

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Josias da Costa Júnior

**O Espírito criador.
A ecologia na teologia trinitária
de Jürgen Moltmann**

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA
Programa de Pós-Graduação em
Teologia Sistemático-Pastoral

Rio de Janeiro
Agosto de 2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Josias da Costa Júnior

**O Espírito criador.
A ecologia na teologia trinitária
de Jürgen Moltmann**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Teologia da PUC-Rio como parte
dos requisitos parciais para a obtenção do título de
Doutor em Teologia.

Orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Agosto de 2008

*Para Ester, Izabel, Rosane, Josias, Robesio,
com carinho e gratidão.*

*Para Marcele, que, com paciência,
soube suportar minhas muitas ausências.*

Agradecimentos

À minha querida orientadora, Maria Clara Lucchetti Bingemer, por acolher este projeto e pelas orientações precisas feitas sempre de forma muito carinhosa.

Aos amigos Manoel Moraes e Douglas Rodrigues pelas importantes contribuições, revisões, sugestões bibliográficas, pela amizade e companheirismo nos sonhos acadêmicos comuns.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio pela contribuição em minha formação acadêmica, especialmente à professora Dra. Lina Boff e ao professor Dr. Paulo Cezar Costa que participaram da pré-banca e da banca examinadora e fizeram importantes observações.

Aos professores Dr. Afonso Maria Ligorio Soares (PUC-SP) e Dr. Luiz Carlos Susin (PUC-RS) por me honrarem com suas presenças na banca examinadora.
Ao CNPq pelo apoio financeiro durante a execução deste trabalho.

COSTA JÚNIOR, Josias. *O Espírito criador. A ecologia na teologia trinitária de Jürgen Moltmann*. Orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. Rio de Janeiro: Departamento de Teologia da PUC-Rio. 2008. Tese.

Resumo

Esta tese é um estudo sobre a articulação entre a teologia e a realidade ecológica atual, a partir do pensamento do teólogo protestante alemão Jürgen Moltmann. A idéia é mostrar que a teologia trinitária de Moltmann, articulada a partir da pneumatologia, fornece uma base adequada para elaboração de uma teologia apropriada à problemática ecológica. O ecológico é tema emergente na produção teológica ocidental e de abordagem interdisciplinar. Por isso, buscamos estabelecer um diálogo fecundo entre duas áreas distintas, através de uma hermenêutica teológica que conjuga pneumatologia e ecologia. A partir desse viés hermenêutico é que entendemos ser possível oferecer as contribuições mais relevantes para a teologia em geral e latino-americana em particular, e articulá-la adequadamente com as interpelações que a realidade ecológica faz.

COSTA JÚNIOR, Josias. *The Spirit creator. The ecology in the Trinitarian theology of Jürgen Moltmann*. Advisor: Maria Clara Lucchetti Bingemer. Rio de Janeiro: Department of Theology of PUC-Rio. 2008. Thesis.

Abstract

This thesis is a study about the relation between theology and ecological reality today, based on the thought of the German Protestant theologian Jürgen Moltmann. The aim is to show that the Trinitarian theology of Moltmann, articulated from the pneumatology provides an appropriate basis for development of a theology appropriate to the ecological problems. The ecological theme is emerging in the production of theological and western interdisciplinary approach. Therefore, we sought to establish a dialogue between two distinct areas, through a theological hermeneutics that combines pneumatology and ecology. From that hermeneutic obliquity we believe that is possible to offer the most relevant contributions to theology in general, in particular to Latin American and articulate it properly with the requests that the ecological reality does.

Ficha Catalográfica

Costa Júnior, Josias da

O Espírito criador : a ecologia na teologia trinitária de Jürgen Moltmann / Josias da Costa Júnior; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2008.

247 f.; 30 cm

Tese (Doutorado em Teologia)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Ecologia. 3. Hermenêutica. 4. Pneumatologia. 5. Vida. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| Introdução | 1 |
| Capítulo 1 | |
| Ética e ecologia: reflexão a partir de teorias contemporâneas da ecologia | 10 |
| 1.1. Primeiras Considerações..... | 11 |
| 1.2. A ética da responsabilidade de Hans Jonas..... | 16 |
| 1.3. “A nova ordem ecológica” de Luc Ferry..... | 25 |
| 1.4. A ética do respeito à vida de Albert Schweitzer..... | 32 |
| 1.5. Conclusão parcial..... | 38 |
| Capítulo 2 | |
| Teologia e ecologia: reflexão a partir de teologias ecológicas atuais | 41 |
| 2.1. Considerações iniciais..... | 42 |
| 2.2. Ecologia e libertação: leituras em Leonardo Boff..... | 46 |
| 2.3. Contribuição da teologia do processo à teologia ecológica..... | 54 |
| 2.4. Teologia, ecologia e feminismo: a contribuição do ecofeminismo..... | 61 |
| 2.5. Conclusão parcial..... | 70 |
| Capítulo 3 | |
| (Re)leitura da teologia de Jürgen Moltmann através da pneumatologia | 73 |
| 3.1. À guisa de introdução..... | 74 |
| 3.2. Visão panorâmica do estado atual da pneumatologia a partir de Jürgen Moltmann..... | 75 |

| | |
|--|-----|
| 3.3. Leitura pneumatológica no histórico da teologia moltmanniana..... | 85 |
| 3.3.1 A pneumatologia na “Trilogia da Esperança”..... | 86 |
| 3.3.2 A pneumatologia na “Contribuições sistemáticas para a teologia”..... | 91 |
| 3.4. Leitura da ação do Espírito da vida na história: vitalidade e mística..... | 102 |
| 3.4.1 Abordagem a partir do Primeiro Testamento..... | 104 |
| 3.4.2 Abordagem a partir do Segundo Testamento..... | 106 |
| 3.5. As pneumatologias das “contribuições”, a contribuição das “pneumatologias”..... | 111 |
| 3.6. Conclusão parcial..... | 119 |
| | |
| Capítulo 4 | |
| Celebração da vida: diálogo com a teologia ecológica de Jürgen Moltmann | 123 |
| 4.1. Considerações iniciais..... | 124 |
| 4.2. Compreensão do conceito de teologia ecológica em Jürgen Moltmann..... | 125 |
| 4.3. Trindade e criação: uma compreensão pericorética..... | 129 |
| 4.4. A experiência como ponto de partida para a teologia ecológica..... | 144 |
| 4.4.1 Compreensão fenomenológica da experiência..... | 145 |
| 4.4.2 Fundamentação teológica da experiência de Deus na vida: o conceito de transcendência imanente..... | 149 |
| 4.5. Dialética morte-vida na afirmação da vida..... | 156 |
| 4.5.1 Interesse pela vida e vulnerabilidade à morte: “paradoxo do amor”..... | 159 |
| 4.5.2 A questão da espiritualidade: vitalidade como amor à vida..... | 163 |
| 4.6. Conclusão parcial..... | 170 |
| | |
| Capítulo 5 | |
| Considerações críticas e novas possibilidades no Espírito criador | 174 |
| 5.1. À guisa de introdução..... | 175 |
| 5.2. Recapitulação crítica da teologia de Jürgen Moltman..... | 176 |

| | |
|--|-----|
| 5.2.1 Ecologias e ecologia em Moltmann..... | 176 |
| 5.2.2 A ênfase no futuro: o horizonte escatológico..... | 178 |
| 5.2.3 Teologia trinitária e misticismo judeu..... | 180 |
| 5.3. O Espírito criador de novas possibilidades..... | 183 |
| 5.4. O Espírito criador de liberdade e justiça..... | 188 |
| 5.4.1 O Espírito e a libertação..... | 190 |
| 5.4.2 Justificação como justiça social..... | 193 |
| 5.4.3 Possibilidade de reflexão teológica a partir dos pobres..... | 198 |
| 5.5. O Espírito criador como mãe da vida..... | 202 |
| 5.6. Conclusão parcial..... | 209 |
| Conclusão | 212 |
| Referências | 216 |

INTRODUÇÃO

O tema deste trabalho está inserido em um universo complexo e relacional da teologia trinitária. Através da imersão nesse universo é que se percebe a sua imensidão e, conseqüentemente, a riqueza que a temática ecológica oportuniza ao fazer teológico, particularmente no teólogo reformado alemão Jürgen Moltmann.

Dirigir a atenção ao tema da ecologia, às suas interpelações e aos novos caminhos por ela apontados é entrar em contato com as teorias ecológicas¹ e reflexão teológica² contemporâneas. Pensar teologicamente, considerando a realidade ecológica atual, por sua vez, está no centro das atenções de Jürgen Moltmann. Além disso, a temática ecológica não está restrita aos círculos dos debates acadêmicos, mas é uma questão e tarefa de todas as pessoas. Nesse sentido, é um tema relevante para as práticas cristãs nos espaços religiosos e para além deles. A articulação entre teologia e ecologia pode ter alcance em variados setores pastorais, e é possível se levantar questões sobre como sensibilizar e desenvolver uma vida cristã com consciência e sentido de preservação do meio ambiente. Dessa forma, podemos ter na teologia trinitária de Jürgen Moltmann uma fundamentação teórica adequada para questões dessa natureza.

Faz-se presente aqui uma abrangência temática que coloca esta pesquisa em diálogo constante com a reflexão ética e teológica contemporâneas e, ao mesmo tempo, propõe a delimitação, a fim de melhor compreendê-la. Assim, este trabalho está voltado para a pesquisa da temática ecológica no interior do pensamento moltmanniano. É o seu pensamento teológico-pneumatológico-ecológico que nos interessa aqui, e como podemos torná-lo relevante à reflexão teológica latino-americana. Eis, portanto, a nossa delimitação no tempo e no espaço.

¹ Apenas para citar algumas: LARRERE, Catherine e LARRERE, R. *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997; NAESS, Arne. *The Deep ecology*. Peregrine Smith Books, Salt Lake City 1985; SERRES, Michel. *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1992; GUATARI, Félix. *As três ecologias*. 15ed. São Paulo: Papyrus, 1990.

² Uma breve investigação sobre isso nos permitirá essa constatação. BOUMA-PREDIGER, S. *The greening of theology: the ecological models of Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler, and Jürgen Moltmann*, Atlanta, Ga., Scholars Press, 1995; JORANSON, PHILIP N./ BUTIGAN, Ken (ed.). *Cry of the environment. Rebuilding the Christian Tradition*. Santa Fé, New Mexico: Bear&Company, 1984.

O pensamento de Jürgen Moltmann está marcado por dois grandes momentos: o primeiro é aquele que o teólogo italiano Rosino Gibellini³ chamou de *Trilogia da esperança*, que começa em 1964 e vai até 1975, com as obras *Theologie der Hoffnung* (Teologia da esperança), de 1964; *Der gekreuzigte Gott* (O Deus crucificado), de 1972; e *Kirche in der Kraft des Geistes* (Igreja na força do Espírito), de 1975.

O segundo momento do pensamento teológico moltmanniano é por ele mesmo qualificado como *Systematische Beiträge zur Theologie* (Contribuições sistemáticas para Teologia), cuja obra inicial é *Trinität und Reich Gottes* (*Trindade e Reino de Deus*), de 1980; o segundo volume do projeto é *Gott in der Schöpfung* (Deus na criação), de 1985; em seguida vem *Der Weg Jesu Christi* (O caminho de Jesus Cristo), de 1989; o quarto volume é *Der Geist des Lebens* (O Espírito da vida), de 1991; o penúltimo volume é *Das Kommen Gottes* (A vinda de Deus), de 1995; e finalmente a conclusão do projeto com *Erfahrungen theologischen Denkens* (Experiências de reflexão teológicas), de 1999.⁴ Este trabalho concentrar-se-á no interior desse segundo empreendimento de Moltmann, no qual ele faz uma releitura dos grandes temas da sua “escatologia da esperança”, redimensionado para o diálogo ecumênico e perpassado pela pneumatologia⁵ trinitária e pela perspectiva ecológica.⁶

A crise ecológica⁷ pode ser percebida por todas as pessoas a olho nu, ou seja, o mundo grita de dor por causa das agressões constantes. Esse grito é para que haja respeito às alteridades, e para que o desenvolvimento humano não seja sinônimo de destruição da natureza não humana. Domínio e exploração têm marcado a relação do

³ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 26.

⁴ Todas as obras foram traduzidas para a língua portuguesa. Ver referências completas no final deste trabalho.

⁵ Sobre o acento pneumatológico na teologia de Jürgen Moltmann, ver . BAUCKHAM, Richard. *The theology of Jürgen Moltmann*, p. 21.

⁶ Em MOLTSMANN, Jürgen. *Le rite de l'univers*. Traité de christianisme écologique. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2004 temos uma visão da perspectiva ecológica perpassando todas as obras que compõem as “contribuições”; ver também GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Da possibilidade de morte da terra à afirmação da vida*. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann. Cadernos Teologia Pública. Ano III – número 23 – São Leopoldo: UNISINOS, 2006; ALMEIDA, Edson Fernando de. *Do viver apático ao viver simpático*, p. 13.

⁷ São numerosas as publicações sobre a ecologia na reflexão teológica. Além das obras de Moltmann, destacamos COBB, John. *Sustainability*. Economic, ecology and justice. New York: Orbis Books, 1992; MCFAGUE, Sallie. *The body of God*. An ecological theology. London: SCM Press, 1993.

ser humano moderno com a natureza, de tal modo, que muitas espécies de animais e vegetais estão seriamente ameaçadas, enquanto que outras já foram extintas para sempre. Isso revela que o ser humano, além de descuidado, foi também arrogante, submetendo a terra aos seus caprichos, resultantes da ganância e do desejo de poder.

A progressão da emancipação autônoma da razão foi tematizada e celebrada na modernidade, sobretudo no Iluminismo.⁸ O ser humano emancipado e o seu largo desenvolvimento foram causadores de instabilidades e outras conseqüências desastrosas. O progresso científico-tecnológico é acompanhado de um risco real da vida no planeta. Isto é aquilo que se pode chamar de crise da modernidade, e uma das grandes crises que hoje assola a humanidade é a crise ecológica, que assume dimensão global.⁹

Com freqüência é possível ouvir as denúncias de ambientalistas de que muitas espécies de animais e de vegetais estão seriamente ameaçadas. Mas a ecologia é hoje uma preocupação que extrapola os redutos ambientalistas e se tornou questão de todas as pessoas. Dada a sua importância, já se pode pensar que a guerra ecológica é mais ameaçadora do que a guerra entre países, que significa a guerra dos seres humanos contra os demais seres da terra.

Hoje, os problemas ecológicos interpelam os fundamentos da civilização moderna. A crítica está sobre a compreensão do ser humano como centro e medida de todas as coisas, pois isso estabeleceu um distanciamento entre o ser humano e a natureza.¹⁰

Essa problemática ecológica, diante da qual o mundo se encontra atualmente, atinge a teologia e lhe exige mudanças, pois suas nomeações e

⁸ A idéia de modernidade, no período iluminista, tem seu pressuposto que se fundamenta na razão. Através do uso da razão colocou a possibilidade de se criticar todas as influências que encobriam do ser humano a sua própria realidade, que o deixa em um estado de minoridade e total ignorância. Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*, p. 31.

⁹ DELÉAGE, Jean Paul. *Histoire de l'écologie, une science de l'homme et de la nature*, Paris, Ed. De la Découverte, 1991.

¹⁰ Segundo Deléage, a raiz dessa ruptura é conseqüência da vitória do cristianismo, e está enraizada na Idade Média, pois “os homens daquela época não duvidavam que o mundo foi criado para eles e as demais espécies estão sujeitas a suas necessidades.” Cf. *Ibid.*, p. 24-25; na mesma perspectiva ver C. LARRÈRE. *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997.

conceituações tradicionais acerca de Deus, do ser humano e do mundo foram questionadas, tornaram-se frágeis, não mais conseguem dar conta de uma aproximação à realidade. Por isso, Sallie McFague vai afirmar que nomes ultrapassados insistem em permanecer, e a teologia cristã, muitas vezes, se vale desses nomes anacrônicos e contraproducentes.¹¹ Isso significa que, fazer teologia hoje, implica reconhecer que estamos inseridos em um mundo no qual tudo está relacionado reciprocamente, aquilo que McFague chama de “nova sensibilidade do nosso tempo”.¹²

Portanto, a teologia precisa de conceitos que possam adequadamente fazer sentido diante das exigências dessa nova sensibilidade. Nesse sentido, uma leitura teológica contextualizada considerando as interpelações feitas pela ecologia, como se pretende aqui, procurará demonstrar a riqueza e a atualidade do debate teológico em Jürgen Moltmann. Através da pesquisa teológico-ecológica em Moltmann, descortina-se a oportunidade de uma releitura crítica do debate teológico contemporâneo.

Esta pesquisa, então, parte da hipótese segundo a qual é possível encontrar na teologia trinitária de Jürgen Moltmann, mais especificamente através da sua releitura em chave pneumatológica, uma base sobre a qual pode ser fundada e assentada uma teologia ecológica. A teologia de Moltmann revela sua preocupação em querer responder aos desafios da “crise ecológica” do tempo presente. Essa crise, segundo ele, se deve ao subjetivismo e ao domínio mecanicista do mundo, com os quais se deve romper.

A partir dessas observações, serão resumidas as partes que compõem este trabalho, que está dividido em cinco capítulos. No primeiro, pergunta-se pela possibilidade de uma ética ecológica. A discussão situar-se-á na medida em que se expõe que as abordagens em geral se polarizam entre o antropocentrismo e o ecocentrismo. O primeiro, tem a preocupação de reformular algumas concepções do ser humano e adaptá-las ao contexto contemporâneo; é marcado pela técnica e pela

¹¹ MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus*. Teologia para uma era ecológica e nuclear, p. 18.

¹² *Ibid*, p. 19.

ciência. O antropocentrismo mantém vínculo fiel ao primado da razão humana, postulando a capacidade de administrar os problemas ecológicos. A idéia é seguir a posição de René Descartes segundo a qual o homem é “senhor e possuidor da natureza”.¹³

No pensamento holístico há a proposta de certo tipo de biocentrismo através do qual se restabelecem os fios fundamentais entre todos os seres vivos. Dentro desse conjunto, o ser humano é apenas mais um elemento. É nesse debate que estão inscritas as investigações deste trabalho para a ética ecológica.

Analisar-se-á o pensamento ético do filósofo alemão Hans Jonas e o seu *princípio responsabilidade*, que é uma ética sobre a atual civilização tecnológica que deve se responsabilizar pelas gerações futuras. O segundo item do primeiro capítulo, ocupa-se da elaboração ética do francês Luc Ferry e sua ética humanista e democrática não metafísica. Finalmente, o terceiro item do mesmo capítulo ocupa-se do pensamento ético de Albert Schweitzer e sua famosa *ética do respeito à vida*, que postula a valorização da incondicional vontade de viver. Será Observado que o princípio fundamental da moral postulado por Schweitzer terá forte influência em Moltmann.

O segundo capítulo objetiva investigar a relação entre teologia e ecologia, a partir da teologia latino-americana, da teologia do processo e do ecofeminismo. São, portanto, três possibilidades de se fazer teologia ecológica, que representam parte do atual estado da pesquisa teológica no interior das preocupações ecológicas. Outro motivo para a análise dessas formulações teológico-ecológicas é que servirão de referência para contextualização e aprofundamento das análises que aqui serão feitas da teologia de Moltmann.

Após a discussão sobre a relação entre teologia e ecologia, passa-se a análise de como alguns autores e autoras elaboraram suas teologias ecológicas. Leonardo

¹³ DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*, p. 114.

Boff foi quem mais investiu no ecológico entre os teólogos da América Latina.¹⁴ Será visto que a ecologia, para Boff, representa um novo momento da Teologia da Libertação, que deve assumir a chamada nova cosmologia. Entendemos que o conceito que vai nortear essa nova formulação teológica é o *panenteísmo*, símbolo de absorção da cosmologia contemporânea. Essa noção panenteística enfatiza a mistura de Deus em todos os processos, sem que ele se perca neles.

Em outro momento do segundo capítulo, busca-se uma leitura da teologia do processo. Essa corrente teológica é desenvolvida a partir do pensamento do matemático e filósofo inglês Alfred North Whitehead.¹⁵ O teólogo norte-americano, o metodista John Cobb, é um dos mais importantes representantes da teologia do processo. Cobb quer, a partir do pensamento do processo, superar o modelo mecanicista e dualista e dar conta da natureza de Deus e do determinismo.

Ainda no pensamento do processo, Jay Mc Daniel vai enfatizar o *panenteísmo* como elemento articulador para a realização da teologia ecológica. Para Mc Daniel, o *panenteísmo* é fundamental para se pensar em um cristianismo ecológico, pois pode pensar Deus para além das formas pessoais e de gênero.

O terceiro modelo de elaboração teológico-ecológica a ser visto no segundo capítulo é o ecofeminismo. Trata-se de um termo que sintetiza duas preocupações latejantes: a ecologia e o feminismo.¹⁶ Entende-se que Sallie McFague, com seus modelos trinitários de Deus, oferece um importante alargamento de compreensão na idéia do mundo como corpo de Deus, que também é desenvolvido no panenteísmo de Mc Daniel. Rosemary Radford Ruether com sua noção de cura integral da terra e Ivone Gebara, com sua articulação no contexto latino-americano, completam o item sobre o ecofeminismo no segundo capítulo.

¹⁴ Suas produções bibliográficas na última nos apontam isso. Destacamos as duas principais obras: BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004 e BOFF, Leonardo, *Ecologia, mundialização e ecologia*. São Paulo: Ática, 1993.

¹⁵ Sua obra mais famosa: WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality, an essay in Cosmolgy*, MacMillan, Nova York 1929.

¹⁶ Cf. RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: mulheres do Primeiro e Terceiro mundos. *Mandrágora. Ano 6 (2000) no. 6 Ecofeminismo: tendências e debates*, p. 11; GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*, p. 11.

No terceiro capítulo entra-se na teologia de Jürgen Moltmann. Elege-se a pneumatologia como porta hermenêutica para ingressar em seu pensamento teológico. Em um primeiro momento desse capítulo, trabalha-se a questão do lugar da pneumatologia na teologia ocidental, com o fito de contextualizar o pensamento pneumatológico de Moltmann. A idéia básica que perpassa esse primeiro momento é que a teologia ocidental tem grande dívida com a pneumatologia. Com isso, retomar momentos importantes da teologia contemporânea com Friedrich Schleiermacher e Karl Barth é importante, pois a partir desses teólogos criou-se a tensão entre revelação divina e experiência humana do Espírito. A pneumatologia de Moltmann inscreve-se nesse quadro como tentativa de síntese entre revelação e experiência, e aponta uma abertura maior que é de uma proposta integral ou holística, como prefere Richard Baucham,¹⁷ pois demonstra sua preocupação política, ética, ecológica.

Em outro momento do terceiro capítulo, busca-se a releitura de todo o edifício teológico de Moltmann pelo viés pneumatológico, em seus dois projetos – *Trilogia da esperança* e *Contribuições sistemáticas para a teologia*. A partir daí, procura-se entender a ação do Espírito na história – que em Moltmann significa investigação escriturística – e as pneumatologias que emergem dessas investigações.

O quarto capítulo pergunta pela possibilidade de articular uma teologia ecológica em Jürgen Moltmann. Como é possível essa articulação? Qual o conceito norteador a partir do qual ele organiza seu pensamento teológico para a elaboração de uma teologia ecológica? São algumas questões que revelam as preocupações desse quarto capítulo. A ecologia é uma preocupação presente na produção teológica moltmanniana, nas últimas duas décadas. Resulta, assim como a centralidade cada vez maior da pneumatologia, do aprofundamento trinitário¹⁸ que recebeu sua teologia e da profunda identificação de Moltmann com o movimento ecológico.¹⁹

Busca-se penetrar na reflexão trinitária de Moltmann, uma vez que ali reside o ponto a partir do qual é possível compreender a sua reflexão ecológica. Em sua

¹⁷ BAUCHAM, Richard. *The theology of Jürgen Moltman*, p. 22.

¹⁸ *Ibid.*, p. 21-23.

¹⁹ Cf. ALMEIDA, Edson Fernando. *Do viver apático ao viver simpático*, p. 13.

reflexão sobre a Trindade, Moltmann apresenta um Deus que não está impassível aos sofrimentos humanos e de toda a sua criação. Buscar-se-á nesse item compreender sua teoria sobre a criação, uma vez que ela se apresenta como resultado do aprofundamento trinitário. Toda essa busca, então, deverá ser feita a partir de uma compreensão pericorética.

Um aspecto que é fundamental na teologia que reflete no contexto da atual realidade ecológica, é a relação de Deus com o mundo. A busca pela compreensão da imanência de Deus, em Moltmann, acontece a partir da reflexão sobre a experiência. Primeiro, procura-se compreender fenomenologicamente a experiência e posteriormente compreende-se a experiência de Deus na vida, a partir do conceito de transcendência imanente.

O último item do quarto capítulo é uma reflexão sobre a afirmação da vida. Alguns interlocutores da ética – sobretudo Albert Schweitzer – e da filosofia da vida se fazem presentes. O conceito de vitalidade perpassa esse item, que deverá enfatizar a teologia de Moltmann como um hino de celebração e afirmação da vida.

Finalmente o quinto e último capítulo. Ele é dividido em duas partes: na primeira, serão feitas algumas considerações críticas sobre a teologia de Moltmann; na segunda, apontam-se algumas possibilidades que sua teologia oferece, através da articulação pneumatologia-ecologia.

Na primeira parte, as críticas dirigidas a Moltmann concentram-se naquilo que está diretamente ligado à realidade ecológica. Nesse sentido, três aspectos merecem considerações críticas: a falta de discussão sobre o conceito de ecologia; a tendência que a teologia de Moltmann tem de colocar o acento no futuro; e o vínculo da teologia trinitária com o misticismo judeu.

Na segunda parte do quinto capítulo, busca-se dar continuidade a apresentação de uma teologia dialogal, relacional, pericorética – no dizer de Moltmann – em que autores e autoras, trabalhados em capítulos anteriores, estejam, em alguma medida, presentes ali dentro do foco proposto: O Espírito criador.

Em um primeiro momento dessa segunda parte, a idéia é mostrar a necessidade de um novo viés hermenêutico para a reflexão teológica no contexto da atual realidade ecológica. A teologia ocidental, em geral, reflete a partir de um viés hermenêutico fortemente cristológico e eclesiológico. A idéia, portanto, é ter a pneumatologia e a ecologia, de tal maneira relacionadas, a fim de que formem um novo eixo hermenêutico mais adequado para a reflexão teológica no contexto da realidade ecológica em geral e, particularmente, no contexto religioso latino-americano.

Na perspectiva do viés hermenêutico proposto – *pneumatológico-ecológico* – busca-se refletir com ênfase nos aspectos práticos a partir de temas como *liberdade* e *justiça*, que deve ensejar um diálogo direto com a ética, a espiritualidade e com a Teologia da Libertação latino-americana.

Por fim, a questão que está diretamente ligada à teologia feminista, ao ecofeminismo. A partir do foco proposto para o desenvolvimento deste trabalho – o Espírito criador – abordar-se-á a questão do feminino na teologia, dentro do eixo hermenêutico pneumatológico-ecológico.

Na conclusão, recolhe-se todo o caminho percorrido dentro do foco do trabalho e assinala-se a possibilidade de que ainda novas possibilidades são possíveis no Espírito criador. Assim, a tese é que a teologia trinitária de Jürgen Moltmann, mais precisamente a pneumatologia, oferece a base sobre a qual pode ser fundada uma teologia ecológica.

Capítulo 1

ÉTICA E ECOLOGIA: REFLEXÃO A PARTIR DE TEORIAS CONTEMPORÂNEAS

*A negação da vida não pode ser ética.
A ética deve, portanto, consistir numa
Afirmção superior da vida.*

Albert Schweitzer

1.1. Primeiras considerações: as teorias ecológicas contemporâneas

O termo ecologia, como conceito científico, deve o seu nascimento ao biólogo alemão Ernst Häckel (1834-1919), que oferece uma definição do termo em 1866, quando fala das relações entre organismos,²⁰ ou seja, trata-se de “um estudo das relações entre os sistemas vivos entre si e com o seu meio ambiente.”²¹ Não se trata, portanto, apenas de um estudo dos seres vivos em si, mas das relações existente entre eles. Contudo, a ecologia hoje é de domínio multidisciplinar que desperta interesse não apenas às ciências da natureza, mas também à filosofia, à teologia, à ética. Algumas teorias estabelecem uma ligação entre esses variados saberes e a ecologia.

Uma das marcas da filosofia moderna é a ruptura da relação harmoniosa entre o ser humano e a natureza. Esse cisma foi deflagrado pelo cruzamento de alguns fatores de transformação, entre os quais os que estão situados na esfera da filosofia e da ciência. Referimo-nos aqui ao antropocentrismo moderno, marcado pela filosofia de René Descartes,²² ao propor duas definições centrais para a filosofia moderna: o homem como *res cogitans* e opostamente a da coisa como *res extensa*, inaugurando, assim, o tempo da exaltação do sujeito sobre o objeto: a natureza.

A separação epistemológica entre a natureza e o ser humano, reduziu a primeira a objeto restritamente de manuseio científico e calculo matemático. Assim, a natureza perde a sua aura misteriosa que despertava o desejo contemplativo²³ – como foi até a Idade Média – e passou a ser olhada sob interesses geométricos e mecânicos. Nas palavras de Borheim, que sintetiza esta virada antropocêntrica no advento da modernidade de uma forma muito apropriada, afirma que

A evidência é subjetivada, desloca-se da coisa para a transparência das idéias claras e distintas e, o que é mais importante, o objeto não é simplesmente o que se oferece à inspeção desprevenida do olhar, pois passa a ser o resultado de uma construção elaborada pelo sujeito.²⁴

²⁰ KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia latino-americana*, p. 72.

²¹ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito do pobre*, p. 16.

²² DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Ed. Curitiba: Hemus, 2000.

²³ Cf. FALCON, Francisco José Calazans. *O iluminismo*: São Paulo: Ática, 1986.

²⁴ BORNHEIM, Gerd. “Filosofia política e ecológica”. In.: *O ambiente inteiro*, p. 26.

O fato é que o ser humano e a natureza se divorciaram, e as relações entre eles se dão no nível da oposição. Agora, o reino da liberdade (da subjetividade) se contrapõe à natureza dos seres submetidos ao determinismo das leis físicas e biológicas. Em meio a essa distinção, no espaço da cultura ocidental, a natureza passa a habitar uma esfera menos privilegiada a do *ethos* moderno. De modo mais claro, podemos afirmar que a modernidade é marcada por uma vontade de senhorio em querer sujeitar a natureza à razão e à vontade do ser humano. Através do uso da razão estava aberta a possibilidade de se criticar as influências que ocultavam do ser humano a sua própria realidade.²⁵

A consagração do antropocentrismo como centro de todas as decisões é alcançada com Immanuel Kant²⁶ por meio da proclamação de forma definitiva e absoluta da razão subjetiva e autônoma. A conseqüência mais imediata e perene foi a deflagração progressiva da dominação técnico-científica sobre a natureza. Através da intervenção técnico-científica, a razão fez a incrível descoberta de submeter todos os entes (a realidade toda) aos seus desígnios. Por este encaminhamento cultural, a naturalidade do ser humano fica submissa à técnica e à ciência que, além do mais, reduz severamente a realidade a uma reserva de energias que antes não se tinha acesso.²⁷ Uma síntese do antropocentrismo está nas palavras de René Descartes, quando afirma que o ser humano é “senhor e mestre da natureza.”²⁸

Como vimos acima, o antropocentrismo celebra positivamente as qualidades do ser humano em detrimento da natureza. A esta lhe é atribuída um valor meramente instrumental nas mãos do ser humano.²⁹ Mas há uma forma de ecologia que se apresenta contrária ao antropocentrismo, que é chamada de ecologia profunda. Esta defende a tese segundo a qual a natureza é exaltada enquanto que o ser humano é reduzido a um elemento entre os demais seres que habitam o universo.

²⁵ Cf. ROUNET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*, p. 31.

²⁶ KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*
<http://br.geocities.com/eticaejustica/esclarecimento.pdf>.

²⁷ Cf. LANDIM, Maria Luíza. *Ética e natureza*, p. 150.

²⁸ DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*, p. 114.

²⁹ Cf. LANDIM, Maria Luíza. *Op. Cit.*, p. 157.

A ecologia profunda tem como ponto de partida o reconhecimento do valor intrínseco da natureza. Trata-se de um tipo de ecologia que pretende colocar perguntas que não são articuladas, por exemplo, na ciência. A ecologia profunda vai dizer que o aprofundamento das questões pode está no trânsito realizado entre a ecologia e a filosofia, ao levantar questionamentos sobre política e ética. Arne Naess é um dos seus mais importantes representantes e afirma que a essência da ecologia profunda é colocar perguntas profundas;³⁰ ela pergunta pelo “porquê”, “como”. Naess afirma que “nós precisamos hoje é de uma tremenda expansão do pensamento ecológico naquilo que eu chamo de ecosofia [...] Ecosofia ou ecologia profunda, então, é a passagem de uma ciência para uma sabedoria.”³¹

Fica muito claro, portanto, que Naess assinala a passagem que a ecologia profunda deve fazer da ciência para a sabedoria, que nesse caso, significa passar de uma ecologia biológica para uma ecologia filosófica. Essa preocupação filosófica é ética na medida em que se refere a valores, normas e exige (re)pensar toda a tradição filosófica moderna. “A ecologia profunda exige a desconstrução da metafísica e da ética modernas, que exaltaram o sujeito e desprezaram a natureza.”³²

De modo sintético, a ecologia profunda afirma que o bem-estar e o pleno desenvolvimento da vida humana e não humana na terra são valores em si mesmos, isto é, valores intrínsecos. Para Naess, é necessário modificar drasticamente as orientações nos planos econômico, político, tecnológico e ideológico. Ele entende que tal proposta valoriza a qualidade de vida.³³

A ecosofia mencionada por Arne Naess aparece também no pensador francês Félix Guatari. Segundo ele, a crise ecológica deve ser enfrentada adequadamente com uma articulação de linhas da ecologia.

As formações políticas e as instâncias executivas parecem totalmente incapazes de apreender essa problemática no conjunto de suas implicações. Apesar de estarem começando a tomar uma consciência parcial dos perigos mais evidentes que ameaçam o

³⁰ Cf. LA TORRE, M. Antonietta. *Ecologia y moral*, p. 55.

³¹ NAESS, Arne. *Deep ecology*, p. 74.

³² LANDIM, Maria Luiza. *Op. Cit.*, p. 158.

³³ NAESS, Arne. “The deep ecological movement: some philosophical aspects”, *Philosophical inquiry*, vol. 8, 1986, p. 14.

meio ambiente natural de nossas sociedades, elas geralmente se contentam em abordar o campo dos danos industriais e, ainda assim, unicamente numa perspectiva tecnocrática, ao passo que só uma articulação ético-política – a que chamo de *ecosofia* – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convincentemente tais questões.³⁴

Para Guatari, a resposta que se deve à crise ecológica deve ser em escala planetária:

Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Essa revolução deverá concernir, portanto, não só às relações de forças visíveis em grande escala mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo.³⁵

Outra possibilidade de conceituação da ecologia é chamada de ecologia social,³⁶ que significa uma concepção abrangente da sociedade e da natureza. Isso significa que se trata de uma filosofia ecológica que faz aproximações fundamentais entre teoria e prática, pois vê as variadas manifestações sociais, em todos os âmbitos, como parte da crise atual e da possibilidade e capacidade de encontrar alternativas. Como afirma Guatari consiste em “desenvolver práticas específicas que tendam a modificar e a reinventar maneiras de ser no seio do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho etc.”³⁷

Um dos mais importantes articuladores dessa corrente, considerado um dos pais da ecologia social, Murray Bookchin, oferece-nos uma abordagem em chave ética, pois afirma que a natureza, mesmo que não seja em si mesma ética, pode dar um fundamento para que se desenvolva uma ética. Trata-se, segundo ele, de uma ética ecológica, uma vez que afunda raízes na ecologia natural, embora a ecologia não tenha caráter ético. Então, qual é, pergunta ele, essa ética? Ele mesmo responde:

Acho que a história natural, a história da vida, tem para nós uma mensagem que podemos aproveitar... a história natural pode ensinar-nos uma ética baseada na riqueza da diversidade

³⁴ GUATARI, Félix. *As três ecologias*, p. 8.

³⁵ *Ibid.*, p. 9.

³⁶ CLARK, John. *What is social ecology?* Trumpeter 5:2 Spring 1988; BOOKCHIN, Murray. *Ecology, si... pero social*. In.: *Tierra Amiga* n° 20 (1993). BOOKCHIN, Murray. *La obsesión por el crecimiento*. In.: *Tierra Amiga* n° 22 (1994).

³⁷ GUATARI, Félix. *Op. Cit.*, p. 15.

e das diferenças. Não digo que a natureza nos imponha essa ética, mas que podemos aprender esta ética a partir da natureza.³⁸

Murray Bookchin afirma que ao olharmos para a natureza verificamos que estamos mergulhados em uma profunda crise, com estruturas sociais não ecológicas, nocivas ao meio ambiente natural, e uma mudança nesse quadro não virá por meio de leis ou atos governamentais. É necessário uma mudança estrutural mais abrangente e profunda. Eis o ensinamento que nos dá a natureza.³⁹

Com essa exposição objetivamos chegar a um panorama de uma ética ecológica e preparar as condições necessárias para o diálogo necessário entre ecologia e teologia. Ou seja, temos um duplo objetivo ao situarmos o contexto do debate teórico em que as questões ecológicas acontecem. Portanto, queremos refletir a partir de algumas concepções éticas que articularam seu pensamento de tal modo que nos permitem conceber uma ética da ecologia. A busca é de um princípio moral, algo que não apenas modifique os meios de nossa geração, mas que os fins sejam transformados.

Com vistas, então, a uma ética ecológica, analisaremos o pensamento ético de Hans Jonas e o seu “princípio responsabilidade”, que é uma. Jonas escreveu uma obra sobre a ética do meio ambiente e a ontologia; uma elaboração ética da atual civilização que deve se responsabilizar pelas gerações futuras. No segundo item, nos debruçamos sobre a elaboração ética de Luc Ferry, a partir de sua “nova ordem ecológica”. Ferry busca por uma ética humanista e democrática abrindo mão definitivamente da metafísica. Finalmente, nos deteremos no pensamento ético de Albert Schweitzer e sua “ética do respeito à vida” que valoriza radicalmente a vontade de viver de cada ser vivo (humano e não humano).

³⁸ BOOKCHIN, Murray. *Ecology, si... pero social*. In.: *Tierra Amiga* n° 20 (1993), p. 46. Apud KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia latino-americana*, p. 75.

³⁹ *Ibid.*

1.2. A ética da responsabilidade de Hans Jonas

Hans Jonas nasceu em Mönchengladback, na Alemanha em 1903. Foi aluno de Edmund Husserl e de Martin Heidegger, e quando este foi para a Universidade de Marburg, Jonas o acompanha e lá conheceu Rudolf Bultmann. A ascensão do nazismo ao poder fez com que Jonas abandonasse a Alemanha em 1934. Jonas propõe uma nova ética, que é a ética da responsabilidade. A busca da base dessa nova ética representa, segundo Maria Clara Bingemer, “o terceiro grande momento da trajetória intelectual de Hans Jonas.” A obra que vamos acompanhar aqui neste item foi publicada em 1979: *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethic für die Technologische Zivilisation*.⁴⁰

Hans Jonas propõe uma ética da civilização presente que deve assumir a responsabilidade pelas civilizações futuras. Em linhas gerais, Jonas recorre a uma metafísica crítica àquelas homólogas ao do transcendentalismo de kantiano. Jonas constrói uma obra que considera os dados da era tecnológica na qual estamos inseridos. Nesse sentido, ele se empenha em responder uma questão central, que é o de erguer uma ética nova, uma vez que a ética tradicional caducou. Precisamos saber, então, como ele organiza esse projeto ético, e isso se configura em objetivo a ser perseguido neste item.

A obra *O princípio responsabilidade* nos coloca, logo no seu início, diante de importantes questões que são levantadas por Hans Jonas: primeiro, ele afirma que “nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie.”⁴¹ Outro aspecto importante é a orientação antropocêntrica de toda ética clássica que estabelece um *desing* ético, de tal forma, que tem o ser humano como finalidade de todas as ações e a natureza como sua simples plataforma.⁴² Finalmente, a constatação dos efeitos prejudiciais dessa ética antiga propõe a inclusão dos seres não humanos no conceito

⁴⁰ Acompanhamos a edição brasileira. JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*, p. 17.

⁴¹ *Ibid.*, p. 40-41.

⁴² *Ibid.*, p. 40.

de bem humano, conforme afirma: “isso significaria procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de ‘fins em si’ para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano.”⁴³

A ética da responsabilidade é erguida a partir de certa desconfiança no que tange às capacidades do ser humano e também a partir do medo do efetivo potencial destrutivo do qual dispõe o ser humano: a técnica. Jonas escreve que a técnica “transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendedorismo mais significativo.”⁴⁴ O problema é que a técnica se tornou cada vez mais autopoietica, fora da capacidade de controle e decisões do ser humano, que, por sua vez, não é dotado de capacidade para conter o progresso. Além disso, e isso certamente é o mais grave, a técnica possibilitou a real condição de o ser humano aniquilar todas as formas de vida. No que diz respeito ao ser humano, este também passou para o grupo dos objetos da técnica: prolongamento da vida, controle de comportamento e manipulação genética falam desse passo importante, que se infla de ameaças e questionamentos. As mudanças do agir humano nos colocam no centro de uma urgência ética. O fato é que Jonas defende a tese de que com a ampliação das exigências e dos limites do agir é preciso uma ética de responsabilidade que seja compatível com tais limites e exigências. Assim, Jonas sinaliza que a morte deve servir para que haja ação e que diante de um quadro de problemas que são levantados pela manipulação genética, a ética tradicional não está habilitada para oferecer respostas. “Saber se temos o direito de fazê-lo, se somos qualificados para esse papel criador, tal é a pergunta mais séria que se pode fazer ao homem que se encontra subitamente de posse de um poder tão grande diante do destino.”⁴⁵

Se Hans Jonas advoga que a situação exige transformações do agir humano, então o imperativo categórico kantiano⁴⁶ já não se mostra mais adequado para a atual civilização tecnológica. O imperativo categórico, conforme vai nos lembrar Manfredo

⁴³ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Lisboa: Edições 70, 1998.

de Oliveira, exprime uma vontade de universalização das máximas normativas,⁴⁷ que assim é formulada por Kant: “o imperativo categórico é portanto só um único, que é esse: *age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*”⁴⁸

Hans Jonas opera uma mudança no imperativo kantiano, fazendo emergir um novo imperativo, que tem tom mais amplo ao envolver o ser humano integralmente e a vida em geral. Para Jonas, portanto, assim deve se expressar o imperativo categórico para essa era tecnológica, que podemos percebê-la em quatro dimensões:

“Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”.

“Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”.

“Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”.

“Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer”.⁴⁹

Parece-nos muito claro, na formulação de Hans Jonas, que uma pessoa pode até arriscar a sua própria vida, colocá-la em perigo, mas não pode fazer o mesmo com a humanidade futura. Jonas demonstra que deseja uma reedição, uma tentativa de redescoberta da universalização das máximas normativas. Segundo Manfredo Oliveira, em Jürgen Habermas, com sua *Ética da Ação Comunicativa*, também há uma retomada da exigência universal, porém na perspectiva de uma comunidade em que os participantes se convencem de algo.⁵⁰ Nessa perspectiva, o imperativo categórico é imperativo ligado à comunicação, que oferece uma nova compreensão da razão prática. Em Jonas, o que se forma ponto de referência e norma é a humanidade global, ou seja, o ser humano do presente se encarrega da humanidade *futura*. Não há,

⁴⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*, p. 22.

⁴⁸ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*, p. 59.

⁴⁹ JONAS, Hans. *Op. Cit.*, p. 48.

⁵⁰ Ver OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Op. Cit.*, p. 23.

evidentemente, nenhuma reciprocidade no imperativo de Jonas, já que a humanidade futura não poderá fazer nada pela geração presente, e isso é um elemento característico em sua proposta ética. Com exceção da obrigação de pais e mães para com os filhos, não há nada semelhante na moral tradicional, quanto à reciprocidade. Dessa forma, entendemos, é preciso frisar que Hans Jonas vai além do horizonte antropocêntrico, alcançando maior amplitude do que a perspectiva almejada por Habermas. Ou seja, a reformulação do imperativo kantiano operada por Jonas vai além do antropocentrismo de Habermas, que ainda se mantém fiel ao humanismo centrado de Kant. Poderíamos ainda acrescentar, então, que para Habermas, não há possibilidade de superar o antropocentrismo de uma ética que descarta dos círculos de seus destinatários tudo e todos que não têm linguagem, como natureza não humana.⁵¹

Esse imperativo, que é inédito, revela toda nossa obrigação com a humanidade futura, e isso exprime a sua preferência pelo ser, a preeminência do ser sobre o não-ser. Assim, a ética desdobra a questão do ser e é nela que a teoria dos valores aprofunda sua raiz. A questão da obrigação não apenas emerge de uma vontade que governa, mas do Ser.

A justificativa de uma tal ética, que não mais se restringe ao terreno imediatamente intersubjetivo da contemporaneidade, deve estender-se até a metafísica, pois só ela permite que se pergunte por que, afinal, homens devem estar no mundo: portanto, por que o imperativo incondicional destina-se a assegurar-lhes a existência no futuro.⁵²

Jonas resiste às tentações positivistas, torna-se metafísico,⁵³ funda o Bem no ser, que tem mais valor que o não-ser. O tom dado por Jonas sobre a metafísica é, em

⁵¹ Para maiores matizações do pensamento ético de Jürgen Habermas é preciso percorrer algumas de suas principais obras: *A Inclusão do Outro*. Estudos de Teoria Política. São Paulo: Edições Loyola, 2002; *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989; *Direito e Democracia*. Ente fatos e normas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998; *De l'Éthique de la Discussion: que signifie le terme "Diskursethik"?*. Paris: Cerf, 1992; *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990; *Teoria de la acción comunicativa I*. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987; *Vérité et justification*. Paris: Gallimard, 2001.

⁵² JONAS, Hans. *Op. Cit.*, p. 22.

⁵³ Segundo afirma: “o filósofo secular, que se esforça por estabelecer uma ética, deve antes de tudo admitir a possibilidade de uma metafísica racional, apesar de Kant, desde que o elemento racional não seja determinado exclusivamente segundo os critérios da ciência positiva.” *Ibid.*, p. 97.

nosso entendimento, de teor religioso e, para alguns, entre os quais Luc Ferry,⁵⁴ com matizes fundamentalistas. Há também a idéia de que tomemos partido do ser, que é medida de todo ente particular, e nesse sentido, um princípio ontológico é o que temos. Hans Jonas quer nos fazer apreender de modo mais preciso o sentido dessa responsabilidade ontológica, referente ao futuro longínquo.

Hans Jonas pretende ser sensível às possíveis mazelas do agir humano em seu imperativo e, com isso, tece suas críticas ao utopismo do ideal baconiano, do marxismo e o de Ernst Bloch. Podemos dizer que ele quer se colocar muitos passos à frente da utopia pois, como tal, ela não sobressalta as barreiras da auto-referencialidade antropocêntrica.

Francis Bacon (1561-1626) – seu empirismo tratou a natureza de um ponto de vista distante da existência humana – é caracterizado por Jonas pelo seu ideal de dominação, que pode ser expresso através de suas palavras que tratam a natureza como objeto de análise.

Para a constituição de axiomas deve-se cogitar de uma forma de indução diversa da usual até hoje e que deve servir para descobrir e demonstrar não apenas os princípios como são correntemente chamados como também os axiomas menores, médios e todos, em suma. Com efeito, a indução que procede por simples enumeração é uma coisa pueril, leva a conclusões precárias, expõe-se ao perigo de uma instância que a contradiga. Em geral, conclui a partir de um número de fatos particulares muito menor que o necessário e que são também os de acesso mais fácil. Mas a indução que será útil para a descoberta e demonstração das ciências e das artes deve analisar a natureza, procedendo às devidas rejeições e exclusões, e depois, então, de posse dos casos negativos necessários, concluir a respeito dos casos positivos. Ora, é o que não foi até hoje feito, nem mesmo tentado, exceção feita, certas vezes, de Platão, que usa essa forma de indução para tirar definições e idéias. Mas, para que essa indução ou demonstração possa ser oferecida como uma ciência boa e legítima, deve-se cuidar de um sem-número de coisas que nunca ocorreram a qualquer mortal. Vai mesmo ser exigido mais esforço que o até agora despendido com o silogismo. E o auxílio dessa indução deve ser invocado, não apenas para o descobrimento de axiomas, mas também para definir as noções. E é nessa indução que estão depositadas as maiores esperanças.⁵⁵

⁵⁴ FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique*. L'arbre, l'animal et l'homme. Paris, Grasset, 1992. Em reiteiradas ocasiões ele critica Hans Jonas.

⁵⁵ BACON, Francis. *Novum organum*, <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/norganum.html>. Acesso em 28/05/2008.

A idéia de Bacon de torturar a natureza a fim de extrair os seus segredos – que perpassa toda a obra *Novum organum* – representou ganhos para a humanidade em termos científicos, mas também superou a visão antiga do mundo e alimentou uma nova relação entre o ser humano e a natureza.⁵⁶ Jonas inicia afirmando que “a ameaça de catástrofe do ideal baconiano de dominação da natureza por meio da técnica reside, portanto, na magnitude do seu êxito.”⁵⁷ Sugere-nos que Bacon é quem inicia a utopia moderna, e sua fórmula, lembra-nos Jonas, “afirma que saber é poder”.⁵⁸ O saber, em Bacon, está diretamente associado ao poder, ao domínio das coisas, ao controle do real, através da descoberta da ordem natural. O problema é que a fórmula baconiana se transforma em real ameaça, pois dominar se torna um poder descontrolado, como Jonas afirma:

O poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse. Torna-se necessário agora, a menos que seja a própria catástrofe que nos imponha um limite, um poder sobre o poder – a superação da impotência em relação à compulsão do poder que nutre de si mesmo na medida de seu exercício. Depois que um poder de primeiro grau, voltado para um mundo que parecia inesgotável, transformou-se em um poder de segundo grau que foge de poder, capaz de autolimitar a dominação que arrasta o condutor, antes que este se estraçalhe de encontro aos limites da natureza.⁵⁹

Jonas, portanto, descreve a história da nossa relação com o mundo através de três etapas, e cada uma delas caracterizada por certo tipo de poder. Segundo ele conclui, essa dinâmica de poder, de dominação não dá ao ser humano a liberdade, mas escravidão. A liberdade desse poder tirânico virá da sociedade. Entretanto, será ela capaz de socorrer, de fato, a sociedade? É o que pergunta Jonas. É dessa perspectiva que ele parte para a crítica do utopismo marxista.

⁵⁶ Em MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 27 temos essa perspectiva crítica na leitura do ideal de dominação baconiano.

⁵⁷ JONAS, Hans. *Op. Cit.*, p. 235.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 236.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 237.

Para Jonas, o ideal marxista é subproduto do ideal baconiano, o que significa que pressupõe a idéia de um domínio total da natureza.⁶⁰ Assim ele escreve a respeito:

Só o programa marxista, que integra a ingênua fórmula baconiana de dominação da natureza e a transformação radical da sociedade, esperando, com isso, o surgimento do homem definitivo, pode ser hoje considerado seriamente como fonte de uma ética que oriente a ação predominantemente para o futuro, daí extraindo suas normas para o presente. Pode-se dizer que o marxismo pretende colocar os frutos da herança baconiana à disposição da humanidade, realizando a promessa original de um gênero humano superior, promessa que se encontrava em má situação nas mãos do capitalismo.⁶¹

Escatologia e impulso técnico estão unificados, assim como práxis revolucionária e domesticação das coisas. É necessário deixar para trás, entende Jonas, essa forma do idealismo utópico, que tem o ser humano no centro do universo, encobrindo, assim, sua pertinência ontológica. O “homem verdadeiro”, afirma Jonas, existe desde sempre com suas oscilações, seus altos e baixos, sua grandeza e miséria e com todas as suas ambigüidades, pois ela é parte do ser humano, é constitutiva dele.⁶²

Michel Löwy alerta para a presença de duas concepções diferentes daquilo que ele chama de “*dialética do progresso*”, na obra de Marx. Segundo descreve, existe uma dialética fechada, prisioneira do desenvolvimento das forças produtivas como critério organizador de sua visão da história. Mas há também a dialética aberta, que fala da possibilidade de a história ser ao mesmo tempo progresso e catástrofe. Nesta segunda perspectiva, que pode ser traspassada para a consideração das diferenças históricas e da diversidade cultural, seria a aquela que introduziu Marx a se aproximar da problemática russa, seu desenvolvimento e organização do trabalho sob

⁶⁰ Não é tarefa muito simples estabelecer uma relação do marxismo com a ecologia, uma vez que um encontro original entre eles, nunca ocorreu nos tempos de Karl Marx e Friedrich Engels. Um artigo de Michel Löwy, publicado em uma importante revista, oferece-nos as linhas gerais da posição marxista sobre o conceito de modernidade e de natureza. Ver LÖWY, Michel. La crítica marxista de La modernidad. *Ecología política*, 1990, vol. 1, p. 88.

⁶¹ JONAS, Hans. *Op. Cit.*, p. 239.

⁶² *Ibid.*, p. 343.

o Partido Comunista, e também onde Löwy vê a possibilidade de uma herança por parte dos movimentos ecossocialistas contemporâneos.⁶³

Coloquemos a distância, mostra Jonas, o *Princípio esperança*⁶⁴ de Ernst Bloch (1885-1977), que dentro da tradição do pensamento marxista, quis manter uma dimensão utópica.⁶⁵ Em Bloch, que esteve próximo da Escola de Frankfurt, o sonho da vida perfeita alimenta e anima o ideal social. O “homem verdadeiro” se realizará no lazer e na festa. Aqui Jonas critica um desconhecimento de nossa condição ontológica. Tal desconhecimento se assenta sobre um antropocentrismo de Bloch, que tem o ser humano no centro do universo. Jonas continua e entende que a utopia de Bloch contém o grave erro de entender que a humanidade ainda não existe, de que o homem deve alcançar o homem dotado de poderes sobrenaturais, o super-homem. Eis a desconfiança lançada por Jonas sobre esse homem utópico:

O verdadeiro homem utópico, que se tornaria unívoco, só poderia ser o homúnculo da futurologia social-tecnológica, vergonhosamente condicionado para se comportar e se sentir bem, adestrado no seu âmago para submeter-se às regras. Essa é uma das coisas que temos razão em temer o futuro. Bem ao contrário do ‘princípio esperança’, deveríamos desejar que também no futuro toda satisfação produza insatisfação, toda posse, um desejo, toda paz, uma intranquilidade, toda liberdade, uma tentação – sim, que cada felicidade engendre uma infelicidade (esta talvez seja a única certeza que podemos ter a respeito do seres humanos).⁶⁶

A conclusão que podemos chegar é que Hans Jonas edifica, portanto, uma ética que se origina a partir de novas fundamentações, a partir de uma responsabilidade distante e que nada tem de utópica. Os seres humanos do presente respondem por toda a humanidade futura, com exames lúcidos do poder das ciências e da técnica modernas. Na verdade, essa ética se pretende nova, na medida em que é a primeira ética que se ocupa, na plenitude, com o futuro. Jonas distancia-se das utopias e vai em busca de uma raiz ontológica para a sua teoria.

⁶³ LÖWY, Michel. De Karl Marx a Emiliano Zapata: la dialéctica marxiana del progreso y la apuesta actual de los movimientos eco-sociales. In.: *Ecología política*, p. 10, Barcelona: 1995.

⁶⁴ BLOCH, Ernst. *Princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

⁶⁵ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Op. Cit.*, p. 130.

⁶⁶ JONAS, Hans. *Op. Cit.*, p. 343.

Chama-nos a atenção o fato de Hans Jonas apoiar muito em argumentações de cunho religioso o imperativo categórico, que é o seu princípio fundamental, deixando, de algum modo, emergir um aspecto de sua biografia religiosa.⁶⁷ Outro aspecto, é o que Luc Ferry vai apontar em sua obra *Le Nouvel ordre Écologique*,⁶⁸ afirmando que o *Princípio responsabilidade* se inclina às teorias fundamentalistas.

Não há dúvidas que é acertada a insistência de Hans Jonas na dimensão de proteção da responsabilidade.⁶⁹ Contudo, não podemos deixar de assinalar que vivemos hoje um momento de risco sem precedentes na nossa história, tanto que a questão ecológica se torna cada vez mais central nos debates políticos, filosóficos etc.,⁷⁰ fazendo com que tenhamos a necessidade de uma responsabilidade do presente, com aquilo que atinge nossa geração. Nesse sentido, reivindicamos uma maior ênfase na responsabilidade presente, que exige uma ética mundial com “*responsabilidade da sociedade mundial por causa de seu próprio futuro!* Responsabilidade para com o meio ambiente, tanto hoje quanto no futuro.”⁷¹ Isso significa, concluímos, que as gerações presentes precisam trabalhar na construção de uma ética que estabeleça uma aliança harmônica entre os seres humanos e a natureza, a fim de que sejam evitadas as catástrofes futuras.

Finalizamos aqui este item em que refletimos sobre a ética articulada por Hans Jonas, que se funda a partir do princípio responsabilidade. Nosso próximo item tem como objetivo apresentar uma alternativa que se mostra contrária ao pensamento

⁶⁷ Jonas era de “origem judaica, deve boa parte de sua excelente e profunda formação humanística à leitura atenta dos profetas da Bíblia hebraica”. Palavras de Maria Clara em sua apresentação da edição brasileira: JONAS, Hans. *Op. Cit.*, 17.

⁶⁸ FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique. L’arbre, l’animal et l’homme*. Paris, Grasset, 1992, p. 124-147.

⁶⁹ Cf. LANDIM, Maria Luiza P. F. *Ética e natureza*, p. 172.

⁷⁰ Cf. O’CONNOR, J. La producción política de las condiciones de producción. *In.: Ecología política*, p. 1998, vol. 16; Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica. *In.: Ecología política*, 1990, vol. 1, p. 113-130; LÖWY, Michel. De Karl Marx a Emiliano Zapata: la dialéctica marxiana del progreso y la apuesta actual de los movimientos eco-sociales. *In.: Ecología política*, p. 10, Barcelona, 1995; LÖWY, Michel. La crítica marxista de La modernidad. *Ecología política*, 1990, vol. 1, p. 87-94; BORNHEIM, Gerd. “Filosofía política e ecológica”. *In.: O ambiente inteiro*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992; UNGER, Nancy Mangabeira. *Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico*. São Paulo: Loyola, 1992.

⁷¹ KÜNG, Hans. *Projeto de ética*, p. 52.

ético de Jonas, e que se articula em forma de uma ética erguida a partir de um Humanismo secular, ou seja, analisaremos a contribuição ética de Luc Ferry.

1.3. “A nova ordem ecológica”: a contribuição de Luc Ferry

Vimos no item anterior que Hans Jonas tentou construir uma ética nova, que é metafísica e mesmo ontológica. Veremos agora Luc Ferry, que nasceu em Paris em 1951, e é um dos principais filósofos defensores do Humanismo secular – uma filosofia humanista norteadada pela razão, pela ética e pela justiça. Ferry, que já foi Ministro da Educação no governo do conservador Jacques Chirac (2002/2004), é também famoso por tecer críticas a certas tendências observadas em movimentos que defendem o meio ambiente e a ecologia. Em sua obra *Le nouvel ordre écologique*⁷² (A nova ordem ecológica), ao criticar a posição de determinados grupos de defesa dos direitos ambientais, levanta questões sobre os interesses que estariam por trás desses movimentos. Nesse sentido, como analisaremos nas linhas subseqüentes, Ferry, em muito, se distancia do pensamento de Hans Jonas. Com isso, nosso objetivo neste item é analisar e pensar a proposta de Luc Ferry e saber da sua contribuição para o debate.

Adiantamos que Luc Ferry propõe uma ecologia democrática que se opõe ao antropocentrismo⁷³ e à ecologia profunda.⁷⁴ A obra *Le nouvel ordre écologique* trata da história da ecologia, e nela Ferry apresenta aos leitores e leitoras duas grandes correntes. Uma tem visão negativa do mundo moderno – chamado nos Estados Unidos de *Deep ecology* (Ecologia profunda). A outra corrente mencionada defende a

⁷² FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique*. L’arbre, l’animal et l’homme. Paris, Grasset, 1992.

⁷³ Cf. DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Ed. Curitiba: Hemus, 2000; ver também BORNHEIM, Gerd. “Filosofia política e ecológica”. In.: *O ambiente inteiro*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992; UNGER, Nancy Mangabeira. *Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico*. São Paulo: Loyola, 1992; KONDER, Leandro. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

⁷⁴ NAESS, Arne. In.: *Deep ecology*. Peregrine Smith Books, Salt Lake City 1985; Aldo Leopold é considerado o pai desse movimento e é muito citado nos Estados Unidos, com sua obra *L’éthique de La nature*, mas sua principal obra é *Sand Country Almanac*; a ecologia profunda parte do reconhecimento do valor intrínseco da natureza.

idéia de um desenvolvimento sustentável – visão reformista. Dessa forma, Luc Ferry organiza os temas sobre a ecologia na perspectiva política.

No antropocentrismo – com singular desenvolvimento a partir da segunda metade do século XX – a idéia é de apropriação incondicional da natureza a partir da dominação dos animais em nome da racionalidade. Em René Descartes o animal não escapa à regra da mecanização do universo. Para ele, tudo que não é *res cogitans*, se reduz à extensão e ao movimento. Não há nenhum mistério que seja inacessível ao conhecimento humano.⁷⁵ Descartes comparou os animais a máquinas, a um relógio.⁷⁶ Nos dias atuais, a questão da distinção entre ser humano e animal, não é apenas uma questão ética, mas um grande desafio, conforme Luc Ferry acentua com muita clareza ao afirmar: “sob a questão, aparentemente banal, dos traços distintivos da animalidade e da humanidade, está toda nossa atitude diante da modernidade que está em jogo.”⁷⁷

Ferry assinala que a investida de respeito aos animais – através da “declaração dos direitos do animal”, na França (1924) – é de inspiração humanista. Visava somente a proteção dos animais domésticos, que ficavam próximos dos seres humanos. Afirma que no século XIX tratava-se de um meio de proteger os animais, mas visando a inibição da violência entre os seres humanos. Em outras palavras: a agressão aos animais é um reflexo da agressividade a qualquer coisa e, por isso deve ser detida.⁷⁸

Luc Ferry faz uma análise da ecologia profunda, observando que esse movimento leva a natureza a sério, pois a considera “dotada de um valor *intrínseco*”.⁷⁹ Ferry cita um dos principais teóricos desse novo movimento, Bill Devall, e, a partir dele, afirma que há duas grandes correntes ecologistas na segunda metade do século XX: a reformista, que tenta controlar as poluições, determinar novas práticas agrícolas e tenta preservar algumas áreas verdes selvagens. A outra

⁷⁵ FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique*, p. 60.

