da salvação que torna plena a criação. Ela não é somente uma *creatio*

²⁸¹ Idem.

²⁸² Idem. Os verbos que exprimem a ação criadora de Deus são: “criar” (*bara*); “formar”/“modelar” (*yasar*) e “fazer” (*asah*). Ver: GARMUS, L. Criação e história em Is 40 - 55. *Estudos Bíblicos*, n. 89, pp.33-43, 2006. Esses verbos hebraicos podem ter sentido próximo de “criar”, sobretudo quando o agente é Deus. Mas o *barah* – que aparece 48 vezes – é o único verbo específico para o conceito de criação. Cf. *DCT*, pp.471s.

²⁸³ Idem. É possível que a idéia da conservação da criação, na teologia tradicional, tenha sido coagida pelas cosmologias bíblicas. Em relação à abertura da criação, esta precisa ser entendida a partir de um plano escatológico. Ver: *EFC*, *op. cit.*, pp.31-59 sobre as “orientações escatológicas; pp.61-69 sobre os “métodos da escatologia”. Na obra *TDE*, o autor reflete sobre a esperança na dor à luz da cristologia moderna.

²⁸⁴ Idem, p.223.

continua, mas é, ao mesmo tempo, *creatio nova* e, deste modo, *creatio anticipativa* (criação antecipada).²⁸⁵

A *creatio continua* preza pela atividade divina sob a perspectiva da *conservação* do mundo e de sua *preparação* para a consumação. Mesmo que a tradição teológica tenha acentuado a criação sob a óptica da conservação do mundo (*conservatio mundi*), as novas teologias da evolução e do processo acentuaram de modo unilateral o desenvolvimento do mundo. Por conseguinte, quando se descobre a *creatio continua* entre a *creatio originalis* e a *creatio nova*, reconhece-se a *atuação conservadora e renovadora de Deus*. Sua atividade é manifestação de esperança e felicidade.²⁸⁶

c) As tradições sobre a criação de Deus estão fundamentadas na literatura bíblica. Não existe, nas expressões bíblicas do Gênesis, o esforço divino para criar: “Deus disse: ‘Haja luz’ e houve luz...” (Gn 1). Em contrapartida, a teologia profética descreve a criação da liberdade, da justiça e da salvação na história, com o “esforço e trabalho” de Deus.²⁸⁷

O Criador sofre com as criaturas. Ele é tolerante, é o Servo (Is 53,5) paciente que carrega pecados, dores e enfermidades dos seres. A criação da justiça brota do padecimento e da injustiça. Na história de Deus, a história da criação contém *paixão* e a *ação*. Nela, a força divina mostra-se como inesgotável *capacidade de sofrimento* que revela as “bem-aventuranças” (Mt 5,5).²⁸⁸

Por conseguinte, na *paciência* inesgotável do Criador e em sua *ativa capacidade de sofrimento* se encontra a raiz de sua atividade criadora na história: mantém a comunicação também com aqueles sistemas que interromperam a comunicação com ele, que se comportam como “sistemas fechados” e se condenam à morte a si mesmos. Ao tolerar tais rupturas de comunicação, Deus mantém aberto o futuro para suas

²⁸⁵ Idem. A criação de Deus na história antecipa a consumação no tempo através da criação da liberdade, da justiça e da salvação. Inicia-se o cumprimento da promessa do princípio e a revelação do Reino de Deus.

²⁸⁶ Idem. A criação “histórica” de Deus é originada pela sua *orientação escatológica*. Ela conserva a criação do princípio, antecipa a consumação, prepara o caminho e tem *dimensões cósmicas*. A abertura da criação na história está inclinada para o futuro da criação. Conforme o autor, quando se descobre a *creatio continua* entre a *creatio originalis* e a *creatio nova*, pode-se reconhecer a contínua atividade criadora de Deus como *atuação conservadora e inovadora*. E isso se deve à dimensão da esperança e à *orientação escatológica*.

²⁸⁷ Idem, p.224.

²⁸⁸ Idem.

criaturas; e, juntamente com o futuro, mantém abertas também suas possibilidades de conversão.²⁸⁹

A capacidade divina de sofrimento, vontade inesgotável, paciência, tolerância e silêncio possibilitam a evolução. Deus não intervém de modo sobrenatural no destino histórico do mundo.²⁹⁰ Seu *sofrimento* constitui *força transformadora*. Ele age na criação, *por meio* dela, e *desde* as potências divinas. Sua presença no mundo é silenciosa e discreta. A realidade mostra que quanto mais um sistema de vida tem capacidade de suportar tensões, mais forte ele se torna em resistência e capacidade de sobrevivência. Quanto mais aberto ele estiver, mais apto será para aprender.²⁹¹

É possível reconhecer a presença de Deus em toda a criação mediante a presença do seu Espírito. A criação está repleta do Espírito e o mundo é seu espaço livre.²⁹² Não há matéria carente de sua presença ou espírito imaterial, pois só existe a *matéria informada*. Essas informações, que determinam todos os sistemas de vida e de matéria, são chamadas de *espírito*. No ser humano, ela emerge da consciência. Assim, a totalidade do cosmos está de acordo com Deus, porque ele é *produzido* através do Espírito de Deus.²⁹³

Por que muitos teóricos evolucionistas buscaram o *panteísmo* da matéria, da natureza ou da vida no momento de configurar sua forma de compreender o mundo? Esta postura permitiu que eles se emancipassem da Igreja. Suas razões foram objetivas (respeito pela contingência do mundo). O próprio *teísmo*, que fez a distinção radical entre Deus e o mundo, dispôs-se a contribuir com seus trabalhos. No tocante à evolução

²⁸⁹ Idem, p.225.

²⁹⁰ Idem, *ibidem*. Cf. P. Teilhard de Chardin, *Das Auftreten des Menschen*, Olten-Freiburg 1964, 359; *apud*. “Convém recordar que as opiniões transformistas, tais como se expõem aqui, estão muito distantes de serem incompatíveis com a existência de uma causa primeira. Ao contrário, constituem a maneira mais nobre e estimulante de conceber seu influxus physicus. O transformismo cristão considera a atividade criadora de Deus como algo que vem de fora e invade suas obras existentes já no meio de nós. Considera, ao contrário, que faz nascer os excessivos elementos de sua obra no meio das coisas. Entretanto, essa atividade não é menos essência, menos universal e, sobretudo, menos interior”. Sobre o pensamento teológico de Chardain, ver também: GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, *op. cit.*, pp.175-182.

²⁹¹ Idem.

²⁹² Idem. O autor afirma que a criação é *inundada* de Espírito. Trata-se da imanência divina em todas as instâncias materiais.

²⁹³ Idem, p.226. O cosmos é criado, existe e move-se através das forças do Espírito criador.

do mundo, suas contingências, é preferível pensar em um *panteísmo dinâmico*, i.é., a matéria que se auto-organiza, auto-transcende e produz sua própria evolução.²⁹⁴

Qual o *futuro da criação* e como compreender sua consumação? Isso leva a perguntar se o reino da glória seria um sistema de mundo que tem chegado ao seu final. Se assim for, então a nova criação seria compreendida a partir do final do tempo e seria atemporal. O ser humano, em sua abertura, estaria inacabado, e os sistemas naturais passariam por *ainda não acabados*. Também o cosmos, em sua história, seria indeterminado e, a consumação, o fim da liberdade e das possibilidades humanas.²⁹⁵ O tempo seria assumido na eternidade e a possibilidade na realidade.

Se a *inabitação de Deus* consuma o processo da criação, então a ilimitada plenitude de vida de Deus habita a nova criação, e a criação glorificada é completamente livre em sua participação e na ilimitada existência de Deus. A inhabitação da ilimitada plenitude da vida eterna de Deus significa, pois, abertura a todos os sistemas de vida; por conseguinte, também sua vida eterna, não sua petrificação final.²⁹⁶

No reino da glória, livre das ambivalências, poder-se-á supor tempo e história, futuro e possibilidade. Ao invés de dizer eternidade atemporal, será preferível dizer “tempo eterno”; em lugar de dizer “final da história”, dir-se-á final da pré-história e começo da “história eterna” de Deus, do ser humano e da natureza. Poder-se-á pensar em uma transformação sem dolo, em um tempo sem pretérito e em uma vida sem morte. Mas isso é difícil, pois todos os conceitos históricos de vida estão marcados por experiências paradoxais. No entanto, a compreensão destes conceitos é marcada por limites e transitoriedades, conforme apresentam os textos de Lc 20,36; 2Cor 3,18.²⁹⁷

Toda experiência de vida está voltada para essa realidade. Ela evidencia o indeterminado. Descobrir as relações de abertura ao tempo e a plenitude de suas

²⁹⁴ Idem. O autor explica essa idéia a partir da tese de Spinoza, “A natureza é natureza que se transforma em natureza” (*Natura est natura naturans*). Na *doutrina trinitária da criação* ele afirma que Deus está presente *no* mundo e o mundo evolui tanto com as coisas criadas quanto as incriadas.

²⁹⁵ Idem, *ibidem*, p.227. Cf. E. Bloch, *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Frankfurt 1961; *apud*. Moltmann critica a ontologia de Bloch ao dizer que este se baseou em uma esperança efêmera.

²⁹⁶ Idem. Isso significa extermínio das forças negativas e a luta pela existência. “*Cabe, pois, afirmar que o reino de Deus é também o reino da ‘simpatia universal de todas as coisas’*”. Sobre a teologia apática da antiguidade, ver: *EFC, op. cit.*, cf. pp.91-95.

²⁹⁷ Idem. O autor afirma que na ressurreição todos serão “como anjos”. Mas é o Espírito que ajuda o ser humano a transformar-se em imagem gloriosa, cf. 2Cor 3,18.

possibilidades com o avanço na evolução, possibilita compreendê-la como indeterminada. O ser humano e os sistemas sociais encontram-se dentro deste processo. A cada realização, cresce a conversão e assim sucessivamente.²⁹⁸

Portanto, a imanência/inabitação de Deus no mundo, proporciona pensá-lo em sua abertura em todos os sistemas finitos, não apenas em suas possibilidades já realizadas, mas como “possibilitação” que transcende a todas as realidades possíveis.²⁹⁹

2.1.4 A glória de Deus: tanto no céu quanto na terra

A teologia cristã não prestou atenção suficiente aos discursos sobre o céu e, a teologia protestante moderna chegou a descuidar-se destas questões. Elas buscaram ajuda nas mencionadas reduções do céu a Deus e do universo ao futuro. Esses erros/reduções dificultaram, ainda mais, a compreensão da terra como criação e seu futuro como reino de Deus.³⁰⁰ Deste modo:

a) Compreendeu-se o céu como algo longínquo. A escatologia do Reino de Deus retrocedeu mediante a declaração do “céu” como lugar da salvação para a alma. A oração de petição do reinado de Deus, “Assim na terra como no céu”, foi substituída pelo desejo de “ir para o céu”. Reduziu-se a glória de Deus e a salvação de toda a criação ao “céu” e, este, à salvação da alma.

b) O céu desaparece da criação se for reduzido a Deus incriado e eterno. Deste modo, o “céu” é o próprio Deus, antes que Deus se autodeterminasse criador. O mundo divinizado, com a possibilidade da criação e da aniquilação da criação, é entendido a partir de perspectivas apocalípticas.

²⁹⁸ Idem, p.228. Cada realização do ser humano é uma possibilidade e manifesta um grau supremo de comportamento indeterminado. Ampliam-se as medidas de abertura ao tempo e ao futuro. Cada realização de uma possibilidade, mediante sistemas abertos, cria novas possibilidades.

²⁹⁹ Idem.

³⁰⁰ Idem, p.195. O autor afirma que a compreensão do “céu” e da “terra” foi comprometida pelos discursos teológico e cosmológico. Esses discursos não deram atenção necessária a esses temas e são responsáveis por dificultarem a compreensão da terra como criação em seu futuro para o reino. Ver cap. VII, pp.173-198; *O CJ, op. cit.*, pp.439-442.

c) Se desaparece a distinção qualitativa entre céu e terra, nasce a concepção de um universo homogêneo e fechado. Desaparece também a idéia de mundo como criação aberta de Deus.

d) Se Deus fica reduzido ao céu, então o conceito de Deus ficará submetido à crítica do céu. E o mundo, identificado a si mesmo, deixa de conhecer qualquer forma de transcendência. O “céu” dará lugar ao futuro histórico e, quando consumado, nasce o conceito fechado de mundo idêntico a si mesmo. No entanto, se nele não existir as possibilidades celestes, o futuro se torna incapaz de oferecer novidades ou de proporcionar a salvação.³⁰¹

Diante destas reduções, o autor afirma que a criação de Deus é *necessariamente o duplo mundo de céu e terra*. Ela é um mundo aberto que tem a *realidade excêntrica*, a unidade e o eixo em seu Criador e não nela mesma. A abertura a Deus é chamada “céu” porque representa o *além relativo* da terra; e a terra, o *aquí relativo* do céu.³⁰²

A criação tem sua *relativa transcendência* no céu. Na terra, a criação encontra sua *relativa imanência*. O mesmo mundo excêntrico, aberto a Deus, tem sua estrutura dialética de transcendência e imanência. É falso, pois, confundir esta relativa transcendência do céu com a transcendência absoluta de Deus.³⁰³

A dualidade conhecida como “céu” e “terra” no mundo dividido e dissociado é boa. A sua eliminação implica em destruição para o mundo. O termo “céu” designa o *âmbito das possibilidades e forças criadoras de Deus*, e o termo “terra” o *âmbito da realidade criada e das possibilidades inerentes a ela*. Essa distinção também articula as possibilidades criadoras de Deus e as possibilidades do mundo, a partir do seu futuro histórico e escatológico. Graças à constante *comunicação* entre as possibilidades

³⁰¹ Idem. A fé na criação implica, pois, uma *ética ecológica* que preze pelo bom relacionamento entre o ser humano com o meio ambiente. Ver: LA PEÑA, J. L. *Creación, gracia, salvación, op. cit.*, pp.30-42.

³⁰² Idem, p.196.

³⁰³ Idem.

criadoras de Deus e as do mundo, essa realidade é possível.³⁰⁴ Teologicamente, diz-se que a criação – céu e terra – vive constantemente sob as energias do Espírito de Deus.³⁰⁵

É preciso distinguir entre o *céu* e o *reino de Deus*. Pode-se compreender o *céu* como lugar da presença de Deus, mas não como cenário para o reino da glória. O *reino da glória* compreende uma nova presença de Deus. Diz respeito não só ao céu, mas também à terra. Ele pressupõe a criação de um “novo céu” e de “uma nova terra”. O sofrimento da terra – dores, lamentações e morte – são também os sofrimento do *céu*. *Ambos* anseiam por uma nova criação.³⁰⁶

(...) Diante do espetáculo de uma terra inundada de sangue e de lágrimas “chora também o céu”. O céu e a terra distinguem-se por sua criação, mas existem na comunhão da criação e estão em comunicação permanente. O que se sucede na terra afeta também o céu...³⁰⁷

Esta reflexão permite assinalar, dentro de conceitos escatológicos, que o reino da glória será dado como *inabitação do Deus uno e trino* em toda a sua criação. Céu e terra convertem-se em morada, entorno e meio ambiente de Deus. Toda a criação participa, à sua maneira, da eterna felicidade – comunhão e comunicação com Deus – do Deus presente. Não desaparece a diferença entre céu e terra. A terra converte-se em celeste e o céu em terrenal. Dá-se a comunicação ilimitada, frutífera e sem impedimento entre ambos.³⁰⁸

A *eternidade de Deus* é participada pelas criaturas finitas mediante a contemplação. A compreensão da *vida eterna* acontece de modo existencial na ressurreição. Ela cria nos entes uma vida imortal, finita e criada ao mesmo tempo, não infinita e divina. O mundo – com a presença e a *participação* escatológica do eterno

³⁰⁴ Idem. Graças à sua abertura, a *facilitação das possibilidades* mantém a existência e a conservação da vida de todos os sistemas.

³⁰⁵ Idem. O autor afirma que é preciso levar em consideração: a) A fé israelita e sua experiência histórica de Deus; b) O seu significado, não como um estado original de integridade, mas sua pré-história; c) O estabelecimento da criação dentro dos critérios temporais. Ver: *EFC, op. cit.*, pp.147-150.

³⁰⁶ Idem, p.197. Espera-se a *renovação* tanto no céu quanto na terra. O autor submete-se a questões escatológicas: a *inabitação de Deus Trino* em sua glória. Ver também: pp.26-30; 107-111; 289-292; *TRD, op. cit.*, pp.171-185; *EDV, op. cit.*, pp.55-59; 141-155.

³⁰⁷ Idem. Ver: KONINGS, J. Novo céu e nova terra: a renovação da criação no Apocalipse e a “imundandade” do Evangelho. *Mysterium creationis, op. cit.*, p.198s.

³⁰⁸ Idem. Cada um, à sua maneira, converte-se em morada de Deus. Existe a “simpatia de todas as coisas”.

Criador – continua sendo o Reino da glória, mesmo sem se converter em Deus. Nasce um mundo sem fim (Lc 20,38).³⁰⁹

2.1.5 Deus na criação: as criaturas humanas como Imagem de Deus

Desde o AT compreende-se o ser humano como criado à imagem e semelhança de Deus. Os textos que abordam reflexões sacerdotais da criação – Gn 1,26.27; 5,1; 9,6; Sl 8; Sb 2,23; Eclo 17,3 – foram assumidos e compreendidos pela antiga tradição religiosa. O Novo Testamento apropriou-se destes conceitos para aprofundar o sentido da nova criação. A antropologia teológica refletiu sobre a similitude do ser humano com Deus, somente dentro dos temas da doutrina da criação. Descobriu-se que a figura humana foi obscurecida e destruída por causa da queda (pecado) e restabelecida, depois, pela graça de Deus.³¹⁰

A partir desse horizonte hermenêutico – do destino primeiro do homem e da mulher como *imago Dei*, da sua *vocação messiânica* como *imago Christi* e da sua glorificação escatológica – e à luz messiânica de Cristo, fez-se uma exegese distinta daquela da *Torá*. Ela é “messiânica” e distingue-se das exegeses histórica e teológica; não as exclui, mas as integra.³¹¹

De acordo com o problema tradicional – que viu no ser humano a ambivalência em constituir-se *imagem de Deus* e *criatura* pecadora –, há que buscar, ao mesmo tempo, uma solução que se distancie das soluções tradicionais dos teólogos da Reforma. Essa solução deve estar baseada na Bíblia. Por existir na teologia e na antropologia uma

³⁰⁹ Idem, p.198. Ver: MOLTSMANN, J. “De onde há de vir...” A categoria do céu. *O caminho de Jesus Cristo*. Cristologia em dimensões messiânicas. Petrópolis: Vozes, 1992; pp.439-442 (OCJ).

³¹⁰ Idem, p.229. Os textos do Novo Testamento afirmam que a criação foi resgatada pela graça de Deus. Moltmann afirma que é unilateral compreender apenas deste modo. Ele reflete sobre o ser humano a partir de três pontos específicos: a) Como *imago Dei* em seu destino original; b) Como *imago Christi* em sua vocação messiânica; c) A partir da *glorificação escatológica*, *gloria Dei est homo*.

³¹¹ Idem, p.230. Ver: LA PEÑA, J. L. “Imagem de Dios”: la antropología del Antiguo Testamento. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988; pp.19-51.

relação recíproca, isso possibilitará a superação do monoteísmo ocidental relativo ao conceito de Deus e ao individualismo antropológico.³¹²

Encontra-se o fundamento da visão do ser humano como *imago Dei* no texto de Gn 1,26-27.30. No entanto, existem problemas de tradução que prejudicam a sua compreensão.³¹³ Isso leva a observar o modo diferente de como Deus se expressou em relação à criação da luz (Gn, 3) e dos animais (Gn 1,20). Ao criar o ser humano, ele diz: “Façamos...” (Gn 1,26). É a palavra criadora que procede a sua *decisão especial*. Ele determina e cria o *'adam* à sua imagem.³¹⁴ Por conseguinte, o gênero plural indica um enigma.

Há que entendê-lo como *plural deliberationis* (multiforme deliberação) como ponderação com seu próprio coração. Mas um *autoconvite* em uma conversação consigo mesmo pressupõe uma *auto-relação* de sujeito. À sua vez, tal auto-relação pressupõe uma *autodiferenciação* e a possibilidade de uma *auto-identificação*. O sujeito é então um singular no plural, ou um plural no singular.³¹⁵

É preciso que a imagem (singular) de Deus seja entendida a partir da correspondência com o plural interno de Deus. Caso contrário, tanto o singular como o plural se alternariam.³¹⁶

As tradições bíblicas compreenderam que ao criar o ser humano, Deus o faz “à sua imagem”, i.é., toma como pressuposto o seu próprio arquétipo. É possível que tenha havido influências platônicas. Também a cristologia neotestamentária afirmou com veemência o ser de Cristo como *imago Dei*, razão da salvação de todas as coisas criadas (Col 1,15; Hb 1,3; Rm 8,29).³¹⁷

³¹² Idem.

³¹³ Idem. Moltmann observa que em Gn 1,26-30 há uma estrutura: introdução, decisão, criação do ser humano, bênção, encargo e sustento.

³¹⁴ Idem, *ibidem*. Cf. W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen 1967; Cl. Westermann, *Gênesis, Kap. 1-11*. BKAT, Neukirchen, 1976, etc; *apud*. Sobre a criação do ser humano, pp.199-203; *L'H, op. cit.*, pp.126-129.

³¹⁵ Idem, p.231. Homem (singular) e mulher (singular) Deus os criou (plural). Eles são *imago Dei* com missão diferenciada na comunidade cósmica. Na perspectiva mais antiga, entendeu-se nesse singular e plural a revelação da Trindade; *TRD, op. cit.*, pp.60; 106s; 122-124; 170-185.

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Idem, p.232. A linguagem cristã adotou a terminologia “Criados segundo a sua imagem” e “À sua imagem”, i.é., com um olhar aprofundado na imagem de Cristo. Ver: MOLTSMANN, J. “Credo in Dio

Os homens e as mulheres, como *imago Dei*, refletem Deus na terra. Mas essa expressão não condiz com pretensões de domínio. Seria unilateral pensar o ser humano *imago Dei* sob o prisma da dominação. Ser *imago Dei* é ser significação de Deus, manifestação e revelação para todas as criaturas.³¹⁸

A tradição teológica compreendeu o ser humano como *imago Dei* a partir:

- Da analogia da substância *alma* em sua natureza racional e volitiva (determinada);

- Da sua forma *ereta* de caminhar; conforme a analogia da sua proporcionalidade relativa à sua capacidade de *domínio*;

- De acordo com a sua capacidade de relação, i.é., da *comunhão entre o sexo masculino e o feminino*. Esta afirmação designa a relação do ser humano com Deus e a sua diferença em relação aos animais.³¹⁹

O ser humano criado por Deus *à sua imagem* tem a missão de fazer com que a imagem de Deus possa ser refletida sobre a terra. Ele apresenta-se como um espelho de Deus em sua tríplice relação fundamental: como *representante* de Deus perante a criação, seu *interlocutor* na terra e *manifestação* de sua glória.³²⁰

Só o homem é *imago Dei*. Nem os animais, nem os anjos, nem as forças da natureza, nem os poderes do destino merecem ser temidos ou honrados como imagem, manifestação e revelação de Deus. A veterotestamentária *proibição de imagens* protege também a dignidade da pessoa como única imagem de Deus.³²¹

Padre". Parlare di Dio in modo patriarcale o non patriarcale? *Nella storia del Dio trinitario: contributi per una teologia trinitaria*. Brescia: Queriniana, 1993; pp.25-48 (SDT).

³¹⁸ Idem. Moltmann afirma que os termos que descrevem o ser humano como imagem e semelhança (*imago* e *similitudo*) de Deus apresentam-se com designação plástica. Eles exteriorizam significação e representação na língua grega. Na língua latina, a semelhança acontece mediante a referência reflexiva interna.

³¹⁹ Idem, p.233. O conceito serve primeiramente à compreensão teológica e depois à antropológica. Ser *imago Dei* refere-se à relação recíproca entre Deus e a criatura humana.

³²⁰ Idem, p.234. O ser humano revela a *face de Cristo* (2Cor 3,18; 4,6; 1Cor 13,12 e etc.). Muitos textos bíblicos fazem menção à questão do rosto para designar sua totalidade (seu estado de ânimo, íntimo, avaliações clínicas, psicológicas). Ser *imago Dei*, na terra, refere-se ao seu respeito e amizade com toda a natureza.

³²¹ Idem.

O ser *imago Dei* radica-se na totalidade do ser humano. Isso o torna distinto em relação aos animais. Ele é, por inteiro (em corpo e alma), com a comunidade de homens e mulheres, amigo da natureza. Revela-se, conforme as tradições bíblicas, a relação de Deus com o ser humano: seu *rosto* converte-se em espelho de Deus (2Cor 3,18; 4,6; 1Cor 13,12; Mt 17,2; Ap 1,16, e também conforme Ex 34,33-35).³²²

Na óptica antropológica, o que manifesta a imagem de Deus é a diferença sexual. Conforme Gn 1,26, Adão é um ser singular que corresponde ao plural divino. Em Gn 1,27, homem e mulher correspondem ao singular divino. O jogo gramatical intencionado é importante. Ele mostra que o ser humano, desde a sua criação, já existe em diferença sexual como relação recíproca.³²³ O acento na bissexualidade, na criação, é lembrada apenas com relação ao ser humano. De modo particular, os humanos recebem a bênção divina para a fertilidade (Gn 1,28). Para os animais, há apenas a menção “cada um segundo a sua espécie”. Esses fatores apontam para o específico de ser criado à semelhança com Deus.³²⁴

O ser humano é imagem de Deus em sua corporalidade e em sua diferença sexual. O Deus que cria o ser humano à sua imagem (masculina e feminina) não é neutro. As metáforas metafísicas foram utilizadas pela teologia filosófica em vista da superação das imagens masculinas que apresentavam a divindade.³²⁵ Não cabe a ele viver de maneira solitária a sua semelhança com Deus, mas na comunhão. Por conseguinte, o ser humano é, desde o primeiro momento, um ser social. Ele foi criado para a comunhão (Gn 2,18). Da sua comunhão vai depender o desenvolvimento pessoal e social. O isolamento refere-se a formas deficientes no ser *imago Dei*.³²⁶

³²² Idem. Analogicamente, a glória de Cristo é percebida por aqueles que o conheceram. Ser *imago Dei* contém uma promessa escatológica de conhecer Deus “cara-a-cara”. Ver também: LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004. 299 p.

³²³ Idem, p.235. O autor lembra que para C. G. Jung, a diferença sexual entre “masculino e feminino” leva a pensar na diferença de *animus* (espírito) e *anima* (alma).

³²⁴ Idem. As combinações singular-plural evitam compreender o ser humano dentro do conceito genérico que engloba homem e mulher ou como criaturas diferentes entre si.

³²⁵ Idem. Moltmann questiona se a compreensão de Deus na criação deve ser pensada como *bissexual* ou *transsexual*. Ele lembra que na concepção veterotestamentária, o modo masculino é apresentado a partir das imagens “Senhor”, “Pai”, “Salvador”, “Juiz”.

³²⁶ Idem, p.236. Conforme ao autor, a compreensão de Deus deve ser trinitária, ou seja, desde o *análogon* (análogo) de sua imagem. A imagem trinitária possibilita pensar as dimensões de comunhão e abertura na criação. Nela, o egoísmo e o narcisismo são superados.

O *analogon* (análogo) da imagem de Deus reside na relação diferenciada, na diferença rica em relações que constitui em Deus uno e trino a vida eterna do Pai, do Filho e do Espírito e determina, nos homens, a vida temporal de mulheres e homens, de pais e filhos. (...) Por isso, o conceito da *pericorese*, que expressa a comunhão trinitária, é mais adequado que a hipótese de um *dual* em Deus para rastrear a imagem bissexual de Deus na terra.³²⁷

Outro aspecto importante de ser *imago Dei* é apresentado em Gn 1,28-29. O Criador ordena ao ser humano “dominar” sobre todas as espécies animais e vegetais. O “domínio”, em sentido literal, não identifica a criatura humana à *imago Dei*. O “submetei a terra” se refere à alimentação dos seres humanos que, conforme Gn 1,29-30, deve ser exclusivamente vegetariana.³²⁸

O ser humano é o representante de Deus na terra. Sua função é administrar, conservar e continuar a criação na ordem de paz (cf. Is 11,6-10). No entanto, os povos, raças e nações que se elevam a senhores do mundo, não se fazem imagem e representantes de “Deus presente” na terra. Os seres humanos exercem uma dominação legitimada somente quando atuam como imagem de Deus, i.é., como seres completos, iguais entre si, em sua comunidade humana, integrados em corpo e espírito, sem divisões ou dominações entre superiores e súditos.³²⁹

2.1.6 A dimensão escatológica do ser humano: gloria Dei

A glória divina da criação tem fundamento no sábado, assim como os seres humanos foram destinados a ser *imago Dei*. Eles são a glória de Deus no mundo e realizam o seu destino na glorificação de Deus.³³⁰ Sua vocação é ser luz messiânica e

³²⁷ Idem, p.237. Ver pp.107-111. Na obra *TRD*, *op. cit.*, p.60, o autor comenta sobre as dificuldades para a elaboração de uma *doutrina trinitária da criação*. Ele faz menção ao pensamento de Berdiaev, que situa a criação do mundo não extratrinitariamente, mas intratrinitariamente. O amor do Pai ao Filho é o amor ao “outro” que, segundo Berdiaev, é o mundo.

³²⁸ Idem, *ibidem*. Cf. O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Neukirchen 1975; Id., *Welt und Umwelt*, Stuttgart 1978, 78 ss; *apud*. Deste modo, fica excluída a dominação do ser humano sobre os animais.

³²⁹ Idem, p.238. As pretensões humanas de poder estão alicerçadas na distorcida maneira de compreender o *dominum terrae*. Com elas, também as concepções que se fazem de Deus.

³³⁰ Idem, *ibidem*, p.241. Cf. J. M. Lochman, *Reich, Kraft und Herrlichkeit*, München 1981, 45 ss; *apud*. Conhece-se de S. Irineu a expressão: “O homem é a glória de Deus” (“*Gloria Dei est homo*”) e de Amandus Polanus, “Deus é a glória do homem” (“*Gloria hominis est Deus*”).

reproduzir a história escatológica³³¹ da nova criação – da vocação à justificação, da justificação à salvação e da salvação à glorificação.³³² Como *imago Dei*, respondem pela presença do Criador no mundo, são criaturas, filhos e filhas de Deus.³³³

A participação na natureza divina possibilita a *correspondência* com Deus. A *correspondência* desenvolve a *semelhança com ele* e esta se converte em *filiação divina*, i.é., na comunhão messiânica com o Filho. A *imago Dei* refere-se à *presença de Deus* no mundo. Esta presença é relativa à história, é aberta e não está fixada definitivamente.³³⁴

Conforme Paulo, o ser humano perde a imagem de Deus por causa do pecado, como dá a entender em Rm 3,23? Ou ela é transformada, como o apóstolo parece pensar em Rm 1,23? Ou simplesmente ela é turvada e escurecida, como ensinou a tradição teológica mais recente? Se a semelhança com Deus “se perde” por causa do pecado, então o ser humano também se perde, porque ele foi criado para ser imagem de Deus?³³⁵

O pecador tem deixado de ser homem? Onde fica, pois, sua responsabilidade, pelo que se fez réu e responsável pelo pecado? Se, por outro lado, o pecado só difunde e obscurece a semelhança com Deus, como pode o homem “ser” um pecador e confessar-se como tal? Nesta hipótese, ele continua sendo essencialmente bom. Simplesmente escaparam alguns erros e ele cometeu o pecado. Como pode ser condenado, então, no juízo de Deus?³³⁶

Buscou-se nas tradições bíblicas e na história da teologia respostas para superar o dilema do ser humano como *imago Dei* e pecador ao mesmo tempo:

³³¹ Idem. Ver também: *EFC, op. cit.*, pp.61-69; *RRF, op. cit.*, pp.186-207; MARSCH W.-D. e MOLTSMANN, J. (org.). Escatologia aplicada. Reflexiones sobre “Teologia de la esperanza” de Jürgen Moltmann; *DTE*, pp.83-98; BERKHOF, H.: Sobre el método de la escatologia, pp.147-159.

³³² Idem. O autor retoma a teologia paulina sobre o “rosto coberto”. Cristo é agora conhecido de modo imperfeito (1Cor 13,12). Ver também: ZIZOULAS, I. *A criação como eucaristia, op. cit.*, pp.55-78.

³³³ Idem, *ibidem*. Cf. Tomas de Aquino, STh I a q 93,4; *apud*. Santo Tomás de Aquino aborda a questão da “imagem pela conformidade da graça” (“*imago per conformitatem gratiae*”), a “imagem pela/mediante semelhança da glória” (“*imago per similitudinem gloriae*”).

³³⁴ Idem. ver: RAHNER, K. O homem como evento da livre e indulgente autocomunicação de Deus. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989; pp.145-176; *TRD, op. cit.*, pp.155-159.

³³⁵ Idem, p.242. Em Rm 1,23, Paulo denota optar pela “imagem perdida” ao falar do pecado do ser humano. A tardia tradição teológica optou pela “imagem obscurecida”, “enfraquecida”.

³³⁶ Idem. Esse dilema proporcionou uma série de propostas às tradições teológicas. Pôs em evidência a busca de soluções. O autor apresenta resumidamente algumas delas.

a) Através da tradicional “*antropologia dos níveis*”. Algumas definições sobre a *imago Dei* são apresentadas como *zālam* e *demuth*, *eikon* e *homoiosis*, *imago* e *similitudo*. A *imago* é a expressão na participação ôntica (*methexis*). Ela está em concordância com a natureza humana enquanto consciência, razão e vontade. A *similitudo* é a concordância moral (*mimesis*), a virtude humana, o temor e a obediência a Deus. Essas imagens mostram que o pecado pela desobediência a Deus acontece no âmbito da *similitudo* e não da *imago Dei*.³³⁷

Emil Brunner faz uma diferenciação entre “*imago Dei formal*” (imagem formal de Deus) e “*imago Dei material*” (imagem material de Deus) para expressar a condição da fragilidade humana.³³⁸ Segundo ele, o ser humano mantém-se como “imagem formal de Deus” se ele continua dotado de razão e responsabilidade. Ao contrário, perde-se a *imago Dei material* se ele contradiz a Deus pelo pecado.³³⁹

As considerações de Brunner diferem-se das tradições escolásticas por falar em razões e em responsabilidade. Ele afirma que este esquema medieval deve ser transposto para a concepção atual. Então, pode se dizer que, em certo sentido, o ser humano é pecador, por um lado, mas continua sendo *imago Dei* em outro sentido.³⁴⁰

b) Na segunda tentativa de resposta, a teologia reformada não partiu da antropologia da criação, mas do *acontecimento da justificação*:³⁴¹ o ser humano, pelo seu pecado, foi considerado incapaz de obter méritos perante a justiça de Deus. Sua justificação acontece mediante a graça de Cristo e da fé individual.³⁴² Por conseguinte,

³³⁷ Idem. Estes fundamentos foram apresentados na Igreja primitiva por S. Irineu e S. João Damasceno com fundamentos em Paulo (Rm 3,23). A teologia paulina utiliza os termos glória de Deus e imagem. Ver também: SUSUN, L. C. *A criação de Deus*, op. cit., pp.87-118.

³³⁸ Idem, *ibidem*, p.243. Cf. E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich 1937, p. 85ss; *apud*.

³³⁹ Idem. Para Emil Brunner, o “pecado” fere negativamente a relação com Deus. Os adjetivos “formal” e “material” situam-se no plano das relações com Deus.

³⁴⁰ Idem.

³⁴¹ Idem. Sobre a doutrina da justificação, com ênfase nas decisões do Concílio de Trento, ver: SESBOUÉ, B. *O homem e sua salvação*, op. cit., pp.280-298. Os textos de Rm 3,30; 4,25 e 5,18, p.ex., sustentam a tese da comunhão/inclusão de todos no processo de salvação. Se os seres humanos foram despojados de seus direitos, em Cristo todos são libertos.

³⁴² Idem. Juan L. R. de La Peña afirma que Israel compreendeu Deus a partir dos grandes temas: justificação, eleição, aliança e outros símbolos divinos. Ver: LA PEÑA, J. L. Antecedentes bíblicos do conceito de graça: o Antigo Testamento: *O dom de Deus. Antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1997; pp.185-213; e também as pp.350-360.

este problema foi discutido, de modo paradigmático, nas disputas entre Flácio Ilírico e Victorino Strigel.³⁴³

Flácio defendeu a tese de que o pecado é a substância no ser humano não renascido. Sua teologia foi desenvolvida com bases antropológicas, a partir de três situações fundamentais:

- Como criatura, o ser humano é *imago Dei*;
- Como pecador, é imagem de Satanás;
- Como justificado, é imagem viva de Cristo.³⁴⁴

Para ele, o pecado converteu-se em forma diabólica (*forma diaboli*) e passou a ocupar a esfera divina (*forma divina*). O ser humano é justificado e libertado mediante sua fé em Cristo. Como as formas de escravidão geradas pelo pecado, ele foi convertido em escravo da justiça. A antropologia histórico-teológica de Flácio foi assim formulada: o pecado é a “substância do homem na teologia” (*substantia hominis in theologia*).³⁴⁵

Victorino Strigel, ao contrário de Flácio, partiu da pedagogia de seu mestre Melanchton. Segundo ele, a conversão e a renovação surgem mediante a razão e a vontade. O Espírito santo atua no sujeito pecador, porque o pecado obscurece sua razão. Para ele, não se pode definir o pecado como substância humana (*substantia hominis*), mas como “acidente” (*accidentia*). Satanás não é um criador de substâncias e não se pode negar a criação e o Deus Criador.³⁴⁶

³⁴³ Idem, p.244. O autor apresenta um resumo de algumas obras importantes sobre esse tema.

³⁴⁴ Idem. Segundo Moltmann, as imagens desses reinos são determinantes para Flácio e refletem a totalidade de seu ser. Por isso, o pecado como mancha não existe no ser humano bom. Ele não é razão de perda da justiça original.

³⁴⁵ Idem. A confissão deve ser o reconhecimento da condição de pecador.

³⁴⁶ Idem.

Flácio destaca a luta escatológica entre Cristo e Satanás para a conquista e o domínio do mundo; Strigel reconhece a existência de um processo renovador religioso e moral no ser humano.³⁴⁷

c) Há que abandonar a antropologia da substância e entender o ser humano em sua relação com Deus. Este é o caminho para a solução do dilema. A *imago Dei* não é substância indestrutível no sujeito, ou capaz de ser destruída pelo pecado. A *relação de Deus com o ser humano* se estabelece com o reconhecimento de que ele é imagem de Deus. O pecado é incapaz de destruir essa relação porque foi Deus que se propôs e estabeleceu relações para uma nova criação. Apesar do pecado da *queda* e das imagens contrárias à vocação messiânica, deve-se considerar como *graça de Deus* a relação continuada que os seres humanos mantêm com Deus.³⁴⁸

Portanto, a dimensão escatológica reflete a presença de Deus na criação e possibilita que os seres humanos participem na vida divina.³⁴⁹ A *similitudo* (semelhança) é conformidade na virtude, no temor e na obediência ao Criador. Conforme as tentativas de respostas que a teologia cristã buscou nas tradições bíblicas, pode-se afirmar a partir da teologia de Paulo, que só o pecador pode ser redimido e nunca o seu pecado.³⁵⁰

2.1.7 À semelhança com Deus

³⁴⁷ Idem, p.245. Superando a Strigel e Flácio, Moltmann afirma que o pecado não é mal no ser humano. A queda deu-se por sua própria culpa. O ser humano, “escravo do pecado” (Rm 6,17), continua conservado pela graça divina e sendo imagem do Criador na terra.

