

Outubro de 2011 ■ São Paulo - SP

▶ CAMBIO CLIMÁTICO Y ECOTEOLOGIA
Guillermo Kerber

▶ A DOCTRINA DA CRIAÇÃO À LUZ DA ECOTEOLOGIA
Paulo de Góes

▶ O CUIDADO PASTORAL E A ECOLOGIA
Shirley Maria dos Santos Proença

▶ A TEODICEIA NA TEOLOGIA CRISTÃ:
O MAL NA CRIAÇÃO
Reginaldo von Zuben

▶ TEOLOGIA MISSIONAL SÓCIO-AMBIENTAL
Timóteo Carriker

▶ A ÁGUA, A TERRA, PARAÍSO E INFERNO
ECOLÓGICOS
Derval Dasílio

▶ EZEQUIEL E A SUSTENTABILIDADE:
UMA LEITURA ECOLÓGICA
DE EZEQUIEL 47
Lysias Oliveira dos Santos

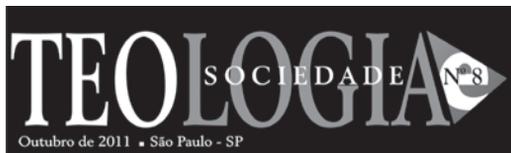
Resenha

▶ O PRINCÍPIO

RESPONSABILIDADE
Rubens Menzen Bueno

A Ω

ECOLOGIA
&
ESPIRITUALIDADE



Editor

Eduardo Galasso Faria

Conselho Editorial

José Adriano Filho, Leontino Farias dos Santos, Pedro Lima Vasconcellos, Ronaldo Cardoso Alves, Waldemar Marques.

Teologia e Sociedade é editada pela Faculdade de Teologia de São Paulo, da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil

E-mail: secretaria@fatipi.com.br

Endereço: Rua Genebra, 180 – CEP 01316-010

São Paulo, SP, Brasil

Telefone (11) 3106-2026

www.fatipi.com.br

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

Teologia e Sociedade / Faculdade de Teologia de São Paulo / Vol. 1,
nº 8 (outubro 2011). São Paulo: Pendão Real, 2011.

Anual

ISSN 1806563-5

1. Teologia – Periódicos. 2. Teologia e Sociedade.
3. Presbiterianismo no Brasil. 4. Bíblia. 5. Pastoral.
CDD 200

Revisão: Eduardo Galasso Faria

Planejamento gráfico, capa e

editoração eletrônica: Seivadartes (www.seivadartes.com.br)

Ilustrações: arquivo

Impressão: Gráfica Potyguara

Tiragem: 500 exemplares

Versão eletrônica: www.teologiaesociedade.org.br

As informações e as opiniões emitidas nos artigos assinados são
de inteira responsabilidade de seus autores.

ACESSE
www.teologiaesociedade.org.br

Sumário

6 ▶ EDITORIAL

8 ▶ CAMBIO CLIMÁTICO Y ECOTEOLÓGIA
Guillermo Kerber

24 ▶ A DOCTRINA DA CRIAÇÃO À LUZ DA ECOTEOLÓGIA
Paulo de Góes

40 ▶ O CUIDADO PASTORAL E A ECOLOGIA
Shirley Maria dos Santos Proença

50 ▶ A TEODICEIA NA TEOLOGIA CRISTÁ: O MAL NA CRIAÇÃO
Reginaldo von Zuben

66 ▶ TEOLOGIA MISSIONAL SÓCIO-AMBIENTAL
Timóteo Carriker

78 ▶ A ÁGUA, A TERRA, PARAÍSO E INFERNO ECOLÓGICOS
Derval Dasílio

96 ▶ EZEQUIEL E A SUSTENTABILIDADE: UMA LEITURA ECOLÓGICA
DE EZEQUIEL 47
Lysias Oliveira dos Santos

RESENHA

110 ▶ O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE
Rubens Menzen Bueno

Editorial

Eduardo Galasso Faria



Ainda que não seja ausente entre nós a abordagem da questão da ecologia – prepara-se a comemoração dos vinte anos da Eco 92, no Rio – há muito que se fazer para que a consciência ecológica possa ter o alcance que lhe é devido na sociedade neste século XXI. A cada dia sentimos próximos ou distantes os efeitos das mudanças climáticas sobre as populações em nosso planeta. Ao se reunir, no começo do ano, o Conselho Editorial de Teologia e Sociedade procurava se fixar em um tema para a nova edição da revista (no. 8). Foi com naturalidade que brotou, provavelmente por uma intuição solidária, a ideia de que era necessário determo-nos nesta problemática, que afeta a

todos diretamente. Acabávamos de assistir aos efeitos do tsunami que atingiu o Japão e provocou enorme destruição, com conseqüências incalculáveis e duração imprevisível. Algum tempo depois, perto de nós, no sul do país, foi a vez dos deslizamentos de terra e das inundações, expulsando de suas casas milhares de pessoas, que ficaram sem ter onde se abrigar, em uma clara evidência dos efeitos da destruição ambiental sobre os mais pobres e desamparados. Não há dúvida de que a obra do Criador todo-poderoso, planejada para a o bem-estar da humanidade, está ameaçada pela ação do pecado e do egoísmo humanos. Tem-se dito que a natureza não pode suportar tudo o que o ser humano tem

feito com ela, de maneira irresponsável. Por seu turno, a Igreja, por princípio de missão evangélica, não pode assistir inerte ao que vem ocorrendo com o planeta Terra, a grande casa preparada por Deus para as suas criaturas viverem felizes. Conscientes do apelo que dos céus alcança a tantos, os colaboradores da revista pensaram em analisar o desequilíbrio ecológico como ameaça sobre a vida, aprofundando uma discussão que permitisse antever a ação redentora do Senhor Jesus, que alcança as pessoas e toda a sua criação. Pensou-se em ampliar um estudo que é chamado pelos teólogos hoje, de ecoteologia. O resultado desta preocupação está nos escritos que se seguem e que, por certo, ajudarão aqueles que estão voltados para a missão que é dada ao povo de Deus. Levantando diversas perguntas e procurando respostas na ciência e na teologia, o uruguaio Guillermo Kerber escreve sobre uma espiritualidade voltada para a renovação da criação e a eco-justiça. O texto, mantido na língua espanhola, evidencia o nosso desejo de enfrentar juntamente com os irmãos e irmãs da América Latina, esta causa comum. Paulo de

Góes e Reginaldo Von Zuben, procuram relacionar o que vem ocorrendo em nosso planeta com as tradicionais doutrinas da criação e da presença do mal nela (teodiceia). Lysias dos Santos, em sintonia com o tema, faz a análise exegética de um capítulo do livro do profeta Ezequiel. Os malefícios provocados pela ação humana sobre a água, a terra e a natureza são apontados por Derval Dasílio, que faz comparação com a visão bíblica acerca dos mesmos pontos no AT e nos evangelhos. A preocupação com pistas para uma ação pastoral e a missão cristã em um mundo que sofre os males do desequilíbrio ambiental é explorada por Shirley dos Santos Proença e Timóteo Carriker. Ao final, Rubens Bueno apresenta resenha sobre um importante e atual livro do filósofo alemão Hans Jonas, sobre o princípio responsabilidade, que foi traduzido para o português. Uma boa leitura a todos!

(EGF)

Desafíos del cambio climático a la ecoteología



Introducción: “que veinte años no es nada...”¹

Hace ya al menos veinte años que se viene desarrollando una reflexión ecoteológica en América Latina. En el Cono Sur, por ejemplo, en 1989, 1990 y 1991 una serie de Encuentros Latinoamericanos de Cultura, Ética y Religión frente al Desafío Ecológico, celebrados en Montevideo, Buenos Aires y Porto Alegre respectivamente, daban cuenta de los avances de la ecoteología latinoamericana. Activistas, científicos, pastores, teólogos y filósofos del continente y allende el océano se daban

Guillermo Kerber*

cita para hacerse cargo del desafío y la crisis ecológica y proponer claves de interpretación y acción. El obispo metodista Federico Pagura traía, en el Segundo Encuentro, el proceso conciliar de Justicia, paz e integridad de la creación del Consejo Mundial de Iglesias². En aquel tiempo, la ecoteología era una respuesta a la denominada, en la época, crisis ecológica. La reflexión acompañó el proceso hacia la Cumbre de la Tierra en Rio de Janeiro en 1992, en el que la presencia ecuménica e interreligiosa fue significativa.

* Guillermo Kerber es uruguayo, graduado en Filosofía y Teología, doctor en Ciencias de la Religión (UMESP, Brasil). Antiguo profesor de Ética Social, actualmente coordina el Programa sobre Cuidado de la Creación y Cambio Climático en el Consejo Mundial de Iglesias, en Ginebra, Suiza. Título original do artigo: Desafíos del Cambio Climático a la Ecoteología: Perspectivas Ecuménicas.

¹ El título de esta introducción cita un conocido tango del cantante Carlos Gardel, *Volver*. La estrofa dice:

Sentir / que es un soplo la vida / que veinte años no es nada / que febril la mirada / errante en las sombras / te busca y te nombra

² Cf. Autores varios. *Cultura, Ética y Religión frente al desafío ecológico*. CIPFE, Montevideo: 1990 y Autores varios. *Crisis, ecología y justicia social*. CIPFE, Montevideo: 1991.

Ahora Rio de Janeiro volverá a ser, en Junio de 2012 la sede de una conferencia de las Naciones Unidas. Esta vez sobre Desarrollo Sustentable³. Al abordar los diversos aspectos del mismo, el cambio climático tendrá sin lugar a dudas un lugar central. La Convención sobre el Cambio Climático fue adoptada en la Conferencia sobre Ambiente y Desarrollo en Rio en 1992. Si bien Rio+20 no debería centrarse exclusivamente en el cambio climático (las conferencias de Estados Partes de la Convención son el lugar para ello), una discusión sobre la economía verde y el marco institucional para el desarrollo sustentable (los dos temas de la conferencia) no podrá eludir la discusión sobre el cambio climático.

Pero volviendo a la ecoteología, veinte años después, ¿qué es lo que ha cambiado? Es evidente que en varios niveles ha habido un desarrollo sumamente importante. Decenas, si no centenas, de libros han sido publicados, curricula han sido desarrollados, hay blogs y grupos de Facebook con ese nombre, etc⁴.

En este artículo, quiero introducir algunos temas centrales de la reflexión ecoteológica planteados o reformulados por el desafío del cambio climático. El tema del cambio climático no agota, evidentemente el contenido de la ecoteología. Hay una inflación y moda del tema cambio climático, con lo que su contenido ha sido devaluado y considerado de forma muy superficial. Lo que intentaré es mostrar algunos elementos claves del mismo y por qué plantea desafíos nuevos a la ecoteología y reformula otros. El artículo se compone de los siguientes apartados:

1. La ciencia del cambio climático
2. Algunas implicaciones ecoteológicas
 - 2.1. Una renovada teología de la creación
 - 2.2. Las dimensiones de la ecogusticia
 - 2.3. Una espiritualidad de la creación
3. Conclusión. Repercusiones ecuménicas. Hacia una praxis ecoteológica

1. La ciencia del cambio climático

Antes de presentar algunos datos de la ciencia del cambio climático,

³ Cf. <http://www.uncsd2012.org/rio20/>

⁴ Valga a título de ejemplo, la Revista Concilium en su número 331 (Junio 2009) que tiene como tema: *Ecoteología: nuevas cuestiones y debates*, el blog <http://ecoteologiapuj.blogspot.com/>. En inglés la lista es mucho más extensa.

permítaseme hacer unas breves consideraciones epistemológicas. La teología en general (y la ecoteología en particular) no puede construirse de espaldas a la investigación científica. Reconociendo sus autonomías epistemológicas, es necesario, desde ambas disciplinas, intentar tender puentes entre el saber científico y el saber teológico para un enriquecimiento mutuo. En otro lugar he estudiado más particularmente la relación entre ecología y teología⁵. Desde la primera, Gregory Bateson, sin ser cristiano, asume varios axiomas teológicos en sus libros⁶. Desde la segunda, Juan Luis Segundo, dialoga con Bateson desde su primera obra *Liberación de la Teología*⁷, que expresa sus planteamientos metodológicos más profundos desarrollados en obras posteriores, y el pensador de origen inglés será una referencia permanente en obras posteriores en 1975,

⁵ Guillermo Kerber. *O ecológico e a teología latinoamericana*. Sulina, Porto Alegre: 2006.

⁶ Cf. e.g. Gregory Bateson. *Pasos para una ecología de la mente*. Lohlé, Buenos Aires: 1972; *Espíritu y Naturaleza*. Amorrortu, Buenos Aires: 1982; Gregory y Mary Catherine Bateson. *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Gedisa, Barcelona: 1989.

⁷ Juan Luis Segundo. *Liberación de la teología*. Lohlé, Buenos Aires: 1975, p. 118, 136.

⁸ Cf. por ejemplo Juan Luis Segundo. *El dogma que libera*. Sal Terrae, Santander: 1991, p. 365. Juan Luis Segundo. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Sal Terrae, Santander: 1993.

para referirse a “aprender a aprender” (el “deutero-learning” o “deutero-aprendizaje” batesoniano). Luego Bateson será citado en numerosas oportunidades en otras obras⁸, pero donde ocupa un lugar preponderante y definitivo será en una de sus últimas: *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*

Teniendo en cuenta lo anterior, es relevante, pues, resumir lo que nos dice la ciencia del cambio climático.

En los últimos años, la investigación científica sobre el cambio climático se ha desarrollado considerablemente, y se ha confirmado que las actividades humanas, como la quema de carburantes fósiles, son muy probablemente las responsables del cambio climático. El calentamiento del planeta ya está teniendo muchas consecuencias medibles y en el futuro se esperan cambios de gran envergadura.

¿Cómo podemos adaptarnos a estos cambios? ¿Pueden las medidas de atenuación limitar la magnitud del cambio climático y sus impactos?

En 2007, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (GIECC) trató de responder a estas cuestiones a través de su Cuarto Informe de Evaluación, que reúne las

informaciones científicas, técnicas y socio-económicas disponibles sobre el cambio climático en todo el mundo. Aunque una minoría de científicos es escéptica frente al cambio climático, afirmando ya que éste no existe o que no tiene una causa antrópica, la inmensa mayoría de los científicos concuerdan con los datos presentados por el GIECC. Según una encuesta, el 90% de los científicos en general están de acuerdo en que el calentamiento global es un dato y cerca de un 82% en que la actividad humana ha tenido un factor determinante en el aumento de temperaturas. Y si tomamos sólo a los climatólogos, el porcentaje aumenta a 97%⁹.

Tomando pues el Cuarto Informe de Evaluación del GIECC como el consenso científico en cambio climático¹⁰, resumen, a continuación, algunos de los contenidos esenciales de dicho informe con algunas actualizaciones¹¹.

¿Cuáles son las causas del cambio climático? El clima del planeta depende de muchos factores. La cantidad de energía procedente del Sol es el más importante de ellos, aunque también intervienen otros factores como la concentración de gases de efecto invernadero en la atmósfera o las propiedades de la

superficie terrestre.

La concentración atmosférica de gases de efecto invernadero como el dióxido de carbono (CO₂), el metano (CH₄) y el óxido nitroso (N₂O) ha aumentado notablemente desde el comienzo de la revolución industrial. Esto se debe principalmente a actividades humanas como la quema de combustibles fósiles, el cambio en los usos de la tierra y la agricultura. Por ejemplo, la concentración atmosférica de CO₂ es en la actualidad muy superior a la que ha existido en los últimos 650.000 años. Además, a lo largo de los últimos diez años la concentración ha aumentado al ritmo más alto desde que comenzaron los registros sistemáticos alrededor de 1960. Es muy probable, pues, que desde 1750 las actividades humanas, en su conjunto, hayan provocado el calentamiento del planeta.

¿Qué cambios climáticos se han observado hasta el momento? El

⁹ Cf. http://articles.cnn.com/2009-01-19/world/eco.globalwarmingsurvey_1_global-warming-climate-science-human-activity?_s=PM:WORLD

¹⁰ Cf. e.g. Naomi Oreskes. The scientific consensus on climate change, *Science*, December 2005, accesible en: <http://www.sciencemag.org/content/306/5702/1686.full>

¹¹ Los informes del GIECC (en inglés IPCC) pueden ser encontrados en su página web: http://www.ipcc.ch/home_languages_main_spanish.shtml. Los datos que siguen están tomados del resumen de Greenfacts en: <http://www.greenfacts.org/es/cambio-climatico-ie4/index.htm>

calentamiento global es una realidad incontestable, evidenciada por numerosas observaciones en torno al aumento de las temperaturas atmosféricas y oceánicas, el derretimiento generalizado de nieve y hielo y el aumento del nivel medio global del mar.

El año 2010 ha sido el año más cálido desde que se llevan registros¹². Entre 1906 y 2005, la temperatura mundial de la superficie terrestre ha experimentado un aumento de 0,74 °C. El calentamiento medio en los últimos 50 años (0,13 °C por década) es casi el doble que la tendencia de los últimos 100 años. También han aumentado las temperaturas de la estratosfera y de los océanos. En ambos hemisferios se ha reducido el porcentaje de glaciares de montaña, campos de hielo y glaciares de meseta, contribuyendo parcialmente al aumento mundial del nivel del mar. Las láminas de hielo de Groenlandia y del Antártico también han favorecido el aumento del nivel del mar (17 cm en el siglo XX).

Se han observado también numerosos cambios climáticos a lar-

go plazo, a escala de continentes, regiones y océanos: cambios en las temperaturas y el hielo en el Ártico, el nivel general de precipitaciones, la salinidad de los océanos, el régimen de vientos y las condiciones climatológicas extremas: por ejemplo el aumento en la intensidad y frecuencia de sequías, fuertes precipitaciones, olas de calor o ciclones tropicales.

¿Qué factores están causando los cambios climáticos actuales? Es muy probable que gran parte de la variabilidad de temperaturas observada en el hemisferio Norte a lo largo de los siete siglos anteriores al siglo XX se produjera a causa de erupciones volcánicas y cambios en la intensidad de la radiación solar. Sin embargo, parece ser que el alza de la temperatura global desde 1950 esté en gran parte vinculada con el aumento de la concentración de gases de efecto invernadero generados por la actividad humana.

¿Qué cambios se esperan para el futuro? Según una serie de escenarios de emisiones, se prevé que la temperatura global aumentará de 0,2°C por década en las próximas dos décadas. Las mejores estimaciones del calentamiento medio del aire de la superficie terrestre entre 1980 y 2090 lo sitúan

¹² Cf. http://www.noaa.gov/stories2011/20110112_globalstats.html

entre 1,9°C y 4,0°C .

Además se espera un aumento de 18 a 59 cm del nivel medio global del mar, según el escenario para finales del siglo XXI (2090-2099). Y si se toma en cuenta el hecho de que el flujo de hielo procedente de las capas de hielo de Groenlandia y del Antártico podría ser más rápido en el futuro de lo que lo ha sido en los últimos años, esto podría aumentar las previsiones de 10 a 20 cm.

Otros cambios previstos incluyen:

- La acentuación de la acidificación de los océanos causada por el aumento de la concentración de gases de efecto invernadero en la atmósfera.
- La disminución de la cubierta de nieve, del hielo marino y del permafrost.
- El aumento de la frecuencia de las temperaturas extremadamente cálidas, olas de calor y fuertes precipitaciones.
- El aumento de la intensidad de los ciclones tropicales (tifones y huracanes).
- El desplazamiento hacia los polos de la trayectoria de las tormentas extra-tropicales, con cambios consecuentes en

materia de regímenes de vientos, precipitaciones y temperatura.

- El aumento de las precipitaciones en latitudes altas y disminución de las lluvias en la mayoría de las regiones subtropicales.
- La reducción de la circulación de las corrientes del Océano Atlántico.

Frente a los cambios comprobados y los previstos los científicos urgen a que se implementen medidas de mitigación y adaptación.

A nivel internacional, las recientes Conferencias de Estados Partes de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, han mostrado que la comunidad internacional está aún muy lejos de poder (o deberíamos decir querer?) responder, incluso dentro de los insuficientes requerimientos del Protocolo de Kyoto (el instrumento vinculante de la Convención) a los desafíos planteados por el cambio climático. El trabajo de incidencia política en este nivel, es sumamente relevante. El mismo ha estado acompañado de una creciente movilización de la sociedad civil

organizada en el que las iglesias y otras organizaciones religiosas han contribuido de manera significativa¹³.

2. Algunas implicaciones ecoteológicas

Habiendo pues resumido en el apartado anterior qué es lo que sabemos sobre el cambio climático desde una perspectiva científica, relevemos algunos de los asuntos que la crisis climática plantea a la ecoteología.

2.1. Una renovada teología de la creación

Una primera cuestión planteada por la crisis climática es la cuestión de la **creación**. Evidentemente esta cuestión no es nueva, pero el aumento global de la temperatura, los de-

nominados “refugiados climáticos”, es decir personas que deben abandonar sus lugares de residencia debido a las inclemencias climáticas, incluyendo casos extremos como la desaparición de estados como Tuvalu o Kiribati en el Pacífico o las Maldivas en el Indico, plantean nuevos retos a la doctrina teológica de la creación.

Según ésta, basada en la Biblia, la vida es creada y sostenida por la fuerza del Espíritu Santo de Dios (Génesis 1, Romanos 8). Dios creó al ser humano del polvo de la tierra (*adamah – adam*) (Génesis 2), y le encomienda el cuidado del jardín (Génesis 2, 15), porque la humanidad no es la dueña de la tierra, sino la administradora responsable de la integridad de la creación. Dios ha creado un mundo con amor con los recursos suficientes para sostener a las generaciones de seres humanos y otros seres vivos. Pero la humanidad no siempre ha respondido con fidelidad a su vocación. El pecado rompe la relación de la humanidad con Dios y con el orden creado (Génesis 3 y 4, Jeremías 14, Oseas 4,1-3). La creación entera lleva los signos del pecado humano mientras aguarda la manifestación gloriosa de los hijos de Dios (Romanos 8, 19)¹⁴.

¹³ Cf. las campañas globales <http://tckctck.org/> y <http://www.350.org/> en las que varias iglesias y organizaciones religiosas toman parte. La campaña ecuménica Time for Climate Justice, <http://climatejusticeonline.org/> es un esfuerzo por coordinar iniciativas de varios actores. Por su parte, además de ser parte de todas estas campañas, el Consejo Mundial de Iglesias en su página web sobre el cambio climático incluye las declaraciones presentadas ante las Conferencias de Estados Partes de la Convención sobre el Cambio Climático: www.oikoumene.org/climatechange.

¹⁴ Cf. La fundamentación teológica que presentan las declaraciones del CMI sobre cambio climático, *Nota sobre el calentamiento terrestre y el cambio climático* (2008) y *Declaración sobre el Décimo aniversario del protocolo de Kyoto* (2009), accesibles en : <http://www.oikoumene.org/es/documentacion/documents.html>

Pero más allá de la doctrina teológica de la creación, desde el comienzo del análisis de la crisis ecológica, hubo una fuerte crítica a la tradición judeocristiana, como responsable de la crisis. Lynn White Jr. publicó en la revista *Science* en 1967 un artículo, *Las raíces históricas de la crisis ecológica*¹⁵, destacando la responsabilidad de la teología judeocristiana. Según White, la situación ambiental actual es una consecuencia directa del mandato del Génesis 1, 28, “Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla. Dominad sobre los peces del mar, las aves y todo ser viviente que se mueve sobre la tierra”.

Como muchos teólogos han demostrado, sin embargo, el concepto de dominación y sumisión en el momento de la redacción de los relatos de la creación en el Génesis no se puede comparar con las posibilidades que la revolución científica y tecnológica ha proporcionado al ser humano en los últimos dos siglos.

El teólogo reformado alemán Jürgen Moltmann, por ejemplo, en su libro *Dios en la creación*¹⁶, responde a las críticas de White y ofrece valiosas reflexiones sobre una nueva teología de la creación. Los capítulos del libro son ya una introducción

a esta teología: En la crisis ecológica, la creación del conocimiento, Dios el creador, el momento de la creación, la creación del espacio, la corporalidad es la meta de todas las obras de Dios y el capítulo final, el sábado, la fiesta de la creación. En un apéndice se referirá a los símbolos del mundo: la Madre Tierra, la fiesta de los cielos y la tierra, el mundo como un baile, el gran teatro del mundo, el juego como un símbolo del mundo, etc.

Desafortunadamente, la teoría ecológica de la creación (el subtítulo del libro de Moltmann), como un capítulo de la ecoteología, está lejos de ser un referente en los Seminarios y las Facultades de Teología. Hay esfuerzos, pero no son suficientes. En cambio, en algunos casos, teorías consideradas obsoletas como el creacionismo, han tenido un importante desarrollo en los últimos años.

Algunos contenidos de una renovada teología de la creación incluirían

- Creatio continua versus creatio prima, tomando en cuenta que la creación no es

¹⁵ Cf. Lynn White Jr. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis. Science* 155 (1967) 1203-1207.

¹⁶ Jürgen Moltmann. *Dios en la creación*. Sigueme, Salamanca: 1984.

sólo los relatos del Génesis sino una actividad permanente divina que crea, redime y renueva: “Envías tu espíritu, son creados, y renuevas la faz de la tierra” (Salmo 104:30).

- Rol del Espíritu Santo. El Espíritu vivificante es un Espíritu que trae la salvación, reconcilia, sana y libera toda la vida creada por Dios. Una renovada teología de la creación pone más énfasis en el papel que el Espíritu, como segunda persona de la Trinidad, juega en la creación.

- Una comprensión trinitaria de Dios constituye el marco de una perspectiva más holística de la creación y la salvación.

- Los seres humanos son parte de la creación de Dios y tienen un lugar especial dentro de la creación dado el hecho de haber sido creados “ a imagen y semejanza de Dios”(Génesis 1: 27).

- Hay un vínculo estrecho e indisoluble entre los seres

humanos a la tierra. El hombre es “terrícola”(tal el sentido del término hebreo *adam*), creado a partir de la tierra (*adamah*).

- El respeto del Shabat expresa el respeto por toda la creación¹⁷

Esta revisión y énfasis diverso en la teología de la creación tiene, en algunos casos, consecuencias pastorales. La Iglesia Congregacional Cristiana de Tuvalu se enfrenta, por ejemplo a diversas interpretaciones del diluvio en la Biblia. Mientras que algunos en la Iglesia dicen que el arco iris como símbolo de la alianza que Dios hizo con Noé (Gen 9, 8-17) es el garante de que la isla no sufrirá con el aumento del nivel del océano, otros, apoyados por la investigación científica, intentan reinterpretar los textos de la Biblia y distinguir el diluvio enviado por Dios y el cambio climático producido por los seres humanos.

Hay, por tanto, una necesidad de buscar una interpretación más profunda de la Biblia para articular una teología de la creación que responda a los nuevos desafíos.

Cuidar de la creación, “cultivar y cuidar el jardín”, como pide Dios (Gen 2, 15) es una tarea ineludible para los seres humanos y en especi-

¹⁷ Cf. “The Place of Creation in Christian Spirituality: A Summary of the Discussion at the Consultation”, en Lukas Vischer ed., *Spirituality, Creation and the Ecology of the Eucharist*. John Knox Series 18, Grand-Saconnex: 2007, pp. 1-23.

al para los cristianos como parte de su vocación más profunda.

2.2. Las dimensiones de la eco-justicia

Tal vez uno de los más salientes elementos que plantea el cambio climático a la ecoteología es la cuestión de la justicia. Porque, en una lectura ecoteológica, el cambio climático es una cuestión de justicia. El informe del GIECC dice, en varias ocasiones, que las comunidades más pobres, los grupos vulnerables (por ejemplo, comunidades indígenas, mujeres, niños, personas con discapacidad) son y serán los más afectados por las consecuencias del cambio climático. No hay duda de que esta constatación exige una mirada ética sobre la cuestión.

Desde esta perspectiva, las consecuencias del cambio climático son también una cuestión de justicia, ya que las comunidades vulnerables, incluidos los países más vulnerables, son las que menos han contribuido a las causas del cambio climático debido a que sus emisiones de dióxido de carbono (CO₂) son mínimas en comparación con los países industrializados.

Al mismo tiempo, se empiezan a reconocer a las víctimas del cambio climático y se han comenzado a utilizar nuevos términos, no sin reacciones adversas, por ejemplo el ya mencionado de “refugiados climáticos”, o “desplazados ambientales”¹⁸.

Podemos preguntarnos, pues: ¿qué significa la justicia de las víctimas del cambio climático? Una teoría de la justicia de las víctimas ya ha sido desarrollada. El filósofo español Reyes Mate, que ha publicado numerosos trabajos sobre este tema, dice: “Las víctimas siempre han estado con nosotros, pero hasta ahora eran invisibles porque se consideran el precio a pagar para el funcionamiento de la historia. Sin embargo, ahora son visibles, y eso significa que no se ve su situación como algo natural o inevitable, sino como una injusticia que requiere una respuesta”¹⁹. Moltmann, a su vez, invoca la justicia creadora de Dios para los derechos de las víctimas²⁰.

¹⁸ Cf. e.g. *Conference on Protection and Reparations for Climate Refugees*, BfW-PCC-WCC, Chavanes de Bogis, 2010, accesible en: <http://www.oikoumene.org>

¹⁹ Cf. inter alia, Reyes Mate. *Justicia de las víctimas*. Anthropos, Madrid: 2008.