⁷⁶ DESCARTES, René. *Op. Cit.*, p. 106. Ver também FERRY, Luc. *Op. Cit.*, p. 60.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 108.

corrente ecologista tem alguns objetivos comuns com os reformistas, mas pretende-se mais revolucionária, pois visa uma nova epistemologia, nova metafísica e nova cosmologia, e assim uma nova ética ambiental, uma nova relação entre o ser humano e o planeta. É essa nova visão de mundo que o filósofo norueguês Arne Naess⁸⁰ nomeia de *Deep ecology* (ecologia profunda).

Fora do meio acadêmico a ecologia profunda encontra grande eco, inspira grupos como o *Greenpeace* ou *Earth first*,⁸¹ por exemplo, além de partidos verdes e trabalhos de filósofos como Michel Serres⁸² e Hans Jonas.⁸³ Ferry considera criticamente que o contrato natural proposto por Serres se trata “mais de uma fábula metafórica do que uma argumentação rigorosa”.⁸⁴ Ele entende que a revalorização do cosmos, preconizada pela ecologia profunda é, em última análise, desvalorização do ser humano.

Essa desvalorização do ser humano, segundo Ferry, está denunciada no vínculo com a recorrência de expressões de teor religioso que sai da pena dos teóricos da ecologia profunda. Assim ele explica esse vínculo:

Deve-se convir em que o fato se explica muito bem pelo caráter holístico desse pensamento: querendo ultrapassar os limites do humanismo, acaba considerando a biosfera uma entidade quase divina, infinitamente mais elevada do que toda a realidade individual, humana ou não humana.⁸⁵

Fica evidenciado que Ferry faz questão de rejeitar qualquer tipo de transcendência, de valor supremo situado fora ou acima da realidade concreta, além da vida, e que se apresente como anti-humanista, em benefício de uma exacerbação valorativa do cosmos.

⁸⁰ NAESS, Arne. “The shallow na the deep, long-range ecology movement. A summary”. *Philosophical Inquiry*, vol. VII, 1986.

⁸¹ FERRY, Luc. *Op. Cit.*, p. 110.

⁸² SERRES, Michel. *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1992. Aqui numa clara alusão ao contrato social da filosofia do século XVIII.

⁸³ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Como já dissemos aqui, essa é a sua principal obra para o tema que estamos abordando aqui.

⁸⁴ FERRY, Luc. *Op. Cit.*, p. 123.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 132.

Portanto, Luc Ferry rejeita o antropocentrismo moderno, que não faz justiça à natureza em si mesma; e rejeita também o ecocentrismo que desvaloriza ou minimiza o ser humano para render louvores de exaltação à natureza. Para ele, a tese do “contrato natural” não possui argumentos consistentes para mostrar que a natureza migra da condição de objeto para a de sujeito. Principalmente a ecologia profunda parece não considerar que “ao imaginarem que o bem está inscrito no ser das coisas, eles acabam esquecendo que *toda valorização, compreendendo a da natureza, é o feito dos homens e que, por conseqüência, toda ética normativa é, de algum modo, humanista e antropocêntrica*”⁸⁶

Diante das colocações desse pensador francês que estamos acompanhando aqui, devemos perguntar o que, segundo ele, deve ocupar o lugar do antropocentrismo e do ecocentrismo. Luc Ferry propõe um humanismo não metafísico. Nessa perspectiva, algumas teses são defendidas por ele. Primeiro, o ser humano é a única criatura com capacidade de emitir julgamento de valor, por isso deve proteger e também pode modificar a natureza; o ser humano pode e deve aceitar deveres em relação à natureza, conforme escreve: “o homem pode e deve *modificar* a natureza, assim como pode e deve *protegê-la*.”⁸⁷ Ferry propõe, em segundo lugar, um deslocamento da questão do sentido da existência. Ela não deve mais ser discutida, afirma ele, no quadro dos grandes projetos políticos, religiosos e metafísicos. Perguntamos: em que domínio, então, deve ser discutida essa questão da existência? O próprio Ferry nos responde:

Tudo indica, com efeito, que a questão do sentido da existência retirou-se das políticas religiosas a fim de se deslocar para outras esferas: as da ética e da *cultura, entendidas como desenvolvimento da personalidade individual*. Prova disso é o fato de que, no decorrer dos anos 80, os únicos movimentos políticos ‘novos’ ... não são movimentos políticos!⁸⁸

Finalmente, a tese de que a ética e a cultura também exigem uma reforma constante além de abrirem um espaço infinito tanto para a reflexão quanto para a ação. “E é essa idéia de infinidade – de tarefa irreduzível à conquista de um último

⁸⁶ *Ibid.*, p. 196. Os grifos não são nossos.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 199.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 203-204.

instante – que o universo laico tenta se reapropriar da questão do sentido do sentido.”⁸⁹

A partir desse humanismo não metafísico, Luc Ferry acredita que o conjunto dessas supracitadas teses deverá nos conduzir a pensarmos em um novo estatuto das relações entre os seres humanos com sua própria espécie e com a natureza. Nesse sentido, destacam-se dois aspectos importantes. O primeiro, aponta para a questão de um respeito aos animais, e nessa linha Ferry lembra que o animal não é somente uma máquina: “se o animal fosse apenas uma máquina, como pensam os cartesianos, a questão dos seus direitos *jamais* seria posto.”⁹⁰ O animal não é algo insensível, pois também é suscetível ao sofrimento, à dor – dos quais ele foge. Conforme lembra Ferry, “segundo um certo conceito de vida, o sofrimento é o símbolo por excelência da não-pertença ao mundo das coisas.”⁹¹ Assim, há uma analogia desse ser equívoco com o ser humano. Mais adiante ele vai afirmar que o animal “não é um simples autômato e o seu sofrimento, ao qual não podemos nem devemos permanecer indiferentes, é um dos sinais visíveis.”⁹²

Outro aspecto importante que emerge das teses de Ferry é a ética da autenticidade humana. O humanismo não metafísico postulado por ele, se vincula à tendência ética de autenticidade. Essa tendência está em estreita relação com o surgimento do movimento ecológico. A ética da autenticidade se caracteriza por afirmar a possibilidade de cada um possuir o direito de viver plenamente a sua diferença, a ser “si-mesmo”. A ética da autenticidade, no rastro de Friedrich Nietzsche,⁹³ vai desvalorizar as normas transcendentais e se alinhar à norma da auto-afirmação, conforme escreve Ferry:

Se subsiste uma norma, é aquela segundo a qual *cada um deve se tornar sua própria norma*. Outrora a ética consistia em *esforçar-se* por atingir, quase sempre contra suas inclinações egoístas, a realização de *padrões* exteriores a nós. Supunha o esforço da vontade aparelhada por *imperativos* que se exprimiam na forma de um ‘tu deves!’ Ela visa manter a auto-

⁸⁹ *Ibid.*, p. 205.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 208.

⁹¹ *Ibid.*, p. 90.

⁹² *Ibid.*, p. 208.

⁹³ Nos referimos aqui a NIETZSCHE, Friedrich. *El Anticristo*. Madrid: Edimat Libros, 1998.

realização através da idéia de que a lei, longe de se nos impor do exterior, é imamente em cada indivíduo particular.⁹⁴

A partir daí, Luc Ferry vai chegar a uma conclusão acerca da questão que subjaz o desejo de preservação do meio ambiente: “é esse individualismo democrático e autenticitário que reencontramos na vontade de preservar o meio ambiente.”⁹⁵ Reside aí a trajetória de uma determinada esquerda democrática e libertária que, segundo ele, é expressa pela ética da autenticidade que sustenta a preocupação com o meio ambiente.

Ferry demonstra muita preocupação para que a questão ecológica não fique refém de linhas partidárias dogmáticas e por isso se alinha a idéias que colocam os indivíduos com o caminho livre pela frente. Com isso, a ecologia não pode romper, de modo radical, com a herança moderna, tampouco desejar ocupar o lugar que ficou vago por ideologias tradicionais, para que não se transforme em um tipo de ideologia ecológica, tornando-se força política, conforme ambicionam os partidos verdes. Essa é a pergunta que se faz freqüentemente, ou seja, se a ecologia é uma força política por si mesma. A conclusão de Luc Ferry? ele escreve:

Se a ecologia quer escapar a esses arcaísmos irrisórios e perigosos, se aceita se dizer reformista, então deverá reconhecer que é um grupo de pressão exprimindo uma sensibilidade que, por ser partilhada pela imensa maioria, não tem por si só vocação para o poder. Política, a ecologia não será democrática; democrática, terá de renunciar às miragens da grande política.⁹⁶

Fica plasmado que para Ferry – e para dizer de outro modo – não se deve converter a ecologia na sede da política. Nesse sentido, a ecologia deveria ser levada à política, de tal modo que ela seja o lugar de uma práxis ecológica. A partir da perspectiva da ética da autenticidade podemos dizer que a dimensão política não deve ser algo restrito às relações com o Estado e com o governo, mas algo que aponte para uma reflexão do cotidiano de cada pessoa, cada cidadão. Com as palavras de Ferry: “reconciliada com o estado, que lhe dá ministros, com a democracia, que oferece a

⁹⁴ FERRY, Luc. *Op. Cit.*, p. 213.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 213-214.

⁹⁶ ⁹⁶ *Ibid.*, p. 215-216.

possibilidade de mudanças sem violência.”⁹⁷ É nesse espírito que deve ser gestada uma ética do meio ambiente e ser inserida no quadro democrático.

Entendemos que a proposta de Luc Ferry, que se espalha ao longo de seu livro, é conceber um humanismo não metafísico, no lugar do antropocentrismo cartesiano e da ecologia profunda, que conforme nos apresenta está próxima do autoritarismo.⁹⁸ Para ele, essas duas tendências devem ser confrontadas com a perspectiva de uma ecologia democrática, demonstrando assim que seu pensamento está guiado pelo viés político.

O caminho que Luc Ferry escolheu trilhar a fim de driblar o antropocentrismo moderno, que aprofunda suas raízes na metafísica cartesiana, fica bem evidenciado no seu abandono total da discussão metafísica. Ao enveredar por esse caminho, fica demonstrado que cria uma marca distintiva em relação à ética postulada por Hans Jonas, que em reiteradas ocasiões no seu livro ele critica o trabalho do pensador alemão, por ter orientação metafísica. Não nos parece adequado ou mesmo limitador, e por isso questionamos a postura de se evitar as questões metafísicas e deixá-la do lado de fora dos círculos de debate ético.

O fato de evitar as questões metafísicas faz com que Luc Ferry se incline para uma ética que se limita à dimensão da acentuação individual – uma forma de antropocentrismo –, em forma, principalmente de uma ética da autenticidade, que consiste numa espécie de “cada um que faça sua própria escolha” ou um “faça você mesmo”. Ele, evidentemente, não faz nenhuma proposta ética que seja estritamente individualista, ou seja, não há nenhuma formulação que privilegie o indivíduo em detrimento da coletividade. Podemos dizer que ao contrário disso, Luc Ferry aponta para uma ética que se dá na esfera pública e no âmbito da democracia. O que fica a desejar é uma insistência em algo que Maria Luiza Landim percebeu: “a dimensão de abertura do homem à sociedade. Pela idéia de abertura, que segundo a fenomenologia

⁹⁷ *Ibid.*, p. 214-215.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 22-26.

heideggeriana é uma estrutura ontológica, se chega mais coerentemente às dimensões política e democrática que correspondem à intenção de Luc Ferry.”⁹⁹

Nosso próximo desafio é analisar a formulação ética de uma grande figura humanista que o mundo já conheceu: Albert Schweitzer e sua já famosa ética de respeito à vida.

1.4. “A ética do respeito à vida” de Albert Schweitzer

Depois de refletirmos sobre dois modelos de pensamentos éticos distintos partiremos para a ética do respeito à vida formulada pelo impressionante Albert Schweitzer (1875-1965). De fato, sua biografia impressiona. Nasceu em 1875, numa aldeia da Alsácia, era filho de um pastor protestante; demonstrou sensibilidade para a música ainda quando criança e aos nove anos de idade já era organista oficial da igreja, e tocava nos serviços religiosos.

Albert Schweitzer impressiona por sua capacidade intelectual. Doutorou-se em música, tornou-se o maior intérprete do compositor Johann Sebastian Bach da Europa, dando concertos continuamente. Doutorou-se também em teologia e escreveu uma das mais importantes obras do século XX: *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, que ficou mais conhecida pelo seu título em inglês *The Quest of Historical Jesus (A busca do Jesus histórico)*.¹⁰⁰ Doutorou-se, ainda, em filosofia, e era professor na universidade de Strasburg, sendo também pastor e pregador.

É impressionante também saber que Albert Schweitzer conquistou tudo aquilo que muitas pessoas podem desejar, como ter o reconhecimento de todos. Fez tudo o que desejou até os trinta anos de idade: deu concertos, falou sobre teologia, sobre filosofia, sobre literatura. Aos trinta anos deu novo rumo à sua vida e foi estudar medicina, doutorou-se em medicina e foi para a África. Gastou ali sua vida

⁹⁹ LANDIM, Maria Luiza P. F. *Ética e natureza*, p. 174-175. Acompanhamos suas considerações críticas.

¹⁰⁰ SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003.

cuidando das pessoas pobres que eram atingidas por doenças. Schweitzer não era apenas um médico, mas um teólogo, um místico, um filósofo e perseguia um princípio ético e o descobriu: o respeito à vida.

Em 1923, as conferências de Albert Schweitzer sobre Filosofia da Cultura, na Universidade sueca de Upsala ganharam forma de livro, cujo segundo tomo – *Kultur und Ethik* (Cultura e ética)¹⁰¹ – abriga a essência do pensamento moral do autor e sintetiza os seus princípios norteadores. Para ele, o binômio cultura e ética não podem ser vistas separadamente, viver em lugares distintos.

Na obra que mencionamos acima, e que vamos acompanhar aqui, Schweitzer passa em revista, de modo sintético e objetivo, as várias concepções do mundo: filosófica, religiosa, ética; utilitarista, pessimista, otimista.¹⁰² Depois de evocar grandes figuras do pensamento humano com precisão, em que há um encontro com o pensamento chinês na longínqua Antigüidade e fazer a obrigatória passagem pelo pensamento filosófico grego, através de Sócrates, Platão, Aristóteles, além dos expoentes romanos como Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, Schweitzer, que recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1952, mergulha nos grandes vultos da filosofia ocidental. Procura deixar claro que o problema ético está na busca de um princípio básico da moral, e que era essa a carência que percebia nas concepções éticas anteriores. Segundo ele, as concepções éticas continham apenas fragmentos do princípio básico da moral. Esse princípio é o respeito à vida: “esse respeito inspira-me o princípio fundamental da moralidade, segundo o qual o Bem consiste em preservar, fomentar, intensificar a vida, e o Mal, em destruí-la, prejudicá-la, diminuí-la.”¹⁰³ É com esse interesse que ele lê pensadores éticos de diferentes épocas. Dessa forma, interessa-lhe estritamente “os argumentos por meio dos quais eles fundaram a Ética, e não a maneira como a pregaram.”¹⁰⁴

¹⁰¹ SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1953.

¹⁰² *Ibid.*, p. 25-54.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 45. Schweitzer critica a obra mais importante sobre a história da ética, escrita por Friedrich Jodl: “Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft” (História da ética como ciência filosófica), pois seu autor não mediu a distância que as diferentes concepções resguardavam do princípio básico da moral.

A questão da busca do princípio básico da moral não deve ser, segundo o autor que estamos a acompanhar aqui, somente alvo dos interesses de investidas puramente filosóficas, pois todos os esforços, tanto religioso quanto qualquer outro, terá valor. Isso não encontramos, por exemplo, na proposta de Luc Ferry. Assim, Schweitzer adverte:

O ponto fraco de toda ética do passado, da filosófica tanto como da religiosa, reside na falta de uma posição natural e direta em face da realidade [...] Amiúde, as suas palavras não acertam nos fatos [...] O genuíno princípio básico da ética deve ter caráter geral e contudo ser imensamente elementar e íntimo.¹⁰⁵

Após a sua revista nas diferentes concepções éticas, ele chega às suas conclusões, que significa dizer, à exposição de suas idéias. Schweitzer se empenha para se manter coerente com sua a introdução e mantém a relação entre a cultura e a ética para assentar as bases da sua *Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben* (Ética do respeito à vida). Cada ser tem profundo desejo de viver e a “ética do respeito à vida” é erguida a partir do critério da vitalidade, que é essa condição de ser vivo. Schweitzer concede um valor inerente a todos os indivíduos vivos e vai além, pois não somente a vitalidade, mas a vontade de viver é um critério considerado válido por ele a fim de integrar uma possível comunidade moral. Sabia que o que devia estar em jogo é o imperioso desejo de viver e o papel da ciência nesse aspecto é ajudar a ajudar a descrever os fenômenos pelos quais a vida multiforme se manifesta. Schweitzer ensina que todo conhecimento se metamorfoseia em experiência vivida e com isso o conhecimento do mundo converte-se em experiência do mundo. Dessa forma, não se admite nenhuma atitude do ser humano com o mundo que não seja de uma estreita relação com ele, conforme afirma: “inspira-me o respeito ao misterioso desejo de viver que age em toda parte.”¹⁰⁶ A relação entre o ser humano e o mundo é possível na medida em que o seu desejo de viver experimente juntamente com outro desejo de viver tudo aquilo que o rodeia.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 254.

Schweitzer critica a filosofia moderna, que tem em René Descartes um marco referencial no axioma: *penso, logo sou*. Para Schweitzer, esse princípio fez com que o caminho do Abstrato se tornasse inevitável, e as portas que podem conduzir à ética são encobertas por uma nebulosa abstrata. Afirma, então que a filosofia deve postular:

‘Sou vida que deseja viver, em meio de vida que deseja viver’. Não se trata de uma sentença artificiosa [...] Assim como o meu desejo de viver contém a saudade da sobrevivência e daquela misteriosa exaltação do desejo de viver, a que denominamos prazer; assim como ele abrange também o pavor à destruição e à misteriosa diminuição do desejo de viver, a que chamamos de dor, existem esses mesmos elementos no desejo de viver em torno de mim, seja ele capaz ou incapaz e Expressá-los.¹⁰⁷

Diante disso, a ética deve ser a obrigação de ver a todos os seres vivos, com seus respectivos desejos de vida, com o mesmo respeito que tenho a meu próprio desejo de viver, de continuar vivo. Assim estamos no centro do princípio básico da moral: “o bem é: conservar e fomentar a vida; o mal: destruí-la e estorvá-la.”¹⁰⁸ Subjaz nessa postulação a reivindicação de uma sacralidade pela vida como tal, não apenas de determinadas espécies.

O homem não será realmente ético, senão quando cumprir com a obrigação de ajudar toda vida à qual possa acudir, e quando evitar de causar prejuízo a nenhuma criatura viva. Não perguntará então por que razão esta ou aquela vida merecerá a sua simpatia, como sendo valiosa, nem tampouco lhe interessará saber se, e a que ponto, ela for ainda suscetível de sensações. A vida como tal lhe será sagrada.¹⁰⁹

Ainda recolhemos de Schweitzer e de sua ética do respeito à vida a declaração de como as éticas têm sido insuficientes nesse mister, quando escreve:

A grande falha de toda ética tem sido, até agora, a de acreditar que deve lidar apenas com as relações do homem com o homem. [...] É ético somente quando a vida, enquanto tal, for sagrada para ele, a vida das plantas e dos animais, bem como a dos seus companheiros

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 255.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 256.

humanos. Somente a ética universal baseada sobre o sentido da responsabilidade, prolongada ao infinito, para com tudo o vive, encontra justificação no pensamento.¹¹⁰

Diante de um olhar superficial, a vida aparece fundamentada sobre os ideais técnico-científicos da sociedade moderna; todavia, uma análise mais aprofundada nos seus valores éticos e espirituais é encontrada no sentimento de respeito pela vida, que se fundamentam em si mesma e nela se encontra uma visão ética do mundo. Segundo critica Schweitzer, isso não se dá por meio de um ato cognoscitivo, mas através de uma “experiência imediata do mundo é como entramos em relação com ele. Todo pensamento que se lança em profundidade termina no misticismo ético. O racional continua no irracional. O misticismo ético do respeito à vida é racionalismo que tem deixado de pensar.”¹¹¹

Schweitzer critica, portanto, o racionalismo instrumental ocidental e se vê no caminho que o conduz a pensar sua superação através de um irracionalismo, que se mostra como verdade subjacente, e não é orientada pela razão, mas pelo sentimento. Isso foi camuflado pela técnica, pelo cientificismo, pelo materialismo e, conforme sinaliza Schweitzer, pode ser recuperado por meio de uma reflexão que seja tangida por instâncias de ordem espiritual. É a certeza plena da verdade desse ideal ético que protege Schweitzer de generalidade e propõe um tipo de *misticismo ecológico*, com uma visão menos filosófica.

Introduzir diferenças gerais de valores entre os seres vivos, é o mesmo que julgá-los segundo o parecer mais ou menos próximos de nós homens, segundo nossa percepção; e este é um critério extremamente subjetivo. Quem de nós sabe a importância que pode ter em si mesmo e no universo o outro ser vivo? A esta distinção obedece a opinião segundo a qual haveria vidas sem valor às que pouco importam prejudicar ou destruir. Como vidas sem valor se entende, primitivos. Para o homem verdadeiramente ético toda vida é sagrada, inclusive aquela que, desde o ponto de vista humano, parece de ordem inferior.¹¹²

Muitas vezes, algumas distinções oportunistas – que têm grande potencial de perigo – resultam em legitimação de uma conduta imoral. Para Schweitzer, o respeito à vida é o princípio capaz de conduzir ao caminho da conservação, do crescimento e

¹¹⁰ SCHWEITZER, Albert. *La mia vita e il mio pensiero*, p. 143.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 183.

¹¹² *Ibid.*, p. 209-210.

da “*sustentabilidade da vida*”¹¹³ –lembramos aqui o tema do XXI Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) 2008 – que se estriba na aceitabilidade do mundo como ele é. O que está em foco aqui é a ampliação da responsabilidade a toda forma de vida, que faz com que o ser humano alcance plenitude em seu próprio sentido moral. As palavras de Schweitzer são muito claras nessa direção: “a ética é a responsabilidade infinitamente ampliada, por tudo quanto vive.”¹¹⁴ Nesse sentido, a responsabilidade do ser humano para com o outro é conseqüência desse sentimento mais amplo, universal.

Schweitzer é consagrado por sua atuação humanista, não há, portanto, nenhum desprezo ao ser humano em benefício aos demais seres vivos em suas postulações, como podemos constatar em suas palavras: “cremos que a vida do homem é mais importante que qualquer outra forma de vida que conhecemos. Mas, pelo que sabemos do desenvolvimento do mundo, não podemos provar a existência de semelhante escala de valores.”¹¹⁵ O que ele rejeitava era uma concepção de ser humano que se coloca no centro de uma natureza que deve estar ao seu inteiro dispor. Por isso, defende uma ética da absoluta vontade de viver que respeita radicalmente todo desejo de viver em todas as formas de vida.¹¹⁶

O que há de peculiar nas postulações de Schweitzer é que ele propõe seu ideal ético conjugando uma relação entre a razão e a importância do sentimento, sugerindo-nos que uma ruptura entre essas esferas é uma arbitrariedade. Para ele, é possível usar a natureza somente até onde é necessário.¹¹⁷ O fundamento dessa idéia parece ser possível quando pensamos existir algo que seja a realidade ontológica e único fundamento de toda a realidade universal – como a *durée* em Henri Bergson, que é o fundamento cósmico de toda a realidade. Em sua principal obra – *L'évolution créatrice* – Bergson chega à afirmação do ser, através do *élan vital* (o outro nome da *durée*). Assim ele escreve: “é preciso se habituar a pensar o Ser diretamente, sem

¹¹³ *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. SOTER (org.). São Paulo: Paulinas, 2008.

¹¹⁴ SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*, p. 257.

¹¹⁵ SCHWEITZER, Albert. *Rispetto per la vita*, p. 338.

¹¹⁶ Cf. SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*, 258.

¹¹⁷ LARRERE, Catherine. *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, p. 16-17 numa perspectiva semelhante, lembramos que ela defende a tese segundo a qual é possível fazer um bom uso da natureza.

nenhuma volta [...] Como nós mesmos, mas, em certos aspectos, infinitamente mais concentrado e mais voltado para si mesmo, ele dura.”¹¹⁸ As palavras supracitadas de Bergson afirmam muito claramente que a *durée* é ser que dura e vive. A essa verdade ontológica, Bergson chega pela via da intuição¹¹⁹ e não pela racionalidade ou intelecção, através de conceitos abstratos, distantes da viva realidade, numa perspectiva, entendemos, muito semelhante a de Schweitzer, em rejeição ao antropocentrismo moderno.

Parece-nos, portanto, que a *ética do respeito à vida* articulada por Schweitzer é adequada para as reivindicações atuais de uma ética ecológica, pois pressupõe a idéia de um parentesco universal. A ética do respeito à vida abarca todos os seres da terra e não apenas alguns setores da realidade. A vontade de viver pulsa em toda terra, infunde-se em todo ser que vive uma aura de sacralidade. Isso nos permite fazer coro com a letra da canção: “*Tudo que move é sagrado.*” A vida é o dinamismo sagrado que pulsa em toda natureza; a natureza toda em seus mais variados ecossistemas é ontologicamente ética. Assim, a partir de Schweitzer, podemos dizer que tudo o que tem vida é moralmente relevante e deve ser respeitado.

1.5. Considerações finais

Nas primeiras considerações com que iniciamos este capítulo mostramos que há um percurso histórico da ecologia e, com isso, algumas teorias ecológicas surgiram. Essas teorias estabelecem, de um modo ou de outro, uma relação entre ecologia, filosofia (especificamente ética), política, teologia.

Detivemo-nos basicamente em três pensadores que desenvolveram, cada um a seu modo, um pensamento ético que toca na questão ambiental. O tratado de Hans Jonas sobre a ontologia e a ética do meio ambiente tem o princípio ontológico da

¹¹⁸ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, p. 298.

¹¹⁹ Sobre o conceito de intuição no pensamento de Bergson ver SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

finalidade. Seu princípio de responsabilidade denuncia os limites das éticas anteriores em seu extremado antropocentrismo e a falta de perspectiva futura. Sua preocupação com as gerações futuras e seu empenho em conceder dignidade à natureza, são contribuições importantes. Contudo, sentimos falta de uma ênfase da responsabilidade do presente, em nosso momento histórico.

Nossa segunda abordagem foi a proposta ética do francês Luc Ferry. Nos detivemos em sua teoria da ecologia democrática, que se opõe ao antropocentrismo e à ecologia profunda. Observamos que Ferry não ignora a tese de que a natureza possui um valor em si mesma, mas não aceita a diminuição do ser humano em benefício da natureza. Nesse sentido, ele critica a ecologia profunda alegando que esta ignorou o fato de que toda valorização, inclusive a da natureza, é feita pelo ser humano. Para superar o antropocentrismo moderno e o ecocentrismo Ferry propõe um humanismo não metafísico, que é um tipo de antropocentrismo. Fica evidente ao longo das páginas de sua obra que Ferry quer escapar do antropocentrismo moderno, erguido sobre a metafísica cartesiana. Assim, abandona a discussão da metafísica, marcando uma forte distinção com Hans Jonas, a quem critica em reiteradas oportunidades.

Finalmente, nos aproximamos da ética do respeito à vida, postulada por Albert Schweitzer. Observamos e aprendemos com seu ensino que a ética é a ilimitada responsabilidade por todos os viventes, ainda que sejam os mais simples e pequeninos. Schweitzer constata a carência de um princípio fundamental da moral nas “éticas comuns”. Esse princípio, para ele, se articula da seguinte maneira: o Bem consiste em profunda e absoluta intensificação da vida, o Mal é a sua diminuição e destruição. Consideramos a concepção ética proposta por Schweitzer uma rica contribuição para a reconciliação entre ser humano e natureza e para alargar discussões sobre questões ecológicas em articulação com a ética, teologia e espiritualidade.

Em nosso próximo capítulo, o objetivo é analisar os discursos teológicos que tentam articular, de modos diferentes, uma relação com as questões ecológicas atuais.

Em alguma medida, observaremos a presença de alguns dos autores analisados neste capítulo nas articulações teológicas dos autores e autoras que elencamos.

Capítulo 2

TEOLOGIA E ECOLOGIA: REFLEXÃO A PARTIR DE PRODUÇÕES TEOLÓGICAS ATUAIS

*Quem se alça à condição de senhor e
proprietário da natureza e esquece que
ele próprio é apenas uma parte dessa mesma
natureza, destrói a natureza e no final
aniquila a si mesmo.*

Jürgen Moltmann

2.1. Considerações Iniciais: da relação entre teologia e ecologia

Neste capítulo escolhemos algumas teologias que, de um modo ou de outro, fazem a ligação entre teologia e ecologia. Nesse sentido, perguntamo-nos como se dá essa relação. Significa que analisaremos, então, quais são os conceitos utilizados para a realização de uma teologia ecológica. Para isso, faremos uma leitura da teologia do processo, do ecofeminismo e da teologia ecológica latino-americana.

Essas teologias nos interessam, pois, de um lado elas representam o atual estado das pesquisas teológicas na emergente preocupação ecológica. Por outro, elas nos motivam a buscar uma resposta mais adequada no pensamento de Jürgen Moltmann, na medida em que observarmos seus limites. Ou seja, com essas produções teológicas abre-se a oportunidade para uma análise contextualizada da teologia moltmanniana, através da relação e do confronto com outras reflexões. Assim, supomos que os enunciados moltmannianos ganharão mais força no quadro das produções teológicas atuais.

Fazer teologia hoje significa reconhecer, a partir da perspectiva da Revelação e da fé, que tudo está relacionado reciprocamente. A nova concepção da cosmologia, da física, da ecologia contempla um universo como tecido dinâmico de acontecimentos que se interdependem; não existe uma propriedade fundamental deste tecido, mas todas são derivadas das propriedades das outras partes. Nesse sentido, novos nomes e conceitos devem ajudar a teologia a aproximar-se da realidade. Conseqüentemente significa que fazer teologia pressupondo um imaginário que ainda é perpassado por um mundo sob o governo de uma divindade benevolente, habitado por seres humanos vivendo de modo independente, numa relação segundo a lógica hierárquica, implica não reconhecer que tudo está relacionado reciprocamente.¹²⁰

É necessário dizer também que o mundo grita de dor devido às constantes agressões que sofre. Esse grito é para que haja respeito às alteridades,¹²¹ e para que o

¹²⁰ MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus*, p. 19.

¹²¹ Um texto muito informativo, que oferece boas pistas sobre o conceito BINGEMER, Maria Clara. A alteridade e seus caminhos. *In.: Teologia aberta ao futuro*, p. 99-118.

desenvolvimento humano não signifique destruição da natureza não humana, pois freqüentemente ouvimos denúncias feitas por ambientalistas de que muitas espécies animais e vegetais estão seriamente ameaçadas. Nesse sentido, estamos diante de uma grave crise ambiental (ecológica), e a superação de tal crise não se dará por meio de soluções que apenas corrigem as conseqüências visíveis da degradação ambiental, pois trata-se de uma crise cultural e civilizacional. Assim, é preciso que se vislumbre a possibilidade de um novo modo de pensar, distanciado de uma visão que concebe a natureza como um mero recurso a ser explorado pelo ser humano, que é entendido como seu senhor e mestre absoluto sobre todos os demais seres vivos.¹²²

A relação entre teologia e outras disciplinas tem sido, muitas vezes, negligenciada.¹²³ Quais os pressupostos científicos, filosóficos que sustentam e sustentaram os discursos teológicos ao longo de muitos anos? Pode-se dizer que a necessidade de a teologia oferecer respostas urgentes contribuiu com a não explicitação dos tais pressupostos científicos e filosóficos, e assim a lacuna continua.

O ecológico se apresenta à teologia muito mais como um desafio do que simplesmente um objeto. Vale dizer que a ecologia é entendida como crise ambiental e como ciência. É comum as mídias e as pessoas em geral tratarem “ecológico” e “ambiental” como sinônimos. No entanto, na ciência o ambiental é relativo ao ambiente; e o ecológico, por sua vez, é um pensamento científico dentro da biologia, que é uma outra ciência.¹²⁴ Era assim que entendia o criador da expressão, Ernst Hæckel, no século XIX.¹²⁵ Portanto, há duas posições que formam dois pólos de entendimento acerca da mesma questão. Uma é de uso vulgar e a outra de uso científico (Biologia). Entretanto, o campo semântico foi ampliado com as famosas ecologias de Félix Guattari: a ambiental, a social e a mental.¹²⁶

¹²² DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*, p. 114.

¹²³ KERBER, Guillermo. *O ecológico na teologia latino-americana*, p. 26.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 25-27.

¹²⁵ Cf. BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 147.

¹²⁶ GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papyrus, 1990.

Voltando à questão da relação entre teologia e ecologia, cumpre mencionar duas dificuldades. A primeira é de cunho teórico. Ecologia e ética,¹²⁷ ecologia e Bíblia,¹²⁸ ecologia e sociologia,¹²⁹ ecologia e política,¹³⁰ apenas para citar algumas expressões, revelam áreas de pesquisa diferentes, além de sugerirem fundamentações teóricas também diferenciadas. Nosso olhar aqui, se voltará somente para a teologia e a ecologia, que já indica a opção por uma linha de pesquisa.

A outra dificuldade está na perspectiva conceitual, pois não é suficiente conceber uma teologia ecológica apenas através da conjugação dos dois termos: “teologia” e “ecologia”. É imperioso repensar criticamente conceitos antigos de “natureza”, “criação”, “teologia” e “teologia da criação” para o estabelecimento de uma teologia ecológica. Caso contrário, corre-se o risco de ficar no meio do caminho de um estudo interdisciplinar. Mesmo com essas dificuldades, lembramos que a teologia cristã reivindica a sua palavra acerca de tudo que envolve o ser humano. Com isso, a ecologia em seus múltiplos entendimentos também se tornara alvo de interesse na reflexão teológica. Na vasta literatura que se pode encontrar em perspectiva ecológica para uma leitura dos vários aspectos da vida, certo é que existe uma vultuosa busca para interpretar o modo mais correto de tratar o meio ambiente, ou como fazer um “bom uso da natureza”¹³¹. Isso significa que a ecologia tem servido para interpelar criticamente a postura do homem moderno. Uma crítica que implica questionamento dos pressupostos antropológicos (antropocentrismo) e éticos desse homem moderno, fazendo emergir, assim, a reivindicação de um novo paradigma.¹³²

Falar da relação entre teologia e ecologia também nos impulsiona a colocarmos em relevo a singular importância que a teologia cristã teve na contribuição da construção do paradigma do homem moderno. Ao fazermos tal

¹²⁷ FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, 1992.

¹²⁸ REIMER, Haroldo. *Toda a criação. Ensaio de Bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006.

¹²⁹ LÖWI, Michel. *Ecologia e socialismo. Col. Questões da nossa época*. São Paulo: Cortês, 2005.

¹³⁰ LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC, 2004.

¹³¹ Cf. LARRÈRE, Catherine. *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, p. 16-17. Sua tese vai ressaltar a idéia de que não se pode utilizar a natureza sem antes estabelecer os critérios do seu uso, mediante o cuidado ético.

¹³² Paradigma aqui entendido como um modelo básico interpretativo da realidade. Significa “toda a constelação de crenças, valores, técnicas etc. partilhados pelos membros de uma comunidade determinada”. Cf. KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1994, p. 218.

afirmação, dizemos ainda que a teologia cristã contribuiu de modo positivo e negativo na formação do homem moderno, na medida em que observamos o grande desenvolvimento tecnológico às custas de uma impiedosa destruição da natureza. Isso fez com que a teologia cristã também se tornasse alvo das críticas feitas ao relacionamento do homem moderno com seu ambiente, natureza.¹³³ Nesse sentido a relação entre teologia e ecologia é também uma relação tensa, de interpelação, já que sobre a primeira recai a acusação de pertencer a uma tradição causadora da destruição do meio ambiente.

A relação entre teologia e ecologia deve também provocar uma ampliação do interesse na questão ambiental. A ecologia já não é apenas tarefa da ciência, dos ecologistas, dos engenheiros do meio-ambiente. Essa abertura significa um importante alargamento do tratamento da questão ambiental a partir de uma visão que quer ultrapassar a compreensão reducionista do mundo, quando deste foi mutilada arbitrariamente qualquer dimensão de abertura ao mistério, à afetividade, à transcendência.¹³⁴ Para os estudos da teologia é interessante refletir na ecologia como impulsionadora da crítica aos pressupostos antropológicos e éticos do homem moderno, uma vez que os problemas ambientais – também chamados de crise ecológica – interpelam os fundamentos da civilização moderna, a saber, a ciência, o individualismo, a autonomia, a industrialização, o consumismo, a técnica, a urbanização. A crítica recai sobre a compreensão do ser humano como medida de todas as coisas, pois isso estabeleceu um distanciamento – também podemos chamar de oposição – entre o ser humano e a natureza.¹³⁵ Encontramos essas e outras

¹³³ Um artigo famoso, e sempre muito citado, defende a idéia de que os ambientalistas deveriam romper de modo radical com a herança judaica e cristã, a fim de serem coerentes, pois são essas tradições as grandes responsáveis pela destruição da natureza. Nesse artigo, o principal argumento utilizado para colocar a tradição judaica e cristã no banco dos réus está na exacerbação, do tipo antropocêntrico e insensível, do texto bíblico “dominai a terra” (Gênesis 1.28). Cf. WHITE JR, Lynn. The historical roots of our ecological crisis. *In.: Science, n. 155*, 1967, pp. 1203-1207.

¹³⁴ A afirmação do ministro de Assuntos Estratégicos, Mangabeira Unger, de que a Amazônia não pode ser vista como um santuário intocável, é um bom exemplo disso. *Jornal O Globo*. Quinta-feira, 22 de maio de 2008, p. 3.

¹³⁵ O pensador considerado o responsável pela criação da estrutura conceitual para a ciência do século XVII e considerado o pai da filosofia moderna é René Descartes. Para uma visão geral da magnitude da mudança de perspectiva nas ciências ver F. CAPRA, *O ponto de mutação*, p. 19-69.

dificuldades e também desafios que se interligam, se interagem, se completam, no campo teórico e prático, quando buscamos relacionar teologia e ecologia.

2.2. Libertação e ecologia: teologia ecológica a partir de Leonardo Boff

O teólogo brasileiro Leonardo Boff é, certamente, quem mais tem pensado sobre a ecologia no contexto teológico da América Latina. É, portanto, um nome representativo para o estudo do tema da ecologia na teologia brasileira em particular e latino-americana em geral. Sua obra mais significativa sobre a temática tenta articular dois gritos, conforme ele mesmo nos diz: “articular o grito do oprimido com o grito da Terra. O grito do oprimido conheceu uma poderosa reflexão calcada sobre práticas de libertação”.¹³⁶

É significativo sublinhar que Boff procurou desenvolver um pensamento trinitário, e na pergunta pela sua teologia trinitária e suas características, nos encontramos com o conceito *pericórese*.¹³⁷ Apresenta Deus como divinos Três – Pai, Filho, Espírito Santo –, em plena comunhão desde a eternidade, numa convivência apaixonada e em permanente interpenetração. Esse conceito constitui-se como fundamental e é o ponto de partida para a organização do seu pensamento. Mas, em sua produção teológica mais recente, Boff afirma que a Teologia da Libertação deve absorver a nova cosmologia, que entende o mundo como um “superorganismo vivo articulado com o inteiro universo em cosmogênese”.¹³⁸ Ele salienta que *pericórese* era o termo usado pela teologia antiga, enquanto que a teologia moderna cunhou a expressão *panenteísmo*, que, segundo ele, é uma conseqüência e um aprofundamento da cosmologia contemporânea. É interessante observar como Boff permite-se tocar por essa nova cosmovisão. “A cosmovisão ecológica enfatiza a imanência de Deus. Deus vem misturado com todos os processos, sem perder-se dentro deles. Antes,

¹³⁶ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 11.

¹³⁷ Expressão grega, cujo significado literal é: uma Pessoa conter as outras duas (em sentido estático) ou então cada uma das Pessoas interpenetrar as outras e reciprocamente (sentido ativo); o adjetivo *pericorético* quer designar o caráter de comunhão que vigora entre as divinas Pessoas. Cf. BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*, p. 121-122 e 169-172 encontramos uma boa explicação sobre esse conceito.

¹³⁸ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 157.

orienta a seta do tempo para a emergência de ordens cada vez mais complexas, dinâmicas [...] e carregadas de propósito”.¹³⁹

Parece-nos muito evidente que houve uma mudança de postura teológica. O pensamento de Boff movia-se numa teologia trinitária, cujo conceito fundamental era *pericórese*. Ocorre uma mudança em sua teologia, que passa a ser articulada na perspectiva de uma cosmovisão ecológica e que deve ser *panenteísta*.

Boff faz questão de salientar que *panenteísmo* não é *panteísmo*. No primeiro, temos a idéia de que Deus está em tudo sem que tudo seja Deus. No *panteísmo*, não há nenhuma diferença, pois tudo é Deus e Deus é tudo. Boff explica que Deus está presente permanentemente em sua criação de modo marcante. Deus e o mundo são diferentes, “mas não estão separados ou fechados. Estão abertos um ao outro. Encontram-se sempre mutuamente implicados”.¹⁴⁰ A separação é para que haja comunicação e união pela comunhão e mútua presença. Numa outra obra Boff vai afirmar que “cada qual possui sua autonomia relativa, quer dizer, sempre relacionada”.¹⁴¹

Há uma íntima relação entre Deus e a criatura, que acentua a transparência de Deus no mundo criado. Nesse ponto, Boff retoma as postulações de Teilhard de Chardin, para afirmar a transcendência dentro da imanência. “Quando isso ocorre, portanto, a realidade se torna transparente. Deus e mundo são, portanto, mutuamente transparentes”.¹⁴² Boff cita Teilhard de Chardin e se vale dos seus termos para afirmar: “na verdadeira Oikologia, Deus é a derradeira e realizadora Esfera de todos os entes e do inteiro universo criado”,¹⁴³ chamada de Teosfera.

O panenteísmo incorporado como consequência da adoção da nova cosmologia deve provocar impacto e (re)elaboração nos temas clássicos da teologia. Aqui nos deteremos mais especificamente na doutrina da criação, na doutrina trinitária e na doutrina do Espírito Santo.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 210.

¹⁴¹ BOFF, Leonardo, *Ecologia, mundialização e ecologia*, p. 52.

¹⁴² BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 210.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 211.

Na relação que Boff estabelece entre teologia e ecologia, que tem o panenteísmo como subtítulo, ele nos diz que o ecológico desafia a teologia cristã a rever antigas concepções. Aliás, um dos temas trabalhados por Boff nessa relação é a co-responsabilidade do cristianismo na crise ambiental. Nesse sentido, é necessário rever a teologia da criação.

A ecologia mais do que qualquer outra ciência nos coloca diante da natureza como uma totalidade orgânica, diferenciada e única. Ela nos facilita entender o conceito teológico de criação, mediante o qual Deus e o universo se diferenciam e ao mesmo tempo se aproximam. Dizer que somos criados significa afirmar que viemos de Deus e caminhamos para Deus.¹⁴⁴

Boff estabelece razões histórico-institucionais para afirmar que a teologia da criação esteve sob o domínio da reflexão teológica dominante, que se concentrou no mistério da redenção. Segundo ele, as melhores articulações da redenção com a criação devem-se a vivência de Francisco de Assis, acolhida de modo sistemático por São Boaventura, Duns Scotus e Guilherme de Ockham. Posteriormente recebeu o influxo da moderna teologia das realidades terrestres (política, da libertação) e da teologia da Igreja Ortodoxa.

A criação, na perspectiva assumida por Boff, deve ser entendida como expressão divina e lugar de igualdade, em que todos os seres procedem do mesmo amor divino; portanto, não há privilégios de uns sobre outros. Como Deus é contínuo ato de autoadoção, a revelação é também um processo contínuo, possibilitando emergir dimensões outras do mistério divino na medida em que avança a criação. Tudo isso ensina sobre humildade, ternura e bondade.

A teologia da criação mostra que o lugar do ser humano não está acima, mas no interior da criação. O mundo não resultou do desejo humano como também não é obra sua, e nem poderia, visto que o mundo é anterior a ele. Como é anterior ao ser humano, o mundo não é propriedade sua, já que pertence a Deus, seu criador. Ao ser humano cabe o cuidado. Qual jardim repleto de beleza e de fragilidade que necessita de zelo, o mundo espera que o ser humano estabeleça uma relação que seja fundada no princípio da responsabilidade, que Boff articula em consonância com os

¹⁴⁴ BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e ecologia*, p. 47-48.

imperativos de Hans Jonas: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”.¹⁴⁵ Outro modo de articulação da ética é haurida de Albert Schweitzer e seu princípio da compaixão.¹⁴⁶

Boff afirma que a teologia da criação, que emerge dessa nova cosmologia, ajudará a encontrar o sentido da teologia da redenção. A redenção supõe um drama, uma queda na criação, ruptura que alcança a todos os seres humanos, além do entorno cósmico. Devido à falta de preservação de cultivo do ser humano em relação à criação, ela geme pelo fermento e clama por libertação (Romanos 8.22). O clamor da terra é por resgate e não por substituição. A terra resguarda seu estatuto de criação boa. O poder de destruição do ser humano é limitado, pois não pode danificá-la em seu coração. Mas pode feri-la com gravidade. “A redenção reassume a criação, reorienta a seta do tempo e sana a chaga que sangra. Isso significa que a revelação bíblica, as Igrejas, o magistério, os sacramentos possuem um estatuto relativo.”¹⁴⁷ Todos eles estão relacionados com a criação e a serviço do seu resgate.

Essa teologia da criação feita na perspectiva do reconhecimento da presença de Deus em toda a criação, o auto-reconhecimento do ser humano como ser responsável pelo mundo, e não seu senhor e dono, que reconhece Deus como criador, sugere uma sacralização do universo criado que deve permanecer aberta para a novidade. Perspectivada pela escatologia, é que surge a abertura para a novidade e para o mundo orientado para o futuro e para a promessa.¹⁴⁸

Tornar simples as muitas controvérsias históricas e privilegiar as interpretações que se dão no horizonte da América Latina, onde grassa a opressão, a pobreza, a injustiça, são as preocupações básicas de Boff. Através da *pericórese*, ele mostra como as três pessoas divinas se interpenetram com amor, numa relação eterna e de auto-entrega apaixonante.

¹⁴⁵ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*, p. 47.

¹⁴⁶ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 186-188.

¹⁴⁷ BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e ecologia*, p. 49

¹⁴⁸ KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia latino-americana*, p. 146.

A teologia trinitária desenvolvida por Boff é caracterizada pela leitura da teologia clássica no horizonte da libertação dos povos oprimidos da América Latina. Esse é, seguramente, o seu compromisso maior. Nessa nova orientação para a ecologia, a partir do panenteísmo, Boff procura preservar a afirmação da Trindade como um jogo de relações pericoréticas. A ecologia é o discurso das relações e é ela que possibilita falar de Deus como Trindade de Pessoas. Boff lembra que a intuição trinitária não é exclusividade do cristianismo, mas esse discurso tem sua compreensão ampliada atualmente por causa da ecologia. A teia de relações ao redor do qual estrutura-se o discurso ecológico, com interdependências e interconexões que sustentam o universo, com sua unidade (o cosmos, uma espécie humana, o planeta Terra etc.) e diversidade (biodiversidade, diversidade étnica, sistemas solares etc.) coexistindo é que oportuniza o discurso trinitário como comunhão. “A Trindade nos coloca no centro de uma visão de relações, reciprocidades e inter-retro-comunhões. Trata-se de uma outra metafísica, de uma metafísica processual-dinâmica no lugar de uma estático-ôntica.”¹⁴⁹ Assim, o Deus Trindade é relação. Boff está seguro de que a pericórese permite a superação do triteísmo. Através da comunhão e relacionalidade entre as Pessoas divinas. Trata-se de uma comunhão simultânea e originária com as Pessoas.¹⁵⁰

A partir da idéia de Deus Todo-comunhão-relação, a Trindade constitui-se numa das mais adequadas representações do mistério do universo, que passa a ser o mistério que foi decifrado como Deus. A pericórese, então, passa a ser um conceito que pode ser aplicado à relação mútua entre Deus e a criação. Além disso, Boff entende que assim a doutrina trinitária está em harmonia perfeita com a nova cosmologia,¹⁵¹ e isso parece ser de grande importância para ele.

Nessa proposta panenteísta desenvolvida por Boff, o Espírito Santo ganha acento especial, pois Deus está em tudo e tudo está em Deus pelo Espírito Santo. Essa doutrina é desenvolvida por Boff em suas duas obras mais significativas a partir da perspectiva ecológica: *Ecologia, mundialização e ecologia* e *Ecologia: grito da terra*,

¹⁴⁹ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 212.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 213.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 214.

grito dos pobres. Ele afirma que a doutrina do Espírito Santo é a forma cristã de fazer emergir a categoria que perpassa todas as tradições culturais da humanidade: o espírito. Na tradição judaico-cristã o espírito (*ruach*) é compreendido como extensão e expansão vital. O espírito humano, por sua vez, não é apenas uma dimensão do ser humano dentro de uma estrutura material e corporal, mas o espírito define a totalidade humana, pois “expressa um modo ser vivo e consciente, capaz de uma totalidade, de comunicação, de inteligência, de sensibilidade e de liberdade.”¹⁵² Boff descreve essa vitalidade em quatro articulações: força de síntese e criação de unidade, força de socialização de comunicação, força de significação e força de transcendência.¹⁵³ A experiência do espírito humano serve de base para a compreensão do Espírito divino.

O Espírito é energia, vida, processo sempre se auto-realizando, se comunicando e se autotranscendendo. E ao mesmo tempo, sem perder seu caráter processual, é uma realidade consciente, não imaginária, de comunhão e de amor. A compreensão de Deus como espírito encaminha nossa experiência pelo viés do vital, do jogo das relações da subjetividade. Aprofundando estas experiências topamos com o Espírito absoluto, que vivifica todo o universo (*Spiritus vivificans* do Credo cristão) com aquilo que chamamos Deus.¹⁵⁴

Todo o mundo está habitado pelo Espírito, que se manifesta nas experiências humanas do êxtase, do entusiasmo, da inspiração, da comunicação e se anuncia na racionalidade e na ordem do universo. Isso exercia enorme fascínio em cientistas como Isaac Newton e Albert Einstein.

O Espírito Santo sempre esteve fora do círculo central das grandes discussões teológicas na Igreja.¹⁵⁵ Desde os seus primórdios sua grande questão era Jesus Cristo e tudo que envolvia o mistério de sua prática: sua paixão e o evento de

¹⁵² *Ibid.*, p. 219.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 219-220.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 221.

¹⁵⁵ Discutiremos essa questão em nosso próximo capítulo. Apenas antecipamos aqui algumas obras que abordam o tema: COMBLIN, José. *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a história*. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 22-3 e *O Espírito Santo e a liberação*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1988 entende que não houve assimilação da teologia ocidental, ao contrário da teologia oriental; HILBERATH, Bernd Jochen. Vida a partir do Espírito. *In.: Manual de dogmática, volume I*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 403-05 fala em “esquecimento do Espírito”; MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. O Espírito Santo como tema central da Teologia. Conflitos, perspectivas, desafios. *In.: Via teológica*, p.73 remete-nos ao subordinacionismo que muito marcou a relação do Espírito com as demais Pessoas trinitárias; MÜHLEN Heribert. *Una mystica Persona*. Paderborn : Schöning, 1968 - 629 S.

sua ressurreição. Boff percebe que a decisão de Nicéia não explicou quem ou o que é o Espírito. Grandes inteligências da história intelectual cristã, como os irmãos Basílio de Cesaréia e Gregório de Nissa, e também Gregório Nazianzo, gastaram muito de suas energias intelectuais na discussão sobre o sentido do Espírito como uma Pessoa e qual o seu lugar no mistério trinitário, e essas discussões culminaram no Concílio Niceno-Constantinopolitano em 381, que afirma uma igualdade de substâncias entre o Pai e o Espírito Santo, pois este procede daquele; é Deus, portanto, e por isso deve ser adorado e glorificado. A nomeação de Deus no cristianismo é, assim, trinitária.¹⁵⁶ Entretanto, a explicação intelectual da relação dos divinos Três e a ordem da denominação (na ordem de nomeação começa pelo Pai, passa pelo Filho e culmina no Espírito Santo). No pequeno percurso histórico-teológico que Leonardo Boff faz, registra a maior controvérsia que está ligada à dupla procedência do Espírito Santo, que é a famosa e polêmica questão do *Filioque*. O problema é que afirmar o Espírito Santo como sendo procedente do Pai e do Filho, o coloca numa posição de dupla subordinação e dependência.¹⁵⁷ O Espírito Santo sempre é o que vem depois de todas as demais Pessoas, em terceiro lugar. Por isso, nosso teólogo brasileiro assume a postura que postula uma eterna pericórese entre as Pessoas divinas; sem hierarquias e nem privilégios de umas sobre as outras.

Elas não procedem umas das outras como numa espécie de teogonia, como se o princípio metafísico de causalidade valesse para o próprio Deus e assim estivesse acima de Deus. A linguagem da processão é analógica e uma forma metafórico-simbólica de mostrar a inclusão dos Três e a eterna comunhão pela qual os divinos Três são sempre um pelo outro, para o outro, com o outro e no outro (pericórese ou circunsessão). As relações são antes de participação e revelação recíproca que de derivação hipostática. São de correlação e de comunhão e menos de produção e processão. O que se produz e procede não são as Pessoas umas das outras, mas a revelação intratrinitária e interpessoal.¹⁵⁸

As derivações dessa controvertida questão do *Filioque* podem ser resumidas na injustiça feita à obra do Espírito Santo na história humana e no cosmos. De tudo isso, Boff conclui que teologias sem o Espírito, em geral, são autoritárias e soam como inimigas da liberdade. Isso resultou, por exemplo, em rejeição a figuras de

¹⁵⁶ Acerca de discussões trinitárias sugerimos PASTOR, Félix Alexandro. *Semântica do mistério*. A linguagem teológica da ortodoxia trinitária. São Paulo: Loyola, 1982.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 221-225.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 225.

grande importância na história da Igreja, como Joaquim de Fiore e Martinho Lutero – somente para citar alguns. Mas, Boff também assinala que a partir dos anos de 1970 houve uma mudança impulsionada pelos movimentos que reivindicam o Espírito. Mesmo perpassados por ambigüidades e contradições, os variados grupos são unidos pela busca de um encontro vivo com Deus, que esteja além da apropriação intelectual das formulações doutrinárias sobre Deus. A busca, portanto, é por uma espiritualidade¹⁵⁹ centrada no Espírito de Deus.¹⁶⁰

A partir daí, é possível cunhar, em Boff, os elementos adequados para a construção de uma mística cósmica. Ele recorre ao conceito primitivo de Espírito como sendo todo aquele que respira, portanto, todo aquele que vive é portador de espírito. Assim, a vida deve ser promovida e defendida dos mecanismos de destruição que celebram a morte. Com isso, não é o corpo que se opõe à vida e sim a morte. Nesse sentido, o conceito de inabitação do Espírito no cosmos é adequado para o desenvolvimento de uma pneumatologia cósmica, pois o “Espírito plenifica o universo e renova constantemente a estrutura do cosmos. Ele inhabita sua criação semelhantemente ao Filho que se encarnou na humanidade de Jesus.”¹⁶¹

Para Boff, a causa e o alicerce da opressão na sociedade e na Igreja é o monoteísmo. Nessa perspectiva, a teologia trinitária boffiana está em busca da construção de uma democracia cósmica e ecológica. O zelo de estabelecer um estatuto científico à sua teologia, buscando um edifício epistemológico claro, com instrumentos teóricos analíticos e científicos, não se faz presente na reflexão teológica de Boff. Então, a partir do “novo paradigma” a ênfase recai sobre a mística, e a partir desse interesse, busca por uma espiritualidade ecológica.

¹⁵⁹ Sobre espiritualidade, uma contribuição interessante é MONDONI, D. *Teologia e da espiritualidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2000; na linha da Teologia da Libertação, muitas obras foram escritas sobre a Espiritualidade na Teologia da Libertação como, por exemplo, BOFF, Leonardo/BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 1994; CASALDÁLIGA, Pedro/VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993; GALILEA, Segundo. *O rosto latino-americano a espiritualidade*. REB, 3/156 (dez./1979): 563-570; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço*. São Paulo: Loyola, 1993; e ainda BINGEMER, Maria Clara. Teologia e espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista. In.: *Cadernos Teologia Pública. Ano I – número 2* – São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

¹⁶⁰ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 227.

¹⁶¹ BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e ecologia*, p. 51.

Boff propugna um nexo entre espiritualidade e ecologia constituído pela mística cósmica. Essa espiritualidade deve emprestar um novo sentido à vida, que está conectada a tudo, a toda realidade universal, diversa e una. Trata-se, portanto, de uma espiritualidade ecológica, que tem como principal consequência o reencantamento da natureza. A racionalidade moderna tentou excluir a fantasia, o desejo, a inventividade da experiência religiosa. Contudo, a experiência religiosa, tal como se configura, celebra a integração fraternal entre ser humano e natureza, comunhão entre os gêneros e uma *pericórese* entre Deus e a humanidade.¹⁶²

2.2. Contribuição da teologia do processo à teologia ecológica

No item anterior apresentamos a proposta de teologia ecológica feita pelo brasileiro Leonardo Boff e sugerimos que o panenteísmo é o conceito fundamental que funciona elemento articulador de sua teologia na perspectiva da nova cosmovisão ecológica. Neste tema, nosso objetivo é fazer uma leitura da teologia do processo, pois segundo Celia Deane-Drummond, o pensamento do processo é uma das fontes da teologia ecológica.¹⁶³ Essa leitura já se justificaria por ser esse um movimento expressivo na teologia contemporânea. Mas não apenas isso, pois a teologia do processo constitui-se como uma das fontes da teologia ecológica.¹⁶⁴

Começamos com um dos mais significativos representantes dessa corrente:¹⁶⁵ John B. Cobb, Jr. Ele apresenta a teologia do processo como produção

¹⁶² BOFF, Leonardo. *Religião, justiça societária e reencantamento*, p. 6.

¹⁶³ Cf. DEANE-DRUMMOND, Celia E. *Ecology in Jürgen Moltmann's Theology*, p. 26; do mesmo modo nos diz KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia da latino-americana: articulação e desafios*, p. 182;

¹⁶⁴ Cf. Assim nos atesta DEANE-DRUMMOND, Celia E. *Ecology in Jürgen Moltmann's Theology*, p. 26; do mesmo modo nos diz KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia da latino-americana: articulação e desafios*, p. 182.

¹⁶⁵ Outros nomes com suas respectivas obras também poderiam ser destacados, como o de SUCHOKI, Marjorie. *God – Christ – Church: a practical guide to process theology*, Crossroads, Nova York 1989. Além de Suchoki, lembramos ainda mais alguns nomes que representam essa corrente teológica: PITTENGER, W. Norman. *The Divine Triunity*. Philadelphia: UCC Press, 1977; FORD, Lewis. *The Lure of God*. Philadelphia: Fortress, 1978; BRACKEN, Joseph A. *The Triune Symbol: persons, process, and community*. New York: University Press of America, 1985.

teológica que se desenvolve a partir do pensamento de Alfred North Whitehead.¹⁶⁶ Esse pensamento teológico é uma reação à teologia dialética postulada por Karl Barth.¹⁶⁷ Para Cobb o pensamento do processo se mostra contrário às práticas dominantes da vida moderna. Chama nossa atenção para o fato de o pensamento do processo se apresentar como alternativa aos dualismos alma e corpo, espírito e natureza, mente e matéria, indivíduo e coletivo. Ter uma fala relevante na situação contemporânea é um desafio e, segundo Cobb, a teologia que mais adequadamente se apropriou das contribuições do pensamento do processo é chamada de “Teologia do Processo”.¹⁶⁸

Essa raiz comum que tem o pensamento do processo e a teologia do processo vem, como dissemos, do filósofo e matemático inglês Alfred North Whitehead, que escreveu suas obras mais importantes na década de 1920. Segundo Cobb, a preocupação de Whitehead está voltada para conceber o mundo como um organismo, sem depender de uma concepção da física newtoniana, isto é, um modelo mecânico. A filosofia whiteheadiana tem como característica o processo. Ou seja, a realidade não é estática, imóvel, separada e substancial, mas é dinâmica, está em processo. Cobb também afirma que a filosofia de Whitehead é um organismo (“philosophy organism”), e que o mais significativo na idéia de organismo é que a existência de cada ente deve ser vista na relação com seu meio ambiente. Cobb desenvolve esse aspecto com o biólogo australiano L. Charles Birch e o chama de “modelo ecológico”.¹⁶⁹ Esse modelo, segundo ele, concede à ciência biológica um lugar privilegiado em relação aos modelos substancialista e mecanicista. Além disso, o modelo ecológico é o que melhor se alinha à física contemporânea ou nova física¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Sua obra mais famosa não foi traduzida para o português. WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality, an essay in Cosmolgy*, MacMillan, Nova York 1929.

¹⁶⁷ Cf. DEANE-DRUMMOND, Celia E. *Op. Cit.*, p. 26.

¹⁶⁸ COBB, John B. *Process Theology and an Ecological Model*. In.: *Cry of the enviroment. Rebuild the Christian Creation Tradition*, p. 329.

¹⁶⁹ BIRCH, Charles e COBB, John B. Jr. *The liberation of life*, p. 42; COBB, John B. *Process Theology and an Ecological Model*. In.: *Cry of the enviroment. Rebuild the Christian Creation Tradition*, p. 330.

¹⁷⁰ Uma apresentação sintética das características da nova física pode ser encontrada em CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*, p. 70-91.