³⁴⁸ Idem. Não há referências nem no Antigo e nem no Novo Testamento de que o ser humano tenha deixado de ser *imago Dei* e perdido a sua condição humana por causa do pecado. Ver, p.ex.; Gn 5,2.3; 9,6.

³⁴⁹ Idem. Ver: MOLTSMANN, J. No fim - está Deus. *Concilium*, n. 277, pp.130-140, abr. 1998; DANIELLOU, J. *Sobre o mistério na história: a esfera e a cruz*, op. cit., pp.302-311; EFC, op. cit., pp.61-64. Por conseguinte, o termo *Zukunft* – expressão alemã que se presta à compreensão de “futuro” – é utilizado pelo autor como aspecto antitético diante do que vem, seja pelo medo ou pela esperança. Barth associou a este termo à compreensão da metáfora transpondo-a para a compreensão da *experiência do mundo natural* em vista de explicar o futuro. Ver: *DLC*, pp.75-79; 148.

³⁵⁰ Idem, p.246. Ver também: HUGHES, T. “Há uma esperança para seu futuro” (Jr 31,7-22). *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 75, pp.82-84; 2002; *EDV*, op. cit., cap. VI, pp.122-140; 144-146.

Duas analogias importantes foram deixadas para trás pela teologia cristã: a *analogia psicológica* da alma que domina o corpo, e a *analogia social* da comunhão entre homens e mulheres, pais e filhos. A primeira foi conduzida por Agostinho no Ocidente e estrutura conceitos da “doutrina psicológica da Trindade”. Ela mostra uma tendência ao monoteísmo e ao individualismo antropológico ocidental. A segunda forma a imagem prototípica da verdadeira comunidade humana e tornou-se âncora no Oriente para a doutrina social da trindade.³⁵¹

Gregório Nazianzeno serviu-se da célula da família primigênia – Adão, Eva e Set – para falar sobre a Trindade. A imagem corresponde mais ao Deus trino e não aos indivíduos humanos. Esta hipótese dizia respeito à unidade de virtude e essência comum. Deste modo, a família humana é formada de uma mesma carne e sangue que a constitui como família. Ela é reconhecida na Trindade.³⁵²

Agostinho polemizou esta imagem social apresentada por Gregório. Ele não quis expor-se aos riscos gnósticos, que pressupôs no céu uma família divina. Interpretou o texto de Gn 1,26-27 de modo diferente. Afirmou que se os seres humanos tivessem sido criados à imagem de uma pessoa da Trindade, então o texto não poderia dizer “*Façamos o homem...*” Não obstante, o texto afirma “*(...) Segundo nossa imagem*” (Gn 1,26). Isso significa que o ser humano foi criado em conformidade com a imagem da Trindade, i.é., do “Deus uno”.³⁵³

Por conseguinte, Agostinho entende o plural divino como um singular que só pode corresponder a um singular humano. Afirmar que não convém pensar que o Pai criou os seres humanos à imagem do Filho (eterno). Se assim fosse, o texto diria: “*Façamos o homem conforme a tua imagem...*” Não obstante, cada indivíduo corresponde à essência de Deus Trindade. Ele desenvolveu questões relativas à imagem social do ser humano com Deus, mas rechaçou-a, ao mesmo tempo, não apenas por

³⁵¹ Idem, p.247. As diferenças entre as teologias, desenvolvidas nas Igrejas do Oriente e do Ocidente, formam parte diferenciada nas imagens de Deus. Moltmann segue o caminho do conflito ao discorrer criticamente a teologia psicológica da *imago Dei* de Agostinho e Tomás de Aquino.

³⁵² Idem.

³⁵³ Idem, *ibidem*. Cf. Augustín, *De Trinitate*, XII, cap. V e VI; M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Münster 1927; *apud*.

desagradar às doutrinas gnósticas – que entendiam uma família divina no céu –, mas por interpretar de modo diferente o texto de Gn 1,26-27.³⁵⁴

Em sua doutrina social, Agostinho afirma que o varão é *imago Dei* no momento em que se encontra com uma mulher e com ela tem um filho. Ele reduz a *imago Dei* à alma humana quando fala do seu domínio sobre o corpo (*anima forma corporis*), baseando-se em Aristóteles. Como Deus domina o mundo, a alma domina o corpo. Apresenta sua *antropologia do domínio* a partir de textos paulinos: “O homem é a cabeça da mulher” (1Cor 11,3) e esta é o reflexo do homem. Do mesmo modo, Agostinho afirma que a alma é a melhor parte do homem. Ela domina o corpo, trabalha sobre ele e o influencia. É a parte no ser humano que se parece com Deus. A partir da alma os seres humanos diferem-se do restante das criaturas.³⁵⁵

Em sua *antropologia do domínio*, Agostinho afirma que a alma é a melhor parte no ser humano, mais excelente que o corpo. Ela exerce a função do domínio e utiliza o corpo como ferramenta. Trabalha o corpo e influencia-o.³⁵⁶

Com efeito, a imagem da Trindade é essencialmente una. Através dela, o ser humano encontra em si a *reprodução da essência divina* e não uma cópia das pessoas divinas. Todas as criaturas encontram a sua semelhança em Deus, *semelhança de vestígios (similitudo vestigii)* e não apenas o ser humano criado conforme a imagem da Trindade.³⁵⁷

Os pontos principais das idéias apresentadas por Agostinho e Tomás de Aquino podem ser assim resumidos:

³⁵⁴ Idem.

³⁵⁵ Idem, p.248. Para Agostinho, a criatura chamada espírito racional é a mais poderosa no ser humano.

³⁵⁶ Idem. O teólogo Ioannis Zizoulas afirmou durante o IV Simpósio Religião, Ciência e Ambiente, intitulado “Rio Amazonas: Fonte de Vida”, ocorrido de 13 a 20 de julho de 2006 em Manaus: “(...) *O cerne da crise ambiental contemporânea está na definição de homem consagrada pela tradição platônico-cristã, que privilegia a alma e o espírito em detrimento do corpo e de sua conexão com a natureza*”. LEITE, M. Crítica e arrependimento, fé e ciência. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 6 de agos. 2006; p.(C)3; Ver também o site: <http://ecclesia.com.br/news/patriarca_no_brasil.htm>#. Acesso em 11 de ago. 2006.

³⁵⁷ Idem, p.249. O autor indaga se a compreensão da Trindade, apresentada por Agostinho, não a exclui como doutrina quando ele faz menção à questão do domínio – de Deus sobre o mundo, da alma sobre o corpo e do homem sobre a mulher. Ele responde que para Agostinho o domínio acontece através da unidade de Deus e a unidade da alma. Através da relação intra-subjetiva entre espírito, conhecimento e amor, a alma guarda a sua correspondência com Deus Uno.

- O ser humano é *imago Dei* com alma assexuada que domina o corpo;
- Ele corresponde à essência divina que é una e com o domínio divino que também é uno;
- A analogia refere-se não à essência interna, mas à relação externa de Deus com o mundo. Como Deus se comporta como dono do mundo, assim também a alma, em relação ao corpo;
- A individualidade do ser humano, sua subjetividade, corresponde ao sujeito absoluto que é Deus. A subjetividade espiritual contém a dignidade da semelhança com Deus. O corpo é algo secundário e a alma, em concreto, é considerada *imago Dei*. As relações corporais não são *vestigia Dei*, mas conseqüências de uma trágica antropologia.

Tanto em Agostinho como em Tomás de Aquino se pode reconhecer uma *imago Trinitatis*, na subjetividade espiritual do ser humano. Essa imagem se refere de modo particular a uma das pessoas da Trindade: o *sujeito* de inteligência e de vontade corresponde ao *Pai*; a “processão” da palavra e da inteligência, ao *Filho*; e a “processão” do amor da palavra e da vontade corresponde ao *Espírito santo*.³⁵⁸ O Pai é a origem da divindade, tanto do Filho como do Espírito.³⁵⁹

Sobre a doutrina psicológica da similitude com Deus, alguns críticos apresentaram interrogações acerca das vertentes reprimidas da criatura: da dignidade do corpo e da dignidade da mulher.³⁶⁰

1) Se o *corpo* não pertence à *imago Dei*, como ele pode tornar-se templo do Espírito, conforme 1Cor 6,13ss? A afirmação de Paulo só tem sentido se ela contemplar a totalidade composta de alma e corpo.³⁶¹ Conforme a Bíblia, o *ser humano completo*,

³⁵⁸ Idem. Agostinho e Tomás de Aquino supõem uma *estrutura monárquica da Trindade*. Eles concebem a Trindade como *sujeito com duas processões* e a alma como um sujeito de inteligência e vontade. O ser humano corresponde a Deus Pai.

³⁵⁹ Idem, p.251. Para Paul Ricoeur, a imagem do Pai como fantasia ou símbolo é matéria de investigação. Ele parte da investigação psicológica, fenomenológica e exegético-teológica para refletir sobre imagens da consciência humana na relação com a criação. Ver: RICOEUR, P. A paternidade: da fantasia ao símbolo. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978; pp.390-414.

³⁶⁰ Idem. Moltmann serve-se das contribuições de Fr. K. Mayr, K. Børresen e R. Ruether.

³⁶¹ Idem. Corpo e alma formam uma união pericorética.

em corpo, alma e espírito é a imagem de Deus na terra. É impossível afirmar o domínio da alma sobre o corpo, uma vez que corpo e alma formam uma aliança comum recíproca, *pericoreis*, em todos os que aguardam a “ressurreição do corpo” na “nova terra”.³⁶²

2) A *imago Dei* acontece na totalidade da existência do ser humano, i.é., na sua corporeidade e na *diferença sexual*. Essa diferença original não é secundária ou corporal, mas central e pessoal. A correspondência com Deus não depende da sua dignidade, sexualidade e dependência corporal, mas da comunhão com ele.³⁶³

É preciso pensar o ser humano como *comunhão*. A imagem da *primeira* família é equivocada para a compreensão cristã da Trindade. Trata-se de um *triângulo antropológico* que fala sobre a existência de sujeitos dentro de uma sociedade humana, seus espaços de tempo e de gerações. Pode-se pensar o ser humano como uma verdadeira *comunidade* humana, com as diferenças sexuais, destinada a ser *imago Dei*.³⁶⁴

Em suas relações de comunhão, os homens entendem-se não só como imagem de domínio de Deus sobre a criação, mas também como imagem de seu interior. A comunhão interior do Pai, do Filho e do Espírito santo é representada nas fundamentais comunhões humanas, e se manifesta nelas mediante a criação e a redenção. O “domínio” de Deus uno e trino apresenta-se como sua sustentadora *comunhão* com sua criação e com seu povo. Isso revela a comunhão messiânica dos homens com o Filho Jesus.³⁶⁵

Do mesmo modo *como* as pessoas da Trindade são “uno”, *assim* também os seres humanos, em sua comunhão individual, são *imago Trinitatis*. As influências platônicas, que se sucederam a Agostinho e Tomás de Aquino, propuseram

³⁶² Idem.

³⁶³ Idem. As idéias da semelhança social com Deus foram comentadas pelos padres da Igreja. Moltmann afirma que Agostinho e Tomás de Aquino não puderam escapar delas. Eles reduziram a *imago* à alma assexuada do ser humano. Isso os obrigou a falar da subordinação da mulher ao homem como o corpo à alma (1Cor 11,1-16) em analogia ao *domínio*.

³⁶⁴ Idem, p.253.

³⁶⁵ Idem. Essa analogia corresponde à *comunhão divina* e à recíproca inabituação das pessoas divinas. Em relação ao “domínio” de Deus, afirma o autor, a Trindade apresenta-se como *comunhão* na sua criação e com o seu povo (Jo 17,21). Ver também pp.29-30.

compreender a *imago Trinitatis* sob o prisma da dominação, da *natura intellectualis* em cada ser humano.³⁶⁶

Agostinho e Tomás de Aquino acentuaram a *unidade da Trindade* e sua essência divina para o domínio. Eles elevaram a inteligência e a vontade como características de domínio, em virtude da dignidade divina. Já os teólogos ortodoxos, que seguiram Gregório Nazianzeno, partiram da comunhão *da Trindade (pericorese)* e reconheceram a *imago Dei* na *comunhão humana*.³⁶⁷

Portanto, à semelhança com Deus, os seres humanos precisam viver introduzidos na comunhão de amor com a Trindade. A configuração a Cristo, conforme lembra Agostinho, encarna na imagem que constitui o destino humano. A Trindade divina se abre através do Filho que se faz homem e se converte em imagem de Deus na terra (Rm 8,29).³⁶⁸ Pelo Filho e no Espírito, o homem e a mulher são introduzidos na filiação divina e se tornam irmãos de Cristo. Eles se convertem em imagem de Deus na terra.

2.2 A criação no Espírito

Na concepção cristã, a criação do mundo é um acontecimento trinitário: o Pai cria pelo Filho e no Espírito santo. Durante muito tempo, a tradição teológica compreendeu a criação como obra do Pai, Senhor de sua criação (monoteísmo).³⁶⁹ Posteriormente, desenvolveu-se uma doutrina especificamente cristológica da criação, com ênfase na *criação através da Palavra*.³⁷⁰

³⁶⁶ Idem.

³⁶⁷ Idem, p.254. Moltmann parte destas idéias para fundamentar seus conceitos sobre a *Trindade aberta*. Sua doutrina é social no que se refere à semelhança dos seres humanos a Deus.

³⁶⁸ Idem. Ver: Rm 8,29; Cl 1,15; 3,10; 1Cor 15,49; 2Cor 3,18; 4,4; 5,12.17 e etc.

³⁶⁹ Idem, *ibidem*, p.22. Cf. Basílio, *De Spiritu sancto*, 31 d (Migne PG 32, 136 B); *apud*. Segundo Basílio, “(...) A criação desses seres contempla o Pai como fundamento que dispõe, ao Filho como criador, e ao Espírito como consumidor; de forma que os três espíritos servidores têm o seu começo na vontade do Pai, começam a ser pela atividade do Filho, e alcançam a consumação mediante a assistência do Espírito”.

³⁷⁰ Idem. Todas as coisas estão sob o fluxo das energias e possibilidades do Espírito cósmico. O Criador está presente em sua criação por meio do Espírito.

Devido ao constante fluxo do Espírito divino (*ruah*), as criaturas são “criadas” (*bará*). No Espírito, elas existem e através dele são “renovadas” (*hadash*). Deus cria através e na força de seu Espírito. Ele é derramado sobre tudo o que existe, a fim de preservar e renovar. O *Espírito* é entendido como metáfora feminina (*ruah*), como lembra o Sl 104, 29-30. É também compreendido em relação à sabedoria, conforme Pr 8,22-31.³⁷¹

Espera-se, ainda hoje, um *desdobramento teológico* da sabedoria da criação e da estruturação teológica da *criação no Espírito*. João Calvino foi um dos poucos que defendeu esta concepção ao afirmar: “É o Espírito santo que sustém vastamente todas as coisas, anima e vivifica” (*Spiritus Sanctus enim est, qui ubique diffusus omnia sustinet, vegetat et vivificat*).³⁷² Para ele, é o Espírito “aquele que dá vida”, que é “fonte de vida” (*fons vitae*) e está presente em tudo o que existe e vive.

Se o Espírito santo é “derramado” em *toda* criação, esse Espírito cria a comunhão com todas as criaturas com Deus e entre elas, e a converte naquela *comunhão da criação* em que todas as criaturas se comunicam com Deus e entre si, cada uma à sua maneira. A existência, a vida e o tecido das relações recíprocas subsistem no Espírito: “*Nele* vivemos, nos movemos e existimos”.³⁷³

Nada do que existe vive ou se inter-relaciona *a partir de si*. Tudo é, vive e se inter-relaciona nos outros, entre si, um para o outro nas inter-relações cósmicas do Espírito divino. Essa relação “fundamental” deve ser entendida através da comunhão da criação no Espírito.³⁷⁴ Somente o Espírito de Deus existe a partir de si e pode ser compreendido como elemento determinante para tudo o que existe. A “essência” da criação no Espírito é, portanto, a ação em conjunto, cooperação.³⁷⁵

Através da concepção da imanência de Deus no mundo, do Espírito Criador, Calvino chegou ao *panteísmo estóico*. Ele defendia a idéia da atuação e da introdução

³⁷¹ Idem, p.23.

³⁷² Idem, p.24.

³⁷³ Idem.

³⁷⁴ Idem. Conforme o autor, as relações possibilitam complementação, como a partícula e a onda em um campo atômico.

³⁷⁵ Idem, p.25. Pelo Espírito, nascem os modelos e simetrias, movimentos e ritmos, campos e conglomerados materiais de energia cósmica. Conforme M. Buber, o “ser” da criação no Espírito é a *cooperação*. Sobre os conceitos de “comunhão” no Espírito, ver: *EDV, op. cit.*, pp.185; 207; e “interação”, pp.183, 191, 193, 202, 209, 260.

do Espírito na alma do universo – sua inabitação – e no corpo do mundo.³⁷⁶ No entanto, a doutrina cristã da Trindade demarcou a linha traçada por Calvino entre a doutrina do Espírito cósmico e do *panteísmo estóico*. Afirmou que o Espírito de Deus atua no mundo, introduz-se nele, e está em interação com ele sem deixar de ser espírito de Deus.³⁷⁷

A progressiva destruição da natureza e o crescente perigo de autodestruição da humanidade levantaram grandes questionamentos na era da subjetividade humana. Só existe uma alternativa diante da possível catástrofe universal: a comunhão do mundo ecológico, não violenta, pacífica e solidária.³⁷⁸ Mas esse passo não pode ser limitado apenas às tradições teológicas cristãs. Elas buscam encontrar sua verdade originária, desfigurada e reprimida diante da acumulação de meios militares e da submissão da natureza aos interesses da dominação do mundo.³⁷⁹

Por isso, renunciamos conscientemente a *delimitação* da doutrina teológica da criação, preocupada angustiosamente por sua própria identidade, das ciências naturais e de suas teorias. Buscamos a *comunhão* dos conhecimentos das ciências naturais e da teologia. Só a consciência do perigo de uma catástrofe universal, ecológica e nuclear, assim como a busca em conjunto por um *mundo capaz de sobreviver* permitirão o aporte específico das tradições cristãs e da esperança da fé em Cristo.³⁸⁰

A idéia mecanicista do mundo sobrepôs-se à antiga imagem teológica do Espírito criador. Teologicamente, concepção masculina da *soberania de Deus* suprimiu a antiga imagem feminina de “alma do mundo”. Deste modo, o símbolo da *máquina do mundo* desprezou o símbolo do *organismo do mundo*, tornando-o mais calculável e

³⁷⁶ Idem. Mediante a *divina imanência de Deus no mundo*, entende-se a *autotranscendência do mundo* com relação à sua abertura. Isso permite pensar a presença do Espírito divino na criação em suas relações de abertura, i.é., na transcendência do céu e da terra. Trata-se de um mundo aberto e relacional.

³⁷⁷ Idem. Moltmann afirma que a criação no Espírito é a concepção teológica que melhor corresponde à *doutrina ecológica da criação*. Ele resgata a *doutrina teológica da criação* da era da *subjetividade* e do *domínio mecanicista do mundo*. Sua intenção é dar a esta doutrina um caminho que busque, no futuro, uma nova *comunhão ecológica mundial*.

³⁷⁸ Idem, p.26. Conforme o autor, a fabricação de armas nucleares aumenta o perigo da autodestruição mundial.

³⁷⁹ Idem.

³⁸⁰ Idem. Diante dos problemas modernos, é preciso buscar a interdisciplinariedade entre as diferentes ciências. Ver: BLOEMERS, P. J. Uma visão moderna da vida. *Concilium*, n. 284, pp.11-25, jan. 2000.

dominável.³⁸¹ Depois de sacrificar a imanência de Deus no mundo, através das idéias da transcendência de um Deus soberano, nasceu a idéia de uma natureza completamente desvinculada do Espírito e de Deus. Não obstante, a teologia cristã, nos tempos modernos, tentou romper com a concepção mecanicista, a fim de resgatar as cosmologias organológicas sugeridas por Schleiermacher, Oetinger, Rhote, Heim e outros.³⁸² Suas teses foram superadas pela apoteose das teorias mecanicistas. A importância que tiveram foi periférica.

O Espírito divino *ruah* é força criadora e presença de Deus na criação (Gn 1,2). A criação, toda ela, é obra do Espírito e representa uma realidade configurada pelo Espírito.

Que significa esta imanência de Deus em seu mundo, mediante o Espírito, para a compreensão do mundo como criação de Deus? Com que critério se percebe o Espírito criador na natureza?³⁸³

A experiência do Espírito, na fé cristã, em primeiro lugar, é *força criadora*. Em segundo lugar, é *experiência de comunhão* com as limitações sociais, religiosas e naturais tidas como insuperáveis. Em terceiro lugar, a *experiência da individuação*, conforme os diferentes dons. É enfim, a esperança no *futuro da nova criação*, o relacionamento-comunhão entre todas as criaturas.³⁸⁴

A imagem mecanicista do mundo julga os sistemas complexos como sistemas simples. Ela conclui que as relações nos sistemas complexos se reduzem aos sistemas simples, que podem ser assim reconstruídos. Aqui, o autor propõe um caminho contrário: partir de determinadas experiências de Deus e de relações complexas de Deus com os seres humanos para unificar as relações humanas. Isto se explica com a influência do Espírito cósmico como:

³⁸¹ Idem, p.111s. Para livrar-se das concepções espiritualistas e animistas, o autor pretende acolher a compreensão do Espírito feita pela comunidade de Cristo. Ele toma como base as idéias de H. W. Robinson, E. C. Rust, A. Heron e Y. Congar.

³⁸² Idem, p.112. Conforme Moltmann, esses autores ofereceram alternativas através de suas cosmologias organológicas.

³⁸³ Idem.

³⁸⁴ Idem, p.113. Os limites da compreensão do Espírito levam à redescoberta do *Espírito da natureza* como amplidão cósmica.

a) O *princípio da criatividade* em todos os níveis da natureza, criador de novas possibilidades, de novos esboços de organismos materiais e viventes (evolução);

b) O *princípio holístico*, que cria influências recíprocas, *pericoreisis*, e vida corporativa;³⁸⁵

c) O *princípio da individuação* de determinados esboços de matéria e de vida em diferentes níveis: auto-afirmação e integração, auto-conservação e auto-transcendência. Eles não se contradizem, mas completam-se e estão orientados para o futuro.

d) O *princípio de intencionalidade* inerente e aberto a todos os sistemas de matéria e de vida.³⁸⁶

Não obstante, existem pontos de apoio nas tradições cristãs, se elas puderem ser transpostas do conhecimento do *Espírito santo* da fé para o *Espírito da criação*? Na teologia de Paulo, o vocábulo *espírito* recebe um duplo significado: o *Espírito de Deus* e o *espírito humano*. O primeiro se une ao segundo para fortalecer o “homem interior” (Rm 8,16). Este sentido é psíquico e/ou também místico. Paulo expressa essa estrutura através do conceito da auto-diferenciação e da auto-consciência intencional com o termo *ardente expectativa*. Nela, encontram-se: os crentes (Rm 8,23); a criação, que espera a revelação (Rm 8,19ss); e o próprio Espírito que “geme” (Rm 8,26).³⁸⁷

Mas, com a presença de Deus no mundo, não se deve falar em *Kênosis do Espírito*?³⁸⁸ A teologia traçou paralelos entre o Logos e o Espírito. Distinguiu-se a *encarnação do Logos* e a *inabitação do Espírito*. É razoável falar em “kênosis do Espírito”, pois ele habita a criação e torna a história de paixão da criação uma *história de esperança*.³⁸⁹

³⁸⁵ Idem. Dizer que o Espírito *habita* a criação significa dizer que a *presença do infinito no finito* preenche todo ser finito com a *autotranscendência*.

³⁸⁶ Idem. Moltmann acredita que com o amor, voltado à comunhão, o futuro dirige-se a Deus. O futuro de Deus é o reino sem limites das possibilidades criadoras. Ver: *EDV, op. cit.*, pp.11-121; *EFC, op. cit.*, pp.11-29, sobre a questão do futuro e sua abertura à transcendência.

³⁸⁷ Idem, p.115.

³⁸⁸ Idem. O autor baseia-se nas expressões de H. W. Robinson, E. C. Rust e V.I. Lossky.

³⁸⁹ Idem. Deus entra em sua criação finita e a habita como “doador de vida”. A criação, em sua limitação, torna-se plena do Espírito. Com a *história da paixão da criação* – submetida à corrupção, que apresenta “gemidos inefáveis” –, nasce a *história da paixão do Espírito que a habita*, como *história da esperança*.

Moltmann levanta o seguinte questionamento:

A idéia da inabitação do Espírito do Criador conduz ao *panteísmo* da “alma do mundo” que a tudo penetra? Se todas as criaturas são influenciadas pelo mesmo Espírito divino, não existe então um “eterno parentesco interior entre todas as coisas”, como disseram os românticos alemães? Não são então todas as coisas igualmente divinas? Constitui o panteísmo – seja na forma filosófica de Spinoza ou na configuração mística de Tao chinês – uma ajuda real e atual contra a destruição da natureza?³⁹⁰

Heinrich Heine fez uma distinção entre *panteísmo* e *panenteísmo*. Segundo ele, onde o panteísmo semeia a indiferença, o *panenteísmo* sabe diferenciar. Onde o panteísmo simples vê somente a presença divina e eterna, o *panenteísmo* mostra-se capaz de captar a transcendência, o futuro, a evolução e a intencionalidade.³⁹¹ Não obstante, o *panenteísmo* diferenciado é incapaz de ligar intimamente a transcendência de Deus relativa ao mundo com a imanência de Deus no mundo. Essa é a vantagem da *doutrina trinitária da criação no Espírito* e do Espírito do Criador que habita na criação.³⁹²

A doutrina da criação, portanto, tece processos dinâmicos de interdependências. O Espírito conserva e faz com que os seres e as comunidades transcendam a si mesmos. Entender o Espírito cósmico de Deus equivale a não considerar o universo como um sistema fechado e, sim, a partir de sua abertura a Deus e ao futuro.³⁹³

Ver também: *EDV, op. cit.*, pp.78-81; *EFC, op. cit.*, pp.125-134; *AVD, op. cit.*, pp.291-293; *TDE, op. cit.*, pp.434-441; DANIELOU, J. A esperança. *Sobre o mistério na história: a esfera e a cruz*. São Paulo: Herder, 1964, pp.302-311. Este autor afirma que a esperança é o “Retumbar no cosmo visível da nova criação já cumprida no mundo visível da alma”, assinalando que a esperança não se refere somente à salvação das almas, mas à redenção do cosmo e ao seu destino total.

³⁹⁰ Idem.

³⁹¹ Idem, p.117. O autor apresenta a diferença entre os termos *panteísmo* e *panenteísmo*. Para ele, é a *doutrina trinitária da criação no Espírito* e do Espírito Criador que considera a criação como um tecido dinâmico em todos os seus processos. Ver também: MOLTSMANN, J. A plenitude dos dons do Espírito e sua identidade cristã. *Concilium* n. 279, pp.46-52, jan. 1999.

³⁹² Idem. Esta doutrina considera a criação como um sistema aberto, dinâmico e interdependente em todos os seus processos.

³⁹³ Idem. Moltmann classifica a abertura dessas categorias a partir de sua *autodeterminação e integração, autopreservação e autotranscendência*. Ver também: LOVELOCK, J. *Gaia, um novo olhar sobre a vida na Terra, op. cit.*, pp.51-64.

2.2.1 A atuação do Espírito nas figuras viventes

Deus criador chama suas criaturas à vida através do Espírito. Ele as conserva e as fortalece. Essas concepções, i.é., figuras cósmicas do Espírito, são tomadas da antropologia como *Espírito do ser humano*.³⁹⁴ Essa visão foi estreitada na modernidade quando a concepção de *espírito da natureza* converteu o espírito em força, fazendo com que o ser humano sobressaísse diante da natureza.³⁹⁵

Deu-se o nome de “espírito” às formas de organização e de comunicação abertos à matéria e à vida.³⁹⁶ Por conseguinte, a consciência humana é o reflexo do espírito que toma consciência da organização de seu corpo e de sua alma, i.é., consciência da comunicação do organismo humano com a sociedade e a natureza imprescindíveis à vida.³⁹⁷

Tudo isso se aplica ao homem e a outros seres viventes quando se fala do *Espírito da criação*, da conservação e da evolução. Desde o ponto de vista teológico, temos que chamar a esse Espírito: Espírito e presença de Deus em sua criatura.³⁹⁸

O Espírito chega à totalidade do ser humano, abarca seus sentimentos, o corpo, a alma e a inteligência. Ele o torna renovado em Cristo (Rm 8,29). Abarca a totalidade do “corpo recaído” a fim de configurá-lo (Fl 3,21) ao corpo do ressuscitado que venceu a morte. A linguagem que testemunha a presença do Espírito não é apenas verbal, mas também em forma de linguagem inconsciente corporal.³⁹⁹

³⁹⁴ Idem, p.273.

³⁹⁵ Idem. O autor afirma que as concepções sobre o Espírito foram estreitadas e abandonadas. A visão moderna do *espírito do corpo* reduziu-se à capacidade de reflexão mediante o confronto que os seres humanos fizeram deles mesmos. Tende-se a deixar para traz o amplo conceito do Espírito cósmico.

³⁹⁶ Idem. Do mesmo modo, a consciência humana é aqui entendida como espírito refletido e que reflete. Ver também pp.30-32.

³⁹⁷ Idem. Compreende-se que o corpo é perpassado e vivificado pelo *Espírito criador*: O ser humano torna-se um *espírito-corpo*, uma *figura-espírito*. Sobre a pneumatologia, nesta obra, ver as pp.22-26; 30-32.

³⁹⁸ Idem. À luz do SI 104, ver: ECOLOGIA: Canto de louvor – Grito de SOS. *Estudos Bíblicos*, n. 38, pp.53-56; 1993; CONIC, *Dignidade humana e paz: Novo milênio sem exclusões* (Texto-Base). São Paulo: Salesiana, 2000; pp.91-105; OEM, P. M. F. Teologia em relação com as ciências naturais. *Concilium*, n. 315, pp.111-122, fev. de 2006; ROBERTS, R. H. Teologia e ciências sociais. *Concilium*, n. 315, pp.123-132, fev. de 2006.

³⁹⁹ Idem, p.274. O testemunho do Espírito traduz-se como libertação das necessidades e forças reprimidas. Sobre o “testemunho interno do Espírito Santo” (sentimentos/forças interiores), ver: *EDV, op. cit.*, pp.49-

A configuração com Cristo e a inabitação corporal com seu Espírito acontece por meio da entrega total a Deus e não apenas pela inteligência ou pela vontade.⁴⁰⁰ A teologia paulina acentua com ênfase a corporeidade de Cristo presente no Espírito. Ela recorda a questão da fragilidade corporal da criatura humana configurada a Cristo (2Cor 4,10), para que a vida de Cristo se manifeste em seu corpo.⁴⁰¹

2.2.2 O Espírito como abertura ao futuro

Todos os sistemas de vida são “sistemas abertos” e estão inseridos na órbita de seu futuro. O seu entorno liga-se ao seu futuro: impulsos, formas de comportamento, ações relacionadas ao futuro ou antecipadoras,⁴⁰² i.é., a todas as formas que antecipam a totalidade de sua existência físico-psíquica e não apenas ao que foi estabelecido em sua identidade ou subjetividade reflexiva. A capacidade de antecipar transcende o presente e liga o ser humano – *sujeito* de vontade e inteligência – a fatores de abertura ao seu futuro histórico.⁴⁰³

Estas intenções revelam-se dentro do movimento de esperança e manifestam, no ser humano, o seu *espírito de vida*. São orientações vivas que ressoam, simultaneamente, nas diversas formas de seu organismo, seja física ou psiquicamente.⁴⁰⁴ Isso leva a entender a realização do ser humano a partir de sua direção – porque ele é

52; Cap. IX, pp.174-188. Na óptica antropológica, La Peña descreve o Espírito como “dom”, que possibilita à criatura encontrar nele o seu “gozo”. Ver: LA PEÑA, J. L. *O dom de Deus, op. cit.*, pp.372-377.

⁴⁰⁰ Idem. Sobre as forças carismáticas e a espiritualidade da vida, ver: *AFV, op. cit.*, pp.63-75; 79-81; *IFE, op. cit.*, pp.54-58; 347-368.

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² Idem. Conforme o autor, entende-se por *antecipação* aos modos de vida ligados ao tempo futuro. Ver: *IFE, op. cit.*, pp.42-48.

⁴⁰³ Idem, p.275. Em sua totalidade, o ser humano se orienta a partir do seu *projeto* de vida.

⁴⁰⁴ Idem. A antropologia do autor contempla questões que visam à integração do ser humano com o meio ambiente. Ver pp.63-54, sobre a “naturalização” do ser humano; pp.84-86, em relação aos aspectos da sua *comunhão* com a criação; pp.199-203 sobre o seu papel como criatura na história da criação. Na obra *L’H*, o autor desenvolve questões sobre o mistério humano, suas aspirações, aventuras e utopias.

um *vir-a-ser*. Seus atos prestam-se às antecipações, às suas orientações, metas de vida e possibilidades futuras.⁴⁰⁵

Na direção da vida está manifestada a estrutura do pensamento humano. Todos os atos do pensamento humano que se referem à verdade têm uma forma antecipadora. (...) De acordo com os desejos e temores da subjacente *intentio vitalis* (intenção vital) elege-se depois o que deve ser esmaecido e o que deve chegar a ser.⁴⁰⁶

As estruturas antecipadoras não se limitam ao campo individual, mas aos âmbitos da comunicação social e dos projetos comunitários que as condicionam. Elas têm o seu lugar na comunicação social – lugar de recordações, esboços e projetos comuns –, o que possibilita aos seres humanos distinguir entre pretérito e futuro, e serem capazes de reconhecer o espaço aberto de possibilidades.⁴⁰⁷

É mister entender “espírito” como estrutura antecipadora do organismo e de sua organização social. É possível também descrever o que acontece quando o espírito vem a desaparecer de sua organização social. Surgem realidades que dão origem à obscuridade e podem levar à morte individual e coletiva.⁴⁰⁸

2.2.3 O Espírito como comunicação

Compreendendo o espírito como *estrutura antecipadora* da constituição humana, é preciso entender o espírito em sua *estrutura de comunicação*. Assim se tece a estrutura da vida humana, pois ela implica variados modos de comunicação natural e social. A vida é comunicação, intercâmbio e, isso cria comunhão. O intercâmbio possibilita a comunhão e a comunicação. Isto não acontece em indivíduos isolados. Isolar a vida individual da vida natural e social corresponde a aniquilá-la.⁴⁰⁹ Compreender o espírito de forma individualista significa relegar para planos

⁴⁰⁵ Idem. A esperança se caracteriza pela dimensão do futuro e das antecipações. Ver também: *TDE, op. cit.*, pp.243-250, mais precisamente as pp.257-288; *RRF, op. cit.*, pp.138-161; *IFE, op. cit.*, pp.233-234; 236-238.

⁴⁰⁶ Idem. Estes aspectos se desenvolvem tanto no campo individual quanto no âmbito da comunicação social.

⁴⁰⁷ Idem, p.276.

⁴⁰⁸ Idem.

⁴⁰⁹ Idem. O sujeito humano está determinadamente ligado pelo seu meio.

secundários as relações sociais e naturais.⁴¹⁰ A participação forma parte na definição da vida humana. Só se entende estas afirmações quando não se parte de uma consciência individual do espírito, mas a partir de suas relações naturais e sociais.⁴¹¹

Deus, Espírito, é a “divindade comum” que vincula entre si aos homens para uma vida superior e os converte em indivíduos particulares para essa “esfera comum”.

(...) A “esfera comum” em que a “divindade comunitária”, o Espírito, é experimentada nada tem a ver com a autodesilusão mística ou coletiva das pessoas humanas. Ao contrário, está feita de acordos e coincidências nas quais os homens convertem-se em pessoas.⁴¹²

A comunidade “humana” é o fruto da estruturação de complexas formas de organização. Ela não é o produto da redução a um “mínimo dominador comum”, mas o fruto da estruturação de complicados modos de organização. Isto permite que os seres humanos, na medida de sua liberdade individual, configurem sua vida conforme lhe convém.⁴¹³

A sociedade humana é sempre imaginativa e criativa. A redução dos seres humanos à condição de exemplares ou “representantes” garante a reprodução e a estabilidade da mesma. No entanto, delimita o seu próprio futuro e suas possibilidades de transformação. Isto será causa de sua própria destruição. Por isso, toda sociedade engenhosa, humana, evoluirá desde sua democracia participativa.⁴¹⁴

⁴¹⁰ Idem, *ibidem*, p.277. Cf. Friedrich Hölderlin, *Über Religion*, em *Werke IV*, Stuttgart, 1961, p. 278; *apud*. “Se os objetos que rodeiam as pessoas partirem delas mesmas, elas não poderão experimentar que há algo mais que uma máquina em movimento, que há um Espírito, um Deus no mundo. (...)Deste modo, cada um teria o seu deus na proporção de seus atos e daquilo que experimenta. Somente quando as pessoas tiverem uma esfera em que atuam e padecem em comum, não subjugados pelas necessidades da vida, somente assim terão sua divindade em comum. E se há uma esfera em que todos vivem ao mesmo tempo em que aponta não só para as necessidades da vida, então, nessa medida, têm uma divindade comum”.

⁴¹¹ Idem. Moltmann sustenta que a idéia de “divindade comum” é a que torna possível o vínculo entre os seres humanos.

⁴¹² Idem. O *Espírito no ser humano* é o “espírito comum” que anima a vida comunitária. Por conseguinte, Moltmann afirma que socialização e individuação no ser humano não são conceitos contraditórios.

⁴¹³ Idem, *ibidem*, p.278. Cf. A. Toffler, *Future Shock*, New York 1970, 470; *The Eco-Spasm Report*, New York 1975; *apud*.

⁴¹⁴ Idem. Este modelo de sociedade desenvolverá projetos coletivos de futuro de modo democrático.