²⁰ Cf. inter alia, Jürgen Moltmann. The final judgement: Sunrise of Christ's liberating justice, 37th National Theological Conference, Trinity Institute, 2007, accesible en: <http://www.trinitywallstreet.org/onlinetv/webcast.php?t=webcast&id=40242&s=1>; Jürgen Moltmann. Justice for victims and perpetrators, *Reformed World*, Volume 44, Nº1 (March 1994).

Hablar, pues, acerca de la justicia de las víctimas del cambio climático²¹, a través de una perspectiva teológica, implica reconocer que la justicia es un tema central en la Biblia. Dios es un Dios de justicia, que imparte justicia a los pobres, la viuda, al huérfano, al extranjero, los términos bíblicos para referirse a los oprimidos, los marginados, las personas vulnerables, las víctimas. Como leemos en el Deuteronomio: “(Dios) hace justicia al huérfano y a la viuda, y muestra su amor al extranjero dándole pan y vestido. Muestren, pues, amor al extranjero, porque ustedes fueron extranjeros en la tierra de Egipto” (Deut 10, 18-19).

La búsqueda de la justicia en la Biblia está íntimamente relacionada con los derechos de los oprimidos y vulnerables, lo que puede llamarse, en términos del derecho internacional, “los derechos de las víctimas”²². Porque el amor de Dios

por los más vulnerables, la defensa de los más pobres, también son expresados en lenguaje jurídico en ciertos pasajes de la Biblia:

“Aprended a hacer el bien, buscad la justicia, reprended al opresor, defended al huérfano, abogad por la viuda”(Isaías 1, 17). O, como expresa el profeta Malaquías: “Me acercaré a vosotros para el juicio, y seré un testigo veloz contra los hechiceros, contra los adúlteros, contra los que juran en falso y contra los que oprimen al jornalero en su salario, a la viuda y al huérfano, contra los que niegan el derecho del extranjero y los que no me temen” (Malaquías 3, 5)

Jesús en su vida, expresó su preocupación por los pobres y su preocupación por la justicia. Esto es evidente en la obertura del Sermón de la Montaña, que se puede considerar el discurso programático de Jesús: “Bienaventurados *ustedes* los pobres, porque de ustedes es el reino de Dios” (Lucas 6, 20). “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, pues ellos serán saciados (Mateo 5, 6).

En relación con nuestro tema, diversos términos se han acuñado en estos últimos años para referirse a esta dimensión de la justicia: justicia ecológica, justicia climáti-

²¹ Desarrollé más este tema en Guillermo Kerber. *Justiça das vítimas do cambio climático*, en Luiz Carlos Susin y Joe Marçal Dos Santos. *Nosso Planeta, Nossa Vida: Ecologia e Teologia*. Paulinas, São Paulo: 2011.

²² Fue el jurista francés Louis Joinet quien desarrolló los derechos de las víctimas (el derecho a saber, el derecho a la justicia, el derecho a la reparación,...) en el marco de los derechos civiles y políticos. Cf. *La cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (civiles y políticos) Informe final establecido por M. L. Joinet* (E/CN.4/Sub.2/1997/20/Rev.1). Accesible en: [http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.sub.2.1997.20.Rev.1.Sp](http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.sub.2.1997.20.Rev.1.Sp)

ca²³, eco-justicia. Preferimos esta última ya que por un lado muestra la íntima relación entre justicia ecológica y justicia económica y a la vez puede vincularse con ecumenismo, al compartir ecología, economía y ecumenismo la misma raíz etimológica: *oikos*, *oikia*, que significa casa en griego.

Algunos líderes de iglesias han tomado claramente esta perspectiva. Por ejemplo el Patriarca Ecuménico Bartolomeo, llamado el Patriarca Verde, por su compromiso con el ambiente, en una de sus múltiples alocuciones sobre el tema afirmaba: “El cambio climático constituye un tema de justicia social y económica. Porque aquéllos que serán más directa y severamente afectados por el cambio climático serán las naciones más pobres y vulnerables... así como las generaciones jóvenes y las futuras”²⁴.

2.3. Una espiritualidad de la creación

La crisis climática plantea una tercera cuestión: la necesidad de reflexionar sobre el lugar de la creación en la espiritualidad, en la mística. Hace más de veinte años Thomas Berry publicaba *El sueño de la tierra*, en 1990, Matthew Fox

escribía *Espiritualidad de la Creación* y unos años más tarde Leonardo Boff publicaba *Ecología, Mundialización y Espiritualidad*²⁵.

Más recientemente, una serie de libros intentan responder a las nuevas preguntas espirituales que plantea el reto del cambio climático. Alastair McIntosh, por ejemplo, en su libro *Infierno y aguas turbulentas*²⁶, afirma que la crisis del clima no puede ser resuelta sólo por medios técnicos, económicos y políticos, tenemos que mirarnos a nosotros mismos y recurrir a la psicología y la espiritualidad. Para el autor, el orgullo y la violencia llevaron al ecocidio, el asesinato de la tierra²⁷. Hoy en día, nuestras sociedades en el mundo viven un ecocidio. En vista a esta situación un profundo cambio societal es imprescindible y la espiritualidad puede contribuir sustancialmente a este cambio.

²³ Cf. inter alia, Guillermo Kerber. Tesis sobre la justicia climática, en *Revista Latinoamericana de Teología*, Diciembre 2009, accesible en: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/395.htm>

²⁴ Patriarca Ecuménico Bartolomeo, *Statement for the WCC Working Group on Climate Change*, August 2005.

²⁵ Thomas Berry. *Dream of the Earth*. Sierra Club, San Francisco: 1988. Matthew Fox. *Creation Spirituality*. Harper, San Francisco: 1990. Leonardo Boff. *Ecología, Mundialização, Espiritualidade*. Atica, Sao Paulo: 1996.

²⁶ Alastair McIntosh. *Hell and High Water. Climate change, hope and the human condition*. Birlinn, Edinburgh: 2008.

²⁷ Idem, p. 131.

Recuperar una relación sana con toda la creación es un requisito previo para hacer frente a un mundo dividido entre el consumismo extremo y la muerte por inanición. David Hallman, en sus *Valores espirituales para la Comunidad de la Tierra*²⁸ incluye la suficiencia como un valor espiritual clave. Suficiencia implica moderación en las sociedades hiperconsumidoras y a la vez dignidad y lo “suficiente” en las comunidades pobres. Otros valores que propone Hallman son: la gratitud, la humildad, la justicia, el amor, la paz, la fe y la esperanza. Frente a los “valores” imperantes de nuestras sociedades contemporáneas, desde una espiritualidad de la creación es necesario también recuperar la solidaridad, la resiliencia y el sentido de la fiesta, valores que encontramos en medio de situaciones sumamente conflictivas, en las comunidades cristianas.

Por último, pero no por ello me-

²⁸ David Hallman. *Spiritual values for earth community*. WCC, Geneva: 2000.

²⁹ Cf. Rosemary Radford-Ruether. *Gaia and God*. SCM, London: 1993. Sallie Mc Fague. *Modelos de Dios*, Sal Terrae, Madrid: 1994. Sallie Mc Fague. *The Body of God*. Fortress, Philadelphia: 1993. Ivone Gebara. *Teología ecofeminista*. Olho d'Água, São Paulo: 1997.

³⁰ Cf. e.g. Rosemary Radford-Ruether (ed). *Women healing earth*. Orbis, New York: 1996.

nos importante, las teólogas ecofeministas como Sallie McFague, Rosemary Radford Ruether o Yvone Gebara²⁹ han hecho aportes sumamente valiosos para una construcción ecoteológica. En la reformulación de una espiritualidad de la creación estas teólogas han hecho hincapié en valores como la compasión y la curación³⁰.

3. Conclusión. Repercusiones ecuménicas. Hacia una praxis ecoteológica

El desafío del cambio climático no sólo ha motivado una reflexión teológica. La praxis de las iglesias, en varias regiones, ha sido impactada por esta realidad. Como el lector está probablemente más familiarizado con experiencias brasileñas y latinoamericanas, he preferido mencionar algunos ejemplos que pueden ser desconocidos. En varios continentes, Consejos Regionales de Iglesias han hecho de las consecuencias del cambio climático una prioridad en su trabajo.

En África, por ejemplo, la Novena Asamblea General de la

Conferencia de Iglesias de toda África (AACC en inglés) “reconoció al ambiente y la espiritualidad como una prioridad clave para la iglesia africana. La iglesia y sus congregaciones se enfrentan a un futuro incierto provocado por los problemas ambientales, especialmente el cambio climático. Los impactos son devastadores y los más afectados son los pobres, cuyos medios de subsistencia y supervivencia están amenazados o comprometidos”.

Reconociendo que “el cambio climático es el mayor reto en el siglo veintiuno, amenazando potencialmente con revertir los logros alcanzados durante años para aliviar la pobreza y alcanzar el desarrollo sostenible”, la Secretaría de la AACC en Nairobi estableció un área programática de Cambio Climático y Cuidado de la Creación que se ocupa de la conservación de la naturaleza, la agricultura sostenible, la protección y el uso responsable de los recursos naturales, especialmente el agua y los productos forestales³¹.

Del mismo modo, en Asia, la Conferencia Cristiana de Asia (CCA) en una conferencia sobre el “Pathos de los refugiados climáticos”, organizada conjuntamente con

el Consejo Nacional de Iglesias de la India, “reconoció los siguientes impactos del cambio climático sobre las personas y lugares: el aumento de los desastres naturales como sequías, inundaciones y ciclones, escasez de alimentos y agua, sobre todo para los pobres y los marginados; amenaza para la salud pública debido a la creciente contaminación, las enfermedades relacionadas con el agua, y muerte debida a desastres naturales; cambio en los ecosistemas en términos de biodiversidad y las condiciones de vida, el derretimiento de los glaciares y la nieve, y el aumento del nivel del mar “. En consecuencia, instó y pidió a los países y organismos internacionales, legisladores, los gobiernos, las economías emergentes como India, China, y otros, a abordar eficazmente las causas y consecuencias del cambio climático, pidiendo a las iglesias a comprometerse en iniciativas sobre la eco-justicia con un fuerte componente interreligioso³².

Por su parte la Asamblea General de la Conferencia de Iglesias del

³¹ Cf. *Africa: Towards Hope and Dignity - AACC Program Outline 2009 to 2013*. AACC, Nairobi: 2009.

³² Cfr. Declaración de la consulta sobre el Pathos de los refugiados climáticos, Bangalore, India, 5-9 October 2010, accessible en: <http://www.cca.org.hk/clusters/jid>

Pacífico (PCC en inglés) adoptó una serie de resoluciones sobre el cambio climático y ordenó a la secretaría de la PCC abordar tres cuestiones claves: atenuación, adaptación y reasentamiento. El reasentamiento de poblaciones ha sido una preocupación crítica para la PCC. El mismo ya ha ocurrido en Papua Nueva Guinea, donde desplazaron a los habitantes de las islas de Carteret a Bougainville. Las resoluciones llama a la "PCC, en colaboración con sus iglesias miembro y los Consejos Nacionales de Iglesia y, eventualmente, con los gobiernos, a que luchen por una política en materia de inmigración regional que dé a los ciudadanos de los países más afectados por el cambio climático, especialmente por el aumento del nivel del mar, el derecho a un reasentamiento en las naciones del Pacífico que elijan y un plan de ayuda económica interregional para financiar los costos de la atenuación, la adaptación y el reasentamiento. Al

mismo tiempo solicita a la secretaría establecer un programa ecuménico interregional que mire los roles y responsabilidades de iglesias tanto en países emisores como receptores de migrantes para atender y ayudarlos a integrarse en sus nuevos contextos"³³. Durante los últimos años la Secretaría de la PCC ha estado ejecutando un programa ambicioso sobre el clima y el reasentamiento, apoyando a iglesias y a los pueblos de la región a enfrentar estos difíciles retos. En íntima relación a esta praxis pastoral de las iglesias del Pacífico, el Pacific Theological College, en Fiji, está elaborando un nuevo curriculum ecoteológico.

A nivel global, el Consejo Mundial de Iglesias, con su programa sobre el cambio climático establecido en 1988, a través de diversas tomas de posición³⁴ ha afirmado la necesidad de tener una visión holística que englobe las diferentes dimensiones de una problemática compleja: lo científico, lo político (local, regional, internacional), lo económico, lo ético-teológico-espiritual, la praxis. La problemática requiere una respuesta en todos estos niveles a la vez. En esta respuesta la cooperación con otras religiones ha sido fecunda. Muchas

³³ Resoluciones 70, 73 y 78 de la Novena Asamblea General de la Conferencia de Iglesias del Pacífico, 2.4.1, Samoa, Septiembre 2007.

³⁴ Las más recientes declaraciones oficiales del CMI están recogidas en *Climate Change and the World Council of Churches. Background information and recent statements*. WCC, Geneva: 2011. Accesible en: <http://www.oikoumene.org?id=3416>

tradiciones religiosas, por ejemplo las indígenas y afro-latinoamericanas, tienen una sabiduría en la relación con la tierra de la que pueden aprender las tradiciones cristianas³⁵.

La gravedad de la problemática radica en que lo que está en juego es el futuro de la creación y del lugar (si le cabe) del ser humano en ella. Porque de hecho la creación puede existir sin el ser humano pero el ser humano no puede existir sin la creación.

Las iglesias pueden jugar un rol importante en esta tarea, profundizando, ampliando, lo que algunos visionarios proponían hace veinte, treinta o cuarenta años. Una ecoteología articulada, responsable y liberadora es una condición *sine qua non* para este componente de la misión de las iglesias³⁶. Articulada, porque no puede ignorar la ciencia, la política, la economía, la espiritualidad, la teología. Responsable porque tiene que ir más allá del ámbito exclusivamente académico y ser consciente de su rol en comunidades, congregaciones, movimientos sociales, gobiernos y la comunidad internacional. Liberadora, porque, como lo mostró el Foro de Teología y Liberación en Belém, en el 2009³⁷,

“La gravedad de la problemática radica en que lo que está en juego es el futuro de la creación y del lugar (si le cabe) del ser humano en ella. Porque de hecho la creación puede existir sin el ser humano pero el ser humano no puede existir sin la creación.

la ecoteología tiene que escuchar el grito de la tierra junto al grito de los pobres, los indígenas, los afroamericanos, los excluidos y responder efectivamente.

³⁵ Ha habido varias declaraciones interreligiosas sobre el cambio climático. A título de ejemplo, el Interfaith Climate Manifesto: <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=664984>, la Interfaith Declaration on Climate Change: <http://www.interfaithdeclaration.org/>, la Declaración Ecuuménica sobre el Cambio Climático de Cochabamba <http://www.oikoumene.org/?id=7823&L=4>

³⁶ El número de noviembre de 2010 de la International Review on Mission con el título *Mission and Creation* recoge varios artículos sobre esta temática.

³⁷ Las ponencias del Foro fueron recogidas en Luiz Carlos Susin y Joe Marçal Dos Santos. *Nosso Planeta, Nossa Vida: Ecologia e Teologia*. Paulinas, São Paulo: 2011.

A doutrina da criação à luz da ecoteologia

“Eu disse para a amendoeira: ‘Irmã, fala-me de Deus’, e ela floresceu”

Nikos Kazantzakis, em Cartas a El Greco

As últimas décadas do século passado marcaram a tomada de consciência da teologia no que concerne à mudança de paradigmas na tentativa de buscar melhor inteligibilidade para sua tarefa em nossos dias.¹ Afinal, assumir Deus como “objeto investigativo” implica assumir a experiência que dele se faz no momento histórico preciso, visto que a revelação assume os desafios históricos concretos enfrentados pelo

*Paulo de Góes é pastor (IPIB). Doutor em Filosofia.

Paulo de Góes*

homem. Tais desafios são elementos importantes, os quais devem ser refletidos pela teologia de forma séria e relevante². Desse modo, a teologia optou por reconhecer as crises pelas quais passava e buscando novas pertinências para seu discurso, procurou entrar em diálogo com as diversas ciências, reconhecendo que, para ganhar relevância, não deveria caminhar na velha posição apologética, mas buscar aproximação com essas ciências.

Diversos encontros foram realizados nessa direção, documentos e obras foram publicadas e certamente, um novo olhar passou a dominar a tentativa de articular o

¹ Cf. Antonio Moser. “Mudanças de paradigmas e crises na teologia”. In Márcio Fabri dos Anjos (org.). *Teologia aberta ao futuro*. S. Paulo: SOTER/Loyola, 1997, p. 209ss.

² Cf. Clodovis Boff. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 25-38.

discurso teológico. E isso continua a ser um desafio constante para que a reflexão teológica não perca sua candência e, especialmente, sua pertinência, num mundo em constante mudança.

Nos últimos anos, os teólogos que têm refletido responsabilmente sobre a esperança salvífica voltaram suas preocupações para a vida cósmica e planetária, especialmente a partir de uma reflexão teológica sobre a criação, a relação entre os homens e os seres vivos em geral. O resultado tem sido um considerável volume de publicações, tanto no que se refere a artigos em periódicos especializados como no que diz respeito a livros. Particularmente, no âmbito latino-americano, a reflexão ecológica sob a perspectiva teológica surge com muita força a partir do Encontro da Eco-92 ou Rio-92, organizada no Rio de Janeiro pela Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento.

Deve-se reconhecer que a relação entre teologia e ecologia é, de certo modo, uma relação tensa, que deve ser revestida de seriedade e coragem, e isto implica fazer algumas releituras e abertura para receber até mesmo a interpelação ou acusação de pertencer a uma tradi-

ção causadora da destruição do meio ambiente.

De fato, considerando a problemática ecológica dos dias atuais, é indispensável ter uma perspectiva integrada do ser humano e do mundo e, para isso, temos que repensar o significado da teologia da criação, complementando e corrigindo as teologias da história e fazendo com que o enfoque político dê lugar ao ecológico. Pretendemos aqui repassar alguns pontos da doutrina da criação, ressaltando o mandamento divino que dá ao homem a responsabilidade de cuidar da obra criada e a necessidade de se fazer uma releitura ecológica dessa doutrina para o presente momento.

A criação

Num contexto cultural politeísta e tentando traduzir a tradição cultural do antigo Oriente próximo, o Antigo Testamento pronuncia uma autêntica profissão de fé: “No princípio, criou Deus os céus e a terra” (Gn 1.1). Seria precipitado afirmar que teríamos aqui a expressão acabada da “criação a partir do nada” (*creatio ex nihilo*)³, como sempre

³ Cf. Juan L.R. de la Peña. *Teologia da criação*. S. Paulo: Loyola, 1989, p. 39.

foi crido de forma confessional pela igreja cristã, expressando a ação criadora de Deus num tempo em que reinava o caos nas “águas do abismo” e tudo era “sem forma e vazio” (Gn 1.2). Tal conceito é consequência de elaboração posterior, resultante do encontro com a cultura helênica. É fruto de um pensamento metafísico acostumado à lógica da abstração que aparecerá em contato com a mentalidade grega e não pretendemos dar lugar a anacronismos, mas enfatizar o lado confessional do texto. Trata-se de uma construção teológico-sistemática para a elaboração de uma doutrina que dá prioridade a Deus e sobre a qual há literatura abundante no campo da Teologia Sistemática.

Estudos exegéticos recentes indicam que, na sua origem a ideia de criação não comportava o sentido lato de “criação a partir do nada”, tal qual hoje é largamente difundido. Isso porque a tradição hebraica antiga tem a ver com o ordenamento do espaço desorganizado, tendo como fim possibilitar a vida. Por causa do primado da ideia da *creatio ex nihilo* o texto dos primei-

ros versículos de Gênesis tem sido tratado de modo bastante diferente do modo de se tratar os textos originários do antigo Oriente. Isso foi mostrado detalhadamente por Ronald Simkins e os leitores podem, com proveito, consultar sua obra.⁴

A expressão “E disse Deus...” aparece várias vezes no primeiro capítulo de Gênesis. Isso quer dizer que foi a própria Palavra e não as mãos o instrumento de relação entre o Criador e as criaturas. A natureza divina, através da sua Palavra, é que se apresenta como força atuante, não um *demiurgo* preocupado com a tarefa de modelação. Isso porque doutrinas do mundo helenístico afirmavam que o mundo teria sido plasmado eternamente através de um *demiurgo*, emanação do *Uno*, que tudo engloba e do qual tudo provém.

Esse mundo criado guardaria as “marcas” da ação modeladora do referido *demiurgo*, à semelhança de vestígios de suas mãos. Aqui, contudo, é a *Palavra*, e não as mãos, o elo que estabelece a ligação entre o Criador e as criaturas. A criação surge a partir da Palavra criadora, isto é, de alguém, de uma *pessoa*, não de uma massa informe eternamente modelada. Desse modo, trata-se de uma natureza divina perfeita-

⁴ Cf. Ronald A. Simkins. *Criador e criação. A natureza na mundividência do antigo Israel*. Petrópolis: Vozes, 2004.

mente identificável e não de uma causa impessoal; diz respeito a “alguém”, logo a uma pessoa provida de vontade livre e decisão, não de uma força cega, que assume o papel de Criador. Por isso, repetimos, não se trata de um *demiurgo* eternamente amarrado à tarefa de modelação e, tampouco se refere a um cosmos eterno, resultado do arranjo de elementos conectados a esse *demiurgo*.

A narrativa da criação parece se esmerar em descrever que Deus criou cada coisa e, além disso, tudo o que ele criou é “bom”. Isso significa dar ênfase em que Deus criou *cada coisa*, visto que nada do que existe é desprezível aos seus olhos. Nesse sentido, o espaço da terra mostra-se acolhedor, e o jardim passa a ser de responsabilidade do homem, do cultivador, auxiliado pelo vapor que substituía as chuvas dos céus, obra do Criador.

O primeiro homem, como ser originário, é criado como imagem e semelhança do Criador. Porém, o termo *‘adam* (homem) tem uma ligação semântica com o termo *‘adamah* (que pode ser traduzido como “terra cultivável”, “solo”), evidenciando um vínculo primordial entre os seres humanos e a terra, como expressão da vontade divina.⁵

Em outras palavras, embora criado por Deus, o *‘adam* (homem) surgiu a partir do *‘adamah* (terra). Criatura divina, é verdade, mas o humano emerge da própria terra. É a raiz latina preservou essa ligação quase umbilical através da palavra *humanus* (de *humus*). O ser humano foi formado a partir do húmus e tornou-se espírito vivificante.

O credo criacionista que perpassa todo o Antigo Testamento, expressando a fé monoteísta típica da experiência religiosa do povo de Israel vai desembocar na Igreja dos primeiros séculos, especialmente na experiência daqueles que se encarregaram de elaborar o Credo Apostólico: “Creio em Deus Pai, todo-poderoso, criador dos céus e da terra”. Logo, falar da doutrina da criação é focalizar um dos pontos centrais da teologia judaico-cristã.

Obviamente, falar em *criação* nos limites da linguagem teológica é falar de modo confessional, a partir de uma comunidade de fé. É utilizar linguagem de um mundo pré-moderno, pré-científico, marcado por tradições específicas, no qual Deus tem o seu lugar próprio e especial.

⁵ Haroldo Reimer. *Toda a Criação*. Bíblia e ecologia. São Leopoldo: Oikos, 2006, p. 34.

O cuidado para com a obra criada

Primeiramente, no contexto bíblico, o cuidado é atribuído a Deus. Como Criador, a ele cabe preservar a obra criada das forças destrutivas. Além de criador, é também preservador. O livro de Jó mostra muito bem isso, indicando Deus como “Senhor da criação” (Jó 38.4-38), assim como “Senhor dos animais” (Jó 38.39-39.30).⁶

Tendências deístas, ao longo da história, tentaram negar o cuidado de Deus para com o universo. Tais tendências, que surgiram como fruto do racionalismo, afirmam que Deus, tendo criado o mundo, deixou-o reger-se por causas secundárias. Porém, o texto bíblico preocupa-se em atestar o cuidado de Deus para com a criação. E mostra que o Criador fez isso não através de um providencialismo cego, mas também repartiu com o homem esse cuidado.

A partir da relação íntima com a obra criada, os seres humanos recebem do Criador a incumbência que oscila entre o “sujeitar e domi-

nar” (Gn 1.28) e “cultivar e guardar” (Gn 2.15). Da ênfase desta última incumbência decorre a nota que se dá à ligação entre teologia e ecologia, especialmente em face dos desajustes de ordem ambiental, como consequência das desastrosas intervenções humanas no planeta. É preciso ter sempre o senso crítico para que não sejam feitas leituras infundadas e, muito menos, inferências que o homem é um dominador inclemente da criação, um explorador da obra criada. Antes, é alguém que cuida da obra criada, visto que “dominar” tem o sentido de continuar atuando na criação, uma vez que esta não pode ser vista de forma estática: o mundo criado está em constante movimento e abertura.

O mandato bíblico de “dominar a terra” deve, portanto, ser entendido como ato de continuar a colaborar com o Criador no que se refere às lutas contra as forças desagregadoras que ameaçam o mundo criado. Deve-se reconhecer que há forças hierárquicas no cosmos, que há uma ordem de valores nas relações fundamentais, porém isso tudo deve ser considerado como advertência para que não haja o primado da perspectiva antropocêntrica sobre a visão da narrati-

⁶ Cf. Sinivaldo S.Tavares. “A transparência divina na trama da criação”. In *Pistis & Praxis Pastoral*. Curitiba: v. 1, no. 2, jul-dez. 2009, p. 311-312.

va da criação. “Dominar a terra” deve ter o sentido de ocupar o solo para que forneça o alimento necessário ao ser humano e aos animais; “submeter os animais” denota ser o homem uma espécie de juiz de paz (Is 11.6ss.), permitindo a coexistência pacífica entre eles.⁷

Por outro lado, no contexto bíblico, há uma transição que vai do cuidado divino com o mundo para o cuidado humano, ou seja, há a delegação dada pelo próprio Deus para que o homem cuide do mundo criado não apenas no jardim, mas também fora dele. Essa transição é representada, de modo especial, pela coletânea de preceitos normativos estabelecidos na legislação do povo hebreu com perspectivas preservacionistas e ecológicas.

O cuidado com o ambiente como espaço vital deveria ser tarefa constante da parte do homem, daí a normatização codificada como exigência para o povo. Desse modo, com a lei do ano sabático, ainda que de modo coativo, procurava-se ensinar que o cotidiano de Israel não deveria esgotar-se na servidão do trabalho, mas haveria a necessidade do descanso. Não apenas o homem deveria descansar e, por isso, num texto como o de Êxodo 23.10-11 há a interligação dos direitos da

terra, dos pobres e dos animais do campo.⁸ Essa conexão era julgada indispensável para a preservação da criação.

O texto, inicialmente, afirma a dignidade e a legitimidade do trabalho humano sobre a terra para apontar, logo a seguir, a lógica sabática, indispensável pelo ritmo do trabalho agrícola, característico do mundo daquela época. A exploração da terra não deveria ultrapassar os seis anos e, no sétimo ano, os proprietários deveriam deixar a terra descansar. Esse descanso é claramente afirmado como próprio dela mesma, sendo mais um direito do que uma obrigação. O objetivo era interromper temporariamente o ciclo de exploração da terra por parte dos seres humanos pois, com essa prática, ocorriam benefícios que atingiam, além da própria terra, também os pobres e os animais. Alguns têm enfatizado uma leitura de caráter mais econômico e social dessa lei, enfatizando como maiores beneficiários os pobres.⁹ Essa ênfase

⁷ Cf. J. Moltmann. *Deus na criação*. Doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 54; J. R. Junges. *Ecologia e criação*. Resposta cristã à crise ambiental. S. Paulo: Loyola, 2001, p. 49.

⁸ Cf. Haroldo Reimer, *Toda a Criação*, p. 65-76.

⁹ Isso foi bem evidenciado, por exemplo, por Marli Wandermurem. “A lei do ano sabático. Para que os pobres achem o que comer. Um estudo de Êxodo 23.10-11”. In *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*. Petrópolis: 1999, no. 33, p. 51-63.

se, contudo, pode ser uma recaída no viés antropocêntrico (direito dos pobres) a contribuir para que seja esquecida a lógica ecológica, a saber, o descanso da terra e o direito de os animais do campo terem o acesso a um resto de alimentação.

No livro de Deuteronômio encontramos diversas passagens de teor ecológico¹⁰. Na impossibilidade de fazer um rastreamento desses textos, ressaltamos alguns que julgamos pertinentes para o contexto.

Inicialmente, a prescrição de Dt 22.6-7 sobre o modo de lidar com pássaros e ninhos de aves.¹¹ Aqui, como lembra Croatto, já se expressa algo como um “princípio ecológico da preservação da fauna para sua multiplicação”.¹² Ao ser encontrado um ninho de pássaros, a recomendação é que se tome somente os filhotes e se deixe voar livremente a mãe desses filhotes. Trata-se de medida extremamente preservacionista, pois “não se deve inter-

romper o processo de maternidade, porque ela é a matriz da vida que se perpetua.”¹³

Em Dt 20.19-20 recomenda-se evitar o desmatamento, ou seja, o corte indiscriminado de árvores frutíferas em casos de guerra. Note-se que a prática da guerra não é interdita, mas há a preocupação em estabelecer alguns limites e, nesse sentido, somente árvores que não dão frutos poderiam ser cortadas para a construção dos artefatos necessários para as guerras. Predomina, como se vê, a preocupação com o homem, visto serem as árvores frutíferas diretamente benéficas ao ser humano. O sentido da interrogação do v. 19 é que a guerra é feita contra os homens, não contra as árvores. Outra hipótese é a de que o texto traduziria uma espécie de reação judaica contra as práticas imperialistas dos assírios, que costumavam devastar os arredores da cidade que oferecesse forte resistência a seu domínio, atingindo, de forma especial, seus recursos naturais.