O pensamento whiteheadiano nos permite pensar o ser humano como parte da natureza. O modelo ecológico, por sua vez, amplia esse pensamento afirmando que a experiência humana também é constituída pela sua relação com o corpo, com outras pessoas e com as criaturas não humanas. A partir disso, Cobb faz importantes considerações com o fito de esclarecer essas asserções para a teologia.¹⁷¹ O modelo ecológico retrata as entidades atuais como eventos, em vez de objetos que existem através do tempo. O modelo anterior entende os eventos pelo movimento de átomos e partículas, enquanto o modelo ecológico explica tudo em termos de eventos, inclusive as experiências humanas. Foi o que Whitehead chamou de reais ocasiões ou ocasiões de experiências (“actual occasions” ou “occasions of experience”). Cobb afirma que o mundo é um enorme campo dessas reais ocasiões.¹⁷²

O modelo ecológico representa a superação de dualidades como corpo e mente, sujeito e objeto, que, segundo Cobb, são equivocadas. Na verdade, segundo ele, mente e matéria, do modo como foram concebidas no modelo mecânico, são inexistentes. Cobb afirma que cada ocasião é uma síntese dos recursos extraídos do meio ambiente, e isto é físico. Contudo, os elementos de seletividade e autodeterminação fazem com que essa síntese não seja apenas um “produto mecânico”, nos permitindo dizer que a ocasião também tem um aspecto mental. Nesse sentido, para ele, mental e físico não existem de modo que um anule o outro, “apenas há ocasiões em que o elemento de auto-originação é relativamente importante e outros em que é insignificante”.¹⁷³ Portanto, em cada ocasião pode-se encontrar tanto o pólo mental quanto o pólo físico. Nesse sentido, podemos pensar que Deus – e também o ser humano – é uma unidade, e age como unidade, e não apenas em um pólo.

É interessante estabelecermos um contraste do modelo ecológico postulado por Cobb com o modelo que ele quer superar: o modelo mecânico. O grande responsável pela criação da estrutura conceitual para a ciência do século XVII foi

¹⁷¹ COBB, John B. Process Theology and an Ecological Model. In.: *Cry of the enviroment. Rebuild the Christian Creation Tradition*, p. 330.

¹⁷² *Ibid.*, 331.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 331.

René Descartes, considerado o fundador da filosofia moderna.¹⁷⁴ Para ele, a essência da natureza humana está no pensamento, então todas as coisas concebidas clara e distintamente são verdadeiras. Mas a ciência seiscentista somente chegou ao seu apogeu com a formulação matemática da concepção mecanicista da natureza, a partir da física de Isaac Newton, que forneceu uma sólida teoria matemática do mundo, permanecendo como firme base do pensamento científico até boa parte do século XX. Newton combinou o método empírico, indutivo de Francis Bacon e o método racional, dedutivo – representado por Descartes –, a fim de garantir uma teoria confiável. Para Newton, as partículas materiais, as forças entre elas e as leis fundamentais do movimento foram criadas por Deus. Assim, todo o universo foi posto em movimento e daí prosseguiu funcionando como uma máquina, controlado por leis inalteráveis. Eis a concepção mecanicista do mundo moderno, relacionado com um forte determinismo.¹⁷⁵

O modelo mecânico responde pelo surgimento dos dualismos espírito/carne, humano/não humano, objetivo/subjetivo.¹⁷⁶ No início do século XX, a visão do mundo como uma máquina começa a conhecer uma tendência que foi descrita como orgânica. Essa tendência se configura como tentativa de romper com os dualismos que foram gerados pelo modelo mecânico, pois a idéia de organismo torna imprecisos os limites entre matéria e energia, mente e corpo etc., e é orientada para o processo. Os organismos também exibem flexibilidade, enquanto que as máquinas são construídas e devem ser definidas previamente com suas peças.¹⁷⁷ Além disso, as máquinas funcionam de acordo com as cadeias lineares de causa e efeito. Já o funcionamento dos organismos é mais controlado por relações dinâmicas do que por estruturas mecânicas.¹⁷⁸ Os dois modelos distinguem-se também no modo como os seres são unidos e como são separados. No modelo mecânico os seres são separados por meio de leis comuns que podem governar tudo, estabelecendo um padrão de relações externas. Já no modelo orgânico as associações são “mediante as

¹⁷⁴ Para uma visão geral da mudança de perspectiva nas ciências ver CAPRA, Fritjof. *Op. Cit.*, p. 52.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷⁶ Sobre a questão do desafio da visão do ser humano dicotômica e integrada, uma leitura muito esclarecedora é RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, cap. 8.

¹⁷⁷ CAPRA, Fritjof. *Op. Cit.*, p. 262.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 263.

interdependências simbióticas mútuas, criando padrão de relações internas.”¹⁷⁹ A separação dos seres, no modelo mecânico, é de modo hierárquico e dualístico e no modelo orgânico os seres são considerados sujeitos e objetos. Cobb afirma que o modelo ecológico é um modelo em que os seres vivos são sujeitos, pois não apenas sofrem influxo, mas também respondem exercendo influxo. Nessa dinâmica de serem agentes e pacientes, eles são sujeitos.¹⁸⁰

A perspectiva assumida por Cobb, com seu modelo ecológico, valoriza uma postura de apreciação de todos os seres vivos em detrimento da postura utilitarista consagrada pelo modelo mecânico, que tem o ser humano no centro e medida de todas as coisas (antropocentrismo). Isso significa alargamento e desejo de mudança: de uma visão antropocêntrica para a ecológica. Segundo o autor que estamos acompanhando aqui, chega a ser um choque para quem se acostumou com a visão anterior, a insistência do pensamento do processo no ser humano como parte de um inclusivo ecossistema. Cobb fala na recuperação da idéia bíblica em que ser humano e natureza formam unidade. O bem-estar do ser humano e das demais criaturas se interdepende. Os teólogos do processo comemoram o fato de o cristianismo recuperar a idéia de unidade da criação contrariamente ao moderno dualismo filosófico de espírito e natureza. Segundo Cobb, o livro do Gênesis sinaliza que recai sobre o ser humano um poder singular em relação às demais criaturas, e esse poder o torna responsável pelo bem-estar de todas as outras criaturas. Contudo, o exercício desse poder tem-se estendido tanto para a degradação da biosfera quanto para oprimir a mulheres e homens, caracterizando, assim, “a profundidade da nossa traição da confiança em Deus.”¹⁸¹ A partir da perspectiva aqui sinalizada, podemos entender que a ética com o princípio da responsabilidade pressupõe o poder do ser humano sobre as demais criaturas.

Conforme observamos, esse modelo postulado por Cobb tem desdobramentos significativos. Nessa perspectiva, um aspecto que é central na

¹⁷⁹ MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus*, p. 28; na mesma perspectiva CAPRA, Fritjof. *Op. Cit.*, p. 262: “os organismos mostram um elevado grau de flexibilidade e plasticidade internas.”

¹⁸⁰ COBB, John B. *The liberation of life*, p. 123.

¹⁸¹ COBB, John B. *Process Theology and an Ecological Model. In.: Cry of the environment. Rebuild the Christian Creation Tradition*, p. 332.

teologia do processo é a doutrina de Deus. Cobb segue Charles Hartshorne, que foi quem mais desenvolveu esse aspecto do pensamento do processo. Segundo Cobb, no teísmo clássico Deus se caracteriza como substância imutável,¹⁸² enquanto que a teologia do processo o vê como a mais perfeita exemplificação do modelo ecológico. Essa divina perfeição não significa que Deus seja autocontido ou insensível ao sofrimento e à dor, mas aberto, receptivo e responsivo. Com isso, Deus também é constituído por relações com todas as coisas, e essa relação expressa o amor.

Segundo Cobb, com frequência o teísmo clássico falou do poder de Deus que assemelhava-se a um tirano ou a um ditador. Nesse sentido, guerras e terremotos, por exemplo, expressam a vontade de Deus. Como consequência disso, muitos também colocaram-se contra esse Deus, inclusive os teólogos do processo. Porém, eles não chegam a afirmar que Deus é impotente e que ele é apenas encontrado no sofrimento, embora ele esteja ali. Entretanto, Deus também pode ser encontrado no sorriso de uma criança que brinca, na alegria, na arte. Nesse sentido, a teologia do processo afirma que o poder perfeito de Deus não é coercivo,¹⁸³ mas persuasivo. Deus respeita a liberdade humana e se arrisca em confiar no poder humano, pois o potencial para o bem e para o mal surge juntos. A preocupação de Cobb é dar conta da natureza de Deus e do determinismo, e neste último, Cobb demonstra muito cuidado em observar que o papel de Deus em cada entidade real é de influência e não de determinação.

Como já dissemos, a teologia hoje precisa de conceitos que possam adequadamente fazer sentido diante das exigências deste momento histórico do pensamento humano, marcado por profundas transformações em diversos aspectos.¹⁸⁴ Um conceito que serve de elemento articulador para a realização de uma teologia que contemple a questão ecológica é o *panenteísmo*. Segundo Jay Mc Daniel,¹⁸⁵ esse conceito foi cunhado do século XIX por K. F. C. Krause (1781-1832) e significa

¹⁸² WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality*, p. 519.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 333.

¹⁸⁴ Sallie McFague chamou de “era ecológica e nuclear”, que é o subtítulo de sua obra *Models of God: theology for an ecological, nuclear age*. Usaremos a edição em português: MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus: teologia para uma era ecológica e nuclear*. São Paulo: Paulus, 1996.

¹⁸⁵ MC DANIEL, Jay. *With root and wings. Christianity in an age of ecology and dialogue*, Orbis, Nova York 1995.

“tudo em Deus”. Mas Mc Daniel chama-nos a atenção para o fato de que nos últimos anos, dentro das preocupações ecológicas, o termo passou por uma mudança conceitual. Segundo ele, tal conceito agora está implicado em um modo ecológico de pensar Deus. Ao mesmo tempo em que Deus e a criação são distintos, Deus é entendido de modo intimamente ligado à criação e vice-versa. Portanto, Deus se caracteriza como tal na medida em que está mais ligado à sua criação.¹⁸⁶

O panenteísmo, então, afirma a presença de Deus na criação, mas não apenas isto. Para os panenteístas um cristianismo ecológico pode se valer de múltiplas imagens de Deus, não apenas pessoais, mas também para além delas. Deus pode ser “ele”, como também pode ser “ela”. Isso sugere que as imagens não devem ser particularizadas, pois a fixação das imagens divinas pode caracterizar-se como uma forma de idolatria. Em vez disso, o que se deve fazer é aceitar imagens que sejam tolerantes às necessidades dos outros de imaginar Deus de variadas formas. Com isso, se Deus pode ser visto de modo pessoal, o panenteísmo se aproxima da Bíblia, pois para os panenteístas, assim como para muitos autores bíblicos, Deus é, de algum modo, parecido com uma pessoa, contudo, sem localizar-se no tempo ou no espaço. Para Mc Daniel, é como se as criaturas fossem células num imenso corpo. Este corpo é o universo e Deus é o sujeito vivente a quem o corpo pertence. O sujeito não está fora do corpo, pois também é igual ao corpo. Ele é a alma do universo. A unidade do corpo que anima o vivente.¹⁸⁷

A vida divina não significa somente algo que tenha semelhança com uma pessoa, mas alguma coisa parecida com Jesus de Nazaré. Todavia, isso não quer dizer que Jesus seja o único caminho que conduz a Deus, mas que na compaixão e no perdão é que se pode ver em Jesus, sobretudo quando a compaixão e o perdão são alargados na figura de um Cristo todo-compaixão. É aí que se pode penetrar no coração do Divino. É assim que o termo “Cristo” pode ser usado como um nome-título para Deus, e com isso o corpo de Cristo seria todo o universo, e não somente a igreja cristã.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 97.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 99.

A visão do processo que tivemos a oportunidade de estudar aponta para de que o contexto para a possibilidade de uma teologia trinitária é panenteísta. O pensamento do processo tem sua compreensão de Deus a partir do pensamento de Alfred Whitehead e a idéia de duas naturezas, a Natureza Primordial e a Natureza Conseqüente. É ênfase do panenteísmo também incluir na idéia de próximo não apenas os seres humanos, mas também outros seres vivos. Na seção seguinte vamos investigar a contribuição do ecofeminismo ao nosso debate. Observaremos que alguns aspectos que foram desenvolvidos pela teologia do processo, pelos panenteístas também são desenvolvidos no ecofeminismo.

2.3. Teologia, ecologia e feminismo: a contribuição do ecofeminismo

O tema do universo como corpo de Deus foi trabalhado pelas teólogas ecofeministas. Segundo Mc Daniel, o conceito de Cristo cósmico é utilizado por Sallie McFague para nomear a Deus presente na história da criação. Deus se identifica com o sofrimento de todos os seres vivos deste mundo e quer o bem-estar de todos, assim como Cristo também.¹⁸⁸ De fato, a metáfora do universo como corpo de Deus foi pensada e aprofundada por McFague. Na obra *Modelos de Deus*, ela nos oferece uma complementaridade dos modelos de Deus para esta era ecológica e nuclear, ao sugerir uma compreensão da Trindade de “Deus como mãe”, “Deus como amante”, “Deus como amigo”.¹⁸⁹ McFague tem o cuidado de esclarecer que essas imagens são modelos, metáforas, portanto não se trata de descrição¹⁹⁰. Com isso, ela quer dizer que Deus não pode ser identificado diretamente com os modelos – ela trabalha com analogia e não com correspondência (ao mesmo tempo em que é adequada ela não é adequada) –, mas eles ajudam a compreender outros aspectos de Deus que foram ocultados pelas concepções e nomeações das teologias tradicionais.

O empenho de McFague é investir na apresentação de um quadro que imagina a relação entre Deus e o mundo de modo que expresse a presença salvadora

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 100.

¹⁸⁹ MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus*, p. 133-247.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 105.

de Deus no tempo presente. Afirma que “essa presença salvífica, nós a interpretamos como uma visão desestabilizadora, inclusiva e não hierárquica de plenitude para toda a criação.”¹⁹¹ Trata-se, portanto, de um quadro imaginativo que quer pensar Deus e sua atividade no mundo a partir de metáforas pessoais, em substituição a um modelo triunfalista.

McFague justifica o uso de metáforas pessoais na compreensão da relação Deus-mundo e diz que deve ser algo que se origina da profundidade da experiência humana.¹⁹² Segundo ela, as metáforas pessoais são mais adequadas pelo fato de serem conhecidas por dentro: “diz a tradição que somos *imago dei* e isto inevitavelmente significa que imaginamos Deus à nossa imagem.”¹⁹³ Ou seja: nós mesmos (seres humanos) somos a metáfora mais rica e mais significativa para falar de Deus, pois somos as criaturas mais complexas que conhecemos. Diante da compreensão atual sobre o conceito de pessoa,¹⁹⁴ as metáforas pessoais possibilitam uma reflexão sobre a “atividade de Deus no mundo como radicalmente relacional, imanente, interdependente e não intervencionista.”¹⁹⁵ A idéia é que se a definição de pessoa deve ser pensada como relação com outros seres, então Deus pensado de modo pessoal não deve apontar para a idéia de um ser separado de outros seres, numa relação distanciada. É desse modelo pessoal, usado para entender a relação Deus-mundo, que emergem as metáforas mãe, amante e amigo, como representantes mais adequados para expressar a presença salvadora de Deus no tempo atual.¹⁹⁶ Percebemos que McFague demonstra certo cuidado para não explicitar que outras metáforas devem ser excluídas, mas, de fato, o privilégio recai sobre as metáforas pessoais, através dos modelos mãe, amante e amigo.

McFague destaca que o modelo de mundo como corpo de Deus é uma metáfora com implicações muito significativas para a teologia tradicional, já que

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 117.

¹⁹² *Ibid.*, p. 119.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 122.

¹⁹⁴ Sobre a visão cristã de pessoa e o novo paradigma antropológico holístico ver RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 275-307.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 123.

¹⁹⁶ MCFAGUE, Sallie. *Op. Cit.*, p. 125.

renova a linguagem sobre Deus.¹⁹⁷ A primeira implicação estabelece uma forte distinção do modelo de Deus como rei ou modelo monárquico – na forma e no conteúdo.¹⁹⁸

O modelo monárquico implica que a atividade divina decisiva é a redenção da humanidade rebelde, amada não obstante a sua maldade, ao passo que os nossos modelos sugerem que a atividade divina decisiva é a criação de um mundo, amado apaixonadamente até o extremo do próprio ser divino. São compreensões basicamente diferentes da relação Deus-mundo e, embora o modelo monárquico seja o dominante, especialmente no catolicismo do fim da Idade Média bem como no protestantismo clássico e na piedade popular, o outro padrão, ainda que raramente acompanhado por modelos de Deus como mãe, amante e amigo, é tão antigo quanto o cristianismo e característico dele.¹⁹⁹

Nas imagens do modelo monárquico, Deus está separado do mundo, no ponto mais alto, de modo inatingível, com poder e domínio. Já na metáfora proposta por McFague, o mundo é o lugar de Deus, o espaço das suas atividades, o amado de Deus. Outra implicação é que a imagem do mundo como corpo de Deus é panenteísta.

Sem o uso de metáforas de agentes pessoais, incluindo entre outras Deus como mãe, amante e amigo, a metáfora do mundo como corpo de Deus seria panteística, pois o corpo seria tudo o que haveria, não obstante, o modelo é monista e talvez mais precisamente designado como panenteístico; ou seja, é uma visão da relação Deus-mundo na qual todas as coisas têm sua origem em Deus e nada existe fora de Deus.²⁰⁰

O conhecimento, a ação e o amor de Deus adquirem outras conotações na metáfora do mundo como corpo de Deus. Ele conhece o mundo de modo imediato. Deus age *em* e *através* do complexo processo evolutivo físico e histórico cultural; Deus toma conta do mundo, mas ao mesmo tempo ele está em perigo; Deus ama os corpos; o mal é responsabilidade de Deus. Deus sofre e goza com cada criatura.²⁰¹

A teologia de Sallie McFague é claramente feminista, pois baseia-se na experiência que as mulheres têm de Deus e do mundo, a fim de descrever a relação de

¹⁹⁷ Quem também renova a linguagem ao desenvolver uma Trindade de “Sofia-Espírito”, “Sofia-Cristo” e “Sofia-Mãe” é JOHNSON, Elizabeth. *Aquela que é: o mistério de Deus no tratado teológico feminista*, p. 183-271.

¹⁹⁸ MCFAGUE, Sallie. *Op. Cit.*, p. 135.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 136.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 108.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 134.

Deus com o mundo. Ela faz isso servindo-se da doutrina da Trindade. Não desenvolve uma doutrina de Deus, não afirma quem Deus é. A proposta central é redefinir como Deus se relaciona com o mundo. É nesse sentido que a metáfora mais importante, utilizada por McFague, é do mundo como corpo de Deus. O mundo é o lugar da concretude de Deus. Este mundo é o amado de Deus.

Outro aspecto importante e que deriva da visão panenteísta é o elemento da compaixão. Com vistas a um acento não antropomórfico na concepção teológica, os panenteístas enfatizam o cosmomorfismo. O antropomorfismo deve-se à compaixão, que é uma potencialidade humana específica. Rosemary Radford Ruether afirma que a compaixão por todos os seres vivos plenifica o espírito humano e acaba com a ilusão de separação. Segundo ela, nesse momento é possível encontrar o centro gerador (a matriz) de energia do universo que dá sustentabilidade à dissolução e à recomposição da matéria, como um coração que conhece o ser humano melhor do que o próprio ser humano conhece de si. Ela concorda com os teólogos do processo sobre a consciência que lembra, olha e reconcilia todas as coisas.²⁰² A consequência é que Deus está na criação e ela está em permanente processo. Não foi um evento ocorrido no passado, mas acontece no presente e acontecerá no futuro.

Uma ênfase da perspectiva processual panenteísta e que foi aprofundada pelo ecofeminismo é a tarefa curadora. A cura surge como contraproposta feminina ao domínio masculino da criação. Nesse sentido, a cura da terra, que deve ser integral, é o objetivo do ecofeminismo. Com isso, estão incluídos nesse processo sanador as relações entre homens e mulheres e entre os seres humanos e a terra. Antes de prosseguirmos devemos esclarecer minimamente o uso do termo ecofeminismo, pois até agora não o fizemos. Para isso, daremos voz a Rosemary Radford Ruether.

O ecofeminismo representa a união de duas preocupações: a ecologia e o feminismo. A palavra ecologia emerge da ciência biológica dos sistemas ambientais naturais[...] O ecofeminismo fundamenta-se na intuição básica de que há uma ligação fundamental na

²⁰² RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia & God. An ecofeminist theology of Earth healing*, p. 253.

cultura ocidental, e nas culturas patriarcais de modo geral, entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza.²⁰³

Essa relação entre dominação das mulheres e dominação da natureza acontece no nível simbólico-cultural e sócio-econômico. A religião insere-se nessa dinâmica da dominação ocidental, pois especificamente a tradição cristã exerceu papel determinante nos processos que inferiorizaram as mulheres e a natureza, através dos seus padrões simbólico-culturais.²⁰⁴

Diante desse quadro de dominação simbólico-cultural e sócio-econômico, Ruether vai afirmar que o relacionamento saudável entre os seres humanos e a terra exige uma nova espiritualidade e uma nova cultura simbólica. De igual modo, para a criação de um mundo sanado é necessário uma articulação entre espiritualidade e política.²⁰⁵ Nesse sentido, Ruether afirma que o ecofeminismo “deve buscar um envolvimento concreto com as mulheres do sistema socioeconômico mais baixo.”²⁰⁶ Além disso, a perspectiva defendida pela teóloga que acompanhamos aqui, não deve ignorar o fato de que a devastação da terra está diretamente relacionada com a apropriação de bens da terra por parte de uma minoria rica.

Para Ruether é fundamental desenvolver o ecofeminismo em diálogo com ecofeministas asiáticas, africanas e latino-americanas, além de povos etno-racistas, a fim de que sua visão, como teóloga do Norte, não seja míope. Ou seja, para ela, o ecofeminismo assume contornos diferentes quando parte de mulheres de contextos raciais, culturais e de classe.²⁰⁷ Ainda segundo Ruether, as clássicas narrações sobre a criação, o pecado,²⁰⁸ o mal e a destruição do mundo estão embebidas de patriarcalismo e por isso devem ser (re)lidas e (re)interpretadas.²⁰⁹ O que deve ser

²⁰³ RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: mulheres do Primeiro e Terceiro mundos. *Mandrágora. Ano 6 (2000) no. 6 Ecofeminismo: tendências e debates*, p. 11.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 12.

²⁰⁵ *Ibid.*, 205-274.

²⁰⁶ RUETHER, Rosemary Radford. *Ecofeminismo... Op. Cit.*, p. 15.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ Para Ruether, o pecado tem uma dimensão política, que não se limita às esferas individuais. O pecado é a aceitabilidade ou colaboração com a injustiça, e a sua origem está localizada no sexismo. Sobre isso KROBATH, Evi. Pecado/culpa. *In.: Dicionário de teologia feminista*, p. 387-88.

²⁰⁹ Ver a quarta parte “Sanidade” de RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia & God. Op. Cit.*, p. 205-274.

rejeitado é o patriarcalismo presente na tradição em benefício de Deus como o “Ser Sagrado que está em, através e sob todo o processo de vida.”²¹⁰

Não podemos encerrar este item sobre o ecofeminismo sem antes reconhecermos a contribuição da teóloga brasileira Ivone Gebara. Ela é certamente uma representante do ecofeminismo brasileiro, pois foi quem mais trabalhou esse aspecto aqui no Brasil. Ressalta que a palavra ecofeminismo – ironicamente um substantivo masculino – tem a ver com mulheres e natureza, assim como afirma Ruether. Acrescenta que o desafio que se apresenta diante do ecofeminismo é captar como as mulheres e a natureza estiveram durante séculos debaixo do domínio patriarcal masculino. Para ela, o ecofeminismo na América Latina tem exercido influência ainda acanhada nos meios intelectuais e religiosos, mas ainda assim a aliança entre feminismo e ecologia tem sido múltipla,²¹¹ e já é possível falar em ecofeminismos latino-americanos.²¹²

Inicialmente a relação entre ecofeminismo e teologia se mostra estranha, mas a teologia hoje, com contornos diferentes, é impactada pelo feminismo e pela situação em que se encontra a Terra. A questão da justiça social, assim como pudemos observar em Ruether também, tem ligação estreita com a questão do meio ambiente, conforme Gebara afirma.

Reconhecemos que o destino de oprimidos(as) está intimamente ligado ao destino deste planeta vivo, vulnerável aos comportamentos destrutivos da humanidade. Por isso, falar de justiça social implica falar de ecojustiça e impõe uma mudança nos discursos e práticas oficiais das igrejas.²¹³

²¹⁰ RUETHER, Rosemary Radford. *Ecofeminismo... Op. Cit.*, p. 17.

²¹¹ BINGEMER, Maria Clara. Ecologia e salvação. In.: VVAA. *Reflexão cristã sobre o meio ambiente*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 77-87; _____. Teologia e espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista. In.: *Cadernos Teologia Pública. Ano I – número 2* – São Leopoldo: UNISINOS, 2004; _____. *Alteridade e vulnerabilidade*. . Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993 demonstra também, em alguma medida, a sua preocupação em incorporar às suas reflexões as duas questões de maneira articulada.

²¹² GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*, p. 11.

²¹³ *Ibid.*, 19.

Esse reconhecimento por parte da teologia é de extrema importância, assim entendemos, sobretudo quando se trata da América Latina. A vida das pessoas mais frágeis da sociedade está tão ameaçada quanto ameaçado está o planeta em que todas as pessoas vivem. Contudo, situar o feminismo na tradição libertária latino-americana, conjugada com a perspectiva ecológica é algo que ainda está em processo, e tem como ponto de partida, para o ecofeminismo religioso, as experiências das mulheres empobrecidas.

Ivone Gebara defende uma pluralidade religiosa,²¹⁴ que ela chama de biodiversidade – a inspiração vem de Rubem Alves – acompanhada da biodiversidade do Cosmos, da Terra e da diversidade cultural. Essa biodiversidade religiosa é a expressão epistemológica de uma dinâmica relacional ecológica que vai apontar que as religiões devem rever suas relações. Nessa perspectiva, não apenas é possível recriar relações, mas também fazer uma relação crítica das relações a partir de um modelo crítico. Gebara afirma que “o respeito à biodiversidade e à organização da vida segundo as características de cada região e cada grupo de interesses fazem parte integrante do credo ecológico.”²¹⁵ Como a religião fala da busca de sentido, a biodiversidade religiosa fala da pluralidade de modos de construção de sentido, em diversos contextos culturais.

Essa biodiversidade religiosa acontece de modo intraconfessional, numa teia religiosa a partir de diversas experiências que, apesar de resguardar algumas semelhanças em grupos diferentes, é experimentada na diferença de cada um. Impõe-se a necessidade de tecer laços pessoais em pequenas comunidades de interesses.²¹⁶

Abre-se também a possibilidade de pensar uma vida de relações pessoais mais próximas da natureza e também mais em contato com os sonhos alimentados por grupos diferentes. Esse conceito de biodiversidade é que vai possibilitar Gebara a pensar uma teologia que tudo relaciona, que celebra a diversidade, as combinações. A redução a uma única expressão implica risco de matar a vida. Além disso, a

²¹⁴ Encontramos uma boa abordagem sobre isso em BINGEMER, Maria Clara. *Teologia e espiritualidade*, p. 8.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 102.

²¹⁶ *Ibid.*, 105

biodiversidade vai afirmar que o Cosmos, a Terra e todos os seres estão em processo, em evolução; é imperioso afirmar uma convivência em meio a tamanha diversificação. Esse conceito deve impactar a reflexão teológica, na medida em que abre-se para a diversidade de expressões da experiência cristã e provoca uma mudança no conceito de unidade, que não deve ser pensada como sinônimo de perda de identidade, mas na perspectiva da sua afirmação.²¹⁷

Ivone Gebara, como vimos, propõe que o fenômeno religioso e também o cristianismo sejam pensados de modo plural ou a partir da biodiversidade – para usarmos aqui as suas palavras. Devemos perguntar, então, sobre a imagem de Deus que emerge da teologia ecofeminista de Gebara. Percebemos que ela segue Sallie McFague e afirma que fala de Deus a partir de uma experiência pessoal e coletiva, que é a partir de uma experiência como mulher. Segue afirmando que a experiência teológica ecofeminista inicia-se pela via negativa, devido à impossibilidade de o ecofeminismo afirmar Deus em termos absolutos, afirmá-lo como o Outro, em descontinuidade, com rupturas.²¹⁸ A idéia é afirmar Deus a partir de uma profunda experiência humana: “nossa experiência nos revela que estamos imersas/os num não-sei-quê no qual existimos com tudo o que existe.”²¹⁹ A transcendência não pode ser entendida como um ser único e independente, fora do tempo e do espaço, mas como Realidade Última, o inefável da vida, que se experimenta nas relações de amor e ódio, de ternura e solidariedade, construção e destruição.²²⁰ Deus é transcendência que inclui bem e mal, não como dois princípios separados, mas como expressões de um mesmo mistério.²²¹

É preciso aprender a distinguir, segundo Gebara, que os processos de criação e destruição inerentes à evolução da vida e do mal moral estão em cada ser humano. Afirma que é preciso desviar-se da concepção de um Deus justiceiro e bom acima da história para captar em cada ser humano, na terra, no cosmos a transcendência. Sem dúvida, a tarefa não é nada fácil, pois as culturas ocidentais estão construídas a partir

²¹⁷ *Ibid.*, p. 106.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 116.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 117.

²²⁰ *Ibid.*, p. 118.

²²¹ *Ibid.*, p. 119.

de visões fortemente hierárquicas, patriarcais, em torno do monoteísmo masculino de Deus.

No ecofeminismo Deus é Deus respiração, aspiração, expiração, con-spiração;²²² é o Deus trinitário que comporta, simultaneamente, a multiplicidade e o desejo de unidade. Deus é o sim e o não, negativo e positivo, é o Todo com limites e o Todo sem limites, não é uma pessoa, mas um Mistério do qual fazemos parte e que está em toda parte.

Em sua obra *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*, Gebara repensa a Trindade em estreita ligação com a experiência humana, com objetivo claramente ecofeminista, conforme expressa o subtítulo da obra: *uma perspectiva ecofeminista*. “Quero, com vocês, me interrogar sobre aquilo que experimentamos hoje e que nos leva a falar da Trindade.”²²³ A questão da Trindade está relacionada com a experiência humana da multiforme multiplicidade. Para ela, “Trindade é o nome que damos a nós mesmas(os), nome que é síntese da percepção da nossa própria existência.”²²⁴ É a partir da Trindade que se expressa a experiência plural da Transcendência. Ao distinguir os processos de criação e de destruição inerentes à própria evolução da vida e do mal ético, Gebara afirma que a visão trinitária do Universo ajuda-nos a compreender que o mal ético está em cada um de nós e sua origem é a nossa própria fragilidade.²²⁵ Conforme a perspectiva aqui colocada, podemos dizer, como Paul Ricoeur²²⁶ já afirmara bem antes de nós, que o mal é um grande desafio para a teologia.

Finalmente, devemos dizer que a perspectiva ecofeminista de Ivone Gebara não nos parece ser fechada ao diálogo, mas tem a mulher como interlocutora privilegiada. Segundo ela, a articulação do feminismo para pensar a vida e a ecologia “nos abre não só para uma possibilidade real de igualdade entre mulheres e homens,

²²² *Ibid.*, p. 124.

²²³ GEBARA, Ivone. *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*, p. 24.

²²⁴ *Ibid.*, p. 27.

²²⁵ Sobre a questão do sofrimento humano como resultado da sua fragilidade normal ver VARONE, François. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, p. 266.

²²⁶ RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*, 1988.

de diferentes culturas, mas para um relacionamento diferente entre nós, com a Terra e com todo o Cosmo.”²²⁷

2.5. Conclusão Parcial

Ao longo deste capítulo buscamos a reflexão e as contribuições de teólogos e teólogas que desenvolveram, cada um a sua maneira, uma teologia ecológica. Começamos perguntando pela possibilidade de relação entre duas áreas inicialmente irreconciliáveis. Percebemos que a relação entre teologia e ecologia é desafiadora, tensa, de interpelação, provoca ampliação na compreensão da questão ambiental e provoca impacto na teologia. As formulações teológicas que são elaboradas nos últimos anos enfrentam os desafios trazidos pela questão ecológica.

Começamos com o teólogo brasileiro Leonardo Boff, um dos expoentes da Teologia da Libertação. Nos últimos anos ele é certamente quem mais investiu energia para pensar na ecologia no contexto da América Latina. Boff desenvolve sua teologia ecológica tendo como conceito articulador do seu pensamento o panenteísmo. Esse conceito é conseqüência de uma nova postura adotada por Boff, assumindo a nova cosmologia na teologia, que vai permitir tecer novas considerações sobre alguns aspectos dogmáticos. Detivemos-nos em sua doutrina da criação, doutrina trinitária e doutrina do Espírito Santo. Através dessa nova cosmologia ele consegue perceber que a teologia da criação deve despertar um sentido sagrado em todas as coisas. É o panenteísmo também que o conduz em sua reflexão trinitária e uma nova dimensão na idéia de sacralização do cosmos. Há um interesse renovado, como conseqüência da proposta panenteísta, no Espírito Santo, pois o fato de Deus está em tudo e tudo está em Deus é devido à terceira Pessoa, muitas vezes negligenciada pela tradição teológica.

Em sua tese doutoral que se transformou em livro, Guillermo Kerber²²⁸ afirma que Boff não conseguiu desenvolver uma teologia ecológica em Boff. As

²²⁷ GEBARA, Ivone. *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*, p. 69.

críticas feitas por Kerber são pertinentes, mas, ao que nos parece, não são suficientes para afirmar que não há teologia ecológica. Os diálogos de Boff com a ciência existem, ainda que fique a impressão de que poderiam ter sido mais aprofundado. Parece-nos também que Boff indica quase que exclusivamente o lado positivo do encontro do sagrado com a natureza e deixa com os seres humanos a total responsabilidade pelo lado negativo de toda a crise ambiental, sem considerar a possibilidade de um caráter paradoxal na fé.²²⁹ Nesse caso, algo assim é pensado com Ivone Gebara, que pensa muito mais no aspecto trágico da existência humana.

Detivemo-nos também na teologia do processo, com o teólogo estadunidense John Cobb. Sua construção teológica processual é feita a partir do pensamento do processo do filósofo e matemático inglês Alfred North Whitehead, que não concebe a realidade de modo estático, imóvel, separada e substancial, mas de modo dinâmico e em processo. Uma das contribuições de Cobb é pensar que cada ente deve ser visto em relação com seu meio ambiente. Essa idéia é desenvolvida por Cobb que chama de modelo ecológico. Um dos desdobramentos mais significativos desse modelo ecológico é querer dar conta da natureza de Deus e do determinismo. A teologia do processo oferece as bases filosóficas para a compreensão da pericórese das naturezas de Deus. Na perspectiva processual, a salvação é um processo de persuasão e de reciprocidade entre Deus e o mundo.

A contribuição do ecofeminismo é de chamada de atenção para o fato de que as imagens de Deus além de serem limitadas e limitantes, são excludentes, pois excluíram as mulheres de papéis protagonistas na teologia e na Igreja. O ecofeminismo reconstrói o modo de agir de Deus através de suas próprias experiências de mulheres com Deus no mundo e com o mundo, e assim reconstróem a imagem de Deus numa renovada linguagem, sobretudo com Sallie McFague, sobre a Trindade como mãe, amante e amigo. Essa é certamente a maior contribuição de McFague. O ecofeminismo também concorda com os teólogos do processo de que o panenteísmo é o contexto para uma teologia trinitária. A contribuição significativa do

²²⁸ GUILLERMO Kerber. *O ecológico na teologia latino-america*; articulação e desafios. Porto Alegre: Sulina, 2006.

²²⁹ Quem chama-nos a atenção para isso é TILLICH, Paul. *A era protestante*, p. 104-107.

ecofeminismo, especialmente com Rosemary Radford Ruether, é a preocupação com a cura integral da terra, que inclui homens e mulheres, e seres humanos e toda a terra. Ivone Gebara articula o ecofeminismo na perspectiva do contexto brasileiro e latino-americano em geral, atentando para a pluralidade, ou biodiversidade religiosa na qual estamos inseridos.

O panenteísmo é um conceito comum à teologia ecológica de Leonardo Boff, a teólogos do processo e ao ecofeminismo. Há uma perspectiva fortemente imanente e uma necessidade de realização da experiência da presença de Deus em tudo e em todos, sem ambigüidade. Esse modo urgente seria a carência da perspectiva escatológica no panenteísmo desenvolvido pelos teólogos e teólogas que apresentamos neste capítulo. Nos próximos desenvolveremos a teologia de Jürgen Moltmann e observaremos como esse aspecto é por ele articulado.

Capítulo 3

(RE)LEITURA DA TEOLOGIA DE JÜRGEN MOLTMANN ATRAVÉS DA PNEUMATOLOGIA

*“E a vida o que é? [...]
Há quem fale que é um divino
Mistério profundo
É o sopro do Criador
Numa atitude repleta de amor [...]
Sempre desejada
Por mais que esteja errada
Ninguém quer a morte
Só saúde e sorte.”*

Luiz Gonzaga Júnior.

3.1. Considerações Iniciais

Neste terceiro capítulo será percorrida a trajetória teológica de Jürgen Moltmann dentro do específico tema a Pneumatologia. Ou seja, o objetivo é fazer uma (re)leitura da teologia moltmanniana pelo viés pneumatológico. Aqui também serão retomados temas importantes de alguns teólogos com os quais nosso autor dialogou, evidentemente a partir do interesse já mencionado. De igual modo, assim rastrearemos as obras moltmannianas, isto é, buscaremos nas obras do nosso autor os elementos pneumatológicos nelas contidos.

Na investigação do tema proposto, tivemos o cuidado de reproduzir o pensamento de Moltmann com zelo e fidelidade. Da mesma forma foi nossa atitude com os demais autores convidados ao diálogo. É preciso ouvir as suas contribuições para o debate teológico se desenvolver.

Num primeiro momento deste capítulo, o objetivo é situar a pneumatologia de Moltmann a partir dele mesmo, ou seja, o itinerário percorrido será aquele sinalizado pelo próprio autor. Com isso, o teólogo alemão Friedrich Schleiermacher de um lado e do outro o suíço Karl Barth vão protagonizar momentos significativos e de conseqüências relevantes para a teologia. O primeiro se destaca com sua teologia da consciência e da experiência, enquanto que o segundo, contrariamente, se destaca com sua teologia a partir da revelação. Assim, será feita uma revisão bibliográfica em que virá a oportunidade de identificar com quem Moltmann dialoga e como ele se articula nas fontes com as quais trabalha.

Num segundo momento, a proposta é apresentar os dois grandes períodos em que se divide o pensamento moltmanniano, com o objetivo específico de identificar a pneumatologia ali presente, não obstante o valor do conjunto de toda a sua obra teológica. Essa retomada é importante. Jürgen Moltmann surgiu com a sua clássica obra *Theologie der Hoffnung (Teologia da Esperança)* em 1964, ou seja, há mais de quarenta anos. Já em 1980 ele propõe um novo começo no seu pensar teológico.²³⁰

²³⁰ Assim ele se expressa acerca desse novo empreendimento: “proponho-me agora apresentar uma série de *contribuições sistemáticas para a teologia*, que se afastam em muitos aspectos daqueles livros:

Nesse sentido, é importante verificar continuidade e descontinuidade entre o primeiro e o segundo Moltmann.

Ao expor o pensamento de Moltmann em chave pneumatológica, algumas intuições centrais no pensamento moltmanniano surgiram. Elas revelam sua preocupação com as questões ecológicas, perpassadas pela compreensão hebraica do Espírito e da recuperação da idéia da teologia cristã acerca do Espírito criador permeando e vivificando todo o mundo. Ao mesmo tempo, isso revela o diálogo fecundo com o pensamento judaico, recuperando a mística presença do Espírito no cosmos, e as filosofias naturais não mecanicistas.

O diálogo de Moltmann com a tradição teológica cristã é ecumênico na medida em que se vale tanto das fontes evangélicas quanto ortodoxas e ocidentais. Certamente a maior contribuição para recuperar o pensamento oriental para o Ocidente vem de Moltmann. É uma evidência que nas duas últimas décadas sua teologia ganhou forte acento pneumatológico, que Richard Bauckham²³¹ atribui à doutrina trinitária que permeia o seu pensamento. Ora, entendemos que o sentido cristão de mundo e de Deus é (re)elaborado de modo mais adequado no contexto da emergência ecológica, através de uma (re)leitura do Espírito Santo na teologia e na prática das comunidades de fé. Assim, a teologia trinitária em Jürgen Moltmann, (re)construída em chave pneumatológica, se configura o modo mais adequado e pertinente para expor o tema ecológico ali presente.

3.2. Visão panorâmica do atual estado da pneumatologia a partir de Moltmann

Jürgen Moltmann buscou suas intuições em várias fontes, assim como dialogou com vários teólogos, como por exemplo, Heribeth Mühlen, Rudolf Bultmann, Yves Congar, entre outros. Deve-se ressaltar ainda que ele também sofreu

pretendo assim abordar, em uma determinada seqüência sistemática, as correlações existentes entre os mais importantes conceitos e doutrinas da teologia cristã. Com a expressão *contribuições para a teologia*, queremos significar também que não temos em mira nenhum sistema e nenhuma dogmática.” MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, p. 11.

²³¹ Cf. BAUCKHAM, Richard. *The theology of Jürgen Moltmann*, p. 21.

influências de Basílio, Atanásio, Agostinho e outros clássicos da teologia. Soma-se a isto o fato de ele ter crescido “em companhia dos poetas e filósofos do idealismo alemão.”²³² Encontram-se aí Goethe, Schelling e outros.

A pneumatologia moltmanniana está aberta e atenta ao debate atual em que, segundo ele, não há um novo paradigma e sim releituras (atualizações) das doutrinas tradicionais, ora ampliando a esquemática protestante de “palavra e espírito,”²³³ ora continuando a doutrina católica acerca da graça.²³⁴ Portanto, a sua proposta é estabelecer um novo paradigma na pneumatologia. Neste sentido, ele está aberto ao diálogo ecumênico.²³⁵ Para Moltmann, o fato de as Igrejas ortodoxas ingressarem no movimento ecumênico, e posteriormente os pentecostais, deflagrou os avanços na pneumatologia. É na comunhão do Espírito Santo que os limites confessionais podem ser superados.²³⁶ Com isso, ele tem atualizado muito o diálogo *judeu-cristão*²³⁷ em sua teologia. Mostra, assim, que o labor teológico está em consonância com a possibilidade de ser menos excludente e mais inclusivo, além de privilegiar o discurso mais tolerante, libertador e comunitário.

A teologia ocidental sempre reservou à pneumatologia um lugar periférico no seu fazer teológico, pois se esqueceu da teologia do Espírito Santo. Este ficou à margem das grandes discussões teológicas. Assim, a pneumatologia tem sido vista

²³² MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 14.

²³³ Moltmann quer superar o esquema protestante porque este inibe as experiências não verbais que despertam todos os sentidos, perpassados pelo inconsciente e o corpo. Ele propõe que palavra e espírito sejam vistos numa relação mútua. Ver MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 15.

²³⁴ Não obstante ele reconhecer que essas atualizações representam certos avanços, por colocar em discussão a doutrina da origem do Espírito *a patre filioque*, que é a base da pneumatologia da Igreja ocidental. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 13-14.

²³⁵ Cf. O teólogo italiano Gibellini afirma: “Jürgen Moltmann empreendeu um projeto de teologia sistemática (com uma série de *Contribuições sistemáticas para a teologia* a partir de 1980) como teologia dialogal, que se desenvolve em comunhão ecumênica com as teologias das Igrejas cristãs e pensa de maneira ecumênica todos os grandes temas da tradição cristã: ela tem suas coordenadas de referência, além da ‘Escritura’ como fonte cristã, na comum esperança no Reino como horizonte de reflexão.” GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 299.

²³⁶ Ver MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 15-16.

²³⁷ Para Moltmann, esse diálogo tem por objetivo a superação do discurso entre o chamado “*Jesus histórico*” e o “*Cristo da fé*”. Segundo ele, esse discurso deve ir mais adiante, o que significa dizer que o mais importante é questionar “o caminho do Jesus judeu para o Jesus cristão e a redescoberta do Jesus judeu no Jesus cristão.” Conferir MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo. Cristologia em dimensões messiânicas*, p. 13-14.

numa relação de subordinação à cristologia.²³⁸ Daí se falar em “esquecimento do Espírito”.²³⁹

José Comblin²⁴⁰ trata o assunto como uma não assimilação teológica do Espírito no Ocidente, em contraste com a teologia oriental, que colocou o Espírito Santo no centro da sua reflexão teológica. Para esse teólogo latino-americano nascido na Bélgica, a Teologia da Libertação, enquanto crítica da teologia ocidental assumiu também os limites desta. A evidência se dá na ênfase cristológica e sua fundamentação na eclesiologia.²⁴¹ Isso significa que a Teologia da Libertação, mesmo como teologia da *práxis*, não reservou ao Espírito o lugar central. Ora, para Comblin, abordar o cristianismo pelo ângulo da *práxis* deve necessariamente conduzir ao Espírito. Este, segundo ele, realiza sua obra no mundo através da ação.²⁴²

Para Hendrikus Berkhof, a pneumatologia, de fato, foi esquecida pela teologia sistemática ou, conforme sua própria expressão, houve um “descuido” do Espírito por parte dela. Tal descuido é, em parte, de responsabilidade do próprio Espírito que “distrai constantemente nossa atenção de si mesmo, centrando-a em Jesus Cristo.”²⁴³ As razões históricas são também responsáveis por esse descuido do Espírito, pois as igrejas oficiais temiam que os “entusiastas” (montanistas, anabatistas, quackers, pentecostais e outros) deflagrassem um rompimento entre o

²³⁸ Um artigo muito instigante de Antonio Magalhães vai tratar essa questão acerca do papel marginal ou do total esquecimento do Espírito Santo, pois este surge apenas como “adendo de outros temas considerados mais importantes.” Cf. MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. O Espírito Santo como tema central da Teologia. Conflitos, perspectivas, desafios. In.: *Via teológica*, p.73; MÜHLEN Heribert. *Una mystica Persona*. Paderborn : Schöning, 1968 - 629 S.

²³⁹ HILBERATH, Bernd Jochen. Vida a partir do Espírito. In.: *Manual de dogmática, volume I*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 403-05.

²⁴⁰ Cf. COMBLIN, José. *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a história*. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 22-23; também COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

²⁴¹ De modo semelhante Antonio Magalhães observa que “uma leitura superficial da teologia latino-americana nos últimos trinta anos evidenciará que os temas da imagem de Jesus Cristo e a compreensão de igreja definiram os caminhos da reflexão teológica libertadora.” Cf. MAGALHÃES, Antonio Carlos, *op. cit.*, p. 72.

²⁴² Cf. COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 22. Na mesma obra ele afirma: “O Espírito nos é enviado para nos fazer agir”, p. 53.

²⁴³ Cf. BERKHOF, Hendrikus. *La doctrina del Espíritu Santo*, p. 8.

Espírito e o Cristo, ou entre o Espírito e as Escrituras e a Igreja. A preocupação de Berkhof é o elo entre o Espírito e a Igreja, a palavra, o Cristo.²⁴⁴

É verdade que hoje pouco se fala em esquecimento do Espírito, considerando-se essa época já superada pela chamada (re)descoberta do Espírito. Desde meados dos anos 60 os movimentos carismáticos têm sido uma realidade nas igrejas cristãs, assim como o movimento pentecostal, ambos com suas próprias experiências do Espírito.²⁴⁵

Mesmo com essa nova realidade de experiência e teologia do Espírito Santo, pouco se avançou na pneumatologia e na reflexão teológica em geral,²⁴⁶ de modo que permaneceram algumas questões ainda não superadas. A pneumatologia de Moltmann revela as limitações dos métodos teológico-pneumatológicos da modernidade. No século XIX a polêmica ficou com o espiritualismo liberal. O “espírito” liberal foi entendido pela ortodoxia como extensão do espírito humano, sem o cristocentrismo.

Friedrich Schleiermacher é o mais importante representante da teologia do século XIX. Ele é o fundador da teologia da consciência e da experiência, que partia “de baixo” e não “de cima”, isto é, partia da consciência que o ser humano tem de Deus. Assim ele afirma: “sua essência [da religião] não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento.”²⁴⁷ Schleiermacher tem na religião, como intuição e sentimento, o objeto da teologia.

Continua ele a afirmar que “ela [a religião] se detém nas experiências imediatas da existência e da atividade do Universo, nas intuições e sentimentos particulares.”²⁴⁸ Trata-se de uma relação existencial imediata, dada no nível pré-reflexivo ou pré-científico. Na sua compreensão há um sentimento de dependência de Deus.

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 10.

²⁴⁵ HILBERATH, Bernd Jochen. *Op. cit.*, p. 405-06; na perspectiva da América Latina, COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*, p. 9, “a experiência de Deus vivida pelas novas comunidades cristãs é propriamente a experiência do Espírito Santo”

²⁴⁶ Cf. HILBERATH, Bernd Jochen. *Op. Cit.*, p. 406.

²⁴⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. F. *Sobre a religião*, p. 33.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 37.

O “sentimento” (*Gefühl*) em Schleiermacher não consiste em emoção subjetiva. Antes, como bem observou Etienne Higuét, é o “impacto” que se tem do universo sobre cada um de nós sobre nós, com profundidade tal que se possa superar a distinção fundamental, que caracterizou o pensamento moderno com René Descartes, entre sujeito e objeto. Conforme as palavras de Higuét, assim pode ser resumida a essência da experiência religiosa: “é consciência imediata do divino pela intuição do universo, da experiência de envolvimento e de unidade com o universo. Essa experiência condiciona todas as outras experiências vitais.”²⁴⁹ Com isso, há uma participação efetiva do ser humano na vida eterna e a experiência religiosa é a mediação da superação do dualismo sujeito-objeto, Deus e ser humano. Moltmann entende que para Schleiermacher a consciência de Deus é sempre acompanhada da autoconsciência do ser humano, quando esta se reconhece como dependente do primeiro. Com isso, ocorre a continuidade do espírito humano para com o Espírito de Deus.

Schleiermacher não parte das verdades constituídas e sim do sujeito, pois para ele o sentimento de dependência se configura como estruturas *a priori* da consciência.²⁵⁰ Aqui é pertinente a crítica que Higuét faz a este teólogo do século XIX: “a consciência religiosa do cristão acaba se tornando a única medida do ‘dado objetivo’ da revelação em Cristo.”²⁵¹ Para Higuét, portanto, Schleiermacher permanece na imanência, mostrando-se muito devedor à filosofia moderna do sujeito e correndo o risco de dissolver a transcendência na imanência.

Depois da Teologia Liberal convém mencionar a Teologia Dialética de Karl Barth, que se coloca em oposição a Schleiermacher, pois sua teologia a partir “de cima”, não permitia falar em continuidade do Espírito de Deus com o espírito humano dentro das concepções idealistas. Barth (assim como Brunner, Bultmann e Gogarten) começam acusando a teologia liberal e pietista de não partirem da palavra de Deus.

²⁴⁹ HIGUET, Etienne Alfred. Experiência religiosa no método teológico. In.: *Sob o fogo do Espírito*, p. 150.

²⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 152.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 153.

Nesta aproximação salientamos que Barth parte da revelação, que para ele tem o lado *objetivo* e o lado *subjetivo*. O Espírito Santo é este segundo lado da revelação, enquanto que Cristo é o lado objetivo da mesma revelação.²⁵² Em seus comentários ao *Credo*, assim Barth entende o Espírito: “Deus que vem para o homem e, de fato, vem para ele de tal maneira que Ele é *conhecido* por ele; esse homem deixa-se ser reconciliado; em outras palavras, ele crê na Palavra de Deus e no Filho Jesus Cristo[...] O Espírito Santo, ao efetuar a revelação e a reconciliação, torna impossível nós estimarmos o pensamento de que estamos abertos para Deus.”²⁵³ Estas palavras e todo o contexto do seu comentário ao *Credo*, reservado ao Espírito Santo, revelam que, para Barth, o Espírito opera de modo oculto no ser humano, apenas como dom, agindo no interior do indivíduo para que este tenha convicção da presença de Deus, por meio da revelação de Jesus Cristo. Esta certeza não acontece por meio das experiências, mas é “dádiva de Deus”. Assim, entendemos que o Espírito Santo não tem nenhuma relação com a história.²⁵⁴ Jesus Cristo é a razão pela qual o Espírito age, a fim de confirmar interiormente no ser humano o que foi objetivamente revelado por Jesus. Assim se dá o caráter de inseparabilidade entre Jesus e o Espírito.

Moltmann entende que, para Barth, o Espírito Santo está presente escatologicamente, posto que deva ser entendido como salvador, enquanto pertencente à esfera eterna. O ser humano, por outro lado, pertence às esferas limitantes e limitadas da agonizante finitude. Segundo este raciocínio, o Espírito Santo deve ser entendido como o “Espírito da Promessa”, porque necessariamente não pode ser experimentado. Por ser assim entendido, isto é, como promessa, o que o Espírito Santo faz é tão somente transferir o ser humano ao “Totalmente-Outro”. Assim sendo, o Espírito continua inteiramente em Deus e se faz inatingível ao ser humano ou inexperienciável por este, pois está estabelecida uma distinção qualitativa entre Deus e o ser humano. Esta postura revela uma oposição, por parte de Barth frente a Schleiermacher, que é a oposição entre revelação e experiência.

²⁵² BARTH, Karl. *Credo*, p. 131.

²⁵³ *Ibid.*, p.132.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 136.

Para Moltmann a alternativa criada pela neo-ortodoxia barthiana, que para muitos se transformou no principal problema da pneumatologia atual, não se caracteriza como problema. Nosso teólogo não considera que haja alguma alternativa entre a revelação de Deus à humanidade e a experiência de Deus por parte dela, pois para o ser humano falar de Deus somente é possível pelo fato de este ter se revelado. De igual modo, o ser humano não pode falar de um Deus que não pudesse ser experimentado pela humanidade.²⁵⁵ Sob o axioma: *experiência da vida é experiência de Deus*, a teologia moltmanniana se apresenta como superação da tensão conceitual historicamente dada. Com o objetivo de superar uma possível teologia imanentista, atribuída a Schleiermacher, Barth criou uma teologia demasiadamente transcendentalista.²⁵⁶ No entanto, a perspectiva requerida por Moltmann se afina com a nova sensibilidade emergente, requerida por Sallie McFague²⁵⁷ descrita no segundo capítulo deste trabalho, que é a ecologia, pois fala da relação – neste caso da relação entre revelação e experiência.

Outra questão ainda em aberto na teologia se relaciona com o difícil problema da personalidade do Espírito Santo. No século XX as críticas de Moltmann se dirigem a dois trabalhos de pneumatologia, que são o contraponto do seu pensamento pneumatológico. O primeiro é o modalismo²⁵⁸ do teólogo reformado holandês Hendrik Berkhof, que este hauriu da doutrina trinitária modalista de Karl Barth. Em sua pneumatologia modalista, Berkhof entende que a ação do Espírito é simplesmente o *modus* de agir do Pai e do Filho. Assim, o Espírito de Deus significa a ação do Pai e o Espírito de Cristo significa a ação do Filho.²⁵⁹ Isto representa a

²⁵⁵ Assim nosso autor testemunha, acerca da problemática criada pela neo-ortodoxia e sua recepção: “Hendrik Berkhof e Alasdair Heron consideraram esta alternativa como o principal problema da pneumatologia atual, Berkhof tendo chegado mesmo a considerá-la como a ‘questão determinante de toda a história da Igreja ocidental’.” Ver MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 17.

²⁵⁶ Estamos alinhados com os comentários críticos de TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 242-243.

²⁵⁷ MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus. Teologia para uma era ecológica e nuclear*, p. 19.

²⁵⁸ Para Moltmann, o modalismo – que é uma outra forma de monoteísmo – não é o seu oposto, mas seu reverso. Ele afirma que no modalismo “predomina o pensamento fundamental de um Deus Único e da monarquia do mundo exercida por esse sujeito único.” Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 144 ss.

²⁵⁹ BERKHOF, Hendrikus. *La doctrina del Espíritu Santo*, p. 128.

renúncia do Espírito em benefício do Pai e do Filho, ou seja, em vez da Trindade o que existe é a “Bindade [‘*Binität*’] de Pai e Filho.”²⁶⁰

O outro trabalho é o do católico Heribert Mühlen²⁶¹ e sua doutrina trinitária personalista, que pensa o Espírito como o divino “NÓS”. Porém, este não se relaciona internamente com os divinos “EU” e “TU” e representa apenas comunhão externa. Mühlen parte das experiências do Espírito para desenvolver sua pneumatologia. A experiência do Espírito é experiência da mediação que se automeadia e é experiência de Cristo. A relação entre Espírito e Cristo se dá a partir da diferença. A experiência do Espírito é o meio de se chegar ao Cristo. Para Moltmann, tal doutrina personalista, conquanto seja uma idéia interessante, não representa uma nova fundamentação da doutrina trinitária, mas uma variação da dupla processão do Espírito, conforme o pensamento trinitário ocidental.²⁶²

Até aqui, o que foi exposto revelou o atual contexto teológico-pneumatológico e os desafios que se apresentam. Isto exige que Moltmann tenha capacidade de articular sua teologia com variegadas fontes. Sendo assim, sua teologia está em constante diálogo com diferentes métodos de tradições teológicas diferentes. Moltmann lança mão da expressão *método ecumênico*²⁶³ como referência ao fato de utilizar, além das fontes evangélicas, fontes das Igrejas Oriental e Ocidental acrescidas também das fontes judaicas em suas investidas teológicas. Estas fontes são fundamentais para manter um diálogo franco e aberto, pois a comunidade teológica também deve superar as fronteiras confessionais, culturais e políticas para ganhar corpo em um ambiente ecumênico, isto é, “em uma *comunidade ecumênica*”.²⁶⁴ É possível dizer assim que seu ecumenismo avança até o secular. Isto significa que em sua teologia-pneumatológica ele assume alguns conceitos da *filosofia da vida* de

²⁶⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 24.

²⁶¹ MÜHLEN, Heribert. *Mysterium salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica. Volume III/8. O evento Cristo como obra do Espírito Santo*, p. 5-34; MÜHLEN Heribert. *Una mystica Persona*. Paderborn : Schöning, 1968 - 629 S.

²⁶² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 24-5.

²⁶³ Ver MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. XV.

²⁶⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 13.

Wilhelm Dilthey,²⁶⁵ Henri Bergson,²⁶⁶ Georg Simmel²⁶⁷ e Friedrich Nietzsche.²⁶⁸ Além destes, as influências judaicas são marcadas de modo contundente com Franz Rozenzweig²⁶⁹ e Gershom Scholem,²⁷⁰ que são fundamentais para construir seus conceitos de mística e vitalidade, a partir da compreensão judaica.

Vale salientar ainda que a pneumatologia moltmanniana se mostra atual e se apresenta como superação aos métodos que circunscrevem a ação do Espírito aos limitantes espaços eclesiásticos, porquanto enfatizaram a relação pneumatologia-ecclesiologia (como no caso de Yves Congar), ou os que entendem a ação do Espírito apenas como uma confirmação totalmente subjetiva do processo revelador objetivo de Jesus, na medida em que sublinharam a relação subserviente pneumatologia-cristologia (como é o caso de Karl Barth).

Também é digno de nota o fato de que sua pneumatologia é trinitária e está concernida em um projeto que significa superar o esquecimento do Espírito, pois Moltmann, nas duas últimas décadas, tem colocado a pneumatologia no centro do seu labor teológico. Com razão, Richard Bauckham²⁷¹ registra que isto decorre da sua doutrina trinitária, na qual as três pessoas divinas se relacionam reciprocamente. Moltmann recorre ao clássico ensino trinitário da igreja oriental. Ele não aceita o

²⁶⁵ Em MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 31, nosso autor assume um “conceito-chave da filosofia da vida” diltheyniana: *Erlebnis (vivência)*. A obra citada por Moltmann em alemão: DILTHEY, Wilhelm. *Ges. Schriften VI*, Stuttgart 1962, 317 sobre esse conceito diltheyniano ver GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, p. 335-353; BELLO, Angela Ales. *Cultura e religiões*, p. 25-31.

²⁶⁶ Em MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 89 e 216, o conceito *élan vital* da filosofia bergosoniana é citado diretamente. No entanto, não há nenhuma indicação das obras desse filósofo que foram utilizadas por Moltmann. Indicamos aqui a sua obra central: *L'Évolution créatrice*. Paris, PUF, 1959. Em português: *Evolução criativa*. São Paulo: Martins Fontes.

²⁶⁷ Moltmann não cita diretamente nenhuma obra desse pensador que é reconhecido como um dos fundadores da sociologia alemã. Apontamos aqui para SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

²⁶⁸ Em MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 14 lemos que no fim de 1944 o *Zaratustra* de Friedrich Nietzsche foi uma de suas companhias no cumprimento do serviço militar como soldado, durante a Segunda Grande Guerra (1939-1945); e em MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 89 temos novamente a menção do *Zaratustra* de Nietzsche, mas novamente não há a indicação da obra. Indicamos aqui NIETZSCHE, Friedrich. *Assí falou Zaratustra*. Madrid: Edimat Libros, 1999.

²⁶⁹ A obra que Moltmann cita não há tradução para o português. Em alemão: ROZENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg 1971, II. Livro 3. Em espanhol: *La estrella de la redención*, Salamanca: 1977.

²⁷⁰ Este é considerado um dos maiores resenhadores da mística judaica, e sua maior obra: *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

²⁷¹ Cf. BAUKHAM, Richard. *The theology of Jürgen Moltmann*, p. 21.

monoteísmo extremado ocidental e apresenta uma alternativa trinitária com integração das doutrinas cristológica e soteriológica.

Não é errado afirmar que Moltmann se opõe tanto ao modalismo de Hendrik Berkhof quanto ao personalismo de Mühlen, conforme supracitado. Assim, em sua obra *Der Geist des Lebens* (O Espírito da vida) ele empreende uma *pneumatologia trinitária* a partir da experiência e da teologia do Espírito Santo. Partir da experiência significa ultrapassar os limites da teologia da igreja, que é a “teologia dos pastores e dos padres”,²⁷² ou seja, é a teologia da revelação. Partir da *experiência* significa fazer “teologia de leigos,”²⁷³ e isso implica privilegiar e ampliar os espaços onde a vida se faz e refaz, se produz e reproduz, que significa estender os espaços de comunhão com o Espírito.