2.2.4 O Espírito como doação

O amor, elã vital, é experimentado pelos seres humanos desde sua tenra idade. Uma vida aceita e afirmada no amor torna-se verdadeiramente humana. E o ser humano vive esse amor, intensamente, na mesma proporção em que, ao aceitar sua vida, vive-a mediante o amor. Quanto mais vitalmente experimenta-se a vida tanto mais mortalmente experimenta-se a morte. Somente uma vida pautada no amor será capaz de dispor-se a enfrentar contradições, enfermidades e morte. Ao contrário, quando se retém o amor dentro de si, ele é sufocado e morre. Isso resulta em insensibilidade e indiferença diante da crueldade e da dor.⁴¹⁵

A vida que foi doada, retirada e não vivida com toda a intensidade não pode morrer. Ela dá fruto mediante a sua entrega. A morte que essa vida experimenta é frutífera e carregada de sentido. Ao contrário, a esterilidade da vida refere-se à não doação, porque ficou privada de sentido e esperança. Por conseguinte, assinala-se que existe uma *morte antes da vida*. Algumas parábolas bíblicas são ilustrativas: O *grão de trigo* (Jo 12,24); guardar ou perder a vida em vista da sua doação, (Lc 17, 3); e em relação à ressurreição dos mortos, como afirma Paulo: “Se semeia corrupção, na ressurreição não haverá corrupção...” (1Cor 25, 42-44).⁴¹⁶

Este modo de conduzir a vida – de *conservá-la* diante da doação, do compromisso com o amor – significa, analogicamente, retirar do corpo a alma, devido aos interesses corporais que estão fundamentados na preocupação extremada com a realidade da morte. Esta atitude estéril liga-se a uma forma de morte antecipada.⁴¹⁷

Conservar sua vida significa retirar sua alma do corpo, destruir seu interesse da vida corporal, viver girando em torno de si mesmo, não ousar viver, pois sente-se agarrado pela preocupação de ter que morrer. Quem se retira sobre si mesmo de tal maneira, esse não chega a ser

⁴¹⁵ Idem. Quanto mais se ama, mais se experimenta vida e morte.

⁴¹⁶ Idem, p.279. A doutrina platônica da imortalidade coloca ao redor da alma uma espécie de círculo protetor contra a morte. Afirma que só o “círculo protetor daquele que não vive”, i.é., da vida que não é vivida corporalmente – e não a vida vivida com o corpo – é que se torna intocável para a morte do corpo.

⁴¹⁷ Idem. Ver também: *AVD, op. cit.*, pp.75-77.

imortal, porque já está morto. Entregar sua vida significa sair de si mesmo, expor-se, comprometer-se e amar.⁴¹⁸

A experiência do *Espírito de vida*, como *afirmação* de alegria e sofrimento, vida e morte, possibilitam compreender a existência, já nesta vida, de uma vida imortal. Não se trata de uma “retirada da vida” ou de uma realidade qualquer, mas da vida vivida em toda a sua intensidade e afirmada sem reservas.⁴¹⁹

Portanto, a criação no Espírito, a partir dos novos conceitos de compreensão, manifesta-se na força de ressurreição. O divino Espírito está vivo em cada ser humano e faz com que a vida seja experimentada intensamente. Se a teologia veterotestamentária entendeu a função do Espírito como força de vida divina, *Espírito de vida* criador, o Novo Testamento compreende o Espírito em suas estruturas de abertura, comunicação, doação e *força de ressurreição*. Assim, a vida humana não morre, mas ela é transformada em *vida eterna depois da morte*. Essa teologia tem seu fundamento e esperança na transformação do corpo.⁴²⁰

2.3 A criação messiânica

Como preparação messiânica da criação para o Reino, a doutrina da criação não toma parte em uma dogmática dualista. Ela caracteriza-se por orientação policêntrica, dialética e processual. Desde a idade média, a tradição teológica optou por uma estrutura dual: “criação e aliança”, “criação e redenção”, “natureza e graça”, “dever e liberdade”, vigente ainda hoje na teologia católica, conforme o axioma: “A graça não destrói, mas supõe e aperfeiçoa a natureza” (*Gratia non destruit, sed praesupponit et perficit naturam*).⁴²¹

⁴¹⁸ Idem. Uma vida que não foi vivida não pode morrer. Ao contrário, uma vida afirmada plenamente, em si, pode morrer.

⁴¹⁹ Idem, p.280. Ver: *SDT*, pp.99-129.

⁴²⁰ Idem. O Novo Testamento apresenta a experiência da vida humana como *espírito de afirmação* que conduz às alegrias da vida. Na obra *EDV*, o autor aborda a teologia como convite à afirmação da vida e doação sem reservas para a superação da negação da vida. Ver também: *AFV*, 149p.

⁴²¹ Idem, p.21. Segundo o autor, a graça de Deus, tornada visível na encarnação do Logos eterno, consoma a criação. Entende-se, como Rahner, que a cristologia supõe a antropologia. Ver: RAHNER, K.

Conforme Moltmann, essa formulação não está correta em sua segunda parte, porque não faz distinção entre graça e glória, entre história e nova criação, entre ser-humano-cristão e ser-humano-pleno. Por conseguinte, ela não marca com clareza suficiente a segunda distinção, ou seja:

- A graça precisa estar presente na glória que consuma a natureza;
- A aliança tem que se encerrar no Reino que é o fundamento intrínseco da criação,
- Na condição cristã tem que se dar já a consumação da condição humana.

Este axioma teológico, em sua segunda parte, pode ser formulado com um sentido dialético tripartido.

“Gratia non perficit, sed praeparat naturam ad gloriam. Gratia non est perfectio naturae, sed preparatio messianica mundi ad regnum Dei” (A graça não completa, mas dispõe a natureza para a glória. A graça não é a perfeição da natureza, mas a preparação messiânica do mundo para o reino de Deus).⁴²²

A nova formulação reconhece a graça de Deus, a partir da ressurreição de Cristo, início da nova criação no mundo. Fala-se em “natureza” e “graça”, e da relação entre ambas com vistas à glória futura. Segue-se que a condição cristã não é em si a perfeição, mas representa um caminho messiânico para a possível perfeição. Nesse sentido, junto com a condição cristã, encontra-se a existência judaica como um caminho, como mesmo testemunho, com a mesma esperança por uma humanidade liberta, glorificada e unida na justiça.⁴²³

O judaísmo medieval considerou o cristianismo que evangelizava as nações como *preparação messiânica* do mundo pagão. A existência cristã inclui a natureza

Union de la nature et la grace. *Nature et grace*. [Paris]: Desclée de Brouwer, 1957; pp.280-319; MOLTSMANN, J. Primero el Reino de Dios. *Selecciones de Teologia*, n. 30, pp.3-12, jan/mar 1991.

⁴²² Idem. A graça compreende a natureza. Não convém separá-las ou fragmentá-las. O Prof. Cleto Caliman (FAJE) indaga se Moltmann tem razão ou não ao criticar o aforisma de S. Tomás de Aquino. Se a ressurreição de Cristo antecipa a glória, também a história vivida no seguimento do morto/ressuscitado, a história da graça antecipa a glória. Não obstante, entende-se a intenção de Moltmann em elevar o sentido da participação da natureza no mistério da glória divina.

⁴²³ Idem. Jean Daniélou afirma que o clímax nas histórias bíblicas acontece mediante a pessoa do Verbo encarnado. Ver: DANIELOU, J. *Sobre o mistério da história*, op. cit., pp.165-182.

como *preparação messiânica da glória*. Deste modo, ela se livra dos dualismos teológicos e os relativiza em suas contraposições.⁴²⁴

Portanto, passa-se da criação messiânica à criação para o Reino. Os binários teológicos – liberdade e necessidade, graça e natureza, aliança e criação, condição cristã e condição humana – se liberam de suas contraposições e se completam com o movimento messiânico. Entende-se que os aspectos complementares estão dentro de um processo comum.⁴²⁵

2.3.1 Messianismo e mundo

Os escritos neotestamentários, à primeira vista, não contribuem claramente para a compreensão da criação. Os ensinamentos de Jesus e dos apóstolos pautam-se na fé na criação e nas incontestáveis fundamentações veterotestamentárias judaicas do seu tempo. Também no Novo Testamento, as asserções sobre o Reino de Deus e a pregação apostólica em nada se diferenciam a esse respeito.⁴²⁶

As fontes da nova criação, no testemunho neotestamentário da criação, encontram-se no *kerigma da ressurreição* e na *experiência do Espírito*. A cristologia escatológica e a pneumatologia assumem profundamente a ação criadora de Deus. Apresenta-se a *criação escatológica do mundo* e não a criação protológica.⁴²⁷

⁴²⁴ Idem, p.22. O Novo Testamento apresenta Jesus fazendo referência a Isaías na sinagoga (Lc 4,16-19). O ungido é por antonomásia o próprio Cristo, em paralelo com o Sl 2,7. Ver: MOLTSMANN, J. Dios y libertad. ¿A qué libertad nos referimos? *La dignidad humana*. Salamanca: Sígueme, 1983; pp.68-80 (LDH); ZABATIERO, J. P. T. A Boa-Nova em Isaías 40-66. Um evangelho antes do Evangelho. *Estudos Bíblicos*, n. 89, pp.25-32; 2006; GARMUS, L. Criação e história em Is 40 – 55. *Estudos Bíblicos*, n. 89, pp.33-43; 2006.

⁴²⁵ Idem. Moltmann propõe a idéia de “complementação” dentro do movimento messiânico. Isso não reduz a “preparação messiânica” (*preparatio messianica*) do mundo pagão à “preparação messiânica da natureza” (*preparatio messianica naturae*). Ver também: MOLTSMANN, J. Ressurreição - Fundamento, força e meta de nossa esperança. *Concilium*. Petrópolis, n. 283, pp.110-120, maio 1999.

⁴²⁶ Idem, p.79. O testemunho da criação neotestamentário encontra-se no kerigma da ressurreição de Cristo e da nova experiência que os seres humanos fazem do Espírito. Ver também: MOINGT, J. “Et le Verbe s’est fait chair”. *L’homme qui venait de Dieu*. Paris: Cerf, 1993; pp.623-681.

⁴²⁷ Idem, p.80. A criação escatológica procede do processo da ressurreição e da criação da vida. A teologia neotestamentária confere ao Criador um nome novo, messiânico: “O Pai de Jesus Cristo” (*ο εγχειρας Ιησου*), o “Deus que ressuscita dos mortos”, o “Deus da esperança” (Rm 15,13),

Paulo fundamenta a ressurreição de Jesus como esperança futura (Rm 8,11; 1Cor 6,14; 2Cor 4,14 e etc.) e a vida nova no Espírito, *força de vida*. O Deus da promessa é o Criador de todas as coisas que ressuscita os mortos. Esta fé justifica a criação do nada (*ex nihilo*) em virtude da ressurreição dos mortos. A promessa de Deus criador dirige-se a todas as coisas.⁴²⁸

A cristologia paulina segue na linha da justificação e da nova criação. Ela apresenta a doutrina dos *carismas do Espírito* (1Cor 12,14; Rm 12,3ss) criador de vida (*ruah*) que penetra a profundidade da existência corporal humana. Os dons do Espírito são as forças da vida nova e eterna. A graça de Deus está nos seres humanos e, por meio deles – do seu compromisso com as forças e possibilidades do Reino de Deus – há a difusão das forças de vida do Espírito criador.⁴²⁹

Em Rm 8,19, Paulo une experiências corporais dos crentes à realidade de escravidão vivida pelas criaturas. À dialética interior – sofrimento, consciência, esperança –, ele apresenta três círculos concêntricos:

a) Os filhos/as de Deus, impelidos pela força do Espírito, anseiam por libertação. A fé oferece-lhes garantias e dores ao mesmo tempo;

b) Eles aspiram à salvação em sua integridade (do corpo e da alma, cf. Rm 7,24). Sua consciência acusa a realidade de pecado e, por meio da fé, buscam a justificação;

c) Partilham esperança e destino com todos os seres humanos e demais criaturas que *gemem e sofrem* (Rm 8,26). Reconhecem que a natureza é vítima da corrupção e da morte.⁴³⁰

Através das experiências negativas, as criaturas são submetidas à vaidade. As coisas no mundo são transitórias e as experiências são comuns a toda criação. A

compreendido a partir das imagens do templo cósmico na Jerusalém celestial. Ver: *AVD, op. cit.*, pp.330-341; *QJH, op. cit.*, pp.81-89; *OCJ, op. cit.*, pp.139-142; 338-352.

⁴²⁸ Idem, *ibidem*. Cf. E. Käsemann *Der Römerbrief*, Göttingen, 1980; *apud*. Paulo aborda os temas da justificação do pecador, da ressurreição dos mortos e da criação a partir do nada.

⁴²⁹ Idem, p.81. Entende-se essa afirmação dentro de um horizonte escatológico-universal na teologia paulina.

⁴³⁰ Idem, pp.81-82.

submissão às coisas vãs (Rm 8,20) deve-se às forças heterônomas. O Reino de Deus deve converter-se em reino de liberdade a todas as criaturas.⁴³¹

A criação no princípio começou com a natureza e terminou com o homem. A criação escatológica segue uma ordem cronológica inversa. Começa com a libertação do homem e termina com a redenção da natureza. Sua história é a imagem reflexa da ordem da criação protológica. Por isso, a criação escravizada não espera imediatamente a aparição de Cristo em glória, mas aguarda a revelação da liberdade dos filhos de Deus na aparição de Cristo. Dele chega a redenção através da liberdade humana.⁴³²

O *conhecimento messiânico do mundo* parte da esperança da fé em Cristo ressuscitado. Ele vê a correspondência na tristeza e no desejo de liberdade da criatura aprisionada.⁴³³ Como a fé liberta o ser humano do seu isolamento (pecado), também na natureza se reconhece o fechamento dos sistemas da vida como “escravidão”, transitoriedade, “abertura”, vivacidade. Também existe a correspondência entre o ser humano aberto e a dimensão da esperança.⁴³⁴

2.3.2 O céu de Jesus: símbolo da esperança cumprida

Muitos teólogos cristãos dogmáticos referem-se ao “céu” em sentido escatológico.⁴³⁵ Ele está orientado para as bem-aventuranças celestes e para as esperanças messiânicas cumpridas. Do ponto de vista cristão, o céu é princípio de bem-

⁴³¹ Idem, p.83. Sobre o sofrimento e o extermínio de milhões de cidadãos no mundo (genocídio), ver: MOLTMANN, J. Cristo, fin de la tortura y esperanza cristiana. *Selecciones de Teologia*, n. 31, pp.311-316, out/dez. 1992.

⁴³² Idem. Pelo “Espírito de Deus”, os crentes e as criaturas anseiam pela libertação (através de seus “gemidos inefáveis”, cf. Rm 8,26). Na natureza, o próprio Espírito geme de modo silencioso. É pela esperança que a presença de Deus proporciona “ressurreição” e vida nova a todas as criaturas.

⁴³³ Idem, p.84. A cristologia afirma que Cristo é a sabedoria eterna de Deus que se fez carne (Jo 1,1-5.14 em paralelo com Gn 1,1-2.26-27). Na pneumatologia, o Espírito de Deus é harmonia global e fonte vital de energia. Ver: *O CJ, op. cit.*, pp.383-388; idem: O Cristo cósmico. *Quem é Jesus para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1996; pp.90-108 (QJH).

⁴³⁴ Idem.

⁴³⁵ Idem, p.184. O autor baseia-se nas obras de Fr. Diekamp, M. Schamus, J. Gerhard e Einsiedeln.

aventurança, é realidade presente, experimentado através da Igreja e da graça de Cristo.⁴³⁶

Michel Schmaus, teólogo católico, definiu o “céu em sua forma plena” como a comunhão com Deus e com todos os que chegaram à meta definitiva. Já o teólogo Johann Gerhard afirmou que a Igreja de Cristo congrega o “céu da graça” (*coelum gratiae*) e o “céu da glória” (*coelum gloriae*).⁴³⁷ Segundo ele, ao “*coelum gratie*” dá-se o movimento de Deus até a libertação e a redenção do mundo. Ele se liga à encarnação e a ascensão de Cristo aos céus. Estes movimentos divinos fixam-se na relação entre céu e terra. Ao “*coelum gloriae*” abre-se a vinda da glória do Deus uno e trino, em vista da definitiva bem-aventurança “do céu e da terra”.⁴³⁸

As cristologias modernas concentraram-se em uma significação antropológica da encarnação de Deus. Elas descuidaram-se de sua importância para a compreensão do cosmos.⁴³⁹

O símbolo “céu fechado” significa, desde a queda original, o juízo de Deus e o exílio pelo qual os homens são empurrados. O “céu fechado” significa que Deus oculta seu rosto. O “céu fechado” é, finalmente, um sinal apocalíptico do juízo final. Entendido sobre esse transfundo, o “céu aberto” significa que o tempo da graça começa; que Deus volta seu rosto aos homens em gesto amistoso; que se supera o distanciamento da vida verdadeira; que se abre “a porta” ao paraíso e à vida de êxitos.⁴⁴⁰

A carta às comunidades de Éfeso e Colossos elaboram, com ênfase teológica, o significado cósmico de Cristo (Ef 1,10). O versículo seguinte refere-se aos seres humanos e faz pensar no cosmos: o espaço celeste e o reino da terra devem unir-se em Cristo. De sua união nasce uma nova comunicação e uma nova vida entre eles (Cl 1,16),

⁴³⁶ Idem.

⁴³⁷ Idem. Moltmann toma as afirmações de J. Gerhard a partir do prisma cristológico e não eclesiológico.

⁴³⁸ Idem. Agostinho aborda a questão do “céu” para as categorias elevadas e “terra” à matéria ainda privada de forma no conjunto dos temas bíblicos da criação. Ver: AGOSTINHO, S. *Confissões*, op. cit., pp.342-373.

⁴³⁹ Idem, p.185. Segundo o autor, no texto de Lc 2,9-15, o aparecimento dos anjos no anúncio do nascimento do Salvador não revela apenas uma ornamentação. Esse relato não pode ser passado por alto enquanto fenômeno cósmico. O mesmo vale para as teofanias apresentadas pelo Novo Testamento: Mt 17,5; Lc 3,22; Mc 15,33, entre outros. Ver também: OCJ, op. cit. pp.109-127.

⁴⁴⁰ Idem. O “céu aberto” significa que a terra recupera sua fertilidade. Is 45,8, p.ex.: apresenta a imagem da “chuva da justiça” do céu e da “eclosão da salvação” desde a abertura da terra.

a plenitude e a reconciliação de todas as coisas que existem na terra e no céu mediante a graça de Cristo (Cl 1,19-20).⁴⁴¹

A divinização moderna do mundo está ligada à antiga ortodoxia protestante. Luteranos e calvinistas, ao discorrerem sobre a presença de Cristo na última ceia, abordaram questões alusivas ao céu. Segundo eles, se Cristo ressuscitou e subiu “ao céu”, ele está em seu lugar (*certo loco*) e ao mesmo tempo presente na terra e na eucaristia pela virtude do Espírito santo?⁴⁴² Ou sua ascensão pode ser identificada com o seu “estar sentado à direita de Deus”? Alguns teólogos reformados seguiram as idéias calvinistas. Sobre a corporeidade de Cristo ressuscitado e de sua parusia, pensavam-no espacialmente no céu. Os teólogos luteranos consideravam que Cristo exaltado – tanto no céu quanto na terra – participa de todas as propriedades da divindade.⁴⁴³

Lutero defendeu, contra Zwinglio, a comparação do céu com a *presença de Deus*. Ele afirmou que o Cristo terreno está ao mesmo tempo no céu, “*Porque está em Deus e ante Deus, no céu*”.⁴⁴⁴ Posteriormente, fundamentou suas teses sobre os conceitos da presença real do corpo de Cristo ao referir-se que Cristo está “sentado à direita de Deus”. Isto significa que Cristo é onipresença essencial de Deus.⁴⁴⁵ Foi crescendo, a partir de então, o número de teólogos luteranos que deixaram de considerar o céu como um lugar cósmico, invisível, e começaram a compará-lo com a onipotência, onipresença e glória de Deus. Esta compreensão só é possível quando se assinala a distinção entre a *ascensão e estar sentado à direita de Deus*.⁴⁴⁶

A ascensão de Cristo converte-se então em pura expressão simbólica para indicar sua divinização. O corpo de Cristo é onipresente “no céu

⁴⁴¹ Idem. O autor afirma que o Criador deu ao Filho o domínio do universo. Cristo chega ao céu e à terra com a glória de sua ressurreição. Seu domínio vai estabelecer a comunhão com o invisível e o visível na criação. Estes textos são paralelos no NT: Mt 3,16; At 7,55; Ef 1,18. Sobre a comunicação da nova vida anunciada por Cristo: Cl 1,16.19-20; na ressurreição de Cristo: At 3,21; Ef 1,20; Cl 3,1; 28,18; Rm 8,38s; Ef 4,8 etc. Ver também: *SDT*, pp.65-80.

⁴⁴² Idem, p.187.

⁴⁴³ Idem. Moltmann pretende deixar de lado as discussões que tratam da questão da corporeidade de Cristo ressuscitado e de sua parusia. Ele pretende refletir sobre o “céu” como a “pátria” da natureza.

⁴⁴⁴ Idem.

⁴⁴⁵ Idem, p.188. Conforme o autor, Lutero sustentava que “Cristo está simultaneamente no céu e seu corpo na eucaristia”.

⁴⁴⁶ Idem. O “estar sentado à direita de Deus” indica participação. Então o corpo de Cristo é onipresente “no céu e na terra”.

como na terra”. Mas não podemos localizar “no céu”, à “direita de Deus”, como parece sugerir o Credo apostólico, pois não é outra coisa que a onipotência e onipresença de Deus no céu e na terra.⁴⁴⁷

Johann Gerhard caracterizou o “céu da glória” não como um lugar criado, mas como incriado, eterno e invisível majestade de Deus.⁴⁴⁸ Ele diluiu o céu não criado em Deus, já que Deus é a vida e a salvação eternas. Assim, Deus foi convertido em mundo dos seres humanos.⁴⁴⁹ Esta concepção, embora elogiada por superar a cosmovisão medieval do mundo, impediu compreendê-lo como criação. O céu foi elevado à transcendência da incriada majestade de Deus e o mundo à sua total imanência.⁴⁵⁰

Portanto, a imagem do céu como símbolo messiânico não se dilui em certezas limitadas. Ele indica abertura, esperança, energias e possibilidades de Deus que se manifestam na terra para abrir os sistemas de vida que se fecham e levá-los a um futuro novo e rico. O “céu da natureza” (*coelum naturale*) – elevado, penhor da majestade não-criada de Deus – perde a sua transcendência em relação à terra, se o céu de Deus (*coelum spirituale*) não corresponder mais a ele na criação e for identificado com Deus.⁴⁵¹ Esta divisão do céu impediu de entender o mundo como criação! Por conseguinte, Deus e céu acabam por confundir-se.⁴⁵²

2.3.3 A vocação humana: imago Christi

A verdadeira razão para compreender a *imago Dei* não está na história do princípio, mas na meta da história de Deus sobre a humanidade. No Novo Testamento,

⁴⁴⁷ Idem.

⁴⁴⁸ Idem. Gerhard adornou Deus com as qualidades de não-delimitado e onipotente.

⁴⁴⁹ Idem. Trata-se de compreender a intenção pela qual Gehrard pretendeu assinalar. Conforme Moltmann, esta não é a melhor maneira para apresentar as conseqüências que a salvação tem em relação à escatologia.

⁴⁵⁰ Idem. Segundo o autor, a teologia luterana da *divinização do céu* abriu caminhos para o ateísmo moderno quando identificou Deus com o céu. Esses fatores se associam às críticas teológicas sobre o problema da crise ecológica.

⁴⁵¹ Idem, p.189. Sobre o sentido do termo “equiparado” a Deus, i.é., colocado no mesmo nível, o texto original diz *gleichgesetzt*.

⁴⁵² Idem. A Idade Média elevou a imagem do céu com a transcendência de Deus e o mundo à sua total imanência. Sobre as modernas “críticas do céu”, ver pp. 189-195.

Paulo apresenta o Messias Jesus, ressuscitado e transfigurado, como a verdadeira imagem de Deus, a glória de Deus invisível na terra.⁴⁵³

a) A “glória de Deus”, conforme 2Cor 4,4, denomina Cristo como “imagem de Deus”. Com esta referência, Paulo agrupa os textos de Gn 1,26 e o Sl 8. Ele está ciente de que não apenas o Cristo encarnado, mas o *Cristo ressuscitado* é o fundamento da nova criação (2Cor 4,6). Na carta à comunidade de Colossos, Paulo apresenta Cristo como “o primeiro entre os mortos” (Cl 1,18), a “imagem de Deus invisível, o Primogênito entre todas as criaturas” (Cl 1,15), o *mediador da criação*.⁴⁵⁴

b) Paulo serve-se da imagem antropológica para falar da glória de Deus. Conforme o texto de Rm 1,23, o pecado humano consiste em haver transformado a “glória de Deus” em uma figura humana ou na figura de um animal. Se o ser humano não diviniza a Deus, mas as criaturas, ele se tornará semelhante a elas, tanto na natureza quanto na conduta.⁴⁵⁵

A recriação, em virtude da semelhança com Deus, acontece mediante a comunhão com Cristo. Se ele é a *imago Dei* messiânica, os cristãos convertem-se em *imago Christi* (Rm 8,29) e põem-se a caminho, na terra, para serem *gloria Dei*. A configuração dos cristãos em Cristo acontece mediante a *eleição, vocação, justificação e glorificação*. Mas a glorificação acontecerá no futuro.⁴⁵⁶

A justificação é o caminho para a *santificação*. Significa “revestir-se de homem novo”, conforme Ef 4,24 e Cl 3,10. Esse caminho surge como dom e tarefa, indicação e imperativo.⁴⁵⁷

⁴⁵³ Idem, p.238. O autor baseia-se na obra de J. Jervell.

⁴⁵⁴ Idem. Paulo afirma que em Cristo deu-se o começo da nova e verdadeira criação. Compreende-se o princípio a partir da consumação. Ver: *OCJ, op. cit.*, pp.366-389.

⁴⁵⁵ Idem, p.239. Segundo Paulo, o pecado humano consiste no desvirtuamento do culto/adoração ao verdadeiro Deus. Ver: Sl 106,20; Rm 1,23; 3,23; Ef 4,17-19; 1Cor 1,19-20; Jr 2,5; Ex 32; Dt 4,16-18, entre outros.

⁴⁵⁶ Idem. Sobre a questão da predestinação, ver Rm 8,29-30. O ser humano assemelha-se ao “corpo transfigurado” de Cristo ressuscitado (Fl 3,21). No caminho da justificação está a *santificação*. Ele pressupõe a *justificação*. Ver: *EFC, op. cit.*, pp.183-207. Ver também: BAUMGARTNER, C. Justice et justification. *La grace du Christ*. Tournai: Desclée, 1963; pp.29-32; Sobre a teoria protestante da justificação no Concílio de Trento, pp.105-121.

⁴⁵⁷ Idem, p.240. Trata-se de um caminho que o ser humano tem diante de si e que pode ser compreendido a partir de perspectivas escatológicas.

Ser homem consiste em fazer-se homem nesse processo. Também aqui, a imagem de Deus é o homem completo, o homem corporal, o homem comunitário, porque, na comunidade messiânica de Jesus, os homens convertem-se em homens completos, corporais e comunitários (...). Vivem no processo da ressurreição e experimentam-se nesse processo aceitos e interligados com a totalidade, como corporais e como comunitários.⁴⁵⁸

O chamado a “dominar”, entendido a partir do messianismo de Cristo, relaciona-se ao *reinar com Cristo*. Jesus recebeu do Pai o poder (Mt 28,18). Não obstante, seu domínio é libertador e salvador. Através dele, acontece a consumação das promessas. Deste modo, seria errôneo buscar o *dominium terrae* não na soberania de Cristo, mas em outras instâncias de poderio humano, i.é., em qualquer forma de soberania de poder religioso, político ou científico.⁴⁵⁹

2.3.4 Jesus e o sábado

O sábado é a prefiguração do mundo futuro. A doutrina bíblica judaico-cristã da criação reconhece que, na criação, o sábado aponta para a redenção do mundo desde o seu princípio. A criação está voltada para o *sábado*, o dia da “festa da criação”. Ele prefigura o mundo vindouro e nele, a criação está direcionada para o seu futuro, para a “glória de Deus”, a “patrialidade da existência”, e a completa “simpatia de todas as coisas”.⁴⁶⁰

A consumação da criação mediante a *paz sabática* diferencia a concepção de *mundo como criação* da idéia de *mundo como natureza*, porque a natureza, sempre frutífera, conhece tempos e ritmos, mas desconhece o sábado. E precisamente o sábado é o que bendiz, santifica e revela o *mundo como criação* de Deus.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Idem. Esse processo compreende o ser humano a partir de sua totalidade. Deste modo, afirma o autor, a realidade de morte já não existe.

⁴⁵⁹ Idem. Exemplos são os poderes estatutários e técnico-científicos. Não obstante, o destino das criaturas é a justificação, a santificação messiânica e a glorificação escatológica. Ver: *LRU, op. cit.*, pp.83-117.

⁴⁶⁰ Idem, p.19. No *silêncio sabático* os seres humanos celebram o mundo como criação de Deus e, na gratidão, o louvam e bendizem. O autor apresenta uma *doutrina sabática da criação* com visão panorâmica da realidade.

⁴⁶¹ Idem. Na perspectiva escatológico-cósmica, ver: *AVD, op. cit.*, pp.281-301.

O sábado é a “coroa da criação”.⁴⁶² Por meio dele, estabelecem-se as primeiras relações entre ser humano e natureza. Ele está voltado para a história do futuro, para o *tempo messiânico* e é antecipação da sagrada redenção do mundo.⁴⁶³

A postura de Jesus, em relação ao sábado, foi evidenciada pelo Novo Testamento e pelas cristologias dogmáticas. Jesus sentiu-se livre diante do preceito sabático na *halaká* rabínica. Ele exercia o ofício de curas, não proibía os discípulos de colherem espigas (Mc 2,2728) e autodenominou-se como “Senhor do sábado”.⁴⁶⁴

A exegese rabínica não desconhecía o propósito de Jesus, pois sabia que o sábado foi feito para o ser humano. Os textos bíblicos fazem constante referência ao *midrax* rabínico que Jesus ou a comunidade utilizou, com a exploração do potencial simbólico, ampliado e explicado (*hagadá*). Extraiu-se daí conseqüências práticas para a conduta (*halaká*) de seus seguidores.⁴⁶⁵

É atinado considerar a postura de Jesus com respeito ao mandamento do sábado em conexão com sua missão messiânica. Mas seria errôneo pensar que sua postura frente ao mandamento de sábado reflete a *liberdade dos cristãos vindos da gentildade*. (...) Surpreende que se trate de considerar a “postura de Jesus com respeito ao mandamento do sábado” partindo não de sua pregação do sábado messiânico, senão do mandamento do amor ou do seguimento.⁴⁶⁶

Conforme Lc 4,18s, Jesus começou a sua vida pública anunciando o sábado messiânico.⁴⁶⁷ Se a pregação de Jesus, sobre o Reino de Deus, permite que entre em vigor o sábado messiânico, resulta que a consumação escatológica evidencia-se na liberdade diante do sábado e diante do ano sabático. Ele não infringiu nenhuma lei. Sua liberdade diante da lei pode ser entendida como a liberdade do *tempo messiânico*

⁴⁶² Idem, p.20.

⁴⁶³ Idem, p.20. Conforme a teologia de Lc 4,18s e Lv 25.

⁴⁶⁴ Idem, p.301.

⁴⁶⁵ Idem.

⁴⁶⁶ Idem, p.302. Jesus anuncia a chegada do Reino de Deus, i.é., a chegada de um tempo novo. Os sinais que ele apresenta são conhecidos pelos seus: Mt 10,7-8; 11,5-6; Mc 1,15; Lc 4,18s, entre outros.

⁴⁶⁷ Idem. Conforme Lc 4,18s, em paralelo com Is 61,1-4.

anunciado pelos profetas e esperado por Israel. Esse tempo realiza os mandamentos da aliança de um modo novo e completamente impossível ao tempo histórico.⁴⁶⁸

Jesus anunciou com liberdade o “desejo de consumação”, sem profanar leis ou culto. Ele não aboliu o sábado em benefício das boas obras dos dias de trabalho, mas elevou o sentido dos dias de atividade para a festa messiânica da vida de Israel. Em suas pregações sobre a proximidade do Reino de Deus, toda a vida se converte em festa sabática.⁴⁶⁹

2.3.5 Símbolos em perspectiva messiânica

A reflexão sobre os símbolos do mundo, em perspectiva messiânica, deverá partir de imagens/concepções e conduzir a conceitos. Isso possibilitará ter uma visão mais completa do ser humano no mundo. As tentativas para se chegar a um ponto de vista cristão – a uma *integração cristã*, i.é., a uma interpretação da história da religião –, permitiram relativizar as tradições veterotestamentárias sobre a criação e a integrá-las dentro de um novo quadro geral. Este quadro, messiânico, pode ser comparado:⁴⁷⁰

a) Ao símbolo da *Mãe-mundo* (Weltmutter) no qual o ser humano se reconhece como dentro de sua própria casa ou como uma criança no ventre materno. O mundo que o rodeia lhe dá o alimento e a segurança. Tudo é uno. Também a imagem do *macroantropos* descreve o céu e a terra de modo a converter o universo em seu próprio corpo.⁴⁷¹

b) Ao símbolo da *Mãe-Terra*, sem tomar o caminho que conduz à polaridade sexual. O ser humano experimenta-se *sobre* a mãe e não mais *na* mãe. Sua existência

⁴⁶⁸ Idem. Joaquim de Fiore identificou o *sétimo dia* na história do mundo. Ele propôs compreender a história dentro de uma categoria de sete idades. À sétima idade será o *Shabbat*, a era do descanso, antes do fim do mundo. Fiore associou esse tempo ao *reino do Espírito*. Ver: *TRD, op. cit.*, pp.208-216.

⁴⁶⁹ Idem. Ver: *OCJ, op. cit.*, pp.168-172. *QJH, op. cit.*, pp.109-129. O reconhecimento do sábado na criação deve possibilitar um maior diálogo entre cristãos e judeus. A cristologia primitiva originou-se no confronto entre *messianismo* e tradições judaicas.

⁴⁷⁰ Idem, p.328. O autor faz menção às exigências de Bloch diante de Feuerbach quando este exigia uma “nova escatologia” que substituisse a “antropologia da religião”. Por conseguinte, a fé cristã na criação precisa ser messiânica.

⁴⁷¹ Idem, p.329. Ver também: BOFF, L. *Saber cuidar, op. cit.*, pp.69-156 e também pp.189-191.

dá-se *sobre a terra* e abaixo do céu supraterrâneo.⁴⁷² A mãe terra continua sendo a sua pátria. Dela os seres recebem a vida e a ela retornam. Os conceitos de *transcendência* e *imanência* são desenvolvidos na correspondência com o mundo.⁴⁷³

c) Os *símbolos da festa, da dança, do teatro, da música e do jogo* assimilam espaço e tempo. Eles não representam uma unidade que regressa ao uno original, mas estudam possibilidades para a sua unificação. A festa inclui unidade festiva, dança mediante um ritmo, música com compassos ordenados em seqüências e notas. O jogo oferece a dimensão da liberdade e é configurado mediante a percepção de causalidades, combinações entre diferenças e possibilidades.⁴⁷⁴

d) O *mundo como obra e como máquina*, que torna Deus tão transcendente que nenhuma imanência o toca. O monoteísmo do deus transcendente e da mecanização do mundo elimina a idéia da imanência divina. Com isso, deu-se o começo da cisão do divino do mundo do ser humano.⁴⁷⁵

Outra comparação se presta aos *interesses e esperanças* que são ligadas aos símbolos do mundo. Subentende-se que essas figuras/símbolos do mundo refletem interesses e *lutas* humanas em vista do *domínio*. Deste modo, tanto os símbolos quanto as imagens do mundo refletem não apenas impressões exteriores determinados, mas deixam configurados impressões da sociedade humana.⁴⁷⁶

⁴⁷² Idem. Este dualismo (*pai celestial-mãe terra*) liberta o ser humano de suas seguranças em relação à mãe. Conforme as pp.313-315, o autor entende que o símbolo cósmico feminino da *Mãe terra* tornou-se, na Grécia antiga, no grande símbolo de *Gaia*. Ela foi elevada à categoria de culto como a “Mãe universal da terra” e a “Mãe de todos”.

⁴⁷³ Idem. Conforme o autor, os dualismos céu e terra, homem e mulher, alma e corpo, etc. formam parte do *movimento dialético do uno*. Este símbolo desenvolve o *panenteísmo que se move dialeticamente* no mundo dos conceitos.

⁴⁷⁴ Idem. Sobre a dimensão da festa da redenção no âmbito da corporeidade, ver pp.298-301; a festa do domingo como começo, pp.303-307; na simbologia cósmica, a festa do céu e da terra, pp.315s; do mundo como dança, pp.317-320; do mundo como teatro, pp.320-322 e do jogo, pp.322-324. Sobre a dimensão da festa na perspectiva messiânico-escatológica, *IFE, op. cit.*, pp.139-145; 310-326; *SFD, op. cit.*, pp.10-120.

⁴⁷⁵ Idem, p.330. O *ateísmo* tornou-se resultado lógico dessa compreensão, pois o ser humano entendeu-se independente em suas funções, sem a necessidade de Deus.

⁴⁷⁶ Idem. Essas imagens estão marcadas pelas figuras do matriarcado e do patriarcado. Subjaz a dimensão do domínio. Ver: CATTIN, Y. A metáfora de Deus. *Concilium* n. 241, pp.68-85, mar. 1992; HICK, J. A encarnação divina como metáfora. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000; pp.136-151.

Pode-se perceber, na história, a passagem do *matriarcado* das culturas antigas para o *patriarcado* das culturas históricas.⁴⁷⁷ Os símbolos da *mãe do mundo* e da *mãe terra* davam para a mulher a sua dignidade e a sua aproximação ao mistério do mundo: o mistério divino do mundo fala através da mulher. Por isso, foram sacerdotisas as que exerceram cultos nos cultos da mãe.⁴⁷⁸

Os símbolos da grande mãe, no entanto, marcaram a *sucessão matrilinear* da mãe para a filha, legitimando a posição dominante feminina. Ao surgimento de símbolos de mundo patriarcais está ligada a tomada de poder do homem. Entendeu-se que os deuses masculinos falam através dos sacerdotes. O homem se converte em domo e cabeça da mulher diante dos deuses. Os símbolos do mundo patriarcal determinam a *sucessão patrilinear* que vai do pai ao primogênito. Portanto, para garantir a paternidade e a filiação, deve haver uma ordem familiar patriarcal.⁴⁷⁹

As *imagens messiânicas* ligam-se aos *símbolos escatológicos* da Bíblia. Eles são neutros. A imagem do Reino, simbolicamente apresentada como uma criança ultrapassa os conceitos sexuais. No Reino de Deus, ninguém vai tomar mulher ou homem como em uma relação conjugal (Lc 20,34ss). Por isso, as imagens utilizadas por Jesus revelam o sentido de fraternidade e de amizade. Não se fala em maternidade ou paternidade.⁴⁸⁰

Em relação ao *batismo* de homens e de mulheres, com o envio do Espírito, no cristianismo primitivo, excluem-se as diferenças sexuais e religiosas. O batismo, como símbolo escatológico do Espírito doado a Israel, ocupa o lugar dos antigos rituais de circuncisão para os varões e o selo para o Reino do messias. Ao receber o batismo, os seres humanos tornam-se destinatários e herdeiros da vida em plenitude (Rm 8,17; Gl 3,29; 4,7; Ef 1,14; 2,8; Hb 6,17 e etc.).⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Idem. Moltmann relaciona a imagem do Espírito como a “Mãe da vida”. O termo “consolador” (Paráclito) é ilustrativo da função maternal. Ver: *EDV, op. cit.*, pp.152-155.