Em Dt 23.13-15 há uma recomendação de procedimento de higiene e saneamento básico na vida do acampamento, abrangendo também as cidades israelitas. Para as necessidades básicas do homem deve haver um lugar determinado

¹⁰ Haroldo Reimer, *Toda a Criação*, p. 77-92.

¹¹ Cf. Haroldo Reimer. “Sobre pájaros y nidos. Mirada ecológica en leyes del Deuteronomio”. In *Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana*. Petrópolis: 2001, no. 39, p. 34-45.

¹² J. Severino CROATTO. “La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica. Apuntes para una lectura ecológica de la Biblia”. In *Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana*. Petrópolis: 1995, no. 21, p. 45.

¹³ Ivo Storniolo. “Ecologia no Deuteronômio?” In *Mosaicos da Bíblia*. S. Paulo: 1992, vol. 8, p. 18.

fora do arraial e aquele que cavar uma cova e fazer as suas necessidades fisiológicas ali deve virar-se e cobrir o que saiu de si. Parece estranho, num primeiro momento, a recomendação de virar-se, uma vez que o verbo é omitido em algumas traduções, mas a recomendação pode perfeitamente ser entendida no sentido de uma conscientização acerca da própria produção do lixo. A medida pode ser justificada como indicação de que a presença divina no acampamento não pode conviver com lixo e esgoto a céu aberto.

Leitura ecoteológica da criação

É bastante conhecido o artigo de Linn White Jr. publicado na prestigiada revista *Science*, em 1967, com o título “As raízes históricas de nossa crise ecológica”.¹⁴ Nesse artigo, o autor, além de reconhecer que a ciência e a tecnologia atuais são inequivocamente ocidentais, lamenta o desaparecimento do animismo por causa do advento do cristianismo que, segundo ele, mesmo admitindo variantes no que concerne à origem judaica despida do conceito do Deus único, não deixou de centrar sempre na figura humana a sua constelação conceitual. Antes do

advento do cristianismo, lembra ele, abundavam figuras míticas (semi-humanas e semi-animais), e florestas, montanhas e fontes tinham espíritos que os protegiam e aos quais o homem devia prestar culto.

Lamenta igualmente a perda da concepção cíclica da história, visto que o cristianismo passou a adotar, por herança do judaísmo, a crença num percurso histórico linear, tendo um fim e um começo. Essa concepção linear possibilita a ideia de progresso, algo inconcebível numa visão cíclica do tempo, muito mais respeitadora do meio ambiente, porque leva em conta a dinâmica repetitiva dos ciclos da natureza.

E Deus, ao criar o homem, fez uma criatura especial, porque o fez à sua imagem. E a este ser semelhante a Deus é que foi confiada a tarefa de zelar pela criação divina, mas não apenas isso: a criação tem como função servi-lo, razão porque não se trata de uma criatura entre outras, mas de uma criatura dominadora. Ao homem é determi-

¹⁴ Linn White Jr., The historical roots of our ecological crisis. *Science*, v.155, n. 3767, march 10, 1967, p. 1203-1207. Cf. Hugo Assman. “Ecoteologia: um ponto cego do pensamento cristão?” In Márcio Fabri dos Anjos (org.). *Teologia aberta ao futuro*. S. Paulo: SOTER/Loyola. S. Paulo: Loyola, 1997, p. 195. Cf. também Ronald A. Simkins, *Criador e criação*, p. 14.

nado dominar a terra e seu discernimento permite-lhe também ser uma espécie de criador – e o será na medida em que mais se assemelhar a Deus. É posto, portanto, um contraste: para as religiões animistas, o ser humano está inserido na natureza como um ser a mais, ao lado dos demais, sem ocupar uma posição de proeminência; contudo, para a visão cristã, o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, ocupando um lugar de destaque e recebendo um encargo especial em relação à criação.

Assumindo o seu radicalismo, o ilustre historiador afirma que os ambientalistas, para serem coerentes, deveriam romper com o legado judaico-cristão porque, segundo ele, esse legado é o grande responsável pela devastação da natureza. Sua argumentação é a de que esse legado teria contribuído para que se levasse a sério o antropocentrismo exacerbado do “dominai a terra” (Gn 1.28; Sl 18.6 e paralelos). O primado antropocêntrico teria seu amparo na presunção de que o único ser com direito a reclamar “semelhança com Deus” ou de ser a

“imagem de Deus” (Gn 1.26) é o homem.

Obviamente há exageros em sua severa afirmação e nem dá para concordar totalmente com seus argumentos, porém, não podemos negar que, durante muito tempo nosso paradigma de justiça social voltou-se para a correção da distribuição de bens e riquezas, salários justos, etc. Hoje, isso tem que ser continuado, é claro, pois trata-se de medida justa, mas um dos componentes econômicos de nosso *ethos*, a ser necessariamente enfatizado, é nossa preocupação com o meio ambiente. Como afirma Moltmann, com muita propriedade, “a justiça social não poderá ser alcançada sem justiça para o ambiente natural, nem a justiça para a natureza sem justiça social”.¹⁵

Não se deve ignorar que a voracidade dos países industrializados aliada ao desejo insaciável de enriquecimento para a manutenção no patamar internacional das grandes negociações do mercado econômico internacional tem contribuído de modo sistemático para o constante assalto aos recursos da natureza sem a devida reposição. Silenciar-se ante essa constatação é omissão grave que a consciência cristã não pode aceitar. Assumir o papel de guarda

¹⁵ J. Moltmann. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. S. Paulo: Loyola, 2007, p. 71.

de nosso planeta nada mais é que cumprir a tarefa determinada pelo Criador e rever um dos pontos fundamentais da teologia da criação. Desse modo, não estaremos assumindo a agenda ecológica de modo panfletário e triunfalista, pois a questão é séria conforme esta pertinente advertência:

Assumir a responsabilidade ecológica não significa fazer alarde ou prever infortúnios, mas alertar pedagogicamente sobre os riscos que corremos, precisamos tomar uma nova posição: evitar a violência científica sobre a natureza e buscar um novo paradigma de convivência pacífica e de coexistência.¹⁶

Nosso planeta está próximo de alcançar uma população de sete bilhões e, hoje, procura-se ver a terra em seu conjunto como um grande organismo vivo. Fala-se de uma teia de vida¹⁷, chamada “sistema gaia”¹⁸, do qual os humanos fazem parte. As ciências vêm se organizando de modo interdisciplinar e transdisciplinar, fazendo das narrativas da criação uma nova física, uma nova biologia ou uma nova história global e tudo isso se expandindo numa “nova metafísica”. Porém, deixando

de lado as diversas filosofias que pululam por aí, fiquemos com a doutrina da criação e com a responsabilidade que ela requer de nós, como “guardas” desse imenso jardim. Tomando a sério as advertências que são feitas, especialmente no que se refere às possibilidades de catástrofes, “desequilíbrios que revertem em termos de fenômenos como chuva ácida, aquecimento global, mudanças climáticas com conseqüências dolorosas e por vezes mortais para alguns segmentos humanos”¹⁹, impõe-se a necessidade de uma leitura ecoteológica da criação, instaurando uma nova hermenêutica que venha contribuir para a relevância do discurso teológico no conjunto com as demais ciências que estão a debater o assunto.

Nessa leitura, inicialmente, deve-se rever a doutrina sobre o sábado.²⁰

¹⁶ BRUSTOLIN, Leomar Antonio; MINCATO, Ramiro. “A criação como sistema aberto: a teologia com perspectiva ecológica em Jürgen Moltmann.” In *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: vol. 49, n. 2, jul.-dez. 2009, p. 289.

¹⁷ Cf. F. Capra. *A teia da vida*. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. S. Paulo: Cultrix, 1996.

¹⁸ Segundo essa teoria, a terra é um superorganismo vivo no qual se pode constatar a interdependência entre os diferentes componentes, sendo esse fenômeno conhecido como conceito de “panrelacionalidade”. Cf. James Lovelock. *Gaia*. Um novo olhar sobre a vida na terra. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 27.

¹⁹ H. Reimer. “Criação, natureza e meio ambiente.” In *Caminhos*, Goiânia: v. 8, n. 2, jul.-dez. 2010, p. 64.

²⁰ Cf. as interessantes considerações de Moltmann em seu texto *Deus na criação*, p. 394-421.

Como observa Moltmann, nas tradições cristãs e, em especial, das igrejas ocidentais, a criação é geralmente apresentada como “obra de seis dias”.²¹ Desse modo, a “conclusão” da criação através do sétimo dia é relegada a um segundo plano ou esquecida completamente. Contudo, na tradição bíblica, criação e sábado estão interligados, de modo que não é possível entender corretamente a criação sem perceber o sábado. Lembra Moltmann que “o sábado não é um dia de descanso após seis dias de trabalho, mas, inversamente, toda a obra da criação foi feita por causa do sábado”.²²

O sábado é, antes de tudo, dia do silêncio em que não se trabalha, mas serve para encontro dos seres vivos e de toda a criação com Deus. Esse encontro é a festa da redenção, autêntica festa da conclusão e da plenitude da criação. No simbolis-

mo bíblico, o número sete denota perfeição. Afirmar que Deus realizou a criação em sete dias é afirmar a perfeição da criação. Ao santificar a criação Deus demonstra sua constante presença – *Schekiná* – em sua obra; aquela mesma presença sentida nos demais eventos histórico-salvíficos. Com a articulação do sábado com a *Schekiná* evidencia-se que o mundo não será destruído, mas chegará à sua plenitude.²³

O sétimo dia possibilita as relações de gratuidade pelo simples prazer do encontro. Nele não há lugar para preocupação com a produção. Glorifica-se a Deus reconhece-se a sua obra e a natureza não sofre a intervenção do trabalho humano exploratório. Tudo é reconciliação e fraternidade e, por isso mesmo, ganha uma dimensão escatológica: “na crise ecológica do mundo moderno é necessário e urgente que o cristianismo reflita sobre o sábado da criação”.²⁴

A valorização do sábado fará com que se possa enfatizar mais a contemplação da obra divina do que sua exploração. É a contemplação se sobrepondo à ação, ou seja, a força da oração se sobrepondo à força do trabalho produtivo. Hoje, o mundo dominado pelo lucro ensejado pelo capitalismo significa uma redução e

²¹ J. Moltmann, *Deus na criação*, p. 394.

²² Id., ib., p. 396.

²³ G. Von Rad expõe a criação numa perspectiva soteriológica, ligando-a diretamente à história de Israel. Isso quer dizer que o ato criador de Deus é sempre salvação do caos. Cf. *Teologia do Antigo Testamento*. S. Paulo: ASTE, 1973, v. 1, p. 144-147.

²⁴ J. Moltmann, *Deus na criação*, p. 419. O autor lembra a sabedoria judaica que Deus criou todas as coisas em dupla: dia e noite, céu e terra, dia e escuridão, homem e mulher. O sábado, porém, foi criado como algo ímpar. Onde está seu companheiro? Ele é o dia de todos os dias da criação. “A bênção do sétimo dia faz dele uma bênção para todos os dias da criação” (p. 402).

quase anulação dos dias de descanso, reduzindo o homem e a natureza à mercadoria, negando sua condição de criação de Deus. A recuperação do sentido “sabático” da criação é a forma de combater o estilo ativista do mundo moderno que contribui para apresentar uma natureza “estressada”.

Deve-se, em segundo, lugar, também ser relativizada a atribuição de domínio do ser humano na criação (Gn 1.28), fortalecendo mais a leitura que destaca a tarefa de trabalho e cuidado (Gn 2.15). Afinal, o contexto bíblico da criação é teocêntrico e não antropocêntrico. O relato da criação não está voltado para o homem, mas para a ação criadora de Deus. Acima de tudo, a ligação do ‘*adam*’ com a ‘*adamah*’, a mãe-terra deve ser ressaltada.

Não se pode circunscrever a defesa da criação de tal modo que sua análise não se envolva com as novas pesquisas. Nas últimas décadas a produção exegética tem tentado remover eventuais obstáculos anticológicos provenientes de leituras antropocêntricas da Bíblia e da tradição religiosa judaico-cristã. Os biblistas têm procurado mostrar que o primeiro relato da criação (Gn 1.1-2-2.4) deve ser interpretado à luz do segundo relato (Gn

2.4b-3.23), no qual não se fala em “dominar a terra”, mas usa-se a expressão “cultivar e guardar” (Gn 2.15). Gregory Baum aponta para a transição vivida pelo povo no momento da redação do segundo relato: de uma vida nômade para uma economia agrícola sedentária. Nesse caso, o sentido é óbvio: o apelo para arar e cultivar, arrancar a erva daninha e domesticar os animais para deles fazer uso é uma necessidade premente. Portanto, não se trata de exploração dos recursos naturais e, sim, do ordenamento inteligente desses recursos em favor da vida em comunidade. Daí concluir Baum que não foi a Bíblia e, sim, o capitalismo que introduziu um novo e desconhecido imperativo que maximizou a produção e o ganho para explorar os recursos naturais, bem como os demais seres humanos.²⁵

Também a moderna exegese, ao fazer exame da fonte literária que deu origem ao texto de Gn 1.28 tem concluído que, no hebraico, o verbo “sujeitar” não tem o sentido moderno e ocidental de dominar. Antes, signifi-

²⁵ G. Baum, *The Ecumenist*, mar. 1989, p. 46. Apud. Juan Stam. “Creación, ética y problemática contemporánea”. In *Teología y Cultura*. Buenos Aires: Año 1, v. 1, ago. 2004, p. 7.

ca “trabalhar”, “saber cuidar” (com amor e compaixão). “Dominar” significa dar continuidade à luta contra as trevas e dá ao verbo uma relação hierárquica, como aparece em Gn 1.26: entre os seres vivos, o ser humano governa os animais como objetivo ou finalidade, porém tanto os animais como os homens são abençoados por Deus e o domínio sobre a criação não pode ser efetivado de forma irracional, de modo a desprezar ou destruir a vida vegetal ou animal. Como encarregado de Deus, o homem tem o sagrado dever de proteger a obra criada. Em outras palavras, o ser humano tem garantido um lugar hierárquico, mas não é a única criatura divina.

A objetivação da natureza pelo ser humano, reprimindo-a através de ações violentas e deformadoras, esgotando as possibilidades de parceria amistosa é, sem dúvida, resultado de um antropocentrismo cósmico que brota de uma interpretação equivocada da teologia da criação.²⁶ E isso precisa ser revisto.

Com o advento da modernidade

e a evolução da ciência e da pesquisa histórica, as verdades dogmáticas perderam domínio e, como decorrência, a teologia não comporta mais um discurso estanque, separando-se de forma rançosa da ciência. A exegese, hoje, garante recurso suficiente para uma nova leitura do relato da criação para determinar o lugar do homem. Portanto, o papel do ser humano, como criatura, não é apropriar-se da natureza como dono e explorador, mas realizar a função de um jardineiro que cuida da harmonia e beleza do jardim criado por Deus. Em outras palavras, sua missão deve ser exercida na perspectiva do cuidado.

Não deixa de ser interessante recordar a proposta de Moltmann²⁷: para uma relação de convergência entre fé na criação e ciências naturais, será necessário rever o conceito de criação utilizado pela teologia e o conceito de natureza abraçado pela ciência. Essa necessidade se impõe porque a crise ecológica cobra tanto da tradição judaico-cristã como do mundo da ciência uma revisão de concepções que acabaram gerando a exploração da obra criada.

Moltmann afirma que uma das causas que geraram a desfiguração da obra criada foi “a visão antropocêntrica de mundo segundo

²⁶ Luis Carlos Susin. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 13.

²⁷ J. Moltmann, *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*, p. 53-54.

²⁸ J. Moltmann, *Deus na criação*. Doutrina, p. 56.

a qual céus e terra foram criados por causa da pessoa humana e na qual a pessoa é a ‘coroa da criação’”.²⁸ Visto por essa ótica, o homem deixa de ser membro da comunidade da criação, passando a ser “senhor e proprietário” e essa centralidade antropocêntrica quebra a intenção do próprio Criador. Daí sua observação pertinente:

A crise do mundo moderno não surgiu apenas através das tecnologias que possibilitaram a exploração da natureza ou decorrência das ciências naturais através das quais os seres humanos se tornaram senhores da natureza. Ela se baseia muito mais na ambição que pessoas têm por poder e prepotência.²⁹

Conclusão

Na criação manifesta-se a *intentio* divina como expressão da vontade livre do Criador, vontade essa que continua a se expressar pelo seu cuidado providente como um maestro que rege sua orquestra. Daí Agostinho, com sua genialidade peculiar, ousar descrever a criação, no final das *Confissões*, como uma melodia do “*Deus modulator*”,³⁰ expressão harmo-

osa que nenhuma aritmética musical consegue captar ou conter.

Entretanto essa melodia foi desafinada. O relacionamento harmônico do homem com o universo tornou-se um sonho utópico por causa de uma variável terrível: o pecado da desobediência. A convivência do homem com a terra tornou-se difícil: “maldita é terra por tua causa...” (Gn 3.17). Veio a desfiguração do trabalho. Este que deveria ser o relacionamento harmônico com a natureza, traduzido na expressão “cultivar e guardar” (Gn 2.15), passou a ser uma sentença de maldição: “Em fadiga obterás dela o teu sustento durante os dias da tua vida... Do suor do rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado: pois tu és pó e ao pó tornarás” (Gn 3.17 e 19). A relação de cuidado, reciprocidade e partilha, a partir da presença do próprio Deus, tornou-se uma relação hostil. Infelizmente, esse relacionamento degenera-

²⁹ Id., ib., 43.

³⁰ A lembrança é de Lorenzo Mammi em seu belo texto “Deus cantor”. Cf. Adauto Novaes (org.). *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 43-58. Cf. também Artur Morão. *A música como realidade e metáfora nas Confissões de Santo Agostinho*. Covilhã: Universidade Beira Alta, 2008.



“ Nas últimas décadas a produção exegetica tem tentado remover eventuais obstáculos antiecológicos provenientes de leituras antropocêntricas da Bíblia e da tradição religiosa judaico-cristã. Os biblistas têm procurado mostrar que o primeiro relato da criação (Gn1.1-2-2.4) deve ser interpretado à luz do segundo relato (Gn 2.4b-3.23), no qual não se fala em “dominar a terra”, mas usa-se a expressão “cultivar e guardar” (Gn 2.15).

do com a terra continuou e, hoje, os problemas ecológicos se avolumam e ameaçam nosso ecossistema: mudanças climáticas, desertificação de regiões, aumento gradativo de temperatura, degelo das calotas polares, crescente desaparecimento de espécies vegetais e animais, etc. Tudo isso se consti-

tui numa sinalização de que o discurso teológico voltado para as questões ecológicas possui sua relevância.

É o que procuramos anotar ao longo deste artigo, mostrando a necessidade de refletir sobre a doutrina da criação com novos olhos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSMAN, Hugo. "Ecoteologia: um ponto cego do pensamento cristão?" In Márcio Fabri dos Anjos (org.). *Teologia aberta ao futuro*. S. Paulo: SOTER/Loyola, 1997.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BRUSTOLIN, Leomar Antonio; MINCATO, Ramiro. "A criação como sistema aberto: a teologia com perspectiva ecológica em Jürgen Moltmann". In *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v.1. 49, n. 2, jul-dez. 2009, p. 280-290.
- CAPRA, F. *A teia da vida*. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. S. Paulo: Cultrix, 1996.
- CROATTO, J. Severino. "La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica. Apuntes para una lectura ecológica de la Biblia". In *Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana*. Petrópolis, 1995, n. 21, p. 42-50.
- JUNGES, J. R. *Ecologia e criação*. Resposta cristã à crise ambiental. S. Paulo: Loyola, 2001.
- MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Trad. Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. S. Paulo: Loyola, 2007.
- MOSER, Antonio. "Mudanças de paradigmas e crises na teologia". In Márcio Fabri dos Anjos (org.). *Teologia aberta ao futuro*. S. Paulo: SOTER/Loyola, 1997.
- REIMER, Haroldo. "Criação, natureza e meio ambiente." In *Caminhos*, Goiânia: v. 8, no. 2, jul.-dez. 2010, p. 53-68.
- REIMER, Haroldo. "Sobre pájaros y nidos. Mirada ecológica en leyes del Deuteronomio." In *Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana*. Petrópolis: 2001, n. 39, p. 34-45.
- _____. *Toda a Criação*. Bíblia e ecologia, São Leopoldo: Oikos, 2006.
- REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça*. O jubileu e as tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo/S. Paulo: Sinodal/ CEBI / Paulus, 1999.
- RUIZ DE LA PEÑA J. L. *Teología da Criação*. Trad. José A. Ceschin. S. Paulo: Loyola, 1989.
- SIMKINS, Ronald A., *Criador e criação*. A natureza na mundividência do antigo Israel. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2004.
- SUSIN, Luis Carlos. *A criação de Deus*. S. Paulo: Paulinas, 1988.
- TAVARES, Sinivaldo S. "A transparência divina na trama da criação". In *Pistis & Praxis Pastoral*. Curitiba: vol. 1, n. 2, jul.-dez. 2009, p. 339-354.
- WANDERMUREM, Marli. "A lei do ano sabático. Para que os pobres achem o que comer. Um estudo de Êxodo 23.10-11." In *Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana*. Petrópolis: 1999, n. 33, p. 51-63.

O cuidado pastoral e a ecologia



Introdução

Desde a década de 1970 pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento formulam hipóteses e conclusões alarmantes sobre o futuro do planeta terra. A devastação das florestas, a poluição das águas potáveis, a emissão de gases poluentes e o lixo produzido em demasia, entre outras coisas, demonstram o completo des-caso dos seres humanos pela natureza, cuja conseqüência é a destruição implacável.

O alerta para as rápidas mudanças climáticas ocupam considerável espaço na mídia e na produção acadêmica nas ultimas décadas.

*Shirley Maria dos Santos Proença é pastora (IPIB) e professora da Faculdade de Teologia de São Paulo. É Mestre em Ciências da Religião.

Shirley Maria dos Santos Proença*

Programas mundiais têm sido elaborados na tentativa de sensibilizar os governos sobre a responsabilidade do estabelecimento de políticas públicas que desacelerem a destruição da natureza para a preservação do planeta.

As constatações de equívocos sobre o domínio da natureza e da concepção ilusória de recursos naturais inesgotáveis estabeleceram, a partir das décadas finais do século XX, novas fronteiras para os projetos de desenvolvimento regidos apenas por parâmetros econômicos. Tratados internacionais, segmentos sociais, cientistas denunciam e propõem ações menos aniquiladoras da vida planetária.

No Brasil, como em outros países, as temáticas ambientais fazem parte de proposições legais há décadas; no entanto, muitas delas re-

sultam de ajustes provocados por conflito de interesses. Como atender interesses políticos e econômicos sem desencadear o rompimento de teias que se interrelacionam na renovação da vida global? A preservação da vida não pode se limitar a iniciativas isoladas; faz-se necessário um esforço conjunto entre os povos, levando-se em consideração as difíceis relações de poder e de interesses, para a preservação da vida em todas as dimensões.

Restringir a abordagem das temáticas ambientais a um enfoque meramente legal, ecológico ou técnico, dissociado das relações de poder, dos valores éticos e morais, significa reduzir sua compreensão e, portanto, limitar essencialmente nossas possibilidades de construirmos soluções para os desafios emergentes (SANTIAGO; VILELA, 2006, p.91).

Ao se pensar a preservação da vida e os grandes desafios que se inscrevem historicamente, alguns conceitos foram selecionados, tendo em vista a diversidade de compreensão deles.

O conceito ecologia como termo científico, inicialmente, esteve rela-

cionado à biologia. Foi usado por Ernst Hückel em 1866 para denominar a relação dos organismos com o mundo exterior e a luta pela existência. Hückel

acreditava em uma reforma política baseada no conhecimento científico do relacionamento do homem com o mundo e no respeito fundamental da beleza e da ordem da natureza. Com isto, como vemos, ecologia e política estão unidas desde a origem da ciência dos ecossistemas (apud KERBER, 2006, p.72).

Como ciência, a ecologia ultrapassou os limites da biologia e um amplo leque foi aberto. Ecologistas contemporâneos, como Günther Maihold, que retoma o tema *ecologia e política*, John Clark e Murray Bookchin que defendem a *ecologia social*, propõem um princípio de totalidade ecológica. Segundo Guillermo Kerber, para os ecologistas sociais, a ecologia “transcende o horizonte científico para situar-se num plano que podemos chamar de filosófico (a relação entre o todo e as partes é expressão disto)” (KERBER, 2006, p.74). Bookchin não se restringe ao diagnóstico pois “sua proposta de solução avança do

ecológico, passando pelo social, até o político” (KERBER, 2006, p.75). Arne Naes defende a ecologia profunda ou ecosofia como uma revolução que abrange não apenas os aspectos exteriores aos seres humanos, mas também as subjetividades, como sensibilidade, inteligência e desejo. Além destes aportes teóricos sobre ecologia vindos de representantes do hemisfério norte, na América Latina o tema tem sido discutido nas mais diversas áreas, e muitos projetos têm sido elaborados com o objetivo de encontrar soluções para uma situação limítrofe e complexa.

Na teologia, biblistas, pastora- listas e teólogos preparam estudos para auxiliarem a reflexão sobre o tema *ecologia*, por parte das igrejas. Alguns poderiam ser citados, mas dentre importantes pensadores e colaboradores, Leonardo Boff tem se aprofundado na construção teórica da relação dialética entre teologia e ecologia.

O termo *ecologia* (*eco*:casa comum; *logia*:estudo) será abordado em sua compreensão etimológica, ou seja, conhecimento e cuidado com a casa comum em uma prática relacional com os seres humanos e com toda a natureza.

Ecologia não se limita ao estudo

das catástrofes ambientais, mas aborda causas e conseqüências dos projetos humanos referentes ao desenvolvimento, às decisões políticas, às posturas éticas, à distribuição de renda, entre outros, que interferem na reorganização do sistema terrestre como parte de um sistema maior.

Quanto ao termo *cuidado*, a reflexão ocorrerá a partir da perspectiva da atitude que se deve ter em relação às pessoas e a toda natureza.

Cuidar é mais que um *ato*; é uma *atitude*. Portanto, abrange mais que um *momento* de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma *atitude* de ocupação, de preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro (BOFF, 2008, p.33).

A pastoral será identificada como a inserção ativa da igreja no mundo; a responsabilidade missionária de envio e o compromisso das comunidades de fé em favor da vida em sua plenitude.

Respostas para a construção de um mundo melhor, em todos os sentidos, serão possíveis a partir de um esforço coletivo, com metas claras e específicas e com o objetivo de preservar a vida para esta geração e para as vindouras.

1 – Por uma ecologia-pastoral

A abordagem do tema *ecologia* não pode se esgotar na elaboração de um discurso bem articulado nem na inclusão de um tema para estudo nos currículos escolares.

Alguns fatores são fundamentais para a reflexão sobre ecologia. O primeiro diz respeito à sobrevivência do ser humano; o segundo, ao caráter ideológico que envolve o termo *sustentabilidade*; e, por fim, à mobilização dos povos como agentes co-participantes de uma necessária e urgente mudança.

Ecologia e pastoral são campos que se intercalam em uma relação articulada, que tem por objetivo olhar e interferir na natureza para preservá-la da destruição.

Na relação ecologia-pastoral, a ecologia é a dimensão da casa comum, da Mãe Terra que é a casa da humanidade; e também dos animais, das plantas e da complexa teia que se tece para a sobrevivência de todos e de todas. Assim, a pastoral é a dimensão do cuidado para com toda a criação.

Na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento realizada no Rio de Janeiro em 1992, com a presen-

ça de 179 países, alternativas foram discutidas para se conciliar o desenvolvimento econômico-social e a preservação do meio ambiente. A partir desta conferência foi elaborado o documento *Agenda 21*,

que consiste em um processo e programa de ação em vista a sustentabilidade da vida. A Agenda 21 procura envolver o poder público, o setor privado e a sociedade civil em torno de uma agenda de compromissos, ações e metas para transformar o desenvolvimento de uma região (Agenda Local), de um país (Agenda Nacional) e do planeta (Agenda Global). Tem como objetivo desencadear e fortalecer iniciativas que promovam e conservem a integridade da criação, bem como a justiça social, a saúde pública e a valorização da diversidade cultural, juntamente com o aprimoramento da democracia, a educação para todos, a qualidade de vida, os direitos e a dignidade humana. O documento salienta a importância da cooperação internacional, destacando a necessidade do combate à pobreza, a preservação dos bens natu-

rais e a redução dos impactos ambientais. (BENINCÁ, 2006, p.57)

A sobrevivência humana passa necessariamente pela sobrevivência do planeta. A premissa falsa de superioridade do ser humano sobre a natureza trouxe conseqüências gravíssimas para todos os seres humanos e para os ecossistemas em geral, que não conseguem se reestruturar em meio à acentuada destruição. A velocidade com que a natureza está sendo devastada exige medidas coletivas urgentes para sua desaceleração e envolve profundas mudanças na relação humanidade e meio ambiente. Segundo Boff,

a solução demanda uma coalização de forças mundiais ao redor de uma nova sensibilidade ética, novos valores, outras formas de relacionamento com a natureza e novos padrões de produção e consumo. (grifo do autor).
Numa palavra, faz-se urgente um novo paradigma de convivência natureza, Terra e Humanidade – que dê centralidade à vida, mantenha sua diversidade natural e cultural e garanta o

substrato físico-químico-ecológico para sua perpetuação e ulterior coevolução (BOFF, 2010, p.25,26).