Essa supracitada metodologia dialogal, com a qual Moltmann opera, mostra o caráter dinâmico da sua construção teológica, frente aos modelos teológicos mais rígidos, pouco flexíveis mesmo, consagrados pela tradição. Isto lhe permite maior abrangência temática, e faz com que ele esteja atento aos problemas sociais, étnicos, políticos e ecológicos²⁷⁴ em seu fazer teológico. Aqui é ocasião para afirmar que ele está em sintonia com os temas que estão na ordem do dia da agenda mundial, tornando sua teologia um importante instrumento crítico da moderna sociedade humana, tecnologicamente cientificada.

Após esta leitura panorâmica do estado atual da pneumatologia, basicamente com as lentes do nosso teólogo, e situar a sua teologia-pneumatológica no horizonte metodológico dialogal, chega o momento em que devemos nos deter na pneumatologia que emerge da produção teológica moltmanniana, considerando que sua produção intelectual está dividida em dois períodos.

²⁷² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 29.

²⁷³ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p.29.

²⁷⁴ “O meio-ambiente natural das pessoas não pode ser entendido isolado do meio-ambiente social. Os processos que interferem destrutivamente no meio-ambiente natural têm suas origens nos processos econômicos e sociais.” Em MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 23-24. Nesta obra ele considera o “Espírito Santo como a força e a vida de toda a criação.” Ver MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 29.

3.3. Leitura pneumatológica no histórico da teologia de Moltmann

A produção intelectual do teólogo de Hamburgo é muito vasta, e isso tornaria impossível o rastreamento sem um direcionamento delimitador. Assim, percorremos, de forma panorâmica, o itinerário teológico de Moltmann no interior dos seus dois grandes projetos: *Trilogia da esperança* e *Contribuições Sistemáticas para a Teologia*.

Um outro aspecto importante: em meio aos dois projetos teológicos moltmannianos surgiram muitos artigos e outras obras relacionadas ao projeto maior no qual ele estava inserido. Em algumas destas obras ele se expressa com uma linguagem mais simples, menos teologal, a fim de atender ao grande público.²⁷⁵ Esses trabalhos também não foram incorporados aqui.

Como já foi sinalizado, de modo geral o pensamento de Moltmann está dividido em dois grandes empreendimentos que o marcam: o primeiro é aquele que o teólogo italiano Rosino Gibellini²⁷⁶ chamou de *Trilogia da esperança* (1964-1975), com as respectivas obras: *Theologie der Hoffnung* (Teologia da esperança), de 1964, *Der gekreuzigte Gott* (O Deus crucificado), de 1972 e *Kirche in der Kraft des Geistes* (A Igreja na força do Espírito), de 1975.²⁷⁷ Para Moltmann, os temas fundamentais nesse período são *promessa* e *esperança*, escatologicamente suscitadas pela dialética entre a cruz e a ressurreição de Jesus. A missão da Igreja está entre a promessa dada na ressurreição de Jesus e o seu cumprimento no futuro escatológico. Por meio da missão da Igreja o mundo já é afetado na antecipação da nova criação e começa a ser transformado em direção da sua promessa de transformação escatológica.²⁷⁸

Essa trilogia parte da *Páscoa* e do fundamento da esperança cristã, segue uma via teológica desde a paixão de Deus, o *Pentecostes* e a missão do Espírito. Em

²⁷⁵ É o caso da obra que surge como resultado das palestras acerca de *Der Geist des Lebens*. Nosso teólogo afirma que tentou se expressar da forma mais direta possível, deixando de lado, por exemplo, as citações bibliográficas e justificando que a teologia é tarefa de todos e que livros custam caro, por isso optou por um livro menos volumoso. Ver MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 7.

²⁷⁶ GIBELLINI, Rossino. *A teologia do século XX*, p. 26.

²⁷⁷ *Der gekreuzigte Gott* e *Kirche in der Kraft des Geistes* não foram traduzidas para o português.

²⁷⁸ Cf. BAUKHAM, Richard, *op. cit.*, p. 151ss.

Theologie der Hoffnung (Teologia da Esperança) Moltmann insistia na ressurreição do Crucificado. Já na obra *Der gekreuzigte Gott (O Deus crucificado)* o acento recai sobre a cruz do Ressuscitado. Moltmann sentiu falta da missão do Espírito, pois as perspectivas anteriores se mostravam incompletas.²⁷⁹ Teologicamente falando, significa que ele vai de uma *cristologia escatológica* a uma *escatologia cristológica* até chegar a uma *eclesiologia messiânica*.

Após um período de transição, Moltmann lança a proposta de um novo começo de reflexão teológica, qualificada por ele mesmo como “*Trilogia da esperança*”, cujo início se deu com a obra “*Trinität und Reich Gottes*” (*Trindade e Reino de Deus*), de 1980. Trata-se de uma (re)leitura dos grandes temas da sua “*escatologia da esperança*”, que ele redimensiona para o diálogo ecumênico e uma pneumatologia trinitária.

A série “*Contribuições*” continua com *Gott in der Schöpfung* (Deus na criação), de 1985, chega ao terceiro volume com *Der Weg Jesu Christi* (O caminho de Jesus Cristo), de 1989, no quarto volume lança *Der Geist des Lebens* (O Espírito da vida), de 1991, atinge o seu quinto volume com o título *Das Kommen Gottes* (A vinda de Deus), de 1995 e finalmente a conclusão com *Erfahrungen theologischen Denkens* (Experiências de reflexão teológicas), de 1999.

3.3.1 A pneumatologia na “Trilogia da esperança”

Theologie der Hoffnung (Teologia da Esperança) é um ensaio de teologia escatológica que reflete teologicamente a partir da esperança.²⁸⁰ Nesta obra o presente

²⁷⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *La Iglesia en la fuerza del Espíritu*, p.14-15.

²⁸⁰ Moltmann sofreu influência da “Filosofia do Processo”, porém em Ernst Bloch ele encontra a base ideal para sustentar seu pensamento. Uma escatologia que tenha relevância o hoje histórico, uma religião não alienadora do ser humano em seus compromissos históricos. Moltmann foi um dos primeiros a estudar o pensamento de Bloch. Em 1960 publicou um artigo, no qual mostrou-se grande conhecedor de *Das Prinzip Hoffnung* (em português: *O princípio esperança*) principal obra do filósofo marxista. Moltmann entende que o tema da esperança deveria ser central na mensagem cristã. Ele também não se considera herdeiro, tampouco concorrente de Bloch, mas tem em comum o mesmo tema, porém Moltmann reflete no horizonte da tradição cristã. O encontro com a filosofia desse neo-marxista judeu, através da sua clássica obra, fez com que Moltmann refletisse sobre a negligência da

se abre ao futuro da justiça, da vida, da liberdade do Reino de Deus na esperança que encontra garantia e fundamento na ressurreição antecipada de Cristo. Do presente de Cristo se extrapolava o futuro do reino de Deus em termos de “escatologia do futuro”, como corretivo da “escatologia do presente”.²⁸¹

Em *Teologia da Esperança* não há muitas menções ao Espírito, pois ela se movimenta num centro fortemente cristológico: o evento da história de Jesus, sua cruz e ressurreição, seu horizonte universal no futuro escatológico da realidade. O evento da ressurreição é entendido como promessa escatológica.

Na promessa da ressurreição de Jesus e o cumprimento no futuro escatológico, o principal conceito de mediação é a missão da Igreja. O mundo é afetado pela promessa da Igreja na antecipação da nova criação e a Igreja começa a transformar o mundo na direção da prometida transformação escatológica.²⁸²

Moltmann entende o Espírito em termos paulinos, como o Espírito que ressuscitou Jesus e que mora em quem crê no Cristo e no seu futuro.²⁸³ É o Espírito escatológico, a vida da nova criação já presente na experiência da Igreja. Ele conjuga Espírito, sofrimento e participação na missão da Igreja e amor de Jesus Cristo. O que é de grande importância a ser ressaltado nessa obra clássica para o entendimento do desenvolvimento pneumatológico posterior é a localização histórica do Espírito entre a ressurreição de Jesus e o futuro de Cristo. Para Moltmann, o Espírito surge de um evento histórico e revela perigos e possibilidades escatológicos.²⁸⁴ O futuro universal do mundo e a história de Jesus estão associados. Bauckham chama atenção para o fato de que no desenvolvimento posterior da pneumatologia moltmanniana, é “preservada a origem cristológica e a direção escatológica.”²⁸⁵

teologia cristã acerca da temática da esperança. A partir daí, portanto, ele entende que o tema da esperança deveria ser central na mensagem cristã.

²⁸¹ cf. GIBELLINI, Rossino. *Op. cit.*, p. 287.

²⁸² Cf. BAUCKHAM, Richard. *Op. cit.*, p. 151, apesar de raramente mencionado, o Espírito desempenha papel importante.

²⁸³ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*, p. 251.

²⁸⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*, p. 252.

²⁸⁵ BAUCKHAM, Richard. *Op. cit.*, p. 152.

Um ponto importante, e que pode marcar uma grande distinção nesse período moltmanniano aqui analisado, é que não fica claro na *Teologia da Esperança* que o Espírito é uma pessoa trinitária e, portanto, não se trata explicitamente de uma teologia trinitária. A partir da década de 70 é que ele desenvolve uma teologia trinitária, da qual faz parte sua pneumatologia.²⁸⁶ Isso será mostrado a seguir.

Na obra *Der gekreuzigte Gott* (O Deus crucificado), o tema principal é a teologia da cruz, que Moltmann afirma ser o fio condutor do seu pensamento teológico.²⁸⁷ Retomar a teologia da cruz para Moltmann, nesse contexto, “significa evitar as unilateralidades da tradição, interpretando o Crucificado à luz e no contexto de sua ressurreição e, conseqüentemente, da liberdade e esperança.”²⁸⁸ Nesta obra a questão chave que lhe interessa é a morte de Cristo para o próprio Deus. Moltmann quer superar o axioma metafísico da apatia no discurso sobre Deus, para falar do seu sofrimento de forma direta. O grito de Jesus abandonado na cruz no momento da sua morte para Moltmann funciona como uma criteriologia para toda a teologia que quer ser cristã. Então, a teologia da cruz se caracteriza como contraponto do ateísmo abstrato.²⁸⁹

Ora, se a cruz é o objeto principal, é preciso salientar que ela deve ser entendida trinitariamente. No evento cruz as pessoas divinas são constituídas numa relação recíproca. A forma como Moltmann se expressa, a partir da análise teológica de textos do Segundo Testamento acerca dos conceitos “entrega” e “abandono”, que de imediato têm teor negativo, merece atenção, pois a idéia de um Deus que abandona seu próprio Filho não soa muito agradável.²⁹⁰

²⁸⁶ Cf. *Ibid.*

²⁸⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*, p. 9.

²⁸⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*, p. 13.

²⁸⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*, p. 13-14; ele retoma esta idéia, que é o pressuposto para “Os sofrimentos apocalípticos de Cristo”, desenvolvidos em MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, capítulo IV p. 208-87.

²⁹⁰ O termo grego do qual Moltmann se vale é *παραδιδοναι*, que expressa “entrega”, “abandono”, “traição”, “rejeição”. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*, p. 342. De fato Moltmann foi alvo de duras críticas, pois alguns interpretaram sua teologia da entrega como uma construção de um Deus sádico, que se compraz no sofrimento e por isso foi responsável direto pela morte de Jesus, o seu Filho. Foi o caso de Dorothee Sölle, cuja crítica foi violenta, mas Moltmann se defende dizendo que o protesto dela pressupõe um mal-entendido, que ele lamenta ter ganhado corpo na teologia feminista. Para ver a sua resposta ver MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 240-43.

Moltmann oferece uma interpretação que pode ser entendida dentro da lógica do *paradoxo*, quando interpreta o texto paulino que fala sobre o abandono do Filho por parte de Deus (Romanos 8.32). É preciso dizer que paradoxo não deve ser entendido como algo sem lógica ou contraditório. Conforme Paul Tillich, o paradoxo pode “expressar a convicção de que o agir de Deus transcende toda expectativa humana e todas as necessárias preparações humanas.”²⁹¹ Portanto, paradoxo é a superação da razão humana sem que ela seja anulada, isto é, a ação divina transcende a capacidade de aprisionamento da razão humana, sem que esta seja destruída por aquela. O caráter paradoxal das narrativas bíblicas está no fato de elas ultrapassarem expressões ordinárias para atingir níveis mais profundos da razão humana²⁹². Com isso, ao abandonar o Filho, o Pai o faz “por nós”, a fim de se tornar o Pai dos que abandonados estão. Moltmann chama a atenção para o fato de que a entrega do Filho é também entrega do Pai, porém o primeiro sofre a morte no abandono, e o Pai sofre pela morte do Filho. O sofrimento do Pai acontece na dor pela morte do Filho, o que não significa minimizar tal sentimento, antes é distinguir que quem experimentou a morte foi o Filho. Portanto, não há a “morte de Deus”, não obstante o seu sofrimento.²⁹³

Mas as Escrituras também falam da auto-entrega do Filho (Gálatas 2.20), ou seja, Paulo revela que Jesus não foi apenas entregue, se tornando assim objeto do abandono do Pai, mas foi ele também o sujeito da entrega. Para Moltmann isto mostra a volição de ambos e, neste sentido, tanto o Pai quanto o Filho são sujeitos no evento cruz, que revela a comunhão das vontades de Jesus e de Deus no momento de maior separação entre eles. Assim se expressa dialética-paradoxalmente Moltmann: “se na morte de cruz se vê tanto abandono de Deus historicamente como entrega escatologicamente, então neste acontecimento entre Jesus e seu Pai existe comunhão na separação e separação na comunhão.”²⁹⁴ Portanto, a ação de Deus indica um transcender a realidade forjada pela razão da existência humana, sem que ambas sejam anuladas.

²⁹¹ TILlich, Paul. *Teologia sistemática*, p. 55.

²⁹² *Ibid.*, p. 129.

²⁹³ Cf. MOLTmann, Jürgen. *El Dios crucificado*, p. 344.

²⁹⁴ MOLTmann, Jürgen. *El Dios crucificado*, p. 345.

Neste evento da cruz, no qual se verifica a comunhão entre o Pai e o Filho, está presente o elemento amor, pois “Deus é amor”, como afirma a teologia joanina. Neste evento entre Pai e Filho, os ímpios são justificados pelo Espírito com abundante amor aos abandonados e criando-lhes vida. A esta altura Moltmann se vale da linguagem trinitária a fim de compreender o evento da cruz.²⁹⁵ Conforme ele afirma, “o que surge do acontecimento entre o Pai e o Filho tem de se entender como o Espírito da entrega do Pai e do Filho, como o Espírito que dá amor aos abandonados, como o Espírito que vivifica o morto.”²⁹⁶

De acordo com o que foi supracitado é importante destacar que a busca de Moltmann pelo significado da morte de Jesus, mantendo a consistência da Trindade em meio ao sofrimento, torna-se possível graças à relação de amor, que se dá na *pericórese* entre as pessoas. A construção moltmanniana, conjugando o amor e a entrega, é edificada a partir da dialética *sofrimento/comunhão*. É flagrante que a linguagem de Moltmann denuncia a influência de Hegel nesta estrutura dialética. A cruz é evento dialético e o Espírito, enquanto Espírito do mútuo amor do Filho e do Pai, é quem resolve a dialética, pois Moltmann busca sempre superar e dar respostas às tensões da existência humana, tensão entre as oposições, ou contradições, mesmo que a dialética da morte e ressurreição seja instrumento crítico.

Assim, entendemos que as obras *Teologia da Esperança* e *O Deus crucificado* seguem a mesma estrutura. Na primeira, o Espírito é entendido como a vida da nova criação que surge da ressurreição de Jesus e move a história para a transformação escatológica do mundo. Na segunda obra, o Espírito como reconciliação do amor de Deus surge do evento da cruz e move a história para a unificação escatológica do mundo com Deus. Sendo a segunda trinitária, o Espírito é identificado por Moltmann com o amor que une o Filho e o Pai na cruz, e o evento da cruz inclui toda a realidade no amor divino.²⁹⁷

²⁹⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*, p. 346.

²⁹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*, p. 347.

²⁹⁷ Cf. BAUCKHAM, Richard. *Op. cit.*, p. 154.

A obra que fecha essa trilogia da esperança é *Kirche in der Kraft des Geistes* (*A Igreja na força do Espírito*), de 1975, que resulta da necessidade que Moltmann percebe de uma renovação da Igreja Evangélica. Moltmann desenvolve uma eclesiologia que parte da cristologia. A Igreja de Cristo vive na presença do Espírito Santo e na sua força. Aqui ele estabelece uma relação entre pneumatologia e eclesiologia.

Para uma Igreja comunidade, que constitui um aspecto prático, Moltmann é conduzido à questão teológica de uma pneumatologia trinitária. A Igreja deve ser entendida como uma comunidade de libertos pelo Espírito, que participa do reino libertador de Cristo e celebra a vida no interior de um contexto de morte. Assim sendo, aqui cabe a afirmação de que a Igreja é expressão do Reino de Deus, enquanto anunciadora de esperança, ao se abrir aos “horizontes da promessa que foram desenhados pelo crucificado e ressuscitado em todos os âmbitos da vida”, para lembrar aqui as palavras de Higuét.²⁹⁸ Assim, a renovação da Igreja somente é possível através de uma nova experiência do Espírito Santo. Portanto, a obra de Moltmann, *A Igreja na força do Espírito* é uma exposição da doutrina da igreja e dos seus sacramentos, na perspectiva do Espírito Santo.

Com isso, encerramos aqui esta seção, que buscou explicitar o pensamento pneumatológico moltmanniano no período classificado como “Trilogia da Esperança”. Conforme a supracitada exposição é possível compreender minimamente o seu pensamento teológico, a fim de se acompanhar a evolução do seu modo de pensar teológico e sua incursão dentro do específico temático pneumatológico. Portanto, a tarefa agora é mostrar a pneumatologia de Moltmann nas “Contribuições”.

3.3.2 A pneumatologia nas “Contribuições sistemáticas para a teologia”

Em *Trinität und Reich Gottes* (*Trindade e Reino de Deus*), de 1980, o Espírito Santo é visto em comunhão trinitária com o Pai e o Filho. Nesta obra,

²⁹⁸ HIGUET, Etienne Alfred. “Teologia da Esperança”- Primeiro balanço crítico. *In.: Renasce a esperança*, p. 50.

Moltmann objetiva abordar a tradição cristã da história de Jesus, a fim de desenvolver, a partir dela, uma doutrina da Trindade, que deverá ser histórica e pericorética.

O método moltmanniano é uma tentativa de superar métodos teológicos que privilegiam o divino monarca absoluto, cujo objetivo é construir uma doutrina sobre Deus, que visa estabelecer a soberania e o senhorio de Deus. Então a doutrina da Trindade necessita manter esta soberania e senhorio, em que estabelece sua unidade trinitária.²⁹⁹

A Trindade que Moltmann desenvolve, fundamentada na história da salvação, necessita das três pessoas divinas para esta história salvífica, que tem a cruz como seu ponto de convergência. Ali, o Filho é entregue pelo Pai, morre depois de sofrer e é separado do Pai. Contudo, o Espírito é o responsável pela união na relação rompida. “Expressando isso trinitariamente: o Pai deixa o Filho imolar-se através do Espírito.”³⁰⁰ Nesta releitura de Moltmann à sua *theologia crucis* o Espírito é o elemento possibilitador da história da salvação. Porém, o processo não está concluído, pois a história da salvação se completa como realização escatológica.

A Trindade é desenvolvida com fundamentos na história da salvação, mas não apenas, pois tem uma outra característica. “*O Novo Testamento fala de Deus, na medida em que narra e anuncia as relações comunitárias, extensivas ao mundo, entre o Pai, Filho e o Espírito Santo.*”³⁰¹ Esta supracitada frase de Moltmann revela que a Trindade não é apenas histórica, mas também social. Nela, as três pessoas divinas formam uma comunidade, a qual é compartilhada pelas três pessoas, onde se situa sua unidade. Estas relações são entre iguais, isto é, são relações não hierárquicas, modelo sobre o qual estão fundamentadas as relações no Reino de Deus, no qual não há servidores, não se exige a obediência e nem a submissão, mas sim amor e livre

²⁹⁹ Cf. LORENZEN, Lynne Faber. *Introdução à Trindade*, p. 82.

³⁰⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 95.

³⁰¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 78. O grifo não é meu.

participação. Moltmann afirma que “nesse reino, Deus não é o Senhor, mas o Pai misericordioso”.³⁰²

Moltmann (re)significa o conceito de liberdade, e com isso a sua compreensão migra da idéia que está associada ao poder e ao domínio sobre a propriedade para o conceito de liberdade baseado na relação, arquitetado a partir da soberania de Deus. Liberdade em comunidade, em amor, na relação com os outros, assim deve ser entendida, para assimilação de uma Trindade unificada e sem hierarquias, mas de relações sociais. Podemos também chamar esse modo com que Moltmann descreve a Trindade de ecológico.

Assim, Moltmann ressalta a unidade das pessoas divinas através do conceito de *pericórese*. Ele entende este termo como circularidade da vida divina, que se dá por meio da comunhão e da unidade dos divinos três. A pericórese trinitária tem sua base nas relações no interior do círculo trinitário. Tal conceito expressa que as três pessoas divinas vivem e existem umas nas outras sem subordinação, garantindo a unidade entre elas.

Na compreensão moltmanniana as pessoas trinitárias são elas mesmas constituidoras de unidades na circularidade da vida divina. Ele concebe a Trindade como comunhão de vida, porque a circularidade pericorética da vida trinitária constitui a unidade. Com isso, a pericórese é compreendida como uma perfeita *empatia* entre as distintas pessoas divinas. Nesta compreensão de pericórese eterna das três pessoas é mantida a relação entre a Trindade e a unidade, sem que haja diluição da unidade na Trindade, ou que a Trindade seja reduzida à unidade.

Essas relações no interior do círculo trinitário oferecem a oportunidade de se refletir em questões concernentes às implicações tanto para a história quanto para a sociedade. Assim, a estrutura trinitária postulada por Moltmann é contrária às estruturas monárquicas políticas e clericais, modelos a partir dos quais foram organizadas as sociedades humanas. Portanto, ele busca por uma nova compreensão

³⁰² MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 84.

trinitária cristã que supere modelos trinitários em que Deus aparece como o grande monarca.³⁰³

Em Moltmann o Espírito não parte das relações de poder dentro da Trindade, mas do Pai de Jesus e da Ressurreição. Isto lhe permite compreender que a comunhão das pessoas divinas, que acontece sem privilégios ou subordinações, é correspondente à Trindade e não ao supremo monarca.³⁰⁴

Concluimos aqui parcialmente que o modo como nosso teólogo entende a pericórese proporciona os instrumentos adequados para se promover uma relação estreita entre o indivíduo e o coletivo. Neste sentido, é o fim da tensão indivíduo e comunidade, na medida em que há equilíbrio entre as dimensões pessoal e social. Portanto, a Trindade oferece os instrumentais adequados para o estabelecimento de uma relação equilibrada entre o individual e o social.³⁰⁵

Dando continuidade às “Contribuições”, Moltmann lança a obra *Deus na criação* (Gott in der Schöpfung, 1985). Nesta obra ele desenvolve uma doutrina ecológica da criação, que é consequência do conceito trinitário de pericórese recíproca, ou seja, são as primeiras consequências da sua teologia trinitária neste período.

Sendo, pois, o Espírito Santo a força da vida de toda criação, em *Deus na criação*, os temas pneumatológicos que dela emergem segundo a sua estrutura, podem ser assim identificados: em seu primeiro capítulo, *Deus na criação* é a busca por novas diretrizes para uma doutrina ecológica da criação, abandonando o pensamento analítico da modernidade, rumo a um pensamento integrador. Assim, são idéias chaves no seu pensamento pneumatológico, no horizonte temático da doutrina

³⁰³ Uma crítica sobre esse modo de falar de Deus pode ser encontrada, na perspectiva feminista, em JOHNSON, Elizabeth. *Aquela que é*, p. 40, segunda ela “essa metáfora [é] tão predominante, que a maioria das vezes é admitida como certa. Da mesma forma como um rei impera sobre os seus súditos, assim também Deus, que é o Senhor, tem o domínio sobre as suas criaturas.”

³⁰⁴ A partir do arquétipo do Deus supremo monarca é que foi legitimada a soberania política no Ocidente. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 202-04; também BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*, p.33-37 chama-nos a atenção para os riscos de um monoteísmo rígido, que pode gerar o totalitarismo e a concentração de poder em uma única pessoa, além disso esse modelo, segundo ele, origina uma Igreja do tipo hierárquico.

³⁰⁵ De fato, a preocupação com as questões individuais e pessoais lhes é muito caras. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 205.

da criação, a “Criação no Espírito” (p. 27-32) e a “Imanência de Deus no mundo” (32-36). Destacamos do capítulo quatro, *Deus criador*, duas idéias: a “Doutrina trinitária da criação” (p. 144-150) e “O Espírito cósmico” (p. 150-157). E no capítulo oito, *A evolução da criação*, o papel do Espírito aparece em “A criação continuada” (p. 298-308).

Por Deus na criação deve-se entender o Espírito Santo no mundo criado. A vida é amada por Deus e o seu Espírito está em toda a sua criação. Moltmann entende isso através do entrelaçamento trinitário que ele faz dos três artigos do credo apostólico, de tal modo que lhe é possível desenvolver uma doutrina pneumatológica da criação, a partir do Espírito criador que habita no ser humano. É a oportunidade que ele tem para dialogar com antigas e novas filosofias naturais integrais, não mecanicistas.

Ao dizer que sua doutrina da criação é uma “*Doutrina ecológica da criação*”, conforme expressa o seu subtítulo, Moltmann revela sua preocupação em querer responder ao desafio da “crise ecológica” do tempo atual. Ou seja, esta doutrina ecológica refere-se ao símbolo do *habitar*. Através da compreensão trinitária da criação é possível entender que o criador, por meio do seu Espírito, “mora” na criação inteira e em cada criatura, mantendo-as vivas e unidas na força do Espírito. Para Moltmann, o *morar* de Deus é o mistério íntimo da criação e, de igual modo, o mistério íntimo do *sabbat* da criação é o “descansar de Deus”. A morada de Deus na criação e o *sabat* que santifica são respectivamente o objetivo e o futuro da criação. A *shekiná*, que é a morada de Deus, é o mistério divino da criação.³⁰⁶

O ato criacional é trinitário, conforme a compreensão cristã. “O Pai cria através do Filho no Espírito Santo.”³⁰⁷ Contrapondo-se à tradição teológica, cujo acento recai no primeiro aspecto, Moltmann parte para uma compreensão trinitária da criação, porém com ênfase no terceiro aspecto, que lhe permite falar da criação no Espírito.

³⁰⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. xiv-xv.

³⁰⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 9.

As narrativas bíblicas revelam uma ação divina constantemente pneumática. O Espírito cósmico é quem dá vida a tudo que existe por causa do seu constante fluxo de energias e possibilidades. É através das energias e possibilidades do Espírito que o criador se faz presente na sua criação. O salmo 104.29-30 serve de fundamento bíblico para essa compreensão moltmanniana do Espírito criador, com o fluxo constante da *ruah* para criação (*bara*), existentes no Espírito e que nele são renovadas (*hadasch*). Isto se constitui no pressuposto para se afirmar que a criação é por meio da força do seu Espírito e sua presença determina a possibilidade e a realidade de sua criação. Como *ruah* é um substantivo feminino, a criação não pode ser compreendida apenas nos limites das metáforas masculinas, mas deve abarcar metáforas femininas também. Assim, Moltmann segue a tradição hebraica. Mas a influência hebraica também está presente na compreensão da “sabedoria” da criação como filha de Deus, que ele hauriu de Provérbios 8.22-31.

Com a compreensão do criador presente em toda sua criação exige-se uma nova idéia de Deus, que não deve ser pensada como diferenciação entre Deus e o mundo, mas que aponta para um reconhecimento de sua presença *no* mundo e a presença do mundo *em* Deus. Assim, a doutrina ecológica da criação deve atentar para a *imanência de Deus no mundo*, que para ser entendida, é preciso que se exclua da doutrina da criação a idéia de causalidade. Ou seja, a combinação de conceito causal e pensamento causal permite apenas pensar a transcendência como causa primeira divina, que por ser divina deve ser concomitantemente sua causa.

A doutrina trinitária da criação não parte da dicotomia Deus e mundo, mas de uma tensão imanente de Deus (isto é, Deus no mundo). Através da sua autodiferenciação ele está simultaneamente em si no seu sábado e fora de si na sua criação.³⁰⁸ As compreensões que ajudam a entender estes conceitos são a doutrina rabínica e cabalística da *shekiná* e a doutrina cristã trinitária. Descarta-se definitivamente o *panteísmo* e postula-se o *panenteísmo*. O primeiro com sua incapacidade de diferenciação e o segundo capaz de estabelecer diferenças.³⁰⁹

³⁰⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 15.

³⁰⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 84.

Moltmann procura um pensamento teológico da criação como “sistema aberto”. De acordo com a história da criação, a criação no início é *creatio ex nihilo* e ao mesmo tempo é criação do tempo (*creatio mutabilis*), que é aberta à sua história e “pode ocasionar perdição e salvação, destruição e plenificação”.³¹⁰ A criação continuada compreende a atividade de Deus na história conservando o mundo criado, ao tempo em que o prepara para sua consumação, ou seja, a ação histórica de Deus está orientada escatologicamente. Aqui está o papel do Espírito, e no seu trabalho ele abre sistemas, cria e (re)cria possibilidades.

Depois destas considerações do Espírito Santo como a força e a vida de toda a criação, com vistas a uma conclusão parcial, destacamos que Moltmann nesta obra objetiva desenvolver uma doutrina ecológica e pneumatológica da criação e também o conhecimento da criação. Ele tenta responder aos desafios da crise ecológica da atualidade. Esta crise, segundo ele, se deve ao subjetivismo e ao domínio mecanicista do mundo, com os quais se deve romper. Assim, ele mantém um diálogo com antigas e modernas filosofias da natureza integrais. Seu método é por ele mesmo qualificado de ecumênico, pois dialoga com fontes cristãs tanto evangélicas quanto católicas, além de manter diálogo com fontes judaicas até se abrir para uma *ecumene secular*, com as ciências, as tecnologias e a economia. Posto isto, a próxima obra da série a ser mostrada é o terceiro volume das “Contribuições”.

A obra *O caminho de Jesus Cristo* (Der Weg Jesu Christi, 1989) é, como o próprio Moltmann qualifica, “uma Cristologia do Espírito, que pretende ser não uma alternativa, mas sim um complemento necessário à Cristologia do Logos.”³¹¹ Portanto já está claro que esta cristologia tem um caráter pneumatológico que merece ser apresentado. Em busca de maior objetividade nossa aproximação à obra em questão se dará no horizonte temático pneumatológico, isto é, interessa-nos diretamente o terceiro capítulo, *A missão messiânica de Cristo* (109-207), onde se destacam os temas: *O nascimento de Cristo do Espírito* (116-127), também *O batismo pneumático de Cristo* (127-136). Além destes temas, o capítulo quatro, *Os sofrimentos*

³¹⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 207.

³¹¹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 29.

apocalípticos de Cristo (208-287), e o capítulo cinco, *A ressurreição escatológica de Cristo* (288-365), contêm temas pneumatológicos.

O objetivo desta terceira obra da série é desenvolver uma cristologia messiânica, conforme expressa o seu subtítulo, *Cristianismo em dimensões messiânicas*. Além disso, Moltmann desenvolve ali uma *christologia viae* e uma *christologia viatorum*. Esta cristologia do caminho de Jesus é narrativa e argumentativa. Assim, recupera símbolos e metáforas em busca de conceitos cristológicos renovados. Neste sentido, Moltmann se vale de um método narrativo-argumentativo.

Destacamos também que o caminho de Jesus, que o nosso autor convida seus leitores e leitoras a percorrer, não se limita ao “Jesus histórico”, mas interessa-lhe “o caminho do Jesus judeu para o Jesus cristão e a redescoberta do Jesus judeu no Jesus cristão.”³¹² É a oportunidade que ele tem para manter atualizado seu diálogo com o judaísmo. Além disso, está presente seu diálogo com a teologia feminista, sobretudo com sua mulher, a também teóloga, Elizabeth Moltmann-Wendel, com quem ele afirma ter aprendido muito e ampliado seus horizontes androcêntricos.³¹³

Conforme as palavras de Moltmann, “a história de Jesus não começa com o próprio Jesus, mas com a *ruach* – o Espírito Santo. É a chegada do Espírito, do fôlego criador de Deus no qual Jesus aparece como o ‘Ungido’.”³¹⁴

Aqui, logo de início é importante sublinhar que a citação acima motiva-nos a destacar um aspecto fundamental da obra em questão para o específico temático pneumatológico da cristologia moltmanniana, qual seja, a dimensão da *pericórese*. Isto lhe confere o *status* de uma cristologia que é construída sobre os fundamentos trinitários. Ao afirmar aqui que há uma dimensão pericorética, necessariamente

³¹² MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho Jesus Cristo*, p. 13.

³¹³ Esta influência aparece especialmente no capítulo terceiro de sua cristologia. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho Jesus Cristo*, p. 15.

³¹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho Jesus Cristo*, p. 109.

emerge a idéia das pessoas divinas numa relação de iguais.³¹⁵ Isto significa que o Jesus da cristologia moltmanniana deve ser visto como um ser trinitário, e que o discurso acerca dele não pode ser desvinculado da ação do Espírito nele. Além disso, o título de “Filho”, que está na seqüência da citação do parágrafo anterior, completa a relação entre os três.

A história de Jesus, conforme as narrativas do Segundo Testamento, desde o nascimento é relacionada ao Espírito. O Espírito impulsiona Jesus nas suas ações, em que assume dores e contradições presentes na experiência humana e em comunhão eterna com o Pai e com o Espírito. Além disso, o Espírito é a força da ressurreição do Cristo morto. É por isso que a história de Jesus, segundo Moltmann, tem o pressuposto das “relações do seu ser com o Espírito e com o Pai”.³¹⁶

Para concluir esta abordagem à obra do seu terceiro volume das “Contribuições” destacamos que o princípio da cristologia pneumatológica em Moltmann, assim é por ele afirmado: “Jesus aparece como o *homem messiânico* na história do Espírito de Deus como ele e por meio dele.”³¹⁷

Moltmann chega ao seu quarto volume das “Contribuições” com a obra pneumatológica *O Espírito da vida* (Der Geist des Lebes, 1991). Na sua introdução ele situa seu leitor no quadro atual do debate pneumatológico. Observa que a inserção do pentecostalismo no movimento ecumênico deflagrou o avanço do debate pneumatológico.

Diante do atual quadro, Moltmann se propõe desenvolver uma *pneumatologia trinitária*, cujo ponto de partida é a experiência e a teologia do Espírito Santo. Para isso, ele recorre ao clássico ensino trinitário da Igreja Oriental. Além disso, recorre também à *Lebensphilosophie* de Nietzsche, Dilthey, Bergson, por exemplo, que é o chão sobre o qual busca o aprofundamento do conceito de vida.

³¹⁵ A compreensão trinitária é relacional. Recordemos aqui as palavras do nosso autor: “a unidade das pessoas trinitárias reside na circulação da vida divina, realizada pelas mútuas relações existentes entre elas.” MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 182.

³¹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho Jesus Cristo*, p. 115.

³¹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho Jesus Cristo*, p. 116.

Para uma visão panorâmica da obra sintetizamos suas três partes, conforme está estruturada. Na primeira parte, *Experiências do Espírito*,³¹⁸ Moltmann pensa em perceber Deus na, com a e sob a experiência da vida, porque isso garante a certeza da comunhão com Deus. Também a “experiência do Espírito” objetiva uma adequada abrangência da situação intermediária da “experiência histórica”. A experiência, a vida e a comunhão do Espírito de Deus presentificam Cristo e antecipam a nova criação de todas as coisas. Com isso, experiência do Espírito se dá em dimensão escatológica, pois passado, que são as recordações, e futuro, que são as expectativas, são assumidos no presente (presença).

Na segunda parte, *Vida no Espírito*³¹⁹, Moltmann descreve a obra do Espírito Santo de acordo com a dogmática protestante, a “*ordo salutis*” – “ordem da salvação” ou “caminho da salvação”. Justificação, fé, iluminação, regeneração, mística, renovação, boas obras. Através da pneumatologia, Moltmann determina a comunhão com Cristo. Na cristologia as experiências do Espírito são determinadas cristologicamente e nela são apresentadas como “seguimento de Jesus”. Na pneumatologia, Moltmann as concebe como “vida no Espírito”. As experiências do Espírito não são limitadas às experiências do “Espírito de Cristo”. Justificando sua pneumatologia trinitária, ele acrescenta a experiência do “Espírito do Pai”. Isto lhe permite falar de experiências e percepções do Espírito da criação na história.

Moltmann realça a relativa autonomia do Espírito ao destacar que ele é a *fonte da vida*. A vida criada, desenvolvida, renovada e a vida eterna de todas as criaturas. Assim, a *ordo salutis*, está voltada para o *conceito da vida*, por isso ele fala de libertação e justificação para a vida, regeneração da vida, carismas da vida e experiência mística da vida.

Na terceira parte, *A comunhão e a pessoa do Espírito*,³²⁰ Moltmann vai afirmar que a vida deve ser entendida como relações, sob pena de não ser vida. Relação entre os seres humanos e estes com as demais criaturas. Este modelo ele

³¹⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 29-81.

³¹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 85-203.

³²⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 207-287.

extrai da própria Trindade, que é uma comunidade ou, conforme afirma Leonardo Boff, “é a melhor comunidade”.³²¹ A comunidade interna da Trindade acolhe toda a criação, com vistas à vida eterna. A meta do Espírito, portanto, é a comunhão. Tal comunhão não se limita aos espaços eclesiais, antes os supera. A partir do modelo de comunhão trinitária é possível pensar em comunhão entre os gêneros e entre as gerações.

Moltmann finaliza essa última parte tratando da difícil questão para a doutrina trinitária, sobretudo para a pneumatologia, que é a personalidade do Espírito Santo. Ciente dos problemas que podem ocorrer, ele se aproxima da personalidade do Espírito Santo, porém distanciando-se do conceito de pessoa. Primeiro, através do estudo das metáforas do Espírito; depois através de uma reflexão sobre as relações de origem e relações trinitárias.

Nesta pneumatologia, que tem como ponto de partida a experiência e a teologia do Espírito Santo, não existe tensão entre experiência de vida e experiência do Espírito, pois as experiências da vida são experiências de Deus e nesta unidade de experiências revela-se o “Espírito da vida”. A vida é portanto o interesse do nosso teólogo. Ela deve ser afirmada (a vida humana e a não humana), isto significa que sua pneumatologia é uma *práxis*, pois quer despertar o povo no primeiro mundo da apatia e da falta de sentido.³²²

Com isso, sua pneumatologia não é marcada pelo antropocentrismo, mas a centralidade está na própria vida. Assim sendo, ele objetiva que todos devem engajar-se contra a morte e contra todos os poderes que espalham a morte.³²³ Aqui é a oportunidade para falar dos desafios que se apresentam e aos quais Moltmann quer responder, como por exemplo, os movimentos ecumênico, carismático e pentecostal.³²⁴ Ora, se centralidade está em toda a vida, então já está sinalizada a sua

³²¹ Assim expressa o título da sua obra, que é uma exposição em linguagem mais simples de “A Trindade e a sociedade”, na qual ele é muito devedor de Moltmann. Cf. BOFF, Leonardo. *A santíssima Trindade é a melhor comunidade*. Vozes, 8ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

³²² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p.27.

³²³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 9

³²⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 15.

preocupação com a atual crise ecológica.³²⁵ Além disso, surge o desafio que nasce da necessidade de desenvolver uma espiritualidade, que é a vitalidade como amor à vida, e uma mística que se afirma contra os poderes de morte.³²⁶

Moltmann dialoga com a tradição teológica ocidental e ortodoxa e os seus temas clássicos; também recebe suas influências da tradição da *shekiná* mística judaica e da mística cristã. O seu diálogo com a filosofia da vida lhe serve de aprofundamento do conceito de vida, conforme já foi mencionado aqui neste trabalho; além disso, dialoga com a teologia feminista, com ecologistas e com teólogos também já mencionados aqui como Barth, Bultmann, Schleiermacher, Berkhof, Mühlen e outros.

Finalmente, o método de Moltmann, nesta obra, basicamente está refletido na sua estrutura. Num primeiro momento ele considera as experiências do Espírito e o faz em linguagem metafórica. Em momento posterior, ele reflete sobre a realidade do Espírito a partir dessas experiências. Das narrativas bíblicas em ambos os Testamentos, ele parte da experiência de Israel, da experiência de Jesus, que é trinitária, e das experiências das primeiras comunidades cristãs. Estas experiências são, por assim dizer, o critério para discernir e determinar as experiências atuais com o Espírito.

Feita essa exposição no período das “Contribuições”, investiremos esforços em uma abordagem de cunho histórico-narrativa sobre a ação do Espírito.

3.4. Leitura da ação do Espírito da vida na história: vitalidade e mística

Para Geiko Müller-Fahrenholz, a história é tema central em Moltmann. Segundo ele, o interesse do nosso teólogo recai sobre os acontecimentos históricos

³²⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 21.

³²⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 97.

nas experiências de Deus na história.³²⁷ As experiências de Israel dão testemunho do Deus que transforma a história num surpreendente e contingente caminho. Deus não é o transcendente distante, mas o Deus do êxodo, o Deus que aponta para frente, que vai adiante, guiando e acompanhando o povo.

Em Moltmann a história é categoria teológica, enquanto advento de Deus, tempo messiânico, cujo pressuposto para o advento é a fé em Jesus morto e ressurreto.³²⁸ Por meio da experiência do Espírito ele propõe uma adequada abrangência da situação intermediária da experiência histórica. A experiência, a vida e a comunhão do Espírito de Deus, presentificam Cristo e antecipam a nova criação de todas as coisas.

Além disso, é preciso destacar que o contexto histórico desempenha papel fundamental para a pneumatologia do teólogo em questão. Com isso, saliento a análise histórico-lingüística da palavra *espírito* e sua profunda relação com a tradição judaica, da qual Moltmann se mostra muito devedor, pois é o solo no qual está enraizada a sua noção de mística, juntamente com a tradição cristã.

Moltmann busca pela ação do Espírito da vida na história e remete às experiências de Israel narradas nas Escrituras. No Primeiro Testamento ele as qualifica como “experiência histórica de Deus”, que aqui devem ser entendidas como uma via de mão dupla, isto é, tanto são as experiências de Deus ocorridas na história, em acontecimentos históricos quanto, de modo inverso, é a percepção da realidade como história, a partir das experiências de Deus.³²⁹ No Segundo Testamento, o seu interesse recai sobre as experiências cristãs de Deus, de onde emerge a relação mútua entre o Espírito e Cristo.

³²⁷ Cf. MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *The kingdom and the power*. The theology of Jürgen Moltmann, p. 230.

³²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 230.

³²⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 48.

3.4.1 Abordagem a partir do Primeiro Testamento

Moltmann, ao recorrer aos escritos do Primeiro Testamento, se depara com a *ruah*³³⁰ como “força vital de Deus.”³³¹ Primariamente, observa ele, *ruah* era uma palavra onomatopaica para designar vento impetuoso.³³² Com ela deve-se pensar em algo vivo em oposição ao que está morto, o que está em movimento contrariamente ao estático.³³³ Daí a advertência de Moltmann, porque entender a palavra *ruah* implica dissociação da expressão ocidental *espírito* (*Geist*). Pois, o grego *πνευμα* e o latim *spiritus* (e posteriormente os vocábulos neolatinos correspondentes) expressam a tensão *corpo-matéria*.³³⁴

Diferentemente, *ruah* significa força vital, é a presença atuante de Deus. Ela é ao mesmo tempo a força criadora de Deus, que é sua origem transcendente, e a força vital das criaturas, que é a vertente imanente. A *ruah* está quando e onde Deus quer, mas devido à sua vontade para a criação ela se faz presente em todas as coisas, sustentando-as em vida. Porém, Deus e todas as coisas não se equiparam.³³⁵

A dupla dimensão da *ruah*, a transcendental e a imanente, ainda são insuficientes para abarcar a riqueza que a palavra sugere. Por isso, Moltmann se vale de Schüngel-Straumann, a fim de haurir desta o conceito de “amplidão”, que procede da palavra *rewah*.³³⁶ Nesta relação de parentesco, *ruah/rewah*, ocorre a experiência

³³⁰ Para maiores esclarecimentos acerca dos testemunhos do Primeiro Testamento, fontes as quais Moltmann também lança mão, os estudos exegéticos mais recentes de H. Schüngel-Straumann são importantes ferramentas. Cf. HILBERTH, Bernd Jochen. *Pneumatología*, p. 36-40.

³³¹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 49-52.

³³² Não obstante, no Primeiro Testamento a palavra *ruah*, em sentido literal, oferece múltiplas variações e em diversas épocas de onde procedem os escritos com a palavra. Portanto, é extremamente difícil, ou mesmo impossível, estabelecer um padrão lingüístico para o seu uso, bem como criar um único conceito para as variegadas situações em que está envolvida. Cf. HILBERTH, Bernd Jochen. *Op. cit.*, p. 39.

³³³ A mesma compreensão tem Gutiérrez, para quem o Espírito deve nos remeter aos fenômenos naturais, como o soprar do vento e o respirar dos seres vivos. Portanto, dá uma idéia de dinamismo e, dentro das possibilidades semânticas, tem um significado de vida. Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço*, p. 79.

³³⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 49.

³³⁵ Com isso Moltmann diz superar o risco do panteísmo. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 50.

³³⁶ HILBERTH, Bernd Jochen. *Op. cit.*, p. 37-38, também segue Schüngel-Straumann, porém ele desenvolve mais as idéias desta acerca da relação entre *ruah* e *rewah*.

do espírito de Deus como “espaço amplo”³³⁷ de liberdade em que pode se mover e se desenvolver a vida.

No contexto do Primeiro Testamento, tanto nos profetas quanto nos reis, o espírito se caracterizava como força transformadora nos processos de mudança. Ele é doado às pessoas a fim de que tivessem um novo coração e se inaugurasse uma nova humanidade (cf. Ezequiel 36; 37).

Moltmann afirma que os líderes carismáticos de Israel são os primeiros em que se pode verificar a atuação histórica do Espírito de Deus. Eles são possuídos e guiados pelo espírito, agem em nome de Deus e guiam o povo rumo à liberdade. Neste contexto há dons, por tempo determinado, nos indivíduos para o bem do povo, que neste sentido são dons corporativos de todo povo. Muito significativo aqui é que Israel sempre atribuiu tais fenômenos ao “Deus Uno”, com isso a *ruah Yahweh* é a agente das histórias, que vão da conquista à instituição da monarquia.³³⁸

Os profetas mais antigos em Israel eram pregadores errantes possuídos pelo espírito de Deus: são arrebatados, são dotados de sabedoria e julgam retamente. Por isso, a profissão de fé niceno-constantinopolitana (381) confessa o Espírito Santo como aquele “que falou pelos profetas”. Cumpre diferenciar os profetas pré-clássicos, que se remetem à inspiração da *ruah Yahweh*, dos profetas clássicos, que anunciaram o *dabar Yahweh*.³³⁹

Juntamente com os dons corporativos do espírito a Israel por meio dos juizes, dos profetas e dos reis, existe a “*experiência interior do espírito*”, caracterizada pelo salmo 51.12. Há uma associação entre espírito e coração, que significa doação de Deus à pessoa. Daí vem a observação de Moltmann: “retirar o

³³⁷ Este é o significado de um dos nomes secretos de Deus na cabalística judaica: MAQOM. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 52.

³³⁸ Moltmann não ignora o fato de a história das religiões darem conta de haver paralelismo no xamanismo, no contexto do espiritualismo primitivo em geral. Cf. *Ibid.*

³³⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 53.

espírito de Deus equivale a Deus virar e ocultar sua face, e significa a morte do homem, como significa também a morte das criaturas (Sl 104).”³⁴⁰

Na literatura sapiencial a presença do Espírito se estende ao cosmos natural. Moltmann se vale de Gerhard von Rad e afirma que nos poemas didáticos a sabedoria de Deus é definida como um poder ordenador “imane ao mundo”.³⁴¹ A origem da sabedoria é transcendente, pois junto a Deus se achava antes da criação do mundo. Na sabedoria de Salomão, *ruah* e *hokma*, espírito e sabedoria, estão de tal forma juntas, que é possível haver intercâmbio. Com isso, segundo Moltmann, é possível atribuir ao Espírito divino uma “transcendência imanente”³⁴². Na condição de Sabedoria, o espírito é, por assim dizer, um interlocutor de si mesmo, ao tempo em que representa a divina presença na criação e na história.³⁴³

Portanto, em Moltmann a história, enquanto categoria teológica, deve ser entendida como advento de Deus, tempo messiânico. A raiz profunda da esperança messiânica de Israel está no nexo entre fé em Deus e esperança de futuro, que só se dá nas experiências históricas de Deus. Sendo, pois recordadas, também esperadas e uma vez narradas, floresce a esperança de experiências similares no futuro. A categoria *esperança* emerge como “o fundamento dos diferentes horizontes das esperanças messiânicas e pneumáticas.”³⁴⁴

3.4.2 Abordagem a partir do Segundo Testamento

É o Segundo Testamento que oferece a Moltmann a base para a sua busca pela experiência cristã do Espírito. Nele está anunciada a história de Jesus como Messias de Deus e a história de Cristo com o Espírito. Dos sinóticos ele extrai a

³⁴⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 54.

³⁴¹ A obra citada por Moltmann em alemão: *Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn* 1970, 204. Mas é possível consultá-la em espanhol: VON RAD, G. *Sabiduría en Israel*, Madrid: 1985, 204. Outros exegetas também são citados como fontes consultadas por Moltmann. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 54.

³⁴² Desenvolveremos mais esse conceito no próximo capítulo deste trabalho.

³⁴³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 55.

³⁴⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 60-61.

síntese da Cristologia do Espírito, a fim de saber sobre a atuação do Espírito na morte de Jesus.

Moltmann destaca que o Espírito é o sujeito da relação mútua entre Jesus e o Pai e através do Espírito, Jesus aprende seu papel messiânico. Moltmann relaciona o Espírito à *shekiná* de Deus, demonstrando, assim, seu débito aos referenciais judaicos. Tal como o Espírito de Deus esteve presente com o povo de Israel, também com Jesus na história de sua vida ele se fez presente.

A força vital de Deus, presente em Jesus, é operada pelo Espírito nele atuando. O mesmo Espírito conduz Jesus no papel messiânico e estreita suas relações com o Pai. Ele também conduz Jesus no caminho que lhe trará sofrimento e lhe confirmará a sua messianidade. Tal como a *shekiná* acompanhou o povo israelita, acompanhando-o em sua história, o Espírito se torna companheiro de Jesus em seu sofrimento. A relação é levada às últimas conseqüências, até que a paixão de um se torna a paixão do outro.³⁴⁵ Nesta intensa relação entre eles, o Espírito tem o seu destino ligado ao de Jesus e faz com que ele seja o Espírito de Cristo. Em outras palavras, Moltmann mostra a unidade primeira entre o Cristo e o Espírito. Assim, é o Espírito quem transforma Jesus no Cristo. Aqui Moltmann apresenta uma *pneumatologia crucis*, que é fundamentada nas Escrituras (Hebreus 9.14), o que o motiva explicar que “o valor da vítima não está unicamente na pessoa que é oferecida, mas também na maneira de sua entrega.”³⁴⁶ O Espírito é a força que impulsiona Jesus a entregar a sua vida lhe dando sustentabilidade. Moltmann aqui apresenta um deslocamento do foco para o Cristo com a força do Espírito, ao dizer que não foi pela força da morte ou dos romanos que Jesus morreu, mas pela auto-entrega na força do Espírito.

Entretanto, o Espírito não é apenas aquele que conduz Jesus até a morte na cruz, mas é também aquele que o ressuscita e o vivifica. Desse mistério da morte e da vida de Cristo, Moltmann percebe que emerge o Espírito da vida. Ele chama a atenção para o fato de ser esse um único mistério salvífico, sem ruptura cronológica.

³⁴⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 68.

³⁴⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 69.

O que ocorre é uma unidade entre fé pascal e experiência pentecostal.³⁴⁷ O Cristo ressuscitado dentre os mortos pelo Espírito é aquele recriador de todas as coisas, sendo que o Cristo foi o primeiro. Como corrobora Moltmann: “se Cristo, em nome de todos e à frente de todos, ‘foi despertado dos mortos’, então o agir nele do Espírito que ressuscita e que vivifica tem que ser entendido como a antecipação e o início da nova criação do mundo no final dos tempos.”³⁴⁸

Nesse sentido, a história do Espírito no Segundo Testamento é um evento soteriológico e aqui estão os aspectos externos da salvação. Entretanto, Moltmann busca o aspecto interno dos divinos. Para esse fim ele se vale das palavras de despedida de Jesus, que anunciam a vinda do Paráclito. Há um vínculo entre o novo começo com vinda do Espírito Santo e a entrega para a morte na cruz. Aqui o enviado passa ser aquele que envia. Hendrikus Berkhof destacou que Jesus num momento é o portador do Espírito, mas logo é aquele que envia o Espírito.³⁴⁹ Contudo, como percebe Moltmann, Berkhof não oferece nenhuma explicação acerca do momento em que isto acontece. O “ponto de inflexão”, reclamado pelo nosso teólogo, está na morte na cruz. Ele escreve que “esta determinação do ponto de inflexão da cristologia para a pneumatologia na teologia da cruz é um excelente aprofundamento da pneumatologia.”³⁵⁰

A teologia de Moltmann é fundamentalmente trinitária, por isso ele fala do Espírito Santo abordando a história do Cristo com Deus e a história da humanidade com Cristo. O Espírito Santo não procede ‘do Pai e do Filho’, como formula o Credo niceno da Igreja ocidental, mas procede do Pai, repousa sobre o Filho e irradia, Mediante o Filho, para o mundo.”³⁵¹ Moltmann postula pelas relações recíprocas entre o Cristo e o Espírito.³⁵² Cristologia e pneumatologia são elementos que se caracterizam como única realidade escatológica e desta surge a nova criação de todas

³⁴⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 24.

³⁴⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 72.

³⁴⁹ BERKHOF, Hendrikus. *La doctrina del Espíritu Santo*. Buenos Aires: La Aurora, 1969, p. 18.

³⁵⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 75.

³⁵¹ MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 25.

³⁵² Daremos maior atenção a esse aspecto trinitário em sua teologia, em nosso próximo capítulo.

as coisas. Contudo, o cristológico e o pneumatológico são vistos dentro do quadro da estrutura trinitária.³⁵³

A vitalidade³⁵⁴ de Jesus é produzida pelo Espírito Santo, que o impulsiona na luta contra todos os poderes que geram morte. Com essa vitalidade ele cura os enfermos e leva adiante seu agir messiânico. A ênfase pneumatológica na história trinitária de Deus está presente em Moltmann, pois o Espírito sempre possibilita o agir dos divinos. A ação de Jesus é sempre impulsionada pelo Espírito. Assim, de acordo com o exposto entendemos que em Moltmann a história trinitária é dialética, na medida em que Jesus, impulsionado pelo Espírito, assume as tensões e todos os pejorativos da humanidade e supera escatologicamente estas tensões, inaugurando um novo tempo.

As reflexões até aqui apontam para o fato de que a vitalidade salvífica do Espírito perpassa a história e a criação. A partir daí é possível intuir que a ação do Espírito Santo tem a missão de reconciliar a criação com o seu criador. Nesse sentido, o Espírito Santo escreve uma história de santificação. Por isso, Moltmann afirma que a “santificação é, por assim dizer, *ecologia divina*.”³⁵⁵ Com isso, o conceito de santificação em Moltmann é ampliado, na medida em que ela não se limita apenas aos seres humanos, mas se estende para todo mundo, aquilo que é também reclamado pelas ecofeministas em forma de cura integral para a terra.

A santificação para além do indivíduo visa a inclusão de relações com outras pessoas e com o mundo enquanto ecossistema. Assim, ele entende que “‘santificação hoje’ significa voltar a integrar-nos ao tecido da vida, de que a moderna sociedade isolou os homens [e as mulheres] e os vem distanciando cada vez mais.”³⁵⁶ É importante ressaltar a ênfase que recai sobre a relação, que assume uma dimensão política à medida que se abre para abarcar a toda a criação.³⁵⁷ Mas a experiência de santificação, ou a experiência da vida que foi santificada por Deus e da santificação

³⁵³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 77.

³⁵⁴ Trataremos do conceito de vitalidade no próximo capítulo.

³⁵⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 54.

³⁵⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 166.

³⁵⁷ São três dimensões mencionadas: a dimensão pessoal, a dimensão social e a dimensão política, que visam o respeito à vida. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 167.

da vida (no sentido mais completo), já amplia o entendimento do Espírito. Ele não é apenas uma força divina que cria, mas pela própria experiência de santificação, se justifica o fato de ser chamado de “Espírito Santo”.³⁵⁸

Moltmann também percebe que o Espírito funda comunhão em meio às diferenças na concretude da vida. As experiências do Espírito são variadas e concretas assim como são os que o experimentam. Isto é evidenciado na questão dos carismas, pois na cristandade todos são carismáticos. A partir da doutrina paulina dos carismas, Jürgen Moltmann faz considerações sobre os carismas no serviço diário no mundo. As múltiplas expressões de vitalidade e de carismas não implicam falta de unidade. Por isso, nosso teólogo pode afirmar que é a “*comunhão do Espírito que cria a unidade na diferença e na diversidade dos dons.*”³⁵⁹ Portanto, em vez de o Espírito significar ameaça à unidade significa enriquecimento de toda a comunidade.

Na pergunta existencial pelo Espírito, a partir da experiência carismática, é possível concluir que há uma relação entre energias criadas e incriadas, por isso se pode falar em uma relação profunda entre criador e criatura. Uma pericórese entre o ser humano e Deus acontece na experiência carismática do Espírito. Nessa experiência, Deus é *presença* em tudo e em todos, e é também *relação*; comunhão mútua da *inabitação*; participação em mão dupla: Deus em nós e nós em Deus. Aqui lembra-nos os panenteístas processuais, que mencionamos no capítulo anterior. Assim, no Espírito é experimentado o amor que une e a liberdade da distinção.³⁶⁰

O que se percebe é que são experiências de Deus carregadas de intensidade. São experiências de fé. Aliás, a experiência intensa de Deus é o que pode ser chamada de mística. A meditação na história inclusiva de Cristo gera atração para dentro dela. É um encontrar-se a si mesmo na história do Cristo, e é a própria história de Cristo que determina o seu conhecimento. Ou seja, a história do Espírito Santo é o encontro da “história própria” com a “história de Cristo”.³⁶¹ Nesta meditação da

³⁵⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 174.

³⁵⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 184.

³⁶⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 186-88.

³⁶¹ Aqui nosso autor se remete à mística paulina, a fim de não cair numa “espiritualidade institucionalizada”. É importante superar a tensão entre ortodoxia e pietismo no protestantismo do

história de Cristo chega-se à contemplação da presença do Espírito da pessoa humana até chegar ao momento místico. Mas o caminho místico, para Moltmann, deve ser entendido dentro da esfera política. Assim, o *locus* da experiência mística é a cela da prisão, o mesmo destino de Cristo, que neste caso, trata-se da mística política.³⁶²

Foi vencida, pois, esta etapa em que descrevemos a ação do Espírito na história, revelando uma forte base escriturística em Moltmann. O significado bíblico de Espírito aponta para a *ruah*, que inicialmente não tem significação de pessoa, mas força vital divina na criação. Mas as experiências do Espírito também são descritas como experiência de uma nova vida. Trata-se da experiência do Espírito vivificante que vence a morte e todos os poderes de morte da criação de Deus. Moltmann fala da esperança de um dia toda a criação ser penetrada pelo seu Espírito, que é a vitalização da criação.³⁶³

Ao longo deste capítulo, nos ocupamos com a releitura da teologia de Moltmann pelo viés pneumatológico e percebemos que alguns temas vieram à baila. Qual tecido que tem sua variedade de fios, mostrar a pneumatologia moltmanniana nos revelou não apenas uma pneumatologia (no singular), mas “*pneumatologias*” (no plural). Portanto, a seguir este será o alvo a perseguir, isto é, identificar e mostrar essas pneumatologias.

3.5. As pneumatologias das “contribuições”, a contribuição das “pneumatologias”

De fato, ao nos determos no conteúdo pneumatológico das “Contribuições”, se tornou insuficiente falar em pneumatologia no singular, mas no plural: “pneumatologias”. Isto se deve à diversidade temática que permeia a obra

século XVII: “Cristo por nós” e o “Cristo em nós”. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 194.

³⁶² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 200. Sobre o binômio mística e política ver BINGEMER, Maria Clara L. e BARTHOLO, Roberto dos Santos (Org.). *Mística e Política*. São Paulo: Loyola, 1998.

³⁶³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 79. No próximo capítulo nos deteremos mais sobre o conceito de vitalidade.

moltmanniana e sua capacidade de dialogar com vários autores de diferentes confissões. Muitas são as pneumatologias ali contidas, entretanto destacamos aqui três, pois revelam temas fundamentais na pneumatologia do nosso teólogo. A *pneumatologia ecológica* mostra a grande preocupação de Moltmann com o meio ambiente. Teologicamente significa recuperar a antiga idéia do Espírito criador como alma do mundo e considerar sua mística presença no cosmos; a *pneumatologia trinitária* sugere relacionamentos, mundos plurais, comunidade. Fala do Espírito em relação mútua com as demais pessoas trinitárias; finalmente, a *pneumatologia messiânica* revela que a idéia de messiânico é sempre presente em Moltmann. Além disso, oferece a oportunidade de se falar em relação recíproca entre o Cristo e o Espírito.

A primeira “pneumatologia” a ser mostrada, que emerge do pensamento moltmanniano é a *pneumatologia ecológica*. O autor de *Teologia da Esperança* percebeu que faltava este desenvolvimento do papel cósmico do Espírito Santo na volumosa obra pneumatológica de Yves Congar, *El Espíritu santo*. Aliás, este teólogo católico ressalta que trata-se de um tema pouco explorado na teologia católica em geral. Congar aceita a crítica de Moltmann à sua obra clássica supracitada e dedica o último capítulo de *A palavra e o Espírito* para tratar do papel do Espírito no cosmos. Assim, ele indica aspectos de uma “antropologia pneumatológica” e um “cosmonismo pneumatológico”, ambos centrados em uma “cristologia pneumatológica”.³⁶⁴ Destaca o Espírito como criador do mundo, criador da nova criação, sempre orientado escatologicamente. O Espírito se caracteriza como o agente transcendente do futuro e com isso torna real a esperança cristã.³⁶⁵

Para Moltmann, a pneumatologia ecológica se fundamenta na descoberta do Espírito cósmico.³⁶⁶ Este é um dos pontos de partida da pneumatologia atual, que é a superação de um modo de pensar o Espírito Santo apenas como o *Espírito Redentor de Cristo*.