⁴⁷⁸ Idem. Em Delfos, as sacerdotizas precederam historicamente aos sacerdotes de Apolo.

⁴⁷⁹ Idem. A ordem patriarcal desprezou a cultura matriarcal e os símbolos ligados à origem do mundo. De modo pouco influente, as tradições matriarcais acolheram o *messianismo* na figura de uma criança, conforme Mt 18,3. Isso possibilitou a superação dos poderes arcaicos.

⁴⁸⁰ Idem, p.331.

⁴⁸¹ Idem. A relação de Jesus com os homens e as mulheres foi de grande proximidade e atuação. Ver: *OCJ, op. cit.*, pp.201-205; *IFE, op. cit.*, pp.145-161.

O *direito à herança escatológica* elimina o direito hereditário por linha materna ou paterna e a transferência do domínio. Isto significa que o fio vermelho do messianismo recorre a toda a história da religião com todas as lutas entre patriarcado e matriarcado. E significa que este fio vermelho termina por fazer desaparecer o patriarcado.⁴⁸²

Portanto, através destas imagens, tenta-se excluir a *imagem mecanicista do mundo* dos tempos modernos configuradas aos perfis patriarcais. É razão de interesse, hoje, a passagem para uma *imagem ecológica do mundo* que responda tanto à realidade humana quanto à naturalidade do mundo.⁴⁸³ Isso levará as sociedades humanas a uma unidade igualitária, sem dominações patriarcais, e à criação de uma *organização social* com relações recíprocas de cooperação. O mundo mecanicista e centralizador cederá lugar a um tecido de relações recíprocas onde o domínio mecanicista será substituído pela comunhão ecológica universal.⁴⁸⁴

2.4 Alguns aspectos sobre a Trindade na criação

A doutrina da criação é especificamente cristã? O que acrescenta à fé as interpretações veterotestamentárias sobre a criação? Assim como a compreensão israelita do mundo é marcada como criação através da revelação salvífica de Deus no êxodo, na Aliança e na promessa da terra, do mesmo modo a concepção cristã da

⁴⁸² Idem.

⁴⁸³ Idem. A natureza é o lugar da comunhão e deve tornar-se *pátria* para todas as criaturas. Ver cap. I, pp.15-32. Ver também: BERTHOUSOZ, R. Pour une éthique de l'environnement, la responsabilité des chrétiens dans la sauvegarde. *Le supplément, Revue d'éthique et théologie morale*. Paris: Cerf, 1989; pp.43-87.

⁴⁸⁴ Idem. Sobre a dimensão da esperança, ver: *AVD, op. cit.*, pp.258-261; *AFV, op. cit.*, pp.118-127; *L'H, op. cit.*, pp.135-136; *EFC, op. cit.*, pp.46-49; 130-134; 138-143; 159-162; *O CJ, op. cit.*, pp.406-415; *TDE, op. cit.*, pp.448-453; *EDV, op. cit.*, pp.217-230. Todos os movimentos de libertação começam quando os seres humanos trabalham contra as exigências dos opressores.

criação do mundo é marcada pela revelação da salvação de Deus na história de Jesus Cristo.⁴⁸⁵

A orientação cristã, i.é., messiânica da criação não é superação ou negação da fé israelita, mas é uma confissão. Ela permite que a concepção da *criação escatológica* defina as idéias da *criação protológica*. Esta é a razão para proclamar, na visão cristã, o Criador dos céus e da terra como o “*Pai de Jesus Cristo*”, para desenvolver o sentido trinitário do “monoteísmo” veterotestamentário: o Pai que cria os céus e a terra mediante o Filho e o Espírito.⁴⁸⁶

Este resultado, para a compreensão cristã da doutrina da criação, deve-se às definições teológicas do “Cristo cósmico” e do “Espírito como criador”.

a) O *Cristo cósmico* é o fundamento da salvação e da existência de toda a criação. Segundo Paulo, tudo foi submetido a Cristo (1Cor 8,6) e tudo foi criado por meio dele (Ef 1,9-13; Col 1,9-17s). Ele é o “primogênito dos mortos” e também “de toda criatura” (Col 1,15.18). Em Hb 1,2, a visão cristã da soberania universal de Cristo, Filho do Pai eterno, associa-se à conservação e purificação do mundo através de sua doação. Jesus é o “resplendor da glória” que aponta para Deus.⁴⁸⁷

A experiência da salvação escatológica realizada pelos cristãos serviu como fundamento para a afirmação da eterna sabedoria de Deus. Neste sentido, a doutrina trinitária da criação está marcada pela revelação de Cristo. Jesus foi revelado como Filho do Pai eterno, a Sabedoria e a Palavra do Criador. Estes testemunhos de caráter pessoal e hipostático não existiam nos escritos veterotestamentários.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Idem, p.107. Segundo o autor, este aspecto não contradiz com as afirmações alusivas à criação e com as experiências de salvação vividas por Israel. Ao contrário, Israel o interpretou à luz messiânica. Ver também: MOLTSMANN, J. La parola di Dio e il linguaggio. *Prospettive della teologia*. Brescia: Queriniana, 1973, pp.107-148 (PDT).

⁴⁸⁶ Idem, p.108. O Pai cria os céus e a terra por meio do Filho e do Espírito. Ver também: TRD, *op. cit.*, pp.122-124. Nesta obra, o autor afirma que se deve pensar a criação intratrinitariamente; MOLTSMANN, J. A unidade convidativa do Deus Uno e Trino. *Concilium* n. 197, pp.54-63, jan. 1985.

⁴⁸⁷ Idem. No Novo Testamento, a compreensão de Jesus como mediador da criação relaciona-se à idéia da *sophia cristológica*. Jesus é afirmado como Filho da Sabedoria de Deus (Jo 1,1-3). Ver também: THEISSEN, G. e MERZ, A. A estrutura da história de Jesus. *O Jesus histórico, um manual*. São Paulo: Loyola, 2002; pp.147-205.

⁴⁸⁸ Idem, p.109. Ver: TRD, pp.216-224. A abertura da Trindade possibilita entender a criação escatologicamente (esperança): EFC, pp.145-162.

b) A escatologia que compreende o *Espírito como Criador* – como salvação, conforme os testemunhos neotestamentários – está marcada pela efusão do Espírito em suas experiências comunitárias e cristãs (2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14 e etc.). O Espírito é força da nova criação, da ressurreição e do testemunho da comunidade renovada. O *dom do Espírito santo* é pleno de glória. Ele reveste o homem e a mulher em sua completude, é força de ressurreição testemunhada pela comunidade. Ele é tempo escatológico prometido (Jl 3,1). O dom do Espírito é a vida eterna.⁴⁸⁹

O Deus criador acampa em sua criação e a converte em sua pátria (mansão ou morada). A experiência do Espírito é a experiência da *shekiná*, da *inabitação de Deus*: os homens passam a ser fisicamente “templo do Espírito santo” (1Cor 6,13-20). (...) A atuação vivificadora e inabitadora do Espírito manifesta-se em toda atividade trinitária de Deus. Na atividade e inabitação do Espírito, chega à sua meta a criação do Pai pelo Filho e a reconciliação do mundo mediante Cristo.⁴⁹⁰

O Criador está presente em sua criação mediante o Espírito. Ele a conserva, como afirmou J. Calvino: “Se ...O Senhor retirar o seu Espírito, tudo voltará a ser nada” (*Si ...Dominus spiritum subtrahit, omnia in nihilum rediguntur*).⁴⁹¹ O Espírito participa da sorte da sua própria criação, partilha dos seus sofrimentos e da sua aniquilação. Com as criaturas escravizadas, o Espírito suspira pela redenção e pela liberdade, conforme o que foi dito sobre a *shekiná*.⁴⁹²

O *Pai* envia o Filho e o Espírito. O *Filho* redime o mundo sob sua soberania libertadora. O *Espírito* vivifica o mundo, possibilitando-o participar da vida eterna de Deus. Deste modo,

- A criação existe *no* Espírito;
- É impregnada *mediante* o Filho;

⁴⁸⁹ Idem. Sobre a “ecologia escatológica”, ver: *LRU, op. cit.*, pp.121-144.

⁴⁹⁰ Idem. Em sua força, o Pai criou o mundo. Através do Filho, ele o conserva contra as forças aniquiladoras (Sl 104, 29s).

⁴⁹¹ Idem, *ibidem*, p.110. Cf. W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1954, 15; *apud*.

⁴⁹² Idem. Moltmann afirma que a mesma experiência de Israel em relação à *shekiná*, no exílio, vale também aqui para a presença da *shekiná* do Criador em sua criação.

- É criada *pelo* Pai. Ela é, portanto, *de* Deus, *mediante* Deus e *em* Deus.⁴⁹³

O conceito trinitário da criação vincula a *transcendência de Deus em relação ao mundo* com a sua *imanência no mundo*. A ênfase unilateral da *transcendência de Deus em relação ao mundo* conduziu ao Deísmo, como em Isaac Newton.⁴⁹⁴ A acentuação unilateral da *imanência de Deus no mundo*⁴⁹⁵ conduziu ao panteísmo e foi levado a termo, como em Spinoza. Por conseguinte, no conceito trinitário da criação se integram a verdade que contém tanto o *monoteísmo* como *panteísmo*.⁴⁹⁶ Na concepção *panenteísta*, Deus criador do mundo é aquele que habita o mundo e o mundo existe nele. Esta visão só pode ser concebida através de termos trinitários.⁴⁹⁷

Com a divinização da criatura nos cultos da fertilidade, determinaram-se as relações do ser humano com a natureza. Isso possibilitou necessária *distinção crítica* entre o Deus criador e o mundo como criatura sua. Permitiu ao ser humano compreender a criação dentro de seus processos libertadores. Mas, desdivinizando o mundo e, com o progresso, impôs-se sobre o mundo uma concepção atéia de natureza e nas relações com ela. É necessário, a partir disso, cultivar uma *visão integradora* de Deus e da natureza.⁴⁹⁸

2.5 Inabitacões recíprocas

⁴⁹³ Idem, p.111. Segundo Moltmann, a Trindade está “*Aberta para o mundo, aberta para o tempo, aberta à renovação e à reunificação de toda a criação. (...) O movimento trinitário, porém, da unificação do Espírito, pelo Filho, junto ao Pai, é uma ‘obra para dentro’, um movimento no seio da Trindade que, em virtude daquela abertura da Trindade no envio do Espírito, toda criação é acolhida*”. Ver: TRD, pp.136s; QUEIRUGA, A. T. *Um Deus para hoje*. São Paulo: Paulus, 2003.

⁴⁹⁴ Idem. No século XVII, Isaac Newton, o descobridor da lei da gravidade, teve-se à idéia de que “*Deus governa tudo não como a alma do mundo, mas como dono do universo*”. Newton desenvolveu teses mecanicistas do mundo. A idéia do símbolo da *máquina do mundo* desprezou a antiga figura do *organismo do mundo*. Desvinculou-se o Espírito do mundo e este se tornou calculável e dominável. Nasceu a concepção de natureza desligada do Espírito. Cf. p.155. Ver também as pp. 46, 112, 166, 168s.

⁴⁹⁵ Idem. Na obra *DLC*, esse tema se desenvolve a partir das pp.26-29.

⁴⁹⁶ Idem, p.111. Moltmann chega à conclusão de que a *visão integradora* – Deus e natureza – é a mais importante.

⁴⁹⁷ Idem, p.117.

⁴⁹⁸ Idem, p.111. Para o autor, a “visão integradora” deve partir do conhecimento da realidade e proporcionar que as influências libertadoras atuem em benefício da natureza e dos seres humanos.

O modelo original da mútua compenetração trinitária deve ser entendido analogicamente como um movimento dialético. A *doutrina social da Trindade* expressa-o através das *inabitações* recíprocas e a eterna *comunhão* do Pai, do Filho e do Espírito santo. Através do conceito da “*pericoresis*”, esta formulação é levada a termo.⁴⁹⁹ Deus é *comunhão* eterna na diversidade de pessoas devido a sua recíproca *inabitação* e de sua *compenetração*, conforme apresentam os textos joaninos (Jo 10,30; 14,11).⁵⁰⁰ A *pericoresis* manifesta a intensidade do amor trinitário, da vida divina, do *amor* eterno. Ela não deve ser entendida como um esquema estático ou unilateral, mas como infinita *intensidade de vida* divina que se manifesta na *pericoresis* eterna das pessoas divinas.⁵⁰¹

Como expressou Barth em sua doutrina teológica da soberania divina, em Deus não existe subordinação, mas mutualismo e reciprocidade no amor. Barth acentuou as formas unilaterais nas relações sob os modos de contraposição entre Deus e mundo, céu e terra, alma e corpo, homem e mulher.⁵⁰²

Todas as relações análogas a Deus espelham as coabitações originais, recíprocas, e a mútua compenetração da *pericoresis* trinitária: Deus *no* mundo e o mundo *em* Deus. A relação intratrinitária não visa a unilateralização, mas a complexidade da *inabitação* trinitária: os céus e a terra *no* Reino de Deus, perpassados por sua glória; alma e corpo unidos *no* Espírito que vivifica todo gênero humano; mulher e homem *no* reino do amor incondicional, verdadeiro e total.⁵⁰³

Esta idéia exclui a vida solitária. A natureza de cada mônada divina lhes é comum, mas a individualidade de cada uma é determinada pelos seus relacionamentos

⁴⁹⁹ Idem, *ibidem*, p.29. Cf. I. D. Zizoulas, *Wahrheit und Gemeinschaft*: KuD 26 (1980) 2-49; *apud*. Sem reduzir a *imagem* trinitária a um triteísmo, o conceito pericorético entende que a Trindade se constitui em sua eterna intimidade divina. Ver também: *TRD, op. cit.*, p.182s.

⁵⁰⁰ Idem. Conforme Moltmann, a *pericoresis* trinitária deve ser concebida como a mais alta atividade e, simultaneamente, como calma absoluta do amor que é fonte do que tudo vive.

⁵⁰¹ Idem. Moltmann afirma que a *dança* é a expressão que melhor representa o mundo. Os rituais africanos e asiáticos celebram a dança de *Shiva Nataraja*, venerado na cultura hinduísta do sul da Índia. Shiva é o Senhor dos bailarinos, criador e destruidor do mundo. *Id. Ibidem*, p.317. Cf. K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva*, London 1958; H. Zimmer, *Indische Mythen und Symbole*, Düsseldorf 1981, 168 ss, etc; *apud*.

⁵⁰² Idem, p.30.

⁵⁰³ Idem.

recíprocos. Tudo o que é dito sobre o “Deus único” (*de Deo Uno*) é reconhecido com o auxílio da razão natural; tudo o que é dito sobre o “Deus Trindade” (*de Deo Trino*) tem a sua procedência na revelação.⁵⁰⁴

Portanto, não existe solidão na vida divina. Tudo o que vive está envolvido nos outros, com os outros e para os outros. Este conceito da *pericoreis* determina a *doutrina ecológica da criação* sob o aspecto da liberdade.⁵⁰⁵ Por conseguinte, a *visão integradora* de Deus e da natureza influencia a libertação de todas as formas de opressão que os seres humanos exercem sobre a natureza e sobre eles mesmos.⁵⁰⁶

Síntese do capítulo

Este estudo refletiu sobre o ser humano *imago Dei, imago Christi* e a abertura ao Espírito (Trindade) em vista da *comunhão* plena com a natureza (escatologia). Abordou problemas teológicos da práxis cristã, da antropologia e as formas unilaterais de interpretação dos textos bíblicos da criação, ligados à questão da crise ecológica atual.

Segundo Moltmann, Deus cria de modo determinado e seu gesto é livre. Se as tradições bíblicas tomam-no como arquétipo na criação – possivelmente por estarem comprometidas com a compreensão mítico-filosófica do mundo platônico de seu período –, elas revelam o significado que as coisas passaram a ter para o homem e a mulher modernos.

O ser humano é criatura *imagem de Deus* na terra. Isso denota que – em conformidade com o termo *similitudo*, expressão que faz menção ao interior de Deus – ele é criatura especial, é “cópia” de Deus na terra. Sua missão é representá-lo, exercer a

⁵⁰⁴ Idem. O autor prefere pensar Deus não como substância, mas como *sujeito*. Ao abordar a unidade do Deus uno e trino, ele enfatiza três aspectos: a) De acordo com a constituição da Trindade, o *Pai* é a “origem sem origem” da divindade. O Filho e o Espírito recebem dele a sua hipóstase divina. Ele representa a *unidade* monárquica da Trindade; b) Na vida íntima da Trindade, as relações recíprocas (*pericoreis*) nesse amor, constituem a unidade. Elas se concentram em torno do *Filho* eterno; c) Correlacionam-se a mútua *transfiguração* e esplendor da Trindade. A comunhão unificadora é obra do *Espírito santo*. Ver: TRD, *op. cit.*, pp.178-185.

⁵⁰⁵ Idem.

⁵⁰⁶ Idem, p.111. O autor defende a tese da “ecologia trinitária”. Ver também: LRU, *op. cit.*, pp.53-80.

vocação de criatura que age em sintonia, com o mesmo sentimento e com a mesma liberdade do Criador (Fl 2,5-11) perante toda a criação.

As teses que afirmam o ser humano como *imago Dei* foram fundamentadas nos textos do Antigo Testamento. Elas se referem às ações de Deus que cria o sujeito humano à sua imagem e semelhança (Gn 1,26), de modo particular e único. Trata-se de um gesto deliberativo que mostra ser Deus o Criador, o fundamento e a razão de tudo o que existe.

Conforme as tradições/relatos da teologia da criação, Deus quer que exista um ser distinto que exerça função de organização entre todas as criaturas. Ele cria o ser humano segundo a sua imagem. Diante das variadas expressões culturais e situações sociais ao longo do contexto histórico de Israel, esses relatos preservam a imagem da soberania do Criador que não competiu com as divindades para poder criar. Ao decidir-se pela criação, o Criador deu ao ser humano a sua própria aparência.

A existência de um ser absoluto devia ser compreendida e justificada. As tradições pretenderam responder às diferentes realidades diante dos sistemas social, político-econômico, cultural e religioso do respectivo período. Nos tempos do exílio, por exemplo, as relações de Israel com outros povos e suas tradições possibilitaram formular e fundamentar em sua fé a soberania do Criador. Basta recordar o fator da dominação do império faraônico, a realidade de escravidão e a inexistência do direito do repouso humano depois de uma longa jornada de forçados trabalhos. Em contrapartida, para a fé bíblica, o próprio Criador descansou depois de trabalhar durante sete dias!

Moltmann acredita que a compreensão do termo “*dominem/dominai*” (Gn 1,26.28) cunhada sob o prisma da dominação e de funções aniquiladoras, é equivocada e não revela o sentido principal do ser humano como *imagem de Deus*. A função do sujeito é proporcionar boa qualidade de vida para as criaturas e viver benignamente entre elas. As imagens dominadoras visam à competição, poder e foram justificadas pelo patriarcalismo. Isso resultou em grandes injustiças durante épocas, sobretudo em relação à natureza e à mulher.

O ser humano foi criado à semelhança de Deus para a glória. A imagem do Pai é fonte de inspiração e de segurança para os filhos. É o *abbá* (Mc 14,36), em cuja

expressão há simpatia, familiaridade e confiança (Mt 11,25-27). O Deus revelado é descrito em sua proximidade, bondade e presença em todas as formas de vida. Nos seres humanos, a relação com o ser divino é diferenciada. A antropologia teológica os entendeu envolvidos dentro de uma tríplice relação: como representantes, interlocutores e manifestação de Deus.

Em relação aos aspectos pneumatológicos, Moltmann acredita que a melhor compreensão que se pode fazer acerca da criação está ligada ao Espírito criador. Ele é a *ruah* que torna a criação sempre renovada em seu dinamismo. Essa imagem proporciona pensar a relação com o feminino em termos de aproximação, respeito e zelo – agente que cria relação, fonte geradora do amor vital (*fons vitae*) – na comunidade divina. O Espírito é fonte de amor que gera vida, sustenta-a e está presente em todas as suas manifestações. Por meio dele todas as coisas estão *inter-retro-relacionadas*. Deste modo, pensa-se a criação a partir da *comunhão ecológica mundial*.

Em atenção à crise ecológica atual e da grande responsabilidade dos seres humanos, o autor lembra que a crise é consequência do desvinculamento do Espírito do mundo que o tornou mecanicista, calculista e secularizado. Isso implica em resgatar a dimensão cosmológica com ênfase na doutrina pneumatológica. Se o Espírito continuar sendo desvinculado da criação o mundo se tornará ainda mais pragmático e não existirá uma coerente doutrina teológica da criação.

É o Espírito que proporciona a experiência da comunhão cósmica. Ele é força criadora, experiência de comunhão, individuação e o futuro da nova criação. Nele e com ele todas as coisas são compreendidas em sua criatividade e estão abertas ao futuro, i.é., às antecipações. O conteúdo da fé é transposto de suas formas unilaterais para a sua abertura. Ademais, a teologia paulina evoca esse sentido e se apresenta como crítica diante dos temas da esperança.

Nos aspectos cristológicos, a ênfase está na compreensão da nova criação, fundamentada sob a comunhão messiânica de Cristo com o Pai. Ele se mostrou em sua filiação divina e revelou a *imagem do Pai* (Jo 14,9) para o mundo. Sua presença, ensinamento, morte e ressurreição indicam o destino de toda criação. A *criação protológica* passou a ser compreendida a partir da *criação escatológica* e a imagem do sábado é significativa.

A transformação do mundo, com a criação renovada aconteceu mediante a graça de Deus. Toda a criação foi resgatada de sua realidade de miséria, escravidão e morte com a ressurreição de Cristo. Os poderes de morte foram vencidos. Iniciou-se o tempo da nova criação. Este acontecimento envolve a totalidade da vida das criaturas.

As imagens sociais, na perspectiva trinitária são protótipos que excluem a realidade da dominação. Elas possibilitam a relação intra-subjetiva entre espírito, conhecimento e amor. Na realidade da unidade e da comunhão trinitária, só existe o amor e há complementaridade na diferença entre as pessoas divinas. Cada uma delas corresponde a um modelo ideal de missão (processão) e ambas tornam-se conhecidas em função da missão que exercem.

A teologia trinitária, a cristologia e a pneumatologia – com ênfase no aspecto antropológico-escatológico e na dimensão da esperança – fundamentam este estudo sobre a teologia da criação. O autor assegura ser possível associar a *imagem* da comunidade trina e sua compreensão às imagens da comunidade humana, porque ela está destinada a ser *imagem de Deus*. Esse fator torna possível a realização de grupos afins para a discussão com o estabelecimento de propostas concretas diante da urgente tarefa humano-cristã em vista da vida.

Portanto, a criação é revelação da identidade e da missão dos seres em vista de uma convivência harmoniosa, respeitosa e envolvida com a vida. Este é o sentido do descanso sabático na *pátria* definitiva. Esse aspecto precisa ser adotado como prática e ser celebrado com o descanso da criação (descanso ecológico). Trata-se de um fator excepcional que acentua a responsabilidade dos seres humanos entre as criaturas. Eis o caminho que poderá proporcionar melhor qualidade de vida aos seres diante dos problemas ecológicos com o reconhecimento de Deus *na* criação.

III – DEUS NA CRIAÇÃO: PERSPECTIVAS

Os capítulos anteriores abordaram a realidade da crise ecológica e da reflexão teológica na óptica da comunhão. A terceira parte deste estudo apresenta a dimensão da esperança na teologia da criação de Moltmann. As práticas correspondentes a este horizonte precisam ser desenvolvidas a partir de um conjunto de perspectivas.

Através do método ecumênico, secular, aberto às teorias/hipóteses das ciências, tecnologias, sistemas econômicos e políticos dos tempos modernos, a doutrina teológica da criação pretende desenvolver pontos de partida para o diálogo teológico com todas as áreas do conhecimento na modernidade.⁵⁰⁷

Essas reflexões partem de um olhar retrospectivo que reconheceu, na distorcida interpretação dos textos bíblicos da criação, a justificação dos problemas naturais. A realidade acentuou, ainda mais, o problema da crise ecológica quando a reconheceu como fator irreversível. Os olhares humanos voltam-se continuamente para os aspectos históricos e, aqui, especificamente, com relação à fé cristã. Nesse sentido, é a dimensão da esperança, fundamentada na razão escatológica, a principal idéia a ser desenvolvida neste estudo.

Ao superar os modos unilaterais e/ou românticos de entender a teologia da criação, os novos horizontes teológicos manifestam-se como elemento de tensão na realidade entre o determinado e o indeterminado, o “já” e o “ainda não”, a particularidade e a totalidade, o presente e o futuro (escatologia). Aqui se insere o sentido judaico-religioso do *Shabbat* que inspira atitudes humanas em vista de uma nova sociedade.

3.1 O *Shabbat*, festa da criação: perspectivas

O sábado (*Shabbat*) é o ponto de chegada da doutrina da criação, seja para judeus ou cristãos. É o dia em que Deus “consumou” suas obras. No sábado, os seres

⁵⁰⁷ Cf. *DLC, op. cit.*, p.11. O envolvimento de todas as instâncias religiosas na busca de soluções para os problemas sociais é exigência no mundo moderno.

humanos reconhecem sua realidade como criaturas, abrem-se ao futuro e celebram, antecipadamente, a redenção do mundo.⁵⁰⁸

A observância do sábado serviu aos judeus como sinal distintivo no exílio babilônico. Esta prática diferenciou a doutrina sabática da compreensão do *mundo como natureza* ao entender que o sábado proporciona conhecer, santificar e bendizer o *mundo como criação*.⁵⁰⁹

Nas tradições cristãs, especialmente no Ocidente, a criação se apresenta como “obra dos seis dias”. Descuidaram-se da “consumação” da criação, i.é., do “sétimo dia”, como se Jesus não observasse esse dia para curar enfermos.⁵¹⁰

Segundo Paul Tillich, a teologia só chegou a conceber “Deus criador”. Ela se desenvolveu dentro de aspectos criativos/rationais e se afastou do âmbito das relações festivas. Deste modo, os seres humanos só poderão considerar-se *imagem de Deus* quando se converterem em “*seres criativos*”. Ficou em segundo plano o “Deus que descansa” no sábado, que celebra, alegre e santifica a sua criação. O descanso festivo, o sábado e a alegria ficaram carentes de sentido.⁵¹¹

A criação e o sábado constituem uma unidade nas tradições bíblicas. A *quietude sabática* permite ao meio ambiente ser por completo criação de Deus. Neste dia, a inviolabilidade, i.é., a não intervenção na natureza (exploração) através do trabalho permite que o meio ambiente seja reconhecido como criação de Deus.⁵¹²

A *paz do sábado* é a paz com Deus que abarca corpo, espírito, indivíduo, família, povo, seres humanos e todos os seres vivos no céu e na terra.⁵¹³ O benefício que

⁵⁰⁸ Idem, p.287. Conforme Moltmann, a celebração sabática inclui a presença da eternidade no tempo. A doutrina da criação judaica ensina que o sábado antecipa o que virá no futuro. Ver: *DLC*, pp.120-153; MOLTSMANN, J. El camino de la teologia en el siglo XX. ¿*Que és teologia hoy?* Dos contribuciones para su actualización. Salamanca: Sígueme, 1992; pp.13-75 (QTH).

⁵⁰⁹ Idem. Ver também: SILVA, C. E. A conscientização ecológica do público. *Ecologia e sociedade*, op. cit., pp.205-224.

⁵¹⁰ Idem.

⁵¹¹ Idem, p.288. Ver: KLEIN, R. W. Quando a memória é esperança. *Israel no exílio: uma interpretação teológica*. São Paulo: Paulinas, 1990; pp.143-167.

⁵¹² Idem. Ver também: STADELMANN, L. J. Criação e ecologia na Bíblia. *Encontros Teológicos*. Revista do Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC, n.46, pp.89-109, jan. 2007.

⁵¹³ Idem. A preservação do meio ambiente proporciona existência saudável aos seres. Ela precisa acontecer mediante critérios imparciais maduros e inteligentes que traduzam o reconhecimento e a dignidade a toda a criação.

o repouso do sábado proporciona abrigo não apenas a alma como também o corpo dos indivíduos (com todos os seres vivos). Por conseguinte, relatos da criação mostram que a *paz do sábado* é a paz completa entre céu e terra. A “paz com a natureza” só acontecerá se for experimentada e celebrada no sábado com Deus.⁵¹⁴

As tradições bíblicas apresentam o sábado não apenas como um dia de descanso depois dos seis dias trabalhados. Ao contrário, elas afirmam que todas as obras da criação foram feitas *por causa do sábado*, pois ele é a “festa da criação”.⁵¹⁵

E visto que esta consumação da criação no sábado representa também a redenção da criação para a sua participação na presença eterna e manifestação de Deus, faremos bem em entender o sábado também como a *festa da redenção*. E se como festa da criação é já a festa de sua redenção, entende-se que toda a criação foi feita a causa dessa redenção.⁵¹⁶

O relato da criação do documento sacerdotal (P) mostra que Deus concluiu a criação do mundo no sexto dia (Gn 1,31), e sua consumação deu-se no sétimo dia (Gn 2,2). No entanto, faltava na “consumação” da criação o *descanso de Deus*.⁵¹⁷ Esta compreensão liga-se à sua missão criadora. Ele se distancia, contrapõe-se às obras e retorna a si mesmo. O relato pretende mostrar a sua liberdade em relação às coisas que criou.⁵¹⁸

Pode-se entender o significado do descanso divino como o “repouso de sua tarefa criadora” (Gn 2,3), como distanciamento das atividades criadoras e sua contraposição em relação a elas. O retorno divino a si resgata o sentido em sua atividade. Ele se mostra livre *para* aquilo que criou, liberta-se *de* tudo e retorna a si. O

⁵¹⁴ Idem. Ver: MOLTSMANN, J. A festa libertadora. *Concilium*, n. 92, pp.218-227, fev. 1974; *AVD, op. cit.*, pp.291-301.357 na perspectiva da esperança e da festa eterna. A “festa da criação” é a “festa da consumação” levada a termo; *TDE, op. cit.*, pp.404-421. *Idem*: Liberté dans l’espace ou dans l’histoire? *L’esperance em action*. Traduction historique et politique de l’Évangile. Paris: Seuil, 1973 (LEA); pp.53-62.

⁵¹⁵ Idem. O autor baseia-se na expressão de Fr. Rosenzweig e K. Barth. Ele lembra que na história da criação, todos os dias anteriores conheceram a noite, enquanto que o sábado de Deus não. Por isso ele se tornou “festa sem fim”. Sua compreensão é escatológica. Ver: *EFC, op. cit.*, pp.156-162 (perspectivas).

⁵¹⁶ Idem. O autor se propõe a assinalar os termos que se relacionam com a doutrina judaica da revelação de Deus.

⁵¹⁷ Idem, p.289. Diante das questões sobre o que insinuou Deus ao dizer que as obras criadas eram “muito boas”, sobre o que ainda faltava e no que consistiu a “consumação” da criação, o autor entende que o *descanso de Deus* responde e completa o sentido de toda a sua atividade.

⁵¹⁸ Idem. Conforme o autor, a teologia da criação sustenta a idéia de que através do sábado todas as coisas são santificadas.

retorno à sua glória eterna – que precede a criação – é independente do mundo por ele criado. Mas seu retorno a si não acontece sem a sua criação, senão com ela. O descanso divino converte-se, simultaneamente, em repouso de sua criação, e sua complacência em sua criação converte-se em alegria para as criaturas.⁵¹⁹

A criação existe ante o rosto de Deus. O mundo temporal e finito coexiste com Deus eterno e infinito. O mundo não é apenas criado *por* Deus, mas existe *ante* Deus e vive *com* Deus. Em seu repouso, ele permite que o mundo desenvolva sua própria figura com todas as criaturas, cada qual à sua maneira. Delas, ele recebe sua configuração vital. Seu distanciamento criativo faz-se sensível à dor e ao louvor de suas criaturas. Elas experimentam o poder de sua sabedoria divina e ele as experimenta. Ele não as domina no mundo, mas as “sente” e permite que elas o afetem. A comunidade criada é o seu *entorno*.⁵²⁰

Deus “descansa” não apenas na presença de suas obras, mas *em* suas obras, e permite que elas existam em sua presença. Ele é o *totalmente presente* na existência de suas criaturas e em si mesmo. Encerra-se o mistério redentor de sua *inabitação* “*em*” sua criação e esta manifesta a permanente transcendência do Criador. O sábado da criação presta-se à compreensão da imanência do Criador no mundo criado – da sua eterna presença, união com a criação temporal – e do seu repouso.⁵²¹

Ao dar a conhecer a criação como obra da revelação de Deus, o sábado revela Deus e por isso as obras chegam ao sábado da criação.⁵²² Essa é a razão pela qual o reino da glória tem seu início com o sábado da criação, com a esperança e com o futuro da criação.⁵²³

⁵¹⁹ Idem, p.290. A densidade dessas afirmações mostra o amor, a liberdade e a presença que todas as criaturas têm em Deus.

⁵²⁰ Idem.

⁵²¹ Idem, p.291. A consumação da atividade criadora é o repouso e a consumação do fazer é o existir. O sábado manifesta a existência presente de Deus, mistério profundo da obra na criação.

⁵²² Idem. O autor associa o sábado *de Deus* ao “sonho da consumação”, como afirmou Fr. Rosenzweig (escatologia). Ver: *AVD, op. cit.*, pp.50-53. La Peña entende a teologia da criação sob o prisma da aliança. “*Essa preeminência da idéia de aliança sobre a de criação tem seu correlato lógico na liturgia; a festa principal de Israel não é – como acontecia em outros povos vizinhos – a celebração da criação, mas a Páscoa, comemoração da aliança: Ex 12,14.*” Ele entende que a explicação da fé na criação aconteceu tardiamente. Isso trouxe a crise de fé e de confiança no futuro da aliança, originada pelas duras condições do exílio. Ver: LA PEÑA, J. L. *Teologia da criação, op. cit.*, pp.13-22.

⁵²³ Idem. Ver também: SILVA, C. E. Um projeto ecológico-utópico. *Ecologia e sociedade, op. cit.*, pp.261-273.

3.2 Criação abençoada

O sábado foi abençoado por Deus porque nesse dia a sua obra fora concluída (Gn 2,3).⁵²⁴ Segundo os relatos da tradição P, a bênção é inerente à criação. Depois de realizadas as obras, o Criador une inseparavelmente a bênção com o mandamento da fecundidade.⁵²⁵

A bênção do sábado difere-se da bênção dos seres criados. O Criador abençoa sua criação mediante seu repouso e não através de sua atividade. A bênção e o repouso constituem algo incomparável e único. Não se trata de uma propriedade para sua criatura, mas de uma graça para toda a criação. O descanso do sábado (*Menuha*) é uma graça incriada da presença divina para todas as criaturas. Este é o sétimo dia da criação e pertence a todas as criaturas. Deus comunica sua bênção através de sua presença repousante a tudo o que existe.⁵²⁶

Todas as coisas criadas foram chamadas por Deus da não existência à existência. A ameaça da não existência, do não ser, põe-se sobre todas as coisas criadas, podendo convertê-las novamente ao nada. Por isso, tudo o que existe encontra-se num estado de *inquiétude*, busca proteção, repouso e segurança diante das frentes ameaçadoras.⁵²⁷

Deus não abençoa a uma de suas criaturas, senão a um *dia*. Ao abençoar o sétimo dia, ele o converte em bênção para *todas* as suas criaturas que vivem esse dia. Desse modo, a bênção do sábado torna-se

⁵²⁴ Idem, p.292. A bênção divina sobre as criaturas afirma a autonomia dos seres e manifesta a presença do Criador entre elas.

⁵²⁵ Idem, *ibidem*. Cf. Cl Westermann, *Genesis*, Biblischer Kommentar Altes Testaments, Neukirchen 1974, 230 ss; *apud*. Ver também: MÜLLER, I. (org.). Teologia da criação: uma proposta de programa para uma reflexão sistemática atual. *Perspectivas para uma nova Teologia da Criação*, *op. cit.*, pp.15-50.

⁵²⁶ Idem. A bênção e a ação divina constituem unidade incomparável e única. O Criador comunica ao dia do seu descanso a força para que as criaturas possam descansar.

⁵²⁷ Idem, p.293. O “lugar de repouso” e o “coração” inquieto, como afirmou Agostinho, referem-se ao além e à intranqüilidade de toda criação. “(...). *Esse homem, pequena partícula da criação, deseja louvar-Vos. Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração está inquieto, enquanto não repousar em Vós*”. Ver: AGOSTINHO. *Confissões*, *op. cit.*, pp.37-60 (Livro I). Segundo Moltmann, o *lugar do repouso* não se refere a um além, ao céu ou a Deus como sempre afirmou a gnose e os místicos, mas ao *sábado de Deus*.

universal, sendo que a bênção desta ou daquela criatura é particular e especial para a criatura em questão.⁵²⁸

Todas as coisas foram criadas em ordem binária: dia e noite, céu e terra, homem e mulher, luz e trevas, etc. Restou o sábado como dia ímpar. Ele é compreendido como tal (ímpar) porque se refere aos seis dias da criação. É o dia dos dias na criação. Sua bênção refere-se a toda a criação.⁵²⁹

3.3 Criação santificada

O sábado é santificado porque foi o dia em que as obras da criação foram concluídas (Gn 2,3). Nesse dia ele as santificou. É a primeira vez que a tradição bíblica utiliza o termo “santificar”. Conforme a concepção semita, este termo refere-se à eternidade do tempo, a santificação de um tempo nascido de uma visão particular do mundo.⁵³⁰

Com suas *imagens* próprias, Israel representa o divino no *tempo*. Enquanto outras religiões representam a *cosmogonia dos dramas cúlticos*,⁵³¹ Israel desconhece outra imitação acerca da criação. Ele entende sua participação no descanso da criação mediante a santificação do sábado. Por meio do silêncio, da quietude do sábado, Israel opõe-se às concepções e formas de cultos que entendem a criação a partir de uma luta entre os deuses.⁵³²

⁵²⁸ Idem. Conforme Gn 2,3, afirma-se que a doutrina do sábado é uma “instituição divina” relativa ao descanso divino. O redator P evitou o vocábulo *Shabbat* a fim de reservá-lo como preceito (imperativo) no Sinai. No êxodo, a lei do descanso significa o sinal da aliança, conforme Ex 31,12-17. Ver: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1985, nota “q”.

⁵²⁹ Idem, p.294. Moltmann afirma que o sábado estabelece-se como um dia especial na concepção religiosa de *Israel*, apresenta-se como “seu irmão”, “sua noiva”. Nesse dia, Israel celebra o mistério da criação e experimenta a bênção de toda a criação.

⁵³⁰ Idem. O sábado santificado é por excelência o dia da celebração do mistério. Segundo La Peña, “*Toda a criação aponta para o sábado, sacramento da aliança e nele desemboca (...). O valor do sábado está não em servir de ocasião para a inatividade ociosa, mas sim em criar o espaço para a relação gozosa, festiva, entre o Criador e a criatura*”. LA PEÑA, J. L. *Teologia da criação, op. cit.*, p.36.