A responsabilidade para a preservação do planeta é individual e coletiva. Pessoas e instituições precisam se mobilizar para atitudes que contribuam para o bem comum e que evidenciem novo *status* de convivência.

Ecologia e pastoral pressupõem a consciência de uma realidade limítrofe que demanda ações efetivas para uma inversão de rumo. Mas como pensar e agir numa sociedade em que valores e interesses díspares estão presentes? Como elaborar projetos que atendam à emergência de mudança de mentalidade em estruturas que privilegiam a acumulação de bens e que criam necessidades para incrementar o consumo?

A sobrevivência humana não se encontra nos discursos ecológicos, mas nas iniciativas dos povos e nações para melhoria das condições de uma terra enferma. Não há paliativos: ou mudamos ou morremos. E as respostas para mudanças vêm sendo formuladas concretamente pelo conjunto de pessoas que ensaiam práticas significativas em todos os lugares e em todas as situações

do mundo atual. Portanto, não há um sujeito histórico único. Muitos são os sujeitos destas mudanças. Elas se orientam por um novo sentido de viver e de atuar. Por uma nova percepção da realidade e por uma nova experiência do Ser. Elas emergem de um caminho coletivo que se faz caminhando (BOFF, 2008, p.25).

A relação ecologia-pastoral está impregnada da necessidade da preservação da vida planetária. A igreja, como agente pastoral, não pode deixar de proclamar a vida em sentido amplo e irrestrito. O discurso religioso precisa se transformar em atitudes e ações contextualizadas para ser significativo para este tempo de crise de valores éticos, de espiritualidade, de sentido da vida e se tornar importante instrumento de denúncia e de anúncio de um novo tempo.

O fator da preservação da vida é fundamental para a discussão sobre ecologia; no entanto, a vida se concretiza nas relações entre os seres humanos e destes com o meio ambiente, nas dimensões física, social, histórica, política, econômica, educacional, religiosa etc., interligadas por relações de classe, gênero, etnias e gerações.

A preservação da vida planetária não se resume em políticas

ambientais ou programas isolados e pontuais, mas necessita de uma completa mudança de concepção de mundo, de desenvolvimento e sustentabilidade.

O termo *sustentabilidade* não se restringe a providências necessárias em relação ao meio ambiente, mas agrega o impacto do desenvolvimento civilizatório sobre as relações humanas e a natureza. Para Boff, a categoria sustentabilidade sinaliza que no processo evolucionário e na dinâmica da natureza vigoram interdependências, redes de relações inclusivas, mutualidades e lógicas de cooperação que permitem que todos os seres convivam, coevoluam e se ajudem mutuamente para se manter vivos e garantir a biodiversidade” (BOFF, 2010, p. 24)

A expressão *desenvolvimento sustentável* consta no Relatório Brundland da ONU de 1972 e faz parte de todos os documentos oficiais internacionais, de documentos estatais e de empresas privadas. O uso do termo se expandiu e alcançou consenso, bem como se afirmou socialmente, o que não exclui a disputa de sua aplicação complexa e abrangente (SANTIAIGO; VILELA, 2006, p.103); a ele foram incorporados temas políticos, econômicos, sociais, divergên-

cias e conflitos de interesses próprios de cada abordagem.

O desenvolvimento sustentável tem por premissa atender as necessidades do presente sem comprometer as gerações futuras, ideal defendido na Convenção sobre a Biodiversidade de 1993; o problema está no fato de que o próprio termo apresenta intrinsecamente a ambigüidade entre desenvolvimento e preservação.

Por se tornar amplo, o conceito de desenvolvimento sustentável tem sido usado ideologicamente, como mascaramento de um desenvolvimento que não agrega povos nem grupos menos favorecidos. Os países mais ricos são os maiores poluidores e exploradores dos recursos naturais e precisariam tomar atitudes para a preservação ambiental e para a distribuição equitativa das riquezas. O discurso sobre desenvolvimento sustentável esbarra em interesses econômicos e políticos.

O desafio na relação ecologia-pastoral não está na elaboração teórica de parcerias para a preservação da vida, mas em ações participativas que teçam novos tempos, novas formas de relacionamento com a natureza e nova visão sobre desenvolvimento sustentável.

Algumas iniciativas internacionais e nacionais estabeleceram leis ambientais protetoras, mas não são suficientes para prevenir desmatamento, poluição, uso inadequado do solo, extermínio de espécies, nem ainda para a erradicação da miséria, do analfabetismo, das epidemias. Somente o envolvimento global, individual e coletivo, público e privado, organizacional e institucional, poderá evitar uma catástrofe irreversível.

2. Por uma pastoral-ecológica

Assim como a relação ecologia-pastoral torna-se uma atitude em favor da vida, a pastoral, relacionada à ecologia, só pode ser entendida na dimensão do cuidado.

O conceito de pastoral, no universo protestante, reduz-se à ação de um pastor ou uma pastora, tem um forte conteúdo clerical, e, geralmente, é substituído pelo conceito de *ministério* ou *missão*, que tem mais conotação eclesiástica do que sociológica. Segundo Clóvis Pinto de Castro, a pastoral

deve ser entendida como a ação do povo de Deus na realidade cotidiana, onde, na relação tempo e espaço, o ser

humano se encontra. A preocupação básica da pastoral é a eficácia e relevância da fé cristã... Pastoral é uma ação intencional, sistemática e organizada coletivamente (CASTRO, 2008, p. 753).

O sentido de pastoral, como ação da comunidade de fé na sociedade da qual faz parte, alerta para a omissão diante dos graves problemas causados ao meio ambiente. As igrejas deveriam ser as precursoras na defesa da vida e não coniventes com sistemas opressores, legitimadores de injustiças e co-responsáveis pela destruição planetária. Homens e mulheres de fé não podem se alijar do processo de transformação de atitudes em favor da natureza que a humanidade destruiu.

Pastoral e ecologia não são duas áreas distintas, mas interagem mutuamente. A ecologia como o cuidado da casa comum não está divorciada da pastoral como cuidado da criação de Deus e vice-versa.

Cuidado significa então desvelo, solicitude, diligência, zelo, atenção, bom trato... por sua própria natureza, cuidado inclui duas significações básicas, intimamente ligadas

entre si. A primeira, a atitude de desvelo, de solicitude e de atenção para com o outro. A segunda, de preocupação e de inquietação, porque a pessoa que tem cuidado se sente envolvida e afetivamente ligada ao outro (BOFF, 2008, p. 91,92).

O cuidado pastoral se dirige às pessoas com quem há relações de afeto, de atenção; mas as pessoas não vivem isoladas umas das outras ou do meio ambiente. Todo ser humano depende da natureza, na qual tudo está interligado. O mau uso dos recursos naturais provoca danos a todas as pessoas e ao equilíbrio ambiental. A extinção das florestas, o desperdício de energia não renovável, o lixo excessivo mal armazenado, a ocupação urbana desorganizada, que obriga famílias a viverem em áreas de risco e tantos outros desafios, devem fazer parte do cuidado pastoral.

O cuidado pastoral na atualidade, embasado nas dinâmicas tradições culturais e bíblicas, ancorado nos estudos das ciências e na evolução das sociedades, refere-se a atitudes, ações, métodos, visando à salvação, ou

seja, à harmonia, ao bem-estar, “aqui e agora” do ser humano total, no seu contexto de múltiplos relacionamentos: com Deus, com o próximo, com a Criação, consigo mesmo, com suas comunidades, seu trabalho e instituições (SATHLER ROSA, 2010, p.41).

A pastoral, do ponto de vista do cuidado, não é paternalista, mantenedora do *status quo*, individualista e arrogante. Seguindo o exemplo de Jesus, o cuidado pastoral deve ser completo e contextual.

O cuidado com os outros e com a natureza torna-se uma responsabilidade missionária de envio. Os cristãos são enviados por Deus para anunciarem, com outros sujeitos históricos, as boas novas transformadoras de restauração da vida em todas as dimensões.

A responsabilidade missionária da igreja não pode se esconder em discursos espiritualizantes; ela se efetiva em reflexão-ação na sociedade, em defesa de toda criação de Deus.

Cuidado pastoral e ecologia – algumas provocações

A mídia anuncia com frequência crimes ambientais e raramente aborda iniciativas empresariais em favor da natureza. A *Revista Época* em parceria com a Consultoria PwC promoveu a 1ª. edição do Prêmio Época Empresa Verde, que destacou as 20 companhias mais avançadas do país a incorporar a preocupação com o meio ambiente no dia a dia dos negócios (*Revista Época*, no. 695). Ainda que o cuidado com a natureza seja uma questão de negócios, tais iniciativas não devem ser desprezadas.

Os países elaboram legislação específica para proteção ambiental. Organizações não governamentais (ONGs) fiscalizam a aplicação de leis afins e incentivam programas educativos relacionados ao desenvolvimento sustentável.

E as igrejas onde se encontram nesse esforço mundial? Será que Deus não atribuiu esta tarefa também as organizações religiosas? Ou os religiosos são agentes no proces-

so de devastação da natureza?

Não se trata de propor uma análise ingênua. É evidente que poderosos grupos econômicos influenciaram decisões políticas para atenderem interesses próprios, mas o discurso religioso não pode estar alheio às urgências deste tempo.

A pastoral do cuidado não é antropocêntrica, ela se estende à vida planetária e às relações que se estabelecem na biodiversidade. Sendo assim, o cuidado pastoral precisa agregar a preservação da natureza como parte integrante da missão que Deus deu à igreja.

“O cuidado com os outros e com a natureza torna-se uma responsabilidade missionária de envio. Os cristãos são enviados por Deus para anunciarem, com outros sujeitos históricos, as boas novas transformadoras de restauração da vida em todas as dimensões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENINCÁ, Dirceu. “Movimentos populares e meio ambiente”. In BEOZZO, José Oscar (org). *Curso de verão ano XX: Ecologia: cuidar da vida e da integridade da criação*. S. Paulo: CESEP/ Paulus, 2006 (p. 47-88).
- BOFF, Leonardo, *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 15ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Cuidar da terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- _____. “Ecologia: teologia e espiritualidade”. In BEOZZO, José Oscar (org). *Curso de verão ano XX: Ecologia: cuidar da vida e da integridade da criação*. S. Paulo: CESEP/ Paulus, 2006 (p. 151-168).
- CASTRO, Clóvis Pinto de. “Pastoral”. In BORTOLLETO FILHO, Fernando (org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. S. Paulo: ASTE, 2008, (p. 752-754).
- KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia latino-americana: articulações e desafios*. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- SANTIAGO, Tilden; VILELA, René. “Políticas públicas para o meio ambiente: contribuição à reflexão”. In BEOZZO, José Oscar (org). *Curso de verão ano XX: Ecologia: cuidar da vida e da integridade da criação*. S. Paulo: CESEP/ Paulus, 2006 (p. 89-111).
- SATHLER-ROSA, Ronaldo. *Cuidado pastoral em tempos de insegurança: uma hermenêutica teológico-pastoral*. 2ª. ed., S. Paulo: ASTE, 2010.

A teodiceia e a teologia cristã: o mal na criação

Introdução

É comum assistirmos a um telejornal e ficarmos chocados com notícias referentes a crimes e violência social, ao abandono de crianças recém-nascidas, à fome mundial e aos acidentes de trânsito que acabam em mortes. Ficamos chocados também quando nos deparamos com pessoas que desesperadamente procuram emprego e não o encontram, outras que vivem nas ruas, passam frio, sentem fome e não têm um lar como abrigo e descanso.

Outras notícias que nos encham de profunda comoção estão relacionadas às tragédias naturais, ocasião em que várias pessoas morrem ou perdem o que conquistaram em toda sua vida de tra-

balho. Pelo fato de se tornarem frequentes as ocorrências em relação às enchentes, terremotos, tornados, conseqüências do aquecimento global, entre outras, temos cada vez mais o conhecimento e a consciência do agravamento relacionado ao equilíbrio e sustentabilidade do meio ambiente. O desespero destas pessoas que sofrem nos causa indignação e pesar, sentimentos aos quais se junta o de injustiça.

Estas notícias e constatações, além do choque, da perplexidade e muitas vezes da revolta, fazem surgir a pergunta pela bondade, justiça, ação e presença de Deus. Onde Deus se encontra e o que faz diante do mal no mundo e do sofrimento das pessoas? Tratar destes assuntos significa entrar no tema da teodiceia.

Neste artigo abordaremos assuntos relacionados à teodiceia e também sobre o significado teo-

Reginaldo Von Zuben*

*Reginaldo Von Zuben, pastor e professor da Faculdade de Teologia de São Paulo (IPIB). É Mestre em Ciências da Religião.

lógico do termo, a partir da perspectiva bíblica. Chamamos a atenção para a dimensão do mal natural, ou seja, o mal presente na natureza, que resulta em tragédias e sofrimentos de grandes proporções para milhares de pessoas. No final, destacaremos duas considerações extraídas da teologia contemporânea sobre o tema e uma proposta sobre como agir em relação ao mal no mundo.

1. A relevância e o significado da teodiceia

Infelizmente, as notícias e os acontecimentos indicados na introdução ocorrem quase que diariamente. Isto pode gerar o perigo de sermos tomados pela apatia. Apatia está relacionada à insensibilidade, a não capacidade de sentir ou de sofrer, à indiferença e ao conformismo em relação ao sofrimento alheio. Vamos nos acostumando de tal maneira com o mal, com o sofrimento, com as injustiças e aflição das pessoas que não sentimos mais dor e indignação. Aos poucos, acabamos nos conformando com tais acontecimentos.

Para aqueles e aquelas que ainda

não foram afetados pela apatia, considerando entre estes vários cristãos, certamente várias indagações já foram feitas: por que Deus permite tanto mal e sofrimento no mundo? Por que milhares de pessoas sofrem? Como crer em um Deus que é soberano, que controla todas as coisas, mas parece estar indiferente e distante desta situação caótica vivida pela humanidade? Por que Deus não elimina o mal? Estas e tantas outras questões sempre foram levantadas na história e, diante delas, a teologia teve que apresentar respostas. Além disso, deparamo-nos com o problema referente ao sofrimento do justo ou de pessoas inocentes, muitas vezes vítimas indefesas diante do mal e das tragédias. Estas questões nos levam a entender por mal aquilo que desumaniza e fere a dignidade humana, que causa sofrimento, dor, desilusão e vazio existencial.

Por fim, somos cada vez mais conscientes do mal natural, responsável por provocar catástrofes de proporções planetárias. Diante dele, cresce nosso medo e aflição com a ameaça que pesa sobre a condição de sobrevivência no mundo. Nos últimos anos, diversos exemplos podem ser apontados com relação ao mal proveniente das reações na-

turais, dentre eles: enchentes, terremotos, tornados, aquecimento global, secas etc. Recentemente, o mundo contemplou e lamentou o forte terremoto, acompanhado de tsunamis, que atingiu a costa leste do Japão, provocando muitos estragos e causando a morte de milhares de pessoas. Como entender a natureza como fruto da ação criadora de Deus, permeada pela bondade, mas que dá sinais de limitações e fragilidades, as quais põem em risco a continuidade da vida humana na Terra?

O termo *teodiceia* é composto por duas palavras gregas (Theo + dikê) e etimologicamente significa *Deus justo*. A concepção tradicional da bondade e da soberania de Deus sustenta que Ele governa o mundo e controla todas as coisas. Tudo o que acontece é proveniente de seus atos ou da sua permissão. Nada foge do seu alcance ou do seu conhecimento. Assim, o Deus justo rege o mundo e tudo que acontece nele. A sua justiça se faz presente em cada acontecimento.

Por outro lado, diante da percepção e da experimentação do mal, das tragédias, das injustiças e da dor humana, surgem as outras perguntas: como pode existir o mal no mundo sendo ele governado por um Deus justo e bom? Se Deus é o Sumo Bem

e a justiça está associada aos seus atos, porque o mal e o sofrimento fazem parte da realidade e da experiência humana? Por que no momento em que mais precisamos ou que seria fundamental a ação de Deus, parece que experimentamos sua ausência, seu silêncio? Quais as razões que explicam o mal presente e proveniente da própria natureza?

Indagações como estas foram e continuam sendo levantadas em relação à fé em Deus. Por isso, é tarefa da teologia lidar com elas, como sugere Rubio (2001, p. 602): “Assim, as questões que a existência do mal provoca não podem ser deixadas de lado numa reflexão teológica sobre a criação boa de Deus e sobre o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus”.

2. Perspectiva bíblica sobre o mal e o sofrimento humano

No Primeiro Testamento, por exemplo, é possível encontrar indiretamente as questões levantadas acima, assim como a indicação de perspectivas para explicá-las. Três delas são centrais. A primeira é a concepção de que o mal e conseqüentemente o sofrimento humano, procede de Deus.

Brakemeier (2002, p. 57) é consciente disso ao afirmar: “Conforme a tradição bíblica, males podem proceder do próprio Deus. Ele é o Senhor da vida. Em termos de Jó, isto significa: ‘O Senhor o deu, e o Senhor o tomou; bendito seja o nome do Senhor’ (Jó 1.21)”. Esta mesma ênfase é encontrada no discurso profético que enfatiza a ira e o juízo divino, baseados na teologia da retribuição (Ez 7.1-10; Am 3.1-15; Sf 1.5-17). O profeta Isaías é enfático ao anunciar: “Eu formo a luz e crio as trevas; faço a paz e crio o mal; eu, o Senhor, faço todas estas coisas” (Is 45.7). Isto pode ser percebido também nos relatos de Gênesis 6.1-22, que justificam as razões e o anúncio do dilúvio, assim como em Êxodo 8-12 no que se refere às pragas enviadas por Deus ao Egito.

Há no entanto, um aspecto importante a ser considerado em relação ao livro de Jó. Este levanta a pergunta sobre o sofrimento do justo, daquele que teme a Deus e é exemplo em sua vida moral e de devoção. Por que o justo sofre? É a pergunta principal deste livro. Para a tristeza ou desilusão de alguns, tal pergunta não é respondida no referido livro, pois o ele não pretende explicar a origem do mal, mas combater a teologia da retribuição, ou

seja, de que o sofrimento na vida do justo é consequência do pecado cometido, teologia esta representada pelos discursos dos amigos de Jó. Em última instância, o livro de Jó mostra que a fidelidade a Deus, mesmo em meio ao sofrimento injusto, é o melhor caminho a ser seguido. Temos a seguinte afirmação de Gomes (2007, p. 27) sobre o referido livro:

A linguagem da lamentação, própria do sofrimento, mostra o inocente fiel mesmo quando Deus parece ser seu inimigo, superando a teologia da retribuição e mostrando a fragilidade das imagens divinas tradicionais. O livro não explica a origem do sofrimento, mas faz perceber que a dor atinge inocentes e não simplesmente os culpados e impiedosos.

A segunda perspectiva no Primeiro Testamento é a de que o mal e o sofrimento humano procedem de Satanás. A origem desta concepção se encontra no pressuposto politeísta e no referencial dualista, predominante nas religiões antigas. Aqui, Brakemeier (2002, p. 56-57) nos auxilia ao destacar estas duas possibilidades:

De onde proveio o mal? A pergunta tem longa história e desafia não só a teologia. Mitologia antiga atribui a desgraça aos ciúmes dos deuses. Teriam ficado invejosos da felicidade humana e lhe misturado o fel. O ser humano, portanto, seria vítima do cinismo de divindades. Ou então o mal é visto como princípio cosmológico, antagônico a Deus. É a versão *dualista*, que parte da hipótese de dois mundos distintos, o do bem e o do mal, ambos eternos. São reinos vistos como estando, infelizmente, entrelaçados, um contra o outro. O mal seria uma realidade autônoma ao lado do bem. Também desta vez o ser humano não carrega a culpa. Sofre os efeitos de um drama cósmico que precipita sobre ele e lhe determina o destino. (grifo do autor)

Uma das prováveis influências do dualismo religioso em relação ao povo de Israel se deu no contexto do cativeiro babilônico, por meio do dualismo persa, religião de Zoroastro. A partir de então, o mal passou a ser concebido como um

ser ontológico, ou seja, um ser personificado. Os dois textos mais comuns utilizados hoje para justificar essa perspectiva, procedentes de uma interpretação limitada e superficial, são Is 14.12-15 e Ez 28.1-19. Estes textos alimentam a ideia dos *anjos caídos*, liderados por um deles, Lúcifer. O mal é proveniente destes seres criados e caídos, pois se opõem a Deus e desejam que os seres humanos façam o mesmo. Por causa disso, Satanás e seus demônios passaram a ser responsabilizados pelo mal e pelo sofrimento no mundo. Contudo, novamente Brakemeier (2002, p. 57) desenvolve o seguinte parecer sobre tal concepção:

É outra mitologia empenhada em elucidar as origens do mal. Ela ocorre na apocalíptica judaica e deixou vestígios também na tradição cristã. Os demônios e o próprio Satanás teriam essa procedência. Também desta vez, o mal está sendo atribuído a uma causa sobrenatural, trans-histórica, ainda que o apocalipsismo visse na queda dos anjos um evento culposo e não trágico, como o gnosticismo.

A terceira perspectiva no Primeiro Testamento para explicar o mal e o sofrimento no mundo é a de que ambos procedem do próprio ser humano em seus desejos, pensamentos e ações, os quais vão contra a vontade e a lei de Deus. Aqui, a liberdade, a desobediência e a rebelião humana dão origem e ocasionam o pecado, o qual gera e projeta o mal e o sofrimento. O relato da *Queda* (Gênesis 3) mostra isso. Esta, sem dúvida, é uma das principais referências que explicam a existência e a proliferação de tantos males no mundo, ou seja, o ser humano sem Deus ou longe da vontade de Deus, vivendo em torno dos seus interesses, ambições e ganâncias, sendo governado pelo egoísmo, prepotência, soberba e orgulho.

Nesta terceira perspectiva, a origem do mal e do sofrimento encontra-se na *Queda* e na prática do pecado, sendo este decorrente da liberdade concedida por Deus às suas criaturas. Segundo Brakemeier (2002, p. 61): “O pecado não é nada superficial ou acidental; antes, afeta a raiz de tudo o que é humano”. Toda a história bíblica aponta para a redenção de Deus, que é justo e bom, soberano para revelar e reconciliar o ser humano pecador por meio de sua graça, principalmente

por meio de Cristo Jesus.

Ao olharmos para Jesus, seu ensinamento, sua vida e seu ministério, também não encontraremos uma resposta para a indagação sobre o mal e o sofrimento no mundo. Encontraremos sim a proposta do amor prioritário e absoluto a Deus, assim como a do amor ao próximo como amamos a nós mesmos. Este é o caminho para uma realidade com menos sofrimento e maldade. Jesus se concentra naquilo que o ser humano é capaz de fazer para promover e aumentar o mal no mundo. Contrário a isto, ele aponta o amor, o perdão, a solidariedade, a comunhão com o Pai e, por fim, aponta os valores e sinais do Reino de Deus. Jesus reconhece que o pecado é responsável por diversas manifestações do mal, da injustiça e do sofrimento na vida e na história da humanidade. Da mesma forma, indica e nos ensina que a existência e a constatação do mal e do sofrimento são oportunidades para que seja revelada a glória e a bondade de Deus por meio de nossas ações (Jo 9.1-12).

As questões relacionadas à teodiceia vão além do mundo bíblico e desafiam a fé cristã ao longo da história. Em cada época elas se tornam atuais e pertinentes na medida em que a maldade e o sofrimento se

revestem de novas configurações e amplitude, tal como em nossos dias.

3. O mal e o sofrimento provenientes da natureza

Além das três perspectivas ressaltadas no Primeiro Testamento sobre a origem e a existência do mal e do sofrimento no mundo, encontramos também uma quarta perspectiva que é a do *mal natural*. Daqui provém a constatação de que certos males ocorrem independente das ações e dos desejos humanos. Conforme a cosmovisão vétero-testamentária, o mal natural independe da liberdade humana, ou seja, não é provocado pelo ser humano. Este é o parecer de Brakemeier (2002, p. 51) ao indicar que o mal natural “[...] diz respeito aos flagelos que atingem o ser humano sem nenhuma culpa da sua parte e até de forma aleatória. São os golpes sofridos, os acidentes. É o sofrimento resultante da limitação humana e da fragilidade da vida”.

O mundo bíblico é permeado por diversas ocorrências naturais que caracterizam o mal, tais como: a seca, improdutividade da terra que

gerava a fome, os terremotos e os acidentes ocasionais (Lc 13.4). Estes afetam a vida humana e podem trazer consequências arrasadoras, inclusive levando muitos à morte.

Por ser natural, esta forma de mal é compreendida, conforme opinião de Rubio (2001, p. 622), como “parte da criaturidade própria do ser humano”. É com esta noção que o referido autor indica a fundamentação bíblico-teológica para tal:

Segundo uma outra perspectiva bíblica, desenvolvida sobretudo pela literatura sapiencial, o sofrimento, as ambigüidades e os diversos males que concernem à condição humana são perfeitamente naturais, simplesmente fazem parte da criaturidade própria do ser humano. Assim, o Eclesiastes e numerosos salmos falam das mazelas da existência humana como realidades naturais, sem que seja feita conexão com um castigo imposto por causa do pecado.

A concepção de Deus diante do mal natural é a de que Ele pode intervir e livrar o ser humano do seu sofrimento e ameaças. Isso justifica as diversas orações e clamores soli-

citando a salvação, a proteção e a ajuda de Deus. Isso também é válido para os pedidos para que o mal natural não ocorra, mas se ocorrer, não afete a vida ou a família do suplicante.

Em relação à natureza, na perspectiva da teodiceia, dificilmente extraímos lições a partir de Jesus. O motivo é que, para Ele, a natureza deve ser contemplada e compreendida muito mais como manifestação da graça e da bondade de Deus do que como fonte de ameaça e maldade. A contemplação da natureza implica no reconhecimento da providência divina, ou seja, da bondade de Deus na manutenção e continuidade da vida.

Ao nos ensinar a olhar para os pássaros e os lírios do campo, Jesus enaltece a ação e o cuidado de Deus em favor da vida, principalmente dos seres humanos (Mt 6.25-34). Gomes (2007, p. 26) faz a seguinte pergunta sobre esta perspectiva: “Não estaria tudo isso nos alertando para o fato de que, apesar do mal e do sofrimento, há no ser humano e no mundo mais coisas dignas de admiração do que de desprezo?”

No entanto, conforme o pensamento paulino, o gemido e as angústias da criação se dão mediante o pecado humano, incluindo-a na

redenção final de todas as coisas (Rm 8.19-23). O ser humano é quem submete a criação à desarmonia e ao sem sentido, sendo responsável por muitas das tragédias decorrentes da crise ecológica.

A questão que se levanta em nossos dias é: a perspectiva vétero-testamentária a respeito da isenção humana em relação ao mal natural pode ser sustentada? Em outras palavras, diante de um conhecimento científico mais amplo acerca das leis da natureza e das consequências da ação humana irresponsável e exploratória para com o meio ambiente, devemos continuar com o paradigma de que o mal natural independe da liberdade humana? O mal natural realmente não é provocado pelo ser humano?

4. Considerações teológicas acerca do mal na natureza

Gostaria de destacar, dentre outras, duas considerações teológicas desenvolvidas na atualidade em relação às questões levantadas pela teodiceia e a breve análise bíblico-teológica que fizemos acerca do mal em geral e do mal natural. Da mesma forma, há uma proposta perti-

nente sobre como agir diante do mal no mundo e na natureza.

A primeira consideração diz respeito à concepção teológica da criação. Por meio de uma série de perguntas, Gomes (2007, p. 12-13) nos faz pensar na criação divina como limitada, imperfeita e finita:

A Criação, saída das mãos criativas do Pai como alteridade, não possui sua limitação, sua imperfeição e sua finitude num processo evolutivo, razão pela qual sofre desequilíbrios, provocando catástrofes? Não teria a finitude, por força, as portas abertas para a irrupção do fracasso, da disfunção, da tragédia e do mal? Neste sentido, um mundo finito perfeito não seria, portanto, um sonho da razão mítica inicial do paraíso, ou o mito final da sociedade perfeita, um contrasenso lógico? Não somos causadores do mal e do sofrimento devido à nossa *limitação criatural* e à *limitação de nossa liberdade*? Não somos nós afetados por nossos próprios desequilíbrios e pelos desequilíbrios de nosso ecossistema? Não nos encontramos numa situação de extrema fragilidade e vulne-

rabilidade, mesmo quando cultivamos nossos desejos onipotentes? (itálicos do autor)

Antes de nos posicionarmos de forma contrária às perguntas feitas por Gomes, analisemos que, por um lado, elas não rejeitam a fé ou a concepção de Deus como o Criador. Elas também não alteram a concepção bíblica de que Deus criou todas as coisas por meio de sua Palavra e Espírito, mediante sua livre vontade, sendo a criação permeada por Sua bondade (Gn 1). Esta criação é lugar ideal para que o ser humano viva bem, em paz e harmonia com Deus, consigo próprio, com o próximo e com a natureza (Gn 2). Por outro lado, Gomes levanta a possibilidade de pensarmos na criação, mesmo que provinda do ato divino, como imperfeita, finita e limitada.