³⁶⁴ CONGAR, Yves. *A palavra e o Espírito*, p. 137-144.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 139.

³⁶⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 21.

Moltmann propõe que se rompa com as cosmovisões mecanicistas, para as quais a concepção de Deus era a partir das esferas androcêntricas e dominadoras em relação ao mundo. Contrapõem-se, portanto, à antiga idéia teológica do Espírito criador como alma do mundo. Para ele é imperioso resgatar esta antiga idéia teológica e postular uma doutrina pneumatológica da criação sob pena de não haver doutrina cristã da criação. A harmonia entre ser humano e natureza se torna possível a partir desta idéia.³⁶⁷

É bom lembrar que a *shekiná* é o mistério divino da criação e seu objetivo é transformar a criação inteira em morada de Deus. Aqui se trata de compreensão trinitária em que o criador mora na sua criação por meio do seu Espírito. Então é preciso falar do esvaziamento do Espírito, que significa o seu compromisso com sua criação, cuja história é de sofrimento. O Espírito participa e transforma esta história de sofrimento da criação em história de esperança.³⁶⁸

Com esta idéia, a experiência de comunhão com o Espírito é ampliada para uma comunhão com toda criação de Deus. Esta comunhão mútua entre todas as criaturas é comunhão do Espírito de Deus. Aí Moltmann destaca os desafios que se apresentam às Igrejas cristãs.

Confrontadas com o “fim da natureza”, ou as igrejas irão descobrir a importância cósmica de Cristo e do Espírito, ou elas se tornarão cúmplices no aniquilamento da criação de Deus aqui na terra. O que em épocas anteriores, sob a forma de desprezo pela vida, hostilidade ao corpo e distanciamento do mundo, não passava de uma disposição interior, é hoje uma realidade diária no cinismo da progressiva destruição da natureza. A descoberta da amplitude cósmica do Espírito de Deus, ao invés, leva a respeitar a dignidade de todas as criaturas, nas quais Deus está presente por seu Espírito. Na situação atual, esta descoberta não é poesia romântica nem visão especulativa, mas sim a condição necessária para a sobrevivência da humanidade nesta terra de Deus, que é única.³⁶⁹

Nesta rica citação é possível observar a crítica de Moltmann aos métodos teológicos que aceitaram um modo de pensar mecanicista, dominador e niilista, escamoteados por uma vida espiritualizada em Deus, que implicava perda de

³⁶⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 96.

³⁶⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 102.

³⁶⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 21.

vitalidade, em dimensões individuais e coletivas, mas hoje se estende ao perigo de uma destruição de toda a natureza.³⁷⁰

Neste sentido, ele investe em uma compreensão teológica com preocupações ecológicas e sociais, que sejam perpassadas pela compreensão hebraica do Espírito de Deus. Isto implica considerar a *mística presença do Espírito em todo o cosmos*, que deve fomentar uma *mística ecológica*; implica ainda recuperar a antiga idéia da teologia cristã sobre o Espírito criador permeando e vivificando todo o mundo. Com isso, há um enriquecimento de uma *teologia ecológica* e uma *(re)afirmação na espiritualidade*. Assim, em Moltmann é possível pensar em uma *pneumatologia ecológica*, que significa *(re)descobrir o Espírito cósmico*.³⁷¹

A teologia trinitária se constitui em característica marcante da teologia moltmanniana. Sobretudo nestas duas últimas décadas ele tem evidenciado o relacionamento recíproco entre as pessoas divinas, numa verdadeira comunidade de iguais, sem hierarquias.

Neste sentido, na obra *O Espírito da vida*, Moltmann se propõe desenvolver uma *pneumatologia trinitária*, distanciando-se do subordinacionismo e de todas as afirmações teológicas que não o identificam como personalidade, pois não o entendem como ser-em-relação, e distanciando-se também da compreensão modalista de “Deus em ação”, mas aproximando-se da compreensão judaica tardia, que entende a *shekiná* como Deus em relação com Deus mesmo, ele entende que o Espírito de Deus participa da história de sofrimento e se volta para o próprio Deus.³⁷²

É próprio da estrutura da experiência cristã de Deus o fato de ela ser trinitária. De igual modo é a experiência do Espírito. É dentro da perspectiva trinitária

³⁷⁰ Aqui Moltmann se coloca em perspectiva semelhante a de Nietzsche, que criticava radicalmente o espírito medieval, com um modo de viver a religiosidade de maneira que inibia a vitalidade. Uma espiritualidade entendida a partir de uma vida de renúncia à vida do mundo, que remontam experiências da religiosidade cristã no interior das ordens religiosas. Com isso, o corpo se transformou num lugar de impossibilidade de experiências espirituais. Esta questão será retomada mais adiante. Ver COSTA JÚNIOR, Josias da. Vitalidade como coragem de ser. *In.: Correlatio*.

³⁷¹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 98-103.

³⁷² Cf. MOLTSMANN, Jürgen, *O Espírito da vida*, p. 22-3.

que se pode pensar no Espírito criador vivificante de Deus, ou se pode pensar na relação cristologia e pneumatologia.

Hendrikus Berkhof descreve a “dupla relação entre o Espírito e Cristo” e destaca as relações entre pneumatologia e cristologia. Num primeiro momento, ele observa que os Sinóticos descrevem o “Espírito como tendo prioridade divina sobre Jesus e a este como portador do Espírito”,³⁷³ enquanto que em Paulo e João a relação não é tanto de ser portador, mas Jesus é o próprio Espírito vivificante. Assim, Jesus agora é o que envia o Espírito.

Como pode num momento Jesus ser o portador do Espírito e no outro ser aquele que o envia? Berkhof esclarece que os dois aspectos dessa relação não são contraditórios, mas complementares. “Jesus pode ser o que envia o Espírito porque é primeiramente receptor e portador dele mesmo.”³⁷⁴ Nesta dupla relação “Cristo e Espírito” e “Espírito e Cristo”, Moltmann³⁷⁵ “estranha” o fato de o Pai não desempenhar nenhum papel nesta dupla relação. Ele assume as idéias de relação mútua entre o Espírito e o Cristo.

Neste sentido, Moltmann se opõe ao modalismo desenvolvido por Berkhof. Assim empreende uma *pneumatologia trinitária*. Para ele, o *pensamento trinitário*, no qual situa-se sua pneumatologia, representa a superação de um modo de pensar fechado e subjetivo, entendido através de dois acessos: *experiência* e *práxis*. Segundo Moltmann, *experiência* de Deus não se dá de modo subjetivo e unidirecional, mas em duas vias, isto é, “não apenas a nossa experiência de Deus, mas também a experiência de Deus conosco.” Através de uma experiência do ser humano com Deus como ele o experimentou e o experimenta é que Deus deixa de ser abstrato e subjetivo e torna-se “*Deus vivo*.”³⁷⁶

O outro acesso é a *práxis*. Porém, esta não é entendida segundo o conceito moderno que pragmatizou o mundo, cujo valor de algo é medido quando convertido

³⁷³ BERKHOF, Hendrikus. *La doctrina del Espiritu Santo*, p. 17-8.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁷⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 66.

³⁷⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 19.

em fato, o que faz com que a teoria seja confirmada pela prática. Para Moltmann deve-se romper com o conceito moderno de práxis, a fim de que ele seja transformado pela fé cristã. Surge a teologia da ação, cuja práxis tem prioridade sobre a teoria. Entretanto, o limite da fé cristã não deve ser apenas a motivação para a ação, mas também a alegria, o louvor e a adoração. É necessário um equilíbrio entre *vita contemplativa* e *vita activa*, para não sucumbir frente ao pragmatismo moderno. Mas aqui está também a relação entre *vitalidade* e *mística*. Esta se apresenta como elemento fundamental para combater o pragmatismo da modernidade. Nesta perspectiva, o pensamento trinitário é uma crítica ao pensamento moderno. Assim, é a possibilidade de penetrar um pensamento no qual estão envolvidas comunhão, participação, percepção.³⁷⁷ Além disso, o pensamento trinitário também se caracteriza como uma forma de misticismo.³⁷⁸

De acordo com o que foi exposto acima e de acordo com a declaração do próprio Moltmann, que qualifica este projeto com o título de “*Teologia Messiânica*”,³⁷⁹ julgamos que seja importante salientar que o caráter messiânico, “grosso modo”, perpassa todas as obras das “Contribuições”. Com isso há a “doutrina messiânica da criação”,³⁸⁰ a cristologia messiânica³⁸¹, a escatologia messiânica³⁸². Então, também é possível falar em *pneumatologia messiânica*.

Mas se a pergunta é pelo pressuposto em que se funda a idéia de messiânico é possível extrair a resposta na pergunta pelo pressuposto histórico da cristologia. A resposta é a promessa messiânica presente no Primeiro Testamento e a categoria da esperança judaica.³⁸³ A categoria “messiânico” é analisada a partir do judaísmo³⁸⁴ e

³⁷⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 21-4.

³⁷⁸ A esse respeito ver MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *The Kingdom and the power. The theology of Jürgen Moltmann*, p. 150-52.

³⁷⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. xvii. Em MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 47-63, nosso teólogo faz uma retomada das idéias fundamentais do pensamento messiânico de Ernst Bloch, com seu Espírito da utopia; Franz Rosenzweig e a estrela da redenção; Gershom Scholem, com sua idéia messiânica no judaísmo; Walter Benjamin, e suas teses histórico-filosóficas; Jacob Taubes e Karl Löwith e a escatologia ocidental.

³⁸⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 6.

³⁸¹ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 17.

³⁸² MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 163.

³⁸³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 147.

³⁸⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 23.

depois ela é definida na perspectiva do cristianismo ou, conforme o título da sua obra, à luz do *caminho de Jesus Cristo*.³⁸⁵

A esta altura é preciso saber o que Moltmann entende por “messiânico”. Para ele, a cristologia é messianologia, pois o Cristo é o Messias de Israel. Neste particular, a messianologia do cristianismo é marcada pela figura paradigmática de Jesus. O Cristo, o messias cristão, não é nome próprio, mas designa a especificidade de uma função. Assim são suas palavras acerca do messiânico:

Queremos que a denominação “messiânico” abranja tanto o Messias em pessoa quanto o reino messiânico, o tempo messiânico tanto quanto a terra messiânica, os sinais messiânicos tanto quanto o povo messiânico na História. sem dúvida o conceito do messiânico está sendo desenvolvido aqui a partir da pessoa e da história de Jesus. Que outra coisa poderia fazer um “gentio-cristão”? No entanto queremos desenvolver este conceito de forma tão aberta que respeite esperança messiânica judaica e que seja desdobrado no constante diálogo com filósofos judeus da religião. Não parto do ponto de vista de que a esperança messiânica veterotestamentária aponte por si mesma para Jesus de Nazaré como afirmava a teologia da prova da profecia. Pressuponho, porém, que o próprio Jesus se entendeu a si e sua mensagem nas categorias da expectativa dessa esperança messiânica e que foi compreendido por seus discípulos nestas categorias, de modo que Jesus está associado de forma original e indissolúvel à esperança messiânica.³⁸⁶

Moltmann conjuga o universal, no messianismo centrado na figura do rei messias, e o particular, remetendo à figura do Jesus Messias. Mas também a particular esperança messiânica judaica se constitui em pressuposto para a esperança messiânica universal de Jesus.

O teólogo da “esperança” descreve o que significou para Gershom Scholem viver na esperança, ou seja, para ele é algo, ao mesmo tempo, grandioso e irreal. A esperança messiânica transfere o ser humano do presente rumo ao futuro, o que pode implicar em esvaziamento da vida presente, tanto o agir quanto o sofrer as opressões. Por outro lado, ela pode presentificar o futuro do Messias e fazer com que o presente seja prenhe da consoladora e próxima presença de Deus.³⁸⁷ Isto não significa adiamento, mas antecipação da presença do Reino de Deus. Para Scholem, entretanto, o conceito de antecipação é ilegítimo, pois para ele não passa de vida em

³⁸⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 17.

³⁸⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 18.

³⁸⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 55.

adiamento.³⁸⁸ Contudo, Moltmann observa que o que Scholem não considerou foi “a situação do povo que vive com a esperança messiânica, porque superou as catástrofes com essa esperança.”³⁸⁹ Com isso, ele se aproxima de um conceito de teologia postulado por Max Horkheimer que, segundo o qual, é a esperança de que a injustiça não prevaleça neste mundo. Assim, Horkheimer afirma que a teologia é “expressão de um anelo, do anelo de que o verdugo não triunfe sobre a vítima inocente.”³⁹⁰

Com estas pistas acerca do conceito de messiânico é preciso agora expor que há uma pneumatologia messiânica em Moltmann. No Segundo Testamento a história do Cristo é narrada como a história do Espírito com Cristo.³⁹¹ Assim, o pneumatológico e o cristológico são um só, pois um está penetrado pelo outro. É possível descobrir traços de uma pneumatologia messiânica na medida em que há uma relação recíproca entre o Cristo e o Espírito, que Yves Congar expressa de modo radical: “não há Cristologia sem Pneumatologia, *não há Pneumatologia sem Cristologia*.”³⁹²

Quando Moltmann trata da experiência histórica do Espírito, que são as experiências do Espírito em Israel, ele relaciona a *ruah Yahweh* à esperança messiânica, ou expectativas messiânicas do Espírito.³⁹³ Ali, ele destaca *O messias do Espírito*, que purifica o povo, dá direito à misericórdia aos pobres e necessitados e traz a justiça social e ecológica; destaca também *O renascer do povo messiânico pelo Espírito*. É importante ressaltar que em escritos mais tardios (pós-exílicos), o Espírito

³⁸⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 56.

³⁸⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 50.

³⁹⁰ SÁNCHEZ, Juan José. *Anelo de justiça. Teoria crítica y religión. Max Horkheimer*, p. 169. Moltmann dialogou com a teoria crítica assumindo alguns dos seus pressupostos. Basta conferir MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*, p. 313-18; MARDONES, J. M. *Teología e ideología: confrontación de la teología política de la esperanza de J. Moltmann con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*, Bilbao, Universidad de Deusto, Mensajero, 1979.

³⁹¹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 65.

³⁹² CONGAR, Yves. *A palavra e o Espírito*, p. 11. Não levarei esta afirmação às últimas conseqüências, pois entendo que até em certa medida deve ser tomada na perspectiva de Moltmann, para quem o Espírito tem sua relativa independência, ou seja, para o nosso teólogo é possível se conceber uma pneumatologia sem cristologia, pois o Primeiro Testamento revela que a ação do Espírito de Deus antecede a ação do Cristo. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 9-10; ver também MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 97.

³⁹³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 59-64.

repousava no povo, e não mais no templo.³⁹⁴ A experiência agora é com o Espírito criador e aquele que é a força da ressurreição dos mortos. A esperança de se ter um espírito renovado revela a distinção entre o espírito divino e o espírito humano, dialeticamente: ter um coração de carne, neste caso, significa viver segundo os mandamentos da vida em superação aos mandamentos da morte.³⁹⁵

Estas, portanto, foram as pneumatologias que surgiram das “contribuições” de Moltmann.

3.5. À guisa de conclusão

O objetivo deste capítulo foi promover novas possibilidades de sentido no interior da teologia moltmanniana, ao reler seu pensamento teológico tendo a pneumatologia como porta hermenêutica. No primeiro momento deste capítulo descrevemos o estado atual da pneumatologia a partir de Moltmann, em que ele aponta os novos pontos de partida para esse campo da teologia. Com isso, nosso teólogo entende, de forma correta, que há lacunas nesse esquecido campo de reflexão teológica. Métodos que não deram conta da superação da tensão entre experiência humana do Espírito (Schleiermacher) e revelação divina (Barth), que não atentam para a realidade da amplitude cósmica do Espírito e se encerram em compreensões reducionistas e ofuscam o olhar para as questões ecológicas. Percebemos que Moltmann se posiciona nessa fronteira e anuncia uma elaboração teológico-pneumatológica que deve superar as já existentes, que, segundo ele, não se configuram como novos paradigmas, mas apenas atualizações das já existentes.

Conforme a revisão bibliográfica feita neste capítulo, a pneumatologia não ocupou lugar no centro da reflexão teológica de nenhum dos autores citados. Ao que parece, o interesse pelo Espírito Santo está limitado à sua função instrumental, isto é, importa saber como ele age no indivíduo, na Igreja. Quando o discurso é trinitário,

³⁹⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 62.

³⁹⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 63-7.

prevalece uma relação de subordinação às demais pessoas divinas. O interesse em saber quem é o Espírito é facilmente ofuscado pelo interesse de *como, onde e quando* ele age.

Na “Trilogia da Esperança”, Moltmann entende o Espírito Santo como a vida da nova criação, que surge a partir da ressurreição de Jesus, e move a história para a transformação escatológica do mundo (Teologia da esperança); segue com o Espírito como reconciliador, ou seja, ele une o Pai e o Filho na cruz (O Deus crucificado); o Espírito está em relação com a Igreja, pois é a sua força. Ela é a comunidade dos libertos pelo Espírito (Igreja: força do Espírito).

Destacamos desse período, dentro da especificidade do tema, que Moltmann também descreve as ações do Espírito. Em *O Deus crucificado*, o fato de ele colocá-lo como elo de amor entre o Pai e o Filho revela seu interesse na ação do Espírito Santo. É significativo que haja uma relação pericorética entre as pessoas, evitando assim a relação subordinacionista. Contudo, o Espírito Santo não ganha um discurso próprio. Também não há a pergunta: “quem é o Espírito Santo?” Por isso, a importância de se verificar nas “Contribuições” as mudanças nesse sentido.

Percebemos que o Moltmann das duas últimas décadas leva mais adiante as relações entre as pessoas divinas dentro do círculo trinitário. A pericórese é o instrumento adequado para isto. O fato de a sua teologia se tornar cada vez mais pneumatológica resulta da doutrina trinitária. Todas as pessoas são Espírito, entretanto, o Espírito Santo o é por excelência – inclusive na nomeação. Nessas obras Moltmann revela que o Espírito Santo está em comunhão trinitária com o Pai e o Filho (Trindade e Reino de Deus); ele é a força vital da criação (Deus na criação); ele também é aquele que dá vida a Jesus e é a força da sua ressurreição (O caminho de Jesus Cristo); além disso, o Espírito é também a vitalização e a santificação da vida (O Espírito da vida).

Entendemos que em Moltmann, de fato, a pericórese se caracteriza como conceito fundamental para se compreender a relação de comunhão dinâmica entre as pessoas trinitárias. Esta dinâmica acontece através do vínculo que é estabelecido pelo

Espírito Santo, ou seja, é uma entrega mútua e recíproca das pessoas divinas. A pericórese permite que as pessoas divinas se unam e vivam eternamente em comunhão, mesmo havendo distinção entre elas. É importante destacar que a compreensão das relações intratrinitárias postuladas por Moltmann ultrapassa seus limites e se abre para as relações externas da comunhão trinitária. É quando se pode descobrir nele uma relevante pneumatologia ecológica, por exemplo. Deus se abre para além do círculo trinitário, com vistas a abarcar toda a sua criação. Trata-se de algo fundamental na sua doutrina trinitária da criação e em particular para a pneumatologia, que é a presença de Deus no mundo e a presença do mundo em Deus. Ou seja, a pericórese trinitária também demarca a sua doutrina ecológica da criação, pois o Deus trinitário é também ecológico. Salientamos ainda que Moltmann afirma que através da pericórese é possível romper com as rígidas estruturas hierárquicas na criação, pois o Espírito cria novas relações circulares no seio da sociedade humana.

A dimensão da pericórese, ainda, está presente na sua cristologia pneumática, pois esta é também construída a partir dos fundamentos trinitários. Isto é significativo, porque a relação cristologia-pneumatologia é uma relação de não subordinação, ou seja, a pneumatologia não é subserviente à cristologia, pois trata-se de uma relação entre iguais. As ações de Jesus são impulsionadas pelo Espírito. Jesus, o Cristo, assume as contradições da existência humana, experimenta a morte na cruz e é ressuscitado na força do Espírito. Aqui é importante destacar que não há uma mudança significativa, operada por Moltmann, em termos de método, pois permanece a mesma estrutura dialética, que remonta a dialética de Hegel. É a tensão entre as contradições e a resposta que Moltmann oferece às tensões da existência humana. Isto significa que ele sempre busca um elemento superador das tensões, ainda que a dialética seja instrumento crítico.

Essa releitura da teologia de Moltmann em chave pneumatológica reforçou nossa intuição de que o discurso teológico ganha mais relevância quando lido a partir desse eixo hermenêutico, protagonizado pela experiência com o Espírito Santo, sobretudo na emergência ecológica. Destacamos aqui que a relação é a marca da ação do Espírito Santo. No próximo capítulo nosso objetivo é explicitar a teologia

ecológica em Jürgen Moltmann e seus principais temas, também a partir da pneumatologia.

Capítulo 4

CELEBRAÇÃO DA VIDA: DIÁLOGO COM A TEOLOGIA ECOLÓGICA DE JÜRGEN MOLTSMANN

*“Viver somente, não te peço mais nada.
Quem me pôs no coração este amor da vida[...].”*

Machado de Assis

“Viver é muito perigoso...”

João Guimarães Rosa

4.1. Considerações iniciais

Conforme mostramos no capítulo anterior, a teologia de Jürgen Moltmann ganha novas possibilidades de sentido quando elegemos a pneumatologia como porta hermenêutica. Nesse sentido, fizemos uma releitura de toda a teologia moltmanniana pelo viés pneumatológico – no interior dos seus dois grandes projetos: *Trilogia da esperança* e *Contribuições Sistemáticas para a Teologia* – e mostramos que esse esquecido campo de trabalho teológico tornou-se cada vez mais central em nosso teólogo nessas duas últimas décadas. Assim, colocamos em relevo a pneumatologia (através de uma teologia do Espírito Santo), pois trata-se de um elemento fundamental, conforme entendemos, para o trabalho teológico atual, particularmente no contexto da América Latina. É a partir daí que devemos buscar compreender a aquilo que vamos chamar aqui de teologia ecológica em Moltmann.

Neste capítulo buscamos compreender o ecológico na teologia de Jürgen Moltmann como um projeto de defesa e forte intensificação da vida. Em um primeiro momento buscamos uma compreensão sobre teologia ecológica a partir da produção moltmanniana em suas “contribuições”. Afirmamos que o ecológico não é apenas um tema isolado, pensado em um determinado momento, mas se faz presente em toda a sua obra. Na continuação de nossas investigações neste capítulo, tratamos de entrar na reflexão trinitária de Moltmann, pois intuimos que ela proporciona o ponto de partida para a reflexão ecológica.

Num terceiro momento nos dedicamos a uma compreensão do conceito de experiência e a partir dele investimos na compreensão do conceito de transcendência imanente, que afirma a presença de Deus em todos os processos da vida humana e não humana. Mergulhamos também, em outro momento, na questão da espiritualidade através do conceito de vitalidade. Supomos, com isso, que é possível conjugar um profundo interesse pela vida com a religião. A partir daquilo que entendemos, a teologia de Moltmann apresenta-se como um verdadeiro hino de celebração à vida.

4.2. Compreensão do conceito de teologia ecológica em Jürgen Moltmann

Em *Ecology in Jürgen Moltmann's Theology*, Celia Deane-Drummond trabalha o pensamento ecológico de Moltmann a partir de *Gott in der Schöpfung* (Deus na criação). Partindo de sua “doutrina ecológica da criação” ela contextualiza o pensamento ecológico moltmanniano – certamente para que os enunciados do autor ganhem força – no quadro da teologia europeia contemporânea. A investigação do pensamento ecológico de Moltmann é feita na perspectiva da preocupação com a criação no contexto de sua estrutura trinitária. Basicamente Deane-Drummond entende a teologia ecológica de Moltmann – e com ela dialoga – a partir da sua “doutrina ecológica da criação”. Nesse sentido, perguntamos se o ecológico no pensamento moltmanniano se esgota na obra *Deus na criação*. Por isso, queremos dar um passo a mais, pois para nós, o ecológico em Moltmann se estende ao longo de todo seu pensamento e deve ser entendido a partir da sua produção teológica, sobretudo a partir da sua *Systematische Beiträge zur Theologie* (Contribuições sistemáticas para Teologia), 1980³⁹⁶, quando ele tornou-se mais cômico da necessidade de colocar o Espírito em relevo, como consequência do fato de sua teologia receber maior influxo do pensamento trinitário.

Perguntamo-nos, então, pela possibilidade de uma teologia ecológica. Não consideramos suficiente conceber uma teologia ecológica apenas a partir da conjugação dos termos, “teologia” e “ecologia”, colocando-os lado a lado. É

³⁹⁶ Em seu excelente trabalho doutoral, ALMEIDA, Edson Fernando. *Do viver apático ao viver simpático*, p. 13 afirma que “em outubro de 1977, na Cidade do México, em uma conferência reunindo teólogos e teólogas da Teologia da Libertação, da Teologia Negra e da Teologia Feminista, Moltmann identificou-se profundamente com esses grupos, ao mesmo tempo em que viu confirmada a intuição que o perseguia havia (sic) tempos: sua missão tinha a ver com o futuro dos povos e da terra. Seu coração estava no movimento ecológico. Entre os anos 1980 e 1995, escreveu sua série de contribuições sistemáticas à teologia[...], em perspectiva ecológica”; em 1977 Moltmann publica *Zukunft der Schöpfung* (O futuro da criação) e já demonstra que a ecologia estaria integrada ao seu fazer teológico. Essa obra nunca foi publicada em português, usamos aqui a edição em espanhol *El futuro de la creación*. Salamanca, Sígueme, 1979. Para uma visão mais panorâmica da perspectiva ecológica perpassando toda a série de contribuições, ver também MOLTSMANN, Jürgen. *Le rire de l'univers. Traité de christianisme écologique*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2004.

necessário repensá-los a partir de uma perspectiva crítica. Apenas empregar e/ou (re)empregar conceitos antigos de “natureza” e de “teologia” para o estabelecimento das formas de uma teologia ecológica é o mesmo que não fazer teologia ecológica. Entendemos que uma teologia ecológica deve apresentar os termos “teologia” e “ecologia” de tal maneira unidos, relacionados, a fim de que forneçam uma perspectiva crítica desde uma avaliação da herança da cultura ocidental e da tradição cristã. Nesse sentido, há uma proliferação de publicações acadêmicas no campo da teologia ecológica nessas três últimas décadas. Foi no crepúsculo da década de 70 e no alvorecer da de 80 que os escritos mais sistemáticos começaram a surgir, no rastro dos movimentos ecológicos.³⁹⁷ No entanto, como podemos perceber sem muita dificuldade, as maiores produções de teologia ecológica são elaboradas nos Estados Unidos, Alemanha e Reino Unido. Para alguns, ela é considerada como uma forma norte-americana de teologia da libertação.³⁹⁸

Compreender a teologia ecológica em Moltmann, do modo como a intuimos, pressupõe a constatação de que sua teologia tem caráter progressivo e recebe o aprofundamento na teologia trinitária, que se desdobra na vida. Essa estrutura trinitária é cada vez mais pensada em termos pneumatológicos, conforme demonstramos no capítulo anterior deste trabalho,³⁹⁹ revela as múltiplas relações entre Deus e o mundo⁴⁰⁰ e engloba relações entre os seres vivos (humanos e não humanos). A ecologia, nesse sentido, é o jogo das relações que forma o todo no qual

³⁹⁷ Algumas autoras e autores têm produzido sobre esse tema: Sallie McFague, John B. Cobb, Jr., S. Bouma-Prediger, Philip N. Joranson / Ken Butigan, G. Altner, Jay Mc Daniel, Rosemary Radford Ruether, Ivone Gebara, Thomas Berry, Leonardo Boff, Mathew Fox. Para referências das respectivas obras de cada autor e autora, consultar as referências completas no final deste trabalho. Quanto à América Latina, KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia latino-americana*, p. 28, vai nos dizer que demorou mais ainda uma referência ao ecológico na teologia latino-americana. Os primeiros momentos se dão com Juan Luis Segundo, que desde os primeiros escritos fez referência, ainda que de modo parcial, ao ecologista da mente, Gregory Bateson. O mais expressivo autor latino-americano a dedicar-se à reflexão sobre o ecológico é Leonardo Boff, conforme tivemos a oportunidade de observar no segundo capítulo deste trabalho. Em MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 205-206, nosso autor afirma que abre-se a possibilidade de crítica a Gustavo Gutiérrez e sua *Teologia da Libertação*, por reverenciar o “antropocentrismo europeu”, ignorando o fato de que o debate sobre as catástrofes ecológicas já havia iniciado nessa época (1970), e isso deveria ter determinado um modo de pensar ecológico em Gutiérrez. Ao mesmo tempo, Moltmann reconhece que a teologia latino-americana está um pouco mais atenta, pois a “América Latina é uma região de catástrofes ecológicas”.

³⁹⁸ MCFAGUE, Sallie. *Life abundant. Rethinking theology and economy for a planet in peril*, p. 33.

³⁹⁹ Ver a conclusão do nosso terceiro capítulo, p. 38-41.

⁴⁰⁰ DEANE-DRUMMOND, Celia. *Ecology in Jürgen Moltmann's Theology*, p. 187.

as partes estão contidas, e cada parte está embebida do todo. Cria-se uma estrutura em que os seres entrelaçam-se, armando uma teia de relações.⁴⁰¹ Como a teologia, para Moltmann, tem apenas um problema, que é Deus,⁴⁰² a teologia ecológica é a afirmação de um universo conceitual teórico complexo que busca saber sobre Deus e superar conceitos e edifícios teóricos que pensam Deus a partir de categorias de poder. Moltmann busca múltiplas relações e entrelaçamento dos seres e da presença de Deus no mundo na elaboração teológica.

Na perspectiva que colocamos no parágrafo anterior, a teologia ecológica deve, conseqüentemente, eliminar o dualismo.⁴⁰³ Na verdade, o dualismo exerce influência sobre o cristianismo desde o século II, particularmente através da tradição platônica e sua idéia de estabelecer uma divisão entre o mundo sensível e o mundo das idéias. Como nos diz Paul Tillich acerca desse conceito, “o mundo material não possuía valor real em comparação com o mundo essencial.”⁴⁰⁴ Com isso, há desdobramentos de rupturas que determinaram as relações (ou a falta delas) no mundo ocidental em diferentes esferas.⁴⁰⁵ Essa dualidade também é antropológica,⁴⁰⁶ pois acentua uma dimensão do ser humano em detrimento de outra. Assim, existe

⁴⁰¹ A doutrina que reconhece a harmonia global do universo através do Espírito na criação é integralmente teológica, mas está consoante a nova concepção da cosmologia, da nova física e da ecologia. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 11, demonstra esse fato e cita um texto de um dos expoentes dessa nova concepção, que aqui utilizamos a edição em português: CAPRA, Fritjof. *O Tao da física*, p. 247: “o universo material é visto como uma teia dinâmica de eventos inter-relacionados. Nenhuma das propriedades de qualquer parte dessa teia é fundamental; todas resultam das propriedades das outras partes, e a consciência global de suas inter-relações determina a estrutura de toda a teia.”

⁴⁰² Sobre isso a sua declaração é apaixonada: “a teologia, no seu cerne, tem apenas um problema: Deus. Deus é a paixão, o tormento e o prazer dos teólogos [e teólogas]”. MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 31.

⁴⁰³ Sobre isso, na perspectiva da celebração da vida, Chung Hyun-Kyung propõe o abandono do dualismo em benefício “do hábito da interconexão”. Segundo ela, a vida humana, em geral, se organiza a partir da afirmação dualista em vários setores, dentre elas o dualismo mundo e Deus. CHUNG, Hyun-Kyung. *Vem Espírito Santo, renova toda criação. Introdução ao tema teológico da assembléia. In.: Simpósio*, p. 47.

⁴⁰⁴ TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*, p. 28.

⁴⁰⁵ Uma crítica do influxo do pensamento de Platão e sua alegoria da caverna, criando duas rupturas: a primeira é a impossibilidade de continuidade entre “o mundo dos humanos e o acesso às verdades ‘não feitas pela mão do homem’”, a segunda ruptura é a possibilidade de o sábio retornar com suas leis, feitas por mãos não humanas, para ordenar a caverna. LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza*, p. 27-39.

⁴⁰⁶ Sobre considerações críticas à antropologia em nosso teólogo e, particularmente, a missão crítica da teologia MOLTSMANN, Jürgen. *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, p. 155-156.

uma relação entre as dimensões que se organizam de modo hierárquico. Segundo essa organização, o ser humano pertence ao mundo divino, das idéias através da alma. Por meio do corpo ele pertence ao mundo sensual, temporal, das coisas. Nessa organização hierárquica, a alma prevalecerá em detrimento do corpo.⁴⁰⁷

A teologia ecológica deve ser teologia reagente, isto é, deve reagir perante todas e quaisquer concepções de Deus e do seu relacionamento com o mundo que, de algum modo, contribuam com o fortalecimento da idéia do ser humano dominador. Assim, essa teologia deve atentar para o grito e o gemido de dor do mundo (Romanos 8.22) por causa das constantes agressões que sofre. Em Moltmann, essa crítica dirige-se ao projeto moderno de desenvolvimento. O progresso acompanhado do empobrecimento de muitos, em particular dos países em desenvolvimento, denuncia os limites e o fracasso desse projeto que resulta na crise ecológica que experimentamos.⁴⁰⁸ Nesse sentido, a teologia ecológica identifica a origem da crise ecológica, que para Moltmann é provocada pela civilização técnico-científica do Ocidente. Na verdade, as razões dessa crise são bastante conhecidas nesse processo de expansão da civilização tecnológica:⁴⁰⁹ desmatamentos, fim de espécies vegetais e animais, envenenamento do ar e do solo, iniciando um processo de desertificação. Não se trata de uma crise passageira, mas sim de um processo lento e catastrófico que assola a humanidade.

A assim chamada 'crise ecológica' não é uma crise passageira, mas, ao que tudo indica, o princípio de uma luta pela vida e morte da criação nesta Terra [...] A moderna sociedade industrial provocou um desequilíbrio no organismo 'terra' e está a caminho da morte ecológica universal, caso não possamos alterar esse desenvolvimento.⁴¹⁰

Essa destruição da natureza que gera a crise ecológica na qual estamos inseridos tem origem nas sociedades industriais e há uma dupla responsabilidade,

⁴⁰⁷ Seguimos aqui o esquema proposto por RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 100.

⁴⁰⁸ A questão da origem da chamada crise ecológica já foi satisfatoriamente discutida, acrescentamos apenas que em nosso autor a crise ecológica é tratada inicialmente em *God in creation*, p. 20-52, que é provocada pela civilização técnico-científica. Ver também MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 231; ainda sobre isso vale a pena conferir FORTE, Bruno. *Teologia da história*, p. 205-212.

⁴⁰⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 20-52.

⁴¹⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 229.

pois foi provocada tanto pelo cristianismo quanto pelas ciências da natureza. Conforme nosso autor expressa:

A nossa situação atual é determinada pela crise ecológica de toda a nossa civilização científica e tecnológica, e pelo esgotamento da natureza através do ser humano. Essa crise é mortal, e não somente para os seres humanos. Por muito tempo já significou a morte de outros seres vivos e para o ambiente natural também. A menos que haja uma inversão radical na orientação fundamental de nossas sociedades humanas, e a menos que sejamos bem sucedidos em caminhos alternativos para um modo de viver e lidar com outros seres vivos e com a natureza, esta crise vai acabar em uma indiscriminada catástrofe.⁴¹¹

Em outra obra, Moltmann ressalta que essa crise também resulta da fragilidade humana e não humana.⁴¹² Nesse sentido, a teologia ecológica tem a tarefa de rever conceitos da imagem do ser humano da crença na criação tradicional e da imagem do ser humano da ciência natural moderna.

4.3. Trindade e criação em Jürgen Moltmann: compreensão pericorética

a) Trindade

A doutrina da Trindade é enigmática no cristianismo dos dias atuais. É a base da liturgia, expressa na saudação: “a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós” (II Coríntios 13.13). Essa foi a estrutura trinitária dos credos antigos. Em geral, a teologia cristã ocidental é organizada a partir da doutrina da Trindade. Entretanto, há produções teológicas cristãs que enfatizaram de tal modo a pessoa de Jesus que outras categorias teológicas foram excluídas, conforme mostramos no capítulo anterior deste trabalho. A Trindade, na tradição ocidental, transformou-se em um conceito demasiadamente abstrato.

A compreensão da Trindade em Jürgen Moltmann está em oposição a de teólogos que postularam o monoteísmo de Deus e um distanciamento de Deus com o

⁴¹¹ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 20.

⁴¹² MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 107-127.

mundo.⁴¹³ Como já afirmamos antes, Moltmann mantém diálogo com vários teólogos de diferentes confissões. No caso do teólogo Hendrikus Berkhof, da Igreja Reformada Holandesa, é possível identificar que este opera uma teologia modalista, conforme demonstramos em nosso capítulo anterior. Esse modelo Berkhof hauriu da doutrina trinitária modalista de Karl Barth. Dessa forma, Berkhof entende que “o ‘Espírito’ é basicamente um predicado dos substantivos ‘Deus’ e ‘Cristo’.”⁴¹⁴ Para ele, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são expressões do mesmo “Deus atuante”.⁴¹⁵ Esse modelo monárquico trinitário, postulado por Berkhof, anula uma pessoa divina, pois o Espírito não é outra coisa senão a atuação do Pai e do Filho. Com isso, perguntamos se não fica caracterizado que Berkhof abre mão da Trindade, já que nele não se pode falar de uma personalidade do Espírito? O que existe de fato é apenas o divino monarca absoluto no mundo. Ao Espírito coube apenas um lugar periférico no seu labor teológico.

Esse modelo também é adequado para analisar e justificar estruturas de poder das Igrejas. Nele, ocorre uma relação hierárquica e a Igreja é vista em perspectiva de poder. Nessa concepção, a comunidade crente pouco ou nada tem a oferecer, apenas recebem de bispos, padres e pastores. Esse modelo Leonardo Boff classifica como “Hierarquiologia”,⁴¹⁶ porque apenas a hierarquia é considerada. Com Paul Tillich ainda é possível acrescentar que o modelo trinitário supracitado se caracteriza como “uma arma poderosa para justificar o autoritarismo eclesiástico e suprimir a honestidade da busca da verdade.”⁴¹⁷

Um modelo monárquico soberanamente absoluto é adequado para uma sociedade cujo Estado quer ser centralizador, pois a liberdade é castrada e reprimida é a iniciativa. Por isso, Igrejas do tipo centralista não oferecem nenhuma contribuição para formar comunidades políticas. As estruturas hierárquicas acabam com a

⁴¹³ Um exemplo desse modelo é BARTH, Karl. *Credo*, p. 47. Para ele, a relação entre Deus e o mundo é exclusiva à cristologia, pois é somente em Jesus enquanto Cristo que Deus mantém relação com o mundo. A relação do Pai e do Espírito com o mundo é através de Jesus. Assim, a Trindade não existe no mundo.

⁴¹⁴ BERKHOF, Hendrikus. *La doctrina del Espíritu Santo*, p. 128.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁴¹⁶ Isto marca, conforme as palavras de Boff, um “estilo monárquico e piradimal.” BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*, p. 207.

⁴¹⁷ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 607.

liberdade dos indivíduos e contribuem para a passividade e o assistencialismo, que não são consoantes com a democracia. Quanto às estruturas monárquicas, Moltmann insiste em dizer que o Espírito não parte das relações que se dão em nível de poder e dominação no interior da Trindade. No entendimento do nosso teólogo, a relação das Pessoas divinas é uma comuna sem privilégios e sem subordinações. Como bem observou Richard Bauckham,⁴¹⁸ a compreensão trinitária de Moltmann resultou numa teologia cada vez mais pneumatológica, segundo a qual as três pessoas divinas relacionam-se reciprocamente. Isto resulta do clássico ensino trinitário da igreja oriental, do qual ele se mostra devedor.⁴¹⁹

Moltmann combina sua compreensão trinitária de Deus com a doutrina cabalística e rabínica da *shekinah*. Isso deve significar reconhecer na “história do mundo a história do *sofrimento divino*”.⁴²⁰ Segundo a avaliação histórico-textual de Moltmann, no Primeiro Testamento, a *ruah Yahweh* é descrita como acontecimento da presença de Deus e não se pode referir-se ao uso específico que os israelitas fazem do termo Espírito Santo, que somente em época tardia aparece, com significado restrito. O que é mais adequado à descrição dos israelitas é a idéia da *shekiná*. Ela não é um atributo de Deus, mas a sua própria presença em determinado lugar e tempo. A *shekiná* é o “Deus-presença”⁴²¹ no tempo e no espaço terreno, identificada e ao mesmo tempo distinta dele em eternidade. Por isso, acerca da mística presença da *shekiná*, salienta Moltmann que “mais tarde alguns sábios rabínicos e cabalísticos tentaram interpretá-la como uma hipóstase,⁴²² como um ser intermediário ou uma

⁴¹⁸ BAUCKHAM, Richard. *The theology of Jürgen Moltmann*, p. 21.

⁴¹⁹ Moltmann se vale do historiador russo-ortodoxo Boris Bolotov (1854-1900) na busca por um equilíbrio trinitário. Segundo Moltmann afirma “foi justamente a tradição dogmática ortodoxa, a qual levou a sério a Trindade e defendeu-a contra todo perigo o monoteísmo, a que nesse ponto empregou as palavras mais ousadas.” Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 173. Ele também recusa o acréscimo do Filioque, consoante à Teologia Ortodoxa. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 283-286. Sobre isso também MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *The theology of Jürgen Moltmann*, p. 144-150; DEANE-DRUMMOND, Celia. *Ecology in Jürgen Moltmann's theology*, p. 32-36; BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*, p. 249-251; LORENZEN, Lynne Faber. *Introdução à Trindade*, p. 8.

⁴²⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 20.

⁴²¹ Esta expressão não é usada por Moltmann.

⁴²² Este termo grego designa a pessoa divina, assim como o sinônimo prósoyon, que, literalmente significa máscara e também, na linguagem da teologia trinitária designa pessoa. Com este termo procura-se distinguir a linguagem usada para falar da “natureza divina de Deus (*ousía*, sua essência) e

emanação de Deus.”⁴²³ Moltmann se mostra inteiramente a favor da expressão hegeliana de “autodistinção de Deus” empregada por Franz Rosenzweig,⁴²⁴ pois assegura a transcendência de Deus sobre a história de sofrimento da sua *shekiná*. Na primeira obra⁴²⁵ das *Contribuições*, Moltmann expõe a doutrina rabínica e cabalística da *shekiná*, a fim de desenvolver uma *teopatia*, que, na verdade, é uma retomada e um aprofundamento do *Deus crucificado*. Moltmann explica-nos essa idéia.

A idéia da *shekiná* abrange os três aspectos seguintes: a efetiva *habitação* do Senhor no meio de Israel, a modo de *condescendência* do eterno, e no *prelúdio* da glória daquele que há de vir. Por meio da sua *shekiná*, Deus está presente em Israel, sofre com as perseguições de Israel, vai preso com Israel no exílio, sofre com os mártires as dores da morte.⁴²⁶

Se a pergunta é pela contribuição da teologia da *shekiná* na compreensão cristã do Espírito de Deus, cabe dizer que Moltmann combina a noção de *ruah* bíblica com a noção judaica da *shekiná*. O resultado desta combinação é que *ruah-shekiná* torna-se a “presença de Deus” que segue com o povo. Geiko Müller-Fahrenholz destaca as três importantes razões da teologia da *shekiná*: 1) enfatiza o caráter pessoal do espírito; 2) enfatiza a sensibilidade de Deus. Pela *shekiná* ele sofre com o povo e se regozija em suas alegrias; e 3) ressalta o aspecto *kenótico* do suportar. Deus torna-se capaz de sofrer, pois abre mão de sua invulnerabilidade. Assim, Müller-Fahrenholz afirma que a *shekiná* é a ponte entre o pensamento trinitário bíblico e o judaísmo.⁴²⁷ Com isso, Moltmann nos conduz a pensar numa *kenose* do espírito, porque quer amor. Contudo, essa teopatia não deve ser entendida como antropomorfismo, mas é possibilitada pela inabitação nas criaturas.⁴²⁸

as instâncias concretas da presença de Deus no mundo (as *hypostasis*, pessoas).” Cf. LORENZEN, Lynne Faber. *Introdução à Trindade*, p. 21.

⁴²³ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 56.

⁴²⁴ A obra consultada por Moltmann do supracitado autor é *La estrella de la redención*, Salamanca: 1977, 479ss. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 56-59.; também em MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p.15.

⁴²⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 39-43

⁴²⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 41.

⁴²⁷ Cf. MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *The kingdom and the power*. The Theology of Jürgen Moltmann, p. 185.

⁴²⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 59.

Aqui já é pertinente a pergunta pelo fundamento dessa compreensão trinitária. Assim, é imperioso salientar que a *pericórese* proporciona os instrumentos adequados para se estabelecer uma relação entre o indivíduo e o coletivo. Esse conceito permite a Moltmann perceber que no Deus uno e trino ocorre um processo de troca de energias.⁴²⁹ Assim, o Pai, o Filho e o Espírito estão de tal modo unidos que, por força do amor, são um.

Moltmann dirige suas críticas a todas as concepções teológicas do protestantismo liberal que circunscrevia a doutrina da Trindade na história do ser humano e, como conseqüência, no reino da moralidade. Isso explica o esforço de enfatizar a humanidade de Jesus, para poder captar seu exemplo de comportamento ético pessoal. Sendo assim, todos os enunciados teológicos sobre Deus deveriam ser concebidos e interpretados como expressões da moralidade cristã. Da doutrina da Trindade não se poderia extrair nada de prático (Immanuel Kant)⁴³⁰; servia apenas como experiência imediata da autoconsciência (Friedrich Schleiermacher). Como conseqüência disso ela é distanciada da Bíblia e de Jesus; é especulativa e é supérflua. Tudo isso, segundo Moltmann, resulta de um preconceito hermenêutico.⁴³¹

Não é apenas a doutrina da Trindade da teologia liberal que é alvo das críticas de Moltmann, mas os seguidores de Agostinho também são criticados, naquilo que o nosso teólogo chama de “concepção monoteísta da doutrina da trinitária”, que tem em Karl Barth um bom exemplo contemporâneo. Nessa concepção, o objetivo da doutrina de Deus é estabelecer a soberania ou senhorio de Deus. Assim, a doutrina da Trindade deve sustentar a soberania, e isso acontece quando ela situa a unidade trinitária no senhorio de Deus. Moltmann entende que isso é a afirmação de um sujeito divino e a redução das três pessoas divinas a três modos

⁴²⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 182.

⁴³⁰ Sobre isso BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*, p. 33 nos escreve: “esta observação de Kant revela que a Trindade, na compreensão comum, havia se transformado num mistério lógico e deixado de ser mistério de nossa salvação. Fora reduzido mais a uma curiosidade do que uma realidade que nos concerne porque esclarece nossa própria existência e nos comunica a estrutura última do universo e da vida humana: a comunhão e a participação.”

⁴³¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 76.

de ação. Ele é contrário a essa concepção, pois ela não reconhece a existência das três pessoas da Trindade.⁴³²

Nosso teólogo, portanto, desenvolve a doutrina da Trindade aprofundando suas raízes na história da salvação. Todas as três pessoas da Trindade são necessárias para essa história salvífica, cujo ponto de convergência é a cruz. No evento da cruz o Pai entrega o Filho, que sofre, morre e é separado do Pai. É o Espírito que os une nessa ruptura da relação. “Expressando isso trinitariamente: o Pai deixa o Filho imolar-se através do Espírito [...] A cruz está colocada no meio da Trindade.”⁴³³ A forma propriamente dita da Trindade varia à medida que a história da salvação se desenrola: o Pai e o Filho se entregam por nós, e esse sacrifício comum do Pai e do Filho cumpre-se por meio do Espírito Santo, que é o elemento de ligação e união na entrega de ambos. O passo seguinte desse processo é a ressurreição de Jesus: “o Pai ressuscita o Filho, pela força do Espírito; o Pai revela o Filho, pelo Espírito; o Filho é estabelecido como Senhor do poder de Deus, mediante o Espírito”.⁴³⁴ Assim, “o Pai ressuscita o Filho morto, pelo Espírito vivificador; o Pai estabelece o Filho como Senhor do seu reino; o Filho ressuscitado envia o Espírito criador do Pai, que renova céus e terra”.⁴³⁵ Contudo, o processo ainda não está concluído, pois essa história da salvação somente se completa como realização escatológica, quando o Filho entrega o reino ao Pai. É esse evento que origina o reino da glória, quando se torna tudo em todos, criando um novo céu e uma nova terra. Até que aconteça essa realização escatológica, a salvação do mundo é provisória. Somente no fim é que “o Pai submete tudo ao Filho; o Filho entrega o reino consumado ao Pai; o Filho submete-se ao Pai”.⁴³⁶ Está, portanto, completa a história da salvação. A doutrina da Trindade mantém estreita ligação com a história da salvação desde a revelação em Jesus até a consumação do céu e da terra no reino da glória.

⁴³² MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 77.

⁴³³ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 95.

⁴³⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 101.

⁴³⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 102.

⁴³⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 105.

Moltmann afirma que a Trindade não é apenas histórica, mas também social,⁴³⁷ e sua unidade está situada na comunidade compartilhada pelas três Pessoas divinas. As relações entre as Pessoas divinas são comunitárias, não hierárquicas e servem de modelo que fundamenta as relações no reino de Deus. Reino esse que se caracteriza não pelo Deus senhor, mas pela presença do Pai misericordioso. Nesse reino o que se exige é o amor, a livre participação; sem servos, mas com filhos livres.⁴³⁸

A unidade das Pessoas divinas é salientada pelo conceito de *pericórese*. Como esse termo significa que as três Pessoas estão voltadas umas para as outras, é com ele que Moltmann vai afastar toda e qualquer possibilidade de subordinar uma Pessoa a outra da Trindade e também alcançar com ele a unidade das três Pessoas. A *pericórese* corresponde à unidade cristã através do Espírito. “Quanto mais abertos forem os homens na comunidade do Espírito, uns com os outros, uns aos outros, uns nos outros, tanto mais eles serão um com o Filho e com o Pai, e um no Filho e no Pai (João 17.21)”.⁴³⁹

A união mencionada no parágrafo anterior também está aberta ao mundo, e isso torna possível o elo da Trindade com a criação e inclui a própria criação em si. A Trindade, assim, é uma descrição da salvação não apenas para o ser humano, mas para toda a criação. O que fundamenta essa doutrina da Trindade social é o conceito de relação, e nesse sentido podemos afirmar que a doutrina da Trindade em nosso teólogo está em perspectiva ecológica. Trata-se de uma relação dinâmica entre Deus e o mundo. É dinâmica, pois Deus é um Deus vivo que deseja habitar nessa criação. Como já mostramos aqui, a história da Trindade é abordada a partir da história do Filho. Após essa abordagem, Moltmann fala da relação aberta e mútua entre a Trindade e o mundo.⁴⁴⁰ Nessa perspectiva não se pensa apenas no significado de Deus para o mundo, mas também é necessário falar da importância do mundo e da

⁴³⁷ Sobre isso THOMPSON, T. R. *Imitatio Trinitatis*. The Trinity as Social model in the Theologies of Jürgen Moltmann and Leonardo Boff, ThD Diss. Princeton, 1996.

⁴³⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 78-84. Retomamos aqui o que já dissemos no capítulo anterior, p. 19-22.

⁴³⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 167.

⁴⁴⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 167-168.

história para Deus. A pergunta é pela *opera trinitatis ad extra* que se refere à criação, à encarnação e à transfiguração do mundo. De igual interesse pergunta-se pela *opera trinitatis ad intra* que se detém no amor intra-trinitário. Para Moltmann, ambas as ações de Deus, que correspondem à Trindade imanente e à Trindade econômica, devem ser entendidas no relacionamento recíproco.⁴⁴¹

O que é fundamental para Moltmann é que Deus opta pelo mundo. Assim, Deus é determinado pelo seu interesse pelo mundo. Nesse sentido, a sua criação lhe é alteridade. Do mesmo modo como Deus põe sua marca na criação por seu agir, também o mundo, com suas ações e suas desgraças, marca a vida de Deus. Deus como amor não é apenas doador de amor, mas ele também precisa de amor. Isso caracteriza o desejo de Deus para que o mundo seja sua casa.⁴⁴² Em Moltmann a relação de Deus com o mundo acontece numa circularidade dinâmica, pois assim como Deus é importante para o mundo e para a história, também o mundo e a história da humanidade são importantes para Deus. Com isso, está aberta a possibilidade para entendermos que, para Moltmann, o agir de Deus para fora do círculo trinitário são sofrimentos correspondentes às ações.

Há uma correspondência entre ação histórica e sofrimento no interior da Trindade, isto é, a cada ação na história corresponde um sofrimento interno da Trindade, e a cada sofrimento exterior corresponde uma ação no interior da Trindade. Sofrimento e ação, portanto, estão em estreita ligação. O amor, para Moltmann, está relacionado ao sofrimento. O que podemos dizer, de modo resumido, é que na comunhão pericorética está a relação mútua de amor. Nesse sentido, Deus está no mundo e o mundo está em Deus.

Através da *pericórese* a distinção das pessoas faz com que elas se unam eternamente e vivam em comunhão. Moltmann adverte que as Pessoas trinitárias não devem ser entendidas como indivíduos diferentes que se relacionam (triteísmo). De igual modo, tal doutrina não deve ser confundida com três modos de ser do Deus único (modalismo). O modo como essa doutrina deve ser entendida, Moltmann

⁴⁴¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 170.

⁴⁴² MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 169-170.

expressa de forma vibrante: “a doutrina da ‘pericorese’ liga de maneira genial a Trindade e a Unidade, sem reduzir a Trindade à Unidade, ou diluir a Unidade na Trindade. Na eterna ‘pericorese’ das pessoas trinitárias reside a *união da Trindade*.”⁴⁴³

Com a *pericórese* descarta-se qualquer idéia subordinacionista na doutrina trinitária postulada pelo teólogo de Hamburgo. As Pessoas divinas são iguais, não há privilégios ou hierarquias; vivem harmoniosamente umas para as outras e através das outras, mantendo a unidade na diversidade. Portanto, esse modelo em nada assemelha-se a qualquer forma de governo ditatorial, imperialista ou tirano.

Essa doutrina também se relaciona com a superação de estruturas monárquicas políticas e clericais. Somente com a idéia do Deus uno e trino é que são superados os arquétipos imperiais romanos. Assim, Moltmann declara que “somente quando a doutrina trinitária chegar a superar a idéia monoteísta do grande monarca do mundo no céu e do patriarca divino sobre a terra, é que os governantes, ditadores e tiranos da terra deixarão de encontrar arquétipos religiosos para sua legitimação.”⁴⁴⁴ Com a *pericórese* trinitária reina soberanamente a total igualdade das Pessoas, de tal modo que não se pode pensar em primazia de uma sobre a outra quanto à eternidade, assim como não se pode nem mesmo numerar as Pessoas divinas.⁴⁴⁵

Moltmann, ao falar da Trindade econômica e da Trindade imanente, afirma que “a ‘Trindade econômica’ é objeto da teologia querigmática e prática; a ‘Trindade imanente’ é o coração da teologia doxológica”.⁴⁴⁶ Para ele, a Trindade econômica é a Trindade imanente, mas parece que, em sua teologia, a unidade das duas Trindades é somente uma possibilidade escatológica. Observemos suas palavras acerca dessa questão.

⁴⁴³ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 182. O grifo não é nosso.

⁴⁴⁴ Aqui Moltmann assume a crítica de Whitehead à “filosofia teística”, segundo a qual a idéia de Deus estava configurada a partir dos imperadores romanos, persas e egípcios. Tal filosofia representa um modelo patriarcalista. O cristianismo originário nada tem a ver com estas construções imperiais acerca de Deus, pois este é essencialmente amor. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 203.

⁴⁴⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 265.

⁴⁴⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 162.

A Trindade econômica completar-se-á então na Trindade imanente, quando se consumarem a história e a experiência da salvação. Quando tudo estiver ‘em Deus’ e ‘Deus for tudo em todos’, a Trindade econômica será absorvida na Trindade imanente. O que permanecerá é o eterno hino de louvor do Deus uno e trino em sua glória.⁴⁴⁷

É no eterno reino da glória,⁴⁴⁸ portanto, que ocorrerá o encontro das duas Trindades. Nesse sentido, é flagrante que a ênfase de Moltmann recai, podemos dizer, insistentemente sobre o futuro.

b) Criação

A doutrina trinitária da criação configura-se como as primeiras conseqüências da teologia trinitária que estava em seu desenvolvimento. Essa doutrina da criação não parte da dicotomia Deus-mundo, mas de uma tensão imanente em Deus. Isto é, Deus no mundo. Através da autodistinação Deus está simultaneamente em si no seu sábado e fora de si na sua criação. Moltmann busca um pensamento teológico da criação como “sistema aberto”. Na verdade isso também representa o desejo de querer conjugar ciências naturais com crença na criação. Por isso, para Moltmann, é necessário fazer uma revisão do conceito teológico tradicional da criação e também uma revisão do conceito de natureza da ciência natural clássica.

Observamos que Deus e o mundo relacionam-se pericoreticamente. Isso significa também que a pericórese trinitária constitui o fundamento teórico para a compreensão ecológica da criação. Está aí o centro da questão trinitária em Moltmann. Temos, então, a releitura da pericórese a partir da tradição para desaguar numa teologia trinitária contextual. A pericórese esfacela os rígidos esquemas hierárquicos da ordem da criação como velhos pergaminhos. Há um elemento que é fundamental no círculo de comunhão das Pessoas divinas: o amor. Essa comunhão se abre para além do círculo trinitário e inclui toda a criação. Essa comunhão

⁴⁴⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 170.

⁴⁴⁸ Para Moltmann, o reino de Deus é trinitário. No reino do Pai está a criação do mundo e uma abertura para o futuro, além da preservação da existência. “O reino do Filho consiste no domínio libertador do crucificado e na comunhão com o primogênito entre muitos irmãos e irmãs[...] O reino do Espírito é experimentado pelos homens libertados pela ação do Filho e dotados das forças do Espírito Santo. Com isso, o reino do Espírito está tão estreitamente ligado ao reino do Filho como o reino do Filho ao reino do Pai.” MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 213-215.

integradora, inclusiva, unificadora do Deus triúno é denominada por Moltmann de “Trindade aberta”.⁴⁴⁹ Ela é “aberta” na abundância do “amor que proporciona às “criaturas o espaço para viverem a sua vitalidade e o espaço aberto para o seu desenvolvimento.”⁴⁵⁰ O que Moltmann faz é pensar cada Pessoa da Trindade em movimento dentro das outras, de modo que o espaço é concedido reciprocamente. Cada Pessoa é espaço de vida para as outras. Com isso, Deus está no mundo assim como o mundo está em Deus. É a pericórese que define a sua doutrina ecológica da criação. Temos, portanto, em Moltmann, a pericórese como o princípio que promove a doutrina ecológica da criação.⁴⁵¹

O termo “criação” (Schöpfung), em geral, aponta para a idéia de um processo já concluído do criar. É um sistema que não necessita de mudança, pois já está pronto e perfeito. Ou seja, a criação foi sempre vista como um sistema fechado, que não tem tempo e nem história. No entanto, essa concepção não pode mais ser mantida. Moltmann segue orientação exegética e, a partir da visão bíblica, entende que a crença na criação é determinada pela crença na salvação histórica. É em Gerhard von Rad que nosso teólogo bebe fartamente para afirmar a “apreensão soteriológica da criação”⁴⁵² por parte de Israel. “A criação é uma ação histórica de Javé, que se inscreve no tempo. Inaugura-se realmente com ela uma nova perspectiva da história, pois se situa de fato, como primeira ação de Javé, no começo longínquo”,⁴⁵³ afirma von Rad. Com a criação inicia-se a história de Deus para com o mundo.⁴⁵⁴

A criação no início conduz-nos a uma compreensão de criação mutável, pois nas mudanças percebe-se o tempo. Assim, a criação no início é aberta ao tempo e, por isso, não pode ser um sistema fechado, mas um sistema aberto. A partir disso, teologicamente deve-se falar em criação não somente no início, mas também na história e no fim, de modo que se possa ter um olhar para todo o processo divino do

⁴⁴⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 106-107.

⁴⁵⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 268.

⁴⁵¹ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creacion*, p. 16-17.

⁴⁵² RAD, von Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento I*, p. 146.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 147.

criar. A Criação, segundo Moltmann, “abarca a criação no início, as criações da história e a criação do tempo final. Abarca o criar inicial, o criar histórico e a consumação escatológica.”⁴⁵⁵ A idéia de um processo de criação escatologicamente orientado muda significativamente a posição do ser humano com relação à criação: “como a criatura à imagem de Deus, ele não mais se contrapõe apenas à criação divina não-humana como seu senhor, mas também está juntamente com todos os outros seres vivos no vir-a-ser do processo de criação ainda aberto, não consumado.”⁴⁵⁶ Nessa perspectiva interpretativa, o ser humano, assim como os seres não humanos, estão todos em processo de criação, aberto, por vir.

Em *Gott in der Schöpfung* (Deus na criação), a doutrina ecológica da criação é desenvolvida como proposta reagente às concepções de Deus que contribuíram para com o fortalecimento da idéia do ser humano dominador.

Enquanto Deus foi concebido como sujeito absoluto, o mundo foi visto como objeto de sua criação, preservação e redenção. Quanto mais transcendente a concepção de Deus tornou-se, mais imanente eram os termos em que o mundo era interpretado. Através do monoteísmo do sujeito absoluto, Deus estava cada vez mais esvaziado de sua ligação com o mundo, que cada vez mais foi secularizado. Como resultado, o ser humano – uma vez que ele era a imagem de Deus na terra – deveria ser entendido como sujeito de conhecimento e vontade e deveria confrontar seu mundo com seu objeto. De fato, apenas tinha um só caminho para assemelhar-se ao seu Deus, Senhor do mundo: o de dominar a terra. Esta foi subjacente às teologias centralistas, e a fundação das doutrinas hierárquicas da soberania.⁴⁵⁷

Moltmann entende que a concepção de um Deus transcendente, sujeito absoluto, separa o mundo de Deus e por extensão a humanidade de Deus. A consequência é danosa, pois a humanidade também separa-se do mundo. Dessa forma, o ser humano assemelha-se a Deus distanciando-se da terra, assim apresenta-se como senhor e dominador. Ao contrário dessa concepção, acentua-se o caráter trinitário de Deus.

⁴⁵⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria*, p. 56.