⁵³¹ Idem, *ibidem*, p.295. Cf. M. Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Zürich 1948, 16; *apud*. As religiões da antiga Grécia estabeleceram maneiras diferentes de conceber a criação do mundo e o representavam como o resultado da luta entre os deuses. Se o modelo grego era “fechado”, Israel compreende a criação do mundo de modo aberto e fluente.

⁵³² Idem.

No calendário judaico, as festas da natureza são marcadas pelos ciclos naturais e são constituídos por ritos: sementeira e colheita, verão e inverno, com ênfase na história da salvação.⁵³³ A teologia veterotestamentária sublinha com frequência a passagem da vida nômade à vida sedentária na terra da promessa. Nesta celebração, o sábado se refere não apenas à história da salvação ou da libertação de Israel, mas à própria criação.⁵³⁴

O sábado tampouco guarda relação alguma com a lua. Supondo-se que a semana de sete dias é também conhecida por outros povos, (...) o sábado não está marcado por nenhum ciclo com a natureza, mas unicamente com a história da criação. O sábado é o tempo mais sagrado de Israel porque foi o primeiro dia que Deus santificou...⁵³⁵

Santificar o sábado significa libertar-se do afã de conseguir a fortuna e da vontade de fazer coisas. Significa estar por completo na presença de Deus. Somente com Deus, mediante a graça, mediante a confiança é que se santifica o sábado.⁵³⁶

O mandamento do sábado é divisor temporal humano. Ele introduz irrupções, intervalos e ritmos da experiência do tempo humano.⁵³⁷ Como mandamento divino, ele é a *lembrança* do sábado de Deus na criação, e sua santificação constitui-se fundamento da *promessa* do eterno tempo messiânico. O sábado está no ciclo do tempo humano. E interrompe, com seu conteúdo, o renascimento do tempo natural ao oferecer a

⁵³³ Idem, *ibidem*. Cf. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* II, Salamanca 1984, 147; *apud*. Este autor fala da “historização” nas festas agrárias de Israel nômade. Ele afirma que a compreensão do *Shabbat* é tardia, pós D – conforme Dt 5,25, a tradição J ou o conjunto da tradição P, Ex 16; 20, 811 – e não pode ser situada cronologicamente.

⁵³⁴ Idem, p.296. A teologia D do sábado é muito mais ampla que a dos mandamentos e foi considerada a mais importante no êxodo. Moltmann afirma que a experiência do êxodo e a fé na criação estão na mesma linha.

⁵³⁵ Idem. O conceito teológico do sábado pode ser relacionado ao procedimento dos cristãos em relação ao problema ecológico. Ver também: BASTAIRE, H., BASTAIRE, J. Les chrétiens ont-ils trahi? *Le salut de la création: essai d'écologie chrétienne*. Paris: Desclée de Brouwer, 1996; pp.33-47.

⁵³⁶ Idem, p.297. Moltmann afirma que o repouso sabático pode ser comparado como a “doutrina judaica da justificação”.

⁵³⁷ Idem. Erich Fromm afirma: “Ao interromper durante um dia a intervenção na natureza, elimina-se o tempo. Onde não se dá transformação ou mudança, quando não se trabalha e quando o homem não intervém para nada, não existe tempo. Ao invés de um sábado em que o homem prostre-se profundamente diante do Senhor do tempo, o sábado bíblico simboliza a vitória do homem sobre o tempo. Se suspende o tempo e a vida é a rainha e senhora do sábado.” *Id. Ibidem*. Cf. E. Fromm, *Die Herausforderung Gottes um des Menschen*, München 1970, 200; *apud*.

prefiguração do tempo messiânico. Ele é sinal antecipado – promessa – da futura libertação do ciclo do tempo.⁵³⁸

Israel ofereceu os símbolos do *êxodo* e do *sábado* aos povos vizinhos com sentido de *libertação*. O *êxodo* é expressão da liberdade exterior fundamentada na experiência da *história* de Deus, da sua *atuação*. O *sábado* é símbolo da *criação* de Deus, da liberdade interior e da experiência fundamental do Deus *que existe*. O *êxodo* e o *sábado* formam uma unidade indivisível.⁵³⁹

Portanto, o mundo só chega à sua verdadeira libertação e ao seu verdadeiro sentido humanitário mediante a liberdade do sábado. O sábado é o sim de toda quietude que fala do repouso de Deus. E a paz mundial só será alcançada com a paz sabática na presença de Deus.⁵⁴⁰

3.4 A festa da criação: a consumação

A consumação da criação assume a compreensão do repouso sabático. Esta é a primeira revelação não criadora, mas imediata do Criador em sua criação. Deste modo, o são a *consumação* e a *revelação* da criação. O repouso sabático aponta para o futuro, no qual a consumação e a revelação de Deus se converterão em uma só coisa: Is 6,3; 1Cor 15,28; Ap 21,3 e etc.⁵⁴¹

A consumação das obras no sábado da criação e o mandamento do sábado têm sentido retrospectivo para Israel. Na consumação das obras, Israel retoma sua história e agradece a bondade do Criador. O mandamento/prescrição do sábado transmite-lhe a

⁵³⁸ Idem.

⁵³⁹ Idem, p.298. Ver também: VELÁSQUEZ, J. E. Espiritualidade da Terra. *Concilium*, n. 261, pp.72-84, maio 1995; DALL POZZO, A. “Releitura popular da Bíblia para um outro mundo possível”. O mundo que Jó não viu. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 75, pp.38-47; 2002.

⁵⁴⁰ Idem. O processo da libertação de Israel foi marcado pelo reconhecimento de Deus que cria na liberdade e no amor. Ver também: *EPF*, pp.442-449. Essa realidade ilumina o futuro e corresponde às designações: “*nova criação do nada*”, “*ressurreição dos mortos*”, “*reino*” e “*justiça*” de Deus. Antropologicamente, essa esperança pertence ao conhecimento histórico humano; *TDE*, *op. cit.*, pp.115-127; *EFC*, *op. cit.*, pp.77-80; BOFF, L. Teologia da libertação e ecologia: alternativa, confrontação ou complementaridade? *Concilium*, n. 261, pp.85-96, maio de 1995.

⁵⁴¹ Idem. O autor apresenta o sentido da alegria festiva na nova etapa da vida. Existe sempre um sinal de esperança como indicação de um novo tempo. Essas imagens fazem referência ao tempo escatológico. Ver: *AVD*, *op. cit.*, pp.344-360; *TDE*, *op. cit.*, pp.55-127, na óptica da revelação e pp.434-453 como teologia da esperança.

sabedoria de sua existência. Esse mandamento esconde uma inaudita promessa de futuro da esperança messiânica e escatológica de Israel. Através de Israel esta experiência foi universalizada: o “sábado eterno” converteu-se em referencial para todas as revelações históricas de Deus, protótipo das redensões históricas da humanidade.⁵⁴²

Não se sabe se Israel pôde celebrar sem impedimentos tanto o ano sabático como o ano jubilar.⁵⁴³ A história não oferece informações precisas. No âmbito profético, o terceiro Isaías (Is 61,1-11) anunciou a convocação ao ano jubilar escatológico. Trata-se de um sábado de semanas (Lv, 1-7) depois do cultivo de seis anos na terra. Este ano deve ser celebrado “em honra do Senhor” e a terra deve descansar de toda espécie de cultivo. Tudo o que a terra produzir sem haver sido semeado, todos poderão comer. Esse será o “ano sabático”, o ano da festa de toda a criação. Afirma-se através dessa prescrição o domínio absoluto de Deus sobre toda a terra, o perdão das dívidas e a restituição das propriedades que foram perdidas.⁵⁴⁴

Somente o sábado escatológico se converterá em uma “festa sem fim” e consumará o sábado da criação de Deus e das festas sabáticas celebradas por Israel no mundo. Se o sábado histórico é “o sonho de consumação”, então o sábado messiânico, esse sábado eterno, é certamente “a consumação do sonho” de Israel.⁵⁴⁵

⁵⁴² Idem, p.299. Moltmann afirma que existe uma relação próxima entre o sábado que se sucede semanalmente com o *ano sabático* ou *ano jubilar* (Lv 25, 1-55). Essa tese relaciona-se a partir de três critérios: o sábado da criação de Deus, o ano sabático e o ano jubilar.

⁵⁴³ Idem, p.300. O “*Ano jubilar*” ou o “*Ano da graça do Senhor*” refere-se a sete semanas de anos. Ritos, símbolos e sons especiais anunciavam com júbilo em toda a terra este acontecimento. Conforme Lv 25, alguns textos pós-exílicos como Ne 10,32 e 1Mc 6,49-53 confirmam a observância das prescrições alusivas ao ano sabático. O texto de Dt 15,1-11 acrescenta o perdão de todas as dívidas e a libertação da escravidão. Mas o texto parece não fazer referências ao ano jubilar, conforme indica Ex 21,2; Dt 15,12-18. As prescrições ao ano jubilar visam acabar com a estabilidade social exclusiva e opressora. Para os cristãos, o ano jubilar tomou sentido de restabelecimento de suas dívidas com Deus. Ver: Lv 25: *A Bíblia de Jerusalém*, nota “d”.

⁵⁴⁴ Idem. A Terra é dom e propriedade de Deus. A ele todas as coisas têm sua origem e a ele todas as coisas retornam. Ver: BASTAIRE, H. et J. *Le salut de la création*, op. cit., pp.18-31. A Teologia da Libertação precisa atuar de modo crítico dentro da realidade sem esquecer a dimensão do pobre e da natureza; REGIDOR, J. R. Premissas para uma teologia ecossocial da libertação. *Concilium*, n. 261, pp.97-114, maio de 1995.

⁵⁴⁵ Idem. As idéias sobre o sábado como “pátria” determinam o sentido destes textos. Teologicamente, o sábado apresenta-se como enigma, movimento, abertura, antecipação, esperança e pode ser compreendido de acordo com os acontecimentos. Ver: PDT, op. cit., pp.273-318. Ver também: NAKANOSE, S. Novos céus e nova terra (Is 65,17-66,4). *Estudos Bíblicos*, n. 65; pp.48-61; 2000; SIQUEIRA, T. M. “Novos céus e nova terra, onde habitará a justiça” (2Pd 3,13). *Estudos Bíblicos*, n. 38, pp.75-80; 2000; GLEISER, M. Cosmologia para a vida moderna. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 09 de abril de 2006; Caderno Mais, p.9.

Portanto, esse modo de compreensão liga-se à *especulação apocalíptica das sete épocas do mundo*. Em Dn 9,24-27, trata-se de um número perfeito de semanas. O livro de *Enoc* 33,1 amplia esse conceito e ensina sobre a existência de “Três épocas: dois mil anos de caos, dois mil anos de *torá*, dois mil anos de Messias e depois será o fim, ou seja, o mundo redimido que é somente sábado, o descanso da vida eterna”.⁵⁴⁶

3.5 A festa do início da criação

As raízes do dia festivo⁵⁴⁷ cristão – o domingo – fundamentam-se nos primeiros momentos do cristianismo. O cômputo judeu entendeu o “primeiro dia da semana” (At 20,7; 1Cor 16,2; Mc 16,2; Jo 20,1.19) a partir da vertente grega “dia do Senhor” (Ap 1,10) e no século II acrescentou a expressão “oitavo dia”. Esta denominação provém da semana planetária da antigüidade romana com significação ao culto do sol. Os cristãos a retomaram para significar o sentido da ressurreição de Cristo.⁵⁴⁸ No entanto, os povos judeu-cristãos continuaram a observar as tradições do sábado. As festividades e celebrações na noite de sábado aconteciam sob a presença do Espírito e do Ressuscitado. Na manhã seguinte, dava-se a celebração batismal com a expressão “oitavo dia”.⁵⁴⁹

A denominação provém da semana planetária da antigüidade romana, e significa ali o segundo dia, dedicado ao culto do sol. A influência do

⁵⁴⁶ Idem, p.301. O *Sinedrín* babilônico (97a) faz menção a um “sábado do mundo”. Essas idéias marcaram o pensamento teológico da idade média, sobretudo em *Joaquim de Fiore*. Em Moltmann, essa reflexão denota uma escatologia que visa à libertação de todas as criaturas (esperança). Ver também: *DMM, op. cit.*, pp.91-114; *EFC, op. cit.*, pp.107-114; 116-120; SILVA, C. E. Possíveis soluções alternativas. *Ecologia e sociedade, op. cit.*, pp.227-258.

⁵⁴⁷ Idem, p.303. Sobre o sentido da festa (esperança), ver pp.315s; liberdade e eclesiologia, *IFE, op. cit.*, pp.310-326; *EPF, op. cit.*, pp.221-247 (sobre o culto); 313-351; MOLTSMANN, J. La festa della liberta. *Nuovo stile di vita*. Brescia: Queriniana, 1979, pp.71-93 (NSV); *TDE, op. cit.*, pp. 379-404; *TRD, op. cit.*, pp.56-61.

⁵⁴⁸ Idem. Baseando-se nos estudos de H. Riesenfeld e W. Rordorf – que afirmam a falta de indícios claros de que até o século II os cristãos celebravam no domingo a ressurreição de Cristo e que o dia festivo procede do sábado judeu –, Moltmann sustenta que o dia da festa cristã não provém do sábado judeu e não pode ser tido como o cumprimento do quarto mandamento. Não se pensa que a Igreja cristã fez seu o domingo pagão com outro conteúdo. O que aconteceu foi uma adaptação tardia feita pelo império romano.

⁵⁴⁹ Idem. É possível pensar que houve um estreito vínculo entre as celebrações judaica e cristã. O reconhecimento das tradições pode facilitar o diálogo e a comunhão entre as diferentes práticas adotadas pelos grupos religiosos. Trata-se de alternativas que visam à *comunhão*, a inclusão, o respeito e o compromisso com a vida.

culto de Mitra também levou a enumerá-lo com o “primeiro dia” da semana.⁵⁵⁰

A desvinculação da festa cristã do sábado tem uma grande história que resulta difícil de ser apresentada. Alguns acontecimentos podem ajudar nessa compreensão, como por exemplo, a história do grupo de Estevão, a instituição dos sete e dos chamados helenistas. Esses relatos são importantes por causa do anúncio da destruição do Templo (At 6; 7). Os cristãos não estão obrigados nem à lei, à circuncisão ou a observarem o sábado.⁵⁵¹

Os cristãos eram oriundos do judaísmo e do paganismo. Seus costumes se diferenciavam e os conflitos tornaram-se evidentes. O Concílio de Jerusalém, conforme At 15 foi necessário diante dessa situação. Os cristãos passam a celebrar o domingo como o dia do Senhor (Gl 4,8-10; Col 2,16s). Transfere-se o dia festivo e religioso de Israel (sábado) para o domingo, imposto pelo Sacro Império.⁵⁵² A partir disso, a celebração cristã do domingo se converteu em sinal distintivo dos cristãos e se tornou, por muito tempo, em sinal de diferenciação em relação aos judeus.⁵⁵³

Em relação à legitimação teológica,⁵⁵⁴ é preciso manter a evolução histórica do domingo cristão, vinculando-o ao sábado de Israel. Caso contrário poderia acontecer uma paganização ao dia festivo cristão. Esta vinculação não despreza, mas considera o dia festivo cristão como ampliação do sábado festivo de Israel. No entanto, histórica e teologicamente é incorreta a transladação do preceito do sábado judaico para o domingo cristão. É preciso prezar pelo dia festivo cristão como ampliação do sábado de Israel, o grande “sonho da consumação”.⁵⁵⁵

⁵⁵⁰ Idem, *ibidem*. Cf. E. Hertzsch, art. *Sonntag*, RGG VI, 104-142; W. Nagel, *Geschichte des christlichen Sonntag*, Berlin, 1979; *apud*.

⁵⁵¹ Idem, p.304. Segundo Moltmann, alguns motivos proporcionaram a transferência das celebrações judaicas para as cristãs: a revolta de Bar-Kochba (132-135), a destruição de Jerusalém pelo imperador Adriano, o impedimento emitido a despeito da obediência das leis judaicas no Império Romano, entre outras.

⁵⁵² Idem. Historicamente, a independência das celebrações cristãs tornou-se visível em relação às celebrações judaicas.

⁵⁵³ Idem. Citando W. Rodorf, o autor sustenta que a possível data da oficialização do domingo foi março de 312. Fica oficializado o dia do sol como o dia do descanso.

⁵⁵⁴ Idem. Ver também: MARSCH, W.-D.; MOLTMANN, J. (org.). Teologia de la esperanza. Descubrimiento del futuro en la teología; *DTE*, pp.141-146.

⁵⁵⁵ Idem, p.305. Para o autor, o domingo cristão deve ser entendido como *ampliação* do sábado judaico. A nova visão de integração proporciona unidade e comunhão entre as diferentes culturas e tradições religiosas. Ver: MOLTMANN, J. e PANAGOPOULOS, J. “Ut Unum Sint”. *Concilium*, n. 261, pp.167-

De acordo com essa vinculação, poder-se-ia compreender o “dia do Senhor” não só escatologicamente, mas também como começo da “nova criação” iniciada com a ressurreição de Cristo. Se a atenção cristã estende-se para o futuro da “nova criação”, a atenção judaica estende-se para as obras da criação de Deus e para o trabalho semanal. O sábado lembra o descanso de Deus. Esse dia deve ser celebrado como lembrança e ação de graças pela participação no descanso de Deus.⁵⁵⁶

O sábado da criação foi para Deus o *sétimo dia*, mas para o homem, que havia sido criado no sexto dia, o sábado era o *primeiro dia* de sua vida.⁵⁵⁷

É preciso fazer um devido equilíbrio entre “consumar” e “começar”, “sétimo dia” e “primeiro dia”. Conforme se compreendeu – *sétimo dia* e *primeiro dia* –, a consumação da criação encontra-se aberta ao dia da nova criação, e o primeiro dia da nova criação pressupõe o dia da consumação, do princípio.⁵⁵⁸

A separação entre *cristianismo* e *judaísmo*, como apresentam os relatos bíblicos neotestamentários, resultou no surgimento de um cristianismo universal. Ele transferiu a festa cristã da ressurreição para o domingo e com ele o paganizou consideravelmente. É preciso ligar novamente o sentido cristão do “dia do Senhor” ao sábado de Israel.⁵⁵⁹

Ao completar, sem destruir a criação original, o *dia da nova criação* (*creatio nova*) pressupõe também o “dia de descanso” ecológico da criação primeira.⁵⁶⁰

173, maio 1995; MOLTMANN J e KÜNG, H. Islã – Um desafio para o Cristianismo (editorial). *Concilium*, n. 253, p.5s, mar. 1994.

⁵⁵⁶ Idem. Se a celebração do sábado é assumida pelo judaísmo como lembrança e ação de graças pelas obras divinas, para os cristãos, a festa do domingo é assumida como lembrança da ressurreição de Cristo e é, sobretudo, a festa do começo e da esperança. Conforme o autor, os dois sentidos se completam.

⁵⁵⁷ Idem.

⁵⁵⁸ Idem, p.306. Para o cristianismo, cada semana irrompe com o sentido de “nova criação”, esperança na ressurreição e na vida eterna.

⁵⁵⁹ Idem. O domingo cristão poderá recobrar seu caráter de *festa cristã da ressurreição* se for celebrado na noite que o precede.

⁵⁶⁰ Idem. A *creatio nova* não será a “produção de um novo sistema cósmico”, mas a natureza transformada na comunhão com Deus, i.é, “tudo em tudo”, comunhão existencial de vida, nada separado ou em oposição. Johann Tobias Beck a entendia sob o signo da “*totalidade orgânica*” e/ou corpórea. Moltmann opõe-se a ele. Ver: *AVD, op. cit.*, pp.298-301. A esperança recorre à categoria da novidade (*novum*) e do restabelecimento de todas as coisas. Ver: *PDT, op. cit.*, pp.203-219. Jean-Marc Lévy-Leblond assegura que o saber científico Ocidental e as pesquisas científicas marcam o século XX. Ver site: <[#http://www.ecodebate.com.br/default.asp?pagvis=2437](http://www.ecodebate.com.br/default.asp?pagvis=2437)>#. Acesso em: 26 set. 2006. Ver também: GUDYNAS, E. Ecologia social na perspectiva dos pobres. *Concilium*, n. 261, pp.127-137, maio 1995.

O *dia de descanso ecológico* será um dia sem poluição ambiental, sem circulação de automóveis, a fim de que também a natureza possa celebrar seu sábado.⁵⁶¹

O cristianismo celebra as festas messiânicas da história da salvação. Ele não conhece a festa da criação. O judaísmo, de modo diferente, celebra a festa histórica de sua salvação a partir do início, i.é., do *sábado da criação*.⁵⁶²

Portanto, diante da crise ecológica, cabe ao cristianismo recordar-se do *sábado da criação*. Excluem-se as *imagens mecanicistas do mundo* pragmático moderno. A *imagem ecológica* responde não apenas à realidade nos entornos sociais humanos, como também à natureza do mundo.⁵⁶³ Essa consciência deverá levar as comunidades humanas à unidade igualitária sem dominações e a criação de uma *organização social* de cunho cooperativo. Com essa perspectiva, o mundo pragmático cederá lugar à comunhão ecológica universal.⁵⁶⁴

Síntese do capítulo

A “festa do céu e da terra”, celebrada no dia de sábado, é símbolo escatológico. O judaísmo a celebra dentro de suas concepções de fé como manifestação da origem e do *nascimento da vida*. Suas tradições mostram que os seres humanos precisam “produzir o seu mundo de vida” com seu trabalho e, nele, descobrir seu valor com o cultivo de boas relações.

Na perspectiva cristã, diz-se que a “festa” traduz a consumação da criação. Todo o universo epistemológico dirige-se para a escuta e a vivência dos preceitos divinos –

⁵⁶¹ Idem, p.307. Sobre as práticas na nova *orientação ecológica*, ver: MARSCH, W.-D. (org.). *Discussión sobre teologia de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1972; UNGER, N. M. *O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1991

⁵⁶² Idem, p.307. Em conformidade com as experiências judaicas, vividas e celebradas pelo antigo Israel, ver: FRIGERIO, T. Esboço de uma reflexão bíblica sobre o meio ambiente. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 38, pp.39-47, 1993. Sobre as contribuições de Pierre Teilhard de Chardain: RONDET, H. *Fins de l'homme et fin du monde*, *op. cit.*, pp.285s.

⁵⁶³ Idem. Ver também: RANGEL, A. Jonas: cuidar do ser, cuidar do outro. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n.72, pp.35-48; 2002; WIELENGA, B. Rumo a um novo paradigma de produção: de uma economia de crescimento ilimitado a uma economia da suficiência humana. *Concilium*, n. 261, pp.115-126; HENSMAN, C. R. Princípios para uma ética sócio-ambiental: relação entre terra e vida. *Concilium*, n. 261, pp.138-150.

⁵⁶⁴ Idem. Ver também: COMBLIN, J. O discernimento. *O tempo da ação*, *op. cit.*, pp.352-389. Na perspectiva da integralidade entre ser humano, natureza e Deus com ênfase no diálogo inter-religioso na teologia de L. Boff, ver: BAPTISTA, P. A. *Diálogo e ecologia*, *op. cit.*, pp.180-191.

leis, normas e experiências religiosas – com as prescrições alusivas ao ano jubilar. Estes processos são cíclicos, estão relacionados e se complexizam infinitamente.

O mundo é marcado por ciclos que se repetem holisticamente. O tempo futuro marca os *interesses* e as *esperanças*, conforme afirmou E. Bloch. O futuro está ligado ao mistério dos acontecimentos que inunda todas as criaturas – Deus, presente e envolvido *na* criação – e aos símbolos do mundo. Esta realidade, refletida sob signos místicos/culturais, serve às experiências dos seres humanos.

Neste capítulo, à guisa de conclusão, viu-se sob a óptica das perspectivas que a teologia do *shabbat* associa elementos de comunhão que prestam à dimensão da esperança na criação. O sábado constitui unidade de sentido nas tradições bíblicas. Ele proporciona a quietude, paz e reconhecimento da natureza como criação de Deus. Trata-se de uma compreensão integral que envolve tanto o sentido humano quanto o espiritual. A paz sabática denota a redenção da criação, a sua participação *em* Deus. É a *festa da redenção* iniciada com a festa da criação.

A teologia que descreve o preceito sabático como senda de esperança e superação das antinomias que privam/negam o direito da existência dos seres deve ser compreendida como a missão divina que cria. A criação – que existe diante do rosto de Deus – é temporal, finita, mas pode experimentar o poder e a sabedoria do Criador. Ele as habita e elas manifestam sua permanente transcendência. O sábado da criação revela a imanência do Criador no mundo.

O sábado foi abençoado por Deus, é a coroa a criação (Gn 2,3) e se converte em bênção para todas as criaturas. A bênção divina une-se ao mandamento da fecundidade e é graça incriada da presença divina a todos os seres. É a primeira vez que a tradição bíblica utiliza o termo “santificar”. Ela se refere à eternidade do tempo e a santificação de um tempo particular do mundo.

A compreensão do repouso sabático assume a *revelação* e a *consumação* da criação com sentido retrospectivo para Israel. Ela retoma a história, reconhece a bondade do Criador e transmite a sabedoria na existência. O sonho da consumação universal foi celebrado tanto no ano sabático quanto no ano jubilar. Esta compreensão afirma-se sob o domínio absoluto de Deus sobre a terra, o perdão das dívidas com a restituição dos prejuízos herdados.

Escatologicamente, todas as criaturas foram criadas para a glória de Deus. O sábado da criação clarificava esta realidade. Através do repouso e da contemplação das criaturas, os seres humanos reconhecem-se nos seres e, ao mesmo tempo, representam-nos perante Deus. Esta questão é importante na teologia da criação. Ele ensina que as criaturas humanas precisam estar ligadas a práticas de comunhão.

Para os cristãos, o domingo é o dia de descanso porque é o “primeiro dia da semana”, i.é., o “dia do Senhor” (Ap 1,10). Os relatos históricos mostram que essa compreensão apresenta influências gregas e romanas antigas com significação ao culto do sol. Afirmam que os cristãos releeram a significação deste dia a partir da ressurreição de Cristo. Por conseguinte, seria inconveniente desvincular o dia cristão do domingo da festa judaica do sábado. Conforme a proposta de Moltmann, é preciso manter o domingo cristão, mas vinculado ao sábado de Israel.

Ampliar o dia festivo dos cristãos com o sábado festivo de Israel possibilita manter o equilíbrio entre o “consumar” e o “começar”, entre o “sétimo dia” e o “primeiro dia”. Se o cristianismo preza pelas festas da história da salvação/consumação das obras de Deus, o judaísmo preza pela festa histórica da salvação a partir do início, do *sábado da criação* de Deus. As perspectivas de esperança ligadas à compreensão teológica – tanto protológicas quanto escatológicas – que assumem a vertente da crise ecológica na modernidade recordam-se da missão do Criador.

Portanto, só existe uma alternativa diante da iminente catástrofe universal: a comunhão do mundo ecológico, não violenta, pacífica e solidária. Excluem-se todas as formas pragmáticas cartesianas modernas. A *comunhão ecológica mundial* na perspectiva trinitária visa a assumir a realidade social – integral – com paz na natureza.

CONCLUSÃO

O trabalho de reflexão teológica de Jürgen Moltmann permite colocar em discussão toda a realidade que se enquadra em aspectos políticos, sociais, econômicos e religiosos da atualidade. Sua teologia põe em evidência a densidade, a complexidade e a pertinência dos temas, relacionando-os na óptica da esperança e da totalidade da criação.

Ao estudar a *doutrina da criação* sob o prisma da *comunhão ecológica mundial* é necessário ter presente o plano mais profundo do pensamento do autor: orientado escatologicamente, centrado em Cristo, aberto ao Espírito, dialogável e histórico libertador, na relação de Deus com o mundo. A dissertação acenou para a densidade destes temas.

Moltmann revela um pensamento teológico amadurecido com as experiências de fé e de vida, consagrados cristãmente. Sublinha a preocupação com os problemas contemporâneos. O paradigma central da libertação dos seres humanos e de toda a criação, em relação às forças alienadoras, radica-se no horizonte teológico do Messias, Cristo. Ele é por excelência o revelador da salvação. O autor apresenta elementos teórico-doutrinários da teologia da criação que superam os problemas pontuais da crise ecológica na modernidade.

Na primeira parte da dissertação refletiu-se sobre as questões ecológicas à luz da presença de Deus na natureza. O capítulo iniciou com as indagações do autor sobre o sentido que o mundo tem diante do seu Criador, o significado e a distinção do mundo em relação Deus. A reflexão ateve-se à crise ecológica mundial e aos fatores determinantes de sua propagação. O autor sustenta que o pensamento iluminista, as correntes filosóficas, socialistas e marxistas, como também a teologia cristã, colaboraram na exploração da natureza.

Para Moltmann, não existem soluções românticas para um problema que está determinantemente arraigado no coletivo humano. Ele assume uma nova compreensão da relação do ser humano com o ecossistema. Esta será tratada pela teologia ecológica cristã de forma ecumênica, em proximidade e diálogo com as ciências contemporâneas. Tal opção poderá contribuir para a sustentabilidade do planeta.

Na segunda parte da dissertação apresentaram-se os aspectos teológicos da visão ecológica da criação, em perspectiva trinitária. Se a teologia reconhece a necessidade de repensar o tema da criação na atualidade, esta reflexão implica articular a fé, as ciências naturais e tecnológicas e o imaginário cultural humano. A teologia ecológica da criação está centrada na imagem de Deus criador, do Espírito vivificador – em sua comunicação, abertura e doação – e do Messias, o Filho de Deus encarnado, protótipo da vocação humana *imago Dei*. O modelo da comunidade trinitária é símbolo de *comunhão* que deve ser buscado e estabelecido na criação. Já não existe mais solidão porque tudo o que existe está envolvido, inter-relacionado nos outros, com os outros e para os outros. Trata-se da idéia da *pericorese* que determina a visão integradora de Deus, a *doutrina ecológica da criação* e a sua libertação de todas as formas de alienação e morte.

Por fim, a título conclusivo, abordou-se a esperança e a teologia do sábado. O *shabbat* acena para a festa e a comunhão no cosmos. A teologia da criação se torna contemplação, amorização e responsabilidade. A óptica do sábado é *desconstrutiva* e inovadora. Radica-se na proposta da inter-relação de todos os seres e da integralidade universal. Consciência do presente e abertura ao futuro, sincronizada em todos os tempos e lugares. Os valores da teologia do sábado superam fronteiras, religiões e sistemas jurídicos. Consumam o ideal do descanso das criaturas com paz e bênção divina.

Embora seja exaustivo e apresente uma obra de fôlego, contemplando muitos aspectos, Moltmann não responde a todas as indagações da teologia ecológica. Ele simplesmente abre o caminho, de forma consistente. Além disso, novos desafios são colocados à teologia e à ética cristã. Quando ele escreveu “Deus na criação”, o grande problema ecológico era a ameaça da destruição do planeta devido ao uso da energia nuclear. Hoje, a questão mais grave é a mudança climática, devido ao aquecimento global. No curso da dissertação, fez-se o registro de algumas alusões a outros autores, interlocutores diretos ou indiretos de Moltmann. Conscientemente, não se aprofundaram as questões colocadas por eles.

O estudo sobre Moltmann confirma que a teologia deve ser contextualizada e esperançada. Com isso, não perde nada de sua seriedade e profundidade. Ao contrário, ganha maior credibilidade.

A partir de Moltmann, a teologia ecológica da criação professará novas formulações sobre Deus, afirmado nas criaturas como dom recíproco. Contribuirá para a *naturalização do ser humano* e a *humanização da natureza*, compreendidos como parceiros universais na *comunhão ecológica mundial*, na integralidade com o Deus criador.

BIBLIOGRAFIA

a) Bibliografia principal

MOLTMANN, Jürgen. **Dios en la creación**. Salamanca: Sígueme, 1987.

b) Bibliografia complementar

MOLTMANN, Jürgen. **A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **A vinda de Deus: escatologia cristã**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____. **Dio nel progetto del mondo moderno: contributi per una rilevanza pubblica della teologia**. Brescia: Queriniana, 1999.

_____. e MARSCH, Wolf-Dieter. **Discusión sobre teologia de la esperanza**. Salamanca: Sígueme, 1972.

_____. **El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y critica de toda teologia cristiana**. Salamanca: Sígueme, 1975.

_____. **El futuro de la creación**. Salamanca: Sígueme, 1979.

_____. **Esperanza y planificación del futuro: perspectivas teológicas**. Salamanca: Sígueme, 1971.

_____. **In dialogo con Ernst Bloch**. Brescia: Queriniana, 1979.

_____. **La dignidad humana**. Salamanca: Sígueme, 1983.

_____. **La Iglesia, fuerza del Espiritu: hacia una ecclesiología mesiánica**. Salamanca: Sígueme, 1978.

_____. **L'espérance en action**. Introduction historique et politique de l'Évangile. Paris: Seuil, 1973.

_____. **Le rire de l'univers: traité de christianisme écologique**. Paris: Cerf, 2004.

_____. **Le Seigneur de la dance: Essai sur la joie d'être libre**. Paris: Mame; Cerf, 1971.

_____. **L'homme: essai d'anthropologie chrétienne**. Paris: Mame; Cerf, 1974.

_____. **Nella storia del Dio trinitario: contributi per una teologia trinitaria**. Brescia: Queriniana, 1993.

_____. **Nuovo stile di vita: piccoli passi verso la “comunità”**. Brescia: Queriniana, 1979.

_____. **O caminho de Jesus: cristologia em dimensões messiânicas**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **O Espírito da vida, uma pneumatologia integral**. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Quem é Jesus Cristo para nós hoje?** Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Religione, rivoluzione e futuro**. Brescia: Queriniana, 1971.

_____. **¿Que es teologia hoy? Dos contribuciones para su actualización**. Salamanca: Sígueme, 1992.

_____. **Prospettive della teologia**. Brescia: Queriniana, 1973.

_____. **Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã**. São Paulo: Teológica: Loyola, 2005.

_____. **Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia**. Petrópolis: Vozes, 2000.

c) Bibliografia de apoio

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

ALMEIDA, Eliana Tomaz de. **O paradigma ecológico: análise teológica de Leonardo Boff a partir da categoria de gênero**. Dissertação de Mestrado, Belo Horizonte: ISI-CES, 2004.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultura Ltda., 1999.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. **Diálogo e ecologia: a teologia teoantropocósmica em Leonardo Boff**. Dissertação de Mestrado, Juiz de Fora: UCHL/UFJF, 2001

BASTAIRE, Hélène et Jean. **Le salut de la creation: essai d'écologie chrétienne**. Paris: Desclée de Brouwer, 1996.

BAUMGARTNER, Charles. **La grace du Christi**. Tournai: Desclée du Brown, 1963.

BOAVENTURA, São. **Obras de San Buenaventura I**. Madrid: BAC, 1955.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, grito da terra, grito dos pobres**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

_____. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

_____. **O destino do homem e do mundo: ensaio sobre a vocação humana.** Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Princípio Terra, volta à pátria comum.** São Paulo: Ática, 1995.

_____. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela Terra.** Petrópolis: Vozes, 2001.

CNBB. **Para que todos tenham vida. Campanha da fraternidade.** Texto-Base. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1984.

_____. **Preserve o que é de todos. Campanha da fraternidade.** Texto-Base. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1979.

COMTE, Fernand. **Os heróis míticos e o homem de hoje.** São Paulo, SP: Loyola, 1994.

COMBLIN, José. **O tempo da ação: ensaio sobre o Espírito e a história.** Petrópolis: Vozes, 1982.

CONIC - Conselho Nacional das Igrejas Cristãs do Brasil. **Dignidade humana e paz: novo milênio sem exclusões.** Texto-Base. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 2000.

DANIÉLOU, Jean. **Sobre o mistério na história: a esfera e a cruz.** São Paulo: Herder, 1964.

FROMM, Erich. **A revolução da esperança: por uma tecnologia humanizada.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

COMPÊNDIO VATICANO II: Constituições, Decretos, Declarações. Petrópolis: Vozes, 1994.

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

GUIMARÃES, Edward N. M. de Barros Guimarães. Uma teologia afirmativa a partir do Deus criador-salvador. **Cristianismo e modernidade: a crise do cristianismo pré-moderno e as pistas para sua configuração atual na obra de Torres Queiruga** (Dissertação de Mestrado). CES-FAJE: Belo Horizonte, 2006; pp.145-148.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. (org.). **Deus Pai.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

HICK, John. **A metáfora do Deus encarnado.** Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNGES, José Roque. **Ética ambiental.** São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. **Ecologia e criação: resposta cristã à crise ambiental.** São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Evento Cristo e ação humana: temas fundamentais da ética teológica.** São Leopoldo: Unisinos, 2001.

KLEIN, Ralph W. **Israel no exílio: uma interpretação teológica.** São Paulo: Paulinas, 1990.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito.** Rio de Janeiro, RJ: Forense-Universitária; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979.

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de Teologia.** São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004.

LACROIX, Michel. **Por uma moral planetária: contra o genocídio.** São Paulo: Paulinas, 1996.

LAMY, Michel. **As camadas ecológicas do homem.** São Paulo: Piaget, 1996.

LA PEÑA, Juan Luiz Ruiz de. **Imagem de Deus: antropologia teológica fundamental.** Santander: Sal Terrae, 1988.

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

_____. **O dom de Deus: Antropologia Teológica.** Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Teología de la creación.** Santander: Sal Terrae, 1986.

_____. **Teologia da criação.** São Paulo: Loyola, 1989.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Petrópolis: Vozes, 2005.

LIBANIO, João Batista. **As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais.** Petrópolis: Vozes, 1981 (2ª. ed).

_____. **Introdução à vida intelectual.** São Paulo: Loyola, 2002.

LOVELOCK, James. **Gaia: um novo olhar sobre a vida na terra.** Lisboa: Edições 70, 1995.

MARCEL, Gabriel. **Revolução da esperança. Rearmamento moral em ação.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

METZ, Johan Baptist. et. al. **Una nuova teologia politica.** Assisi: Cittadella, 1971.

MOINGT, J. **L'homme qui venait de Dieu.** Paris: Cerf, 1993.

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

PASCAL, Blaise. **Pensamentos.** São Paulo: Martin Claret, 2003.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Um Deus para hoje.** São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús como afirmación plena del hombre.** Santander: Sal Terrae, 1986.

RAHNER, Karl. **A antropologia: problema teológico.** São Paulo: Herder, 1968.

_____. **Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo.** São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. **Nature et grace.** [Paris]: Desclée de Brouwer, 1957.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica.** Rio de Janeiro: Imago, 1978.

SCHERER, Odilo Pedro. **O justo sofredor: uma interpretação do caminho de Jesus e do discípulo.** São Paulo: Loyola, 1995.

SESBOÛÉ, Bernard (org.). **O homem e sua salvação.** São Paulo: Loyola, 2003.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da. (org.). **Ecologia e sociedade: uma introdução às implicações sociais da crise ambiental.** São Paulo: Loyola, 1978.

SUSIN, Luiz Carlos. **A criação de Deus: Deus e criação.** São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2003.

_____. **Deus: Pai, Filho e Espírito Santo.** São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. (org.). **Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo.** São Paulo: Paulinas, 1999.

THEISSEN, Gerd e MERTZ, Annette. **O Jesus histórico: um manual.** São Paulo: Loyola, 2002.