Uma das principais doutrinas da tradição reformada enfatiza a distinção entre criatura e Criador. Esta distinção também pode se relacionar à criação e Criador. A criação não compartilha dos atributos divinos. É criação. Por isso, Gomes sugere que não devemos concebê-la como perfeita, principalmente no sentido grego do termo. A criação é finita e, por ser assim, tem suas limitações e imperfeições. Paul Tillich tratou desta pers-

pectiva apontando a ambiguidade da e presente na criação.

Desse modo, é possível pensarmos na possibilidade das catástrofes e tragédias naturais como limites da própria natureza. A finitude é inerente a ela. Por ser assim é que o meio ambiente está suscetível às ações predatórias dos seres humanos e reage contrariamente ao equilíbrio e às condições de harmonia e bem-estar. Portanto, o mal natural não ocorre por acaso, pelo contrário, é o ajuste e a adaptação da natureza devido ao comportamento humano em relação a ela e à sua finitude, imperfeição e limitação. Devemos romper com a concepção que o meio ambiente é fonte inesgotável de recursos naturais e que ela suporta e se ajusta satisfatoriamente, ou sem conflitos, em meio ao descaso e desmandos da humanidade.

É verdade que muitos males naturais ocorreram no passado, antes da crise ecológica dos nossos dias, para os quais não havia explicação científica e que geravam a explicação da isenção humana. O Primeiro Testamento tem este referencial, ou seja, de que o ser humano, com seu modo de viver e agir, não tinha nada a ver com o mal natural. Hoje, devido aos avanços do conhecimen-

to científico e à noção da complementariedade entre tudo e todos, o modo de viver e agir da humanidade não pode ser considerado tão isento assim. O atual momento de crise ecológica mostra muito bem esta não isenção. Tudo o que fazemos e o modo como vivemos refletem na natureza. Muitas das tragédias naturais no mundo, hoje, são reações ou consequências daquilo que representa o comportamento humano diante aos recursos e limites do meio ambiente.

Portanto, sendo a criação divina limitada, imperfeita e finita, tanto o mal como o sofrimento são possibilidades inerentes a ela. Eles se manifestam na história, na vida humana e na natureza por meio de diversos fatores. Várias destas manifestações podem ser explicadas, outras ainda não. No entanto, isto não nos deve levar ao conformismo ou ao pessimismo em relação ao mal e ao sofrimento, tal como a proposta dos estoicos, marcada pelo ascetismo e ao máximo de indiferença em relação aos desejos e instintos humanos.

A segunda consideração é a de que tanto as Escrituras como a reflexão teológica ao longo da história não apresentam respostas racionais para a origem do mal no sentido ontológico. É por este motivo que

alguns teólogos se referem ao mal e sua origem como mistério (cf. Rubio, 2001, p. 601 e Gomes, 2007, p. 22). Talvez seja por isso que até hoje não há, tanto na teologia como na filosofia, uma explicação satisfatória e convincente para existência do mal. O mal existe no âmbito histórico, ele não tem uma realidade metafísica. Sendo assim, o ser humano deve se conscientizar e assumir sua culpa pelo mal natural, evitar o progresso deste mal até onde é possível e não se acomodar em meio aos privilégios e interesses capitalistas. Isso exige um comportamento em correspondência com as ações ecológicas, tão divulgadas atualmente.

Portanto, considerando a teologia bíblica, como cristãos não devemos nos preocupar com o mal em termos de origem ontológica, mas sim com o que podemos e devemos fazer em relação a ele. Isso não significa desprezo por qualquer reflexão ou teorização sobre o mal, pois concordamos com Rubio (2001, p. 605) ao afirmar:

“Concretamente, as reflexões aqui feitas tentam ser um serviço ao discernimento cristão na luta prática contra o mal e contra o sofrimento. A teoria está a serviço da prática na vida cristã”.

A partir disso, apresentamos a proposta de como agir diante do mal no mundo e na natureza. Teologicamente, nossa missão é lutar contra o mal, tendo como base a graça de Deus. A teologia bíblica nos mostra Deus presente no mundo, que age e se revela, para libertar, curar ou salvar. O principal tema das Escrituras é o da redenção divina, a qual se concretiza de forma plena em Cristo Jesus. Portanto, devemos pensar teologicamente na correlação entre Deus Criador e Salvador. A partir disto, como Deus nos ajuda não só a evitar o mal, mas também combatê-lo e reagir contra ele, Rubio (2001, p. 616) resume bem o propósito da teologia bíblica:

De maneira bem sintética, podemos afirmar que tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, a realidade e a experiência do mal, abordadas com bastante freqüência, ocupam um espaço importante, mas sempre em função da mensagem de salvação oferecida gratuitamente por Deus. O mal acontece às vezes independentemente da vontade do homem, outras vezes com a sua participação ou por sua omissão. A Sagrada Escritura ressalta que o mal é um

poder a afetar tanto o indivíduo quanto a sociedade, que está presente em cada vida humana e que o homem sozinho não é capaz de vencê-lo.

A principal implicação bíblica levantada sobre esse assunto é a da percepção de que diversos males que se fazem presentes na vida humana e na história humana são possíveis de serem superados, evitados e extinguidos da realidade. Nesse sentido, Jesus se torna a principal referência, apresentando-nos o perdão gracioso de Deus e a proposta da solidariedade com os que sofrem e padecem no mundo. Este foi o critério do seu ministério ao dizer: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o ano aceitável do Senhor” (Lc 4.18-19).

Lutar contra o mal e o sofrimento, visando sua superação na história, implica na responsabilidade humana. A revelação, a presença, a soberania e a graça de Deus nos dão condições e nos convocam a reverter toda situação possível de pecado, de mal e de sofrimento. Na concepção de Queiruga, Deus não pode

eliminar o mal do mundo de forma automática e mágica, pois Ele respeita a liberdade finita concedida ao ser humano, assim como as leis impostas à própria natureza. A forma como Deus age em relação a este assunto é outra, tal como é explicada por Queiruga (1999, p. 245):

Deus “não pode” eliminar o mal, por ser este o preço inevitável de uma realidade finita e histórica; mas se aplica com toda a força de seu amor a apoiar a pessoa perante ele - Deus como “Antimal”; e no conjunto da realidade - incluindo história e trans-história - acaba suportando-o no mistério da salvação escatológica; de forma que no final lograremos poder dizer que Deus “quer e pode” vencer o mal.

Algo consolidado na teologia cristã, principalmente a revelação do amor, do agir e da graça de Deus em Cristo é que Deus não é o autor do mal e nem pode promover o mal. O caráter salvífico cristão aponta a impossibilidade e a contradição quanto a Deus ser responsável pelo mal. Nesse sentido, Gomes sugere que abandonemos e rejeitemos *respostas fáceis* ao problema do mal na vida humana e na natureza, pois elas

podem se transformar em fonte de angústias, revoltas e amarguras para com o próprio Deus. Por *respostas fáceis* e suas consequências, Gomes (2007, p. 51) que dizer:

Com respostas fáceis justificou-se o sofrimento e o mal como derrota do orgulho humano, provação, permissão e/ou vontade divina, castigo ou retribuição, destino e fatalidade ou mesmo um bem. Essas respostas, além de contribuir para a passividade dos que sofrem, alienando-os da luta contra o sofrimento e o mal que deve ser erradicados, geraram em muitas pessoas revoltas expressas ou reprimidas, envenenando a relação com Deus ou engendrando relações pouco sadias em nossa fé.

Para Gomes, as *respostas fáceis* são inadequadas a partir de uma séria reflexão teológica a partir da perspectiva cristã e dos paradigmas do mundo moderno. Além disso, representam, no parecer do referido autor, a força do hábito e da repetição, a preguiça intelectual e a acomodação de uma imagem equivocada de Deus. Por isso, ele também sugere mudanças em nossas imagens de Deus, principalmente a

do Deus sádico e amante do sofrimento e da religião do medo, do útil e infantil (cf. 2007, p. 41-49).

Nesta mesma perspectiva se encontra Queiruga ao afirmar a necessidade de libertarmos Deus de nossos mal entendidos (cf. 1999, p. 265-273), dentre eles: Deus não impõe, só ajuda; Deus não castiga, só perdoa. Com isso, ele mostra que Deus age não mediante a coação e sim pela persuasão, ou seja, quer ajudar o ser humano a se libertar do mal e do sofrimentos possíveis. Da mesma forma, mostra que Deus não é condizente com a imagem de um juiz terrível e culpabilizador, mas que age com amor, justificando o pecador.

Moltmann é outro teólogo que tem contribuído para mudanças em nossa forma de conceber e imaginar Deus. Ele tem criticado veementemente a concepção grega do deus apático, imóvel e impassível, concepção presente na tradição cristã e que ainda é comum e presente no imaginário e nas doutrinas em nossos dias. Em vez disso, a partir da teologia da cruz e da ressurreição de Cristo, ele propõe a ênfase no Deus apaixonado do Antigo e Novo Testamentos.

No que diz respeito especificamente ao tema da teodiceia (Deus justo ou a justiça de Deus no mun-

do), Moltmann (2008, p. 75-76) oferece significativa contribuição sobre a concepção da justiça divina ao enfatizar que:

Julgar não tem nada a ver com punição, mas com o soerguimento da pessoa e sua salvação, com a colocação de todas as coisas em ordem [...]. Somente quando conhecemos essas representações do “sol da justiça” poderemos entender que, no Antigo Testamento, o julgamento de Deus não precisa ser temido, mas sim saudado como a salvação para os seres humanos e para a terra: “Ele julgará toda a terra com justiça”.

Diante destes breves apontamentos, percebemos que os temas da cruz e da ressurreição de Cristo têm sido referências importantes na análise e reflexão teológica diante do mal e do sofrimento no mundo. O próprio Filho de Deus participa plenamente da condição humana e passa pela experiência da dor, do sofrimento e da morte injusta, representações do mal em seu contexto, assim como tantas outras em seu ministério (pobres, enfermo, mulheres, publicanos e outros).

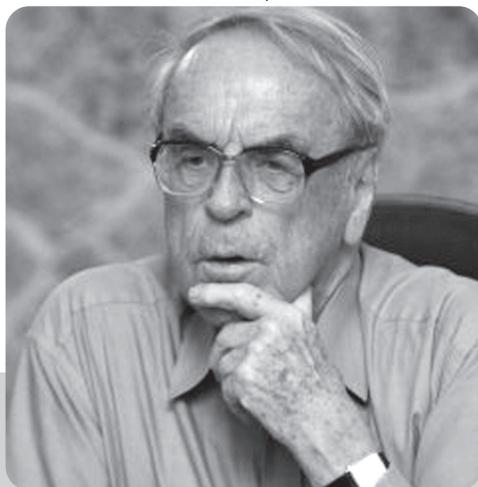
Jesus não apenas se faz solidário

em relação ao sofrimento humano, mas indica que o melhor caminho para combater o mal no mundo se dá mediante a vivência e confiança na graça e no amor de Deus e, como fruto delas, a prática da justiça do Reino e a solidariedade para com o próximo, principalmente os excluídos e marginalizados. Isto também é válido para o mal proveniente da própria natureza, sendo este também reflexo do atual comportamento humano em relação ao meio ambiente.

Conclusão

O tema da teodiceia continuará chamando a atenção dos cristãos e das pessoas em geral. À medida que aumenta as constatações do mal e do sofrimento humano no mundo, crescerá o interesse pela teodiceia, pela compreensão e manifestação da justiça, da onipotência e da bondade de Deus.

Uma das áreas que suscitará atenção é a do mal na natureza. As previsões apontam problemas sérios e graves à vida humana na Terra em decorrência da crise ecológica. Vários teólogos renomados, em nossos dias, já ofereceram significativas contribuições sobre o assunto por meio da chamada ecoteologia.



Até hoje não há, tanto na teologia como na filosofia, uma explicação satisfatória e convincente para existência do mal. O mal existe no âmbito histórico, ele não tem uma realidade metafísica. Sendo assim, o ser humano deve se conscientizar e assumir sua culpa pelo mal natural, evitar o progresso deste mal até onde é possível e não se acomodar em meio aos privilégios e interesses capitalistas. Isso exige um comportamento em correspondência com as ações ecológicas, tão divulgadas atualmente.

Portanto, considerando a teologia bíblica, como cristãos não devemos nos preocupar com o mal em termos de origem ontológica, mas sim com o que podemos e devemos fazer em relação a ele.

Certamente, o interesse deles não é apenas tratar do tema teoricamente, mas contribuir para a conscientização cristã do que devemos e do que é possível fazermos, levando a igreja a ações práticas neste sentido. Não é agressivo afirmar e reconhecer que na obra dos ecologistas hoje se encontra a ação de Deus em favor do mundo, a fim de que ele seja mais justo, harmônico e repleto da bondade divina.

Sendo assim, cada vez mais somos desafiados a aprofundar este tema, buscando oferecer contribuições que correspondam ao testemunho fiel das Escrituras, para o bem-estar humano e para a glória de Deus.

“Lutar contra o mal e o sofrimento, visando sua superação na história, implica na responsabilidade humana. A revelação, a presença, a soberania e a graça de Deus nos dão condições e nos convocam a reverter toda situação possível de pecado, de mal e de sofrimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*. São Leopoldo/ S. Paulo: Sinodal/ Paulus, 2002.
- GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente*. O sofrimento e o mal em confronto com a cruz. S. Paulo: Loyola, 2007.
- MOLTMANN, Jürgen. *Vida, esperança e justiça*. Um testemunho teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a criação*. Por uma religião humanizadora. S. Paulo: Paulus, 1999.
- RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristã. S. Paulo: Paulus, 2001.

Teologia Missional Sócio-ambiental

Introdução

O tema, “teologia missional na sociedade”^{***}, refere-se ao alvo da missão ou da tarefa da igreja no mundo. Sua escolha já delimita o alvo, a humanidade, um pressuposto que, apesar de comum, é questionável se considerarmos o início, meio e fim da revelação de Deus nas Escrituras. É grande a luta da igreja para enquadrar a sua *raison d'être* (razão de ser) para além de si mesma. Tentar fazer isso tem sido a constante tarefa da missiologia, ou da teologia

Timóteo Carriker*

missional. Dentre uma minoria de igrejas que consegue pensar sua vida ultrapassando seu estilo de culto, padrão de liderança e modelo de pastorado— coisas muito importantes— há igrejas que procuram se reconfigurar em termos da missão.

A “missão” no século XX, devido a fatores filosóficos e culturais que não podemos tratar aqui, inicialmente foi quase sempre concebida em termos de evangelismo e acréscimo do número de participantes nas atividades da igreja. Isto em si também é bom, é muito bom. Analisando os mais que 150 anos das igrejas evangélicas brasileiras, observamos que este conceito da sua “missão” começa a se ampliar primeiro na década de 60 com o discurso da teologia da libertação, principalmente católico e, nos anos 70 e 80, com o discurs-

*Timóteo Carriker é missionário da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUSA) atuando como obreiro fraterno da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB) nas áreas de missões, educação teológica e educação cristã. É doutor (PH.D.) em Estudos Intraculturais e tem diversos livros publicados.

** Palestra proferida no Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas, S. Paulo, em 16 de setembro de 2010.

so principalmente “evangelical” da missão integral e da *missio Dei*.

O que era bastante contestado nos anos 60 e 70 passou a ter maior aceitação nos anos 80 e 90 em diversos ambientes evangélicos brasileiros, mesmo que a ficha não tenha caído para alguns setores ainda resistentes. A meu ver, as igrejas e grupos cristãos mais saudáveis são aqueles que não abrem mão do culto vibrante que comunique, nem da paixão evangelística ou da compaixão em demonstrar a misericórdia de Deus para com os desprezados. O mesmo se dá com o zelo para ver uma sociedade cada vez mais justa.

Entretanto, a missão da igreja é mais abrangente ainda. Ela inclui a redenção da própria criação e tem como objetivo anunciar as boas novas diante de tudo que governa nosso mundo físico e social. A Bíblia começa e termina com esta visão. Se prestarmos atenção, veremos que tanto as expressões de louvor que aparecem nas Escrituras quanto as passagens-chaves que falam da missão de Deus, nos desafiam a ser os modelos de mordomos que Deus quer que sejamos para toda a criação, nada mais nada menos. Logo, por razões *teológicas*, é importante considerar a teologia missional

no contexto sócio-ambiental. Além de outros motivos...

Consideremos o rumo para o qual o nosso mundo caminha. Primeiro, a população. No próximo ano, a população mundial alcançará 7 bilhões de pessoas, apenas 12 anos após atingir 6 bilhões. Vejamos a tabela abaixo:

Crescimento da população mundial

População	Ano	Tempo para o próximo bilhão (em anos)
1 bilhão	1802	126
2 bilhões	1928	33
3 bilhões	1961	13
4 bilhões	1974	13
5 bilhões	1987	12
6 bilhões	1999	11
7 bilhões*	2010	16
8 bilhões*	2026	24
9 bilhões*	2050	20
10 bilhões*	2070	26
11 bilhões*	2096	não calculado

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Popula%C3%A7%C3%A3o_mundial

Ver também: <http://www.pbs.org/wgbh/nova/worldbalance/numb-flash.html>

Por sua vez, o Brasil deverá chegar a 233 milhões em 2050. Este é o ano que os cientistas estabeleceram como prazo para se criar o melhor dos mundos ou então assistir ao colapso do planeta. A revista *Scientific American* Brasil publica neste mês, com exclusividade, o dossiê “A Terra no limite”, produzido por diversos especialistas internacionais (ver relação abaixo), que dão um recado incisivo: nossa era é “sui generis” e estamos numa encruzilhada; dependendo de nossas ações até 2050, poderemos criar o melhor dos mundos ou assistir ao planeta entrar em colapso. http://www.szpilman.com/noticias/futuro_do_planeta_terra.htm)

É certo que sempre haverá alguns cientistas ou até grupos científicos que podem exagerar os dados para alcançar seus objetivos pessoais e profissionais. Afinal, são gente também. Entretanto, isto gera desconfiança por parte da população, que não tem condições de interpretar esses dados. O fato é que há um enorme consenso na comunidade científica mundial quanto ao perigo que corre a biosfera devido a diversos fatores como o consumismo desenfreado de produtos nocivos, que aumenta geometricamente com o crescimento populacional. A

igreja de Jesus Cristo hoje não pode, especialmente diante do papel bíblico que lhe é dado por Deus, deixar de atuar não só como mordomo em relação ao restante da população humana, mas especificamente como povo de Deus, agente de redenção.

Da mesma forma como gastamos os últimos 50 anos procurando entender nossa missão em termos da relação entre o papel evangelístico e o papel de agentes de transformação social - e o debate continua - acredito que nas próximas décadas procuraremos entender como tudo isto se relaciona com uma possível missão socioambiental. Este escrito faz parte do início desta reflexão.

Uma perspectiva bíblica

Cristãos no mundo inteiro acreditam que a Bíblia é a Palavra de Deus e, por isso, nosso guia de fé e ação no mundo. Entretanto, pouco atentamos para o fato de que a Bíblia *começa* e *termina* com a criação. Isto em si já deveria nos alertar para a importância do assunto.

Quero explorar as implicações deste princípio e objetivo da responsabilidade cristã diante da criação. Veremos também que, *no meio* do

grande relato da Bíblia sobre a salvação estão presentes a preocupação de Deus e a responsabilidade do ser humano assim como da igreja em relação à sua criação. É uma narrativa comovente e desafiadora. E, se fizermos uma leitura cuidadosa, perceberemos que a história tem um final otimista! Estamos caminhando em direção a novos céus e nova terra, para um mundo recriado pelo próprio Deus, mas que não dispensa o papel do ser humano e, de modo especial, dos cristãos, na redenção da criação.

Qual é o nosso papel, como seres humanos e como igreja? Como devemos exercê-lo diante dos desafios atuais? Em resposta sugerimos, ainda que em forma de esboço, cinco proposições juntamente com suas implicações.

O início em Deus Criador

*Homo sapiens*¹ ou *Homo dominator*²

Proposição no. 1: Toda a criação pertence a Deus e em sua essência possui um valor ético/estético: bom, muito bom (Dt 10.14; Sl 24.1; Jó 41.11; Gn 1.4, 10, 13, 18, 21, 25 em que a palavra “bom” se repete seis vezes).

1. *A criação reflete uma característica fundamental de Deus: é boa* (Sl 19; 29; 50.6; 65; 104; 148; Jó 12.7-9; At 14.17; 17.27; Rm 1.20). Assim, o mesmo raciocínio que aparece em Pv 14.31 e 17.5 pode ser aplicado àqueles que degradam a criação de Deus.
2. *A “bondade” ou a “beleza” da criação não deriva de nós, e sim, de Deus.* Não é meramente para o nosso benefício (Sl 104.13-15), mas possui valor para Deus (v.21-26).
3. *A criação, embora não divina, é sagrada, porque é criação de Deus, obedece a Deus, se submete a Deus, revela a glória de Deus, se beneficia da provisão e sustentação de Deus e serve ao seus propósitos.* Embora não cultuemos a criação, uma vez que ela não é divina (Dt 4.15-20; Jó 31.26-28; Rm 1.25), reconhecemos que é sagrada. Existe para glorificar a Deus, como nós também existimos para glorificá-lo. Amar a Deus é valorizar o que Ele valoriza e isto tem um imenso sentido missionário (Jo 14.15 > Gn

¹ Homem sábio ou homem conhecedor.

² Homem governador.

1.28 e 2.15). Se Deus se importa conosco *mais do que* com os passarinhos (Sl 84.3; Mt 6.26; 10.31), isso demonstra que o passarinho é *muito* valorizado.

4. *Toda a criação é palco da missão de Deus e da nossa missão.* Pertence a Javé (Sl 139) e pertence a Jesus (Ele aplica a si Dt 4.39; 10.14,17; Mt 28.18; ver também Cl 1.15-20).
5. *A glória de Deus é o alvo da criação* (Sl 145.10,21; 148; 150.6). Não apenas a humanidade, mas toda a criação expressa a sua gratidão a Deus (Sl 104.27-28) e se alegrará na sua redenção e julgamento (Sl 96.10-13; 98.7-9).

Proposição no. 2: Deus criou a humanidade como espelho seu. A humanidade do ser humano está neste reflexo criador, ordenador e cuidador de Deus (Gn 1.28; 2.15).

1. *O destino e o bem-estar da criação estão entrelaçados com o destino humano.* O papel do ser humano,

³ Contra a acusação do muito citado Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis" (As raízes históricas da nossa crise ecológica), *Science* 155 (1967), p. 1203-7.

homem e mulher juntos, está ligado ao cuidado e à ordenação pró-ativos de todas as outras criaturas (capítulo 1), o que exige conhecimento e "classificação" minuciosa dos seres criados (capítulo 2). Em Gênesis 1, nasce o zelo e responsabilidade ecológicos do ser humano. Em Gênesis 2, nasce a ciência, que implica não só em conhecimento, mas também em responsabilidade.

2. Duas palavras descrevem a incumbência humana em Gênesis 1.28: "kâbað" (sujeitar) e "râdâ" (dominar). A primeira, "kâbað", é usada em Miquéias 7.19 como ação compassiva de Deus de "sujeitar as nossas iniquidades" (veja também "tágma" e "hupotássô" em 1Co15.25-28). A segunda, "râdâ", é usada para descrever o domínio do rei messiânico (Sl 72.8; 110.2; veja "basileúô" em 1Co 15.25), modelo para os justos (Sl 49.14, "o justo os dominará no amanhecer do Dia da Salvação" [tradução minha]). Não são termos de violência³, e sim, de ordenação redentora. Seguimos o modelo do Rei Supremo que domina com compaixão, benignidade, amor, proteção, generosidade e bondade (Sl 104; Mt 6.26).

Estas duas incumbências essenciais da humanidade, “dominar” e “guardar”, são papéis reais e sacerdotais, governar e servir, que têm Cristo como modelo perfeito. Também são os papéis escatológicos da nova humanidade restaurada no final (Ap 5.10). Logo, a boa ordenação (governo, domínio) e o cuidado prestativo (guardar, servir) é tanto o nosso propósito original quanto o nosso destino último. Missão integral não é integral se não inclui a criação toda.

3. *Apesar das conseqüências terríveis e abrangentes do pecado, a história do dilúvio deixa claro que essa incumbência primordial continua em vigor* (Gn 9.1-12). Portanto, assumimos a nossa humanidade legítima em parte quando assumimos a “missão sócio-ambiental” da boa ordenação da humanidade dentro do seu meio ambiente. É importante esclarecer que tal missão não visa principalmente o benefício do ser humano, mas acima de tudo, a glória de Deus manifesta na beleza e no bem-estar de toda a criação (Gn 1.27-31; Sl 8, 104). Ser gente é ser agente no cuidado da criação.

O meio em Cristo Redentor

Imago Christi

Proposição no. 3: Jesus cumpriu o seu papel e mostrou aos seus seguidores como uma humanidade renovada pode realizar a sua missão (Rm 4.12-21; 2Co 5.17).

1. *Temos uma missão realizável!* Se, como *seres humanos*, fomos criados à imagem e semelhança de Deus, como *cristãos*, somos exortados a ser imitadores de Jesus (1Ts 1.6; cf. 1Co 11.1) e a crescer na “estatura da sua plenitude” (Ef 4.13). Ou seja, Jesus é o nosso referencial, o nosso modelo. Mais que isso, ele possibilita seguirmos os seus passos, estar nele (2Co 5.17)! Perguntamo-nos, então: qual é a relação de Jesus com a criação? As Escrituras dizem que tudo foi criado *por* ele e *para* ele (Jo 1.1-5; Cl 1.16; Ef 1.9-10; Ap 3.14). E na cruz, ao reconciliar toda a criação, Jesus anunciou o evangelho a ela (Cl 1.23)!
2. *Se somos seguidores de Jesus, nossa tarefa é contribuir para que a criação exista para Jesus.* Isto sig-

nifica que: 1) agimos como Jesus em relação à criação, e 2) a nossa postura em relação à poluição ambiental, ao desmatamento, ao aquecimento global e muito mais, deve ser aquela que agrada a Jesus e o honre como criador de todas as coisas. Lemos nos Evangelhos que o ministério de Jesus consistia em pregar, ensinar e curar. O seu ministério de cura exemplifica a valorização da criação (ver como Jesus lidava com o vento, Lc 8.22-25; os peixes, Jo 21.6,11; um jumento, Lc 13.15; as aves, Mt 6.26).

Por meio do Espírito Libertador *Vivus Spiriti*

Proposição no. 4: Seguidores de Cristo são vivificados continuamente para a missão por meio do Espírito Santo, que é a primeira manifestação já presente da promessa de restauração da criação. (Rm 8.19-25).

1. *Os destinos da criação e do povo de Deus andam juntos.* Romanos 8 diz que aqueles que são guiados pelo Espírito de Deus são fi-

lhos de Deus (v.14). Como filhos, somos herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo (v.17). Que herança é essa? Logo pensamos em salvação, um lugar no céu e por aí vamos. Mas o texto bíblico responde de modo diferente. Fala de uma herança “gloriosa”, sim (v.18), mas imediatamente vincula-a à glória eterna, em contraste com o sofrimento atual, com a sorte de toda a criação (v.19-25)! A “liberdade” e a “glória” futura dos cristãos estão vinculadas àquelas da criação. Por quê? Talvez porque o cuidado da criação é incumbência humana desde o início e, por isso, é inseparável também do destino dos cristãos.

2. *Enquanto a humanidade pecadora escolheu o “sofrimento” para a criação, a nova humanidade, no Espírito, escolhe “libertação”.* Por enquanto, participamos da sorte da criação porque simplesmente fazemos parte dela. Mas não é uma relação determinista, que não podemos mudar. Por um lado, podemos ser instrumentos de corrupção. De fato, pela introdução do pecado, os seres humanos se tornaram, de longe, a principal causa dos problemas

ambientais: desperdício, superexploração dos recursos naturais, abandono de soluções já existentes, etc. Por outro lado, a raça humana ainda tem o papel reservado ao mordomo que cuida da criação. E a igreja, em particular, os “filhos de Deus” (Rm 8), têm a incumbência especialmente importante de desencadear o elo para “libertar” a criação (“criação” e não “criatura”: é a mesma palavra usada em 2 Coríntios 5.17 para descrever o novo estado daqueles que estão em Cristo).

3. Nesta passagem Paulo fala da *glória futura de tudo que Deus havia criado*. Vem como clímax de uma reflexão sobre a pecaminosidade humana (Rm 5-7) e a nossa transformação em Cristo Jesus por meio do seu Espírito (capítulo 8), o que redundará em salvação, tanto para os judeus quanto para os não judeus (Rm 9-11), isto é, aqueles que crêem em Jesus (Rm 10.9-13). E, ao considerar a extensão da transformação daqueles que são unidos a Cristo no capítulo 8, Paulo observa que tal transformação ultrapassa a dimensão daquelas pessoas (seus desejos, suas espe-

ranças, seu comportamento), de forma a alcançar toda a criação de Deus.

Toda a criação um dia será “salva”, ou seja, renovada e recuperada. Mas de acordo com Romanos 8, esta redenção da criação só acontecerá depois da salvação dos seguidores de Cristo. Por que? Porque, embora a redenção sempre venha unicamente “de Deus”, o próprio Deus incumbe o seu povo de ser instrumento para anunciar tal redenção. Por isso, o povo de Deus, a igreja, tem importantíssimo papel na redenção da criação. Certamente, entre outras coisas, isto implica em um compromisso ativo com aquilo que os ecologistas chamam de “conservação”. A palavra preferida das Escrituras parece ser “redenção” ou “renovação”. Basicamente, o que Paulo escreve em Romanos 8 é o que o visionário João, no Livro de Apocalipse, descreve como sendo o novo céu e a nova terra.