⁴⁵⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria*, p. 57.

⁴⁵⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 1.

Se deixarmos de entender Deus monoteísticamente, como sujeito absoluto, mas o virmos em sentido trinitário como unidade do Pai, do Filho e do Espírito, então já não poderemos conceber o mundo por ele criado como uma relação de dominação unilateral. Somos obrigados a encarar isso como uma intrincada relação de comunidade – muitas camadas, muitas facetas e em muitos níveis.⁴⁵⁸

Além de possibilitar o abandono da concepção monoteísta de Deus, a concepção trinitária da criação, segundo Moltmann, corrige o acento que a tradição teológica colocou quase que exclusivamente em Deus Pai como criador. Na perspectiva moltmanniana, a doutrina da criação é desenvolvida a partir do Espírito.⁴⁵⁹ Essa é a perspectiva que possibilita considerar a imanência de Deus na criação. O criador mora em toda a sua criação, em todas as criaturas, as mantém vivas e unidas pela força do seu Espírito, e as “conduz para o futuro do seu reino.”⁴⁶⁰

O Espírito possibilita a comunhão da criação, na medida em que é derramado sobre toda a criação. Todas as criaturas se comunicam com Deus e entre si, cada uma ao seu modo.⁴⁶¹ Há uma relação estreita entre a doutrina da criação e a pneumatologia, em que o Espírito é o fundamento em que se sustenta tudo que não existe por si mesmo. A imanência de Deus no mundo deve ser compreendida juntamente com a sua transcendência. Isso provoca uma tensão imanente em Deus mesmo: “Deus cria o mundo e ao mesmo tempo entra nele.”⁴⁶² O Deus imanente no mundo é exatamente o mesmo que transcende este mundo. A doutrina rabínica e cabalística da *shekiná* e a doutrina cristã da Trindade são os conceitos utilizados por Moltmann para entender essa tensão. A *shekiná* permite que ele compreenda a inabitação de Deus na criação de seu amor; ele mesmo se separa de si para doar-se ao povo e compartilhar seus sofrimentos. Com a doutrina cristã a compreensão é dialética. O Deus eterno sai de si e cria; Pai, Filho e Espírito Santo estão envolvidos no processo criador. Deus cria, reconcilia e redime sua criação através do seu Filho; na força do Espírito, Deus está presente na criação.⁴⁶³ O movimento para fora da Trindade na criação é reflexo do movimento dialético encontrado na própria

⁴⁵⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 2.

⁴⁵⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 9-13.

⁴⁶⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 14.

⁴⁶¹ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 16.

⁴⁶² MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 15.

⁴⁶³ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 15.

divindade. Através do conceito de pericórese, a doutrina da Trindade formula a mútua inabitação do Pai, do Filho e do Espírito Santo.⁴⁶⁴

Moltmann vale-se do pensamento cabalístico da *Zimzum* de Isaac Luria,⁴⁶⁵ que significa a autolimitação de Deus em benefício de sua criação.⁴⁶⁶ Gershom Scholem afirma que o *zimzum* originalmente significa concentração e contração. O universo passa a existir mediante esse processo de contração em Deus. Segundo esse conceito, Deus dá espaço ao mundo na medida em que abandona uma região dentro dele mesmo – o espaço primordial.⁴⁶⁷ Da autolimitação de Deus surge o vazio, em que o criador pode chamar o não-ser à existência. Significa uma retirada de si em si próprio, ou seja, Deus abre um espaço para a sua criação na retirada da sua presença.⁴⁶⁸ Assim, pode criar algo que não é de essência divina, que pode coexistir com ele mesmo, ter espaço e ser redimida.⁴⁶⁹ Como *zimzum* remete à contração do útero, por ocasião do nascimento de uma criança, isto é, a criação como ação de Deus em Deus e para fora dele, temos uma representação feminina, pois “Deus cria enquanto permite que um mundo se forme ‘dentro dele’ e apareça.”⁴⁷⁰ O pensamento aqui está se movendo em termos espaciais, e se expressa no plano pessoal: a criação do mundo é uma autodeterminação de Deus como criador do mundo.⁴⁷¹ É isso que Deus escolhe fazer na plenitude de suas possibilidades: ser o criador da criação. Em termos espaciais significa dizer que Deus se retrai para sair de si. Ele escolhe não ser o único a ocupar o espaço de sua presença totalizadora, e então se limita para dar lugar a outro ser. Entendemos que a doutrina do *zimzum* apresenta-se como uma interessante possibilidade de se pensar seriamente e de modo eminentemente teológico – como Moltmann exige – a *creatio ex nihilo*.

⁴⁶⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 16.

⁴⁶⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p.86-93; esse conceito é desenvolvido também em MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 119-122.

⁴⁶⁶ Outros teólogos antes de Moltmann também acolheram esse pensamento: A. von Oettingen, Nicholas of Cusa, J. G. Hamann, Friedrich Oettinger, Emil Brunner e ainda F. W. J. Schelling. Ver MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 87.

⁴⁶⁷ SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes místicas judaica*, p. 291.

⁴⁶⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 87.

⁴⁶⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria*, p. 154.

⁴⁷⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 120.

⁴⁷¹ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 79-80.

Outro conceito teológico que serve de fundamento para a doutrina ecológica da criação moltmanniana é o que se remete ao espírito cósmico e à consciência humana. As diferentes formas de organização e modos de comunicação de sistemas abertos, começando com a matéria informada até os sistemas viventes, do ecossistema da terra até o sistema solar, nossa Via Láctea e as galáxias do universo. Os princípios organizacionais do espírito estão em dois níveis. No plano sincrônico: auto-afirmação e integração; no plano diacrônico: autopreservação e autotranscendência.⁴⁷² Para Moltmann, o espírito mostra uma tendência a desenvolver sistemas abertos mais complexos em formas de vida simbióticas e na evolução das formas de vida.

Segundo nossa compreensão, optar pela ecologia, portanto, evidencia conseqüências epistemológicas, pois uma teoria da criação em perspectiva ecológica deve tentar “abandonar o pensamento analítico com suas distinções entre sujeito e objeto, e deve esforçar-se para aprender um novo caminho do pensar, comunicativo e integrador”.⁴⁷³ Esse novo caminho do pensar aponta para o abandono da pretensão da razão de mimetizar o modelo da física moderna como modelo de ciência exata. Esse modelo tem sido questionado, e no rastro desse questionamento Moltmann sugere que o conhecimento deve ser adquirido de modo participativo e não dominador.⁴⁷⁴ A perspectiva que se abre com uma teoria da criação com essas características é que ela está aberta a outras racionalidades que não podem ser reduzidas somente à razão instrumental que caracteriza a ciência moderna e da tecnologia. Contudo, não é possível ignorar a contribuição que o desenvolvimento técnico-científico trouxe acerca do conhecimento da natureza.⁴⁷⁵ Finalmente, o método sugerido por Moltmann tem o grande desafio de abarcar diferentes racionalidades, com a inclusão do conhecimento científico e da sabedoria.

⁴⁷² MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 17.

⁴⁷³ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 2.

⁴⁷⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 2-4.

⁴⁷⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 101.

Após essa análise da compreensão pericorética da Trindade e da criação em Moltmann, na próxima seção analisaremos a questão da experiência no fazer teológico⁴⁷⁶ moltmanniano e os conceitos que dele surgem.

4.4. A experiência como ponto de partida para a teologia ecológica

O ponto de partida para pensar a teologia ecológica é a experiência. Em termos metodológicos isto significa descobrir Deus a partir dos efeitos por ele produzidos com seu Espírito. Trata-se da experiência do Espírito em nível pessoal e comunitário, sem determinações institucionais anunciadas pelas Igrejas. Quando se trata de experiência do Espírito, Moltmann tem em mente uma “percepção de Deus na, com a e sob a experiência da vida, que a todos dá a certeza da comunhão, da amizade e do amor de Deus.”⁴⁷⁷ Aqui é possível perceber que a experiência de vida surge ao se falar em experiência de Deus, ou seja, há uma unidade entre as duas experiências, o que indica uma teologia que surge de toda e qualquer experiência de vida.

Tão fácil quanto perceber que Moltmann parte da experiência é saber que sobre esse termo recai uma dificuldade singular, por isso está entre os mais difíceis de ser esclarecido, conforme adverte Gadamer.⁴⁷⁸ A experiência é objetivada pela ciência, e pelo fato de estar orientada para ela não consegue perceber a historicidade da experiência. Esta impossibilidade de haver historicidade na experiência deve-se ao seu aparato metodológico. Assim, permite que as experiências sejam repetidas por qualquer pessoa; “nesse sentido sua dignidade repousa na sua reprodutibilidade principal.”⁴⁷⁹ De acordo com a afirmação gadameriana, a validade da experiência se dá pela sua confirmação.

⁴⁷⁶ BOFF, Clodovis. *Teologia e prática*. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1993 nos lembra que a teologia é ato segundo, pois antes é a experiência de fé.

⁴⁷⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 29.

⁴⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, p. 512.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 513.

A dificuldade do termo experiência é encontrada no choque das gerações, pois cada qual vindica para si o direito de ter a sua experiência. Entretanto, há dois modos de entendimento: a “tradição” e a “novidade”. A primeira quer que continuem em vigor certas experiências, “enquanto a outra reclama a liberdade de fazer novas experiências.”⁴⁸⁰ Na compreensão genérica do termo, que se aplica ao movimento espiritual do tempo, a experiência fica por conta daqueles que são experientes, pois a experiência está no sentido experimental. Mas a experiência podia remeter à salvação da tradição e assim não era algo para os sem experiência e sim para os experientes. Não havia o caráter de aventura, de descoberta, de novas possibilidades a se alcançar. Porém, houve mudança no conceito. A questão é saber o que se busca quando se fala de experiência. Ela é uma forma de conhecimento baseado na percepção, mas não apenas nela. Além disso, as experiências têm regras de estruturas distintas, por isso a experiência religiosa tem suas próprias estruturas. O fato de a história das tradições religiosas serem fechadas e nelas participarem as experiências básicas, então a questão da experiência religiosa está em manter tudo em aberto.⁴⁸¹ Aqui se fala em dimensões da experiência, que salienta o seu grau de complexidade. Com essas dificuldades e possibilidades, já que a questão é manter tudo em aberto, é que acontece a busca pelo conceito.

4.4.1 Compreensão fenomenológica da experiência

De início, destacamos que há grande dificuldade em tratar o conceito de experiência. Essa dificuldade não está reservada exclusivamente à filosofia, pois na teologia não foi diferente. Não é apenas uma constatação nossa; contudo, é relevante acrescentar que a ausência de clareza do conceito não reside na falta de empenho em buscar a sua compreensão, mas porque quando se parte dos conceitos não se pode chegar às experiências. Contudo, através das experiências primárias torna-se possível chegar aos tais conceitos. Diante dessas dificuldades, Moltmann faz a opção por uma

⁴⁸⁰ MIETH, Dietmar. Que é experiência? Tentativa de definição. *In.: Concilium/ 133 – 1978/3: Dogma*, p. 44.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 45.

aproximação fenomenológica, com vistas à captação das dimensões complexas e diversas da experiência.⁴⁸²

A fenomenologia ajuda na superação das barreiras culturais, em que há o risco de se considerar como “atraso” ou como “ingênuas” as experiências de “outras” culturas. Deixar entre parênteses os próprios pressupostos e abdicar da idéia de superioridade cultural possibilita descobrir que em outras tradições há experiências de mundo constituídas de racionalidade, coerência e verdade própria. Nessa perspectiva, Angela Ales Bello faz a seguinte afirmação:

O método fenomenológico é caracterizado pelo fato de colocar entre parênteses ou fazer a redução, em primeiro lugar, de todos os pré-conceitos e dos conhecimentos já sedimentados e até mesmo da própria existência das coisas, para pôr em evidência na sua essencialidade a dimensão da consciência.⁴⁸³

Esse método nos leva muito além de uma aproximação teórica, mas a nos aproximarmos de uma participação efetiva e livre de juízos tendenciosos. Significa adquirir conhecimento através do contato com a realidade, o que muitas vezes pode gerar dor, sofrimento, luta, mas também gozo e amor. A isto Moltmann chama de experiências primárias, que são a fonte onde nascem os “conceitos” que, muitas vezes, serão apreendidos. As experiências estão acima dos conceitos, mas elas precisam ser entendidas, ou seja, as experiências de vida precisam de expressão, por meio de símbolos, ritos, imagens, atos, palavras etc. Moltmann critica a equação moderna: consciência mais razão é igual a experiência. Essa forma intelectualizada de ver a relação entre experiência e conceito é rejeitada pelo teólogo de Hamburgo, pois a experiência precisa de expressão, caso contrário fica cega, e sem experiência a expressão é esvaziada.⁴⁸⁴

⁴⁸² Um nome representativo da tradição alemã fenomenológica é Rudolf Otto, cuja obra *Das Heilige*, que aqui usamos a tradução espanhola *Lo santo*, oferece um modelo de análise fenomenológica em chave hermenêutica da experiência religiosa, mesmo que essa obra não seja rigorosamente uma obra fenomenológica. *Lo santo. Lo racional y lo irracional n La Idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

⁴⁸³ BELLO, Angela Ales. *Culturas e religiões*, p. 45.

⁴⁸⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 31.

Moltmann entende que o conceito ocidental e moderno de “experiência” sublinha que a consciência e a razão formam o núcleo da pessoa humana, e algumas percepções atingem este núcleo de tal modo que se constituem em experiências. Mais ainda, o ser humano do Ocidente moderno, ou seja, o macho, branco, europeu, é o sujeito da razão. Não há importância em sua corporalidade e sua sensibilidade fica em segundo plano. Porém, nosso teólogo adverte que a maioria das experiências é feita no nível pré-científico ou pré-reflexivo, pois o ser humano não vive o tempo todo em atos reflexivos. Registra-se aqui, um dos grandes equívocos no pensamento do mundo moderno. É uma ilusão. O que acontece é a percepção com os sentidos daquilo que ocorre com a pessoa, atingindo o corpo e penetrando-o profundamente. Por outro lado, o que se torna consciente é uma pequena parte apenas.⁴⁸⁵

Com isso, é preciso salientar dois aspectos destas experiências primárias ou vitais. Primeiro, a *diversidade de formas de expressão*: corporais ou espirituais, artísticas ou intelectuais, corporais e emocionais, espontâneos e rituais. Moltmann assume a filosofia da vida de Wilhelm Dilthey e entende que a vida se articula, se desenvolve e se intensifica na expressão, e não no conceito.⁴⁸⁶ O segundo aspecto é *o duplo sentido da experiência: ativo e passivo*: isto significa que tanto se faz experiências quanto se é atingido por elas. O sentido ativo tem o caráter de unilateralidade e faz parte do conceito moderno de experiência. Moltmann ressalta o sentido passivo da experiência primitiva como acontecimento inesperado.

Onde tal coisa nos acontece, o centro da ação não se encontra em nós, em nossa consciência ou em nossa vontade, mas sim na ocorrência que nos acontece, e em sua origem. No processo de experimentar ela modifica aquele que experimenta. Não sou eu que “faço” esta experiência, mas sim a experiência que faz algo em mim. Eu percebo com meus sentidos o acontecer externo e observo em mim mesmo as alterações que ele realiza.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 31-2. Ele tem consciência da participação da razão, da consciência e da vontade na elaboração das experiências, mas afirma: “nossa totalidade corpórea também experimenta de outra maneira e também elabora as experiências de outras maneiras”, p. 32.

⁴⁸⁶ Encontramos uma boa explicação sobre isso encontramos em GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, p. 345-346: “Para ele [Dilthey] o significado não é um conceito lógico, mas é entendido como expressão da *vida*. A própria vida, essa temporalidade em constante fluir, está voltada à configuração de unidades de significado duradouras. A própria vida se auto-interpreta. Tem estrutura hermenêutica.”

⁴⁸⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 34.

Há um caráter de imprevisibilidade nessa experiência, pois toda experiência elementar da vida exige receptividade e implica risco de automodificação, seja no sentido de reforçar ou destruir a estrutura anterior do sujeito. Então experiência pressupõe risco. A etimologia⁴⁸⁸ da palavra contribui para o alargamento do seu entendimento. Assim, *ex-peri-ência* é sair (*ex*) do seu em torno (*peri*), que significa lançar-se no mundo e adquirir percepções. Por meio da experiência o objeto é cada vez mais interiorizado por aquele que o quer conhecer, na medida em que há mais abertura para olhar o objeto por vários lados, como sugere o sema *peri*. Daí se origina também a palavra perigo, que é sinônimo de risco. No âmbito das relações sociais, Moltmann entende que experiência de si mesmo está em equilíbrio com a experiência dos outros.⁴⁸⁹

Moltmann também se ocupa das experiências que geram comunhão, porque elas podem ser narradas e assim surge a comunidade de narração. Tais experiências são renovadas, narradas e outra vez renovadas. Porém, é importante destacar que narrar não é simplesmente repetir palavras, antes “narrar é contar de novo”.⁴⁹⁰ Com isso, narrar é um importante modo de comunicar, pois através das experiências comuns, que são sempre narradas, é forjada a comunhão através das gerações. Essa dimensão da experiência, descrita por nosso teólogo, revela uma característica fundamental do ser humano, qual seja, a de estar voltado para fora de si, em comunhão e em abertura dialogal com o mundo, conforme é revelado pela preposição latina *ex*.

Mas existem também as experiências com caráter de estabilidade em instituições externas: estas são as experiências coletivas. São inconscientemente marcantes na auto-experiência dos indivíduos e podem dirigir anonimamente o comportamento de uma sociedade. Nelas há a possibilidade de o ser humano distanciar-se, porém, não consegue a liberdade, pois sempre é alcançado novamente

⁴⁸⁸ Esta análise etimológica encontra apoio em BOFF, Leonardo. *Experimental Deus*, p. 39-44.

⁴⁸⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 35.

⁴⁹⁰ MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *O Espírito Santo como tema central da teologia*, p. 71; sobre a força da narrativa no fazer teológico ver também do mesmo autor: *Deus no espelho das palavras*, p. 180-186.

pelas experiências. Temos exemplos na história: os alemães e Auschwitz, os americanos e o Vietnã. Essas experiências coletivas emergem somente em tempos de dificuldades, pois vem à tona a necessidade de mudança. São os efeitos velados que caem. Longas ditaduras têm esses nocivos efeitos. Como o agente da dor pode ter consciência da dor da vítima? Somente os que sentem dor podem conscientizar os agentes. A experiência coletiva deve ser vista no experimentar a dor do outro.⁴⁹¹

Finalmente, nosso teólogo considera a *dimensão religiosa* das experiências de vida. Essa dimensão perpassa toda essa experiência vital e não se trata apenas de um fato isolado da vida secular, mas é muito mais uma dimensão tácita (*tacit dimension*), velada mesmo, e pressupõe as demais experiências de vida, ao tempo em que é por elas afetada. É a transcendência de toda experiência, não se limitando à auto-experiência. Aqui a religião é a possibilidade de autotranscendência, que tem prioridade dentre os fenômenos humanos.⁴⁹²

4.4.2 Fundamentação teológica da experiência de Deus na vida: o conceito de transcendência imanente

Conforme descrevemos acima, segundo Jürgen Moltmann, o conceito moderno de experiência salienta que consciência e razão formam o núcleo do ser humano. Determinadas percepções atingem este núcleo de tal forma que passam a constituir experiências. O homem moderno é o sujeito da razão e da vontade. Com isso, as experiências são elaboradas a partir da consciência, da razão e da vontade. Com essa compreensão de experiências relacionadas com a vida da consciência e com a atividade da razão, outras formas de experiências são excluídas, como aquelas que são percebidas na corporalidade dos homens. São, portanto, experiências no sentido ativo, que se perdem em meio às muitas possibilidades de experiências.

Moltmann critica a moderna metodização da experiência, que é objetivada, isto é, torna-se objeto do saber. Isto remonta ao pensamento de Descartes e à

⁴⁹¹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 37.

⁴⁹² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 38. Aqui ele segue Lutero através de Tillich.

introdução da relação sujeito-objeto. As dimensões históricas e as contingências são perdidas nesse modo científico e metódico de experiência, que se caracteriza pelo fato de poder se comprovar e poder se repetir as experiências feitas. A experiência é “experimento”⁴⁹³ e a natureza é subjugada, conforme nosso teólogo constata.

Através do experimento são “feitas” experiências em que a natureza é forçada a responder às perguntas inquisitoriais do homem. Através do experimento a natureza é colocada sobre o instrumento de tortura, a fim de lhe serem extraídos os segredos e de fazê-la submissa. O conceito de experiência é reduzido ao domínio da natureza em benefício da vida humana. Como parte da prática do conhecimento, a “experiência” passa desta forma a constituir uma parte da práxis da vida humana.⁴⁹⁴

Ser humano, natureza e universo podem ser objetos de estudo e pesquisa científica. É o nascimento das ciências de aplicação concreta, da técnica, que vindica *status* de ciências objetivas, e faz com que este mundo moderno seja entendido como mundo técnico-científico. Há uma necessidade de se conhecer como funciona, desvendar tudo até se estabelecer uma ciência exata.

O que se constata com facilidade é que a sociedade técnico-científica, forjada na modernidade, serviu-se (experimentou) abusivamente da natureza até destruí-la impiedosamente. Uma radical redução do conceito, com conseqüências danosas para a natureza. Para Moltmann isto requer da teologia um posicionamento crítico frente à ideologia da modernidade, tendo em vista a triste realidade de a natureza ter sido sacrificada pelo mundo moderno. Essa postura não conformista da teologia é exigida devido ao moderno conceito de experiência que está orientado para o sujeito e para o domínio. Com isso, Moltmann insere a pergunta crítica acerca da possibilidade de Deus ser objeto de experiência.

Será que Deus é objeto de uma possível experiência? De acordo com o esquema da moderna constituição da experiência isto está fora de cogitações: Deus é objetivamente não-reconhecível e não-experienciável. Um Deus que “exista” no sentido desta objetividade, não existe, pelo menos não existe como Deus.⁴⁹⁵

⁴⁹³ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, p. 515.

⁴⁹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 40.

⁴⁹⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 41-2.

De fato, se acontecesse de Deus aparecer no mundo como um fenômeno, também seria ele objeto de análise científica e então deixaria de ser o Deus divino. Na civilização técnico-científica do mundo moderno, Deus está totalmente ausente. Nesse cenário histórico sem Deus, o ser humano surge no centro do mundo, e “a experiência de Deus pode estar presente como o constituir transcendental da autoconsciência do homem.”⁴⁹⁶

Moltmann entende que o conceito moderno de experiência não consegue dar conta do mundo plural, multidimensional e policêntrico no qual a humanidade toda está inserida. Por isso, ele propõe um alargamento do conceito de experiência, ampliando o número de dimensões e deixando em aberto os limites de possibilidades. De igual modo, ele propõe que se desista da autoconsciência moderna, a fim de não limitar a transcendência à auto-experiência. Ora, se Moltmann descobre a transcendência em toda a experiência, e não apenas na auto-experiência, quando abandona o vínculo estreito com a consciência moderna, propugna o conceito de transcendência imanente, com vistas à dimensão teológica. Assim se expressa nosso teólogo, acerca deste conceito.

Toda experiência que vem ao nosso encontro, ou que nós fazemos, pode ter um dentro transcendente. A *experiência do Espírito de Deus* não está limitada à auto-experiência do sujeito humano mas é um elemento constitutivo também na experiência do Tu, na experiência da comunhão e na experiência da natureza. “O espírito do Senhor enche a terra. Ele, que a tudo dá consistência, tem conhecimento de tudo que se diz” (Sb 1,7). Por isso a experiência de Deus é possível *em, com e ao lado* de toda experiência diária do mundo, na medida em que Deus está em todas as coisas e todas as coisas estão em Deus, e portanto o próprio Deus, à sua maneira “experimenta” todas as coisas. Se as experiências de Deus contêm experiências de vida, como mostra toda interpretação existencial, também podemos, considerando do lado oposto, dizer que as experiências de vida contêm experiências de Deus.⁴⁹⁷

Essas palavras revelam o axioma moltmanniano, qual seja, *experiência de vida é experiência de Deus*. A unidade dessas experiências representa a superação da tensão entre transcendência e imanência, entre revelação e experiência, entre além e aquém, entre o místico e o vital. Podemos dizer que nosso autor sinaliza que a civilização técnico-científica está impregnada de Deus, mas de modo velado.

⁴⁹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 42.

⁴⁹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 44.

Moltmann busca nas páginas do Primeiro Testamento a base adequada para afirmar que a possibilidade de experimentar Deus em todas as coisas tem sua raiz teológica na compreensão do Espírito de Deus como força da criação e fonte da vida (*fons vitae*). Todo o mundo é perpassado por Deus, através do seu Espírito, mesmo quando não se percebe sua presença e há silêncio acerca disso. Deus, assim, é entendido como realidade fundante que anima e sustenta o mundo.

Todo o cosmos se constitui de energias que interagem constantemente e adquirem formas mais compactas no sistema vital. Assim, tudo já se caracteriza como manifestação de vida. No intercâmbio de energia a vida se concretiza. Teologicamente o Espírito é a categoria de que a tradição cristã se vale para entender como vida e como energia a realidade. Assim, por *Espírito divino* deve-se entender a energia criadora. Nesse sentido, ele é o *Espírito cósmico*, pois é a vida em todo vivente. O poder criativo divino é o lado transcendente do Espírito, enquanto que o fato de viver em tudo caracteriza seu lado imanente.⁴⁹⁸

Moltmann salienta que transcendência e imanência do Espírito divino não são contraditórias, porém são aspectos que complementam sua dinâmica. Fica afastada a contradição quando isto é considerado em termos de movimento e processo.

Como com a orientação para a frente são percebidos os *elementos do tempo*, a irrepitibilidade de toda ocorrência, a irreversibilidade de futuro e passado e a parcial indeterminabilidade daquela região do possível que chamamos de futuro, também podem ser abrangidos os *ritmos da vida* que oscilam entre transcendência e imanência do Espírito e que espraiam as teias das relações vitais nos domínios do possível.⁴⁹⁹

Para Moltmann essa maneira de pensar triadicamente é a que melhor dá conta da dinâmica do processo vital, abrangendo as energias criadoras.

Nessa compreensão teológica, em que há a presença de Deus em todas as coisas, Moltmann reconhece a ubiquidade cósmica do Espírito e alinha-se à

⁴⁹⁸ Cf. Nos apoiamos aqui em MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *The kingdom and the power*, p. 184; também MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 15.

⁴⁹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 216. Os grifos não são nossos.

perspectiva dos teólogos do processo e do ecofeminismo, que é o *panenteísmo*, conforme apresentamos no segundo capítulo deste trabalho. É necessário deixar claro mais uma vez que panenteísmo em nosso teólogo também não deve ser confundido com panteísmo. Neste, a idéia é que seres humanos, pedras, montanhas são partes de uma só realidade, que é Deus, ou numa só frase: “tudo é Deus!” Com isso, a autonomia é perdida, não há diferenças entre as criaturas e Deus, pois elas se tornaram sinônimos deste. Por outro lado, o panenteísmo consegue estabelecer diferenças, pois Deus está em todas as coisas, mas todas as coisas não são Deus.⁵⁰⁰

Há uma distinção entre Deus e as criaturas, mas ao mesmo tempo há uma relação entre eles. Essa relação revela uma espiritualidade que integra ser humano e natureza. “O ‘respeito à vida’ é assumido no temor de Deus e a veneração pela natureza passa a ser parte da adoração a Deus. Sentimos que Deus está à nossa espera em todas as coisas.”⁵⁰¹ Aqui fica a impressão de que Moltmann entende o mundo como um amplo espaço de adoração, um santuário de celebração da vida onde grassa a harmonia de todos os seres. Podemos dizer que esse é o impacto causado em sua teologia ecológica, ao assumir a ética do respeito à vida, vindicada por Albert Schweitzer,⁵⁰² conforme expusemos no primeiro capítulo deste trabalho. Nessa perspectiva, a harmonia entre ser humano e natureza não acontece por imposição, por imperativos, como sugeriu Immanuel Kant⁵⁰³ e também, de modo revisado, Hans Jonas,⁵⁰⁴ também conforme a exposição em nosso primeiro capítulo, mas na perspectiva da celebração da presença divina que a tudo toca e em tudo se faz presente.

Além disso, o teólogo de Hamburgo critica a forma de experiência que foi consagrada pela modernidade: a do tipo antropocêntrico. Nela o ser humano deve ser visto sempre como a parte mais importante em relação às demais criaturas. Esse pensamento é sustentado pela idéia de “imagem e semelhança” de Deus e “rei” da

⁵⁰⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 103.

⁵⁰¹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 46.

⁵⁰² SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1953.

⁵⁰³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1998.

⁵⁰⁴ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

natureza, que deve ser entendida no interior da idéia de comunhão com toda criação. Quando perde-se a idéia de comunhão em benefício do autoconhecimento interior, torna-se impossível conhecer Deus no mundo, porquanto fora transferido para o interior da alma.⁵⁰⁵

Segundo Moltmann, o resultado da supremacia da alma em detrimento do corpo e da natureza resultou em uma destruição progressiva da natureza. Assim, Moltmann afirma a necessidade de uma “*doutrina integral de Deus Espírito Santo*”, que se dá em duas dimensões: a) integralidade do ser humano: alma e corpo, consciente e inconsciente, pessoa e comunidade, comunidade e instituições sociais; e b) integralidade da comunhão da criação: ser humano e terra integrados com todas as demais criaturas.⁵⁰⁶

Teologicamente fundamentado no conceito de transcendência imanente, que afirma a presença de Deus em toda a sua criação, transformando o mundo num verdadeiro santuário, Moltmann recorre às Escrituras e entende que experiência de vida é experiência de Deus, na medida em que Deus está em todas as coisas. Assim, ele oferece a oportunidade para entendermos que os limites de comunhão com o Espírito ampliam-se e os espaços de adoração dilatam-se. Agora todo o mundo é um santuário de celebração da vida, de Deus.

É significativo em Moltmann o fato de a primazia não recair na cosmologia, quando aborda a questão da experiência. Antes, ela está colocada na leitura bíblica e na tradição teológica, das quais ele não abre mão. Também o seu discurso ecológico não o conduz à diluição da teologia cristã,⁵⁰⁷ e com isso os referenciais da teologia são mantidos, sem que sejam reféns de correntes filosóficas de uma determinada época.⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ Aqui ele se refere a Agostinho, que inspirou Descartes. Este oferecendo uma aplicabilidade filosófica ao que o primeiro iniciou em teologia. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 46.

⁵⁰⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 47.

⁵⁰⁷ Aqui, pode-se levantar uma suspeita sobre Leonardo Boff, no sentido de ele aceitar a cosmologia moderna mesmo que signifique perda de referenciais teológicos cristãos. Suas obras nesta última década sinalizam nesta direção.

⁵⁰⁸ De fato, nosso autor critica contundentemente os teólogos que assumem alguma teoria da cosmologia moderna, para que seja fundamento da cosmologia religiosa. Ele entende que esse

Na unidade das experiências emerge o respeito à vida, a afirmação incondicional pela vida, que é vivida com vitalidade na experiência de Deus Criador e amante da vida. Aqui, trata-se de um conceito de mística, que não deve ser entendida como “mística da alma”, que aponta para a sua interioridade, a fim de que nela se conheça a Deus. Trata-se, antes, da intensidade de experiência com Deus na fé e em todas as suas dimensões de experiências. Com isso, a mística não significa fuga da realidade, mas é, conforme as palavras de Leonardo Boff, o que “alimenta as energias vitais para além do princípio do interesse, dos fracassos e dos sucessos.”⁵⁰⁹ Moltmann chega a afirmar que há escritos de místicos que também expressam uma visão panenteísta do mundo em Deus e Deus no mundo. Abaixo descrevemos uma das metáforas místicas usadas para compreender melhor o conceito de transcendência imanente.

A “luz” é uma metáfora muito antiga para o ser divino. Assim, de modo paradoxal, ela é inatingível e, ao mesmo tempo, é refletida nas criaturas. Deus é a luz que ilumina os olhos e que só pode ser vista quando ela se permite ser vista. Então, Deus é objeto e fonte do conhecimento humano. Mas isto também pode ser dito de outra maneira, sem metáfora. A realidade tem uma racionalidade divina, porque foi criada segundo a razão de Deus e seu Espírito nela habita. A racionalidade humana é capaz de conhecer a realidade, à medida que esta é inteligível. Na esfera da criação as criaturas são capazes de se conhecerem mutuamente dentro dos limites de cada um e com a racionalidade que lhes é própria, porque são precedidos de uma racionalidade divina. Sem concordância mínima entre “razão que conhece” e “realidade que é conhecida” não há nenhum conhecimento. Para a racionalidade humana finita, a realidade tem profundidade transcendente, porque a racionalidade divina é como “luz inesgotável” para a racionalidade humana. Este é o conceito de transcendência imanente.⁵¹⁰ Nesse sentido, Moltmann entende que o Espírito, enquanto luz,

procedimento dissolve a especificidade da fé oriunda da tradição judeu e cristã. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 22.

⁵⁰⁹ BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, p. 143.

⁵¹⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 262.

desempenha uma função racional, de modo que possibilita o conhecimento da realidade e o seu fundamento transcendente.⁵¹¹

Em diversas oportunidades, neste item, em que falamos sobre o conceito de transcendência imanente, mencionamos algumas vezes a vitalidade, sem, contudo, nele nos determos mais cuidadosamente, pois esse é o desafio do próximo item, ou seja, investir numa compreensão do conceito de vitalidade em Moltmann.

4.5. Compreensão do conceito de vitalidade na teologia ecológica. Dialética morte-vida na afirmação da vida

Falar em dialética já sugere investigar a história do pensamento filosófico do Ocidente, o que seria impossível dentro dos limites deste trabalho. Portanto, assim como é relevante mencionar que o pensamento dialético está totalmente envolvido no desenvolvimento histórico-filosófico ocidental, também é preciso afirmar que aqui não há nenhuma pretensão de reconstruir esta trajetória. Todavia, queremos lembrar que a teologia, ao longo da história, assumiu o pensamento dialético objetivando sustentação lógica às tentativas de respostas frente aos desafios da vida. Assim, por exemplo, a Teologia da Libertação tem na dialética marxista o instrumental⁵¹² adequado para sua análise dos mecanismos que geram a opressão na América Latina.⁵¹³

No século XIX, Hegel é destacadamente uma referência, pois incorporou ao seu sistema filosófico a forma dialética do tipo reconciliadora. Já nos primeiros anos do século XX é destacável a “Teologia Dialética”, com os expoentes Karl Barth, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann, Emil Brunner, com ênfase no distanciamento absoluto entre Deus e o ser humano.

⁵¹¹ Idéias semelhantes são encontradas em BASÍLIO. *Tratado sobre o Espírito Santo*, p. 115. Para ele, o Espírito é a luz que proporciona iluminação a toda faculdade racional, com vistas à verdade.

⁵¹² Cf. BOFF, Leonardo e Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*, p. 50-1. Aqui eles salientam a postura crítica em relação ao marxismo, rejeitando o ateísmo e o materialismo marxista.

⁵¹³ Para maior aprofundamento sobre as apropriações que a Teologia da Libertação (TdL) faz do marxismo, MUELLER, Ênio R. *Teologia da libertação e marxismo* oferece contribuições relevantes. São estudados os principais nomes da TdL e como cada um deles se apropriou do marxismo.

Aqui nos deteremos apenas no conteúdo da dialética assumida por Moltmann, com o objetivo de enfatizar a vitalidade da vida vivida em Deus, considerando a linguagem paradoxal acerca da vida, que é potência de criação. Mas, julgamos também que é importante identificar a dialética assumida por Moltmann, pois demonstra qual é a preocupação do nosso teólogo: a vida. Falar da vida e de sua afirmação é também falar das forças de morte que ameaçam destruí-la. É desse contexto de profundo interesse pela vida em oposição à morte e às ameaças de morte que emerge o ecológico no seu fazer teológico.

A vitalidade (*vitalität*) mencionada é entendida por Moltmann como “amor à vida”, que liga os seres humanos a todos os outros seres vivos. Trata-se de um conceito dialético. A vida está em oposição à morte e a tudo que a produz. Ora, se para Moltmann vitalidade deve ser entendida numa dinamicidade dialética, então é preciso perguntar pela dialética assumida por ele, ou seja, afirmar que tal categoria é assumida dialeticamente implica saber qual dialética nosso teólogo assume.

Essa pergunta é pertinente, tendo em vista o questionamento de Paul Tillich acerca da teologia dialética. Tillich é um teólogo que tem o seu método da correlação fundamentado na lógica dialética. O que ele propõe é a união dos dois pólos sem que um deles seja enfraquecido ou anulado pelo outro. Para ele, uma teologia caracteristicamente dialética deve manter o “sim” e o “não” unidos, sob pena de não ser uma teologia dialética.⁵¹⁴

A teologia deve oferecer respostas às questões concernidas na situação concreta, resguardada da mensagem eterna e com os instrumentais conceituais que emergem da própria situação que origina as questões. Nas palavras de Tillich:

Um sistema teológico deve satisfazer suas necessidades básicas: a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração. A teologia se move para trás e para diante entre dois pólos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal na qual a verdade eterna deve ser recebida.⁵¹⁵

⁵¹⁴ CALVANI, Carlos Eduardo B. Paul Tillich: aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. *Paul Tillich: trinta anos depois. Introdução à teologia sistemática. Estudos de Religião 10*, p. 19.

⁵¹⁵ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 13.

Então o método de Tillich relaciona a mensagem eterna e a situação concreta, sem que nenhuma delas seja absorvida pelo seu correlato. Na correlação tillichiana ocorre, portanto, a união de dois pólos sem o enfraquecimento do outro. É a partir desse modo de pensar dialético que Tillich admite a possibilidade de uma “Teologia Filosófica”,⁵¹⁶ em que as perguntas que a filosofia levanta, conquanto corretas e pertinentes, são respondidas de modo mais significativo através da teologia, que se vale dos símbolos cristãos.⁵¹⁷ Tillich entende que a Trindade é um símbolo dialético, isto é, o movimento das pessoas divinas é de separação de si e retorno a si mesmas. Elas simbolizam o conflitante existir da humanidade com suas vicissitudes e contradições. Assim, os símbolos trinitários são respostas às questões da existência humana, que tem o Espírito como aquele que cria vida sem ambigüidades.⁵¹⁸

Em Moltmann, o Espírito é entendido como um ser trinitário que está em relação com as demais Pessoas divinas. Ele insiste na idéia de que pessoa e relação devem ser entendidas no relacionamento mútuo, pois assim como não existe pessoa sem relação, também não existe relação sem pessoa. Portanto, pessoa e relação complementam-se.⁵¹⁹ A fim de não se perder em concepções estáticas e paralisantes sobre a Trindade, Moltmann busca a compreensão das relações das Pessoas trinitárias através do conceito designado como “história de Deus”.⁵²⁰ É nesse sentido que devemos entender as Pessoas da Trindade: relacional e historicamente. As Pessoas divinas vivem sem privilégios de umas sobre as outras. É a Trindade social.⁵²¹ Deus está aberto nas três Pessoas para a história humana, que é reflexo da unidade da Trindade. Na Trindade, Deus está ao mesmo tempo em si e separado de si em toda

⁵¹⁶ TILLICH, Paul. *A era protestante*, p. 111.

⁵¹⁷ CALVANI, Carlos Eduardo B. *Op. Cit.*, p. 23.

⁵¹⁸ Cf. TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 602-603.

⁵¹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 180.

⁵²⁰ Nesse sentido ele fala “da paixão de Deus pelo seu outro, da autolimitação de Deus, do sofrimento de Deus, bem como da alegria de Deus e da sua eterna beatitude na glorificação final”:
MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 181.

⁵²¹ A falta do desenvolvimento de uma doutrina social da Trindade contribuiu para a construção de um individualismo possessivo no mundo ocidental. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 205.

sua criação, e nele mesmo em sua imanência.⁵²² Deus é transcendente e imanente ao mesmo tempo, como expusemos no item anterior. Esta é a compreensão trinitária também dialetizada por Moltmann. Deus se mantém transcendente ao tempo em que está imanente no mundo e envolvido com as contradições da humanidade.

Ao ler a ação do Espírito da vida na história é possível perceber que na relação mútua entre o Cristo e o Espírito há um movimento dialético na história de Jesus, porquanto ele assume as tensões da existência humana e as supera escatologicamente, com vistas à nova criação por meio da ação do Espírito. Esse movimento dialético de negações e afirmações, e também de superação perpassam a compreensão teológico-pneumatológico-ecológica do nosso teólogo. Segundo Richard Bauckham, a cruz e a ressurreição de Jesus são emblemáticas representações opostas da *morte* e da *vida*.⁵²³

4.5.1 Interesse pela vida e vulnerabilidade à morte: paradoxo do amor

É possível afirmar que outrora a teologia política⁵²⁴ sublinhou a dialética “opressão-libertação”.⁵²⁵ Hoje, a partir das “Contribuições”, nosso teólogo, ao perceber um interesse teológico em nível mundial pela vida,⁵²⁶ circunscreve sua

⁵²² MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 14.

⁵²³ BAUCKHAM, Richard. *The theology of Jürgen Moltmann*, p. 4.

⁵²⁴ Acerca da ética política inserida no espaço do fazer teológico, ver MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia política – ética política*. Salamanca: Sígueme, 1987. 147 p.

⁵²⁵ A Teologia da Libertação (TdL) também passou por esse mesmo momento, pois o centro estava nesta dialética. A ação do Espírito visa a libertação humana da opressão. José Comblin foi dos teólogos da TdL que mais refletiu sobre a ação Espírito. Seu interesse se volta para as estruturas de dominação, as quais ele quer denunciar e contra as quais ele luta. Ele conchama para a luta contra a dominação sobre a maioria esmagada, a fim de transformar tal situação. Assim, ele entende a ação humana em busca da concreta libertação. O ser humano é o sujeito da sua história de libertação. A História é a história da humanidade pobre e oprimida e a sua luta por libertação. Nela se descobre o Espírito Santo. Comblin busca pela transformação da sociedade por meio do processo de libertação, por isso os pobres são os sujeitos de tal transformação. Por isso, faz sentido a expressão: “agir é assumir uma parte na missão de libertação”. COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 55.

⁵²⁶ Moltmann entende que na América Latina a Teologia da Libertação desenvolve-se na direção de uma “Teologia da vida” e na Alemanha, na perspectiva da Teologia da Esperança. As descobertas que surgiram apontam para uma “nova teologia do Espírito Santo.” Cf. MOLTSMANN, Jürgen. Pentecostes e a teologia da vida. In.: *movimentos pentecostais; um desafio ecumênico*. Concilium/265, p. 144.

teologia no contexto da “Teologia da Vida”.⁵²⁷ Com isso, a teologia moltmanniana está centrada na dialética “morte-vida”.⁵²⁸ Conforme estas articulações, a prioridade recai sobre o Espírito da vida dentro de uma dura realidade de morte. Esta ênfase não deve ser entendida a partir de vínculos acadêmicos, mas, conforme declara o próprio Moltmann acerca da sua principal obra pneumatológica, sua “preocupação foi a vida apática e sem sentido de pessoas no primeiro mundo.”⁵²⁹ Ao agir assim, parece que ele busca respostas concretas aos processos históricos vivenciados pela humanidade.

Moltmann esforça-se para manter um duplo olhar: um para a realidade cheia de conflitos que podem gerar morte, e outro para a tradição. Assim, ele fala da relativa independência do Espírito e de sua ação na vitalidade da vida. Mas, mantendo-se fiel ao seu pensamento de unidade entre experiência de vida e experiência de Deus,⁵³⁰ nosso insigne teólogo constata que paira uma tão grande ameaça sobre a vida. O que importa é afirmar a vida (humana e não humana), e para isso é necessário lutar contra todos os poderes que geram morte: as guerras, a pobreza, os desastres ecológicos, a apatia e qualquer tipo de violência e injustiça.

Na leitura de Moltmann, de um lado estão os que espalham o odor da morte, e do outro os que afirmam a vida incondicionalmente. Neste cenário estão as religiões que não demonstram empenho em afirmar a vida, antes, muitas vezes, a negam. Isto o leva a questionar:

⁵²⁷ Moltmann afirma que com essa “teologia da vida” se renovam as esperanças ecumênicas. Assim, ele destaca os trabalhos de João Paulo II, com sua encíclica *Evangelium vitae*, de 1995, que é a contraposição da “cultura da vida” à moderna “cultura da morte”. Menciona o programa de estudos sobre a “teologia da vida”, aprovado em Lanarca, em 1993, na Comissão da Unidade III, do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Também no CMI, em Canberra (1991), a teóloga Chung Hyun-Kyung, ao propor uma “cultura da solidariedade”, a faz a partir da “cultura da vida”. Em 1994 Gustavo Gutiérrez, em seu *Deus da vida* focaliza sua atenção na vida “faminta e enferma”. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 26.

⁵²⁸ Entendemos que nesta perspectiva dialética a TdL caminha atualmente. Considerando a realidade de morte na América Latina, afirmar o Deus da vida é pertinente e necessário, pois afirma sua presença na história. Para Gutiérrez, ter fé no Deus da vida conduz à eliminação da fome de pão. “A experiência de fé dos pobres e oprimidos, que irrompe em nossa vida e em nossa teologia, é o contexto vital, o lugar histórico e social destas páginas que pretendem refletir sobre o Deus da revelação bíblica.” Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida*, p. 13; nesta linha de pensamento, de destaque ao Deus da vida, Leonardo Boff também reflete acerca do Deus vivente, cujo pobre é o horizonte de reflexão. Com isso, o Deus vivo é gerador e mantenedor da vida e, portanto, defensor daqueles que têm suas existências ameaçadas. Cf. BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*, p. 157-62.

⁵²⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 27.

⁵³⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 9.

Nesta questão da vida, as grandes religiões não demonstram clareza. Não está claro se elas querem que este mundo subsista, se esta vida aqui é afirmada por elas. Por toda parte percebemos também a exaltação religiosa da destruição apocalíptica do mundo e os terríveis sinais do ódio religioso contra si próprio, e não por último a indiferença voltada para o além em relação à vida e à morte aqui. Onde está a religião da afirmação incondicional da vida e do amplo ‘respeito diante da vida’, que Albert Schweitzer buscava? Imagino-me uma teologia que surge da experiência da vida, semelhante àquela que *Friedrich Christoph Oetinger* escreveu em 1765 contra o mecanicismo do Iluminismo, com o título de ‘Theologia ex idea vitae deduta’.⁵³¹

Moltmann está convencido que a superação da ameaça de morte em benefício da vida não se dará por meio do grande número de religiões existentes e que aumenta a cada dia, mas da religião que celebra a vida. Ele afirma que não há nada que deve sobrepor-se ao amor incondicional pela vida, que gera o protesto contra a morte e os demais poderes de morte.⁵³² Também há aqui uma questão paradoxal, que é um profundo interesse pela vida e a vulnerabilidade à morte. Mas isto deve ser tematizado um pouco mais.

Acerca da vida humana, Moltmann reflete que ela é afirmada no amor. À medida que há a auto-aceitação da vida ela é viva. “Nesta afirmação apaixonada, o ser humano, com todos os seus sentidos, abre-se para a felicidade da vida e experimenta a alegria da vida.”⁵³³ Quanto mais entrega e “paixão pela vida”,⁵³⁴ continua Moltmann, mais a pessoa prova as dores da vida. Entretanto, o amor é o que torna a pessoa capaz de ser feliz, ao mesmo tempo em que é capaz de sofrer. De igual sorte é a relação da vida e da morte, pois a vida deve ser vivida de maneira viva para que seja experimentada de fato. Assim, é possível perceber que a vida capaz de enfrentar adversidades, como frustrações e morte, é aquela que ama. O amor aqui deve ser entendido como o interesse profundo pela vida.

A linguagem de Moltmann transita dentro da lógica do paradoxo e assim deve ser entendida, pois comporta duas afirmações verdadeiras que ultrapassam os níveis de opinião ordinário. Por isso, ele afirma que quanto mais alguém ama, mais

⁵³¹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 11.

⁵³² MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 29.

⁵³³ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 268.

⁵³⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Paixão pela vida*, p. 18.

intensamente experimentará a vida e a morte. “É o espírito como amor que diferencia felicidade e dor, vida e morte tão vivamente.”⁵³⁵ Com isso, ele não apenas estabelece a diferença entre *vida* e *morte*, como também apresenta o Espírito como elemento superador das contradições humanas. Além disso, ao mesmo tempo em que coloca vitalidade na vida faz também a humanidade mais mortal.

Para Moltmann, a vida deve ser vivida com doação. Qual grão de semente que cai na terra e morre, e desta morte surge a vida, assim deve ser a vida humana. Para que produza frutos deve haver entrega. Uma vida infértil significa morte, que é entendida como impedimento da vida. O sentido da vida é encontrado no interior da lógica paradoxal, ao dizer que existe uma morte fecunda capaz de gerar vida. Quem preserva sua vida, no sentido de retê-la, não a vive, por outro lado, quem vive a sua vida com doação e a arrisca, já a ganhou.⁵³⁶ Preservar a vida aqui significa perda de interesse pela vida corpórea ou corporal, como o viver ensimesmado, sem ousadia para viver, como que anestesiado pelo medo e tomado de uma glacial apatia. Outrossim, perder a vida é sair de si, é ter experiência, é amar. Portanto, ao experimentar o *espírito da vida*, “a vida humana é vivida, então, tão intensamente que a morte desaparece.”⁵³⁷ Assim, por paradoxo deve-se entender como possibilidade de fornecer dialeticamente respostas às tensões da humanidade.

O modo como Moltmann aborda a vida está em oposição constante à desagregação da morte. Esta pode ser evento do processo criativo, assim a dialética *morte-vida* está concernida neste processo, ou seja, ela é precedida de um ato de criação.⁵³⁸ Mas também a morte em Moltmann é um poder de destruição capaz de penetrar a vida pessoal, social e criatural. Aqui, portanto, não se trata da morte como processo natural, mas da poderosa hostilidade à vida ou, ainda, dos processos de abreviação da vida, que devem ser rejeitados e combatidos. Por exemplo, as crianças famintas das grandes cidades, os altos índices de aids da África negra, as mulheres violentadas na Bósnia, as inúmeras favelas miseráveis da América Latina.

⁵³⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 268.

⁵³⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 269.

⁵³⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 270.

⁵³⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 4-9.

Por outro lado, há aqueles que são sádios e vivem a explorar os outros. Se levantar contra estes poderes de morte é amar a vida e fazer com que valha a pena viver. Aqui é importante ressaltar que na dialética *morte-vida* emerge o sentido da vida.⁵³⁹ Há na vida uma necessidade inerente de expansão, a fim de reproduzir mais vida. Cada ser vivo participa da vida de outros seres e assim a vida é reproduzida em ilimitadas concretizações.⁵⁴⁰ Entendemos que esse vitalismo que Moltmann postula é a verdadeira humanidade, que se caracteriza como amor incondicional à vida (não apenas a humana) e que encoraja a enfrentar os poderes de morte e, portanto, deve ser defendido das mazelas da sociedade tecnológica.⁵⁴¹ Essa perspectiva assumida por Moltmann também se coaduna com aquilo que Schweitzer reivindicava com sua ética do respeito à vida, que não aceita nenhuma relativização ética, quando esse último afirmava que “somente qualifica como bom o que conserve e fomente vidas. Qualquer destruição e danificação de vidas, sejam quais forem as circunstâncias sob as quais elas se realizem, são consideradas como más.”⁵⁴² Isso significa que a postura de Moltmann expressa o princípio fundamental da moralidade.

4.5.2 A questão da espiritualidade: vitalidade como amor à vida

Deve ser considerado o empenho de Moltmann em oferecer explicações sobre o conflito entre “espírito” e “carne”, a fim de superar as tensões entre espiritualidade e vitalidade. Observamos, neste sentido, o seu acerto nas considerações feitas acerca de tais conflitos e suas razões, assim como entendemos ser relevante seu empenho em querer recuperar a vitalidade da vida vivida em Deus, que significa o (re)encontro com o Espírito libertador para a vida. Moltmann diz que

⁵³⁹ MOLTSMANN, Jürgen. Ressurreição – fundamento, força e meta de nossa esperança. In.: *2000: realidade e esperança. Concilium/283*. Aqui ele se vale das idéias de N. O. Brown na obra *Life against Death*.

⁵⁴⁰ Nesta mesma perspectiva caminha BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, p. 89-91.

⁵⁴¹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 90.

⁵⁴² SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*, p. 264.

a vida se torna viva e feliz em sua vitalidade quando ela mesma se afirma e experimenta tal afirmação.⁵⁴³

Segundo Wolfhart Pannenberg, a modernidade trouxe consigo uma forte rejeição aos valores religiosos e empenhou-se em minar representações de Deus,⁵⁴⁴ O debate de Johann Gottlieb Fichte sobre o ateísmo em 1799, “coisificou”⁵⁴⁵ e “antropomorfisou” as tradicionais representações de Deus “como existente supremo e como ser pessoal”⁵⁴⁶. A crítica de Fichte foi de tal modo, que essas representações nunca conseguiram recuperação. Dessa crítica Ludwig Feuerbach extrai a idéia de “projeção que a fantasia do ser humano efetua num céu imaginário.”⁵⁴⁷ Com isso, Feuerbach substitui o idealismo por idéias do Eu absoluto. De igual modo, o aforismo de Friedrich Nietzsche sobre a morte de Deus⁵⁴⁸ vem nesse rastro, e se apresenta como resultado total dessa crítica. Nietzsche como arauto da morte de Deus, caracteriza a síntese da crítica moderna. Esta é, pois, uma oposição radical ao espírito medieval, segundo o qual o modo de viver a religiosidade criou a tensão corpo/espírito. Tal espiritualidade era entendida a partir de uma vida de renúncia ao mundo, que inibia a vitalidade. As experiências espirituais da religião cristã exigiam total renúncia do mundo como pressuposto destas experiências. Com isso, o corpo transformou-se num lugar de total impossibilidade de se realizar experiências espirituais. Neste sentido, entendia-se que a espiritualidade implicava perda de vitalidade.

De fato, não foram poucos os pensadores que se opuseram a esse supracitado modo de pensar a espiritualidade sem vitalidade. No mundo industrializado da sociedade burguesa, a vida se organizava por metas e objetivos, enquanto que nos movimentos de reforma ela, por si mesma, era justa, bela, agradável. Nesse movimento, portanto, o conceito de vitalidade assume um novo significado. Sem

⁵⁴³ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 11.

⁵⁴⁴ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *A pergunta sobre Deus*, p. 6.

⁵⁴⁵ Não nos propomos a uma análise do pensamento de Pannenberg, porém não ignoramos que essa categoria é marxista. Está relacionada aos meios de produção, consequência da *práxis*. Nesse sentido, a categoria “coisificar” não consegue dar conta do pensamento de sujeito transcendental de Fichte. Trata-se de uma questão epistemológica.

⁵⁴⁶ PANNENBERG, Wolfhart. *Op. Cit.*, p. 6.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ Nos referimos aqui especificamente ao aforismo 125 de *A Gaia ciência*, p. 147-148.

culpa, livre da moral, com vistas ao impulso vital e à alegria de viver, assim são as marcas desse conceito, que na *Lebensphilosophie* de Friedrich Nietzsche, a vida deveria ser intensificada pelas expressões criadoras, sem a sua orientação instrumental moral. Para Nietzsche “tudo que eleve no homem o sentimento de potência, vontade de potência, a própria potência”,⁵⁴⁹ é considerado bom. Por outro lado, ruim é tudo aquilo que procede da fraqueza. A religião cristã, para ele, nega a vida.

Nietzsche dispara contra o cristianismo ao afirmar que ele condenou tudo que era prazer e valor aqui na terra.

O cristianismo tomou o partido de tudo aquilo que é fraco, baixo, deficiente; construiu um ideal a partir da oposição ao instinto de sobrevivência de uma vida forte; perverteu a razão até mesmo de naturezas intelectualmente mais fortes definindo os valores mais altos da intelectualidade como pecaminosos, enganosos, como tentações⁵⁵⁰.

Ele entende que todos os mandamentos, exigências e ordens de Deus e da religião são como algemas que prendem e inibem a autonomia do ser humano e a liberdade da vida em suas infinitas possibilidades de expansão.

Para Nietzsche, o cristianismo é a religião da *compaixão*. Entretanto, ter compaixão implica perda de força que prejudica a vida. Afirma que a compaixão está em choque com a lei da evolução, a lei da seleção. Através da compaixão ocorre a negação da vida; na realidade, diz ele, a “compaixão é a prática do niilismo”⁵⁵¹. A compaixão, continua Nietzsche, jamais deveria ter *status* de virtude, como se qualificou, pois ela é a negação da vida. Com isso, afirma, “a compaixão induz ao nada!”⁵⁵² Chega à conclusão que por trás de todas as palavras sublimes que servem de adorno e assim formam um belo manto envolvente, fica escamoteada a sua verdadeira tendência: ser inimiga da vida.

⁵⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*, p. 27.

⁵⁵⁰ *Ibid*, p. 29.

⁵⁵¹ *Ibid*, p. 30.

⁵⁵² *Ibid*.

Arthur Schopenhauer⁵⁵³ considerava que a vida era digna de negação através da compaixão. Para Nietzsche, porém, Schopenhauer considerava a compaixão uma virtude porque era “biófobo”. A compaixão é a maior doença da modernidade, e foi produzida pelo cristianismo. Então Nietzsche, qual cirurgião que se vale da faca para retirar um tumor do corpo doente, quer demonstrar seu amor aos homens ao extirpar o grande mal da modernidade chamado compaixão, pois assim acreditava estar no pleno exercício de ser filósofo⁵⁵⁴, ao tempo em que era o algoz do inimigo da vida.

Segundo descreve Tillich, em Nietzsche a palavra “vida” tem a sua preferência em lugar da palavra “vontade” que, por sua vez, tem sentido oposto em seu mestre Schopenhauer, que reunia em si tanto o *voluntarismo* quanto o *pessimismo*. Ele acreditava que havia a impossibilidade de se alcançar a vontade inconsciente, e isso produzia o desejo de morte. Pelo fato de a vontade nunca realizar o que quer, surge, assim, a insatisfação. Novamente a vontade busca novas maneiras de satisfação e com isso novas impossibilidades surgem. Neste sentido, a vida é uma sucessão de impulsos rumo à não possibilidade de se alcançar a realização.⁵⁵⁵ Resulta desse processo o desgosto pela vida e a falta de contentamento com as realizações conquistadas.⁵⁵⁶

Para Nietzsche, o discípulo mais importante de Schopenhauer, se insere nessa discussão a sua idéia de poder, pois, como este último entendia, a vida era, na sua essência, vontade. Entretanto, em Nietzsche não somente uma vontade que se acaba, mas a vontade de poder. Conforme ele escreve, “a vida anseia por um *sentimento maximal de poder* —: é essencial um ansiar por mais poder —: ansiar nada mais é do que ansiar poder.”⁵⁵⁷

⁵⁵³ Para maiores matizações teóricas ver SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida e O mundo como vontade e representação*. Ver referências completas no final deste trabalho.

⁵⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Op. Cit.*, 31.

⁵⁵⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, p. 328-329.

⁵⁵⁶ TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1999, p. 204.

⁵⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*, p. 350.

A idéia de vontade de poder de Nietzsche envolve conceitos metafísicos, pois direciona ao impulso para a vida; para além da vida orgânica.⁵⁵⁸ Compreende a dimensão não humana, cujo termo mais adequado é “impulso”, e a “auto-afirmação da vida” como desenvolvimento posterior, que é o significado da palavra “poder”⁵⁵⁹. Neste sentido, a crítica de Tillich recai sobre a falta de princípios normativos, pois sem eles impera a própria vontade e esse “querer” se torna a “suprema norma”, sem critérios estabelecidos para o bem e o mal. Sem as normas, as idéias de Nietzsche ficaram frágeis, pois por meio dessa lacuna o nazismo se apropriou do seu conceito de vontade de poder de acordo com suas próprias conveniências.

Na teologia de Dietrich Bonhoeffer o vitalismo também é pensado. Em sua “Ética”, Bonhoeffer reabilita a categoria do natural. “A vida natural é vida formada. O natural é forma inerente à própria vida e está a seu serviço”.⁵⁶⁰ Bonhoeffer não aceita o *mecanicismo* relativizador da vida como meio para um fim, bem como não aceita o *vitalismo* absolutizador da vida como um fim em si próprio. Para ele, a vida natural deve ser entendida como um equilíbrio entre direitos e deveres da vida. Assim, a vida é tanto uma autofinalidade criatural quanto um meio para chegar ao reino de Deus⁵⁶¹.

Ampliando ainda um pouco mais essa questão, Paul Tillich relacionava a vitalidade à “coragem para o ser”. O seu empenho é para situar a verdadeira vitalidade entre o fim em si mesmo e o meio para o fim. Com isso ele une a “força da vida” com a “intencionalidade da vida” dentro dos conteúdos de sentido. Segundo ele, intencionalidade “significa estar relacionado com estruturas significantes, compreender e estruturar a realidade.”⁵⁶² Isso fala da abertura do ser humano em todas as direções, que o torna capaz de criar “mundos” além do seu mundo. Assim se expressa claramente Tillich: “vitalidade é o poder de criar além de si próprio sem perder a si próprio. Quanto maior poder de criação além de si próprio tem um ser,

⁵⁵⁸ *Ibid.* p. 327-361.

⁵⁵⁹ TILLICH, Paul, *Perspectivas da teologia*, p. 212

⁵⁶⁰ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*, p. 86.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁶² TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 155.

mais vitalidade tem ele.”⁵⁶³ Manter unidos o vital e o intencional é necessário, caso contrário “restabelece o bárbaro como ideal de coragem.”⁵⁶⁴ A intelectualização do intencional implica perda de vitalidade.

É sempre pertinente, assim entendemos, perguntar até que ponto as críticas contundentes de Nietzsche devem ser acatadas, consideradas para a reflexão.⁵⁶⁵ Para Moltmann é fundamental pontuar que a tensão entre espiritualidade e vitalidade não se fundamenta nem nas Escrituras, nem no judaísmo, nem nas origens do cristianismo. Foi Agostinho, segundo ele, o responsável pela sugestão de abandono do corpo e do mundo, na busca por Deus e a alma. Em Agostinho estão as bases teológica e antropológica da espiritualidade ocidental, que provocou demasiada desvalorização do corpo e da natureza, e o privilégio da auto-experiência em detrimento das experiências sociais e da natureza.