TOFFLER, Alvin. **Choque do futuro.** Rio de Janeiro: Artenova, 1973.

TRIGUEIRO, André (org.). **Meio ambiente no século 21.** Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

UNGER, Nancy Mangabeira. **O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade.** São Paulo: Loyola, 1991.

VÁZQUEZ, Ulpiano. **De Trinitate.** Belo Horizonte: ISI-CES, 2004; pp.146-158. Apostila escolar.

ZIZOULAS, Ioannis. **A criação como eucaristia: proposta teológica ao problema da ecologia.** São Paulo: Mundo e Missão, 2001.

d) Fontes auxiliares

Artigos de periódicos

AIRES, Joarez Virgolino. A linguagem mítica no Gênesis. **Estudos Bíblicos**, n. 75, pp.52-60; 2002.

AKASHE-BÖHME, Farideh. Experiências interculturais – A compreensão ocidental do corpo como perspectiva global. **Concilium**, n. 295, pp.107-111, fev. 2002.

BERTHOUSOZ, Roger. Pour une éthique de l'environnement, la responsabilité des chrétiens dans la sauvegarde. **Le supplément**, n. 169, pp.43-87, juin 1989.

BLOEMERS, Peter. Uma visão moderna da vida. **Concilium**, n. 284, pp.11-25, jan. 2000.

BOFF, Leonardo. Teologia da libertação e ecologia: alternativa, confrontação ou complementaridade? **Concilium**, n. 261, pp.85-96, maio 1995.

BONG, Sharon. Sofrer, resistir, curar: uma visão asiática do corpo. **Concilium**, n. 295, pp.135-143, fev. 2002.

BYAMUNGU, Gosbert. A corporalidade e conexidade – Uma perspectiva africana. **Concilium**, n. 295, pp.124-134, fev. 2002.

BUCHER, Rainer. Cosmos, comunidade e corpo: anotações sobre o conceito de uma “pastoral salvífica”. **Concilium**, n. 295, pp.93-106, fev. 2002.

CATTIN, Yves. A metáfora de Deus. **Concilium**, n. 241, pp.68-85, mar. 1992.

DALL POZZO, Aldo. “Releitura popular da Bíblia para um outro mundo possível”. O mundo que Jó não viu. **Estudos Bíblicos**, n. 75, pp.38-47; 2002.

DIERCKXSENS, Wim e SILVA, Sílvia Regina Lima. Solidariedade e cuidado – à procura de uma economia em função da vida. **Ribla**, n. 51, pp.9-16, fev. 2005.

ECOLOGIA: Canto de louvor – Grito de SOS. **Estudos Bíblicos**, n. 38, pp.53-56; 1993.

FARIAS, Narciso. Libertar a Terra, salvar a vida: a libertação política da Terra. **Estudos Bíblicos**, n. 19, pp.26-41; 1988.

FLIPO, Fabrice. Contribution à une pensée des origines de la crise environnementale. **Le Supplément**, n. 224, pp.209-227, mars 2003.

FRIGUEIRO, Tea. A mulher na conquista e defesa da Terra. **Estudos Bíblicos**, n. 19, pp.61-70; 1988.

_____. Esboço de uma reflexão bíblica sobre o meio ambiente. **Estudos Bíblicos**, n. 38, pp.39-47, 1993.

GABRIEL, Karl. A base social no processo de diferenciação da sociedade e na vida dos seres humanos. **Concilium**, n. 315, pp.9-21, fev. 2006.

GARMUS, Ludovico. A criação e história em Is 40 - 55. **Estudos Bíblicos**, n. 89, pp.33-43; 2006.

GIBELLINI, Rosino. O debate teológico sobre ecologia. **Concilium**, n. 265, pp.151-162, maio 1995.

GIUDICI, Maria Pia. A alegria de viver (Meditando o Sl 84/83). **Grande Sinal**, vol. LX, pp.67-73, jan-fev. 2006.

GREY, Mary. De fundamentos abalados a uma integridade diferente? Espiritualidade como resposta à fragmentação. **Concilium**, n. 315, pp.79-89, fev. 2006.

GUDYNAS, E. Ecologia social na perspectiva dos pobres. **Concilium**, n. 261, pp.127-137, maio 1995.

HENSMAN, Charles. Princípios para uma ética sócio-ambiental: relação entre terra e vida. **Concilium**, n. 261, pp.138-150.

HUGHES, Tomaz. “Há uma esperança para seu futuro” (Jr 31,7-22). **Estudos Bíblicos**, n. 75, pp.82-84; 2002.

PERONDI, Ildo. A aliança com toda a criação. **Estudos Bíblicos**, n. 90, pp.11-19, 2006.

LIBANIO, João Batista. O Concílio Vaticano II e a modernidade. **Revista Medellín**, n. 86, pp.35-67, junio 1996.

_____. Doutrina ecológica da criação; Nella storia del Dio Trinitario [recensão]. **Perspectiva Teológica**, n. 68, pp.106-114, jan/abr. 1994.

MARCOS, Sylvia. Terra sagrada: perspectivas meso-americanas. **Concilium**, n. 261, pp.38-51, maio de 1995.

McFAGUE, Sallie. O mundo como corpo de Deus. **Concilium**, n. 295, pp.55-62, fev. 2002.

MICHOLLET, Bernard. A evolução e o conceito de ser humano. Ensaio de interpretação da *imago Dei*. **Concilium**, n. 248, pp.98-112, 2000.

MOLTMANN, Jürgen. A plenitude dos dons do Espírito e sua identidade cristã. **Concilium**, n. 279, pp.46-52, jan. 1999.

_____. A festa libertadora. **Concilium**, n. 92, pp.218-227, fev. 1974.

_____. A unidade convidativa do Deus Uno e Trino. **Concilium**, n. 197, pp.54-63, jan. 1985.

_____. Cristo, fin de la tortura y esperanza cristiana. **Selecciones de Teologia**, n. 31, pp.311-316, out/dez. 1992.

_____. Esperança sem fé? A propósito do humanismo escatológico sem Deus. **Concilium**, n. 6, pp.38-51, jun. 1966.

- _____. Fim da Utopia - Fim da História? **Concilium**, n. 252, pp.171-175, fev. 1994.
- _____. Fundamentalismo e modernidade. **Concilium**, n. 21, pp.141-148, mar. 2002.
- _____. e KÜNG, H. Islã - Um desafio para o Cristianismo (editorial). **Concilium**, n. 253, p.5s, mar. 1994.
- _____. No fim - está Deus. **Concilium**, n. 277, pp.130-140, abr. 1998;
- _____. Para una reforma política. **Selecciones de Teologia**, n. 29, pp.207-211, jul-set. 1990.
- _____. e PANAGOPOULOS, J. "Ut Unum Sint". **Concilium**, n. 261, pp.167-173, maio 1995.
- _____. Progreso y precipicio. Recuerdos del futuro del mundo moderno. **Revista latinoamericana de Teologia**, n. 54, pp.235-253, set-dez. 2001.
- _____. Ressurreição - Fundamento, força e meta de nossa esperança. **Concilium**, n. 283, pp.110-120, maio 1999.
- MOSCONI, Luís. ...E todas as árvores baterão palmas (Is 55,12). **Estudos Bíblicos**, n. 38, pp.48-52; 1993.
- NAKANOSE, Shigeyuki. Novos céus e nova terra (Is 65,17-66,4). **Estudos Bíblicos**, n. 65; pp.48-61; 2000.
- OOEM, Palmyre. Teologia em relação com as ciências naturais. **Concilium**, n. 315, pp.111-122, fev. 2006.
- PADILHA, Alyson Augusto. Alguns aspectos para a leitura do conceito de criação no Antigo Testamento. **Revista de Cultura Teológica**, n.54; pp.63-76, jan/mar 2006.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. A dança imóvel: corpo e bíblia na América Latina. **Concilium**, n. 295, pp.84-92, fev. 2002.
- KÜNG, Hans e MOLTSMANN, Jürgen. Islã - Um desafio para o Cristianismo. **Concilium**, n. 253, p.5s, mar. 1994.
- RANGEL, Alexandre. Jonas: cuidar do ser, cuidar do outro. **Estudos Bíblicos**, n. 72, pp.35-48; 2002.
- REGIDOR, José Ramos. Premissas para uma teologia ecossocial da libertação. **Concilium**, n. 261, pp.97-114, 1995.
- REIMER, Ivoni Richter. Justificação por fé e cuidado de toda a criação. Motivos para preservar (Romanos 8). **Estudos Bíblicos**, n. 72, pp.115-123; 2002
- RIZZANTE, Ana Maria. E Javé passeava pelo jardim (Gn 3,8). **Estudos Bíblicos**, n. 38, pp.29-38, 1993.
- ROBERTS, Richard. Teologia e ciências sociais. **Concilium**, n. 315, pp.123-132.

RODRIGUES, Altair Barbosa. Ecologia: definições e abrangência. **Atualização**. Belo Horizonte, MG. Ano XXXV, n. 316, pp.397-413, set-out. 2005.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. A reeducação do olhar. Leitura popular da Bíblia e a emancipação do ser humano na construção de um planeta saudável. **Estudos Bíblicos**, n. 75, pp.22-27; 2002.

RUETHER, Rosemary Radford. Refletindo sobre criação e destruição. Reavaliação do corpo no ecofeminismo. **Concilium**, n. 295, pp.44-54, fev. 2002.

SANTA ANA, Júlio de. O sistema socioeconômico atual como causa do desequilíbrio e da pobreza. **Concilium**, n. 261, pp.9-19, maio 1995.

SCHRIJVER, Georges De. A evolução do cosmos e da vida. **Concilium**, n. 284, pp.41-53, jan. 2000.

SIEGWALT, Gérard. La crise écologique, un défi pour la pensée, pour la foi et pour la praxis. **Le Supplément**, n. 169, pp.88-100, juin 1989.

SIQUEIRA, Tércio Machado. “Novos céus e nova terra, onde habitará a justiça” (2Pd 3,13). **Estudos Bíblicos**, n. 38, pp.75-80; 2000;

SOSKICE, Janet Martin. Imago Dei e diferença sexual. **Concilium**, n. 314, pp.39-46, jan. 2005.

STADELMANN, Luíz. Criação e ecologia na Bíblia. *Encontros Teológicos*. Revista do Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC, n.46, pp.89-109, jan. 2007.

UEHLINGER, Christoph. O clamor da Terra. Perspectivas bíblicas para o tema da “Ecologia e Violência”. **Concilium**, n. 261, pp.52-71, maio 1995.

VELÁSQUEZ, Julia Esquivel. Espiritualidade da Terra. **Concilium**, n. 261, pp.72-83, maio 1995.

VIAL, François. Note à propos d’un livre: la nature en crise [recension du livre de Philippe Lebreton]. **Le Supplément**, n. 169, pp.111-115, juin 1989.

WIELENGA, Bastiaan. Rumo a um novo paradigma de produção: de uma economia de crescimento ilimitado a uma economia da suficiência humana. **Concilium**, n. 261, pp.115-126;

WILSON, Edward. Salvem o planeta. **Veja**, n.19; pp.11-15, maio de 2006.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. A Boa-Nova em Isaías 40-66. Um evangelho antes do Evangelho. **Estudos Bíblicos**, n. 89, pp.25-32; 2006

Artigos em jornais

DINIZ, Ana Elizabeth. Física quântica tenta explicar origem humana em “Quem somos nós?”, cientistas lançam novo olhar sobre a realidade. **O Tempo**. Belo Horizonte, 23 de maio de 2006; p.C4.

FILHO, José Sarney. Amazônia ao sabor dos ventos. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 02 de out. 2005; p.3.

GLEISER, Marcelo. Cosmologia para a vida moderna. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 09 de abril de 2006; Caderno Mais, p.9.

_____. A fronteira do universo. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 28 maio 2006; Caderno Mais, p. 9.

LEITE, M. Crítica e arrependimento, fé e ciência. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 6 de ago. 2006; p.(C)3.

Sites

<<http://www.consciencia.net/2006/0309-biorrisco.html>>#. Acesso em 11 mar. 2006.

<http://ecclesia.com.br/news/patriarca_no_brasil.htm>#. Acesso em 11 ago. 2006.

<<http://www.ecodebate.com.br/print.asp?cod=2370>>#. Acesso em 12 jun 2006.

<<http://www.ecodebate.com.br/default.asp?pagvis=2437>>#. Acesso em 26 set. 2006.

<<http://www.unisinos.br/ihu/index.php?comingfrom=noticias&dest=791>>#. Acesso em 12 maio 2006.

<<http://www.unisinos.br/ihu/boletim/edicoes/boletim00141.doc>>#. Acesso em 16 maio 2005.

<<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1161093143.69word.doc>># Acesso em 21 fev. 2007

ANEXOS

*A Carta da Terra*⁵⁶⁵

Preâmbulo

Estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a humanidade deve escolher o seu futuro. À medida que o mundo torna-se cada vez mais interdependente e frágil, o futuro enfrenta, ao mesmo tempo, grandes perigos e grandes promessas. Para seguir adiante, devemos reconhecer que, no meio de uma magnífica diversidade de culturas e formas de vida, somos uma família humana e uma comunidade terrestre, com um destino comum. Devemos somar forças para gerar uma sociedade sustentável global baseada no respeito pela natureza, nos direitos humanos universais, na justiça econômica e numa cultura da paz. Para chegar a este propósito, é imperativo que nós, os povos da Terra, declaremos nossa responsabilidade uns para com os outros, com a grande comunidade da vida, e com as futuras gerações.

Terra, Nosso Lar

A humanidade é parte de um vasto universo em evolução. A Terra, nosso lar, está viva, com uma comunidade de vida única. As forças da natureza fazem da existência uma aventura exigente e incerta, mas a Terra providenciou as condições essenciais para a evolução da vida. A capacidade de recuperação da comunidade da vida e o bem-estar da humanidade dependem da preservação de uma biosfera saudável, com todos os seus sistemas ecológicos, uma rica variedade de plantas e animais, solos férteis, águas puras e ar limpo. O meio ambiente global, com seus recursos finitos, é uma preocupação comum de todas as pessoas. A proteção da vitalidade, diversidade e beleza da Terra são um dever sagrado.

A Situação Global

Os padrões dominantes de produção e consumo estão causando devastação ambiental, redução dos recursos e uma maciça extinção de espécies. Comunidades estão sendo arruinadas. Os benefícios do desenvolvimento não estão sendo divididos equitativamente e o fosso entre ricos e pobres está aumentando. A injustiça, a pobreza, a ignorância e os conflitos violentos têm aumentado e são causa de grande sofrimento. O crescimento sem precedentes da população humana tem sobrecarregado os sistemas ecológico e social. As bases da segurança global estão ameaçadas. Essas tendências são perigosas, mas não inevitáveis.

⁵⁶⁵ Cf. BOFF, L. *A Carta da Terra. Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003; pp.117-128.

Desafios para o Futuro

A escolha é nossa: formar uma aliança global para cuidar da Terra e uns dos outros, ou arriscar a nossa destruição e a da diversidade da vida. São necessárias mudanças fundamentais dos nossos valores, instituições e modos de vida. Devemos entender que, quando as necessidades básicas forem atingidas, o desenvolvimento humano é primariamente ser *mais*, e não ter *mais*. Temos o conhecimento e a tecnologia necessários para abastecer a todos e reduzir nossos impactos ao meio ambiente. O surgimento de uma sociedade civil global está criando novas oportunidades para construir um mundo *democrático e humano*. Nossos desafios ambientais, econômicos, políticos, sociais e espirituais estão interligados e, juntos, podemos forjar soluções incluídas.

Responsabilidade Universal

Para realizar essas aspirações, devemos decidir viver com um sentido de responsabilidade universal, identificando-nos com toda a comunidade terrestre, bem como com nossa comunidade local. Somos ao mesmo tempo cidadãos de nações diferentes e de um mundo no qual as dimensões locais e globais estão ligadas. Cada um compartilha responsabilidade pelo presente e pelo futuro, pelo bem-estar da família humana e do grande mundo dos seres vivos. O espírito de solidariedade humana e de parentesco com toda a vida é fortalecido quando vivemos com reverência o mistério da existência, com gratidão pelo presente da vida, e com humildade, considerando o lugar que ocupa o ser humano na natureza.

Necessitamos com urgência de uma visão de valores básicos para proporcionar um fundamento ético à emergente comunidade mundial. Portanto, juntos na esperança, afirmamos os seguintes princípios, todos interdependentes, visando a um modo de vida sustentável como critério comum, por meio dos quais a conduta de todos os indivíduos, organizações, empresas de negócios, governos e instituições transnacionais será guiada e avaliada.

I. Princípios

1. Respeitar e cuidar da comunidade de vida.

Respeitar a Terra e a vida em toda a sua diversidade.

Reconhecer que todos os seres são interligados e cada forma de vida tem valor, independentemente do uso humano.

Afirmar a fé na dignidade inerente a todos os seres humanos e no potencial intelectual, artístico, ético e espiritual da humanidade.

2. Cuidar da comunidade da vida com compreensão, compaixão e amor.

Aceitar que com o direito de possuir, administrar e usar os recursos naturais vem o dever de impedir o dano causado ao meio ambiente e de proteger o direito das pessoas.

Afirmar que o aumento da liberdade, dos conhecimentos e do poder comporta responsabilidade na promoção do bem comum.

3. Construir sociedades democráticas que sejam justas, participativas, sustentáveis e pacíficas.

Assegurar que as comunidades em todos os níveis garantam os direitos humanos e as liberdades fundamentais e dar a cada uma a oportunidade de realizar seu pleno potencial.

Promover a justiça econômica propiciando a todos a consecução de uma subsistência significativa e segura, que seja ecologicamente responsável.

4. Garantir a generosidade e a beleza da Terra para as atuais e as futuras gerações.

Reconhecer que a liberdade de ação de cada *geração* é condicionada pelas necessidades das gerações futuras.

Transmitir às futuras gerações valores, tradições e instituições que apóiem, a longo prazo, a prosperidade das comunidades humanas e ecológicas da Terra.

Para poder cumprir estes quatro extensos compromissos e necessário:

II. Integridade Ecológica

5. Proteger e restaurar a integridade dos sistemas ecológicos da Terra, com especial preocupação pela diversidade biológica e pelos processos naturais que sustentam a vida.

Adotar planos e regulações de desenvolvimento sustentável em todos os níveis que façam com que a conservação ambiental e a reabilitação sejam parte integral de todas as iniciativas de desenvolvimento.

Estabelecer e proteger as reservas com uma natureza viável e da biosfera, incluindo terras selvagens e áreas marinhas, para proteger os sistemas de sustento à vida na Terra, manter a biodiversidade e preservar nossa herança natural.

Promover a recuperação de espécies e ecossistemas em perigo.

Controlar e erradicar organismos não-nativos ou modificados geneticamente que causem dano às espécies nativas, ao meio ambiente, e prevenir a introdução desses organismos daninhos.

Manejar o uso de recursos renováveis como a água, o solo, os produtos florestais e a vida marinha de modo que não excedam as taxas de regeneração e que protejam a sanidade dos ecossistemas.

Manejar a extração e o uso de recursos não-renováveis, como minerais e combustíveis fósseis (de forma que diminua a exaustão e não haja sério dano ambiental).

6. Prevenir o dano ao ambiente como o melhor método de proteção ambiental e, quando o conhecimento for limitado, tomar o caminho da prudência.

Orientar ações para evitar a possibilidade de sérios ou irreversíveis danos ambientais, mesmo quando a informação científica seja incompleta ou não-conclusiva.

Impor o ônus da prova àqueles que afirmam que a atividade proposta não causará dano significativo e fazer com que os grupos sejam responsabilizados pelo dano ambiental.

Garantir que a decisão a ser tomada se oriente pelas conseqüências humanas globais, cumulativas, de longo prazo, indiretas e de longa distância.

Impedir a poluição de qualquer parte do meio ambiente e não o aumento de substâncias radioativas, tóxicas ou outras substâncias perigosas.

Evitar que atividades militares causem dano ao meio ambiente.

7. Adotar padrões de produção, de consumo e de reprodução que protejam as capacidades regenerativas da Terra, os direitos humanos e o bem-estar.

Reduzir, reutilizar e reciclar materiais usados nos sistemas de produção e consumo e garantir que os resíduos possam ser assimilados pelos sistemas ecológicos.

Atuar com restrição e eficiência no uso de energia e recorrer cada vez mais aos recursos energéticos renováveis, como a energia solar e do vento.

Promover o desenvolvimento, a adoção e a transferência equitativa de tecnologias ambientais saudáveis.

Incluir totalmente os custos ambientais e sociais de bens e serviços no preço de venda e habilitar aos consumidores identificar os produtos que satisfaçam as mais altas normas sociais e ambientais.

Garantir acesso universal ao cuidado da saúde que fomente a saúde reprodutiva e a reprodução responsável.

Adotar estilos de vida que acentuem a qualidade de vida e o suficiente material no mundo finito.

8. Avançar o estudo da sustentabilidade ecológica e promover a troca aberta e uma ampla aplicação do conhecimento adquirido.

Apoiar a cooperação científica e técnica internacional relacionada à sustentabilidade, com especial atenção às necessidades das nações em desenvolvimento.

Reconhecer e preservar os conhecimentos tradicionais e a sabedoria espiritual em todas as culturas que contribuem para a proteção ambiental e o bem-estar humano.

Garantir que informações de vital importância para a saúde humana e para a proteção ambiental, incluindo informação genética, estejam disponíveis ao domínio público.

III. Justiça Social e Econômica

9. Erradicar a pobreza como um imperativo ético, social, econômico e ambiental.

Garantir o direito à água potável, ao ar puro, à segurança alimentar, aos solos não-contaminados, ao abrigo e ao saneamento seguro, distribuindo os recursos nacionais e internacionais requeridos.

Prover cada ser humano de educação e de recursos que assegurem uma subsistência sustentável, e dar seguro social [médico] e segurança coletiva a todos aqueles que não são capazes de manter-se a si mesmos.

Reconhecer o ignorado, proteger o vulnerável, servir àqueles que sofrem e permitir-lhes desenvolver suas capacidades e alcançar suas aspirações.

10. Garantir que as atividades econômicas e instituições em todos os níveis promovam o desenvolvimento humano de forma equitativa e sustentável.

Promover a distribuição equitativa da riqueza dentro e entre nações.

Incrementar os recursos intelectuais, financeiros, técnicos e sociais das nações em desenvolvimento e aliviar as dívidas internacionais onerosas.

Garantir que todas as transações comerciais apoiem o uso de recursos sustentáveis, a proteção ambiental e normas laborais progressistas.

Exigir que corporações multinacionais e organizações financeiras internacionais atuem com transparência em benefício do bem comum e responsabilizá-las pelas conseqüências de suas atividades.

11. Afirmar a igualdade e a equidade de gênero como pré-requisitos para o desenvolvimento sustentável e assegurar o acesso universal à educação, ao cuidado da saúde e às oportunidades econômicas.

Assegurar os direitos humanos das mulheres e das meninas e acabar com toda a violência contra elas.

Promover a participação ativa das mulheres em todos os aspectos da vida econômica, política, civil, social e cultural, como parceiros plenos e paritários, tomadores de decisão, líderes e beneficiários.

Fortalecer as famílias e garantir a segurança e a criação amorosa de todos os membros da família.

12. Defender, sem discriminação, os direitos de todas as pessoas a um ambiente natural e social, capaz de assegurar a dignidade humana, a saúde corporal e o bem-estar espiritual, dando especial atenção aos direitos dos povos indígenas e minorias

Eliminar a discriminação em todas as suas formas, como as baseadas na raça, cor, gênero, orientação sexual, religião, idioma e origem nacional, étnica ou social.

Afirmar o direito dos povos indígenas à sua espiritualidade, conhecimentos, terras e recursos, assim como às suas práticas relacionadas a formas sustentáveis de vida.

Honrar e apoiar os jovens das nossas comunidades, habilitando-os para cumprir seu papel essencial na criação de sociedades sustentáveis.

Proteger e restaurar lugares notáveis, de significado cultural e espiritual.

IV. Democracia, Não-Violência e Paz

13. Fortalecer as instituições democráticas em todos os níveis e proporcionar-lhes transparência e prestação de contas no exercício do governo, a participação inclusiva na tomada de decisões e no acesso à justiça.

Defender o direito de todas as pessoas de receber informação clara e oportuna sobre assuntos ambientais e todos os planos de desenvolvimento e atividades que poderiam afetá-las ou nos quais tivessem interesse.

Apoiar sociedades locais, regionais e globais e promover a participação significativa de todos os indivíduos e organizações na tomada de decisões.

Proteger os direitos à liberdade de opinião, de expressão, de assembléia pacífica, de associação e de oposição [ou discordância].

Instituir o acesso afetivo e eficiente a procedimentos administrativos e judiciais independentes, incluindo mediação e retificação dos danos ambientais e da ameaça de tais danos.

Eliminar a corrupção em todas as instituições públicas e privadas.

Fortalecer as comunidades locais, habilitando-as a cuidar dos seus próprios ambientes e designar responsabilidades ambientais no âmbito governamental, onde possam ser

cumpridas mais efetivamente.

14. Integrar na educação formal e na aprendizagem ao longo da vida os conhecimentos, valores e habilidades necessários para um modo de vida sustentável. *Oferecer a todos, especialmente às crianças e aos jovens, oportunidades educativas que os preparem a contribuir ativamente para o desenvolvimento sustentável.*

Promover a contribuição das artes e humanidades, assim como das ciências, na educação sustentável.

Intensificar o papel dos meios de comunicação de massa, no sentido de aumentar a conscientização dos desafios ecológicos e sociais.

Reconhecer a importância da educação moral e espiritual para uma subsistência sustentável.

15. Tratar todos os seres vivos com respeito e consideração.

Impedir crueldades aos animais mantidos em sociedades humanas e diminuir seus sofrimentos.

Proteger animais selvagens de métodos de caça, armadilhas e pesca que causem sofrimento externo, prolongado e evitável.

Evitar ou eliminar, ao máximo possível, a captura ou a destruição de espécies que não são o alvo ou objetivo.

16. Promover uma cultura de tolerância, não-violência e paz. *Estimular* e apoiar os entendimentos mútuos, a solidariedade e a cooperação entre todas as pessoas, dentro e entre nações.

Implementar estratégias amplas para prevenir conflitos violentos e usar a colaboração na resolução de problemas para manejar e resolver conflitos ambientais e outras disputas.

Desmilitarizar os sistemas de segurança nacional até chegar ao nível de uma postura não-provocativa da defesa e converter os recursos militares em propósitos pacíficos, incluindo restauração ecológica.

Eliminar armas nucleares, biológicas e tóxicas e outras armas de destruição em massa.

Assegurar que o uso de espaços orbitais e exteriores mantenha a proteção ambiental e a paz.

Reconhecer que a paz é a integridade criada por relações corretas consigo mesmo, com as outras pessoas, culturas, vidas, com a Terra e com o grande Todo do qual somos parte.

* * * *

DEUS NO PROJETO DO MUNDO MODERNO

Publicações do Boletim IHU – Instituto Humanitas Unisinos da Universidade Vale do Rio dos Sinos de São Leopoldo/RS.

Este artigo foi publicado no livro MOLTSMANN, Jürgen, Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997; tradução italiana: Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia, Brescia: Queriniana, 1999, p. 9-26.

O artigo, originalmente, foi uma conferência proferida nos EUA e publicada, em 1995, pela Association of Theological Schools in the United States and Canada (Associação das Faculdades de Teologia dos EUA e Canadá), com sede em Pittsburgh. O artigo foi, posteriormente, publicado pela revista alemã Evangelische Theologie 55/1995 e pela revista, editada em Genebra, Suíça, Revue de Théologie et de Philosophie 128/1996, p. 49-65,. O texto aqui publicado foi traduzido, a partir da versão francesa e comparada com a tradução italiana.

A tradução do artigo para o português é de Rogério Mosimann da Silva, licenciado em Filosofia e Teologia pelo Centro de Estudos Superiores – CES, de Belo Horizonte, MG e em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS – Porto Alegre, RS. Este artigo foi publicado pelo CEPAT Informa, Páscoa de 2000, edição especial. Os subtítulos são nossos.

I – DEUS NO PROJETO DO MUNDO MODERNO:

UMA CONTRIBUIÇÃO PARA PENSAR A RELEVÂNCIA PÚBLICA DA TEOLOGIA

Jürgen Moltmann

Onde está Deus?

“É simples mas nem por isso menos verdadeiro que a teologia não possui senão um problema: Deus. Nós somos teólogos *por causa de Deus*, ou então não deveríamos nos chamar assim. Deus constitui nossa dignidade. Deus é nosso sofrimento. Deus é nossa esperança. Mas *onde está Deus*? Uma primeira resposta: Deus é o senhor soberano de sua própria existência. É por isso que Deus não está em *nossa* religião, *nossa* cultura ou *nossa* Igreja. Deus é *ele mesmo* em sua presença, em sua *shekiná* (habitação terrestre) e em *seu* Reino. Nossas Igrejas, culturas e religiões não recebem a sua verdade a não ser referidas a essa presença de Deus. Fundada em Deus, a teologia é sempre *teologia do Reino de Deus*. “Toda teologia da libertação são e fecunda está enraizada numa teologia do Reino de Deus”, observa Gustavo Gutiérrez⁽⁵⁶⁶⁾, o que vale igualmente para qualquer forma de teologia política.

A verdadeira teologia é pública

Como teologia do Reino de Deus, ela deve ser *teologia pública*, isto é, participação na *coisa pública*, clamor de Deus e esperança de Deus a um tempo públicos, críticos e

1. Ver G. GUTIÉRREZ. *Théologie de la Libération*. Bruxelas: Lumen Vitae, 1974. A citação se encontra na nova edição alemã de 1992, p. 242. Tradução portuguesa: *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.

proféticos. Por causa do Reino de Deus, o caráter público é constitutivo da teologia. A teologia como discurso público tem necessidade da liberdade institucional frente à Igreja, assim como de um lugar na espaço público das ciências. Hoje, essa liberdade deve ser defendida contra o ateísmo e o fundamentalismo⁽⁵⁶⁷⁾. Para empreender a tarefa especificamente teológica, e por isso universal, do Reino de Deus no mundo moderno, é necessário compreender a teologia que subjaz a nosso mundo moderno e apreendê-la em sua gênese mesma, permitindo reconhecer tanto a sua vitalidade quanto suas malformações genéticas.

Modernidade/Submodernidade: os desafios para uma teologia do Reino de Deus

Com efeito, o mundo moderno é filho da esperança judaica e cristã. Assim, num primeiro momento, falarei da *gênese do mundo moderno a partir do espírito da esperança messiânica*. O problema do mundo moderno não reside unicamente em seu pluralismo, mas antes na polarização *modernidade/submodernidade*. É por isso que, na segunda parte, falarei da *contradição entre a modernidade e a submodernidade* ou, dito de outra forma, *dos tempos finais do mundo moderno*. Por fim, numa terceira parte, tentarei definir, em novos moldes, as tarefas de uma teologia do Reino de Deus. Desenvolverei, nesse quadro, a questão do *renascimento do mundo a partir do Espírito da vida*.

A gênese do mundo moderno a partir do espírito da esperança messiânica

Os “novos tempos” do mundo moderno têm, antes da *Aufklärung*⁽⁵⁶⁸⁾, ao menos duas origens significativas:

1º) a *conquista*, quer dizer, a descoberta e a conquista da América a partir de 1492;

2. Numa versão anterior do presente texto, mais extensa e ainda inédita, J. Moltmann acrescentará, entre outras, a seguinte explicação: “a dissolução da teologia em ciências da religião por um lado, e a recuperação eclesial do teológico por outro, expulsam hoje os teólogos das universidades. Investindo contra a liberdade e o caráter público da teologia, ateus e fundamentalistas concluíram uma aliança que pode ser tudo menos santa. Isso me permite um comentário pessoal. A teologia é para mim, de fato, um *sofrimento de Deus* e uma paixão pelo seu Reino. Ela é para mim uma paixão messiânica, porque a ela cabe examinar a paixão do Cristo crucificado. Para mim, a teologia emana de uma paixão divina: é a ferida aberta de Deus em minha própria vida e nos torturados desse mundo; é o clamor do Deus de Jó; é o grito do Cristo abandonado na cruz. Por isso nós não somos teólogos pelo fato de sermos particularmente religiosos, mas porque constatamos a ausência de Deus na figura do mundo. Nós clamamos por sua justiça e não nos resignamos à morte em massa sobre a Terra que é sua. Mas para mim, a teologia emana, ao mesmo tempo, do desejo divino de viver, desejo no qual fazemos a experiência da presença do Espírito Santo vivificante, para que recusemos a resignação e comecemos a amar a vida daqui *debaixo*. Estas são para mim as duas experiências de Deus feitas pelo Cristo: o desejo e a dor de Deus. Dessa tensão nasce a esperança do Reino no qual Deus está inteiramente no mundo, e o mundo está inteiramente em Deus. *Buscai primeiro o Reino de Deus...* - a quem se endereça esse *mandamento* senão em primeiro lugar aos teólogos? Quer seja concebida como doutrina da fé ou dogmática eclesial, como teologia da esperança ou da libertação, como negra ou feminista, a teologia é, pela relação a seu horizonte último e, portanto, em sua primeira paixão, sempre teologia do Reino de Deus e por isso mesmo teologia pública: discurso público em favor do Evangelho público do Reino de Deus. Como teologia do Reino de Deus, a teologia é uma função desse *Reino* e forma, na comunidade do Espírito de Deus, uma realidade não-dependente da Igreja. Ao lado das demais *tarefas* eclesiais, a teologia possui um mandato próprio do Reino de Deus. O conhecimento teológico de Deus no exílio desse mundo é antecipação da visão de Deus na pátria do Reino de Deus. Como função do Reino por vir, a teologia figura entre os outros mandatos do Reino: a política, a sociedade, a economia, a cultura e a vida pessoal”.

3. ‘Aufklärung’, palavra alemã, que significa Ilustração.

2º) o poderio científico-técnico do homem sobre a natureza.

1492: marco de uma nova ordem mundial

Em 1492, foi posto o fundamento de uma nova ordem mundial, que se mantém em vigor até os dias de hoje. Nesse momento, a Europa, até então periférica, foi subitamente alçada para o centro do mundo. A data de 1492 simboliza o início do poderio dos europeus sobre os outros povos e continentes, inaugurando, de acordo com Hegel, o nascimento da modernidade⁽⁵⁶⁹⁾. Espanhóis e portugueses, depois ingleses, holandeses, franceses, nas Américas e russos, na Sibéria “descobriram”, cada um para si, um mundo novo. Que significa então “descobrir”? “Descobrir” é mais do que encontrar qualquer coisa escondida; para aquele que descobre, trata-se também de se apropriar do *outro* e *estrangeiro*, razão pela qual ele se reveste com o nome de “descobridor”.

A América é uma invenção do pensamento europeu

A América não foi reconhecida como tal, mas foi invadida e foi moldada segundo a vontade dos “descobridores”⁽⁵⁷⁰⁾. “América” é “uma invenção do pensamento europeu”, observa o historiador mexicano Edmundo O’Gorman. Os *conquistadores* encontraram o que eles procuravam, pois eles o inventaram. A vida e a cultura próprias dos astecas e dos incas jamais foram levadas em conta, mas rechaçadas pelo fato de serem *outras* e *estrangeiras*, e sacrificadas sobre o altar da propriedade⁽⁵⁷¹⁾. Pois ilhas, montanhas e rios certamente já tinham seus nomes indígenas desde há muito tempo. Colombo, no entanto, os batizou com nomes espanhóis e cristãos. Nomear significa apossar-se. O mesmo vale para a interdição e a opressão às línguas dos povos “descobertos”. Os mitos dos “domínios sem dono”, do “*no man’s land*” e da “selva” vieram legitimar a espoliação e as colonizações. ⁽⁵⁷²⁾ Com a conquista da América, também o cristianismo

4. G. W. F. HEGEL. *La raison dans l’histoire (A Razão na História)*. Paris: Plon., 1965, p. 242: “a América é, pois, o país do futuro onde nos tempos futuros se manifestará (...) a relevância da história universal”. A insignificância, em 1492, dos povos europeus em comparação com o império otomano, o império mongol indiano e a China, é descrita de uma maneira impressionante por P. Kennedy, *Naissance et déclin des grandes puissances: transformations économiques et conflits militaires entre 1550 et 2000*. Paris: Payot, 1991. Tradução portuguesa: *Ascensão e Queda das Grandes Potências. Transformação Econômica e Conflito Militar de 1500 a 2000*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1989.

5. Sigo aqui a B. DIETSCHY, “Die Tücken des Entdeckens. Ernst Bloch, Kolumbus und die Neue Welt”, in: *Jarbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft* 1992/93, p. 234-51.

6. A. W. CROSBY, *Die Früchte des weissen Mannes. Ökologischer Imperialismus 900-1900*, Frankfurt/New York, 1991 (*Ecological Imperialism: the Biological Expansion of Europe 900-1900*, Cambridge, N.Y., 1994). Tradução portuguesa: *Imperialismo Ecológico. A Expansão Biológica da Europa: 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993); E. DUSSEL, *1492: L’occultation de l’autre*. Paris: Ed. Ouvrières, 1992. Tradução portuguesa: *1492 – O Encobrimento do Outro*. Petrópolis: Vozes.

7. Ver T. TODOROV. *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre*. Paris: Seuil, 1982, p. 69ss e 104ss Tradução portuguesa: *A conquista da América – a questão da América*. Ed. Martins Fontes. Ver também D. E. STANDARD. *American Holocaust. The conquest of the New World (Holocausto Americano. A conquista do Novo Mundo)*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1992. A versão mais ampla do presente texto contém essa precisão interessante: “estranhamente, a cultura européia é a única a ter descoberto todas as demais culturas, ela mesma não tendo sido descoberta por ninguém! Não existe uma etnologia hindu, chinesa ou africana sobre as tribos européias. Países europeus foram freqüentemente conquistados, mas nunca houve tais descobertas pelas quais a dominação européia do mundo começou e se mantém até hoje. Todorov descreveu isso de um modo bastante dramático, narrando o encontro entre Hernán Cortés e Montezuma: de um lado, a razão dominante que invade o lugar que

européu se propôs a dominar o mundo. Ele não conquistou as almas para o Evangelho, mas para o império cristão. A alternativa em matéria de decisão não era “fé ou não-fé”, mas “batismo ou morte”.