O propósito do Deus Soberano *Mundus novus*

Proposição no. 5: Deus estabelecerá um novo céu e uma nova terra, que se evidenciarão pela justiça, paz

e compaixão por meio do Redentor Jesus. (Gn 9.9-11; Is 11.1-9; 35; 65-66 [*65.17-25]; Ap 21.1-4)

1. *Novo céu e nova terra pressupõem renovação ao invés de aniquilação.* A Bíblia diz que no final veremos novos céus e nova terra. É comum entender que, por serem “novos”, estes serão outros céus e outra terra, e não terra e céus renovados. Como serão então, outros ou os mesmos, mas renovados? Esta pergunta é essencial para o empenho no cuidado com a criação, porque, se tudo vai se dissolver, por que perder tempo com o a preocupação ecológica? Trata-se de uma dúvida comum.

2. *Julgamento e libertação são essenciais ao governo de Deus, desde o início até o fim.* Em o Novo Testamento, a visão apocalíptica da criação pressupõe não apenas o seu *juízo* (2Pe 3.1-12), mas também e finalmente a sua *renovação* (2Pe 3.13; Ap 21). Como o ser humano (suas obras,

seu corpo) passará por julgamento e “fogo” (1Co 3.12-15), também a criação passará pelo fogo do julgamento.⁴ Porém, da mesma forma que ainda haverá alguma continuidade entre os nossos corpos atuais e os corpos ressuscitados (1Co 15.35-58), assim também será com toda a criação, da qual fazemos parte. Ou seja, como Deus havia prometido, após o dilúvio, nunca mais haverá tal destruição (Gn 9.15)!

A intenção de Deus é criar novo céu e nova terra, ou melhor, recriar este céu e esta terra, da mesma forma que cria uma nova humanidade com os seguidores de Cristo, ou seja, Deus recria nossas próprias pessoas como pessoas renovadas. Por esta analogia, os céus e a terra (v. 7 e 12, isto é, o mundo físico), serão destruídos e consumidos pelo fogo, da mesma forma que o mundo físico anteriormente foi destruído pelas águas.

Com esta comparação somos obrigados a perguntar sobre o tipo de “destruição” que haverá. Creio que podemos eliminar facilmente alguns “extremos”. Por um lado, tal destruição certamente não é aniquilação, obliteração, extinção total pois depois do dilúvio, o mundo

⁴ Contra a acusação do muito citado Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis” (As raízes históricas da nossa crise ecológica), *Science* 155 (1967), p. 1203-7.

“ Uma missiologia que leva a sério o papel criador de Deus, que age dentro da história humana, compreenderá o seu destino também dentro de uma história e de um mundo ainda em construção. Não fomos criados para fugir deste mundo e do nosso tempo, mas sim para atuar em favor de sua redenção. Mesmo uma leitura superficial das Escrituras demonstra esta iniciativa e propósito de Deus nas atividades humanas.

continou a existir. Por outro lado, tal destruição não ocorreu sem dor e sem prejuízo substancial. Portanto, a destruição com o dilúvio e no mundo futuro envolve grande dano, mas não a inexistência. Como podemos entender isso? Nas Escrituras, outros usos desta linguagem apontam para a ideia de purificação e transformação, um processo doloroso e abrangente. Veja-se por exemplo, Malaquias 3.1-4 e 1 Coríntios 3.12-15, duas passagens que falam do “fim dos tempos”.

3. *A nossa esperança é também “mundana” e “terrena”.* Tudo isso significa que a esperança da igreja não é uma esperança ultramundana e extra-histórica.⁵ Uma missiologia que leva a sério o pa-

⁵ Ao contrário da interpretação superficial de 1 Coríntios 15.19, que desconsidera que a passagem, *toda* ela depende da confiança na realização por Deus de algo que aconteceu em nossa história e em nosso mundo concretos: a ressurreição de Jesus por via de *morte*. Em 1 Coríntios 15.19, Paulo denuncia a fé coríntia que tenta excluir a morte nesta vida a favor de uma “ressurreição” já realizada em um plano espiritual e extra-terrestre, uma noção mais gnóstica que bíblica.

⁶ Nesta reflexão somos forçados a optar por um lado, em favor de uma escatologia reformada que avalia positivamente a ação de Deus em nossa história e em nosso mundo, e em consequência, a viabilidade essencial da incumbência missionária da igreja, e por outro lado, em uma escatologia que avalia com pessimismo a viabilidade de tal incumbência e a efetividade da ação redentora de Deus em Jesus Cristo dentro da nossa história e dentro do nosso mundo. É impossível abraçar as duas posturas simultaneamente.

pel criador de Deus, que age dentro da história humana, compreenderá o seu destino também dentro de uma história e de um mundo ainda em construção. Não fomos criados para fugir deste mundo e do nosso tempo, mas sim para atuar em favor de sua redenção. Mesmo uma leitura superficial das Escrituras demonstra esta iniciativa e propósito de Deus nas atividades humanas.

A missão “integral” inclui não só os diversos ministérios da igreja em relação ao próximo, mas também integra este mundo todo criado por Deus e esta história toda guiada por Deus. A escatologia da missão “integral” é uma escatologia engajada no projeto de Deus para o mundo que ele próprio criou e ainda redimirá.⁶ Nesta reflexão somos forçados a optar por um lado, em favor de uma escatologia reformada que avalia positivamente a ação de Deus em nossa história e em nosso mundo, e em consequência, a viabilidade essencial da incumbência missionária da igreja, e por outro lado, em uma escatologia que avalia com pessimismo a viabilidade de tal incumbência e a efetividade da ação redentora de Deus em Jesus Cristo dentro da nossa história

e dentro do nosso mundo. É impossível abraçar as duas posturas simultaneamente.

4. *Em Cristo somos “nova criação”* (literalmente a frase usada em 2Co 5.17, e não “novas criaturas”; ver também Gl 6.15), isto é, pessoas recriadas e renovadas, porém com os mesmos corpos. Novo homem não é outro homem carnal. E o mesmo se aplica a toda a criação. Haverá um final feliz, do qual somos convidados a participar. Só que, precisamos fazer a nossa parte, uma parte muito importante para a renovação da criação. É papel de Deus? Sem dúvida! Mas da mesma forma que Deus nos chama para evangelizar e é Ele quem salva, também nos chama para renovar a criação, mas o autor do novo céu e nova terra é Ele.

Conclusão

A leitura cuidadosa das Escrituras revela uma amplitude maior do que a que se quer admitir para a igreja. Nossa missão é do tamanho

do mundo e este é constituído por tudo o que Deus criou, e certamente com a humanidade criada à sua imagem e semelhança. Além disto, a humanidade é *parte integral* de todo o mundo orgânico e inorgânico, visível e invisível, no qual a soberania do Criador será reconhecida amplamente e a sua glória encherá a terra como as águas cobrem o mar.

A vida da igreja não se reduz à alegria e ao bem-estar da comunidade da fé. A igreja não engajada em sua missão para e com o mundo, não importando quão belo possa ser o seu culto ou quão dinâmica possa ser a sua liderança, não é uma igreja deficiente. Simplesmente não é igreja. Cada expressão local da igreja precisa, com o discernimento do Espírito, manifestar esta missão em termos de evangelismo, transformação social e mordomia para com a criação. Entretanto, cada dimensão desta expressão é importante. Afinal, a nossa missão é socioambiental: abrange a humanidade e o seu ambiente em todas as suas dimensões.

A água, a terra, paraíso e inferno ecológicos



A linguagem das águas não são metáforas, mas uma linguagem poética direta que os regatos e rios sonorizam com estranha fidelidade e paisagens mudas. As águas ruidosas ensinam os pássaros e os homens a cantar, a falar, a repetir, que há uma continuidade entre a palavra da água e a palavra humana.

(Gaston Bachelard)

No princípio, a terra era sem forma e vazia, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas.

(Gn 1.1)

Derval Dasilho*

Através da história de antigas comunidades que formaram o povo de Israel, Deus revelou o seu projeto de vida e amor para o mundo inteiro. Por isso, o que mais chama a atenção na Bíblia é como Deus escolheu pessoas e comunidades empobrecidas e oprimidas para nelas revelar a força do seu amor maternal. Nesse espírito, a primeira página da Bíblia conta que Deus criou o céu e a terra. O ouvinte ao qual se destina a narrativa é o israelita exilado, estrangeiro, pobre e excluído da cultura econômica dominante.

Em sua história, a primeira coisa que os israelitas aprenderam sobre Deus foi que ele é libertador. Foi para salientar que Deus é capaz de libertar os seus da escravidão que os profetas e profetisas anunciaram: “Ele pode nos libertar, já que nos criou” (Cf. Is 40 e 41). O primeiro capítulo do

*Pastor, e professor no CFT-RS (Centro de Formação Teológica Richard Shaull, Vitória, ES, Igreja Presbiteriana Unida do Brasil).

Gênesis foi escrito para trabalhadores agrícolas e pastores, artesãos, deportados na Babilônia (século VI antes de Cristo). O relato é releitura de uma narrativa mais antiga e teria sido reunido por grupos de escribas sacerdotais para comunidades que viviam na terra árida da Judeia, antes do exílio:

“Eis a origem dos céus e da terra. No dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus, não havia ainda na terra nenhuma planta do campo, nenhuma erva do campo tinha brotado, porque o Senhor Deus não tinha feito chover sobre a terra, nem havia ninguém para lavrar a terra. Entretanto, um vapor (de água) subia do solo e regava toda a face da terra. E Deus formou a humanidade do pó da terra. Soprou-lhe nas narinas o espírito (hálito ou fôlego) da vida e o ser humano tornou-se alma vivente. Então, o Senhor Deus plantou um jardim, da banda do oriente, no Éden; e pôs ali a humanidade que tinha formado. E o Senhor Deus fez brotar da terra toda qualidade de árvores agradáveis à vista e boas para comida, bem como a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. Do Éden saiu um rio para regar o jardim; e dali se dividia e se tornava em quatro braços. (...) O

Senhor Deus tomou a humanidade e a pôs no jardim do Éden para lavrar e guardar (o jardim)” (Cf. Gn 2.1-10.15).

Nesta tradução parafraseada, em que acompanhamos o estilo hebraico para se referir à Humanidade e à Criação por inteiro (Shöekel), a referência é que o homem, numa visão menos pessimista sobre o “pecado de origem”, deve responder perante Deus pela guarda dos bens naturais no mundo criado. Essa narrativa da criação provém de comunidades que viviam em regiões áridas e para elas, a primeira obra de Deus foi garantir a chuva sobre a terra para irrigar uma região quase desértica.

O fato do rio que descia do paraíso dividir-se em quatro braços é uma alusão aos quatro pontos cardeais. É a água irrigando toda a terra e tornando-a fecunda, criativa. Em uma região árida, cada fonte, cada olho d’água, cada poço, é quase um milagre. Toda fonte é sinal marcante da bênção divina, um presente do amor sobrenatural.

Na antiguidade remota, o povo venerava as fontes como algo divino. Cada fonte tinha um espírito divino que garantia características próprias ao povo que dela se beneficiava e que podia ser ali adorado (Marcelo Bar-

ros, 2003). Na Bíblia, a primeira imagem do Espírito de Deus é a da “ventania divina” (rúah) soprando sobre as águas primordiais do *cosmos* (Gn 1.1) e que se pode experimentar como ensina a canção: “... o vento vira e, do vendaval, / Surge o vento bravo... / Como um sangue novo, / Como um grito no ar / Correnteza de rio / Que não vai se acalmar... / Não vai se acalmar!” (Edu Lobo). A água movimentada, isto é, com espírito, sopro, ventania, é água viva e santa. Toda fonte é sagrada.

A divindade das águas

No início, os israelitas acreditavam na divindade das águas, mas os profetas da Bíblia nunca disseram: “a água é uma divindade”. Muitos textos bíblicos falam da água como lugar de forte manifestação divina: “Tu, Senhor, és para nós fonte de água viva” (Jr 2). Imaginemos caboclos ribeirinhos da Amazônia, ou do estuário do rio São Francisco, lendo os textos originais do Gênesis, interpretando-os de acordo com seu modo peculiar de vida, desde a herança pré-colombiana.

Teria origem aqui a oposição do ser humano à Natureza na civilização judaico-cristã? No afã de do-

minar as águas, construir represas e produzir energia industrial, dessacralizando a natureza estaria localizada uma índole hermenêutica de destruição, necessária para um certo “desenvolvimento”? Desde as primeiras incursões exploradoras do Novo Mundo, a resposta é afirmativa (Darcy Ribeiro, 2007).

Contrariando essa índole, nos comentários da Torah, o primeiro e mais frequente símbolo da Palavra de Deus é a Água. A Bíblia e a tradição judaica, sob a geografia mesopotâmica e palestina (Mario Liverani, 2008), associam continuamente a Água à Lei de Deus e ao conhecimento da sua Palavra. O povo bíblico fez da água um símbolo para a sua oração, de modo mais significativo que outros povos: “Tal qual o cervo brama pelas águas correntes, minh’alma anseia por ti, ó Deus!” (Sl 42.1). Inúmeros salmos associam a água à Palavra de Deus e a sede ao desejo de intimidade com Ele. O rito de lavar as mãos está associado à purificação interior assim como o mergulhar em uma vida nova. Também os profetas anunciaram o Messias de Deus como fonte de águas vivas (Zc 14.9).

Entendia-se que a água como elemento divino poderia ser benéfica, mas havia o perigo das “águas des-

truidoras”, que transmitem algum mal. As águas, tanto “de baixo”, que vêm da terra como “do alto” que descem da chuva, são águas boas, em oposição às águas do mar e do abismo que são “más”. Estas fontes fazem parte da promessa de Deus para o seu povo: “O Senhor teu Deus te fará entrar em um bom país, uma terra cheia de torrentes, de fontes e de águas subterrâneas que jorram na planície e na montanha...” (Dt 8.7-8).

O poço, escavado para encontrar água, é algum lençol, uma fonte subterrânea, água que se busca para dessedentar pessoas e animais. A analogia sálmica confirma: “sondame ó Deus, e conhece o meu coração” (Sl 139.23). Por compreenderem os poços como sinais da presença de Yahweh no meio do povo, os patriarcas faziam deles lugares das alianças seladas em nome de Deus. Era em redor dos poços que se acertavam os casamentos. Matriarcas de Israel casaram-se por causa de “um poço”: Rebeca foi pedida em casamento por Isaac na beira de um poço (Gn 24.11ss); aí Raquel conheceu seu marido Jacó (Gn 24.15-22). Também Séfora conheceu Moisés e começou um romance com ele à beira de um poço (Ex 2.16ss). Conforme a Bí-

blia Hebraica, Yahweh fez uma aliança de proteção e amor com o povo árabe à beira de um poço. E a tradição deste poço é venerada pelos judeus, pelos cristãos e pelos islamitas até os dias de hoje.

Jesus bebeu do poço de Abraão

Conforme o Evangelho de João, na beira do poço, a samaritana diz a Jesus: “Serias maior do que o nosso patriarca Jacó que nos deu esse poço do qual ele mesmo bebeu, assim como seus filhos e seus rebanhos?” (Jo 4.12) Provavelmente, ela se referia a uma tradição judaica que comentava o texto do Gênesis 26.15-22. Contava que Jacó, no tempo em que partiu de Beershéba, tinha feito cinco milagres. “O quarto desses milagres foi que a água jorrou e o poço transbordou, continuando assim, por todo o tempo em que o patriarca esteve em Haran”.

O motor da vida é a esperança de um mundo transformado, a utopia, o futuro que desejamos. Tudo depende de nossa visão e do sonho. Se nossa vista capta somente o que é imediato e rasteiro ou se não é capaz de penetrar na realidade da promessa divina para descobrir que ali há algo de profundo e elevado

(esperança!), pouco entendemos da Bíblia. Abraão é a figura que melhor expressa a fé no Primeiro Testamento, assim como Hebreus 11, a expressa no Segundo. Deixar tudo e ir em busca da “terra que eu (ainda) te mostrarei”, sem segurança e confiando apenas na Palavra de Deus constitui a relação que o Evangelho estabelece entre fé e novo nascimento.

Como símbolo “de um novo começo” para tornar a fé mais relevante para a nossa vida hoje, o texto remete ao “pai dos que têm fé” e esperam ver realidades transformadas. As três religiões “abraâmicas”, judaísmo, cristianismo e islamismo, nos remetem também ao “pai dos crentes”, Abraão. A partir dele pode-se ter uma relação que mostre religiões irmãs que dialogam, colaboram entre si e se amam, no sentido da transformação do mundo violento em uma proposta de paz (Gn 12.1-4a).

Jesus, a água e o ser em mudança profunda

O diálogo de Jesus com Nicodemos altera a lógica comum do evangelho (João 3): diálogo e testemunho. Nicodemos respeita Jesus, mas se acha dependente de uma fé

que procura milagres, que exige sinais. Jesus entretanto propõe uma mudança radical e uma renovação da fé: começar tudo do zero! Do nada. Desaprender formulações muitas vezes estéreis do catecismo! Nascer de novo. Abraçar uma natureza nova (*natus*, no latim). O tema se desloca para a “razão” e Nicodemos quer conversar logicamente estando em pauta a “gnosis”, conhecimento humano.

Salvação pelo conhecimento? Não é possível, diria Jesus. É preciso desmontar a doutrina vigente, racionalizada, parafuso por parafuso e construir tudo de outra maneira. O Deus de Jesus está sempre fora do lugar onde queremos encontrá-lo (utopos). Ele habita nos sonhos de liberdade e convive com os que imaginam ser possível um mundo novo.

Jesus responde rigorosamente à objeção de Nicodemos com algo totalmente comum em tantas culturas: a Água. E o seio materno é fonte de vida, água batismal. Porém, água fecundada pelo Espírito, nos escritos bíblicos. A figura do ventre materno, também comum noutras culturas, na tradição bíblica evocará a feminilidade criadora da mulher (no Gênesis, o Espírito é “rûah”, que no hebraico é uma palavra feminina; o ventre criador de Deus

tem atributos femininos e maternos). Também a mulher que gera é como um poço ou manancial (Pv 5.15 e 18; Cantares 4.12 e 15). A função do Espírito (rûah) é essencial, justifica o paralelismo água/espírito/fertilidade. Desde o Êxodo, ainda no exílio, a função “principal” do Espírito é uma indicação de liberdade criadora.

A terra: primeiros momentos na Bíblia hebraica

“Deus criou o céu e a terra” (Gn 1.1), assim a Bíblia Hebraica abre suas páginas e as expressões são contundentes: origem da vida, primeiro o céu e depois a terra em uma perspectiva aparentemente hierárquica apontando para o que vem “do alto”. Ou seja, Yahweh, Deus, que através de sua Palavra (dabar) tudo realiza no cosmo inteiro. No entanto, mais adiante, a ordem se modifica para assinalar que “Yahweh Deus criou a terra e os céus” (Gn 2.4b). Outra vertente em uma nova interpretação da vida mostra tudo vem da Terra, brota “de baixo”. “Adamah”, a terra, é a mãe de “Adam”. Terra e Humanidade se fundem. Os termos que incluem os seres sexuados virão depois, dentro

do mesmo capítulo (Gn 2): Ao lado de “ish”, ser-masculino, o ser-feminino “ishah”, homem e mulher “lado a lado” (selah). Do ventre da Terra nasce a humanidade.

Esta é a história, orientada para a salvação, ou promessa de salvação, em todo o seu desenvolvimento, desdobrada incessantemente na Bíblia. A terra é um tema recorrente não só como cenário de salvação. É o “*locus teologicus*” da ação de Deus em favor do ser criado e vai desdobrar no chamado à colaboração da parte do povo eleito. O conteúdo das promessas de Deus está nas respostas às lutas deste povo contra as forças destruidoras da morte. No AT, a aliança com Deus acarreta a dádiva e a conquista da “terra que mana leite e mel” (Ex 3.17). O Povo de Deus não pode realizar nem ver realizadas as promessas, se não acontecerem na Terra Prometida.

Com o livro do Apocalipse, no Novo Testamento, ao final de tudo, temos o estabelecimento de “novos céus e da nova terra [...]; sim, venho muito em breve” (Ap 21.1; 22.20), chamando a atenção para os fundamentos “realizáveis” da esperança política, ambiental, ecológica, auto-sustentação definitiva e inarredável, como o triunfo defini-

tivo do projeto do reinado de Deus. Na terra, prevalece a vida e cessam os poderes alienantes da morte, da opressão, da injustiça, do cerceamento da liberdade em todos os níveis [consenso inevitável entre especialistas notórios como Von Rad, Conzelman, Noth, Westermann, Rolf Rendtorff.

No plano divino, a terra tem a finalidade de ser fecunda e produzir para os demais seres vivos (Gn 1.24). Nos salmos, afirma-se que a terra proclama constantemente – às vezes de maneira estrondosa, outras vezes sem voz alguma – a grandeza de Deus (Sl 19.4). Por causa da vinculação profunda com Deus, pode-se dizer: “de Yahweh é a terra e o que nela existe [...]; ele fundou-a sobre os mares e formou-a sobre os rios” (Sl 95).

O ser humano é formado por Deus “com adamáh, terra fecunda” (Gn 1.7). Por isso, o primeiro ser humano se chama “Adám”, porque é filho de “Adamáh”, a Terra Fecunda. Ele é a síntese da Terra e do Céu, feito de terra fecunda, tendo recebido como ser humano, o sopro ou hálito de Deus. Vida. Ele é chamado, por isso mesmo, a ser fecundo e a encher a terra de vida (Gn 1.28).

Mas, há um acidente nesse percurso: a terra é amaldiçoada por

causa do pecado, torna-se estéril e agressiva contra seu filho Adão (Gn 3.17). Quando a humanidade se cansa com trabalho e não obtém o fruto do mesmo, há sinal de pecado. Por causa do pecado, a violência é introduzida, a ganância de Caim leva-o ao assassinato do irmão, Abel. O sangue do justo derramado clama a Deus a partir da terra (Gn 4.10). O texto informa que a terra reclama justiça por causa do assassinato de seus filhos.

A experiência de Deus na Bíblia Hebraica recorda a origem primigênia quando Jó lança terra sobre seu corpo em sinal de conversão (Jó 2.12; 1.20). A grandeza e a humildade humanas procedem do fato de que “da terra saímos e para ela voltaremos” (Gn 3.19). É a terra que dá vida e identidade a cada porção da humanidade e a todos os povos (Gn 10.32).

A terra nas narrativas neotestamentárias

No NT, Jesus nasce trazendo “glória a Deus nos céus e paz aos homens na terra” (Lc 2.14). Ele é identificado por sua terra de origem: chamam-no de Jesus de Nazaré como honra e vitupério (Lc 2.32; 4.16; Jo 1.42). Ele vai ao deserto e

convoca os pobres da terra (Mc 1.39; 4.1), que são as ovelhas perdidas de Israel (Mt 15.24). Então proclama que deles é o Reino dos céus e que herdarão a terra (Mt 5.4); conectando sua proposta nova com o jubileu antigo, Jesus inaugura o ano da graça como libertação dos pobres e também como descanso da terra e retorno dela a seus donos legítimos (Lc 4.18 ss; Is 61.7). Ele ensina seus discípulos a orar, pedindo que se faça a vontade Deus assim na terra como no céu (Mt 6.10). E, lançando mão de elementos da terra – faz lama com sua saliva – para curar as enfermidades o povo (Jo 9.6).

Pode-se concluir que, do princípio ao fim, a terra aparece na vida e pregação de Jesus, ocupando um espaço muito grande em seu pensamento, palavras e ações. A terra é a razão de ser de sua identidade cultural e religiosa; é recurso pedagógico constante para seus ensinamentos; também é conteúdo de fundo de sua proposta de vida em abundância, para que se façam realidade esse “céu novo e essa terra nova”, essa “terra sem males”.

As igrejas de Jerusalém, Antioquia, Éfeso, Corinto, Tessalônica... todas vêem Jesus como a Palavra que veio ao mundo, como o Logos que colocou sua mo-

rada na terra (Jo 1.10,14). Sabemos que as primeiras comunidades cristãs eram reconhecidas pela terra em que estavam assentadas. Os relatos paulinos dizem imediatamente: “Foi ele quem reconciliou todas as coisas do céu e da terra (Cl 1.20), tornando-se cabeça de tudo (Ef 1.10). Por sua encarnação e ressurreição, ele é o primogênito de toda a criação (Cl 1.15; Ap 1.5). Por ele a terra sofre dores de parto até que se manifeste nela o Homem Perfeito (Rm 8.22). A obra redentora de Cristo culmina nos “novos céus e na nova terra” (Ap 21.1).

A terra, como semeadouro ou horto, é um recurso pedagógico muito frequente nos discursos de Jesus (cf. Lc 8.5-8; Mc 4.1-9). Assim como a terra, bem ou mal preparada, que dá maior ou menor fecundidade à semente espalhada sobre ela, também o coração humano torna fecunda a Palavra de Deus ao aderir à proposta do Reino, proclamado por Jesus (cf. Lc 8.11-15). Ao defender uma mulher acusada de adultério, Jesus escreve na terra as poucas coisas que sabemos que registrou por escrito (Jo 8.6) e depois de sua morte na cruz, seu corpo é posto sobre a terra em um sepulcro novo (Jo 19.42; Lc 23.54; Mc 15.46; Mt 27.60). O projeto

evangelizador de Jesus se realiza justamente em todo o mundo (a Terra, o Universo) e em todos os povos (cf. Mt 28).

A filosofia grega (maniqueísta e neoplatônica) introduziu na Igreja a oposição irreconciliável de Céu e Terra, espírito e matéria, Deus e mundo, impulsionando uma espiritualidade para aspirar aos bens do céu, não aos bens da terra. Profundamente dualista, ela foi influenciada pela concepção iraniana absorvida pelo helenismo. Depois dos dois primeiros séculos de cristianismo, a ocidentalização mediterrânica se completaria e se estenderia Idade Média afora, até a conquista do Novo Mundo, preparando a modernidade racionalista. Nessa perspectiva, a terra não faz parte do Plano de Deus.

A catequese existente mostra desinteresse pela Terra, enquanto conquistadores poderosos se apoderavam dela, abusam e violentam seus recursos ao introduzir o trabalho escravo. O camponês acreditava que dela poderia usufruir, mas o trabalho por dominá-la resultava em um “sofrimento” contínuo. Por isso, a Terra não é mais do que um “vale de lágrimas”, um lugar de passagem para o céu, um cárcere de que devemos nos livrar para alcan-

çar a perfeição. Daí surgiu a ideia de escapar do mundo. As ordens monásticas e os anacoretas representam essa dicotomia. A Terra era inimiga do Céu, adversária da perfeição cristã e, portanto dela deve-se fugir, assim como das exigências do corpo, ignorando a história (Mário Pères Pérez, 2011).

Esta tendência dualista/maniqueísta, associada aos meios de produção econômica que levam à transformação da história, provocou a devastação da Terra. A libertação da Humanidade, portanto, exige a libertação da Terra oprimida pela degradação ambiental e pela depreciação mental histórica no cristianismo. A Terra sofre a opressão do próprio homem.

A terra na modernidade

Descobertas de Galileu (1564), através de lentes telescópicas precárias, compartilhadas por Nicolau Copérnico (1473) sob ameaças das fogueiras da Inquisição, favorecem a concepção de amplitude do Universo. Elas ainda hoje perturbam com as visões de um telescópio espacial como o Hubble. E chegam as perguntas sobre modernidade (pós-modernidade é um mito!), ecologia

e sustentabilidade. Giordano Bruno (1548) – sacrificado como herético – e Kepler (1571) também fizeram suas observações. Pensadores “perigosos” à fé escolástica, fonte do fundamentalismo moderno, descobriram que é preciso pensar sobre o Universo de outra maneira, para além de um universo ridiculamente ínfimo, limitado, como está sendo demonstrado pela astrofísica recente. O universo não mais corresponde ao pluriverso. O conceito de infinito na comunidade científica perturba o mundo religioso fechado e dogmático, realçando a enorme grandeza da criação.

Porém, há medo no planeta. Desequilíbrios industriais, aumento da temperatura, bactérias poderosas aparecem e não podem ser controladas, doenças incuráveis, epidemias cíclicas. O planeta descobre-se como um imenso depósito de lixo, dejetos e resíduos tóxicos, águas contaminadas. Milhões de pessoas são exterminadas por causa do desequilíbrio ambiental. Por que temer um meteoro como o que caiu há 65 milhões de anos exterminando os dinossauros? Que certeza temos sobre uma eventual dizimação da espécie humana, quando hoje se ignora o direito à vida da criação?

Os riscos do momento, inegavel-

mente, pertencem à ganância dos projetos humanos. O homem é o maior predador do planeta. Voltaire (1694) diria: “Se é verdade que o homem é a imagem de Deus, é também verdade que Deus é a imagem do homem”. Quem vê no Criador um ditador implacável, que odeia o mundo criado, absoluto sobre a natureza, vê-se a si mesmo negando o amor uterino (“rahamin”) de Deus pela Criação, ignorando sua compaixão e solidariedade para com o Planeta violentado.

A origem deste Universo vem de 13,7 bilhões de anos luz a nos separar do início de tudo, no “kosmos”. As viagens interplanetárias desde 1969, quando astronautas pisaram no solo da lua e inúmeros fatos posteriores confirmam o acerto das teorias acerca do Universo imaginadas por Einstein e Planck (teoria da relatividade e física quântica). Estamos de frente para os céus infinitos. Contudo, sabemos o que tem provocado no planeta desde o salto da animalidade para a humanidade. Pouco se pode esperar.