Segundo Moltmann entende, Agostinho falava da peregrinação da alma rumo ao além, a fim de ela encontrar-se com Deus. Para esse fim, impera a necessidade de abandonar tudo aquilo que é terreno. Dessa teologia antropológica agostiniana se alimentou a *mística medieval*.⁵⁶⁶ Essa mística da alma tem como conseqüência a repressão do corpo e o domínio da natureza. Nela valoriza-se o individualismo em detrimento da comunidade. Assim, Moltmann propugna um retorno às raízes bíblicas e hebraicas, pois nelas estão, segundo ele, os pressupostos teológicos para a (re)construção da espiritualidade ocidental. Nesse sentido, não é a mística da alma, mas é a mística comunitária que prevalece. Emerge uma espiritualidade que não hostiliza o corpo, antes está orientada para a sua redenção. Nessa compreensão, que se fundamenta na transfiguração, em vez de o Espírito empenhar-se para separar a alma do corpo, ele conduz o ser humano rumo ao futuro, à nova criação. Outro modo de afirmar a indivisibilidade e a beleza do corpo é na poética de Adélia Prado:

⁵⁶³ TILLICH, Paul. *Coragem de ser*, p. 62.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁶⁵ Sobre o impacto da “morte de Deus” na teologia contemporânea: ALTIZER, Thomas J. J. e HAMILTON, William. *A morte de Deus*, particularmente o artigo de Altizer “Teologia e a morte de Deus” (121-139).

⁵⁶⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 96.

...o corpo não tem desvãos,
só inocência e beleza,
tanta que Deus nos imita...⁵⁶⁷

A partir daí o que há é a *espiritualidade do corpo* e a *espiritualidade da terra*, que se fundamentam no sábado bíblico. Tudo isto pressupõe a espiritualidade da alma. O trabalho constante de todo ser humano e animal precisa cessar para que ambos se recuperem, tal como a natureza. Nesse ritmo de trabalhar e repousar está o ritmo da vida. No ritmo sabático dos tempos é que se encontra a presença de Deus, através da *shekiná*. Moltmann não parte da pergunta da moderna antropologia filosófica e teológica sobre a distinção entre ser humano e outros animais; tampouco pergunta pela posição especial que o ser humano ocupa no cosmos. Antes, ele levanta a pergunta pela ligação entre os seres humanos e os animais e as demais criaturas, e o que eles têm em comum. Segundo ele, além da capacidade de nomear, o ser humano é um ser social, pois precisa de outros. A perspectiva aqui é que as pessoas e o planeta passam a ter direitos iguais. Contudo, Moltmann vai além, pois sua tese é que o ser humano não é a coroa da criação, mas sim o sábado,⁵⁶⁸ e isso sinaliza para uma raiz comum entre seres humanos e não humanos.⁵⁶⁹ Assim, surge a *mística do sábado*, que é uma mística sócio-ecológica, pois é aplicável à vida toda. Ou seja, o ano sabático é válido para o povo, que deve cuidar para não haver fome, e para a terra, que precisa de descanso e precisa ter reconhecida a sua dignidade de criação de Deus.⁵⁷⁰

Aqui Moltmann apresenta uma espiritualidade que celebra a vida, na medida em que é superada a relação situada exclusivamente no interior de esferas utilitaristas. Não mais a exploração do corpo, conforme a imposição da moderna sociedade tecnologicamente industrializada, promovendo a morte (humana e ecológica). A

⁵⁶⁷ PRADO, Adélia. Deus não rejeita a obra de suas mãos. *In.: Poesia reunida*, p. 320.

⁵⁶⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 187.

⁵⁶⁹ Lembramos a discussão do nosso primeiro capítulo e a tese de que a natureza possui valor em si mesma, conforme FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique*, p. 192, mas entendemos que a perspectiva de Moltmann tem mais profundidade do que aquela apontada por Ferry.

⁵⁷⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 99.

espiritualidade postulada pelo teólogo de Hamburgo deve ser entendida como amor à vida, que é o cerne do seu conceito de vitalidade. Trata-se, portanto, da *espiritualidade da vida*, que está em conflito com a *mística da morte*. Nesse sentido, é o Espírito presente na vida corporal, que é a experiência de libertação e vitalização. Isso significa que mulheres e homens podem viver a nova criação de forma antecipada.

Portanto, nesta nova vitalidade postulada por Moltmann há um movimento dialético, pois expressa as tensões da existência humana. São as negações (morte) e as afirmações (vida) superadas escatologicamente através do Espírito. Ressaltamos que vitalidade em Moltmann nada tem a ver com a divinização da saúde, com o engodo do corpo perfeito, que marcou as sociedades modernas. Isso leva ao entorpecimento, aos estimulantes de vitalidade, ao desprezo da vida frágil (humana e não humana) da moderna sociedade técnico-científica. A vitalidade requerida pelo nosso autor emerge de um amor incondicional à vida, que se opõe a todos os processos artificiais vitalistas da sociedade tecnocrata. Trata-se de um lançar-se na aventura das experiências da vida, correr todos os riscos e sofrer todas as ameaças que estão implicadas nesse processo. A vitalidade constitui-se, assim, em instrumento fundamental da teologia ecológica moltmanniana numa canção de celebração da vida.

4.6. Conclusão parcial

Neste capítulo procuramos compreender a teologia de Moltmann através de sua orientação ecológica em suas “contribuições”, pois partimos da hipótese de que o ecológico em sua teologia não é um tema isolado, mas está presente em toda sua produção.

Conforme já afirmamos aqui, nesses últimos vinte anos a teologia de Moltmann recebeu um aprofundamento trinitário com desdobramento na vida. Nossa perspectiva foi, ao longo deste capítulo, pensar o Espírito divino animando os processos de vida e as múltiplas relações entre Deus e o mundo. Perguntamos por

uma teologia ecológica em Moltmann e entendemos que se trata da busca por um saber sobre Deus a partir de um complexo teórico que quer superar categorias de poder.

Detivemo-nos nos conteúdos daquilo que chamamos de teologia ecológica em Moltmann. Com isso, observamos que não há em nosso teólogo nenhuma tentativa de definição do termo ecologia e enquadrar sua reflexão em uma ecologia profunda, ecologia da mente, ecologia social ou ecologia ambiental, conforme propôs Felix Guatari,⁵⁷¹ e que apresentamos no primeiro capítulo deste trabalho. Concluimos que essa postura se deve ao fato de que para nosso teólogo a ecologia não é o objeto de sua reflexão, assim como a ecologia também não diluiu o seu discurso teológico, que está fundamentado em referenciais teológicos, e não na nova cosmologia, embora haja uma postura dialogal. Moltmann não abre mão de Deus como objeto da teologia. Nessa perspectiva, sua teologia ecológica é elaborada a partir de uma forte base escriturística – Moltmann passa com grande desenvoltura pelos textos bíblicos – e busca no interior da tradição teológica (ou tradições teológicas) por um conceito que possa ser adequado, a fim de articular o discurso sobre Deus de tal modo que seja sempre relacional. Como nossa intuição era de que a doutrina trinitária constituía-se em ponto de partida de sua reflexão teológica em perspectiva ecológica, penetramos em sua reflexão trinitária e ali nos encontramos com o conceito de *pericórese*. Percebemos que através desse conceito fundamental Moltmann busca superar idéias hierárquicas, subordinacionistas e autoritárias sobre Deus em benefício de compreensões relacionais, não hierárquicas, não subordinacionistas. Assim, Deus relaciona-se com o mundo, está na sua criação. Moltmann articula a doutrina cristã da Trindade com a doutrina rabínica e cabalística da *shekiná*, e assim é possível responder a acusação que foi feita à tradição judaico-cristã de ser responsável pela destruição do meio ambiente,⁵⁷² conforme mencionamos no segundo capítulo deste trabalho. Consideramos que o desenvolvimento feito por Moltmann da doutrina da *shekiná* é convincente e, portanto, uma contribuição significativa. Contudo, ficamos

⁵⁷¹ GUATARI, Félix. *Três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.

⁵⁷² Um pequeno, instigante e informativo artigo sobre essa questão é ASSMANN, Hugo. Ecoteologia: um ponto cego do pensamento cristão? *In.: Teologia aberta ao futuro*, p. 193-208.

com dúvidas se o forte monoteísmo judeu não fica comprometido, pois o pensamento trinitário deixa claro que é possível conceber a imanência de Deus, mas não temos a mesma certeza de que a concepção monoteísta e transcendente do judaísmo se mantém preservada.⁵⁷³

Outra constatação nossa é que teologia de Moltmann na fase de sua *Trilogia da esperança*, era fortemente orientada no tempo com sua escatologia dependente da história e do tempo. O ecológico na teologia trinitária moltmanniana, que se organiza a partir do conceito *pericórese*, está voltada para uma teologia do espaço, na medida em que cria espaço de vida.

Um dos grandes méritos do fazer teológico de Moltmann é a capacidade de recolocar algumas importantes questões para a teologia, ou seja, Moltmann faz perguntas interessantes e relevantes. Necessariamente ele não tem as melhores respostas, mas é muito significativo o seu desejo de não querer simplesmente oferecer respostas teológicas a questões levantadas pela filosofia, pela física, pela antropologia etc., mas entende que a teologia deve recolocar as questões a partir da sua perspectiva, levantar também as perguntas e não ficar, como muitas vezes, simplesmente na desconfortável posição de responder perguntas. Nesse sentido, destacamos que Moltmann recoloca a pergunta sobre a relação Deus-mundo de modo adequado, no contexto dessa crise ambiental, pois para ele, é importante saber o que Deus significa para o mundo, mas é igualmente importante saber o que o mundo significa para Deus. De igual forma, ele também reelabora a questão da moderna antropologia filosófica e teológica sobre a distinção entre seres humanos e animais. Moltmann não pergunta pelo que os distingue, mas quer saber qual a ligação entre eles e o que eles têm em comum.

A teologia moltmanniana está orientada pela pergunta hermenêutica, que visa a eficácia da reflexão teológica. Isto requer uma linguagem eficaz no interior de uma dada realidade social e política. Fica plasmado que a contribuição específica de Moltmann é a busca por um discurso teológico eficaz, no nível social e político e

⁵⁷³ Sobre isso ver SCHORSCH, Ismar. *Hacia um oasis cósmico*. Maj' shavot (Ano XXXI) enero – junho 1992.

também para a realidade ecológica e integrada. Assim, a teologia ecológica, postulada por ele, assume o papel de hermenêutica crítica da sociedade humana, que é expressa através de suas críticas contra o monoteísmo e contra as estruturas monárquicas políticas e clericais. A partir disso, ele busca a superação desses modelos propondo novas compreensões das sociedades humanas a partir da teologia da Trindade. Contudo, observamos também que não há nenhuma inovação na linguagem trinitária de Moltmann: Pai, Filho e Espírito Santo, como verificamos em Sallie McFague,⁵⁷⁴ por exemplo.

Outra contribuição que merece consideração na teologia de Moltmann vem da importância que ele concede à experiência. A sua tese de que toda experiência de vida é experiência de Deus fala da possibilidade de experiência da transcendência em toda imanência através do conceito de transcendência imanente. O seu diálogo com a filosofia da vida é fecundo e lhe permite investir na superação da tensão entre vitalidade e espiritualidade através de uma cosmovisão hebraica, que fala do (re)encontro com o Espírito libertador para a vida. Na conclusão de nosso segundo capítulo, apontamos a carência de uma perspectiva escatológica no panenteísmo postulado por teólogas e teólogos ali analisados. Em Moltmann essa perspectiva escatológica é evidenciada. Todavia, encaramos com certa preocupação a demasiada ênfase moltmanniana no futuro. É verdade que ele amplia o conceito de salvação ao incluir o mundo, assim como enfatizam as ecofeministas, em particular Rosemary Radford Ruether,⁵⁷⁵ mas ao adiar a salvação do mundo até o fim dos tempos pode sugerir uma redução do valor do mundo. Diante de um contexto de catástrofes ambientais que testemunhamos, consideramos temerário que o mundo deva esperar até o *escaton* para ser salvo. É verdade também que em sua obra *A vinda de Deus*, Moltmann demonstra que tem consciência dessas questões. No próximo capítulo deveremos aprofundar algumas conclusões a que chegamos neste capítulo.

⁵⁷⁴ MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus*. Teologia para uma era ecológica e nuclear. São Paulo: Paulus, 1996.

⁵⁷⁵ RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia & God*. An ecofeminist theology of Earth healing. SCM Press, Londres, 1993.

Capítulo 5

O ESPÍRITO CRIADOR: CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS E NOVAS POSSIBILIDADES

*A liberdade parece sempre lançar na necessidade
raízes profundas e organizar-se intimamente com ela.
o espírito retira da matéria as percepções que serão
seu alimento, e as devolve a ela na forma de movimento,
em que imprimiu sua liberdade.*

Henri Bergson

5.1. À guisa de introdução

No capítulo anterior, refletimos sobre a ecologia na produção teológica trinitária em Jürgen Moltmann. Buscamos a ecologia na tradição teológica na qual nosso teólogo foi forjado: a teologia trinitária, que está articulada com as interpelações que a realidade da emergência ecológica nos faz.

Neste capítulo estamos interessados em continuar a articular uma teologia inclusiva, aberta, ecumênica, como aprendemos em capítulos anteriores e a partir de um eixo hermenêutico pneumatológico, que, como já dissemos, é marginal na teologia ocidental. A partir desse novo eixo hermenêutico, queremos estabelecer uma relação fecunda com a Teologia Feminista, a Teologia do Processo, a Teologia da Libertação, a Ética na busca de maior concretude e relevância para o fazer teológico, sobretudo no contexto da América Latina. Com isso, deveremos entender liberdade e justiça como pedras angulares que sustentam a vida concreta.

Afirmamos com isso que buscamos maior concretude no fazer teológico, pois entendemos que as interpelações feitas pela realidade ecológica assim nos impelem. Falar de *práxis* no pensamento teológico de Moltmann pode sugerir, para alguns, uma impossibilidade. A teologia moltmanniana já foi alvo de várias críticas, sendo que grande parte delas é pelo fato de ser pouco concreta, ou seja, ela é acusada de ser uma teologia excessivamente teórica. Teólogos e teólogas da América Latina, sobretudo na década de 1970, entendiam que sua teologia era demasiadamente futurista, sem que a *práxis* histórica fosse tangida.⁵⁷⁶

Em primeiro lugar, faremos uma recapitulação crítica daquilo que expusemos sobre a teologia de Jürgen Moltmann. Em segundo lugar, enfatizaremos a necessidade de uma hermenêutica mais adequada à realidade ecológica atual e à realidade religiosa latino-americana. Para isso, articularemos um novo viés hermenêutico através da união da pneumatologia com a ecologia, que chamamos de

⁵⁷⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*, p. 27 e 182; acrescento também a avaliação crítica de HIGUET, Etienne. “*Teologia da Esperança*”..., p. 39-47. Não obstante, outros nomes poderiam ser acrescentados, como, por exemplo, o metodista José Míguez-Bonino, que protagonizou uma áspera polêmica com Moltmann.

pneumatológico-ecológico. Em seguida, refletiremos sobre o Espírito criador como amante da liberdade e da justiça. Esperamos, com isso, incorporar os ensinamentos adquiridos nos capítulos anteriores à nossa reflexão. Terminaremos o capítulo em diálogo aberto com a teologia feminista, ao pensarmos o Espírito criador como mãe da vida.

5.2. Recapitulação crítica da Teologia de Jürgen Moltmann

Neste item retomaremos criticamente alguns aspectos tratados ao longo deste trabalho. Objetivamos com isso, aprofundar ainda mais a reflexão sobre o tema que propomos e também estabelecer melhores conexões com autoras e autores trabalhados nos capítulos anteriores.

Começaremos abordando a questão do conceito de ecologia, uma vez que percebemos certa distinção em nosso autor em relação aos demais. Em um segundo momento, retomaremos a ênfase que Moltmann dá ao futuro, que é um aspecto importante, considerando o momento das questões ecológicas. Encerraremos este item retomando as relações que Moltmann estabelece entre o pensamento trinitário cristão e o misticismo judaico.

5.2.1 Ecologias e ecologia em Moltmann

Apresentamos a teologia de Jürgen Moltmann no terceiro capítulo a partir de uma perspectiva pneumatológica e mostramos a possibilidade de reconstruir a teologia a partir desse viés. No quarto capítulo fizemos a leitura de sua teologia em busca da perspectiva ecológica ali presente. Nos dois capítulos percebemos, como já dissemos, que pneumatologia e ecologia resultam do caráter progressivo e do aprofundamento na teologia trinitária com desdobramento na vida. Buscamos os fundamentos das questões que são levantadas pela teologia trinitária de Moltmann e

ali encontramos o conceito de ecologia na teologia, assim como encontramos a ênfase e a centralidade que pode ter o Espírito Santo no fazer teológico.

Em Moltmann encontramos os fundamentos do conceito de ecologia na teologia trinitária. Com isso, estamos diante de um ponto que merece uma observação crítica ao pensamento teológico ecológico de nosso autor. Em nosso segundo capítulo, apresentamos as reflexões de autoras e autores que desenvolveram, de diferentes formas, uma teologia ecológica. Rosemary Radford Ruether, por exemplo, apresenta o ecofeminismo como alternativa ao domínio masculino da criação, através de uma perspectiva sanadora. A articulação que ela faz da ecologia e do feminino – e aí podemos incluir também Ivone Gebara – tem uma clara opção pela ecologia profunda, diante da ecologia social e da ecologia biológica, pois Ruether se preocupa com os padrões simbólicos e éticos da relação destruidora do ser humano para com a natureza, e vai em busca de modos de se criar uma cultura holística.⁵⁷⁷

Jürgen Moltmann, conforme observamos, não se detém em uma reflexão sobre a ecologia: a origem do conceito, a ampliação semântica do termo e suas diferentes concepções. Em nenhum momento percebemos que essa necessidade ou preocupação se faz presente em seu fazer teológico. Assim, ele fica nos devendo uma reflexão sobre as diferentes ecologias existentes – como procurou fazer Leonardo Boff,⁵⁷⁸ como percebemos na perspectiva do processo e o modelo ecológico de John Cobb.⁵⁷⁹ Nesse sentido, Moltmann não nos permite melhor avaliação e julgamento sobre o uso que faz da ecologia, à luz das suas diferentes possibilidades conceituais.

Por outro lado, entendemos também que o que apontamos acima se configura como um traço distintivo de sua teologia ecológica, diante das demais produções. Ou seja, para nós, seu mérito está em apostar no fato de que mergulhar na teologia das origens e articulá-la com as interpelações emergentes que a problemática ecológica traz resulta em uma relevante reflexão teológica para esta “era ecológica” –

⁵⁷⁷ Cf. RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: mulheres do Primeiro e Terceiro mundos. *Mandrágora. Ano 6 (2000) no. 6 Ecofeminismo: tendências e debates*, p. 11-17.

⁵⁷⁸ Cf. BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 19-23.

⁵⁷⁹ COBB, John B. Process Theology and an Ecological Model. *In.: Cry of the environment. Rebuild the Christian Creation Tradition*, 1984.

para lembrar o subtítulo da obra de Sallie McFague.⁵⁸⁰ O ecológico é central em Moltmann para motivar novas possibilidades de reflexão, que são encontradas a partir do desenvolvimento de uma teologia trinitária. A ecologia não se torna objeto da teologia, tampouco a cosmovisão ecológica determina novos rumos ao fazer teológico em Moltmann, como aconteceu com Boff, ao afirmar que a Teologia da Libertação deveria absorver a nova cosmologia.⁵⁸¹ Para Moltmann, nenhuma teologia deveria assumir uma cosmologia moderna como fundamento da cosmologia religiosa, pois isso implica dissolver a especificidade da fé que se origina da tradição judaica e cristã.⁵⁸² Para ele, então, o Deus trino e uno é o inegociável objeto da teologia cristã. Eis a força da teologia de Moltmann.

5.2.2 A visão de Moltmann do futuro: o horizonte escatológico

Boa parte do que Jürgen Moltmann apresenta, como já dissemos aqui, está relacionado com a teologia ortodoxa: a idéia da transfiguração aplicada à salvação do mundo, isto é, não apenas os seres humanos estão incluídos no projeto de salvação, mas todo o universo; uma concepção de salvação que se inicia pela criação e não pela queda; e, sobretudo, a *pericorese*.

Outro aspecto que devemos mencionar aqui é a ênfase recorrente da teologia de Moltmann sobre a escatologia. O conceito de salvação que inclui o mundo todo é uma importante ampliação que não pode ser negligenciada. Entretanto, não podemos deixar de registrar que a salvação final somente é algo que acontece em Deus no reino da glória, quando se juntam as Trindades imanente e econômica. O problema é que o adiamento da salvação do mundo, parece-nos, sugere enfraquecimento do valor que o mundo tem. O nosso contexto atual com freqüentes catástrofes ambientais que assolam a terra, sugere maior cuidado na elaboração de um conceito de salvação que

⁵⁸⁰ MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus – Teologia para uma era ecológica e nuclear*. São Paulo: Paulus, 1996.

⁵⁸¹ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 157.

⁵⁸² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 22.

tenha a abrangência que inclua toda a criação, para que este mundo não tenha que esperar até a *eschaton* a fim de ser salvo.

A obra *A vinda de Deus*, demonstra o seu renovado interesse de Moltmann na escatologia e sua preocupação com as agressões que sofre a terra. Mostra a participação e santificação da vida na vida divina, sustentando que a vida eterna “não é apenas vida transcendente ‘após a morte’, mas é já aqui avivamento, renascimento e capacitação da vida terrena com novas forças vitais.”⁵⁸³ Afirma, ainda, que a vida eterna não está situada no mundo além, depois da morte, mas também diz que “a vida eterna começa já aqui e agora, em meio à vida transitória, e transforma a vida terrena num prelúdio de si mesma,”⁵⁸⁴ de modo que percebemos que ele demonstra um certo cuidado ao falar de “prelúdio” e “antecipação”. Ao falar do instante escatológico, devemos entendê-lo como Moltmann mesmo nos esclarece: “o próprio *instante escatológico* deve ser pensado, para além do fim da plenitude da história, como plenitude da criação no princípio e, portanto, como egresso do tempo para a eternidade.”⁵⁸⁵ De algum modo, percebemos uma certa dificuldade que nosso teólogo tem para sustentar sua ênfase no aquém, pois sua preocupação com a escatologia mais com o que acontece além do tempo remete sempre sua atenção para o futuro. Nesse sentido, entendemos que a preocupação com a salvação do mundo como uma realidade que acontece neste momento deve merecer maior ênfase. Do mesmo modo como demonstramos nossa preocupação com a ética da responsabilidade defendida por Hans Jonas com sua ênfase nas gerações futuras, apontamos aqui um aspecto que pode enfraquecer a importância do que está acontecendo no momento atual. Entendemos que ao mesmo tempo em que Moltmann quer evitar que haja esvaziamento na importância dada ao mundo presente, percebemos também que ele não consegue evitar a ênfase no “ainda não” do reino de Deus em detrimento do “já”.

⁵⁸³ MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 358.

⁵⁸⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, 314.

⁵⁸⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus*, p. 316. O grifo não é nosso.

5.2.3 Teologia trinitária e misticismo judeu

Quando nos detivemos nos conteúdos da teologia de Jürgen Moltmann, ao longo deste trabalho, descobrimos que nosso teólogo recorre a um elemento da tradição mística judaica, que é a doutrina mística e cabalística da *shekiná*. Moltmann adota essa noção para a teologia da Trindade e com isso, desperta-nos um questionamento sobre o próprio significado da Trindade para Moltmann com características místicas. Dito de forma diferente: a adoção desse conceito para tratar da teologia da Trindade desperta a questão se essa doutrina cristã tem também características místicas.

O elemento da mística judaica na teologia moltmanniana, portanto, é uma realidade em sua elaboração teológica da Trindade cristã. Devemos, contudo, somente registrar que ele vai além da esfera do misticismo judaico, quando absorve também outras tradições místicas, como as referências que faz ao misticismo espanhol,⁵⁸⁶ Meister Eckhart⁵⁸⁷ e Jakob Böhme.⁵⁸⁸

Percebemos em nossa análise que dessas influências místicas prevalece com muita intensidade a mística judaica. A doutrina cabalística de *zimzum* se configura como parte do deliberado esforço de Moltmann para distinguir entre Deus e o mundo, e em termos da sua utilização da linguagem ecológica do início do conceito “casa” (oikos) espacial em Deus que tem repercussões para a nossa própria necessidade de uma “casa” particular em comum com outros seres vivos. A leitura que Moltmann faz sobre a mística de Isaac Luria é através de Gershom Scholem.

A teoria de Isaac Luria tem como ponto de partida o fato de que a essência da divindade não deixa espaço para a criação, e isso exige uma retirada divina em Deus. A idéia de *zimzum* originalmente significava contração ou concentração, mas que na *Cabala* significa a retirada, ou recuar. O comentário de Scholem é incisivo

⁵⁸⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 50.

⁵⁸⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, 118.

⁵⁸⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 122.

Luria começa pondo uma questão que parece naturalista e, se quiserem, um tanto crua. Como pode existir um mundo se Deus está em toda parte? Se Deus é 'tudo em tudo', como podem existir coisas que não são Deus? Como pode Deus criar o mundo a partir do nada? Este é o problema. A solução tornou-se, apesar da forma crua com que ele a apresentou, da mais alta importância na história do pensamento do cabalismo posterior.

Na cabala, *zimzum* se tornou um profundo símbolo do exílio. Luria vai tratar *zimzum* também como representação do ato julgamento e de limitação. Para a cabala, Julgamento (Din) significa imposição de limites e a correta delimitação das coisas. Segundo Luria, *Zimzum* é um espaço que se desenvolve inicialmente dentro de Deus, uma concepção que foi facilitada por ele acreditar que havia um vestígio da luz divina (*Reschimu*) que permaneceu no espaço primevo criado pelo *zimzum*, mesmo após a retração da substância do Sem-Fim (*Ein-Sof*). Isso significa, para Luria, uma espécie de sobra, de vestígio de algum líquido que foi derramado de uma garrafa. Desse modo, é que existe a possibilidade de se argumentar que *Reschimu* ainda continua sendo a criação divina, e modo semelhante se pode dizer que a substância *Ein-Sof* foi recolhida, então aquilo que aparece como resultado desse processo é o que deve ficar fora de Deus. Por isso, alguns desprezam completamente o *Reschimu*.⁵⁸⁹

Moltmann vê uma possibilidade fecunda de estabelecer um diálogo com o pensamento místico luriano, e não podemos negar que essa aproximação é criativa. Contudo, fica muito claro nas exposições de Moltmann que ao usar o sistema de Isaac Luria, nosso teólogo ignora muitos aspectos essenciais. Scholem demonstra que o misticismo judaico aprofunda suas raízes no judaísmo em si. Segundo ele, não há um misticismo abstrato, mas a experiência mística está sempre em relação com outros fenômenos religiosos. “Não há misticismo como tal, há apenas o misticismo de um sistema religioso particular, misticismo cristão, islâmico, judaico e assim por diante.”⁵⁹⁰ Mais adiante ele vai afirmar, de modo ainda mais claro, que “não podemos esperar que a fisionomia do misticismo judaico seja a mesma do misticismo católico, do anabatismo ou do sufismo muçulmano.”⁵⁹¹ De acordo com essas palavras de

⁵⁸⁹ SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*, p. 294.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 12.

Scholem e todo o contexto em que elas estão inseridas, não é legítimo estabelecer essas ligações, como Moltmann faz, entre uma experiência mística que tem raízes numa tradição religiosa com outra tradição, pois os aspectos próprios do misticismo cristão nada tem a ver com o judaísmo e com a experiência mística judaica,⁵⁹² conforme entende Scholem.

Para Moltmann, a idéia do *zimzum* é um caminho conveniente para descrever o conceito de *kenosis* – a autolimitação de Deus, que é mais usada na cristologia do que em discussões trinitárias. Ele recoloca a idéia do Exílio, que é simbólico na tradição cabalística judaica, e a relaciona com a idéia da cruz.⁵⁹³ Desse modo, a cruz representa a última autolimitação de Deus, pois a primeira é a criação. Nesse aspecto há uma dificuldade para se pensar na questão trinitária; na participação da Trindade na limitação inicial, que para Moltmann é a *kenosis* do Pai, do Filho e do Espírito Santo, pois não fica claro como as Pessoas são afetadas. Faz parte dessa apropriação da mística judaica a *shekiná*, que sublinha a inabituação de Deus na criação de seu amor.⁵⁹⁴ Moltmann desenvolve essa doutrina, mas também não deixa claro como o uso dessa doutrina não comprometeria o rígido monoteísmo judeu, quando colocada frente à doutrina trinitária cristã. Ao que nos parece, a doutrina da Trindade já seria o suficiente para a concepção imanente Deus.

O aspecto que podemos mencionar na questão supracitada da imanência de Deus ou da sua necessária relação com o mundo, nos remete à teologia do processo, que busca uma visão integral de Deus e do mundo. Como já vimos, a teologia do processo – assim como Moltmann, as ecofeministas e Boff – mantém uma atitude

⁵⁹² No âmbito das discussões epistemológicas sobre mística, debate-se sobre a possibilidade ou não de uma mística comparada e, em termos filosóficos, uma das questões que se destaca na pauta da agenda de discussões sobre mística é se *há uma experiência mística que seja comum a todos os seres humanos por culturas e tradições diversas*. O atual estado de questões filosófica acerca da mística acontece na polarização entre *perennialistas* e *contextualistas*. Os *perennialistas* defendem a idéia de que há um fundo comum entre as experiências místicas; a experiência mística significa um contato direto, sem mediação com um princípio absoluto. Na outra extremidade estão os *contextualistas*, que entendem que a experiência mística está sujeita ao dinâmico processo formativo e construtivo tanto da linguagem quanto da cultura do indivíduo. Nessa linha de compreensão, a ênfase recai sobre a diferença entre as religiões e não sobre a unidade transcendente entre elas, como postulam os *perennialistas*. Sobre isso SCHWARTZ, Sílvia. O estado atual das discussões epistemológicas sobre mística. *In.: No limiar do mistério*, p. 417-436.

⁵⁹³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *God in creation*, p. 91.

⁵⁹⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*, p. 40.

crítica diante de alguns aspectos da teologia tradicional ocidental, e uma de suas principais contribuições é apresentar uma visão de Deus verdadeiramente imanente no mundo como contexto adequado para a teologia trinitária. Deus está no mundo. Por outro lado, também nesse aspecto, podemos dizer que o estreitamento da relação e da apropriação de categorias da mística judaica, estabelece uma marca distintiva na teologia de Moltmann em relação às demais que aqui analisamos.

5.3. O Espírito criador e novas possibilidades: hermenêutica pneumatológico-ecológica

Em nosso terceiro capítulo, apresentamos a teologia de Jürgen Moltmann através do viés pneumatológico, que elegemos como porta de acesso ao seu edifício teológico. Ali, demonstramos como a teologia ocidental reservou sempre um espaço periférico a esse campo de reflexão teológica, e como, na teologia de Moltmann, ele vem ocupando um espaço cada vez mais privilegiado. Ou seja, ali refletimos criticamente sobre aspectos importantes da teologia cristã ocidental. Como julgamos que a teologia ocidental tem na teologia do Espírito grande débito, consideramos importante superar o seu papel marginal na construção do método teológico.

Entendemos que os movimentos atuais do Espírito são tão desafiadores para a teologia quanto a atual realidade ecológica. Diante disso, não é possível atender a esses desafios atuais utilizando uma hermenêutica de tipo normativa. Supomos que uma centralidade do Espírito Santo na teologia cristã atual implica mudança no modo de elaborar o método teológico e de ler os temas clássicos da teologia, como a eclesiologia e a cristologia, que ocupam o lugar central na hermenêutica normativa – que vêm sendo superados. A teologia ocidental, então, se moveu no interior de um eixo hermenêutico eclesiológico-cristológico. Uma interpretação teológica que contemple um novo eixo hermenêutico, que deve emergir do diálogo com os movimentos do Espírito (das práticas cristãs) e da realidade ecológica atual, é o que se exige. Chamamos essa hermenêutica de *pneumatológica-ecológica*.

Há em nosso continente um espetacular avanço do movimento carismático e do pentecostalismo, e não faltam interpretações com mediações da sociologia e antropologia.⁵⁹⁵ Essas articulações sócio-antropológicas nos conduzem a interpretações que associam superprodução simbólica como compensação da real carência econômica na vida das pessoas crentes. A teologia se valeu muito dessa mediação para articular o seu discurso, como ato segundo dessas leituras sócio-antropológicas.⁵⁹⁶ Dessa forma, ela não teve condições de fazer uma leitura teológica desses novos movimentos, e perceber sua dinâmica, a riqueza simbólica ali presente e as imagens de Deus que dali emergem. No entanto, foram esses movimentos que deflagraram transformações significativas na teologia cristã⁵⁹⁷ em geral e, particularmente, no cristianismo da América Latina. O fato é que a teologia seguiu o rastro dessas interpretações e com isso repetiu a ênfase na eclesiologia e na cristologia, como mostram as grandes obras que foram produzidas na e para a América Latina.⁵⁹⁸ Tanto a eclesiologia quanto a cristologia foram determinantes também para o rico e criativo fazer teológico latino-americano.

Ora, privilegiar a cristologia e a eclesiologia na teologia do nosso continente, significa dizer que houve grande preocupação em dialogar com a herança teológica em que prevaleceu o viés hermenêutico cristologia-eclesiologia na reflexão teológica

⁵⁹⁵ Entre as literaturas existentes destacamos MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999; CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do campo: Vozes/Simpósio/UMESP, 1997; COMBLIN, José. *Nós e os outros. Os pobres frente ao mundo globalizado*. In.: SUESS, Paulo (Org.). *Os confins do mundo no meio de nós*. São Paulo: Paulinas, 2000.

⁵⁹⁶ Sobre isso GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1979; BOFF, Clodovis. *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

⁵⁹⁷ Em MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 16 lemos a seguinte constatação: “com o ingresso das igrejas ortodoxas em 1961 e o ingresso, mais tarde, de algumas igrejas pentecostais no movimento ecumênico, é nestes dois terrenos que estão ocorrendo os avanços na pneumatologia.”

⁵⁹⁸ Apenas para lembrar algumas dessas grandes produções teológicas que surgiram: SOBRINO, Jon. *Jesucristo libertador. Lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret*. UCA Editores, San Salvador, 1991; SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983; SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes, 1996; BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador. Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1972; BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder. Ensaio de eclesiologia militante*. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1982; RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da igreja. Análise histórica e interpretação teológica da igreja na América Latina*. 2ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1982; DUSSEL, Enrique. *História da Igreja na América Latina*. Barcelona. Ed. Terra, 1972; DUSSEL, Enrique (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992; HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. *História da igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.

libertadora. Dessa forma, as grandes inovações da teologia latino-americana se deram dentro desse eixo. Não obstante a contribuição que a Teologia da Libertação ofereceu e ainda nos oferece, devemos fazer essas constatações críticas quanto aos seus limites.

Dialogar com a pneumatologia objetivando uma imagem do Espírito Santo plausível para a realidade da América Latina é a alternativa para ampliarmos os horizontes da teologia em geral e da teologia latino-americana em particular. Como já dissemos, para Comblin, o cristianismo, quando abordado pelo ângulo da *práxis*, deve necessariamente conduzir ao Espírito, pois é ele quem conduz à ação.⁵⁹⁹ Por isso, ele afirma: “o Espírito nos é enviado para nos fazer agir.”⁶⁰⁰ Todavia, a ênfase de Comblin está sobre a ação concreta do Espírito na história da humanidade, a fim de transformá-la, e cujo povo pobre da América Latina é o sujeito dessa transformação. Nesse sentido, é pertinente questionar criticamente se o projeto de libertação deve se limitar ao ser humano. Dito com outras palavras: a natureza também não deve ser incluída nesse projeto de libertação, posto que o mundo moderno a destrói sem medida? Ou ainda, os limites da ação do Espírito Santo se esgotam no ser humano? Essas perguntas podem ensejar, no contexto da emergência da problemática ecológica atual, uma discussão acerca do antropocentrismo que grassa na teologia ocidental. Esses questionamentos também apontam para a necessidade da hermenêutica *pneumatológica-ecológica* como tentativa de melhor articular teologicamente essas questões.

Tanto a teologia protestante quanto a teologia católica privilegiaram em seu fazer teológico a cristologia. No protestantismo, apenas para tomarmos como exemplo, destacamos Karl Barth, que interpreta a obra do Espírito Santo como confirmação subjetiva da revelação de Jesus Cristo, que é o lado objetivo dessa revelação. Na teologia católica, por sua vez, o Espírito Santo, enquanto tema de reflexão teológica, continuou fora dos inúmeros artigos que foram produzidos depois do Vaticano II. Um ensaio de David Tracy é bom exemplo dessa centralidade na figura de Jesus no processo de revelação e compreensão de Deus. Ele indica que o

⁵⁹⁹ Cf. COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 22.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 53.

Espírito Santo é dispensável porque todo processo de revelação se concentra nas funções eclesiais.⁶⁰¹ Portanto, enquanto no protestantismo o risco é de uma redução do Espírito Santo ao íntimo do indivíduo, no catolicismo o risco é de que a instituição fique no centro,⁶⁰² em detrimento dos dons.

Outro aspecto que devemos mencionar, para afirmarmos a urgência da hermenêutica *pneumatológica-ecológica*, está ligado à problemática ecológica. Gustavo Gutiérrez em sua *Teologia da Libertação*, parte de uma idéia de unidade de história. Não há, portanto, diferença entre história do mundo e história da salvação, pois “há uma só história. História cristofinalizada,”⁶⁰³ afirma Gutiérrez. Essa unidade histórica é a história da salvação do mundo, segundo interpreta Moltmann.⁶⁰⁴ A salvação deve estar relacionada com a vida eterna e com a cura nesta vida oprimida, doente e pobre. Com isso, a salvação não deve significar instâncias separadas entre além e aquém. Assim Moltmann escreve:

‘Além’ e ‘aquém’ não mais são níveis diferentes do ser na terra e no céu, mas diferentes épocas do mundo do único processo de redenção. Os tempos presente e futuro estão imbricados um no outro *pericoreticamente* como antecipação e plenificação.⁶⁰⁵

Para Moltmann, conforme suas palavras supracitadas, a busca de Gutiérrez por um pensamento total não foi suficientemente total, na medida em que celebrou o antropocentrismo europeu. Parece-nos que Moltmann está correto em sua afirmação, pois segundo escreve o autor de *Teologia da Libertação*: “o homem é o resumo e o centro da obra criadora, e é chamado a prolongá-la por meio do trabalho (cf. Gên. 1,28).”⁶⁰⁶ Essas palavras de Gutiérrez estão muito alinhadas ao espírito moderno antropocêntrico, que tem o ser humano como centro de todos os processos de

⁶⁰¹ TRACY, David. Tratado da compreensão de Deus. In.: FIORENZA, Francis/GALVIN, John. *Teologia sistemática*. Perspectivas católico-romanas. Vol. I e II, p. 183-184.

⁶⁰² Para Geffré, “a teologia católica procurou superar um eclesiocentrismo estreito no sentido de um cristocentrismo cada vez mais afirmado.” GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 155.

⁶⁰³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*, p. 129.

⁶⁰⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 205.

⁶⁰⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 205.

⁶⁰⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Op. Cit.*, p. 135. O texto citado é o mesmo do qual se valeu Lynn White Jr. Para acusar o cristianismo por ser o causador das catástrofes ambientais. Cf. WHITE JR, Lynn. The historical roots of our ecological crisis. In.: *Science*, n. 155, 1967, pp. 1203-1207.

transformação de si mesmo e do mundo. Moltmann observa que quando Gutiérrez escreveu sua obra clássica, já não era mais correta uma reflexão que aceitava esse tipo de antropocentrismo. Sobre isso, escreve-nos Moltmann:

A dimensão das catástrofes ecológicas havia dado início, já naquela época, a um processo de mudança do modo de pensar antropocêntrico para o ecológico. Ao lado da espoliação econômica e da alienação racista, a rapinagem e a depredação industrial da natureza constituem uma opressão, contra a qual deve voltar-se um processo total de libertação, caso ele deva resultar em liberdade em favor de outros e não numa liberdade às custas deles.⁶⁰⁷

Essa migração do antropocentrismo ao ecológico não ocorreu com muita rapidez em nosso continente. Na teologia latino-americana, portanto, a questão ecológica foi assunto que não fez parte da pauta de sua agenda de reflexão, como se a existência da dura realidade ecológica fosse ignorada, mesmo que houvesse Juan Luiz Segundo como exceção, pois incorporou, ainda que parcialmente, colocações do pesquisador norte-americano Gregory Bateson, o ecologista da mente.⁶⁰⁸ A Teologia da Libertação, como crítica da teologia clássica, assimilou também os seus limites antropocêntricos e assim não incorporou as interpelações que a realidade ecológica já fazia na década de 1970.

A teologia latino-americana não deve se esquivar da problemática ecológica, como se isso não fizesse parte de nossa realidade, sugerindo ser problema apenas de países do chamado Primeiro Mundo. Entretanto, vai afirmar Moltmann:

A América Latina é uma região de catástrofes ecológicas. Uma importante contribuição da América Latina em vista dos problemas da humanidade com a destruição do meio ambiente é respeitar a antiga compreensão indígena da natureza e renová-la para a atualidade.⁶⁰⁹

Essa observação de Moltmann assume seu grau de importância quando afirma que diante desses problemas relacionados à destruição ambiental, a América Latina tem uma contribuição a dar. A história dos primeiros habitantes do nosso

⁶⁰⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 205.

⁶⁰⁸ Sobre o ecológico no pensamento de Juan Luiz Segundo ver GUILLERMO, Kerber. *O ecológico e a teologia latino-americana*, p. 113-129.

⁶⁰⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 205-206.

continente revela uma herança de relação de respeito à natureza – respeito à vida, para lembrar Schweitzer – que precisa ser resgatada, aponta Moltmann. As questões ecológicas, de modo muito particular na América Latina, estão ligadas à questão da continuidade e da qualidade da vida, particularmente dos seres mais frágeis e das pessoas mais pobres em suas precárias condições de vida.

Apontamos aqui para uma teologia pensada desde o eixo hermenêutico pneumatológico-ecológico, pois entendemos que o sentido cristão de mundo e de Deus é (re)interpretado e (re)elaborado mais adequadamente, quando visto no contexto da emergência ecológica, através de uma (re)leitura do Espírito na teologia e também na prática das comunidades. Nos próximos itens refletiremos a partir da perspectiva desse viés hermenêutico.

5.3. O Espírito criador de liberdade e justiça

A idéia de liberdade em Immanuel Kant não se assemelha ao conceito de *livre arbítrio* de Agostinho, que é a capacidade interior de escolha, mais tarde desenvolvido por Tomás de Aquino, que entendia liberdade como poder de eleição dos meios ordenados a um fim. Para Agostinho, tal determinação do ser livre se dá diante do bem e do mal, revelando-se o poder de escolha de um ou de outro. Porém, escolher o mal não é ser livre, porque a liberdade é completada na determinação do seu objeto, isto é, o bem. Sendo Deus o sumo bem, liberdade é participação na sua vontade.

Para Kant, a idéia de ser livre é uma ação decorrente exclusivamente da razão, à medida que esta não sofre perturbações dos sentidos. É uma legislação racional para si mesmo. Até certo ponto há aproximações com Agostinho, para quem é livre o arbítrio até a escolha entre o bem e o mal, pois também pode ser determinado pela razão. A partir da escolha, somente é livre aquele que opta pelo

bem. O conceito de liberdade está em estreita ligação com as regras e leis, à medida que decorre da razão.⁶¹⁰

Aqui não se postula liberdade como possibilidade de o ser humano fazer o que bem quiser, idéia muito compartilhada. Também deve ser afastada a idéia de livre arbítrio, própria da tradicional teologia moral, que se mantém por causa da questão da responsabilidade individual. A liberdade cristã aqui está na perspectiva paulina, que é a capacidade de ação no plano do ser humano novo, agir de modo plenamente humano superando todas as forças contrárias à vida, conforme preconiza a ética do respeito à vida de Albert Schweitzer. É a liberdade da morte e do medo da morte, que escraviza o ser humano.⁶¹¹

Como já vimos, em uma das obras de José Comblin tem como tema central a ação no mundo, que é a história tal como é vivida na ação dos povos. A história é vista através da ação. O que interessa a Comblin, como ele afirma, “não é a teologia da história, mas a história, não a teologia da ação, mas a ação”.⁶¹² Aqui, trata-se daquilo que é mais urgente para cristãos da América Latina, sobretudo o povo pobre. Comblin está convencido de que não há necessidade de teologia entre os cristãos, mas de ação. Quem conduz à ação é o Espírito. Este realiza sua obra no mundo através da ação.

Comblin chama de ação aquilo que pode mudar o ser humano e o mundo.⁶¹³ A ação implica mudança de comportamento, isto é, migrar de um estado para outro como, por exemplo, passar da injustiça à justiça, do mal para o bem. Quem está envolvido na tarefa de libertação de si mesmo e dos demais seres humanos e se depara com o pecado tem a tarefa de libertação do pecado. Ação, portanto, significa empenho para transformar o ser humano, significa assumir a tarefa de libertação.⁶¹⁴

A ação interfere no combate do Espírito contra o pecado, contra a opressão, na luta pela justiça, enfim na luta de libertação. Nesse sentido, a ação remete

⁶¹⁰ Sobre isso SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, p. 226-27.

⁶¹¹ Cf. COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*, p. 87.

⁶¹² COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 44.

⁶¹³ Cf. *Ibid.*, p. 54.

⁶¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 55.

diretamente ao Espírito Santo, a fonte última. Comblin salienta também que a ação, como movimento de mudança radical, parte do ser humano. É o indivíduo que assume a responsabilidade da ação. Queremos aproveitar essas iniciativas e promover uma ampliação da idéia de libertação que se alinhe à realidade ecológica.

5.3.1 O Espírito e a libertação

Segundo Moltmann, a experiência de libertação para a vida é a primeira experiência que mulheres e homens fizeram de Deus. A Escritura oferece a base para o entendimento acerca da libertação, que opera na interioridade humana como afirmação da vida, e exteriormente na medida em que amplia os espaços vitais. No Primeiro Testamento, a experiência de Deus e as experiências de libertação para Israel são duas dimensões do mesmo evento. Nos dois Testamentos, na experiência de libertação do povo escravo e na experiência de fé em Jesus, revela-se “o Senhor”.⁶¹⁵

O Êxodo contém a história do Deus que atenta para o sofrimento do povo escravizado numa terra, então ele vai ao seu encontro a fim de libertá-lo dos seus opressores e do medo da liberdade. O experimentar a presença deste Deus proporciona ao povo escravo a libertação para a vida, o que faz dele o Deus libertador. No Segundo Testamento as experiências são também libertárias, pois Jesus levou aos doentes e a todos os necessitados a força libertadora de Deus. A mesma força libertadora que despertou Jesus do poder da morte. É, portanto, uma experiência da ressurreição.⁶¹⁶

Nessa compreensão judeu e cristã, a fé em Deus conduz mulheres e homens à liberdade. Esse evento de libertação acontece no interior da estrutura trinitária e Moltmann se mantém coerente com seu pensamento. Assim ele se expressa: “para a

⁶¹⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 101.

⁶¹⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 103.

compreensão da experiência libertadora do Espírito é importante entender o Espírito tanto como o ‘Espírito de Cristo’ como também como o ‘Espírito de Deus’.⁶¹⁷

Se for verdade que a experiência de Deus é experiência de liberdade, também é verdade que a liberdade representa risco na medida em que se questiona até que ponto ela significa abandono, pois a autonomia pode gerar solidão, como resultado do conflitante desejo de segurança. Por outro lado, a falta de liberdade também tem seus riscos, como o autodesprezo e a apatia, que são sinais de morte, enquanto que a liberdade está inserida nos processos de intensificação da vida.

Segundo Moltmann, a modernidade criou a alternativa entre Deus e a liberdade, que é “fundamentalmente a alternativa entre conceito revolucionário de liberdade e um conservador entendimento de autoridade, entre um princípio de relações igualitárias e um hierárquico modelo de ordem.”⁶¹⁸ Em um dado momento as lutas libertárias se davam a partir da motivação da fé em Deus. Quando a fé em Deus se transformou em sinônimo de autoritarismo e conservadorismo, então as críticas à religião se tornaram pressupostos nas lutas libertárias.⁶¹⁹

A história, em geral, mostra que os movimentos libertários e o autoritarismo têm marcado também a cristandade. A fé em Deus é associada à autoridade, enquanto que a liberdade ao ateísmo. A falsa alternativa, “Deus ou liberdade”, pode ser superada adequadamente com a volta às experiências do Êxodo, da ressurreição, do Espírito da liberdade. Nesse sentido, a Teologia da Libertação (TdL) se propôs a trazer as imagens das tradições bíblicas aos que têm fé em Deus e desejo de liberdade. Muitas vezes a TdL se presta a oferecer recursos aos que estão à frente das lutas libertárias, apontando para uma relação entre a prática e a teoria.⁶²⁰

Segundo Moltmann, a TdL surge no horizonte da opressão da América Latina como a melhor tentativa de unir fé em Deus com o desejo de liberdade, conforme sugere a tradição bíblica. Ela busca nos movimentos históricos aquilo que

⁶¹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 104.

⁶¹⁸ MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *Op. cit.*, p. 189.

⁶¹⁹ Neste sentido, me remeto às críticas de Marx, sobretudo em MARX, Karl. *A sagrada família, ou Crítica da crítica crítica*. In: *Sobre a religião*.

⁶²⁰ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Cristoph. *Teologia e prática*, p. 29.

impulsiona a humanidade em direção ao futuro.⁶²¹ Nas palavras de Gutiérrez: “refletir a partir da práxis histórica libertadora significa refletir à luz do futuro em que se crê e se espera, é refletir com vistas a uma ação transformadora do presente.”⁶²² Para Moltmann, a experiência de Deus na história está vinculada à recordação bíblica do Êxodo de Israel e na paixão de Cristo, que produzem esperanças e são recordações com força revolucionária. Uma teologia ecológica que reivindicamos deve ter a capacidade de conduzir sua reflexão conjugando a teoria com a práxis concreta na experiência da comunidade de fé.

Pensar em liberdade cristã hoje, adverte-nos Comblin, é importante pensar em liberdade segundo Paulo, isto é, “uma liberdade radicalmente nova na sua concepção e na sua realização.”⁶²³ A palavra libertação tem despertado em homens e mulheres de hoje, grande interesse, pois estão todos desejosos por libertação, estão ávidos por uma vida de liberdade, que no contexto do pobre latino-americano significa alimento, casa, saúde, paz. Estes são itens que ainda ameaçam a vida neste continente, assim, liberdade para a vida também significa superar essas ameaças.

Jesus anunciava a boa notícia, isto é, o evangelho, que objetivava libertação da alienação, uma mudança total, revolucionária. Hoje, libertação também vindica o mesmo sentimento e sentido que teve a mensagem anunciada por Jesus. Ao mesmo tempo, inclui o aspecto político-social e ambiental, a fim de aproximar-se da prática de Jesus que cuidava da salvação do ser humano de modo integral, sem hiatos. Dessa forma, é uma libertação que quer uma fé não alienada.⁶²⁴

Moltmann pergunta pela verdadeira liberdade para a vida, com base nas três dimensões da experiência cristã do Espírito: 1) a *fé libertadora*, que realça a subjetividade da pessoa e se trata de relação íntima com o Espírito Santo⁶²⁵; 2) o *amor libertador*, que fala da liberdade como comunhão e não como dominação. Esta

⁶²¹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 110.

⁶²² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*, p. 27.

⁶²³ COMBLIN, José, *op. cit.*, p.86.

⁶²⁴ BOFF, Leonardo e Clodovis, *op. cit.*, pp. 145-46.

⁶²⁵ Esta dimensão subjetiva é muito presente entre as denominações do protestantismo moderno de missão, como por exemplo os batistas. Basta conferir, por exemplo, DECLARAÇÃO DOUTRINÁRIA DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *Convenção Batista Fluminense*, p. 26-27.

destrói a vida, enquanto o amor a promove, à medida que promove comunhão;⁶²⁶ e 3) a *esperança libertadora*, que tem orientação escatológica, que significa o futuro e com isso, Moltmann aponta para as inúmeras possibilidades de realizações no futuro de Deus. Essa liberdade futurista está remetida à esperança messiânica.⁶²⁷

Para tratar da questão dogmática, que é a libertação do ser humano, Moltmann faz um balanço da vida moderna e descortina a ambigüidade da liberdade, com forte tendência à massificação (inibindo potenciais humanos), mas que apesar de tudo contém um ardor por liberdade, que se caracteriza como clamor pelo Espírito. Assim, entendemos, o Espírito criador é a própria liberdade, que é o âmago do ser humano e a comunhão é o destino da liberdade.

A experiência de liberdade que o Espírito criador produz é concretamente ética, na medida em que ela deve comunicar-se com outras liberdades e não se fechar em esferas intimistas, pois isto é característica da própria história de Deus, com a dimensão da redenção. Ela deve abranger não apenas o ser humano todo, mas toda a humanidade e toda a terra, abrindo-se assim a possibilidade de uma ética ecológica. Dizemos isto porque a ética é um rumo, um horizonte, isto é, aquilo que está lá adiante e que se busca alcançar. O que deve estar nesse horizonte é a justiça, a paz, a solidariedade. Isto vale para as pessoas e para as estruturas sociais. A ética aponta para a reflexão teológica e as experiências da vida com Deus, tendo em vistas as questões sociais, econômicas, políticas e ecológicas, pois não se pode pensar na libertação sem contemplar a perspectiva ecológica, sobretudo diante das novas exigências de um pensamento relacional e diante da atual crise ambiental na qual estamos inseridos, conforme descrevemos neste trabalho. A libertação, portanto, é um processo que deve contemplar todas essas dimensões, a fim de se construir uma sociedade mais justa.⁶²⁸

5.3.2 Justificação como justiça social

⁶²⁶ A esfera individual não encerra a realização da liberdade. “O fim da liberdade é social: o homem torna-se livre dentro dum povo livre.” Cf. COMBLIN, José. *O Espírito no mundo*, p. 71.

⁶²⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 114-20.

⁶²⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 112.

Uma sociedade justa é aquela onde há mulheres e homens livres para a prática da justiça. Na medida em que alguém tem seus direitos negados, também se nega a este a vida. Privação do direito é a injustiça que condena a vida e tem efeito destruidor sobre a natureza. Onde há a injustiça não há vida, pois a injustiça é a negação da vida, isto é, a morte. No mundo onde uns são privados de seus direitos e outros se tornam os injustos, a vida se ausenta e com ela a paz e a liberdade, que resultam da justiça. Nessa perspectiva, é que se deve questionar sobre a doutrina da justificação, tendo em vista a privação dos direitos e a possibilidade de se corrigir tal quadro.

Aqui a tarefa é colocar em relevo uma leitura da vivência no Espírito criador e a descrição da sua obra a partir da dura realidade deste mundo, dos sem justiça, dos pobres, das vítimas e dos autores. Essa leitura está em consonância com a teologia latino-americana, da qual Moltmann se aproxima. No confronto da fé com a injustiça aos pobres, e de um encontro verdadeiro com Deus, nasce a TdL. Vale dizer que o pobre a que se refere, não se limita ao indivíduo pobre, mas está no sentido coletivo. Pobres são os que não têm voz nem vez no sistema capitalista; são os discriminados, marginalizados e excluídos do sistema produtivo.⁶²⁹ Com o propósito de ser uma teologia da libertação dos que são oprimidos, de modo integral, a TdL entende a necessidade de se dizer que o “pobre” deve ser pensado também como o negro, o índio e a mulher, que são vítimas da opressão, mas como têm suas especificidades, carecem de tratamento específico, quanto a teoria e prática.⁶³⁰

Na teologia reformada o pecado é a porta de entrada da injustiça que domina o ser humano e provoca, assim, a ira de Deus. O evangelho da justificação chama a todos para a fé, porque podem tornar-se justos sem merecimento próprio, mas pela redenção realizada por Cristo Jesus. A doutrina de pecado universal precisa, então, da justificação universal.⁶³¹ O conceito de universalidade do pecado encontra-se

⁶²⁹ BOFF, Leonardo e Clodovis, *op. cit.*, p. 15; MOLTSMANN, Jürgen, *O Espírito da vida*, p. 136, estende às estruturas que criam estado racista, pois estão dentro de uma estrutura de pecados. Para ele, estas estruturas recebem a alcunha de “círculos diabólicos.”

⁶³⁰ BOFF, Leonardo e Clodovis, *op. cit.*, p. 52.

⁶³¹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 123.

amplamente difundido no protestantismo a ponto de haver dificuldades para encontrar alternativas. Entretanto, Moltmann apresenta uma alternativa de justificação, fundamentada e patente nos sinóticos. Nessa alternativa, emergem as relações sociais que eram marcadas pela injustiça. Os sinóticos acentuam que Jesus está constantemente ocupado com os conflitos humanos, em particular a exploração concreta dos pobres.⁶³²

Historicamente o pecado da humanidade tem seu início com o crime de Caim contra seu irmão e com a propagação da maldade sobre toda a terra por meio da violência. Ela revela a inveja que tomou conta do filho do primeiro casal e o transformou em um fratricida. Posteriormente, com o desenvolvimento da metalurgia, surge a espada na vida de homens e mulheres, trazendo o desejo de vingança e de morte entre os descendentes de Caim.⁶³³ A relação do ser humano com a terra era fundamental, pois dela fora tirado. A relação de harmonia com terra foi quebrada definitivamente quando, sobre ela, foi derramado o fraterno sangue.⁶³⁴ Ela se transformou, então, em uma relação de tensão. Os acontecimentos subseqüentes à história do desenvolvimento da vida humana são marcados pela falta de harmonia: tanto na dimensão ecológica quanto na dimensão social.⁶³⁵

É importante que o cristianismo não veja o pecado apenas como história mítica do comer o fruto, mas como dura história real de injustiça social e violência, para que o Espírito de Deus aja, proporcionando força nos atos de justiça e paz.⁶³⁶

Vale destacar que a denúncia dos problemas sociais e a luta por uma sociedade mais justa eram temas de grande força e importância na mensagem profética.⁶³⁷ O profeta Amós pode ser destacado como exemplo dessa luta pela justiça, por isso pode ser chamado de o “profeta da justiça.”⁶³⁸ De igual forma procederam outros profetas, por exemplo Isaías, que denunciou uma sociedade que

⁶³² MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 124.

⁶³³ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 162.

⁶³⁴ *Ibid*, p. 165.

⁶³⁵ *Ibid*, p. 166.

⁶³⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 125.

⁶³⁷ SICRE, José Luis. *Profetismo em Israel*, p. 357.

⁶³⁸ BONORA, Antonio. *Amós, o profeta da justiça*, p. 23.

traiu e abandonou Deus, porque traiu e abandonou os pobres. O profeta Miquéias se opõe ao progresso da cidade, pois custa o sangue dos pobres, fruto da injustiça que deriva da cobiça e alcança até religiosos invocadores da presença de Deus.

Para Moltmann, a doutrina do pecado universal constitui-se em uma visão metafísica do pecado. Tal como a morte é comum a todas as pessoas, também o pecado, que produz a morte, é comum a todas elas, isto é, pecado e morte são universais. É na aproximação do pecado com a morte física, que ele deixa de ser concreto, para tornar-se parte de um sentimento comum de vida diante de Deus. Surge a insuficiência doutrinária, fruto de uma abstração, pois não são todas as pessoas que devem aparecer diante Deus como se suas vidas fossem fracassadas. Essa insuficiência é caracterizada quando surge o questionamento acerca da falta de necessidade que alguns homens e mulheres sentem em se acusarem como carentes da redenção por serem pecadores. Nesse caso, se não há a pergunta pela justiça de Deus, então fica suspensa a graça que justifica. Por isso, Moltmann questiona se há sentido procurar convencer o mundo do seu pecado diante de Deus, por meio de fenômenos gerais, em vez de uma ação concreta, questionando pelas vítimas e autores do pecado.⁶³⁹

Moltmann sugere diálogo e comunhão entre a interpretação paulina e a interpretação dos sinóticos acerca do pecado e do perdão deles. Do mesmo modo, a interpretação geral e a interpretação concreta ou interpretação metafísica da justificação não devem ser conflitantes, porque podem funcionar como reforço em conjunto. Assim ele nos escreve:

Se existir uma libertação divina do poder universal do pecado pela força do Espírito criador para a justiça, então as libertações da injustiça econômica, da opressão política, da alienação cultural e da perda de coragem pessoal estão legitimadas. Se existe uma vida eterna que irá expulsar a morte de toda a criação de Deus, então tudo aquilo que já aqui serve para a vida e que resiste à morte já está justificado. A teoria reformada da justificação para os pecadores e a atual teologia da libertação dos oprimidos não têm que estar uma contra a outra, mas elas podem corrigir-se e fecundar-se mutuamente. A doutrina reformada completa da justificação é a teologia da libertação dos sem direito 'e' dos injustos, em favor de uma sociedade justa. A restrição unilateral aos autores e ao perdão de seus pecados ativos tornou o protestantismo cego para os sofrimentos das vítimas e para a salvadora 'opção' de Deus 'em favor dos

⁶³⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 126.

pobres'. O protestantismo subestimou o peso dos 'pecados estruturais', na medida em que se limitou unilateralmente a considerar os indivíduos.⁶⁴⁰

Nesta longa citação fica exposta a preocupação do teólogo da “esperança” com a questão da concretude em sua teologia. Ele assume pressupostos da teologia da libertação, conjugando o teórico com o prático. Pensar a justificação como justiça a partir da dura realidade dos pobres e das vítimas é, de fato, uma necessidade para a teologia desenvolvida na América Latina, da qual Moltmann se aproxima.

É flagrante a constatação de que o discurso teológico da época da Reforma, tida como questão fundamental, hoje é indiferente na vida de homens e mulheres. Na época de Lutero o termo justificação juridicamente tinha sua importância pelo fato de o problema da culpa angustiar a Lutero, ao povo todo e à época toda. Entretanto, é engano pensar que a doutrina da justificação, segundo Lutero, tem a mesma relevância às épocas subseqüentes e para todas as situações da vida. No contexto latino-americano, onde grassa a dominação e a dependência, justificação pode ser entendida como libertação que, além de exprimir integralidade de salvação, expressa a necessidade de (re)descobrir a doutrina da justificação na vida concreta, particularmente nos relacionamentos antagônicos das classes sociais, e então trazer novamente à tona, com entendimento, a lei divina que acusa o pecado humano, para daí entender a justificação pela graça por meio da fé.⁶⁴¹

A vida moderna é marcada pela idéia de que o indivíduo vale pelo que produz. Fruto de um mundo industrializado, onde o ser humano se vê preocupado com produção e com metas. Nesse cenário estão homens e mulheres correndo para serem alguém, pois só é alguém quem produz algo. Ocorre um deslocamento do sentido da vida. Somente pelo sucesso é que o ser humano tem justificada a sua existência, pois no topo da escala de valores estão os valores econômicos.⁶⁴²

É bom lembrar a teologia paulina, cujo ponto central reside no fato de que homens e mulheres não são justificados por causa das suas produções religiosas, isto

⁶⁴⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 127.