A vitória da ciência e da técnica

Por outro lado, o poderio do tipo científico-técnico sobre a natureza funda também a nova ordem mundial. Durante o século que separa Nicolau Copérnico e *sir* Isaac Newton, os novos saberes desmistificaram a natureza e fizeram desaparecer dela o mistério divino que, até então, tinha sido nomeado “alma do mundo”⁽⁵⁷³⁾. Assim, caíram todos os tabus que geravam o respeito em relação à “Mãe-Terra” e à Vida (*das grosse Leben*). As ciências da natureza entregaram a “Mãe-Terra com seus filhos” ao homem, a fim de este se estabelecer, como disseram Francis Bacon e René Descartes, no seu vocabulário sexista e masculino, como seu “senhor e proprietário”. Também aqui há “descobertas” dignas de serem coroadas por um prêmio Nobel. Esse “descobrir” de tipo científico não apenas suprime nossa ignorância, mas estabelece uma relação entre os objetos e nós mesmos. O *Novum organum scientiarum* representa uma “ars inveniendi”, como dizia Bacon. A razão científica é a razão instrumental, uma razão na qual o interesse diretor é o lucro e a dominação⁽⁵⁷⁴⁾. Ela deixou de lado a razão receptiva, um órgão de escuta e de compreensão, bem como a *phronesis*, mais antiga, que definia a razão como sabedoria. Segundo a *Crítica da razão pura*, de Kant, a razão moderna não é capaz de compreender senão “o que ela produz como seu próprio projeto”, obrigando a natureza a responder a suas questões (prefácio à 2ª ed.). Esse *constrangimento* exercido sobre a natureza se chama “experimentação”; no século XVIII, ela foi frequentemente comparada à Inquisição, que recorria à tortura. Até hoje a sentença de Bacon permanece em vigor: “saber significa poder”, entendendo-se saber como o saber científico que tem poder sobre a natureza e a vida. Mediante as ciências da natureza e a técnica, a Europa atingiu esse domínio pelo saber que lhe permitiu, graças aos recursos dos mundos colonizados, construir sua civilização mundial cuja origem não é mais reconhecível hoje, uma vez que o mundo é igual, quer a gente se encontre em Frankfurt, Chicago ou Cingapura. Pela vitória das ciências e da técnica, o cristianismo adquiriu a reputação de ser a religião do Deus da vitória. A civilização ocidental vitoriosa chamou o século XIX de “o século cristão”. Uma revista com esse nome - *The Christian Century* - existe até hoje!

pertencia ao outro para submetê-lo inteiramente; do outro, uma razão quase ecológica que se pergunta sobre as constelações dos astros e sua influência sobre a história humana”.

8. Para essa representação de uma “alma do mundo”, ver H. R. SCHLETTE, *Weltsee, Geschichte und Hermeneuti.*, Frankfurt, 1993; C. MERCHANT. *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution (A Morte da Natureza. Mulheres, Ecologia e a Revolução Científica)*. San Francisco: Harper & Row, 1983.

9. M. HORKHEIMER / TH. ADORNO. *La dialectique de la raison* (1994). Paris: Gallimard, 1983; M. HORKHEIMER. *Théorie critique: essais*. Paris: Payot, 1978; J. HABERMAS. *Connaissance et intérêt (Conhecimento e Interesse)*. Paris: Gallimard, 1986. Em português, respectivamente, esses livros foram publicados com os títulos: *Dialética do Esclarecimento*. Ed. Jorge Zahar e *Teoria Crítica – Tomo I*, Ed. Perspectiva.

Deus e o ouro puxaram a ‘conquista’

E quais eram as esperanças que motivavam as descobertas européias modernas? Elas se resumem no que se convencionou chamar de *Novo Mundo*. Colombo, pode-se ver, procurava tanto o jardim divino do Éden quanto a cidade de ouro, o *Eldorado*⁽⁵⁷⁵⁾. Deus e o ouro foram as forças mais poderosas da *conquista*⁽⁵⁷⁶⁾. A cidade de ouro que Colombo e outros buscavam não se destinava somente ao enriquecimento pessoal. Colombo usou também a reconquista de Jerusalém para legitimar a sua *corrida do ouro*, e se apoiou na profecia de Joaquim de Fiori, que assegurava que “da Espanha sairá aquele que restituirá a arca de Sião”. Com efeito, Jerusalém devia ser a capital do Reino dos mil anos. Colombo, mais firmemente que outros, acreditou também no paraíso terrestre. Quando ele avistou as colinas arredondadas da Venezuela, ele se espantou e escreveu em 1498 que “ali se encontra o paraíso terrestre que ninguém alcança senão pela vontade de Deus”. Ele compreendeu sua missão de uma maneira tão messiânica e apocalíptica quanto o fizeram os inúmeros conquistadores e colonos na América depois dele: “o novo céu e a nova terra”, ou, como gostam de dizer os norte-americanos, “o novo mundo”: *novus ordo seculorum*, como se pode ler no emblema dos Estados Unidos. A América, pois, estimulou profundamente a imaginação utópica da Europa. Os exemplos mais conhecidos são a *Utopia*, de Thomas Morus (1516), que explorou os relatos de viagem de Américo Vespúcio, e a *Civitas Solis*, de Thomas Campanella (1623), que tomou por modelo o Estado solar dos incas.

EUA: reservam para si um papel escatológico e redentor

E que esperança movia a civilização moderna? É aí que se encontra a grande idéia dos *tempos modernos*. O quadro mobilizador e organizador, que interpretou o poderio da Europa sobre o mundo, reside na expectativa milenarista de que os santos, quando o Cristo vier, reinarão com Ele por um período de mil anos, que julgarão com Ele os povos e que esse império do Cristo será a idade última e dourada da humanidade antes do fim do mundo⁽⁵⁷⁷⁾. Não é preciso destacar quanto os *antepassados peregrinos* e os colonos piedosos que se estabeleceram no Norte da América e exterminaram os índios (*assimilados* aos amalecitas) foram marcados por esse *milenarismo*⁽⁵⁷⁸⁾. Pela imigração, povos europeus, depois asiáticos, criaram os Estados Unidos; eles deixaram as suas marcas na cultura desse país, impulsionando-o ao topo das nações do mundo. Os Afro-Americanos contribuíram pela escravidão e a libertação da qual eles foram objeto. O país dos Indo-Americanos, dos Euro-Americanos, dos Afro-Americanos, dos Hispano-Americanos e dos Ásio-Americanos é habitado por uma nação composta de uma

10. E. BLOCH. *Le principe espérance (O Princípio Esperança)*. Paris: Gallimard, 1976-1993, vol. 2 (1982), p. 361ss: “O Eldorado e o Éden, as utopias geográficas”, particularmente as páginas 392ss. Cf. B. DIETSCHY, *op. cit.*, p. 238ss, onde se descrevem essas representações como “a escatologia intramundana da modernidade”.

11. G. GUTIÉRREZ. *Dieu ou l’or des Indes occidentales 1492-1992. Las Casas et la conscience chrétienne (Deus ou ouro das Índias Ocidentais. Las Casas e a consciência cristã)*. Paris: Cerf, 1992.

12. J. MOLTSMANN. *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie (O Deus que vem. Escatologia Cristã)*. München/Gütersloh, Kaiser, 1995. Tradução italiana: *L’Avvento di Dio. Escatologia Cristiana*. Brescia: Queriniana, 1998. Extrato desse livro foi traduzido e publicado no boletim CEPAT Informa nº. 55/1999, p. 9-13.

13. E. L. TUVESON. *Redeemer Nation. The Idea of America’s Millennial Role*. Chicago, University of Chicago Press, 1968; M. D. BRYANT, D. W. DAYTON (eds.). *The Coming Kingdom. Essays in American Millennialism and Eschatology*. New York, 1983.

multiplicidade de povos: *e pluribus unum*. Os Estados Unidos são essa tentativa única e moderna de uma representação universal da humanidade, e por essa mesma razão eles representam também um perigo único⁽⁵⁷⁹⁾. Ainda hoje todo presidente norte-americano invoca em seu discurso inaugural “a fé messiânica de nossos pais”; o papel escatológico da América (*the millennial role of America*) aparece em sua filosofia política, uma vez que nesta os Estados Unidos são considerados a nação inocente, a nação redentora.

O milenarismo se concretiza com a modernidade

Com o surgimento da modernidade, uma onda de esperança messiânica se espalhou por toda a Europa. Nós a encontramos no messianismo judeu do *Sabbatai Zwi*, no apocalipse puritano, na “teologia profética” do século XVII, bem como no pietismo alemão (Comenius, Spener, Bengel, Öttinger)⁽⁵⁸⁰⁾. Esperanças escatológicas de tipo milenarista sempre existiram no cristianismo, mas com o advento da modernidade, surge um novo modo de enunciar o tempo: *agora* o tempo do cumprimento chegou. É *hoje* que essa esperança se realiza. Secularização não significa mundanização; ao contrário, é realização do religioso. É por isso que a época moderna foi chamada em alemão, de acordo com Joaquim de Fiori, de “novo tempo” (*Neu-Zeit*). Depois da Antigüidade e da Idade Média, esse *novo tempo* é a época final (*End-Zeit*) da história e a terceiro estágio do Espírito imediatamente divino. *Agora* a história do mundo se consuma, *agora* a humanidade será perfeita, *agora* começa o progresso em todas as dimensões. Se não há mais alternativa a essa *civilização humanitária moderna*, então ela representa de fato o fim da história, um paraíso pós-histórico e a-histórico, a *pós-história*⁽⁵⁸¹⁾.

A ciência e a técnica restituem o ‘bem’ sobre a terra

Agora se realizou a dominação dos *santos* sobre os povos, *agora* foi restabelecida a dominação dos homens sobre a Terra. As ciências da natureza e a técnica restituem aos homens o que eles tinham perdido por causa do pecado original, a saber, o *dominium terrae* (Francis Bacon). *Enfim* os homens atingiram a idade adulta, pois as *Luzes* são “a saída do homem de sua minoridade, tornando-se ele mesmo o responsável (...), já que a causa consiste não em um defeito do entendimento, mas numa falta de decisão e de coragem de se autodeterminar sem ser dirigido por outro” (I. Kant). O *humano* é bom e pode se aperfeiçoar sempre mais. Esse *otimismo humanitário* da época das *Luzes* tem um fundamento milenarista: “nessa época final, Satã está acorrentado por mil anos”, a fim de que o bem possa se expandir sem obstáculo.

14. O reverso do milenarismo americano, a apocalíptica moderna da literatura do último dia (*doomsday*), mostra-o claramente. A título de exemplo, o best-seller de HAL LINDSAY, *L’agonie de notre vieille planète*, Braine-L’Alleud, 1976.

15. Ver J. TAUBES. *Abendländische Eschatologie* (1947). München, Matthes & Seitz, 1991; R. BAUCKHAM. *Tudor Apocalypse. Sixteenth Century Apocalypticism, Millenarism and the English Reformation: from John Bale to John Foxe and Thomas Brightman*. Oxford, 1975. O livro do rabino superior de Amsterdam MANASSEH BEN ISRAEL (1604-1657), *Spes Israelis* (1650), teve um efeito considerável: dedicado ao lorde-protetor da *Commonwealth* britânica, teve por resultado a readmissão dos judeus na Inglaterra. Marjorie REEVES. *Joachim of Fiore and the Profetic Future*. London, 1976, mostra a que ponto o protestantismo inglês e a *Aufklärung* inglesa estavam influenciados pelo espírito joaquimista.

16. L. NIETHAMER. *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? (Pós-história. A história está no fim?)*. Hamburg: Rowohlt, 1989; F. FUKUYAMA. *La fin de l’histoire et le dernier homme*. Paris: Flammarion, 1992. Tradução portuguesa: *O Fim da História e o Último Homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

O novo messianismo: uma racionalidade que prescindir de Deus

O texto de Lessing de 1777 sobre *A Educação do gênero humano* tornou-se o escrito fundador da *Aufklärung* alemã. Ele é messiânico de ponta a ponta⁽⁵⁸²⁾. Lessing não faz outra coisa senão proclamar a terceira idade do Espírito e a consumação da história, prometida por Joaquim de Fiori. Essa etapa começa com a passagem de todos os homens racionais de uma fé eclesiástica unicamente histórica à fé racional generalizada. É nela que todo homem reconhece a verdade e faz o bem por si mesmo, sem que tenha necessidade de conselhos eclesiásticos, precisamente porque se trata do bem. Do religioso desígnio salvador de Deus, passou-se ao progresso da história. A Revolução Francesa, com seu *pathos* humanitário - “todos os homens são criados livres e iguais” - e com sua democracia, tornou-se para Immanuel Kant o sinal histórico do anúncio do desenvolvimento dos homens para o melhor. “Vemos, declara ele, que também os filósofos podem ter a sua utopia messiânica (*quiliasmos*)”⁽⁵⁸³⁾. O que Kant afirmava com isso é “a união perfeita e civil do gênero humano” em uma “sociedade das nações” (*foedus amphictyonum*) como garantia da “paz perpétua”. É uma idéia que, hoje, tornou-se incontornável nas declarações dos direitos humanos e na política das Nações Unidas, em vista à sobrevivência da humanidade.

O paradigma da modernidade não necessita de Deus

Quando nos damos conta desse messianismo da modernidade, compreendemos por que para Kant a questão religiosa não é mais “o que nos une à origem?”, ou “o que me vai dar a certeza para a eternidade?”; mas, antes, “que posso esperar?”⁽⁵⁸⁴⁾. Somente um futuro que a gente pode esperar dá sentido à vida na história e a todas as experiências e atividades históricas. E para a época moderna esse futuro esperado consiste em um novo paradigma, paradigma da transcendência para a transfiguração da história”.

<[#](http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1161289442.24word.doc)

Acesso em 30 de janeiro de 2007.

II – DEUS NO PROJETO DO MUNDO MODERNO:

MODERNIDADE X SUBMODERNIDADE: OS TEMPOS FINAIS

DO MUNDO MODERNO?

**Jürgen
Moltman**

17. FR. GERLICH. *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich (O Comunismo como ensinamento do Reino Milenar)*. München, 1921 mostra que Lessing foi influenciado pelo quiliasmos pietista do filósofo Chr. A. Crusius.

18. I. KANT. “Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita”, 8ª proposição; in: I. KANT. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, Pléiade, 1985. v. 2.

19. I. KANT. “Crítica da Razão Pura”, *Oeuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, Pléiade, 1980. v I, p. 1365 (A 804): “todo interesse de minha razão (tanto especulativa quanto prática) se concentra nas três questões a seguir: Que posso saber? Que devo fazer? O que me é permitido esperar?”

“Antes de mergulharmos na pós-modernidade, nós, que fomos seduzidos pela crença no progresso, precisamos nos deter um instante e nos dar conta das vítimas que a modernidade produziu na submodernidade”. No verso da bela superfície messiânica da história, existe o lado *feio*, apocalíptico, pois o progresso vitorioso dos povos europeus provocou, ao preço de elevadas perdas, a *regressão* de outros povos; e o advento da cultura da razão levou à submissão do corpo, dos sentimentos e do sentido dos seres humanos modernos. A história do triunfo do Primeiro Mundo é inseparável da história do sofrimento do Terceiro Mundo.

O custo do progresso do mundo moderno

Basta comparar as datas e estabelecer as sincronias para se dar conta. Quando, em 1517, Lutero afixava suas teses reformistas na igreja de Wittenberg e inaugurava assim a Reforma na Alemanha, Hernan Cortés embarcava para Tenochtitlan no México; ele conquistou a cidade dos astecas em 1521, no mesmo momento em que Lutero bradava diante da dieta de Worms: “Vejam. Eu não posso fazer outra coisa”. Enquanto Lessing e Kant publicavam seus escritos sobre as *Luzes*, mais de dois milhões de escravos negros eram vendidos anualmente na África e levados para a América. O avanço do mundo industrial moderno sempre se deu em detrimento da terra que foi sendo destruída, como o mostram as paisagens devastadas da região do Ruhr, da Inglaterra central, da Pensilvânia e da Sibéria. Por conseqüência, o progresso do mundo moderno aconteceu sempre às custas dos outros povos, às custas da natureza, e, hoje, às custas também das gerações futuras. Se fôssemos calcular os custos reais, constataríamos que não houve progresso substancial.

Modernidade / Submodernidade: dois lados de uma mesma moeda

O *Primeiro Mundo moderno* forma tão-somente um terço do mundo moderno, os outros dois terços representam o *Terceiro Mundo moderno*. Os *novos tempos* produziram os dois: a modernidade e a submodernidade. Mas porque uns existem na luz, e os outros, na sombra (B. Brecht), os primeiros não podem ver os demais, ou seja, os que vivem na obscuridade. A memória dos atores é sempre curta, ao passo que as lembranças das vítimas dura muito tempo. Para os povos oprimidos nos países do Terceiro Mundo, para a terra explorada e condenada ao silêncio, o messianismo da época moderna nunca foi outra coisa senão o apocalipse de sua destruição. Mas, como os mundos humanos divididos estão inseparavelmente ligados e como nenhuma cultura humana pode se soltar dos ecossistemas da Terra comum, o declínio do Terceiro Mundo arrasta consigo o declínio do Primeiro Mundo, e a destruição da Terra conduz também ao desaparecimento do gênero humano.

O fim dos tempos sob o ângulo econômico

A existência do Terceiro Mundo coincide com o aparecimento do mundo moderno. De fato, é a escravidão em massa dos africanos e a exploração das riquezas do solo na América que colocaram à disposição a mão-de-obra e os capitais para a construção e o progresso do Primeiro Mundo⁽⁵⁸⁵⁾. Do século XVII ao século XIX, o comércio triangular transcontinental fez a fortuna da Europa: os escravos africanos trazidos para a

20. A esse respeito, a obra de E. GALEANO, *Les veines ouvertes de l'Amérique Latine: une contre-histoire*. Paris: Plon, 1981 permanece fundamental. Tradução portuguesa: *As veias abertas da América Latina*. 37.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996; a propósito da escravidão, ver D. P. MANNIX e M. COWLEY, *Black Cargoes. A History of the Atlantic Slave Trade*. New York, 1974.

América; o ouro e a prata, depois o açúcar, o algodão, o café e a borracha levados da América para a Europa; os produtos industrializados e as armas exportadas para a África; e assim por diante. O capital de investimento que permitiu a industrialização da Europa Ocidental provinha desse comércio transatlântico de grande envergadura. Este destruiu as culturas e impérios da África Ocidental pelo comércio de homens, depois pelas monoculturas, bem como as economias indígenas de subsistência na América Central e na América do Sul, sacrificando assim povos inteiros sobre o altar do desenvolvimento europeu. Nós conhecemos as conseqüências disso. Não faz muito tempo que a exploração direta da força de trabalho e dos recursos naturais deu lugar ao serviço da dívida. Ainda hoje, os lucros que retornam aos países industrializados excedem os investimentos nos países em vias de desenvolvimento.

O Terceiro Mundo é descartável

Hoje, entretanto, a automatização da produção torna a indústria progressivamente dependente dos salários e da mão-de-obra barata dos países pobres. O desinteresse por parte dos países industrializados pelos países da África e da América Latina é crescente. E aumenta o número de seres humanos e de países que não servem para nada. O Terceiro Mundo, outrora explorado, foi transformado num *obsoleto-mundo* supérfluo e em *massas sobrantes* (*surplus people*). “Contemplamos os primeiros sinais desse caminho que leva à extermínio na ‘anarquia que vem chegando’ (*coming anarchy*) à África, que Robert D. Kaplan descreveu de modo tão contundente em um artigo do *Atlantic Monthly*⁵⁸⁶. Os Estados da África Ocidental se dissolvem e tornam-se ingovernáveis. O monopólio policial do Estado não pode ser mantido, a destruição ecológica do país empurra as pessoas para as periferias dos grandes centros, a malária e a aids aumentam o número dos *párias*. Uma massa enorme de pobres está surgindo, e avança na direção dos países ricos que, por sua vez, se erigem em fortalezas protegendo-se de tais massas através de novas *cortinas de ferro*: a fortaleza Europa, a fortaleza Japão, a fortaleza Estados Unidos, etc. Não vislumbro o choque de culturas que Samuel Huntingdon prognosticou, mas antes as cruzadas dos pobres contra os países ricos e a dizimação, pela fome e doenças, das pessoas *que sobram*.”

Mundo Moderno: Começo do fim da Natureza

O surgimento do mundo moderno é igualmente *o começo do fim da natureza*⁵⁸⁷. O mundo moderno é o resultado da descoberta científica e do poderio técnico sobre a natureza. E hoje, como nunca, isso está se realizando. A expansão da civilização técnico-científica, tal como nós a conhecemos, conduz à extinção de um número sempre maior de espécies de plantas e de animais. Carregado de conseqüências, o efeito-estufa, produzido pelos gases carbônico e metano, modificará o clima dos próximos decênios. O solo está envenenado pelos adubos químicos e pesticidas. As florestas tropicais estão devastadas, os campos estão super-explorados, e os desertos crescem. A população humana quadruplicou ao longo dos últimos 60 anos e contará, no início do terceiro milênio, com 8 a 10 bilhões de seres humanos. As necessidades de abastecimento e a quantidade de resíduos aumentarão proporcionalmente. A população urbana aumentará e se elevará a 46,6% no ano 2000, enquanto, em 1950, era de 29%. O ecossistema

21. R. D. KAPLAN, “The Coming Anarchy”, *The Atlantic Monthly*, n. 2, v. 273, fev./1994, p. 44-76.

22. W. LEISS, *The Domination of Nature*. New York, 1972; B. MACKIBBEN, *La nature assassinée*. Paris: Presses Pocket, 1992.

humano está desequilibrado, o que, a longo prazo, leva à destruição da Terra e à autodestruição da humanidade. Essa lenta crise está sendo chamada de “poluição do meio-ambiente” e para ela estão sendo buscadas soluções técnicas. Mas, na verdade, trata-se de uma crise do grande projeto da civilização moderna. A destruição da natureza pelos seres humanos está enraizada numa relação equivocada do homem com a natureza. Se alguma orientação nova de valores fundamentais dessa sociedade não se delinear, nem um novo comportamento em relação à natureza, nem uma nova compreensão de si do ser humano, nem ainda um outro sistema econômico, então a implosão ecológica da Terra pode ser facilmente inferida dos fatos e das tendências subjacentes às crises atuais⁽⁵⁸⁸⁾.

A civilização moderna: expansionista e dizimadora

Quais são os interesses e os valores que regem a civilização moderna? Manifestamente, é a *vontade de poder* que impele os homens modernos a exercerem o poder sobre a natureza da Terra como sobre o seu próprio corpo. O crescimento do poder humano e a vontade de assegurá-lo alimentam o progresso que, econômica, financeira e militarmente falando, é sempre medido de modo quantitativo, e seu custo é pago pela natureza. A civilização moderna que proveio da Europa é uma cultura da expansão tanto em relação aos demais países quanto em relação à natureza. Perdeu-se a sabedoria da autolimitação e da manutenção do equilíbrio entre cultura e natureza que as sociedades antigas, pré-modernas ou extra-européias - chamadas hoje de “subdesenvolvidas” - respeitavam. Ela se perde igualmente no povos afíxonados pelo objetivo de atingir o nível de vida ocidental. O desenvolvimento e a expansão dessa cultura de dominação se aceleram, e as catástrofes ecológicas aumentam proporcionalmente em todos os países. A partir daí, surgem as questões decisivas da época atual: a sociedade industrial significa necessariamente o “fim da natureza”, ou a natureza deve ser protegida contra essa sociedade? A biosfera é a base indispensável da tecno-esfera humana, ou esta última pode ser alargada de modo que a biosfera até hoje conhecida se torne supérflua? Devemos proteger a natureza das intervenções humanas em proveito dela mesma ou será que é inevitável transformar a Terra em um mundo artificial à imagem de uma nave espacial, mundo em que poderão existir seres humanos produzidos por manipulações genéticas?

A crise de Deus

É compreensível que, em face às contradições do mundo moderno, os seres humanos façam a experiência de crises profundas de fé⁽⁵⁸⁹⁾. A confiança no tempo presente se perde, quando não se sabe mais se um futuro nos está reservado. A confiança em relação à natureza se desmorona, quando a Terra foi transformada em uma lata de lixo. A fé no ser humano é destruída pelos assassinatos coletivos em suas formas atuais. Não penso simplesmente nas *inseguranças* religiosas. As ofertas de *segurança* religiosa existem em grande número. Penso antes e mais profundamente, na perda da certeza de Deus e de si. Friedrich Nietzsche já o tinha exprimido em 1886 de maneira profética e patética, dizendo: “O acontecimento recente mais importante: Deus morreu”. A geração de nossos pais viveu isso na Primeira Guerra Mundial ao longo da qual os povos

23. Para um prognóstico totalmente pessimista, ver G. FULLER, *Das Ende. Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe*. Leipzig: Ammann, 1993.

24. J. B. METZ. “Die Gotteskrise”(A crise de Deus), in *Diagnosen zur Zeit*. Düsseldorf: Patmos, 1994.

européus mais avançados conviveram com a matança. A minha geração fez a experiência disso nas indizíveis atrocidades e na *responsabilidade insuportável* de Auschwitz onde milhões de judeus e de outras pessoas foram eliminadas de maneira quase industrial nas câmaras de gás. Hoje, nós nos perguntamos se nosso progresso vale verdadeiramente o número das vítimas nos países do Sul.

Nós perdemos Deus

Os fundadores da modernidade pensavam numa era nova e gloriosa para todo o gênero humano, mas nós sobrevivemos nas fortalezas, em meio a um oceano de miséria massiva. Eles acreditavam que todos os humanos foram criados livres e iguais, mas nós sabemos que nosso estilo de vida moderna não é universalizável. À anarquia crescente no Terceiro Mundo corresponde a apatia crescente do Primeiro Mundo. Nossa indiferença em face aos mais desfavorecidos e humilhados é a própria expressão de nossa “frieza para com Deus” (*Gotteskälte*). O cinismo dos manipuladores modernos é a expressão do desprezo de Deus. Nós perdemos Deus, Deus nos abandonou, e isso porque nós não nos importamos nem com a dor que provocamos nos outros, nem com as dívidas que repassamos às gerações futuras. Ou seja, fomos nós que realizamos isso, mas isso não nos toca. Estamos paralisados. O saber não se manifesta mais como poder, mas revela a nossa impotência. Uma vez que essa apatia crescente não se limita aos protestantes ou aos católicos, aos cristãos ou aos muçulmanos, aos europeus ou aos não-europeus, mas se generaliza mais e mais, ela é provavelmente fundada num afastamento objetivo de Deus: Deus esconde seu rosto e se mantém longe de nós.

Os EUA não são o Novo Mundo Messiânico: o sonho fracassou!

Os grandes sonhos da humanidade, que acompanharam as descobertas e os projetos do mundo moderno desde o princípio, foram sonhos necessários, porém irrealistas. Eles excederam as capacidades humanas. México não foi o Eldorado, e o paraíso do Éden não se encontrava na Venezuela. Os Estados Unidos não são o novo mundo no sentido messiânico, e a época moderna não se revelou de maneira nenhuma como época nova e messiânica. A descoberta científica e o domínio técnico sobre a natureza não fizeram do ser humano a imagem de Deus. As idéias humanitárias da *Aufklärung* não melhoraram o gênero humano do ponto de vista moral nem consumaram ou realizaram a história. Essas imagens do mundo novo e maravilhoso, que se seguiria ao *fim da história*, não fazem senão aumentar a miséria da história e aproximar o gênero humano de seu próprio fim. O messianismo do Primeiro Mundo engendrou os tempos apocalípticos no Terceiro Mundo e na natureza. Não sabemos mais, em definitivo, para onde o projeto do mundo moderno nos conduz. É a crise de orientação da qual tantas vezes se fala. Não sabemos mais se nosso “pensamento” e nosso “trabalho”, nesse projeto moderno, serve à vida ou à morte. É a crise do sentido frequentemente invocada”.

<[#](http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1161289345.48word.doc)

Acesso em 30 de janeiro de 2007.

III - DEUS NO PROJETO DO MUNDO MODERNO:

O RENASCIMENTO DA MODERNIDADE A PARTIR DO ESPÍRITO DE VIDA

“As *visões* da modernidade são *visões* impossíveis e contudo necessárias. Em relação à idéia humanitária da dignidade humana e dos direitos humanos para todos, não existe outra alternativa a não ser a barbárie. Ao ideal da *paz perpétua*, não existe outra opção que não seja a guerra contínua. Fora da fé num Deus único e da esperança de seu Reino, a única opção que resta é o politeísmo e o caos.

O Deus que vem: Na nossa fraqueza. Não no nosso poder!

A esperança em Deus deve ser sem triunfalismo nem milenarismo: o Deus da época moderna é “o Deus que vem”. O Deus da Bíblia também é o Deus “que é, que era e que vem” (Ap 1,4). Mas Ele não aparecerá em toda a sua divindade a não ser em seu Reino. A diferença não se aloja no conteúdo, mas no lugar: onde, precisamente, Deus está presente desde agora? Onde temos a certeza de sua presença de maneira que possamos viver e agir com confiança em Deus e em nós mesmos? O messianismo da época moderna afirmava: com Deus nós vamos dominar a Terra e julgar os povos junto com o seu Cristo. Esse sonho messiânico tornou-se o pesadelo dos povos e conduziu a isso que alguns têm chamado de “complexo de Deus”⁽⁵⁹⁰⁾, a saber, o confinamento no puro desespero por um sentimento de não-poder. Não é em nossa dominação, mas em nossa esperança que o *Deus que vem* está presente por seu Espírito vivificante. Sua graça não é poderosa em nosso poder, mas em nossa fraqueza, e aí ela vivifica.

O Deus que vem: presente no Cristo no Gólgota

De acordo com o Apocalipse de João, o que é que precede o reino dos mil anos do Cristo? É a resistência contra “a besta do abismo” e a grande recusa de oferecer sacrifícios aos ídolos e às leis de “Babilônia”, bem como a recusa de se enriquecer, com ela, à custa dos demais. Antes do *milênio*, há o martírio⁽⁵⁹¹⁾. Somente os que sofrem com o Cristo reinarão com ele (2 Tm 2,12). O messianismo da época moderna não reconheceu a presença do futuro divino no sofrimento, na resistência, na perseguição e no martírio. Desde aí, a imagem horrível que declara *cristã* a “Babilônia” e faz dela o Reino dos mil anos. Não foi exatamente isso o que fez um Francis Fukuyama quando, em 1989, após a derrocada do “realismo socialista”, erigiu tanto a transformação de tudo em mercadoria quanto a democracia liberal em “fim da história”? Teologicamente, devemos retornar do Harmagedon ao Gólgota. Cristo obteve a vitória não no apocalíptico Harmagedon, como o proclamou Carl Schmitt, ideólogo da relação amigo-inimigo, mas sobre o lugar histórico do Gólgota. Aí, o *Deus que vem* já está presente na história.

Deus: Companheiro de caminhada

Onde está Deus? Onde Ele advém em nossa história? Enquanto seu Reino definitivo não começa, o *Deus que vem* está presente em sua *shekiná*. Depois que o primeiro templo foi destruído em 587 a.C. e que Israel foi levado para o cativeiro da Babilônia, como a

25. H. E. RICHTER, *Der Gotteskomplex: die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg, Rowohlt, 1980.

26. Devemos a E. PETERSON, *Theologische Traktate*, München, Kösel, 1951, p. 165-224, a prova de que a “Revelação secreta” não tem nada a ver com as especulações apocalípticas efetuadas pela teologia da história da salvação, mas que ela é “o livro dos mártires”.

presença de Deus poderia ainda continuar a se manifestar no templo? Uma resposta foi: a *shekiná* do Senhor Deus seguiu igualmente para o exílio, solidarizando-se com os sofrimentos de Israel. Deus é o companheiro de caminhada de seu povo, solidário com seus sofrimentos⁽⁵⁹²⁾. De acordo com o Evangelho, o Verbo divino com sua sabedoria eterna “se fez carne” em Jesus e “habitou entre nós” (Jo 1,14). Essa é a teologia da *shekiná* do Novo Testamento. Se ele habita entre nós, ele também nos acompanha. Se ele nos acompanha em nossa jornada, ele igualmente sofre conosco. Se ele sofre conosco, ele nos dá também a certeza de Deus e de nós mesmos no grande exílio desse mundo⁽⁵⁹³⁾.

Deus: o Totalmente-Outro

Nós temos a predisposição de reconhecer a Deus, o absoluto, naquilo que nos é semelhante. O que se parece conosco nos confirma; o que nos é estrangeiro nos desinstala. É por isso que nós gostamos do que é parecido conosco e temos medo do estrangeiro. É a forma que toma a auto-satisfação social. Esta é do tipo milenarista: Deus é como nós; nós somos como Deus; nós reinamos com Deus e Deus está do nosso lado, que é o lado a que pertence a vitória. Foi assim que a América foi *descoberta*. Damos um passo a mais se tentamos respeitar e conhecer a Deus, o *Totalmente-Outro* (Karl Barth), naquilo que é outro e que nos é estrangeiro (Émmanuel Lévinas). Respeitamos e reconhecemos os outros e os estrangeiros se nós deixamos de *assimilá-los* e se nós nos abrimos ao que lhes é específico, se nós nos animamos a formar junto com eles uma comunidade de diferentes. A acolhida dos outros seres humanos toma então a forma de justiça social. Mas isso pressupõe uma *aliança* com Deus, a saber, que nós nos saibamos aceitos e justificados por Deus, e isso na medida em que os seres humanos somos diferentes dele e que lhe somos estrangeiros.

Deus morreu. Nós o matamos. Quando?

Damos ainda um passo a mais se tentamos respeitar Deus como vítima de uma humanidade ávida da dominação do mundo; e do mesmo modo se buscamos reconhecê-lo como tal entre as vítimas de nossa própria violência. Deus – a vítima nas vítimas: é precisamente o Deus crucificado quem nos olha nos olhos mudos das crianças de rua. Quando o arcebispo Oscar Arnulfo Romero descobriu isso, ele passou a *resistir* – e foi assassinado⁽⁵⁹⁴⁾. *Deus morreu – nós o matamos*, pretendeu Nietzsche. Infelizmente, ele não viu onde nós matamos a Deus. Nós o matamos quando fazemos de sua própria imagem a vítima de nossa violência. Com efeito, Deus está presente naquele que é a *imagem de Deus*. Nós matamos Deus quando excluímos o estrangeiro expulsando-o, pois Deus está em quem é estrangeiro. Nós matamos Deus quando escolhemos a morte em lugar da vida e aceitamos, para salvar a nossa vida, a morte de muitos outros seres vivos. Deus é um Deus vivo. Tudo o que diz respeito à vida, diz respeito igualmente à

27. P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München, Kösel, 1968; A. M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin: de Gruyter, 1969.

28. J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris: Cerf, 1993. Tradução portuguesa: *O Caminho de Jesus Cristo. Cristologia em Dimensões Messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1994, 2ª edição.

29. O. A. ROMERO, *Die notwendige Revolution* [A Revolução Necessária; com um artigo de Jon Sobrino sobre os mártires da libertação], München/Mainz, Kaiser/Grünwald, 1982. Cf. também *L'Amour vainqueur*, [A vitória do Amor; textos de O. A. Romero selecionados por J. R. BROCKMAN, apresentação de Gustavo Gutiérrez], Paris: Cerf, 1990.

santidade de Deus. Quem não ama a vida, não ama a Deus. Deus é o Deus de toda a vida, de toda vida e da vida comum a todos⁽⁵⁹⁵⁾.

Sem igualdade, a liberdade não é universal

O projeto moderno para a humanidade começou com a afirmação de que “todos os homens são iguais e livres” e que “liberdade, igualdade e fraternidade” caminham lado a lado. Nas democracias liberais do mundo ocidental, compreendemos o que essa liberdade individual significa no que diz respeito ao poder estatal. Em compensação, a liberdade para todos os humanos, promessa ao mesmo tempo dos direitos humanos e do direito constitucional, está longe de se ver realizada. Teremos necessidade tanto de movimentos pelos direitos cívicos como de movimentos de libertação para que essa promessa se cumpra. Contudo esse projeto para a humanidade não prevê o contrário, a saber, que só alguns seres humanos são criados livres enquanto que os outros não seriam destinados à liberdade. É claro que a sociedade dos homens livres e dos não-livres existe ainda, mas ela não tem mais legitimidade. Em compensação, a outra verdade é inteiramente não-realizada, a saber, que “todos os humanos são criados iguais”. Porque o socialismo se apropriou dessa exigência da modernidade e terrivelmente a traiu em suas ditaduras de partido, ninguém mais tem vontade hoje de discutir a igualdade de todos os seres humanos, ao menos não a igualdade econômica. Em todo caso, para o ser humano individual, nenhuma liberdade universal pode existir sem a igualdade fundamental de todos os seres humanos. Sem igualdade, a liberdade não é universal. E sem uma certa igualdade, a liberdade econômica e a democracia não são viáveis. Mas de qual igualdade estamos falando?

A tarefa social do futuro é a igualdade!

O conceito social de igualdade é a justiça. Sem condições sociais e políticas justas, não há paz entre os seres humanos e os povos. O conceito ético da igualdade é a solidariedade, um amor entre irmãos e irmãs como o explicou esse humanismo tão cristão: *filadélfia*! É puro idealismo? Não, creio que se trata aí de um *puro realismo* para a sobrevivência da humanidade. Sem o estabelecimento de condições de vida compatíveis em todos os países, não estaremos aptos a estancar as migrações dos refugiados do século XX. A Alemanha unificada é apenas um pequeno exemplo: a fim de impedir que centenas de milhares de alemães do Leste emigrem para o lado ocidental, é preciso criar condições de vida semelhantes no Leste e no Oeste. Certamente é custoso, mas é possível. A mesma coisa vale para a Europa unificada: a fim de segurar os movimentos migratórios do Leste em direção ao Oeste, é preciso garantir a viabilidade do Leste. Isso não é diferente no conflito Norte-Sul. Nós não resistiremos à pressão dos milhões de refugiados protegendo-nos deles por meio de novas cortinas de ferro, mas somente propiciando-lhes, em seus países de origem, condições de vida análogas às dos nossos países. A tarefa social do futuro é a igualdade. Não a igualdade segundo a nossa imagem, mas a igualdade que resulta do reconhecimento do outro e da reparação em favor das vítimas.

Por uma revolução ecológica da nossa sociedade

30. G. GUTIÉRREZ, *El Dios de la Vida*. Lima, Cep, 1989; J. MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München, Kaiser, 1991. Tradução portuguesa: *O Espírito da Vida. Uma Pneumatologia Integral*. Petrópolis: Vozes, 1998.

Enfim, é urgente *uma revolução ecológica de nossa sociedade* e uma “reforma” ecológica da religião do homem moderno. Para isso, precisamos de uma nova arquitetura teológica. O monoteísmo moderno desencantou a natureza e entregou-a à dominação humana. A idéia moderna de humanidade desenvolveu-se, em fim de conta, em detrimento dos outros seres vivos: só o ser humano é imagem de Deus, visto que ele é que é chamado a dominar a Terra. Uma *nova espiritualidade cristã* redescobrirá a imanência de Deus escondida na natureza. “Nenhuma criatura está tão distanciada de Deus que não contenha algum traço seu”, dizia Tomás de Aquino. O Espírito de Deus mantém tudo em vida e o Cristo cósmico está em todas as coisas. “Levante uma pedra e me encontrarás” (Evangelho de Tomé). Uma nova doutrina trinitária cristã articulará transcendência e imanência de Deus, de tal modo que a resposta ao monoteísmo não seja necessariamente o panteísmo. Uma nova antropologia nem androcêntrica nem antropocêntrica libertará as dimensões da corporalidade e da sensualidade da existência humana, dimensões desprezadas no mundo moderno. Assim, essa antropologia preparará um caminho para a *integração da cultura humana na natureza* desta Terra, da *alma humana no corpo* e da *razão* moderna nos contextos mais amplos da *sabedoria* (*sophia* e *phronesis*).

Reinventemos o mundo moderno!