Impressiona o terror ecológico? Muito pouco. Mas levanta perguntas. Por exemplo, o que se ouve sobre o clima já não corresponde às clássicas regras das estações do ano. Calor insuportável mas também

gelo em regiões não afeitas ao frio. Refazem-se os mapas da evolução do planeta, para se dizer que esses frios e calores excessivos não ameaçam a sobrevivência da humanidade. Será? Nada a temer, dizem. Continuemos pois o planeta aguenta. Recursos tecnológicos em desenvolvimento garantiriam a sobrevivência na Terra.

Outros, apocalípticos ecológicos, dizem: “a situação caminha para a irreversível destruição de toda a vida”. Se crescerem para além desse limite, as mudanças escaparão de nosso controle. Fim da linha. Entramos em perigosa escalada no caminho da sustentabilidade do planeta Terra. Também se buscam pareceres de autoridades científicas, colocando-se acima dos dados de pesquisas otimistas e anunciando a hecatombe ambiental para breve, se não houver uma “conversão” científica realista quanto ao destino do Homem e do Planeta.

Catástrofes e arrogância tecnológica

Pergunta-se pelo que é seguro. Que posição ética devemos tomar diante do imponderável ou do que é realmente imprevisível? Quando

acontecem catástrofes – como as que vimos recentemente no Japão, o que se há de fazer? Escolhe-se minimizá-las e não sucumbir ao medo e ao terror diante das forças naturais. Há escolhas. Nenhuma delas excluirá a esperança da reconstrução, a despeito de todo obstáculo que se interponha entre a ganância do capital e a arrogância da técnica, desmoralizadas nesses eventos. Elas nada podem fazer e, nessas circunstâncias, somos lembrados das forças que atuam no Universo, não alcançáveis pela tecnologia ou pelo capital.

De fato, há energias que estão acima de nossas capacidades de controle. E, acima de tudo, podemos ponderar sobre a situação da Terra e reconstruir nossas relações com o planeta, de modo a respeitá-lo. Podemos reconstruir os sonhos que dignificam e redefinem a casa da humanidade. Devemos observar nossa interação com o mundo natural e redirecionar nossos esforços.

Estrelas explodem, galáxias devoram umas às outras. Há 15 bilhões de anos, dizem os geólogos, a Terra se ajusta num constante desorganizar para organizar, regida por leis naturais. As mesmas que nos permitem observar as mudanças das estações. Os canais de televisão

mostram cenas e memórias de outras catástrofes naturais igualmente devastadoras. O fio dessas calamidades naturais é longo. No Oceano Índico, em 2005, usou-se pela primeira vez a palavra “tsunami”.

O impacto de um tsunami faz lembrar que a mãe Terra não suporta tudo o que se impõe a ela (J.Perkins). Imaginem se ela resistirá ao que temos imposto ao planeta, depredando-o e aviltando-o com a ganância que nos é peculiar! Porém, buscamos esclarecimentos racionais para o imponderável. Queremos entender os fatos perguntando sobre a cumplicidade de Deus. Faz-se uma inversão radical da questão. Por que Deus criou um mundo finito, vulnerável, que sofre? Por que o destino de cada astro ou estrela é desaparecer? Por que uma estrela morta há milhões de anos luz ainda brilha no céu? Por que existem terremotos e tsunamis? Deveríamos perguntar sobre o tratamento que damos ao planeta criado, quando o submetemos a danos irreparáveis.

Insistimos em manter o mundo à espera, aguardando possíveis desastres nucleares e não assumimos nossas responsabilidades quanto ao futuro da Terra e a devastação ecológica de todos os dias. Podemos fazer um balanço do que temos fei-

to e planejar ações para o futuro que nos espera, além das denúncias em relação ao que vem transformando o planeta num imenso depósito de lixo (Fukushima operava com lixo nuclear reciclado!). Não há nada que escape à voracidade do capital.

O assunto pareceria anacrônico, se refletisse uma questão vencida antes da explosão religiosa carismática. É perda de tempo repetir os chavões da teologia intimista, salvacionista, conservadora ou fundamentalista. A compreensão negativa sobre Deus não pode apagar tudo, como juízo indesejável. A partir da Bíblia anuncia-se uma legião de fantasmas e monstruosidades atribuídas a Deus: o mandato (herem) justificado e expresso para o genocídio de povos inteiros, sem levar em conta inocentes, anciãos, enfermos, inválidos, mulheres e crianças; castigos coletivos até a “terceira e quarta gerações”, por autores que apresentam-se sob o “aval de Deus”. É assombroso que o rosto misericordioso do Deus Salvador seja escondido no esforço humano da vingança contra o semelhante. Envergonhamos Deus. Condenamos a história da fé e da salvação aos pântanos históricos do planeta.

O horror de Hiroshima e Chernobyl são fantasmas da amea-

ça nuclear. Auschwitz, Ruanda, Timor Leste, Balcãs, “limpeza” étnica mostram a crueldade humana e as profundas experiências de dor, encravadas na consciência moderna. São milhões de mortos. Mas, onde está a Palavra de Deus para a salvação, ali está o Espírito. Deus cria por meio da Palavra (dabar). Tudo é precedido da energia vibrante que traz a salvação. O mundo criado pelo fôlego de Deus estimula respeito e comunhão com os seres da criação. Deus respira por meio de toda criação (Moltmann), seres, raças, povos.

A crise ecológica não deve ser separada da concepção do universo concreto: todos somos destinados ao mundo recriado (Ap 21). A Igreja e os crentes, como representantes da fé bíblica, não podem esquecer que, no momento, “a criação geme (...) em dores do parto” (Rm 8.22, NVI) apontando para uma nova realidade. O mundo do lucro, da exploração e da ganância, introduziu-nos num círculo vicioso, atraindo ou criando dívidas sociais e ecológicas ao mesmo tempo (2 bilhões de pessoas experimentam fome e endemias; 4 bilhões estão à margem dos recursos tecnológicos garantidores de melhor qualidade de vida, no planeta). Os limites das condições de equilíbrio chegam a

uma situação drástica. A catástrofe maior da miséria, que atinge o fraco por deferência, também denuncia o descaso no qual vivemos. Faz parte da indiferença de toda a humanidade quanto ao seu futuro. Reflitamos.

Um paraíso infernal!

O Éden do capital permitiu prevalecer a sedução da serpente. Ignora-se a amizade de Deus e sua insistência em salvar a Criação. O resgate da grande utopia está no anúncio de Jesus: “liberdade para os cativos”; “vida plena e abundante” (Lc 4.16; Jo 10.10). Discípulos de João Batista perguntaram: És o Salvador? E ouviram: Não, e lhe digam o que viram: os cegos vêem, os coxos andam, os mortos ressuscitam. Hoje, é muito mais difícil compreender a profunda experiência de mudança radical, no Evangelho de Jesus – um verdadeiro sobressalto nas ordens do universo. A imagem do mundo em sua totalidade já não autoriza a opinião da centralidade do homem e da religião.

Se a visão antropocêntrica ainda está em eclipse, o amor de Deus é que assombra. Dante Alighieri estava certo: “O amor é que move o sol e as estrelas” (cf. Andrés

Queiruga). Os poetas dos salmos sabiam que a majestade do céu, a vida da terra, faz crescer a erva dos campos, alimenta os pássaro do céu e os animais da selva, e anima o trabalho dos homens: “envias o teu sopro e eles são criados, e assim renovas a face da terra” (Sl 104.30). Há esperança para a criação.

O momento teológico tem conotações proféticas. O objetivo é debruçar-nos teologicamente sobre a ecologia, na perspectiva de uma ecoteologia. Proclamava-se em Belém (FSM): toda teologia contextualizada começa articulando seu discurso pelo “pré-teológico” ou pré-igreja cristã. Uma ecoteologia é necessária, valorando a Natureza em primeiro lugar. Observando a criação por inteiro, o desafio é conhecer o complexo mundo da Natureza servindo-nos da mediação das ciências: da Biologia, da Física, da Antropologia e, mais indiretamente, da Sociologia, da Economia, da Geografia. Em resumo, em um primeiro momento, estiveram com a palavra os ecologistas, ambientalistas, os cientistas da natureza. Hoje, a Teologia tem o dever de assumir sua parte no debate.

A ótica míope das ciências pode ser ampliada no diálogo com outros saberes, como a sabedoria popular

e a história das tradições pré-colombianas, também dotada de um logos, uma crítica inteligente não anticientífica. Como ler a realidade da ecologia? A leitura deve ser política, social, mental e integral. O diagnóstico que se espera se desdobra em paradigmas intrínsecos e inter-relacionados. As mesmas ciências que contribuíram para a destruição da natureza podem ajudar a salvar o planeta.

A diminuição dos índices de biodiversidade diz respeito ao desaparecimento de espécies da fauna, da flora e de seus “habitat”, especialmente nas zonas tropicais e equatoriais, como fruto da agressão humana sobre os ecossistemas terrestres e aquáticos. Por biodiversidade se entende: diversidade de espécies, diversidade de ecossistemas e diversidade genética. As cifras, neste campo, são aterradoras. Tudo o que existe merece existir, e tudo o que vive merece viver. Sem falar de outros sérios problemas ecológicos como a poluição das águas, do solo e do envenenamento dos alimentos, que afetam diretamente a saúde. Ou, então, da poluição visual, auditiva, do lixo, dos transgênicos. Já soou o sinal de alerta ao homo sapiens ou mais propriamente “homo demens” (Edgar Morin), como consta no

relatório final do Fórum Social Mundial em Belém (2009).

Vem-nos à mesa de trabalho a urgência teológica que induz ao exame de como o ser humano se relaciona com o planeta. As perguntas se fazem, a partir da busca das causas perturbadoras dos problemas ecológicos e ambientais através do clamor da própria natureza violentada. Uma causa próxima são as novas tecnologias, cada vez mais sofisticadas, numa relação de exploração irresponsável dos recursos naturais ou de uso indevido de novos produtos, como no caso dos descobrimentos da termodinâmica aplicados à refrigeração (cf. Relatórios do FSM em Belém).

Qual tecnologia ou quem tem mais fome?

A ponta da agulha se introduz no tecido para costurar outras questões, referentes à tecnologia. Em princípio, ela não é neutra, como querem alguns. Ao contrário, a tecnologia é instrumento do saber humano no controle das forças naturais. É exacerbada sua importância, quando desviada para o bem-estar artificial. Por que necessitamos

de celulares multifuncionais, capazes de fotografar belezas incríveis no meio da floresta, se eles não atendem às necessidades dos milhões que padecem da fome, das endemias, da exclusão? Lemos revistas sobre informes científicos e só vemos deslumbramento sobre a era pós-tecnológica.

O ocidente, campeão das novas tecnologias, prossegue na globalização da miséria enquanto sustenta a acumulação de bens para privilegiados no uso das riquezas existentes (dos 6,3 bilhões de pessoas, apenas 1,6). Oferece bem-estar localizado para ricos; tecnologias eletrônicas avançadas, saúde e medicina de alto preço, educação para postos de trabalho privilegiados; lazer de alto custo e alcance territorial. Porém, há 4,7 bilhões de deserdados ameaçados pela barbárie tecnocrática, 2 bilhões morrem de fome e brevemente perecerão de sede, se a contaminação ou esgotamento de mananciais formados através de milhões de anos prosseguirem no ritmo atual.

Em outro sentido, por que valorizar a natureza como estática e intocável, se ela própria pode ser objeto participante das transformações na produção, com capacidade para a produção de energia e de ali-

mentos para os tantos milhões de famintos e reclamantes de integração no moderno mundo das tecnologias do bem-estar? Voltadas para as necessidades que precisam ser atendidas quanto à produção de alimentos, habitação, urbanização humanizada, medicina de ponta socializada, até os mais baixos níveis de consumidores, não há o desvio de finalidade, quando ela só se justifica por oferecer lucro e capital? O assunto é vasto, uma vez que o mundo não pode retroceder à era pré-tecnológica, como já nos lembrava Jacques Ellul (*A Técnica e o Desafio do Século*, 1998). Sem dúvida estamos diante da necessidade de novos modelos de desenvolvimento e de novos sistemas econômicos, enquanto se buscam sustentabilidade e estabilidade social.

Leonardo Boff já lembrava (FSM de Belém), que o sistema entrou em profunda crise, pois já foi dado o alarme de que estamos consumindo 30% a mais do que o planeta Terra pode produzir. Hoje, 20% da humanidade consome 80% dos recursos do planeta, enquanto os demais 80% têm acesso a somente 20% dos bens. Segundo a FAO, hoje, há no mundo 930 milhões de pobres (pobreza absoluta: desproteção habitacional, sanitária, desnutrição

famélica, etc.). O capitalismo alcançou a água, mas cooptou, como sempre, na história do mundo e a religião que defende o lucro e resultados financeiros. Tudo é produto de mercado. Tudo se vende. Tudo é feito mercadoria. Tudo é consumível. Faz-se muito dinheiro com a religião. Não é a toa que a recente força evangélica que mais influencia o mundo protestante histórico dedica-se tão intensamente à mídia e ao potencial mercadológico das multidões.

Crentes mercantilizam a religião. Há muito abandonaram a Reforma, a fé dos reformadores. Outros defendem-na sob ênfase ortodoxa, doutrinária, iluminista ou fundamentalista, sem dispensar o passado escolástico. Fogem da modernidade com discussões abstratas sobre princípios de fé. Parecem querer voltar ao século 16, pré-moderno, sem abdicar de templos climatizados, aparatos eletrônicos, comodidades e luxo moderno. O consumo apresenta-se como irrefreável nos templos conservadores.

É preciso olhar para o chão, portanto. O Planeta se torna cada vez mais inviável. O atual modelo de desenvolvimento, apoiado no sistema liberal capitalista e na orientação que se dá aos conhecimentos

científicos, aponta para uma determinada visão de homem, da natureza e da razão. Em última instância, a causa primeira está no antropocentrismo ocidental, certamente ajudado por uma inadequada interpretação da tradição judaico-cristã, que tende a fazer do ser humano mais um “dominador” e explorador da Criação do que seu “guardião”.

A vida que produz excluídos, tratada como “capital” (se não der lucro, deve ser desprezada; se útil para alguma coisa, “usela y tirela”). Abandona-se a austeridade, o uso racional dos recursos do planeta. Cada dia mais vai-se inviabilizando a vida humana, e com ela os ecossistemas. A lei suprema do mercado é a concorrência. Já a lei suprema do Universo é da cooperação entre todos. Solidariedade. A Natureza não pode competir com o Homem, porém, serve-o como escrava desde todas as eras. A não ser quanto às circunstâncias paleontológicas, geológicas, quando somos lembrados das forças que atuam no universo, não alcançáveis pela tecnologia ou pelo capital. A ecologia mental nos remete, entretanto, às causas remotas da crise ecológica (cf. FSM de Belém).

Incomoda a existência de par-

ques industriais lado a lado com universidades que pesquisam a biodiversidade. A razão instrumental técnica, antropocêntrica, ignora o ser humano como representante da vida natural e sua dependência da natureza. A prepotência da técnica prevalece, não defende o homem. Os instrumentos que este criou para gerenciar o Planeta confirmam o dito: “comemos o que terminará por nos comer”. Lembramo-nos da parábola antiga, helênica: “O sábio, deslumbrava-se refletindo sobre o universo infinito; olhando para o céu enquanto caminhava, tropeçava e caía no abismo”. É preciso olhar para o chão, portanto. Evidentemente, porque o projeto do *homo tecnologicus* está ligado às conquistas técnicas e não ao que poderia fazer pelo homem, se assumisse a humanização contida na esperança.

O valor utilitarista use e jogue fora, alcança o ser humano em toda parte. Pragmatismo consumista. O que assistimos está longe de ser um mundo novo, reconciliado com o projeto de vida planetária reconhecido nas Escrituras. É preciso falar também de uma “ecologia dos sistemas de pensar”, o que nos devolverá a uma transcendência ao estilo do que sugeria Wittgenstein: “o fun-

damento do mundo que está fora (deste) do mundo”. A questão, portanto, não pertence ao mundo da técnica, mas ao mundo da ética. Estamos diante de uma questão antropológica. A sobrevivência do homem está na pauta das lutas ecológico-ambientais.

Nas palavras de Luis Carlos Susin (cit. Edgar Morin): “urge uma nova Antropologia, bem como

uma nova Teologia, capaz de restaurar o ser humano no conjunto da obra da Criação”. Uma nova racionalidade que integre as ciências, inclusive a teologia e outros tipos de razão, é bem-vinda. A humanidade e a criação total agradecerão. A cordialidade, o cuidado com o ser humano total e o mundo criado, estão na pauta teológica em absoluta prioridade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, Marcelo. “O Encanto das Águas”. In *Água e Vida*. S. Paulo: Paulus, 2003.
- ELLUL, Jacques. *A Técnica e o Desafio do Século*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- FÓRUM SOCIAL MUNDIAL DE BELÉM, 2009. Relatórios.
- LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia*. S. Paulo: Loyola/Paulus, 2008.
- MORIN, Edgar. *La Via para el futuro de la humanidad*. México: Paidós, 2011.
- PÉREZ, Mário Péres. “A Terra, mãe da Humanidade”. In *Nosso Planeta, Nossa Vida*. S. Paulo: Paulinas, 2011.
- RIBEIRO, Darcy. *A América e a Civilização*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAAS, Walter. “Teologia Amazônica, Ecologia e Libertação”. In *Nosso Planeta, Nossa Vida*. S. Paulo: Paulinas, 2011.
- SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. S. Leopoldo: Sinodal, 2004.

Ezequiel e a sustentabilidade

Uma leitura ecológica de Ez 47



Em artigo publicado em número anterior desta revista (1), fizemos uma breve abordagem sobre a relação entre batismo e ecologia. Na verdade é grande a simbologia bíblica da água como elemento purificador da terra e das pessoas que habitam nela (Jl 3.18; Zc 13.1; 14.8; Eclo 24.30-31; Jo 7.38; Ap 22.11). O próprio Ezequiel fala de água purificada (Ez 36.25). Mas Ezequiel 47 oferece um quadro onde a purificação pela água não se restringe apenas ao lado moral ou espiritual da corrupção humana, mas é um modelo de renovação de toda a terra como criação de Deus, visando a volta ao seu primeiro objetivo, que é uma integração perfeita com tudo aquilo que nela ha-

Lysias Oliveira dos Santos*

bita, incluindo o ser humano. Por isso buscaremos neste texto a mensagem necessária à preservação nestes tempos de tanta degradação do nosso planeta.

I – Ezequiel, um livro poluído

“Batizar no rio Jordão (Israel) é um risco para a saúde e deveria ser proibido até que o nível de contaminação, quatro vezes maior que o permitido, volte ao normal de acordo com os ecologistas... Segundo a ONG israelense Amigos da Terra, a água do Jordão registra níveis de coliformes fecais de 750, quando o limite permitido para banhos em Israel e na União Europeia é de 200”. *Jornal Folha de São Paulo*, 29/07/2010, p F6.

Diz o Talmude (*Shabbath* 13b), que foram necessárias 300

*Lysias Oliveira dos Santos, pastor (IPIB), professor na Faculdade de Teologia de São Paulo, Mestre em Linguística, Teologia e Ciências da Religião.

jarras de óleo para a lâmpada do Rabi Hanina ben Hezekia, para que ele pudesse resolver todas as dificuldades que os rabinos encontraram no livro de Ezequiel. Algumas são referentes a visões místicas, principalmente no capítulo 1, já que um jovem morreu tentando decifrar os mistérios do mesmo, outras a certos desvios da Lei de Moisés e à linguagem ofensiva de algumas partes do livro, principalmente Ez 16 e 23. Rabi Hanina removeu tais dificuldades. Na verdade *Ezequiel*, juntamente com *Provérbios*, *Cântico dos Cânticos*, *Eclesiastes* e *Ester*, foi alvo de grandes debates no sínodo judeu de Jamnia, reunido no ano 100 dC para fixar os livros do Cânon judaico. Contudo até hoje Ez 16 e 23 não são usados para a leitura nos cultos e Ez 1 só é lido em hebraico (2).

“A pesquisa sobre Ezequiel encontra-se atualmente em uma situação precária... os verdadeiros problemas continuam sem solução: o que é genuíno, o que não é?”(3). Estas palavras expressam bem as dificuldades encontradas pelos críticos no estabelecimento da unidade do livro. Os primeiros problemas referem-se à questão da época em que o livro foi escrito. É comumente aceito que Ezequiel foi deportado para a Babilônia no ano de 597 AC

juntamente com o rei Joaquim e lá ficou pelo menos até 571 AC. Neste período, provavelmente no ano de 593 a.C. na localidade de Tel Abib, no canal de Quebar (4) recebeu a sua vocação para profeta “por meio de uma visão estranha e quase terrorífica da glória de Yahvéh”(5). Contudo Ez 1.1 fala de um enigmático “trigésimo ano” que não confere com as demais datas do livro. Dentre as tentativas de solução para este problema há quem fale de um erro do copista que escreveu “trigésimo” em vez de “décimo terceiro”(6). Além disso, há textos que parecem ter sido escritos de Jerusalém, antes da deportação final de 587 a.C.(7).

Muitos problemas são levantados quanto à composição do livro, “sobre os quais há uma literatura de caótica diferença de opiniões” (8). A constatação de claras interrupções em diversas narrativas levou vários críticos à impressão de que muitas de suas passagens estavam fora de lugar. O registro de alguns textos em duplicata fez com que outros pensassem no uso de edições paralelas em sua composição final. Mediante estas dificuldades alguns radicalizaram afirmando que as profecias de Ezequiel são *vaticinia ex eventum* e as suas datas são fictícias, optando assim pela não autenticidade do li-

vro (9). Há quem date a composição final do livro somente na época dos Macabeus (10), se não for na verdade um pseudopígrafo (11).

Finalmente há as dificuldades de linguagem, as quais aparecem desde o início do livro, pois Ez 1.1 está redigido na primeira pessoa e 1.2 na terceira, o que levantou a suspeita das duas edições paralelas acima referidas (12). A linguagem teológica divide os estudiosos levando uns a reconhecer nela “evidentemente a mesma do legislador sacerdotal do Pentateuco” (13) ao passo que outros o identificam como um documento deuteronomista. Esta divergência de estilos é também usada para a defesa do caráter composto do livro (14). Talvez a dificuldade maior esteja na definição do gênero literário, pois o texto parece estar entremeadado de porções altamente poéticas e uma prosa vulgar, enfadonha. Uma das hipóteses consiste em atribuir as partes poéticas ao profeta que as tinha transmitido de início oralmente, ficando as partes em prosa para redação posterior (15). Assim “Ezequiel se torna tão difícil de captar como o Jesus histórico do evangelho de João” (16).

Estas dificuldades textuais têm levado os críticos até mesmo a buscarem respostas na própria consti-

tuição física ou psíquica do profeta. Com base em algumas passagens (Ez 3.24-27; 4.4-8; 24.27; 33.22), as quais dizem que ele ficou mudo por algum tempo, deitado na mesma posição, tiram as seguintes conclusões: os momentos de transe são atribuídos a sua senilidade, à epilepsia ou a fenômenos parapsíquicos (17). Podemos porém concluir que “os intentos de um exame psicanalítico de Ezequiel a esta enorme distância soam fúteis” (18). Na verdade, esta “loucura” do profeta é um reflexo literal da mensagem que lhe coube transmitir.

À semelhança de Jeremias e Oseias, ele condena com veemência o pecado do seu povo. Mas diferentemente destes dois profetas que ligaram a marcha do deserto ao tempo de pureza de Israel (Jr 2.2; Os 2.15), Ezequiel diz que o povo corrompeu-se desde seus inícios (19). Deus faz de sua carne um sinal para Israel (Ez 12.6; 24.4). Por isso ele é obrigado a passar trezentos e noventa dias deitado sobre o seu lado esquerdo e quarenta dias sobre o lado direito (Ez 4.4-7), a raspar o cabelo e a barba (Ez 5.1-4) e fazer com os pelos sinais enigmáticos, a comer, apesar de seu protesto, coisas cozidas com esterco (Ez 4.12-15), a fugir arrombando a pa-

rede de sua casa (Ez 12.3-7), a presenciar a morte de sua mulher sem lamentar nem chorar (Ez 24.15-24). Isto explica sua personalidade áspera, dura, oprimida mas ao mesmo tempo apaixonada na transmissão de sua mensagem (20).

Para exemplificar a linguagem “poluída” do livro de Ezequiel, vamos nos ater aos dois capítulos contestados pela literatura dos rabinos, o 16 e o 23. O capítulo 16 é uma profecia contra Jerusalém. Para confirmar que a cidade é pecaminosa desde tempos remotos, leva a sua origem ao tempo dos cananeus, amorreus e heteus e descreve em linguagem forte seu nascimento como o de uma criança abandonada após o parto. Após falar da carinhosa adoção, passa a descrever a sua atuação como prostituta, contaminando tudo o que recebeu de Deus. No v. 25 diz que ela, à semelhança das sacerdotisas prostitutas “a cada canto do caminho...abria as pernas a todos os que passavam” (21). Esta expressão tem sido suavizada nas diversas traduções para o português.

No capítulo 23, as contaminações de Samaria e Jerusalém estão simbolizadas na história de duas irmãs prostitutas: Oolá e Oolibá. Estes nomes parecem guardar alguma

relação com a palavra “tenda” ou, por ter o mesmo número de letras das localidades que representam, há quem veja neles um emprego cabalístico (22). O capítulo alterna descrições das loucuras praticadas pelas duas irmãs e as ameaças de castigo a elas dirigidas. O verso 20, refere-se às pinturas eróticas da Babilônia para dizer que Jerusalém “entregava-se apaixonadamente a seus homens que têm pênis como de jumentos e orgasmo como o de garanhões” (23). As traduções brasileiras igualmente atenuam a linguagem deste texto. O capítulo 47, que passaremos a examinar, tem apresentação literária tão diferente que dá até para pensar em um outro autor.

II – As águas purificadoras

“O pior incêndio da história de Israel, que causou 41 mortes e queimou o Parque Nacional do Monte Carmel, ficou sob controle ontem... Foram necessários 76 mil litros de água e de um produto que retarda o aparecimento das chamas para que o incêndio fosse suspenso... A prisão de dois irmãos israelenses suspeitos de terem causado o incêndio por negligência foi prolongada por

quatro dias. A suspeita é de que eles tenham deixado brasas após um piquenique” *Jornal Folha de São Paulo*, 06/12/2010, p A16.

É opinião quase geral de que existe um poeta por trás do livro de Ezequiel (24). Ez 47.1-12 é uma grande prova desta dedução. Porém, “a exigência sobre ‘o que a Bíblia claramente diz’ pode transformar a poesia desta passagem no relato realista topográfica e ecologicamente de um evento em um tempo determinado”(25). Sem interpretação poética esta porção bíblica pode ser entendida como uma “monótona descrição de uma geografia de computador”(26). Vamos então tratar este texto como um despoluidor de *Ezequiel* a partir de sua linguagem e avançando em seu conteúdo.

Versos 1 e 2 – O meu rio – Ezequiel profetiza junto a um rio (1.3) em uma região de importantes rios, cujas histórias remontam à fundação do mundo (Gn 2.10-14). Além disso, seus companheiros trabalham na construção de canais para irrigar o solo e torná-lo ainda mais fértil(27). Contudo eles não se alegram com a paisagem que seus olhos contemplam (Sl 137) porque, na interpretação dos profetas, aqueles rios estão correndo do oriente para o ocidente, como um vento

impetuoso para levar destruição a Jerusalém (Ez 19.12; Is 8.6-7). De acordo com a crença entre os judeus de que as águas de Siloé pareciam surgir de debaixo do templo (Is 8.6; Sl 46.4) (28), Ezequiel imagina tempos em que o contrário acontecerá: o “seu” rio correrá do ocidente para o oriente, levando não destruição, mas saúde e fartura para todos. Para ver o que estava acontecendo, o profeta teve de tomar todas as direções: o Norte, mitologicamente entendido como a morada dos deuses (29), o Oriente, direção de onde vem tanto os mensageiros do bem como os do mal (30) e o Sul, caminho do deserto.

Versos 3-5 – A água e o homem

1 – O texto é um poema de quatro versos paralelos, conforme a poesia hebraica. Os versos repetem os dois primeiros elementos: *mediu – passar*, variando no terceiro elemento. Estes versos visualizam o próprio correr do rio em seu percurso. A ação de medir faz parte da simbologia dos profetas e representa a aplicação da justa medida em todos os seus vaticínios (Dn 5.27; Zc 2.2-5; Ml 1.1). O profeta é desafiado a enfrentar as águas que tem diante de si. A tarefa é aparentemente fácil porque elas estavam saindo do altar em gotas semelhante a lá-

grimas (31). Se já aparecessem em volume maior poderiam levar o profeta a pensar na segurança do próprio templo. Na primeira travessia, a uns quinhentos metros abaixo, porém, a água já cobria os seus tornozelos e não a sola dos pés como alguns traduzem. É um grande aumento de volume para distância tão pequena, e serve de alerta para quem é desafiado pelas águas. O descaso com este aviso levou Israel à ruína (Is 8. 6) (32). As águas continuam subindo na mesma proporção a cada quinhentos metros, transmitindo um recado mais urgente. Ezequiel não quer correr o risco de ver as águas ultrapassarem o seu pescoço, como aconteceu com Israel (Is 8.8) e sabe que precisa estar preparado para enfrentá-las corretamente. Curiosamente, poucas vezes há referência à natação na Bíblia (Is 25.11). A região semidesértica não exigia esta prática e por isso o povo não estava preparados para as situações de emergência (At 27.43).