⁶⁴¹ ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*, pp. 80-95.

⁶⁴² KÜNG, Hans. *Ser cristão*, p. 505-08.

é, suas obras. Ela salienta que a justificação é pela graça por meio da fé.⁶⁴³ Isso é privilegiar pessoas nos seus sucessos e fracassos, nas grandes produções ou nas produções acanhadas.⁶⁴⁴ Sempre pelo que são, independentemente do que fizeram e produziram na perspectiva do mundo da produtividade.

Diante da falta de justiça aos pobres e explorados por um sistema opressor, em meio a um contexto de injustiça e violência, como foi supracitado, é pertinente o questionamento acerca de onde está e quem é o Espírito.

1. Ele é o espírito da justiça para os que são privados de seus direitos de maneira violenta. Também é o Espírito que se manifesta na mente dos que praticam injustiças, porque a justiça do Espírito de Deus (des)estrutura os sistemas de injustiça humana.
2. O Espírito de Deus é o próprio Cristo presente com os vitimados pela violência. É a força expiatória da ação vicária de Cristo em favor das vítimas, promovendo a comunhão, numa relação de aceitação mútua em que cada um tem a possibilidade de reconhecer a dignidade e os direitos do outro. A comunhão do Espírito Santo promove a vida de compaixão.
3. O Espírito Santo é a própria justiça de Deus para os que são privados de seus direitos. Ele é a possibilidade de comunhão com Deus, com as pessoas e com a natureza. Assim, o Espírito Santo é a própria justificação da vida, pois ela (a vida), por meio do Espírito, torna-se mais amada e as pessoas tornam-se mais capazes de amá-la.⁶⁴⁵

5.3.3 Possibilidade de reflexão teológica a partir dos pobres

A pobreza não é uma questão nova a desafiar a teologia e a igreja cristã, pois sempre esteve presente, conforme registra a história. A pobreza é um termo ambíguo, que se entende por pobreza material, isto é, falta de bens econômicos fundamentais para uma existência com dignidade, o suficiente para ser chamada de vida. Há quem

⁶⁴³ *Ibid*, p. 510.

⁶⁴⁴ *Ibid*, p. 512.

⁶⁴⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 139-40.

veja nesse tipo de pobreza um significado positivo, pois demonstra indiferença aos deleites deste mundo. Também não faltaram os que entenderam a pobreza como fatalidade, fruto da situação de pessoas isoladas. Mas, concretamente, ser pobre é morrer por não ter o que comer, é ser explorado por outros, é ser analfabeto, é ser explorado sem ter ciência disso.

Há a noção de pobreza espiritual, que, grosso modo, é a falta de importância que se dá aos bens materiais (mesmo os tendo), ou seja, é a falta de apego às coisas materiais. Assim, a pessoa rica pode ser um pobre espiritual e a pessoa pobre pode ser rica de coração. Trata-se de uma relativização da questão e que tende a tranquilizar as mentes dos ricos sem tocar, de fato, no problema.⁶⁴⁶

Os pobres se tornam possibilidades de reflexão teológica em Moltmann. “Os pobres”, neste específico, são os vitimados por um sistema injusto que explora impiedosamente aqueles que têm carências materiais. A essa altura já está claro que os pobres não são gerados pela fatalidade, também não são os pobres espirituais, mas são vítimas de outros homens que não praticam a justiça.⁶⁴⁷ É a partir dessa perspectiva que Moltmann entende a preferência de Deus em favor dos pobres. Deus se solidariza com os sem justiça, de tal modo que assume os sofrimentos das vítimas. Trata-se de uma *crisologia da solidariedade*, em que “os sofrimentos de Cristo são também os sofrimentos dos pobres e vulneráveis, do povo (*ocholos*) e das criaturas mais fracas,”⁶⁴⁸ que podemos incluir as demais criaturas não humanas.

A “opção de Deus pelos pobres” é a opção pela vida, porque pobres são os injustiçados socialmente, as vítimas da violência em geral, os abandonados, e muitos outros. Aqui está uma questão importante, pois não se trata de uma qualidade em si mesma no fato de ser pobre, ou de uma santidade do pobre. É uma questão de preservação da vida, porque os pobres são os que mais têm os seus direitos negados, com isso são os que menos têm direito à vida, sofrendo com a morte antecipada.⁶⁴⁹

⁶⁴⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*, p. 236-37.

⁶⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 239.

⁶⁴⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 128.

⁶⁴⁹ Cf. SUNG, Jung Mo. *Se existe Deus, por que há pobreza?*, p. 47.

Cristo se identifica com os pobres, pois está ao lado deles, experimentando o abandono e todo sofrimento. Ele é o irmão primogênito, que experimentou o sofrimento e ensejou a possibilidade de experiência fraterna. Deus sofre, por isso compreende a humanidade sofredora, e o Cristo irmão expressa comunhão. Na solidariedade de Cristo em compartilhar os sofrimentos com as vítimas ocorre uma mútua identificação: Deus se identifica com as vítimas e as vítimas se identificam com Deus. Assim, as vítimas, sob os cuidados de Deus, adquirem seus direitos, outrora negados. São, portanto, os novos sujeitos na teologia e na história.

Mas a justiça precisa agir pelo outro lado também, ou seja, não apenas em favor das vítimas, mas também para os autores da violência, pois ela é uma via de mão dupla que destrói a vida: das vítimas e dos autores. A liberdade e a justiça devem abarcar os dois lados sob pena de não haver libertação nem justiça, que são pressupostos da paz. Aqui a questão é libertar os opressores do dever de oprimir, libertá-los da prática da injustiça, que devido à cegueira, são justificadas por eles. Moltmann se remete a uma antiga idéia, na qual a injustiça era reparada por meio da expiação na vítima, no autor e na comunidade. Expição aqui pode ser conceituada como força libertadora dos autores e dos seus descendentes, para que sejam plenos de uma vida de justiça.

No caso da morte de Jesus ocorre a expiação dos pecados da humanidade, com vistas à reconciliação do mundo hostil. A morte de Jesus não reflete um Deus sádico que mata ou manda matar o próprio filho. Também não deve ser entendida como vingança de Deus, por ter sido ofendido. Então a expiação com vistas à reconciliação não é para aplacar a ira divina, mas demonstra o amor de Deus, em meio ao sofrimento. O sofrimento de expiação não é físico nem psíquico, mas está no fato de ele ser abandonado em favor da humanidade pecadora. Na expiação se manifesta a dor de Deus e o Deus dos pecadores se converte aos pecadores. A expiação chega aos injustos através da misericórdia do Pai que se manifestou na paixão do Filho e na experiência do Espírito da vida.⁶⁵⁰

⁶⁵⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 130-35.

Mas o mundo de injustiças não se limita às vítimas e aos autores, pois existem entre elas as questões sócio-políticas. Essas questões transformam algumas pessoas em vítimas, enquanto outras são os autores. Aprendemos com as teólogas ecofeministas, em particular Rosemary Radford Ruether, que o pecado tem uma dimensão política, que não se limita às esferas individuais. O pecado é a aceitabilidade ou colaboração com a injustiça, e a sua origem está localizada no sexismo.⁶⁵¹ Mas não fica por aí, pois a nova ordem econômica mundial provocou uma radical separação entre ricos e pobres. Ainda há um abismo entre os que têm e os que não têm. Isso faz com que muitas pessoas do Terceiro Mundo vivam em condições de grande miséria. Ao mesmo tempo em que a renda total do mundo aumentou, também o número de miseráveis cresceu.⁶⁵²

Moltmann, na mesma perspectiva de preocupação, faz sua análise como um teólogo europeu. Fica plasmada uma postura crítica deste teólogo alemão com questões de ordem mundial no que tange a economia. Para ele, a Alemanha, como o resto do mundo, vive dominada por uma lógica cruel, que é o pensamento da não-suficiência. A insuficiência de recursos somente é vencida quando se aumenta a produção, que é fruto do aumento de trabalho. Entretanto, a insuficiência se deve à adição da demanda, que ele chama de “desejos adicionais”.⁶⁵³ Estes são sem limites. Na sociedade moderna as pessoas estão dominadas pelo desejo desumano de ter, de poder. Dentro dessa dinâmica surge a mística da morte através do medo. O medo sempre anuncia a insuficiência e incentiva a corrida pela dominação que leva ao egoísmo. Assim, a morte é celebrada numa economia da escassez, na ideologia do crescimento e compulsão de expansão. O resultado da análise dessa dura realidade revela um quadro de injustiças que é assim descrito por Moltmann:

10% de nosso povo vivem na pobreza, 700 milhões de pessoas no mundo passam fome, e o endividamento arremessa à bancarrota os povos do terceiro mundo. Não é nenhum milagre, tampouco uma catástrofe natural. Esses povos são ‘subdesenvolvidos’ porque foram ‘mantidos no subdesenvolvimento’ pelos povos ricos. Têm fome porque são submetidos à guerra de fome. Empobrecem porque são escravizados pelas dívidas. Não é uma escassez

⁶⁵¹ KROBATH, Evi. *Pecado/culpa*. In.: *Dicionário de teologia feminista*, p. 387-88.

⁶⁵² STIGLITZ, Joseph E. *A globalização e seus malefícios*, p. 32.

⁶⁵³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 110.

natural que os faz sofrer, mas a injustiça das outras pessoas, a distribuição desigual dos bens, os preços injustos, as chances desiguais na vida.⁶⁵⁴

Moltmann, entendemos, está na mesma perspectiva da TdL e não aceita a pobreza como fatalidade, mas como resultado de uma cruel e mundial estrutura econômica e da injustiça das pessoas dentro desse contexto. Para ele, tal situação econômica consegue desenvolver suas próprias leis e são autofágicas, pois a morte atinge primeiro os mais frágeis e depois os mais resistentes. Primeiro morrem os pobres e depois os ricos, assim como a natureza não humana morre antes do ser humano.⁶⁵⁵

Há uma crescente destruição da natureza por parte das pessoas que, cada vez mais, subjagam e exploram a natureza não-humana, de modo violento. Com isso, várias espécies de plantas e animais são massacradas em benefício do progresso da civilização tecnológica, conforme vimos nos capítulos anteriores. Nossas sociedades marcham firmes envenenando o solo e o ar, transformando áreas verdes em grandes desertos. Sendo, pois, vítima da violência e de toda sorte de agressão, a natureza não-humana também pode ser entendida como “pobre”, que é explorada impiedosamente pelas pessoas. Ela é a parte mais frágil – e a primeira a experimentar a morte – que sofre com os desequilíbrios provocados pela civilização tecnológica. Nesse sentido, a natureza também está incluída no projeto de libertação, pois também está ávida por liberdade e redenção. O que está em jogo, de fato, é a vida e o desejo de viver, para lembrar mais uma vez Albert Schweitzer e sua ética do respeito à vida.⁶⁵⁶ Nessa perspectiva, para que o ser humano permaneça vivo é preciso que a natureza não-humana também continue a viver.

5.4. O Espírito criador: a Mãe da vida

O ponto de partida para Moltmann falar de regeneração, é através da

⁶⁵⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 111.

⁶⁵⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 136.

⁶⁵⁶ SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1953.

abordagem de algumas interpretações bíblicas. Posteriormente, faz algumas reflexões de cunho teológico-sistemático, para em seguida falar das experiências subseqüentes à regeneração.

O vocábulo grego *palinguenesía*⁶⁵⁷ exprime, objetivamente, novo nascimento. Em religiões de mistérios, regeneração descreve a mudança sofrida pelo iniciado (*metamorphosis*). No judaísmo rabínico não é encontrada nenhuma doutrina de regeneração individual, somente no judaísmo posterior surgiu a forte expectativa de novo nascimento para a nação de Israel. Ela estaria unida à criação do novo céu e da nova terra, o que seria, portanto, uma regeneração cósmica. No Segundo Testamento também há extratos dessa idéia de nova criação ou regeneração cósmica, sendo consumada em Jesus Cristo.⁶⁵⁸ Mateus 19.28 reflete uma compreensão “cósmico-apocalíptica”, que não foi considerada pelos teólogos reformados e pietistas, como também não foi considerado pelos membros do movimento teológico revivalista.⁶⁵⁹ Para eles, renascimento foi entendido simplesmente como uma experiência interior da alma, não tendo a abrangência de ser algo para todo o mundo.⁶⁶⁰ Há uma estreita relação entre o conceito cósmico-apocalíptico de regeneração e o batismo cristão, pois o batismo é o símbolo do novo nascimento e ingresso no Reino celestial, operado pelo Espírito Santo.

Nas Escrituras, regeneração é explicada como renovação, descritas a partir da experiência do batismo e batismo pelo Espírito e água. “Fé, arrependimento e regeneração são temas relacionados com o início da vida cristã e conseqüentemente, com o batismo.”⁶⁶¹ À luz da interpretação escriturística de Moltmann, ao se falar de novo nascimento a partir do Espírito, necessariamente, ele deve ser entendido como a mãe daqueles que crêem, caso contrário a metáfora “nascimento a partir do Espírito”

⁶⁵⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 142, afirma que vem da cosmologia oriental, transportada para o mundo antigo através dos pitagóricos e significa renascimento do tempo e do mundo.

⁶⁵⁸ RICHARDSON, Alan. *Introdução à teologia do Novo Testamento*, p. 36.

⁶⁵⁹ Nos referimos aos movimentos avivalistas dos Estados Unidos, século XVIII e XIX. Cf.

NIEBUHR, Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 91.

⁶⁶⁰ MOLTSMANN, Jürgen, *O Espírito da vida*, p. 142.

⁶⁶¹ Cf. RICHARDSON, Alan, *op. cit.*, pp. 38-39.

fica sem sentido.⁶⁶²

A questão do feminino do Espírito está na linguagem dos Testamentos bíblicos e, de igual forma, no início do cristianismo sírio e em teólogos da igreja. A teologia feminista tem contribuição decisiva para o alargamento dessa questão. Já conhecemos os modelos trinitários de Deus propostos por Sallie McFague. Acrescentamos aqui Elizabeth Johnson,⁶⁶³ que fala do Deus Uno e Trino a partir do Espírito. Essa abordagem trinitária parte das Pessoas trinitárias como Sophia. A começar pelo Espírito como “Espírito-Sophia”,⁶⁶⁴ ela fala do Filho como “Jesus-Sophia”⁶⁶⁵ e do Pai como “Mãe-Sophia”.⁶⁶⁶

No Primeiro Testamento, a compreensão do Espírito busca sua base na palavra *ruah* – um substantivo feminino –, por isso o Espírito nesse Testamento é fundamentalmente feminino, não obstante a cultura hebraica ser androcêntrica. Helen Schüngel-Straumann destaca a “importância teológica” das passagens que sublinham a *ruah* como “força criadora” e “força de vida de Deus”; também o salmo 104, que descreve Deus como a mãe que está voltada para a terra, a fim de que esta possa viver,⁶⁶⁷ aponta para o aspecto da geração da vida. Uma atitude constantemente criadora, de desenvolvimento, que chamamos aqui de Espírito criador.

Leonardo Boff destaca que o Segundo Testamento, ao falar do Espírito Santo como o “Consolador” (Paráclito), como aquele que ensina a dizer *Abba*, ensina-nos também a dizer “Senhor” e a pedir de modo adequado, e assim demonstra os traços femininos do Espírito. Boff arrola os textos que ensejam as dimensões femininas, em particular dimensões maternais dessa feminilidade.⁶⁶⁸

Jürgen Moltmann registra que o Espírito é o espaço amplo e o meio onde se realiza a experiência da nova vida. Na verdade, entender o Espírito criador como mãe da vida é o resultado das experiências feitas com ele, nele e a partir dele, mesmo

⁶⁶² MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 34.

⁶⁶³ JOHNSON, Elizabeth A. *Aquela que é*, p. 187-271.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 187-221.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 222-248.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 249-271.

⁶⁶⁷ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen. *Espírito*. In.: *Dicionário de teologia feminista*, p. 154.

⁶⁶⁸ BOFF, Leonardo. *A trindade e a sociedade*, p. 239-240.

quando tais experiências não são percebidas, não são alcançadas pela capacidade cognitiva. A reflexão teológica surge a partir das experiências, conforme já afirmamos aqui. São conclusões sobre o Espírito criador e busca pelo desenvolvimento de idéias ao seu respeito.

Sendo, pois, as experiências do Espírito criador assimiladas como “novo nascimento” ou “nascer de novo”, então o resgate do emprego da metáfora a “*imagem da mãe*”⁶⁶⁹ ou “*figura da mãe*”⁶⁷⁰ é bem adequada para uma reflexão do Espírito Santo. Dizemos resgate devido à perda da idéia de Espírito como “mãe dos que crêem”, ou seja, perdeu-se a idéia do aspecto feminino, como, por exemplo, o fato de ser chamada de “Espírita” (Geistin).

Moltmann cita o Evangelho de Tomé; também faz uma citação de um evangelho em hebraico, em Jerônimo; recolhe uma palavra do evangelho dos hebreus, o “Cântico das Pérolas”, tudo como bases que apóiam a idéia do Espírito como mãe. As idéias acerca da feminilidade do Espírito no cristianismo se iniciam no Oriente. Na tradição latina elas não foram bem recebidas, sobretudo, por causa de Agostinho e sua idéia sobre a imagem depreciada da mulher.

O Espírito Santo como mãe foi conservada na pneumatologia síria. O caso de Afraates é um clássico exemplo que corrobora nossa assertiva. Para ele, o conflito da sua vida encontrava sentido na metáfora “mãe”. Ainda no círculo da cristandade síria, as 50 homilias de Macário são famosas e tiveram muita influência na mística das igrejas ortodoxas e ocidentais. Destaca-se dessas homilias o “ofício materno do Espírito Santo”, em duas dimensões: Consolador e gerador de filhos.⁶⁷¹

Moltmann registra que o conde de Zinzerdorf avança na questão da maternidade do Espírito Santo para a esfera comunitária. Defendia a idéia de uma família divina: Pai, Mãe (o Espírito) e irmão (o Filho). A origem dessa idéia de família vem do gnosticismo-cristão. Moltmann aceita essa idéia, que para ele ilustra de forma mais concreta a Trindade. Esse modelo comunitário pode ensejar uma

⁶⁶⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 152.

⁶⁷⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 42.

⁶⁷¹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 153.

ruptura dos dualismos que originaram a visão androcêntrica de Deus. Nesse sentido, afirma acertadamente Maria Clara Bingemer,⁶⁷² que conceber a feminilidade do Espírito representa uma fecunda possibilidade de ruptura com as imagens monoteístas. Isso aponta para a possibilidade de experimentar Deus na sua plenitude, com os pobres e excluídos no aconchego e proteção, como aspectos femininos de Deus.

O Espírito como “Paráclito”, isto é, como “Consolador” também é significativo, pois é qual a “mãe que consola” o filho em momentos de aflição, em situações de dores, de lutas, de violência e de tantas outras experiências concretas experimentadas tanto nas primeiras comunidades cristãs, quanto nas comunidades de mulheres e homens inseridos na dura realidade latino-americana de hoje.

Mas o Espírito faz nascer de novo, pois é como a mãe que acompanha o filho. Aqui não se trata somente de falar das experiências do Espírito com expressões medievais. Moltmann, com o uso dessas metáforas, permite-nos perceber que as descrições das experiências vivificantes com o Espírito falam sobre a sua personalidade. A regeneração afirma a presença de Deus no ser humano, na superação das contradições da sua existência, numa relação dinâmica que conduz à esperança futura na nova criação.

Essa ação do Espírito cria comunhão, pois respeita a diversidade e a pluralidade.⁶⁷³ Uma comunhão que não se limita aos espaços da igreja,⁶⁷⁴ que ultrapassa os choques de geração,⁶⁷⁵ que supera os conflitos de gênero.⁶⁷⁶ A atuação criadora⁶⁷⁷ do Espírito de Deus na igreja deve acontecer de modo libertador, criando

⁶⁷² Cf. BINGEMER, Maria Clara. *A Trindade a partir da perspectiva da mulher*. In.: *REB*, 46 (181), p. 93-94.

⁶⁷³ BOFF, Leonardo. *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 253.

⁶⁷⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 218-19.

⁶⁷⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 223-25.

⁶⁷⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 225-27.

⁶⁷⁷ O uso do termo aqui se aproxima da idéia exposta em COMBLIN, José, *O Espírito Santo e a libertação*, p. 115-117. Refere-se à idéia de que “o Espírito é criador: faz nascer coisas novas das coisas antigas; faz nascer de novo. O Espírito é a origem da novidade daquilo que começa a existir”, p. 116; também BOFF, Leonardo, *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 253-258, apresenta o Espírito numa perspectiva semelhante, que transforma pessoas em novas criaturas. Transformação essa que extrapola a complexidade e multiplicidade dos processos sociais e valoriza a dupla origem dos seguidores de Jesus como sendo obra do Cristo e do Espírito Santo; também vale observar as boas

amor e unidade.

A metáfora do novo nascimento traz a figura feminina e maternal do Espírito e sugere a imagem de filhos gerados. A “Mãe da vida” objetiva o desenvolvimento, pois é natural que quando há nascimento há também a expectativa de crescimento, a fim de haver amadurecimento, isto é, partir da infância rumo à fase adulta. De igual forma, na fé é necessário haver crescimento. A vida nova do Espírito criador deve crescer e se robustecer.

A partir de Moltmann entendemos também que a operação da libertação também é tarefa que deve ser representada pela Mãe. Nessa compreensão emerge a “mãe que liberta”, que é o Espírito Santo. Isto é bastante significativo sobretudo na América Latina onde grassa a exploração nas relações sociais, em que o pobre é vítima nesse processo opressor, e se caracteriza como indefeso frente às desumanas estruturas sociais. Nessa linha de compreensão, Boff entende que o Espírito é o Pai dos pobres que lhes dá coragem, força de resistência e criatividade para descobrirem novos caminhos.⁶⁷⁸ Na compreensão de Moltmann “a mãe que dá a vida também liberta a existência própria e mantém viva a liberdade através de seu carinho.”⁶⁷⁹ Aqui doação e libertação caracterizam o Espírito criador de novas relações sociais, de novas relações entre os seres humanos e a natureza, na medida em que estendemos as preocupações às atuais exigências da crise ambiental.

Na verdade, constitui-se em alargamento de compreensão pensar na questão do Espírito criador e libertador na perspectiva da afetividade e não apenas na perspectiva da força. Seguindo as intuições de Boff, na linha moltmanniana, dizemos que o Espírito é a “Mãe dos pobres” que lhes dá o carinho libertador e segue com eles na inspiração para a descoberta de novas possibilidades e caminhos.

Os gerados pelo Espírito se desenvolvem em relacionamentos mútuos, que são vitalizados pelo próprio Espírito. Ele possibilita a comunhão libertadora entre os

reflexões acerca do “Espírito Criador que vivifica” (p.59), que são apresentadas pelo luterano BRANDT, Hermann, *O risco do Espírito Santo*, p. 57-78.

⁶⁷⁸ BOFF, Leonardo. *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 237.

⁶⁷⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 254.

diferentes (geração, gênero, grupos sociais diversos). Comunhão que não deve ser entendida de outra maneira, senão como uma ação que liberta homens e mulheres para relacionamentos fecundos. Na medida em que um se abre para o outro há mútua participação e reconhecimento. Na comunhão, os seres diferentes têm algo em comum.⁶⁸⁰ “A comunhão do Espírito Santo”, significa uma relação recíproca entre o Espírito de Deus e os que nele crêem. Não se trata apenas de um dom, é “a própria essência eterna do Espírito,”⁶⁸¹ pois o Espírito também vive uma relação de comunhão com o Pai-Mãe e o Filho.

A experiência de comunhão promovida pelo Espírito deve necessariamente ter um alcance mais abrangente, isto é, deve ser experiência de vida, porque a vida deve ser entendida como relacionamento de todos os seres, trocas, participações. Não há como viver isoladamente, sem compartilhar.⁶⁸² Aprendemos isso também com o modelo ecológico preconizado por John Cobb, em sua perspectiva processual, que valoriza todos os seres vivos. Na verdade, a vida deve ser entendida como relação, sob pena de não ser vida. Portanto, o Espírito criador da vida quer criar a comunhão entre os seres (humanos e não humanos), numa experiência de amor e de liberdade. Portanto, a comunhão é a meta do Espírito vivificante.⁶⁸³

A comunhão deve vencer obstáculos de gêneros, que separam mulheres e homens. Com isso, Moltmann mostra que está atento às questões de gênero. Ele lembra que no dia de Pentecostes a experiência do Espírito é compartilhada por mulheres e homens, por velhos e jovens, por escravos/escravos e senhoras/senhores, não houve privilégios e nem hierarquia, ali todos tiveram a sua experiência com o Espírito e a experiência da nova comunhão, tão almejada hoje. Não há preferencialidade, mulheres e homens são igualados, pois ambos receberam a efusão do Espírito Santo. “As mulheres estão tão próximas do Espírito de Deus quanto os homens. Já não existem mais privilégios masculinos.”⁶⁸⁴ Nessa perspectiva, Elizabeth

⁶⁸⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 207.

⁶⁸¹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 208.

⁶⁸² MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 208.

⁶⁸³ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 209.

⁶⁸⁴ MOLTSMANN, Jürgen. Pentecostes e a teologia da vida. In.: *Movimentos pentecostais; um desafio ecumênico*. Concilium/265, p.154.

Moltmann-Wendel afirma que “o Espírito revela, portanto, novas dimensões do nosso ser e une as pessoas de modo extraordinário e incomum.”⁶⁸⁵

À luz das Escrituras, a comunhão entre mulheres e homens não é apenas uma questão político-eclesial. Nesse sentido, a ética é circunscrita num contexto maior, que é a experiência do Espírito. É a experiência do Espírito-mãe que gera a vida de comunhão. Moltmann nos ensina que tal experiência liberta o homem da obrigação de domínio (sobre a natureza, sobre a mulher, sobre os mais frágeis), que o desloca da sua verdadeira condição humana, a fim de que tenha uma vida plena e cheia de possibilidades. Uma vida de comunhão.⁶⁸⁶

Considerações finais

Neste último capítulo, após uma recapitulação crítica da teologia moltmanniana, relacionada ao conceito de ecologia, à sua ênfase no futuro e à relação da teologia trinitária com o misticismo judeu, buscamos novas possibilidades de fazer teologia a partir do Espírito criador. Mostramos a necessidade de se investir em outro viés hermenêutico, mais adequado para o atual momento histórico do cristianismo latino-americano centrado nas experiências com o Espírito, e também mais adequado à nossa realidade ecológica. Assim, empenhamo-nos em uma reflexão teológico-ecológica a partir da perspectiva hermenêutica pneumatológico-ecológica, pois quando buscamos na teologia trinitária de Jürgen Moltmann as bases para melhor fundamentar uma teologia ecológica, aprendemos que a pneumatologia deve ocupar um lugar privilegiado no fazer teológico.

Em um ambiente repleto de desigualdade social, cheio de sofrimento, dor, pobreza, mas, ao mesmo tempo, cheio de esperança e cheio de perspectivas, como a América Latina, é que nasce uma grande espiritualidade, fruto de grandes

⁶⁸⁵ MOLTSMANN-WENDEL, Elizabeth. Espírito e corpo: resposta feminista. In.: *Movimentos pentecostais; um desafio ecumênico*. Concilium/265, p. 78.

⁶⁸⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*, p. 227.

acontecimentos históricos.⁶⁸⁷ É pertinente, ao falar de uma espiritualidade, lançar olhares sobre a espiritualidade latino-americana. A própria manifestação de Deus é exemplo de comunhão. “O Espírito que nos é comunicado exprime eternamente o amor que estabelece em comunhão o Pai e o Filho.”⁶⁸⁸ O próprio Deus é comunhão e os seus atos visam a unidade. Nesse sentido, a espiritualidade dos que mantêm a comunhão compartilhando o pão, nas orações, é uma espiritualidade que celebra a comunhão, valoriza a devoção, o compartilhar e o importar-se uns com os outros. É uma espiritualidade que promove a união das pessoas, considerando suas diferenças, que preserva sua história e sua origem. Por outro lado, é uma espiritualidade que despreza a exclusão, o distanciamento da igreja com a sociedade, a agressão ao meio ambiente e o isolamento do indivíduo. Portanto, a espiritualidade a partir do Espírito criador é a espiritualidade do plural, é a comunhão definitiva que o Cristo ressuscitado na força do Espírito proporcionou; a mudança nas relações humanas, a fim de que haja unidade.⁶⁸⁹

O Espírito que está presente em toda a criação é o mesmo Espírito criador que renova a humanidade. O seu agir é de tal ordem que se pode falar em um novo nascimento. Neste sentido, a metáfora conduz a uma fala no feminino. É quando o Espírito tem o seu agir comparado a uma mãe, que gera, cuida, consola, liberta, conduz, ajunta.

Moltmann emprega descrições metafóricas para o agir do Espírito. Para falar de liberdade, justiça e vida com as interpelações que a realidade ecológica nos faz, as metáforas “*Senhor*”, “*juiz*” e “*mãe*” são pertinentes, pois o nome “*Senhor*” está associado à libertação, que Moltmann retoma da teologia paulina, ou seja, é o Espírito da ressurreição que se apodera dos crentes. “*Senhor*” lembra a “*experiência de libertação*” e “*liberdade de vida*”, que se completam com a idéia de doador da vida, aquele que pode torná-la viva; uma verdadeira exaltação do desejo de viver. Ainda seguindo Paulo, o ressuscitado é o espírito vivificante; na teologia joanina é aquele que consola, como uma mãe, por isso Moltmann descreve tais experiências com a

⁶⁸⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*, p. 39.

⁶⁸⁸ PARENT, Rémi. *O Espírito Santo e a liberdade cristã*, p. 72.

⁶⁸⁹ *Ibid*, p. 73.

metáfora “mãe da vida”. Através dessas metáforas são descritas as experiências de liberdade e vida, fundamentais nas experiências do Espírito divino. A fim de que tenham consistência, liberdade e vida precisam de justiça. A experiência de Deus que faz justiça, que justifica e que corrige.

O Deus revelado pelo Espírito criador é encontrado nos atos de justiça e na relação de amor para com os outros. Os que se sentem abandonados são acolhidos, os que se sentem sem filiação são adotados. Os direitos destes são direitos de Deus. Ou seja, a sua obra é de libertação, pois consiste no fazimento de justiça e na afirmação da vida.

Conclusão

Ao longo dos capítulos que desenvolvemos neste trabalho buscamos articular a relação entre teologia e ecologia através de um dos mais notáveis representantes da teologia protestante contemporânea: Jürgen Moltmann.

Iniciamos nosso percurso, investindo em uma compreensão de ecologia a partir das principais teorias contemporâneas que ensejaram nossa discussão em busca do panorama de uma ética ecológica, a fim de preparar as condições para o diálogo da ecologia com a teologia. Assim, refletimos a partir de algumas concepções éticas, com vistas a uma ética ecológica. Analisamos a ética formulada por Hans Jonas e o seu princípio responsabilidade e concluímos ali que o tratado de Jonas sobre a ontologia e o meio ambiente tem o princípio ontológico da finalidade. Jonas advoga uma reformulação dos imperativos kantianos para esta nova civilização tecnológica com vistas a preservação das gerações futuras. O segundo autor que analisamos no primeiro capítulo, Luc Ferry, articula seu pensamento ético se opondo ao antropocentrismo e à ecologia profunda, propondo o humanismo não metafísico. As duas concepções éticas são articuladas de modo distinto uma da outra. Contudo, tanto Ferry quanto Jonas formulam suas teses a partir de uma abordagem direta das variadas situações concretas. A ênfase está em analisar o contexto e propor alternativas.

A terceira proposta ética analisada no primeiro capítulo foi a “ética do respeito à vida”, postulada por Albert Schweitzer. Seu princípio fundamental da moral – do qual as éticas comuns, segundo ele, careciam – se articula na certeza de que o Bem é a afirmação incondicional da vida e o Mal, por sua vez, é tudo aquilo que luta contra ela. A nosso ver, a ética do respeito à vida se configura como um fundamento pertinente para um projeto de ética ecológica porque busca uma filosofia que interpreta a natureza e o ser humano, ao mesmo tempo em que enfatiza a importância da relação do ser humano na natureza e sua relação com ela. Nesse sentido, consideramos a proposta Schweitzer mais adequada do que as duas anteriores

que apresentamos para fundamentar uma ética ecológica e estabelecermos um diálogo entre a ecologia e a teologia.

O segundo capítulo vai em busca dessa relação que mencionamos no parágrafo anterior. Iniciamos nossas análises com a proposta teológico-ecológica de Leonardo Boff, que é quem mais investiu nessa articulação na teologia latino-americana. Ali, detivemo-nos particularmente na ecologia e no panenteísmo, e suas implicações na doutrina da criação, doutrina trinitária e doutrina do Espírito Santo. Apresentamos, portanto, as suas contribuições para o debate teológico, assim como introduzimos algumas críticas a esse teólogo brasileiro.

Nosso itinerário no segundo capítulo, seguiu com a análise da teologia do processo, que tem na filosofia do processo, através de Alfred North Whitehead, o fundamento sobre o qual é erguida essa teologia. Apresentamos ali também suas contribuições para o desenvolvimento de uma teologia ecológica.

Depois de nos determos nas propostas de Leonardo Boff e da teologia do processo, partimos rumo a uma análise do ecofeminismo. Através de Sallie McFague, Rosemary Radford Ruether e Ivone Gebara apresentamos as principais propostas e suas contribuições para a teologia em geral e para os objetivos deste trabalho.

Em todas as propostas que apresentamos no segundo capítulo, na articulação ecologia e teologia, faz-se presente a noção de panenteísmo, a fim de estabelecer a perspectiva imanente de Deus.

No terceiro capítulo, entramos na reflexão teológica de Jürgen Moltmann com a proposta de uma (re)leitura de sua teologia através do viés pneumatológico. Retomamos momentos importantes da teologia contemporânea ocidental e mostramos o seu débito com a pneumatologia. Ao mesmo tempo, vimos que nos últimos vinte anos o Espírito Santo ocupa lugar privilegiado no fazer teológico em Moltmann. Para nós, isso reforça a possibilidade de se fazer teologia a partir de outro viés hermenêutico que inclui a pneumatologia.

No quarto capítulo, continuamos nossa investigação em Moltmann, mas desta vez, em busca da ecologia em sua teologia trinitária. Com isso, mergulhamos nos fundamentos das questões levantadas pela teologia trinitária em Moltmann para encontrarmos o conceito de ecologia e articulá-la com as interpelações que a situação ecológica nos faz.

Finalmente, chegamos ao quinto capítulo e nossa tarefa se dividiu em dois momentos. No primeiro, fizemos uma recapitulação crítica daquilo que investigamos sobre a teologia de Jürgen Moltmann ao longo deste trabalho. Em um segundo momento, refletimos a partir das novas possibilidades interpretativas que vislumbramos na perspectiva de uma hermenêutica *pneumatológica-ecológica*. Com isso, nosso objetivo foi articular as várias contribuições que colhemos de autores e autoras estudados ao longo deste trabalho.

Ao fim de nosso percurso, pudemos perceber que a teologia trinitária em Moltmann tem condições de oferecer fundamentos para a articulação de um discurso teológico adequado ao contexto da realidade ecológica atual. A teologia ecológica é robusta quando consegue conjugar sua origem com os desafios da atual realidade. A teologia trinitária de Moltmann está com as raízes afundadas na tradição teológica e bíblica e em diálogo constante com os desafios do tempo presente.

O desafio ecológico não deve ser um elemento a ser negligenciado pela tarefa teológica, pois é o principal desafio do tempo presente. A teologia, assim, é sempre tarefa sujeita a mudanças, está sempre em processo, em criação, impactada por processos históricos em âmbitos variados, dos quais fazem parte as comunidades cristãs reformadas pelo Espírito e imersas em seus respectivos contextos culturais. Por isso, o eixo hermenêutico deverá sempre se valer de novos conceitos, a fim de manter a relevância da mensagem cristã.⁶⁹⁰

A hermenêutica que se move na perspectiva cristológica-ecclesiológica prevaleceu na teologia ocidental contemporânea, até mesmo nas formulações mais revolucionárias e inovadoras, como foi o caso da Teologia da Libertação latino-

⁶⁹⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*. p. 131.

americana. A teologia trinitária de Moltmann oferta-nos outras possibilidades e impulsiona-nos a repensarmos a teologia a partir de um viés hermenêutico que chamamos aqui neste trabalho de *pneumatológico-ecológico*.

A partir de nossa perspectiva, falar de teologia ecológica deve incluir as seguintes características:

1. Postular uma centralidade do Espírito Santo com vistas a uma profunda alteração na elaboração do método teológico e de suas temáticas clássicas a partir da realidade ecológica – aquilo que fizemos aqui neste trabalho na perspectiva do Espírito criador.
2. Abertura a outras reflexões sem que necessariamente sejam teológicas, mas que se estabeleça uma relação, um diálogo aberto com a teologia – como buscamos fazer com a ética em nosso primeiro capítulo. Outra possibilidade de diálogo seria com as Ciências da Religião.

Enfim, em nossa compreensão, o Espírito Santo é um tema ainda em desenvolvimento na teologia. Por outro lado, a ação do Espírito nas comunidades de fé da América Latina ocupa lugar central. A ecologia também é tema emergente na reflexão teológica latino-americana. Parece-nos, com isso, que seria um avanço para a reflexão teológica em nosso continente, uma abertura a essas duas realidades. Isso significa que a teologia cristã é convidada a participar da reforma do *Espírito criador* nas várias comunidades cristãs deste continente, que alimentam esperanças e anseios, assim como estão imersas nos contextos culturais enfrentando os desafios do tempo presente.

Para nós, a teologia trinitária de Moltmann com um pé na tradição e outro na realidade presente, representa uma importante contribuição para caminhos que precisam ser trilhados pela teologia, na vida.

REFERÊNCIAS

Obras de Jürgen Moltmann

- *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.

Experiências de reflexão teológicas. Caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

Le rire de l'univers. Traité de christianisme écologique. Paris: Lês Éditions du Cerf, 2004.

O Espírito da vida. Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1998.

God in creation: a new theology of creation and the Spirit of God. Mineapolis: Fortress Press, 1990.

Trindade e reino de Deus. Uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

O caminho de Jesus Cristo. Cristologia em dimensões messiânicas. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

God for a secular society. The public relevance of Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

Quem é Jesus Cristo para nós hoje? Petrópolis: Vozes, 1997.

A fonte da vida. O Espírito e a teologia. São Paulo: Loyola, 2002.

A vinda de Deus. Escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

History and the secular society: the public relevance of theology. New York, Crossroad, 1992.

How I have changed – Reflection on thirty years of Theology. Harrisburg, Trinity Press International, 1997.

Esperanza y planificación del futuro. Salamanca: Sígueme, 1978.

Paixão pela vida. São Paulo: ASTE, 1978.

El futuro de la creación. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.

Teologia e política. Ética política. Salamanca: Sígueme, 1987.

The Church in the power of the Spirit. A contribution to Messianic Ecclesiology. Londres: SCM Press LTD, 1985.

Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. Kreuz-Verlag Stuttgart. Berlin, 1971.

Teologia da esperança. Estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma Escatologia cristã. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana. Salamanca: Sígueme, 1975.

Sobre a liberdade, la alegría y el juego: los primeros libertos de la creación. Salamanca, Sígueme, 1972.

Experiencias de Dios. Salamanca: Sígueme, 1983.

Theology today. Two contributions towards making theology present, London and Philadelphia 1988.

On Human Dignity: political theology and ethics. Tr. M. D. Meeks. London: SCM Press, 1984.

Pentecostes e a teologia da vida. In.: *Movimentos pentecostais; um desafio ecumênico*. Concilium/279 – 1999/1, 46-52.

Ressurreição – fundamento, força e meta de nossa esperança. *In.: 2000: realidade e esperança*. Petrópolis: Vozes. Concilium/283 – 1999/5, p. 110-120.

Fundamentalismo e modernidade. *In.: Fundamentalismo: um desafio ecumênico*. Concilium. Petrópolis: Vozes, 1992. 241/3, p. 141-148.

O pai maternal – o Patripassianismo trinitário vencerá o patriarcalismo teológico?, *In.: Concilium*. Petrópolis: Vozes, 1981. 163/3, p. 60-66.

The ecological crisis: Peace with nature? *Colloquium 20 (1988)*, pp. 1-11.

The ecological crisis: Peace with nature? *Scottish Journal of Religious Studies 9 (1988)*, pp. 5-18.

A Christian declaration on human rights. www.warc.ch/dt/er12/01a.html. Acesso em 9 de junho de 2006, 20:37:24.

The Alienation and Liberation of Nature. *In.: L. Rouner (ed), On Nature* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1984), p. 133-44.

The Cosmic Community: A New Ecological Concept of Reality in Science and Religion. *Ching Feng 29 (1986)*, pp. 93-105.

The Fellowship of the holy Spirit – Trinitarian Pneumatology. *Scottish Journal of Theology 3 (1984)*, pp. 287-300.

Peace: The Fruit so Justice. *Concilium 195 (1988) = A Council for Peace*, (ed), pp. 109-20.

A passagem do ano 2000: progresso e abismo. *In.: GIBELLINI, R. Perspectivas teológicas para o século XXI*. Santuário Aparecida 2003, p. 25-32.

‘God and the nuclear catastrophe.’ *Pacifica 1 (1988)*, pp. 157-70.

‘Christian Theology and Political Religion.’ *In L. S. Rouner (ed.), Civil Religion and Political Theology* (Boston University Studies in Philosophy and Religion 8; Notre Dame Press, Indiana: University of Notre Dame Press, 1986), pp. 41-58.

Obras em co-autoria

LAPIDE, P. / MOLTSMANN, Jürgen. *Israeli e Chiesa: camminare insieme?* Brescia, Queriniana, 1982.

_____. *Monoteísmo ebraico – doutrina trinitária cristiana*, Brescia, Queriniana, 1980.

METZ, Johann Baptist / MOLTSMANN, Jürgen. *Meditations on the Passion: two meditations on Mark 8:31-38*, New York, Paulist Press, 1979.

MOLTSMANN, Jürgen, et al. *discussion sur “La théologie de la révolution”*, Paris, Cerf-Mame, 1972.

_____. *Religion and political society*, New York, Harper & Row, 1974.

MOLTSMANN, Jürgen / MEEKS, M. D., et al., *Hope for the church: Moltmann in dialogue with practical theology*, Nashville, Abingdon, 1979.

MOLTSMANN, Jürgen / WOLTERSTORFF, N. / CHARRY, E. T. *A passion for God's reign: theology Christian learning and the Christian self*, Grand Rapids, Mich., W. B. Eerdmans Pub. Co., 1998.

MOLTSMANN-WENDEL, Elizabeth / MOLTSMANN, Jürgen. *God – his and hers*. New York, Crossroad, 1991.

_____. *Humanity in God*, New York, Pilgrim Press, 1983.

Obras sobre Moltmann

ALCÂNTARA, A. C. K de. *A presença de Deus na criação e a ecologia: uma leitura e discussão do pensamento de Jürgen Moltmann*. Porto Alegre: PUCRS, 1998.

ALVES, Rubem A. *A theology of human hope*. New York/Cleveland: Corpus Books, 1969.

ALMEIDA, Edson Fernando de. *Do viver apático ao viver simpático. Sofrimento e morte*. São Paulo: Loyola, 2006.

ARTS, H. *Moltmann et Tillich: les fondements de l'espérance chrétienne*, Gembloux, J. Duculot, 1973.

AUNG, S. H. *The doctrine of creation in the theology of Barth, Moltmann, and Pannenberg: creation in theological, ecological, and philosophical scientific perspective.* Regensburg, Roderer, 1998.

BAUCKHAM, Richard. *Moltmann: Messianic theology in the making,* Basingstone, Hants, UK. Marchal Pieckering, 1987.

_____. *The theology of Jürgen Moltmann.* Edinburgh: T&T Clark, 1995.

BOUMA-PREDIGER, S. *The greening of theology: the ecological models of Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler, and Jürgen Moltmann,* Atlanta, Ga., Scholars Press, 1995.

BURNHAM, B., McCOY, C. S., MEEKS, M. D. (orgs.) *Love: the foundation of hope: the theology of Jürgen Moltmann and Elizabeth Moltmann-Wendel,* San Francisco, Harper & Row, 1988.

DEANE-DRUMMOND, Celia E. *Ecology in Jürgen Moltmann's theology.* Lampeter, Ceredigion, Wales: The Edwin Mellen Press, 1997.

FORD, D. F. *The modern theologians. An introduction to Christian Theology in the twentieth century,* Cambridge/Massachusetts, Blackwell Publishers, 1997.

GIBELLINI, Rosino. *Teologia da esperança. In.: A teologia do século XX.* São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *La teologia di Jürgen Moltmann,* Brescia, Queriana, 1975.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Da possibilidade de morte da terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann.* Cadernos Teologia Pública. Ano III – número 23 – São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

JONG, J. M. de. “Teologia della speranza” nel contesto della teologia Del secolo XX. *In.: MARSCH, W. D. (Org.), Giornale di Teologia. Dibattito sulla 'teologia della speranza' di Jürgen Moltmann,* Brescia, Queriana, 1973.

LORENZEN, Lynne Faber. *A doutrina da Trindade de Jürgen Moltmann. In.: Introdução à Trindade.* São Paulo: Paulus, 2002.

MARSCH, W.D. e MOLTSMANN, Jürgen. *Discusión sobre Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1972.

MARDONES, J. M. *Teología e ideología: confrontación de la teología política de la esperanza de J. Moltmann con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*, Bilbao, Universidad de Deusto, Mensajero, 1979.

MOLNAR, P. 'The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation.' *Theological Studies* 51 (1990), pp. 673-97.

MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *The kingdom and the power. The Theology of Jürgen Moltmann*. Mineapolis: Fortress Press, 2001.

MUSSER, D. W., PRICE, J. L. *A new handbook of Christian Theologians*. Nashville, Abingdon Press, 1996.

OTTO, R. E. *The God of hope: the Trinitarian vision of Jürgen Moltmann*, Lanham, md., University Press of America, 1991.

SAUTER, G. Escatología aplicada, Riflessioni sulla "Teologia della speranza" di Jürgen Moltmann. In.: MARSCH, W. D. (Org.). *Giornale di Teologia. Dibattito sulla 'teologia della speranza' di Jürgen Moltmann*, Brescia, Queriniana, 1973.

SCHUURMAN, D. J. *Creation, eschaton, and ethics: the ethical significance of the creation-eschaton relation in the thought of Emil Brunner and Jürgen Moltmann*. New York, P. Lang, 1991.

TAG, S. K. *God's history in the theology of Jürgen Moltmann*. Bern/ New York, P. Lang, 1996.

VOLF, M., KRIEG, C., KURCHARZ, T. (Orgs.). *The future of theology: essays in honor of Jürgen Moltmann*, Gran Rapids, Mich., Erdmans, 1996.

Obras de outros(as) autores(as)

AGOSTINI, Nilo. *Introdução à teologia moral: o grande sim de Deus à vida*. Petrópolis: Vozes, 2004.

ALTNER, G. *Ökologische Theologie*, Stuttgart 1989.

ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998.

BARBOSA, Ricardo Corrêa. *Dialética da reconciliação*: estudo sobre Habermas e Adorno. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

BARTH, Karl. *Credo*. São Paulo: Novo Século, 2003.

_____. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BASÍLIO DE CESARÉIA, *Tratado sobre o Espírito Santo*. Coleção Patrística 14. São Paulo: Paulus, 1999.

BELLO, Angela Ales. *Culturas e religiões*: uma leitura fenomenológica. Bauru: EDUSC, 1998.

BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

_____. *Matéria e memória*. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERKHOF, Hendrikus. *La doctrina del Espíritu Santo*. Buenos Aires: La Aurora, 1969.

BERRY, Thomas. *O sonho da terra*. Petrópolis: Vozes, 1991.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Alteridade e vulnerabilidade*. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *A argila e o Espírito*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. *Um rosto para Deus*. São Paulo: Paulus, 2005.

BINGEMER, Maria Clara. Ecologia e salvação. In: RUBIO, Alfonso García. *et al. Reflexão cristã sobre o meio ambiente*. São Paulo: Loyola, 1992.

BLOCH, Ernst. *Princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BOFF, Clodovis. *Teologia e prática*. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Teoria do método teológico*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *A santíssima Trindade é a melhor comunidade*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Editora Ática, 1993.

_____. *Ecologia: Grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextane, 2004.

_____. *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2002.

BOFF, Lina. *Espírito e missão na obra de Lucas-Atos: para uma teologia do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1996.

BORNHEIM, Gerd. "Filosofia política e ecológica". In.: *O ambiente inteiro*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

BRACKEN, Joseph A. *The Triune Symbol: persons, process, and community*. New York: University Press of America, 1985.

BRANDT, Hermann. *O risco do Espírito Santo*; um estudo pneumático. São Leopoldo, Sinodal, 1977.

_____. *Espiritualidade*; motivações e critérios. São Leopoldo: Sinodal, 1978.

CAPRA, Fritjof. *O Tao da física*. Um paralelo entre a física moderna e misticismo oriental. São Paulo: Cultrix, 1983.

_____. *O ponto de mutação*. A ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. *Pertencendo ao universo*. Explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade. São Paulo: Cultrix, 1991.

COBB, Jr., John B. *Process Theology as Political Theology*. Westminster Press, 1982.

COBB, Jr., John B. e Birch, Charles. *The liberation of life: from the the cell to the community*, Univ. Press, Cambridge, 1981.

COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *O tempo da ação*. Ensaio sobre o Espírito e a história. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *O Espírito no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978.

CONGAR, Yves M.-J. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1983.

_____. *A palavra e o Espírito*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *Espírito do homem*; espírito de Deus. São Paulo: Loyola, 1986.

COSTA JÚNIOR, Josias. O (des)interesse do jovem pela religião. In.: *Ensino religioso e cidadania: textos e dinâmicas*. Organização Mundo Jovem. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

COX, Harvey. *A cidade do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

DECLARAÇÃO DOCTRINÁRIA DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *Impacto. Realidade Batista*. Niterói: Convenção Batista Fluminense, 2001.

DERRIDA, Jacques & VATTIMO, Gianni. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Curitiba: Hemus, 2000.

DUSSEL, Enrique. *História da Igreja na América Latina*. Barcelona. Ed. Terra, 1972.

_____ (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992.

FEINER, Johannes. *Mysterium salutis*. Compêndio de dogmática histórico-salvífica. Volume III/8. O evento Cristo como obra do Espírito Santo. Petrópolis: Vozes, 1974.

FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique*. L'arbre, l'animal et l'homme. Paris: Gasset, 1992.

FILORMANO, Giovanni & PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FIORINZA, Francis S./ GALVIN, John P. *Teologia Sistemática*. Perspectivas católico-romanas. Vol. I e II. São Paulo: Paulus, 1997.

FORD, Lewis. *The Lure of God*. Philadelphia: Fortress, 1978.

FORTE, Bruno. *Teologia da história*. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Trindade como história*. São Paulo: Paulinas, 1987.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GALLOWAY, Allan D. *The cosmic Christ*. London: Nisbet & Co., LTD., 1951.

GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'água, 1997.

_____. *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*. Uma perspectiva ecofeminista. São Paulo: Paulinas, 1994.

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

_____. *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário Aparecida, 2003

GUATARI, Félix. *Três ecologias*. Campinas: Papyrus, 1990.

GUIMARÃES, Almir Ribeiro, O.F.M. *O Espírito Santo: pessoa, presença, atuação*. Petrópolis: Vozes, 1973.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *Beber em seu próprio poço; no itinerário espiritual de um povo*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. Estudos de Teoria Política. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Direito e Democracia*. Ente fatos e normas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998.

_____. *De l'Éthique de la Discussion: que signifie le terme "Diskursethik"?* Paris: Cerf, 1992.

_____. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Teoría de la acción comunicativa I*. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987.

_____. *Vérité et justification*. Paris: Gallimard, 2001.

HEGEL, G. W. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. *História da igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.

HILBERATH, Bernd Jochen. *Pneumatología*. Barcelona: Herder, 1996.

JOHNSON, Elizabeth A. *Aquela que é: o mistério de Deus no tratado teológico feminista*. Petrópolis: Vozes, 1995.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

JORANSON, PHILIP N./ BUTIGAN, Ken (ed.). *Cry of the environment*. Rebuilding the Christian Tradition. Santa Fé, New Mexico: Bear&Company, 1984.

JUNGES, José Roque. *Ecologia e criação*. Resposta cristã à crise ambiental. São Paulo: Loyola, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Lisboa: Edições 70, 1998.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*
<http://br.geocities.com/eticaejustica/esclarecimento.pdf>. acesso em 17/06/2008.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1994

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

LANDIM, Maria Luiza P. F. *Ética e natureza no pensamento de Bergson*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2001.

LARRERE, Catherine e LARRERE, R. *Du bon usage de la nature*. Pour une philosophie de l'environnement, Paris, Aubier, 1997.

LA TORRE, M. Antonietta. *Ecología y moral*. La irrupción de la instancia ecológica en la ética de Occidente, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1993.

LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC, 2004.

LÖWY, Michel. De Karl Marx a Emiliano Zapata: la dialéctica marxiana del progreso y la apuesta actual de los movimientos eco-sociales. *In.: Ecología política*, p. 10, Barcelona: 1995.

_____. La crítica marxista de La modernidad. *Ecología política*, 1990, vol. 1, p.87-94.

_____. *Ecología e socialismo*. Col. Questões da nossa época. São Paulo: Cortês, 2005.

MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

O'CONNOR, J. La producción política de las condiciones de producción. *In.: Ecología política*, p. 1998, vol. 16.

_____. Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica. *In.: Ecología política*, 1990, vol. 1, p. 113-130.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARX, Karl. *Sobre a religião*. 2ed. Rio de Janeiro: Edições 70, 1975.

MC DANIEL, Jay. *With root and wings*. Christianity in an age of ecology and dialogue, Orbis, Mova York 1995.

MCFAGUE, Salie. *Modelos de Deus – Teologia para uma era ecológica e nuclear*. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. *Life abundant*. Rethinking theology and economy for a planet in peril. Mineapolis: Fortress Press, 2001.

MONDIN, Battista. *As teologias do nosso tempo*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978.

MOSER, Antonio. *O problema ecológico e suas implicações éticas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

MUELLER, Ênio R. *Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

MÜHLEN Heribert. *Una mystica Persona*. Paderborn : Schöning, 1968 - 629 S.

MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *God's Spirit transforming a world in crisis*. New York: Continuum, 1995.

NAESS, Arne. *The Deep ecology*. Peregrine Smith Books, Salt Lake City 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Editora Integral, 1996.

PANNENBERG, Wolfhart. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Sígueme, 1976.

_____. *A pergunta sobre Deus*. São Paulo: Novo Século, 2002.

PASTOR, Félix Alexandre. *Semântica do mistério*. A linguagem teológica da ortodoxia trinitária. São Paulo: Loyola, 1982.

PEGORARO, Olinto. *Ética e bioética*. Da subsistência à existência. Petrópolis: Vozes, 2002.

PITTENGER, W. Norman. *The Divine Triunity*. Philadelphia: UCC Press, 1977.

PIXLEY, Jorge V. *Vida no Espírito*. O projeto messiânico de Jesus depois da Ressurreição. Petrópolis: Vozes, 1997.

PRADO, Adélia. *Poesia reunida*. São Paulo: Arx, 1991.

OTTO, Rudolf. *Lo santo*. Lo racional y lo irracional en La Idea de Dios. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

RAD, von Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento I*. São Paulo: ASTE, 1973.

_____. *Sabiduría en Israel*, Madrid: 1985.

REIMER, Haroldo. *Toda a criação*. Ensaios de Bíblia e ecologia. São Leopoldo: Oikos, 2006.

RIBEIRO, Maurício Andrés. *Ecologizar: pensando o ambiente humano*. Belo Horizonte, 2000.

RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da igreja*. Análise histórica e interpretação teológica da igreja na América Latina. 2ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

RICOUER, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*, 1988.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristã. São Paulo: Loyola, 2001.

RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia & God*. An ecofeminist theology of Earth healing, SCM Press, Londres, 1993.

RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.

SÁNCHEZ, Juan José. *Anhelo de justiça*. Teoría crítica y religión. Max Horkheimer. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Sobre a religião*. Discursos a seus menosprezadores eruditos. São Paulo: Novo Século, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Cristoph. *Teologia e prática*. São Leopoldo: Sinodal/São Paulo: ASTE, 1998.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. 3ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala judaica: judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1953.

_____. *Decadência e regeneração da cultura*. São Paulo: Melhoramentos, 1964.

_____. *The Ethics of Reverence for Life*. Christendom 1936.

_____. *La mia vita e il mio pensiero*, Comunità, Milan, 1977.

_____. *Rispetto per la vita*, Comunità, Milan 1957.

SCHWEIZER, Edward. *O Espírito Santo*. São Paulo: Loyola, 1993.

SEGUNDO, Juan L. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

_____. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* São Paulo: Paulinas, 1995.

SERRES, Michel. *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1992.

SICRE, José Luis. *Profetismo em Israel: o profeta: os profetas: a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1998.

SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Jesucristo libertador*. Lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret. UCA Editores, San Salvador, 1991.

SOTER (org.). *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008.

STIGLITZ, Joseph E. *A globalização e seus malefícios*. São Paulo: Futura, 2002.

STOEGER, William R. *As leis da natureza: conhecimento humano e ação divina*. São Paulo: Paulinas, 2002.

SUCHOKI, Marjorie. *God – Christ – Church: a practical guide to process theology*, Crossroads, Nova York 1989.

SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SUNG, Jung Mo. *Se Deus existe, por que há pobreza?: a fé cristã e os excluídos*. São Paulo: 1995.

TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

_____. *Coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. *Teologia sistemática*. 2ed. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1984.

UNGER, Nancy Mangabeira (org.). *Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico*. São Paulo: Loyola, 1992.

VARONE, François. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. Aparecida: Editora Santuário, 2001.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VIEIRA, Tarcísio Pedro. *O nosso Deus: um Deus ecológico*. Por uma compreensão ético-teológica da ecologia. São Paulo: Paulus, 1999.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality. An essay in Cosmolgy* (1929), Nova York: The Humanities Press, 1941.

Manuais de teologia

BRAATEN, Carl E. e JENSON, Robert W. *Dogmática cristã*. Volume 2. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de dogmática*. Volume I e II. Petrópolis: Vozes, 2000.

Periódicos

ASSMANN, Hugo. Ecoteologia: um ponto cego do pensamento cristão? *In.: Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Loyola, 1997.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. A Trindade a partir da perspectiva da mulher. *In.: REB*, 46 (181).

_____. Ecologia e salvação. *In.: VVAA. Reflexão cristã sobre o meio ambiente*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 77-87.

_____. Teologia e espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista. *In.: Cadernos Teologia Pública. Ano I – número 2 – São Leopoldo: UNISINOS, 2004.*

BOFF, Leonardo. Religião, justiça societária e reencantamento. *In.: comunicações do ISEER, Ecologia – Religião – Sociedades*, Rio de Janeiro, ano 11, 1992, nº 43, p. 4-15.

CONRADIE, Ernst M. Conradie. *Towards an agenda for ecological theology: Some reformed perspectives from the South African context*. <http://www.uwc.ac.za/arts/Rel-Theo/Agenda.doc>. Acesso em 1 de junho de 2006, 18:30:01.

COSTA JÚNIOR, Josias da. Vitalidade como coragem de ser. *In.: Correlatio*. www.metodista.br/Noticias/correlatio.

CHUNG, Hyun-Kyung. Vem Espírito Santo, renova toda criação. Introdução ao tema teológico da assembléia. *In.: Simpósio*, vol. 7 (2), ano XXII, novembro de 1991, n. 34, p. 42-50.

Estudos de Religião 11. *Renasce a esperança*. São Bernardo do Campo: IEPG. Ano X, dezembro de 1995.

GANOCZY, Alexandre. Perspectivas ecológicas na doutrina cristã. *In.: Concilium*, n. 236, p. 47-51, 1991.

HIGUET, Etienne Alfred. O método da teologia sistemática de Paul Tillich. *In.: Paul Tillich: trinta anos depois. Introdução à teologia sistemática. Estudos de Religião 10*. São Bernardo do Campo: IEPG. Ano X, n. 10, julho de 1995, p. 27-52.

_____. Misticismo e sincretismo na espiritualidade ecológica brasileira: justificação e crítica a partir do pensamento de Paul Tillich. *In.: Estudos de Religião n. 20*. São Bernardo do Campo: UMESP, junho de 2001, p. 132-135.

_____. “Teologia da Esperança” – primeiro balanço crítico. *In.: Renasce a esperança. Estudos de Religião 11*. São Bernardo do Campo: IEPG, 1995.

KNOB, José. Teologia da criação e ecologia. *In.: Teologia em questão*. Taubaté: Faculdade Dehoniana, ano III, 2004/1, p. 7-25.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. O Espírito Santo como tema central da Teologia. Conflitos, perspectivas, desafios. *In.: Via teológica*, n. 2, vol. 2, 2000, p. 67-102.

MIETH, Dietmar. Que é experiência? Tentativa de definição. *In.: Revelação e experiência. A fé entre a razão e a experiência. Concilium/ 133 – 1978/3: Dogma*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 43-57.

MOLTMANN-WENDEL, Elizabeth. Espírito e corpo: resposta feminista. *In.: Movimentos pentecostais; um desafio ecumênico. Concilium/265*.

NOEMI, Juan C. Vida y muerte: una reflexión teológico-fundamental. *In.: Teología y vida, 2007 - Scielo Chile, Vol. XLVIII (2007)*, p. 41 – 55.

RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: mulheres o Primeiro e Terceiro mundos. *In.: Mandrágora. Ano 6 (2000) no. 6 Ecofeminismo: tendências e debates*, p. 11-17.

SCHORSCH, Ismar. *Hacia un oasis cósmico*. Maj' shavot (Ano XXXI) enero – junho 1992.

SESSEIONS, G. “The Deep Ecology Mouvement: a review”, *Environmental Review*, nº 9, 1987.

WHITE JR, Lynn. The historical roots of our ecological crisis. *In.: Science, n. 155*, 1967, p. 1203-1207.

Dicionários

ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

GÖSSMANN, Elizabeth. *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, 1996.

LATOURELLE, René e FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis/Aparecida: Vozes/Editora Santuário, 1994.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)