O projeto da civilização técnico-científica moderna tornou-se o destino da humanidade. Não podemos nem continuar como até agora sem desembocar na catástrofe universal, nem nos retirar desse projeto a fim de que o mundo pereça sem nós. Não nos resta senão a transformação profunda do mundo moderno com o objetivo de operar um redirecionamento, antes que seja tarde demais. Reinventemos o mundo moderno! Libertemos o futuro da violência que emana da história moderna! Livremos das ruínas da razão histórica moderna a categoria teológica da *Esperança*! Dos escombros de um secularizado milênio que encalhou ou que navega à deriva, revisitaremos então a escatologia teológica para descobrir nela os horizontes transcendentos”.

<[#](http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1161289258.71word.doc)

Acesso em 30 de janeiro de 2007.

A PAIXÃO DE CRISTO: POR UMA SOCIEDADE SEM VÍTIMAS

Entrevista com Jürgen Moltmann

O teólogo Jürgen Moltmann concedeu, da Alemanha, uma entrevista ao boletim IHU – Instituto Humanitas Unisinos On-Line. A tradução foi feita por Leila Finger, do Instituto de Formação de Professores de Língua Alemã (IFPLA) da Unisinos e atentamente revisada pelo prof. Dr. Hans Benno Asseburg.

IHU On-Line - Por que Cristo foi abandonado na cruz?

Jürgen Moltmann - Os discípulos fugiram todos e o abandonaram (Marcos 14, 50). Como disseram depois em Emaús (Lc 24, 21), eles haviam esperado pelo Messias sendo o Leão de Judá (o Libertador de Israel) e não o Servo de Deus sofredor. Porém, as mulheres, suas discípulas que o haviam seguido desde a Galiléia, não o abandonaram, mas “olharam”⁽⁵⁹⁶⁾ Sua morte na Cruz à distância (Mc 15, 40). O verdadeiro martírio de Sua morte foi, segundo Marcos, o abandono de Deus (Mc 15, 34). Foi na escuridão de Deus que Ele teve de agonizar. Após sua prece por clemência de Deus, a quem ele chamou *Abba Pai querido*, não ter sido atendida, ficou-lhe clara a vontade divina de entrega a esse abandono de Deus: “Contudo, não seja o que eu quero, mas o que tu queres”. E Ele foi ciente a esse inferno, e morreu essa morte absoluta, a morte de Deus.

“Senti-me também abandonado no cativeiro da guerra”

Foi esse grito de abandono ecoado por Jesus na cruz que me levou pessoalmente a Cristo. Aos dezoito anos de idade, encontrava-me num escuro e sujo cativeiro de prisão de guerra, havia perdido todas as esperanças e me sentia abandonado por Deus e por todos os demais bons espíritos. Nessa situação li, pela primeira vez conscientemente, o Evangelho de Marcos. Quando cheguei a essa passagem do texto, senti, ao meu lado, a presença do Cristo abandonado. Ele viera para procurar o que havia sido perdido e encontrou a mim, o perdido. Essa solidariedade de Cristo naquele momento me ergueu espiritualmente. Tive a sensação de que ele estava me levando junto, pelo seu caminho, à liberdade de sua ressurreição. Quem nos dá o significado teológico do divino abandono de Cristo é o apóstolo Paulo. O vocábulo grego para *abandono* tem também o significado de *entrega*⁽⁵⁹⁷⁾. Na entrega de Cristo, Deus dá-nos a si próprio e nos presenteia com seu inabalável amor: “Se Deus está a nosso favor, quem estará contra nós? Ele não poupou seu próprio Filho, mas o entregou por nós. Como não nos dará também todas as coisas junto com seu Filho? (...) Estou convencido de que nem a morte nem a vida, (...) nem as forças das alturas ou das profundidades, nem qualquer outra criatura, nada nos poderá separar do amor de Deus, manifestado em Jesus Cristo, nosso Senhor” (Rm 8, 31-32, 39). Não só o Pai deu seu Filho por nós, como também Cristo, o Filho de Deus, se entregou a nós, como o diz Paulo aos Gálatas (2,20) Dessa forma,

⁵⁹⁶ Uma outra tradução possível desse verbo grego é “contemplaram”. Ou seja, as mulheres que contemplam Jesus na cruz, na sexta-feira, são as mesmas, segundo Marcos, que acorrem ao túmulo na madrugada do domingo de Páscoa (Nota do IHU).

⁵⁹⁷ O termo grego é *paradidonai* (Nota do IHU).

reconhecemos no abandono de Jesus um único e grande movimento de entrega do Pai e do Filho na unidade de sua intenção.

Deus: amizade salvadora

O Evangelho de João enxerga nisso a prova da profunda e pansalvadora⁵⁹⁸) amizade de Deus: “Ninguém tem amor maior do quem⁵⁹⁹) dá sua vida por seus amigos” (15, 13). Ao longo de seu caminho ao abandono na cruz, Cristo levou a presença de Deus aos abismos do inferno. Por isso o salmista canta: “Até no inferno, te encontro” (Salmo 139, 8). Lutero e Calvino não entenderam o inferno como um lugar no reino dos mortos, mas sim como uma experiência: Jesus sofreu o inferno do abandono de Deus de Getsêmani a Gólgata e o superou por nós. Esta teologia da crucificação salvou a vida de muitas pessoas jogadas na solidão dos porões de tortura ou que padeciam “a escura noite da alma”. Em São Salvador, no dia 16 de novembro de 1989, seis padres jesuítas foram, juntamente com as governantas e suas filhas, brutalmente assassinados. Quando os assassinos arrastavam o cadáver de Ramón Moreno⁶⁰⁰) até a sala de Jon Sobrino⁶⁰¹) - que, apenas casualmente, não estava lá - um livro caiu de sua estante. Foi achado em seu sangue. Era meu livro *O Deus Crucificado*. Ainda hoje está lá no memorial, guardado sob um vidro protetor, como símbolo do que lá realmente aconteceu.

***IHU On-Line* - Ainda precisamos de bodes expiatórios?**

Jürgen Moltmann - Assim como o sacrifício de Isaac pretendido pelo pai Abraão e impedido por Deus significa, segundo a tradição bíblica, o fim do sacrifício humano, também a entrega de Jesus na cruz significou o fim de todos os sacrifícios de expiação, bem como de todos os bodes expiatórios e, não por último, também o fim da pena de morte. A expiação não é uma possibilidade humana. Nenhum, assim chamado, bode expiatório carrega nossos pecados para fora do mundo. Somente Deus pode expiar e apenas Jesus pode carregar os pecados do mundo. Deus perdoou os pecados e Cristo carrega os pecados do mundo. Quem isso reconhece e crê, canta a canção da liberdade e protesta contra todo assassinio expiatório e sacrifício. A quem mais deveria ser bem sucedida a construção de uma sociedade sem vítimas se não for ao cristianismo e a todos os bem-intencionados a trabalhar por isso, enterrando todo e qualquer sentimento de vingança? “Quem vai poder condenar, quando é Cristo que está aqui e intercede por

⁵⁹⁸ Tomamos a liberdade de traduzir dessa maneira a expressão de Moltmann: “der tiefen und alles erlösenden Gottesfreundschaft” (Nota do IHU).

⁵⁹⁹ Na Edição Pastoral da Bíblia Sagrada, editada pela Editora Paulus a tradução é : “Não existe amor maior do que dar a vida pelos amigos” (Nota do IHU).

⁶⁰⁰ Foi um dos seis jesuítas assassinados em El Salvador em novembro de 1989, em frente à sede da Universidade Centro-americana. Os jesuítas assassinados foram o então reitor da Universidade Centro-americana, o espanhol Pe. Ignacio Ellacuría, e os sacerdotes da mesma nacionalidade, Ignacio Martín-Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno e Segundo Montes, assim como o salvadorenho Joaquín López y López. Além deles, foram também mortas a cozinheira da casa onde moravam, Elba Julia Ramos, e sua filha Celina, de 16 anos. (Nota do IHU)

⁶⁰¹ Jon Sobrino é teólogo jesuíta, autor de, entre outros, *A ressurreição da verdadeira Igreja* (São Paulo: Loyola, 1982), *O princípio misericórdia* (Petrópolis: Vozes, 1994), *Jesus: o libertador* (Petrópolis: Vozes, 1996), *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999), e *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía* (2002). Trabalha na Universidade CentroAmericana de El Salvador (Nota do IHU).

nós!”⁽⁶⁰²⁾ (Rom 8, 34). Não existem “países cafajestes” contra os quais devêssemos liderar cruzadas;⁽⁶⁰³⁾ não existem “o grande satanás chamado Estados Unidos da América e o pequeno satanás Israel”, ou mesmo “os ateus” que devêssemos matar em nome de Deus. Quem se torna inimigo de seu inimigo já é perdedor e nada compreendeu da mensagem de Cristo.

IHU On-Line - Onde e para quem a teologia é necessária?

Jürgen Moltmann - Também a teologia cristã tem seu “lugar vivencial” (locus theologicus): na vida de uma pessoa, na vida da Igreja, na vida da sociedade, em todo o globo terrestre. Iniciarei novamente pelo lado pessoal: quando, naquele cativo de guerra, cheguei à fé cristã, quis descobrir se essa certeza era verdade ou não. Assim, fui estudar teologia na busca da verdade e não no interesse por uma profissão ligada à Igreja. Procurava por uma certeza na vida, uma vez que havia perdido a minha. À medida que procurava por uma certeza existencial de vida a, perdia o interesse pela matemática e a física. Buscava consolo na vida e na morte e, dessa forma, a minha própria existência se tornou, para mim o primeiro lugar vivencial da teologia. Eu quis crer para entender; como disse Anselmo. Eu quis conceber o que acreditava. Assim, a teologia passou a tornar-se base elementar de toda minha vida: tornou-se minha existência teológica.

A teologia acadêmica e a teologia do povo

Concluída a formação acadêmica, trabalhei durante cinco anos como pastor em uma pequena comunidade. Lá, precisei traduzir minha teologia acadêmica, aprendida na universidade, para a *teologia do povo* e me tornar discípulo da teologia do povo. Aprendi que cada cristão, seja ele homem ou mulher, criança ou idoso, é um teólogo, na medida em que crê cientemente e reflete sobre sua fé a ponto de poder afirmar: “Eu sei em que creio...” . Se a teologia acadêmica não for constantemente ao encontro do povo, acabará por tornar-se abstrata e inútil. Isso é uma verdade. Mas também o povo de Deus tem sua responsabilidade pela teologia acadêmica e não deve desprezá-la. A teologia é uma função da Igreja, uma ciência eclesial? Foi dessa forma que a apreendemos, na Alemanha, com Karl Barth e sua “Dogmática da Igreja”⁽⁶⁰⁴⁾. Isso foi a libertação da teologia das Ciências da Religião, mas esta mesma libertação corre hoje o risco de um recuo do espaço público da sociedade para atrás dos muros da Igreja. Se a teologia for compreendida apenas como uma “ciência eclesial”, ela deveria abandonar as universidades públicas e se limitar aos seminários diocesanos e às escolas eclesiais. Isso, no entanto, não seria bom. A teologia talvez consiga, se assim proceder, preservar sua identidade cristã, mas com certeza perderá sua relevância para a cultura política e social da sociedade. Na Igreja, há mais em jogo do que sua própria identidade. Está em jogo o Reino de Deus e de sua justiça. Assim também a teologia cristã deve preocupar-se com mais que apenas a proximidade eclesial junto ao povo. Ela

⁶⁰² Moltmann abrevia a citação de Paulo. Seguindo a versão da Züricher Bibel, uma das melhores traduções ao alemão, o texto diz, parafraseando um pouco: Quem vai poder condenar, quando só a Deus cabe justificar e quando Jesus Cristo que por nós morreu e, mais ainda, foi ressuscitado está à direita de Deus e intercede por nós?...

⁶⁰³ Ou “estados canalhas” (Uma alusão à linguagem maniqueísta e imperialista de Bush). (Nota do IHU).

⁶⁰⁴ Trata-se da obra de Karl Barth, “Kirchliche Dogmatik” (Nota do IHU).

deve preocupar-se com a publicidade do Reino de Deus. Justamente como teologia eclesiástica, a teologia cristã precisa se desdobrar em direção a uma *theologia publica*, e, conseqüentemente, participar dos sofrimentos, das alegrias, das opressões e das libertações do povo. Teologia pública é necessária não apenas para a sua auto-apresentação no meio público, mas também para colocar as coisas públicas (*res publica*) na luz do Reino vindouro e da Justiça de Deus. Quando esta for a nossa firme vontade, encontraremos em todas as discussões públicas, por exemplo, sobre justiça social, sobre a liberdade das mulheres, sobre o começo e fim da vida, etc. dimensões teológicas inexploradas. Não cabe a uma teologia pela causa de Cristo esconder-se atrás dos silenciosos muros das igrejas. Seu lugar é no meio dos campos de conflito do mundo. É este o caminho que a “Teologia latino-americana da Libertação” seguiu, e é nessa mesma direção que desenvolvemos, na Europa, a nova e ecumênica “Teologia Política” (J.B. Metz e J. Moltmann). Vivenciamos, praticamente há vinte anos, repetidas ondas de individualismo em nossa sociedade moderna. O recuo ao privado é também uma reação ao terror nas ruas. Mas este recuo acaba cedendo ao terror e não instala a paz nas ruas.

***IHU On-Line* - Qual o papel do diálogo entre religiões na atual situação mundial?**

Jürgen Moltmann - Há mais de quarenta anos, nós esperávamos chegar à paz mundial com esse diálogo. O que, contudo, vivenciamos há dez anos é muito doloroso; é uma tempestade de violência que atravessa as religiões mundiais, com genocídios islâmicos, guerreiros “armagedônicos” de Bush e desejos fundamentalistas de uma fuga do mundo apocalíptica. Discutíamos apenas com os bem-intencionados, mas não com os fundamentalistas e combatentes da violência. Pensávamos que o diálogo tornaria as religiões mais pacíficas e tolerantes. Somente agora, porém, percebemos que “religião” é a coisa mais perigosa que pode excitar as pessoas e tomar posse delas. O diálogo inter-religioso é uma brincadeira com o fogo, que pode pôr nosso mundo em chamas. Não acredito que uma teoria transreligiosa ou uma teologia das religiões possa nos ajudar. O cristianismo necessita defender com muito mais convicção o Evangelho da Vida e o poder da paz, tanto no mundo religioso, quanto no não-religioso. Sou a favor de uma teologia pós-dialógica da missão, uma missão que não tenha por objetivo a propagação do cristianismo como anteriormente o era, mas sim uma missão da Vida que represente o convite ao futuro de Deus: “Eis que faço novas todas as coisas.” (Ap. 21,5)

***IHU On-Line* - Como avalia o pensamento e contribuição ecumênica de Karl Rahner?**

Jürgen Moltmann - Conheci Karl Rahner, primeiramente, nos anos 1960, por ocasião dos diálogos cristão-marxistas da Paulus-Gesellschaft e, após, no círculo de editores da revista *Concilium*. No dia cinco de março, comemoramos seu aniversário de cem anos. Karl Rahner contribuiu essencialmente para a ruptura da teologia católica com os sistemas cognitivos neo-escolásticos e para a abertura ao pensamento do mundo moderno. Sua gigantesca obra teve efeitos comparáveis a um grande Concílio Vaticano de Teologia. Ele “contemporizou” a teologia católica sem cair no modernismo ou no liberalismo. Fez da teologia cristã uma parceira a ser levada a sério pelo pensamento do mundo moderno, o que torna seu trabalho único e insuperável. A teologia de Rahner foi capaz de propiciar diálogos em vários níveis e, com isso, foi emblematicamente teologia pública. Marxistas, ateus e cientistas o ouviam e o respeitavam. Por quê? Porque ele conseguia ouvi-los e respeitá-los. Rahner sempre ouvia longamente antes de partir para discursos, às vezes complicados, mas sempre pertinentes. Rahner dava à teologia uma relevância pública sem abrir mão de sua identidade cristã e, no seu caso, da identidade

católica. A teologia evangélica deve a ele sua nova comunhão com a teologia católica. Mas quero honrar Karl Rahner também com a menção de nossa briga em torno do “sofrimento de Deus” ou da “incapacidade divina de sofrer”. Estive totalmente em desacordo com seu *Deus impassibilis* e ele, da mesma forma, com meu *Deus crucificado*. Porém, brigas teológicas são boas quando pela verdade. Se os teólogos não brigarem mais, quem os levaria a sério ou por eles se interessaria? Infelizmente, após Rahner, essa discussão arrefeceu no campo da teologia. Por que, enfim?

<<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1161093143.69word.doc>>#

Acesso em 21 de fevereiro de 2007

Deus na criação: Abordagem ecológica e Trinitária na Teologia de Jürgen Moltmann

Dissertação de Mestrado Texto para a Defesa - Albino N Oliveira

Belo Horizonte, MG: 17 de abril de 2007

1. Introdução	02
1.1 Objetivo principal	02
1.2 Objetivo específico	02
1.3 Método	03
1.4 Plano	03
2. Justificativa da Dissertação	04
3. Sobre o autor	05
4. Sobre o conteúdo	07
5. A obra “Deus na criação”: aspectos gerais	09
5.1 Na crise ecológica	10
5.2 A imagem de Deus na criação	12
5.3 Pneumatologia	13
5.4 Cristologia	13
5.5 Sobre a Trindade	14
5.6 O “shabbat” da criação	15
6. Conclusão	15

1 - Introdução

Com o tema: *Abordagem ecológica e trinitária na teologia de J. Moltmann*, este estudo atém-se ao envolvimento do ser humano – *ser de relação* e consciência – como administrador e representante de Deus diante dos outros seres. Compreende que as práticas humanas atuais devem partir da certeza de que “nada no mundo existe, vive ou se inter-relaciona *a partir de si* somente. Tudo é, vive e se inter-relaciona com os outros, entre si e para os outros em inter-relações cósmicas”, expressa com veemência J. Moltmann.

A teologia, diante dessa questão, reconhece a criação como “obra divina” entregue aos cuidados da humanidade (Gn 1 – 2) e se propõe a refletir sobre ela. E aqui ganha destaque o pensamento de J. Moltmann.

1.1 O Objetivo Principal desta dissertação é avaliar, à luz da teologia da criação de Jürgen Moltmann, a crise ecológica atual, apontar as questões teológicas suscitadas por ele e os caminhos para uma práxis do cuidado, em âmbito planetário.

1.2 Neste sentido, estabeleci os seguintes Objetivos

Específicos:

- Refletir sobre a crise do ecossistema causado pelas mudanças de hábitos dos seres humanos na modernidade e sobre a importância de se criar uma consciência ecológica humanitária conforme as propostas de J. Moltmann.

- **Desenvolver, segundo a perspectiva de J. Moltmann, uma reflexão teológica sobre os conceitos da criação, da comunhão (Trindade) e da ecologia, comprometendo o ser humano no cuidado com o planeta.**
- Apresentar perspectivas que possam auxiliar o processo de cuidar do meio ambiente, segundo o novo paradigma apresentado por J. Moltmann.

O Método: Consiste em articular conceitos teológicos (ecológicos e trinitários) presentes na obra de J. Moltmann, a saber:

- Captar os elementos geradores da crise ecológica assinaladas pelo autor;
- Associar as releituras de J. Moltmann aos diferentes textos da teologia da criação sob a óptica trinitária;
- Trabalhar as categorias apresentadas por Moltmann sobre o *shabbat* judaico, lido em chave cristã.

Quanto ao Plano da dissertação: Trata-se de uma reflexão teológica fundamentada sobre a práxis cristã. Sua abrangência é ecumênica, atual e aberta ao diálogo com outras áreas do conhecimento.

Este plano compreende três etapas:

1. Análise crítica de questões alusivas à crise ecológica, a emancipação da ciência diante da cosmogonia, sua desvinculação da doutrina da criação e redução à *fé criacionista* individual;

2. Elaboração de reflexão teológica em torno dos conceitos bíblicos da criação. O tema da *comunhão trinitária* diz respeito às questões filosóficas e políticas implicadas nas discussões sobre as relações na criação;

3. As perspectivas sobre o *sábado* como dia santificado, “dia ecológico” (“pátria” – *heimat*) da existência, futuro da criação.

Nossa dissertação evita utilizar os termos “homem” por levar em consideração a perspectiva de gênero; “pessoa”, por reservá-la aos conceitos trinitários. A expressão adotada é “ser humano”, enquanto expressa melhor a sua relação com as demais criaturas.

2. Justificativa da dissertação

Durante muitos séculos a teologia esteve segura de suas afirmações quando fundamentava a narração bíblica sobre as origens, baseando-se numa interpretação literal. Não havia ainda uma hermenêutica. Desconheciam-se as pesquisas científicas, sobretudo nas questões que apontavam para o processo evolutivo da matéria.

O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) confirmou o despertar das ciências bíblicas, conferindo aos teólogos a tarefa de “elaborar as verdades reveladas” em uma linguagem ecumênica compreensível e coerente, e aberta ao diálogo inter-religioso.⁶⁰⁵

⁶⁰⁵ Ver: UR (*Unitates Redintegratio* 771); (UR, 787; 791; 792); *Dei Verbum* 12; *Gaudium et Spes* 30, 272, 390, 406, 411; *Gravissimum Educationis* 1527-1528.

Mais tarde, no Brasil, a Teologia da libertação trabalha a *inculturação* dos povos e se debruça sobre a exclusão social, os direitos humanos e as agressão contra a natureza.

A Teologia, ao refletir, hoje, sobre a criação, procura reconhecer Deus presente *em* suas obras (Gn 3,8). A criação está relacionada com o amor de Deus e com a vida (Jo 10,10). Ele ama a criação (Gn 1,9. 12. 18. 21. 25. 31), abençoa o *'adam*, pai dos viventes e quer que ele co-participe na missão do cuidar.

O tema da ecologia insere-se hoje com grande importância na práxis social e na pastoral. Está nas ONG's (Organizações não governamentais), OSCIP's (Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público) e outros grupos que se engajam a favor da vida, revelando seu empenho por uma sociedade sustentável.

A crise do ecossistema-Terra é a crise dos seres humanos como um todo. O grito da natureza ecoa através dos pobres e se traduz em uma crise social sem precedentes. Eles são as vítimas primeiras de um sistema de exploração que subjuga os seres humanos e depreda o meio ambiente. Resultado: são condenados a míseras condições de vida, enquanto sofrem as conseqüências da própria destruição do ecossistema.

Somado à nossa experiência de 15 anos na Amazônia, rica em suas populações ameríndias e afro-descendentes, este estudo pretende oferecer elementos antropológico-teológicos . Tem em vista não somente propostas relacionadas com os setores religiosos, meios acadêmicos ou teológicos, mas pretende aliar-se a todos os saberes que contribuem hoje para um mundo sustentável.

3. Alguns aspectos sobre o autor

Jürgen Moltmann nasceu em 1926, em Hambourg (Alemanha). É um teólogo diferenciado. Apresenta um pensamento passional, amplidão temática que contempla a realidade social em suas múltiplas manifestações, profundidade teológica e horizonte ecumênico. Sem dúvida, um dos maiores teólogos cristãos dessa passagem de século.

As tragédias da segunda guerra mundial o levaram a refletir sobre o sentido da existência e as fontes para se chegar às razões da existência e da esperança. Ao receber uma cópia da Bíblia quando prisioneiro, fica surpreendido e começa aí um processo de conversão. Mais tarde, faz os estudos teológicos, que redefinem o rumo de sua vida. Passa a pertencer a uma Igreja Cristã Reformada, de Confissão Luterana.

Em seus estudos, faz opção pelas obras de Lutero, Hegel e Kierkegaard. Apresenta sua tese de doutoramento em 1952 na Universidade de Göttingen. Nesse mesmo ano se casa com Elisabeth Wendel, da Igreja Confessante, que, posteriormente, se revela teóloga feminista.

Em seu encontro com Ernest Bloch, Moltmann descobre que os conceitos da esperança devem ser aplicados à teologia, com uma chave escatológica. Bloch o ajuda a descobrir a característica central para a fé cristã: o tema da esperança e a noção do que há de vir. Sua tese central punha em questão o ser humano inacabado e o vir-a-ser permanente que condiciona seu futuro. Moltmann, a

partir de então, reintroduz no cristianismo a dimensão esquecida da escatologia.

O pensamento de Moltmann é marcado pelo intento bem sucedido de responder às grandes questões do pensamento contemporâneo, em confronto com as estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais. Sua reflexão se mostra equilibrada, profunda, criativa, com perspectivas abrangentes.

A obra “Deus na criação” foi publicada na Alemanha em 1985. Ela se insere no conjunto de publicações de teologia sistemática, que são: *Trindade e Reino de Deus* (1980); *Deus na criação* (1985); *Jesus, o Messias de Deus* (1989); *Espírito da vida: uma pneumatologia integral* (1991); *A vinda de Deus* (1995) e *Experiências do pensar teológico: caminhos e formas da teologia cristã* (1999).

Moltmann elabora seus conceitos com grande relevância. Mostra-se atento à teologia da cruz, do Espírito, da Trindade, e da totalidade da criação.

4. Sobre o conteúdo da Dissertação

A dissertação contempla três eixos, correspondentes aos respectivos capítulos:

Primeiro capítulo:

Deus na criação: questões ecológicas. Aqui, são apresentados elementos da realidade sócio-ambiental com ênfase na crise que se instalou no Planeta. Moltmann aborda conceitos múltiplos, a partir das ciências naturais e da

filosofia. Introduz o conceito de “pátria” da natureza como “lugar”, “espaço”. O capítulo aponta as distorções teológicas na interpretação dos textos bíblicos referentes à criação, particularmente Gn 1,26.28. A intenção é partir de dados desta realidade em questão, para o conjunto da crise ecológica em vista da realidade “*heimat*”, ou seja da “pátria” – natureza.

Segundo capítulo:

Deus na criação: aspectos teológicos. A dimensão trinitária é o eixo da teologia da criação, em perspectiva ecológica. Contempla a figura do Criador, da criação *ex-nihilo*, da criação na “liberdade” e da criação na “esperança”.

No primeiro momento, o capítulo justifica as teses do autor sobre a imanência de Deus no mundo; sua glória que transcende céus e terra e a teologia da *imago Dei*, específica para os seres humanos. Chama a atenção para a dimensão escatológica por acentuar elementos da esperança cristã na criação.

No segundo momento, as teses pneumatológicas apresentam o Espírito no dinamismo de abertura e movimento, com discernimento e comunicação. Sustenta a idéia de que o Espírito interage com todas as instâncias da natureza. O *Espírito do Criador é alento, conservação, sopro inovador e comunhão na criação.*

No terceiro momento, apresenta aspectos messiânicos (cristologia) a partir do evento-Cristo. Este é, por

autonomasia, o novo elã que resgata definitivamente a criação. Por ele entende-se a criação protológica a partir da soteriologia, isto é, o início da criação visto á luz de seu término. Ele é o Verbo encarnado presente na criação desde o início dos tempos. Sua vida confirma a revelação e a própria criação.

O capítulo aborda ainda – sucintamente – alguns aspectos relativos a conceitos trinitários em relação à teologia da criação.

Terceiro capítulo:

Deus na criação: perspectivas. Trata de *perspectivas* “elucidativas” que se originam do *shabbat* judaico. Conforme Moltmann, este tema foi esquecido e desfigurado ao longo da história. O sábado expressa o respeito pelo Criador, contemplado na criação. O descanso sabático proporciona contemplar o Deus da vida e reconhecer o valor de todas as suas criaturas. Se os cristãos assumem o domingo como o “dia do Senhor”, convém que seja celebrado como uma extensão do sábado judaico.

5. Alguns destaques da obra: Deus na criação, de Moltmann

Com o título “Deus na criação”, Moltmann relaciona a presença de Deus junto às realidades que criou. A conjunção *na* indica inserção, participação, envolvimento, diferenciação. Este entrelaçamento entre o ser divino e o criado (natureza) não reduz Deus a uma criatura, mas o respeita em sua transcendência e soberania. O Deus criador mantém uma relação de proximidade com sua criação.

Esta idéia retoma grandes temas da *doutrina da criação*. Trata-se da âncora para a compreensão da criação. Moltmann propõe superar os conceitos monoteístas equivocados, que resultaram na exploração da natureza, com graves ameaças ao ecossistema.

Com o conceito “Deus presente”, Moltmann faz alusão à responsabilidade que o ser humano tem perante a criação. Nessa perspectiva, todos os seres são amados por Deus com o mesmo amor. A idéia de superioridade, de domínio é descartada. O que existe é comunhão na reciprocidade.

Moltmann se interessa pelas influências religiosas que proporcionaram contatos entre os povos israelitas e as culturas do Egito e da Babilônia. Estas culturas tiveram influência nas tradições relativas à criação. Pregam a luta entre os deuses, na criação dos mundos. Mas Israel se reporta a um ser absoluto que se diferencia dessas divindades. O absoluto, diferentemente das outras divindades, cria o mundo, autodeterminando-se como Criador. Ele ordena e as coisas passam a existir. Tudo o que existe foi desejado por Deus.

A filosofia platônica e o gnosticismo acentuaram o dualismo na criação. Conceberam o mundo caracterizado por essa oposição (corpo x alma, bem x mal, céu e terra). Até mesmo as doutrinas e os dogmas cristãos sofreram as conseqüências deste dualismo.

Moltmann afirma que a dinâmica da criação está fundamentada em uma dialética processual. Para ele, a graça não destrói a natureza, mas a supõe, e ambas se compreendem em relação à Glória. Todas as coisas revelam a presença de Deus. O autor utiliza o conceito de *vestigia Dei* ao abordar a teologia da *in-habitação* de

Deus no mundo. Dispõe também dos conceitos rabínicos e judaicos de *kabala* e de *shekiná* para explicar como a presença de Deus foi sendo reconhecida e explicitada. Por conseguinte, o espaço da criação é espaço de Deus e, portanto, sagrado. Mas apresenta também algo que é próprio. Deus abre caminho para que suas criaturas sejam diferentes de si mesmo.

5.1 Na crise ecológica

A partir da expressão “dominai” (Gn 1,26), o autor desenvolve sua teologia, fundamentando-se na questão da crise ecológica que afeta toda a criação. Ele observa que a vida humana passou a ser marcada por métodos tecno-pragmáticos. O axioma cartesiano “*divide et impera*” caracteriza o nexos entre crescente potencial humano e coisificação da natureza. O ecossistema perdeu seu mistério a natureza foi despida de sua dignidade.

A natureza passa a ser objeto de um processo selvagem de dominação. Ela merece ser explorada, transformada, utilizada, domada.

Com o advento da modernidade, a crença nos mitos e as celebrações religiosas dedicadas aos deuses foram superadas. Paulatinamente, passa-se a cultuar o poder político, hierático, moldado segundo padrões utilitarista-individualistas.

Três fases marcam a relação da teologia com uma compreensão científica e humanista da criação:

a) A fusão das tradições bíblicas, quando se compreendeu a criação em sentido literal. Prevalciam as *expressões animistas*;

b) O processo emancipador da ciência, desvinculado do pensamento religioso/teológico (Iluminismo);

c) O reencontro das ciências tecnológicas e naturais com a teologia, visando superar a crise ecológica.

Segundo Moltmann, o pensamento marxista visou combater a mentalidade capitalista, propondo o comunismo/socialismo como alternativa diante da realidade alienada e alienante. Mas a própria concepção marxista não superou um limite fundamental, ao colocar o ser humano como centro e princípio e conferir-lhe prioridade absoluta frente à natureza.

Ernst Bloch se baseou nas idéias de Spinoza sobre a *natura naturans* (natureza que reduz à natureza). Pressupõe a idéia da Cabala judaica, a *natura abscondita* (natureza oculta) que tende a se revelar. Ele propõe parceria entre o ser humano e a natureza. Conecta o materialismo de Karl Marx à filosofia natural de Schelling (na obra “O Princípio da Esperança”, 1959). Esta correspondência com a natureza parte da *criatividade* (matéria produtiva) e da *esperança* (âmbito do possível) nos seres humanos. Isto implica “natureza-sujeito”. Quando a natureza deixar de ser compreendida como “natureza para o ser humano” - “objeto” e “matéria prima” - e for reconhecida em sua autonomia, então será possível conhecer e respeitar sua própria história. Deste modo, se chegará à comunhão dos seres humanos com a natureza, isto é, à “pátria”.

Baseando-se nestas teses, Moltmann adota o conceito de *pátria* como metáfora. Nela, todos estão envolvidos. A “pátria” proporciona segurança, solidez e responde às necessidades básicas inerentes às criaturas. Nela, o ser humano desenvolve seu interesse pelo

trabalho, moradia e lazer, abrindo-se à consumação na pátria definitiva. Em relação à natureza, o conceito de “pátria” se presta à transformação do meio ambiente, sem destruição.

5.2 A imagem de Deus na criação

A má compreensão do termo “dominaí” se deve a um equívoco, por não revelar o sentido principal do ser humano como *imagem* de Deus. A imagem do ser humano dominador tem uma relação íntima com o patriarcalismo. Resultou em grandes injustiças, em todas as épocas, sobretudo em relação à mulher e à natureza.

Moltmann parte do princípio de que o ser humano é criatura especial. Sua missão é ser representante do Criador, sem deixar de viver sua vocação de criatura. Pela *similitudo* (semelhança) com o criador, tem algo mais.

A responsabilidade humana se caracteriza por uma tríplice relação: ser representante, interlocutora e manifestação de Deus.

Escatologicamente, todas as criaturas foram criadas para a felicidade. Esta é a maior glória de Deus.

Moltmann, em vez de elevar o ser humano até Deus, faz Deus aproximar-se do ser humano a fim de que se realize, liberte, comunique e se confraternize em perspectiva ecológica, em Deus.

5.3 Pneumatologia

Moltmann lembra que a crise ecológica atual é consequência da negação do Espírito em sua atuação no mundo. O ser humano se

tornou mecanicista, calculista e secularizado. É urgente resgatar a dimensão cosmológica, em perspectiva pneumatológica.

O Espírito veicula o amor na comunidade trinitária e no mundo criado. Por meio dele, todas as coisas estão *inter-relacionadas*. Isto leva a pensar a criação a partir da *comunhão ecológica mundial*. O Espírito é consciência aberta, e aponta para a criação, conservação e renovação da criação.

5.4 Cristologia

Moltmann explica que o conhecimento messiânico não visa o domínio, mas o cuidado e a abertura para a esperança. Outra idéia original é o sacerdócio comum dos seres humanos, relacionado ao sábado da criação.

A perspectiva cristológica moltmanniana compreende a abnegação e o auto-esvaziamento divino associados à figura do *servo de Iahweh*. No servo está a fragilidade e a humildade dos seres. A analogia do sofrimento se relaciona à finitude dos mesmos e à promessa redentora relativa à superação da aniquilação (kênosis).

5.5 Sobre a Trindade

Suas teses sobre a trindade abordam aspectos complexos como “*compenetração recíproca*”, “*auto-conservação e transcendência*”, “*auto-afirmação e integração*”. Segundo Moltmann, a comunidade divina auto-interage em comunhão com o mundo e este com a comunidade divina que o sustenta. Tal concepção possibilita compreender a criação em analogia com a comunidade trinitária.

A comunidade trinitária é o símbolo de *comunhão* que deve ser buscado e estabelecido na criação. Já não existe mais solidão porque tudo o que existe está envolvido, inter-relacionado nos outros, com os outros e para os outros. Trata-se da idéia da *pericorese* que determina a visão integradora de Deus e das suas criaturas.

Assim, a perspectiva trinitária, leva a superar as relações de dominação dos seres humanos entre si, e destes com a criação. Possibilita ainda, em cada ser humano, a interação entre espírito, conhecimento e amor.

5.6 O “*shabbat*” da criação

O *sábado* é dia santificado, festa da criação. É dia de paz. É o ponto de partida para a compreensão da criação e do reconhecimento de Deus como Criador.

Através do repouso, do silêncio, da fruição e da contemplação, as criaturas reconhecem Deus em suas obras. Isto abarca o indivíduo em corpo, mente, espírito, bem como família e sociedade.

Neste dia, a criação se reveste de tranquilidade, proteção e prosperidade. O sábado se associa ao “*dia da justificação*” judaico que visa à glorificação de Deus. É o dia da salvação! Amplia-se até a prescrição do *ano sabático* como o *ano da graça* do Senhor (Lv 25; Is 61,1-2; Lc 4,19).

Moltmann chega à conclusão que não basta retornar às práticas judaicas. O importante é vincular a festa cristã – o domingo – à

feira judaica, com seu início na noite do sábado. Assim, dar-se-ia o reconhecimento da celebração judaica do sábado com a criação do mundo no “princípio”. No cristianismo, o domingo seria celebrado na perspectiva da “nova criação”, da ressurreição de Jesus, com esperança escatológica.

Ele afirma que é preciso rever o sentido do descanso semanal e celebrá-lo com a criação (descanso ecológico). Este caminho há de pautar-se na paz que o sábado irradia e se projeta para o futuro da criação.

6. Conclusão

Diante dos problemas apresentados pela crise ecológica à teologia, na atualidade, o autor afirma que não existem soluções românticas. Ele propõe a adoção de novas práticas na relação com o ecossistema. Afirma que a teologia precisa discutir e confrontar-se com maior compromisso junto à realidade política, social, econômica, científica e religiosa na modernidade. E a questão ecológica é uma grande chave.

Moltmann chega à conclusão de que é preciso avivar e ressignificar as relações entre todos os seres vivos. Uma teologia da criação, em perspectiva ecológica e trinitária, fornece as chaves necessárias para esta nova configuração.

É urgente a adoção de posturas cristãs voltadas para a sustentabilidade, para a continuidade dos ciclos de vida na Terra. Essa será animada por uma *espiritualidade ecológica* e trinitária.

É fundamental a formação de parcerias, pactos/alianças (*Aliança Ecológica*) a fim de preservar o Planeta da destruição. A Terra não

suportará, por muitos anos, a agressão que sofre. A humanidade corre o risco de ser expulsa de seu território, de sua pátria. Ela precisa assumir posturas e atitudes de reciprocidade, em relação ao seu meio ambiente.

Conforme o tema da dissertação – *Deus na criação: Abordagem Ecológica e Trinitária na Teologia de Jürgen Moltmann* –, Deus interage *na* natureza. Ele não a domina. Reina sobre ela de forma amorosa. Articula-se com ela, pois Deus está criação, ao mesmo tempo que se relaciona com ela como algo distinto de si mesmo.

Embora seja exaustivo e apresente uma obra de fôlego, Moltmann não responde a todas as indagações da teologia ecológica. Ele simplesmente abre caminhos, de forma consistente. Quando ele escreveu “Deus na criação”, o grande problema ecológico era a ameaça da destruição do planeta devido ao uso da energia nuclear. Hoje, a questão mais grave é a mudança climática, devido ao aquecimento global.

A partir de Moltmann, a teologia ecológica da criação há de professar novas formulações sobre Deus, afirmado nas criaturas como dom recíproco. Contribuirá para a *naturalização do ser humano* e a *humanização da natureza*, entendidos como parceiros universais na *comunhão ecológica mundial* e na relação integral com Deus criador.

Portanto, o estudo de Moltmann – o teólogo da esperança – confirma que a teologia deve ser contextualizada à luz da esperança, sem perder nada de profundidade. O caminhar teológico há de promover uma revisão do antropocentrismo e do teocentrismo cosmológico em vista de uma nova maneira de pensar e de agir

junto à natureza. Assim, ganhará maior credibilidade e será fiel à revelação bíblica.

* * * *