Versos 6-7 – A imparcialidade da água – Os comentaristas se preocupam com a dificuldade da expressão “*levou-me e tornou-me a trazer à margem do ribeiro*” e dão a ela diferentes interpretações: Dada a profundidade do ribeiro, o anjo ajudou o profeta a sair dele, levou-o rio

abaixo até o mar e depois voltaram, em um transporte mental (33). Mas a atenção deve estar concentrada em outra expressão: “*Viste filho do homem?*”. Preocupado com a ameaça das águas ele não percebeu as árvores frondosas nas margens do ribeiro, a ponto de alguns comentaristas pensarem que as árvores não estavam ali quando ele passou pela primeira vez. Mas o anjo está preocupado em mostrar o que o rio vai levar: não ameaça e morte, mas beleza e vida. Assim entendo que o anjo levou-o até a outra margem para ele, “homem de uma só margem”, preocupado com a sorte de seu povo e revoltado com os povos opressores ou indiferentes à sua sorte, pudesse saber que o rio nasce para todos e leva vida para ambas as margens.

Versos 8-9 – Águas que curam – O rio inicia seu percurso na direção do Oriente, mostrando que pode enfrentar as ameaças que vêm daquela região, mas depois faz opção pelos lados mais áridos do sul onde sua presença será mais útil, já que ele não é mensageiro da guerra, mas da paz (34). Além disso, indo para o sul ele se encontrará com o Mar Morto, símbolo da ausência completa da vida. A purificação pelas águas está presente na literatura

veterotestamentária (Ex 15.23-25; 2 Rs 2. 19-22) mas nestes casos é usado um objeto purificador diferente da água, pois normalmente é a água poluída que contamina a pura.

O texto fala de dois rios e as interpretações vão desde a ideia de que o rio que sai do templo se encontra com o ribeiro do Cedron ou com o rio Jordão, restituindo a pureza e a vida daqueles cursos de água, até o emprego de linguagem figurada para falar do grande volume de águas que o rio apresenta quando se junta ao mar. Há ainda quem pense tratar-se do próprio livro, já que Flávio Josefo disse que Ezequiel era constituído de dois livros (35). A repetição da informação de que o rio leva vida por onde passa é recurso de linguagem para intensificar o caráter verdadeiro e urgente da notícia. A informação sobre peixes nadando no mar Morto pode ser entendida como um milagre maior do que o do vale dos ossos secos (Ez 37), pois não se trata de ressurreição, mas da presença da vida onde ela esteve sempre ausente.

Versos 10-11 - Manejo sustentável – Mesmo no exílio os judeus dedicavam-se ao comércio, havendo informações até da existência de um banco na Babilônia (36). Ezequiel refere-se aos comerciantes em seu

livro (Ez 7.13) Por isso, o profeta desde o verso anterior faz menção à grande quantidade de peixes, preocupação que está presente até nos judeus do primeiro século de nossa era (Lc 5.5; Jo 21.11). O uso de redes por parte dos pescadores parece não caracterizar uma pesca predatória, por causa da grande quantidade e do tamanho dos peixes, que dispensam o aproveitamento dos menores.

A referência a En-Gedi e En-Eglain é por se tratarem de fontes beneficiadas também pelas águas do rio e por se situarem nas margens opostas do Mar Morto, mostrando mais uma vez a “imparcialidade” das águas em seu efeito purificador. Também os pescadores do interior da Palestina não mais sofrerão a concorrência dos pescadores mais fortes do Mar Grande (Mediterrâneo), pois seus peixes serão tão bons como os daqueles. O texto ainda traz uma orientação de fundo ecológico: os charcos que margeiam o rio devem ser preservados. O sal nele produzido é de grande utilidade como alimento e para os sacrifícios do povo (Lv 2.13).

Verso 12 - A água e o homem, 2 – O poema abriu-se com o confronto entre a água e o ser humano. Agora o círculo fecha-se com a

integração entre ambos. Aproveitando os recursos da língua hebraica pode-se dizer que o *adam* (ser humano) integra-se com a *adamah* (terra), de onde ele saiu. Ou em uma versão mais ocidentalizada, o *humanus* integra-se ao *húmus* do qual foi feito (37). A paisagem reproduz a visão paradisíaca do Gênesis (38). As árvores do verso 7 agora são “árvores que dão fruto para se comer”. Elas deixarão o seu ciclo natural para manterem sempre verdes as suas folhas e não interromperem a produção dos frutos necessários ao sustento dos seres humanos. Enfim, elas estarão totalmente a serviço das pessoas fornecendo as frutas para alimento e as folhas para remédio. A comparação com o verso 10 fornece argumento para aqueles que defendem a ideia de uma volta ao regime alimentar vegetariano do Edem (Gn 2.9,16-17), modificado depois, no tempo noádico (dos descendentes de Noé, Gn 9.3) (38).

III – Despouando o livro de Ezequiel

A imagem que pretendemos visualizar agora é a do rio se espalhando sobre o próprio livro de

Ezequiel, limpando-o de sua poluição. Assim como as águas foram aumentando o seu volume em etapas demarcadas pelo guia do profeta, assim também elas se estenderão em três arrancadas até cobrir toda a extensão do livro.

1 – A purificação do templo

Segundo a quase unanimidade dos comentaristas, o capítulo 48 faz parte de uma unidade que começa no capítulo 40 e vai até o 48. Do ponto de vista formal há alguns indicadores desta unidade: o homem “cuja aparência era como a aparência do cobre” (40.3) acompanha o profeta até o final da nossa perícope. A preocupação com medidas também percorre toda a extensão desta unidade (40.3,5ss; 47.3ss); O texto é interligado também pela recomendação do homem: : “Filho do homem, vê com os teus olhos, e ouve com os teus ouvidos e põe no teu coração” (40.4; 44.5; 47.6). Quanto ao conteúdo, os estudiosos identificam no conjunto 40-48: “semelhança com o *Código de Santidade*” (Lv capítulos 17-23) (39); um “esboço constitucional”(40) ou “projeto de constituição”(41) (cf 44.5), enfim, a obra de um “legislador sacerdotal do Pentateuco”(42).

Ezequiel 40-46 trata da visão referente ao projeto de um novo templo de Jerusalém. De acordo com alguns historiadores, a crítica ao templo de Jerusalém remonta ao tempo da sua construção. Teria sofrido oposição de conservadores, que acreditavam que “Deus não habita em templo feito por mãos de homem” (1Rs 8.27); crítica por serem utilizados técnicos e material estrangeiro (1Rs 5.15ss) e posição contrária de sacerdote expulso por Salomão (1 Rs 2.27)(41). Os profetas não poupam críticas agudas contra o Templo e o culto nele prestado. (1Rs 13.1-3; Is 1.11; Am 5.22) Basta lembrar o ontológico sermão que Jeremias pregou diante do templo (Jr 7).

Na linha dos profetas, Ezequiel também condena os pecados do Templo. Além dos próprios israelitas profanarem o Templo do Senhor, eles convidaram estrangeiros, incircuncisos para contaminarem com eles o santuário de Deus. (44.7-10). Assim, o castigo é iminente. As ameaças perpassam todo o livro e podemos citar como exemplo o capítulo 9, segundo o qual o templo será destruído com toda a Jerusalém. Assim a recuperação só seria possível com um templo novo.

O novo templo é apresentado a Ezequiel. Não um modelo a ser

construído, mas o templo já pronto. Ele não guarda semelhança com a reforma de Neemias, aproximando-se mais do templo de Salomão, o que serve de argumento para alguns críticos datarem o texto em época anterior à volta do cativo (44). A sua natureza pode ser deduzida da imagem do templo que impregna toda a cultura judaica. Ele é “a visualização terrena do palácio celestial de Deus”, “visualização e símbolo do misericordioso favor de Javé”(45). Por isso está presente muito antes de sua construção na tenda do deserto (Ex 25ss) e nas aspirações de Davi (2 Sm 7), na sua construção por Salomão e nas reformas que terminam com o majestoso templo de Herodes. No imaginário popular o templo também vai se idealizando, despreendendo-se de seu lugar fixo. Arqueólogos descobriram as ruínas de um templo semelhante ao de Jerusalém no sul da Palestina (46). Assim, o templo passa a fazer parte das previsões milenaristas do povo..

2 – A purificação da nação

As águas do templo se espalham ainda mais, pois Ez 48 pertence também a uma seção maior de Ezequiel. O livro pode ser dividido em duas

grandes seções: 1-33, ameaças contra Judá e outras nações; 34-48, promessas da restauração de Israel. Causa estranheza o fato de, depois das ameaças de abandono e total destruição, da retirada de qualquer esperança (47), depois de se mostrar mais severo do que Jeremias ou Amós em suas condenações, ele agora proclama de forma também mais concreta do que a de seus colegas profetas, a recondução do povo para a sua terra devidamente redistribuída, centralizada novamente no templo e regida por normas também reformadas, uma a uma. Isto levou a se pensar em dois autores. Aí, pode-se apoiar na opinião do Talmude que atribui o livro aos varões da Grande Sinagoga, entidade vaga, talvez antecessora do Sinédrio (48), como os autores desta segunda parte, a da restauração. Outros pensam em uma mudança de comportamento do profeta ao saber da destruição completa de Jerusalém (Ez 33.21).

Contudo “Ezequiel, gênio eminentemente prático teve a visão nítida de como deveria reconstruir-se tudo isto” (49): Javé chama para si a responsabilidade de sustentar a aliança firmada com Israel. “Javé é e continua a ser o Deus de Israel. Israel é o povo de Javé (Ez 11.20).

Isso sempre foi assim, e futuramente ainda será” (50). E ele fará isso apenas pelo empenho de sua palavra, pelo zelo de seu santo nome (Ez 39.25). Mas ele cumprirá isto por meio de uma grande purificação, que inclui a destruição dos pecadores e da criação de um novo Israel purgado de todas as maldades anteriores. Por conta disto o autor redige o “maravilhoso afresco” da restauração dos ossos secos (Ez 37) (51). Embora Israel se julgue como aqueles ossos secos, tendo perdido toda a sua esperança, Deus renovará o seu concerto e fará com que habitem para sempre ao lado de seu santuário (Ez 37.26). E, segundo o livro, a purificação virá pela água, água pura derramada sobre todos até que fiquem limpos (Ez 36.25).

Desta forma o livro chega a sua terceira série de medidas. Um templo novo, um novo povo, precisa de uma nova distribuição da terra. São então estabelecidos todos os limites. As tribos têm de aproveitar a fertilidade dos dois lados do rio. Assim como o templo tem o seu Santo dos Santos, a terra também reservará o seu lugar de santidade, espaço que não será vendido, trocado ou transferido a outrem. Ela será para morada dos sacerdotes e levitas. No meio da terra estará a cidade. Ha-



Mas Ezequiel 47 oferece um quadro onde a purificação pela água não se restringe apenas ao lado moral ou espiritual da corrupção humana, mas é um modelo de renovação de toda a terra como criação de Deus, visando a volta ao seu primeiro objetivo, que é uma integração perfeita com tudo aquilo que nela habita, incluindo o ser humano. Por isso buscaremos neste texto a mensagem necessária à preservação nestes tempos de tanta degradação do nosso planeta.

verá espaço para os que moram na cidade providenciarem também o seu sustento, não dependendo dos demais irmãos. Também os príncipes terão a sua porção na terra. Assim encerra-se a restauração do povo, colocado em seu território, com as portas que se abrem pra o norte, sul, leste e oeste.

3- A purificação do mundo

As águas que saem do templo atingem agora todo o livro de Ezequiel. Apesar de todas as dificuldades para constatar a sua unidade, como vimos no início, os rabinos decidiram por incluí-lo na Bíblia Hebraica como um só livro e assim chegou às nossas Bíblias. Então o capítulo 47 é parte integrante do texto completo do profeta. E ele vai mostrar que Ezequiel é um profeta interessado em purificar não só o seu povo, mas toda a terra, de todas as suas imundícies. Um erro cometido pela versão grega conhecida como a *Septuaginta* vai nos ajudar na visualização do poder universal daquelas águas. Ao verter o verso oito, os tradutores confundiram as palavras *gelilah*, região e *harabah*, deserto, planície, e traduziram: Galileia e Arábia (52). Na verdade o rio não foi tão longe as-

sim, mas a palavra profética tem atravessado o tempo e os lugares com sua mensagem de renovação de toda a terra.

As águas purificadoras, passando por sobre a cabeça de todos, excluem qualquer privilégio. Escrito na Babilônia, o livro não compartilha da ideia dominante de que, na terra, apenas os príncipes seriam a imagem e semelhança de Deus (53). Uma observação que é feita sobre a visão de Ezequiel é que ela faz separação total entre o templo e o palácio do rei, já que o templo de Salomão “estava diretamente nas cercanias das edificações do palácio do rei. Deus e rei são vizinhos” e o templo de Herodes irá repetir a mesma situação. Um longo discurso é dedicado à acusação aos líderes com incumbência da proteção do povo, pois além de não cumprirem a tarefa recebida, cuidam apenas de si mesmos, explorando fortemente os mais fracos (Ez 34). A mesma condenação vem para os oficiais do templo que não se mantiveram fiéis ao serviço exigido, mas entregaram-se à idolatria e negligenciaram o testemunho do Senhor (Ez 44.10-11).

Entendido, como foi dito acima como um “esboço constitucional”, o texto vai unificar aqueles princípios expostos por Ezequiel em toda

a sua extensão, os quais saem dos limites do seu povo para atingir a toda a humanidade em todos os tempos: a necessidade urgente de purificação diante da santidade de Deus (Ez 42.20; 44.23); a responsabilidade de cada um sobre o seu pecado, excluindo todos os privilégios. Por conta deste assunto ele redige um de seus textos ontológicos, trabalhando em seu estilo repetitivo o tema: “a alma que pecar, esta morrerá” (Ez 18); a entrega do coração nas mãos de Deus para que ele o molde segundo o seu próprio coração (Ez 28.20), para que dê um coração novo, não de pedra, mas coração de carne, para que viva em um novo espírito. Será este novo coração, este novo espírito que identificará cada um como pertencente ao povo de Deus e não a sua descendência terrena. (Ez 11.9; 18.31; 36.26).

Dentro dos propósitos deste artigo podemos finalmente dizer que assim como as águas de Ezequiel nivelam os diferentes povos, elimina-se a diferença entre o individual e o coletivo, pois cria-se uma nova comunidade. Assim também se eli-

mina a diferença entre a interpretação messiânica que geralmente é dada ao texto e a interpretação temporal, pois o modelo apresentado pelo profeta serve muito bem para ser aplicado no “aqui e agora”, na experiência diária da vida, pois equilibra muito bem a felicidade da espécie humana, o desejo de todos de que “os nossos celeiros sejam repletos, e as nossas ovelhas produzam a milhares e a dezenas de milhares em nossos campos, e os nossos bois levem cargas pesadas, e não haja assaltos nem fugas nem clamores em nossas ruas” (Sl 144.13,14) e a conservação da terra com suas riquezas e a fertilidade.

Portanto é bom que, à semelhança dos anciãos de Israel estejamos sentados na casa do profeta (Ez 8.1), não para curiosamente ouvir um “contador de parábolas” (Ez 20.49), mas para tê-lo como um sinal daquilo que Deus quer que façamos (Ez 24.24), para saber que em nosso meio está um profeta (Ez 2.5) que termina suas palavras convidando-nos a ser habitantes da cidade cujo nome é *Javé shamah*, “o Senhor está ali”. (Ez 48.35).

Notas

- 1) “ Batismo e unidade cristã: um estudo de Efésios 4. 1-5”. In *Teologia e Sociedade* 4, revista da Faculdade de Teologia de São Paulo, da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, novembro de 2007
- 2) Gun I, p 288
- 3) Idem, ibidem
- 4) Ben I, p 135
- 5) Br, p 350
- 6) Ben I, 138
- 7) Idem, p 140,141
- 8) Ben I p 140
- 9) Dic, verbete Ezequiel
- 10) Ben I p 140
- 11) Dic, verbete Ezequiel
- 12) Ben, p 141
- 13) Gun I, p 287
- 14) 13b) Gun II, p 289
- 15) Ben I, p 142, 143
- 16) Br, p 350, nota 74
- 17) Br, p 351
- 18) Idem, ibidem
- 19) EP, Ez 16.25
- 20) Dic, verbete Ezequiel
- 21) EP, Ez 23.20
- 22) Ben I, p 141
- 23) In, comentário de Ez 47
- 24) TEB, introdução a Ezequiel
- 25) Ben II, p 138
- 26) Pul, comentário de Ez 47
- 27) Gun I, p 177
- 28) Dic, verbete Ezequiel
- 29) Pul, comentário de Ez 47
- 30) Rei, p 142
- 31) Pul, comentário de Ez 47
- 32) Rei, p 40
- 33) Bem II, p 139
- 34) Gun II, p 211
- 35) Rei, PP 35, 68, 133
- 36) TEB, Ez 47, nota sobre Ez 47
- 37) Rei, pp 40,47
- 38) Ben II, p 141, Ro II, p 223
- 39) Gun I, p 314
- 40) Don, p 344
- 41) Dic, verbete Ezequiel
- 42) Gun I, p 178, 180
- 43) Gun I, p 179,180
- 44) Gun I, p 179
- 45) Br, p 351-353
- 46) Ben II, p 139, Dic, verbete Ezequiel
- 47) Ro II, 223
- 48) Dic, verbete Ezequiel
- 49) TEB, introdução ao livro de Ezequiel
- 50) *Septuaginta*, Ez 47.8, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart
- 51) Rei, p 36
- 52) Gun I, p 185
- 53) Br, p 356

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1977 (Dic).
- BRIGHT, John. *La Historia de Israel*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1966 (Br).
- GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*. S. Paulo: Teológica/Loyola, 2005 (Gun I).
- _____. *História de Israel*. S. Paulo: Teológica/Loyola, 2005 (Gun II).
- BENTZEN, A. *Introdução ao Antigo Testamento*. S. Paulo: ASTE, v. 1, 1959 (Ben I).
- _____. *Introdução ao Antigo Testamento*. S. Paulo: ASTE, v. 2, 1959 (Ben II).
- DONNER, Herbert. *História de Israel*. S.Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1997 (Don).
- Bíblia Sagrada*. Edição Pastoral. S.Paulo: Paulus, 1991 (EP).
- Bíblia*. Tradução Ecumênica. S.Paulo: Loyola, 1994 (TEB).
- REIMER, Harold. *Toda a Criação, Bíblia e Ecologia*. S. Leopoldo: Oikos, 2006 (Rei).
- RODRIGUES, José Carlos. *Estudo sobre o Velho Testamento*. vol. 2, Rio de Janeiro: 1921 (Ro).
- The Pulpit Commentary*. Grand Rapids, Mi: W.M. B. Eerdmans Publishing Company, v. 12, 1950 (Pul).
- GOTTWALD, Norman K. *As Tribos de Iahweh*. S. Paulo: Paulinas, 1986 (Got).
- Interpretation*. Louisville: John Knox, Press, 1973 (In).

Resenha

O princípio responsabilidade

JONAS, HANS. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica*.

Rio de Janeiro:

Contraponto, PUC-Rio,
2006. 354p.

Rubens Menzen Bueno*

Hans Jonas inicia o seu livro afirmando que todos os pensadores, da Antiguidade à Modernidade, consideravam a ética como tratando exclusivamente do relacionamento direto de homem com homem, assim como o de cada homem consigo mesmo: “toda ética tradicional é antropocêntrica” e limitada no espaço e no tempo. O braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber, capaz de previsão, de pensar o futuro. Nem incluiu a esfera da natureza.

Entretanto, as ciências e as

técnicas se impuseram sobre toda a humanidade, em marcha irrefreável e incontrollável, pon-do em grave risco a futura existência do homem e da natureza no planeta Terra. Ora, as tecnologias alteraram o agir do homem, e o agir é a matéria da ética. Torna-se necessária uma nova ética para o novo agir.

Hans Jonas passa a discutir os dois temas – “futuro” e “Ser” – trabalhando no campo da metafísica e mais propriamente da ontologia, da qual deriva a ética de princípios. Quanto a futuro, descarta as visões escatológicas do mais-além, uma vez que consistem em normas de conduta semelhantes às prescrições de justiça, amor ao próximo, sinceridade, que são de uma ética imanente, em estilo clássico, da simultaneidade e da imediatidade e não impulsionam os fiéis a implantá-lo.

Outras visões são a do legislador e do estadista, preocupados com o futuro bem-estar da comunidade, porém um futuro que seja mantido igual ao presente e que o justifique perante os cidadãos. En-

* Mestre em Planejamento Econômico pela Universidade de Porto Rico.

tretanto, o Estado é considerado pelo Autor peça chave na construção do princípio responsabilidade. Finalmente, é destacada a visão da “utopia moderna”, a escatologia secular que é a filosofia da história e notadamente o marxismo, que será discutido adiante.

Há, portanto, “um vácuo ético”, onde o medo substitui a virtude e a sabedoria. A este tema dedica todo o capítulo II: o dever de visualizar os efeitos a longo prazo, de mobilizar o sentimento do *bonum* para enfrentar a dinâmica cumulativa dos desenvolvimentos técnicos. Hans Jonas prefere os prognósticos do desastre, desde que suficientemente plausíveis, a um prognóstico alternativo de felicidade. Alerta que não temos o direito a “apostar” no futuro da humanidade. A humanidade não tem direito ao suicídio.

Há pois, o dever diante da posteridade: a moral tradicional reconhece e pratica, espontaneamente, a responsabilidade para com os filhos, que sucumbiriam se a procriação não prosseguisse por meio da precaução e da assistência. Não é necessário justificar o dever de ter uma posteridade: a idéia de *homem* é uma responsabilidade ontológica.

Eis que esta afirmação contraria dois dogmas arraigados em nosso tempo: “nenhuma verdade

metafísica” e “nenhum caminho do é para o *deve*”. Hans Jonas desconstrói peça por peça ambos os dogmas: “a ética não deveria estacionar no brutal antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional e, particularmente, a ética heleno-judaico-cristã do Ocidente. As possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia moderna têm nos ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado” (p. 97). O único caminho para isto é a metafísica.

Em seguida demonstra que o SER contém finalidades e necessidades. E por isso estamos tratando de “valores” e, conseqüentemente, do DEVER SER.

Utilizando as ciências naturais, elucida esta complexa relação em cadeia entre o SER e o DEVER SER. Exemplifica com uma ferramenta (o martelo), no outro extremo, uma instituição (o tribunal) e nas etapas intermediárias uma função-comum-fim (andar) e um órgão (o digestivo). Conclui pela imanência dos fins no SER. Este inclui toda a Natureza. É notável que Hans Jonas jamais trate a Natureza como “objeto” em face do Ser, o suposto sujeito. Pelo contrário, para ele, a Natureza é o SER, que poderia ser chamado atualmente de “biosfera”.

A Teoria da Responsabilidade deriva desta passagem ontológica do Bem, do Dever e do Ser:

“A própria diversidade genética é um dos modos de ser e um esforço, sobre a qual não se pode dizer que fosse sempre a “melhor”, mas cuja conservação constitui um bem diante da extinção ou do empobrecimento” (p. 151).

Devemos dar um “não” enfático ao não-ser.

O princípio responsabilidade é enunciado:

“O imperativo categórico de Kant dizia: ‘Age de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral’. Um novo imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: ‘Age de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra’; ou, expresso negativamente: ‘Não ponhas em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra’” (p. 47).

Este alarme não recebe qualquer

atenção por parte dos países centrais capitalistas. Sabe-se que a escalada de consumo e destruição dos recursos naturais por este sistema está levando o planeta rapidamente à destruição, ao genocídio, à guerra pela posse dos recursos naturais e à inviabilidade da sobrevivência. Deve sobreviver o homem, mas também a natureza humana, com pleno significado.

A responsabilidade política segue o arquétipo da responsabilidade parental, ainda que ambos mantenham devidos contrastes. Os pais têm responsabilidade natural por seus filhos. A primeira de todas as responsabilidades do Estado é garantir a possibilidade de que haja responsabilidade: que vivam os homens e que vivam bem, com significado.

O objetivo da educação da criança é ser adulto mas, tratando-se da dimensão temporal, não se pode tratar as gerações passadas como “infância” da humanidade (como o fizeram muitos missionários). Igualmente, nesta dimensão, o papel da teoria ética é a predição, a partir de um saber analítico das causas, nem por isso atribuindo ao futuro virtudes de “juventude” ou de “velhice”. Errar nestas avaliações compromete a ética.

A teoria marxista é a única teoria da história que tem pretensão de

fazer previsões e, ao mesmo tempo aciona implicações práticas. A única, portanto, que deve ser considerada ao se tratar da responsabilidade política. O estudioso interessado haverá de tirar grande proveito das 115 páginas (p. 239 a 353) dedicadas ao que Hans Jonas chama de “utopia marxista”. Aí destaca a visão de mundo “progressista” do marxismo, segundo a fórmula de Ernst Bloch: “S não é ainda P” (o Sujeito não é ainda Predicado), isto é, o homem verdadeiro ainda está por vir, e até agora, não o é, nem nunca o foi. Então apresenta a fórmula de Ernst Bloch: “o homem é um ser de esperança”.

A previsão da utopia é do nascimento de um “novo homem”, com nova moral. E de uma “nova economia” na qual não será aumentada a média atual da exploração dos recursos naturais. Pelo contrário, o padrão de vida dos que têm muito será reduzido e seu consumismo estabilizado na medida em que a tecnologia será repassada para os que não têm e que, portanto, passarão também a consumir. Nesse progressismo da utopia, já conceituada por Bacon, inclui-se a industrialização e o culto da técnica, a despeito de seus perigos eminentes.

Conta aí também o papel central do Estado, utilizando o previsto por

Platão, “a mentira nobre”, quando adota o “princípio do medo” sob o disfarce do “princípio da esperança”.

Por último, o princípio responsabilidade se estenderá sobre o problema da alienação do homem. Marx e Ernst Bloch dedicaram reflexões sobre o lazer do trabalhador libertado da servidão graças à tecnologia e à “sociedade sem classes”. Jonas trata com cautela este tema, cuja “administração” caberá, outra vez, à burocracia no Estado. E, como sabemos, com a burocracia a “luta de classes” continuará. Mas Hans Jonas não registrou a queda do Muro de Berlim e dos governos “comunistas”, pois publicou sua obra em 1979.

Discretamente, Hans Jonas põe um fim ao seu Ensaio:

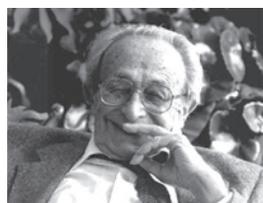
“Temos novamente de recuperar o respeito e o medo que nos protejam dos descaminhos do nosso poder... Da mesma maneira que a esperança, o medo tampouco deve nos levar a adiar o objetivo verdadeiro – a prosperidade do homem na sua humanidade íntegra – e entrementes arruinar tal objetivo, em virtude dos meios (tecnológicos)... Trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem” (p. 353).

Comentários:

1-Da resenha de Will Goya, na Internet ¹:

“Destaque-se que o enorme esforço teórico de Jonas suscitou e ainda suscita muitas polêmicas quanto aos pressupostos evocados pelo pensador alemão: (1)

o medo de ferir as gerações futuras como um princípio ético absoluto, (2) a tecnologia como uma face onde a possibilidade da catástrofe é maior do que a possibilidade de evitá-la, (3) as utopias políticas vigentes como incapazes de lidar com o futuro, (4) a sua leitura das perspectivas éticas clássicas e modernas como relativas exclusivamente às relações éticas presentes ou próximas e incapazes de lidar com a possibilidade da vida futura.”



2- Embora tenha estudado com R. Bultmann, Hans Jonas não considerou devidamente as contribuições da Teologia Cristã no campo da Ética: (1) a História bíblica, o messianismo e a construção do Reino, seguramente são dedicados aos temas referidos por Jonas, como a Natureza, o Futuro, a “nova humanidade” – originalmente um tema bíblico que a filosofia importou; (2) a contribuição de Paul Lehmann com sua obra “*A Ética no Contexto Cristão*” ², de 1962, discutindo a ética contextualizada, na *koinonia cristã*, em franca oposição à “ética de princípios”, filosófica. A insuficiência da ética filosófica consiste, diz ele, em que o fator específico e formativamente ético não pode ser racionalmente generalizado e, sem a possibilidade de uma generalização racional, a ética filosófica não pode dar uma estrutura interpretativa para a situação ética. Nos problemas humano-ecológicos isto quer dizer que as comunidades são o sujeito da análise e da ação corretiva em cada contexto, inclusive como agente de pressão sobre o Estado que, confessadamente, não quer alterar o *status quo*.

¹ http://www.filosofia.com.br/vi_classic.php?id=18, consultado em 31/08/2011.

² Lehmann, Paul L. – “La Ética en el contexto cristiano”, Montevideo: Editorial Alfa, 1968, p. 293



**IGREJA
PRESBITERIANA
INDEPENDENTE DO BRASIL**



**FACULDADE DE TEOLOGIA
DE SÃO PAULO**



**FUNDAÇÃO EDUARDO
CARLOS PEREIRA**