Ecoteologia: uma questão de teologia pública

Ecology: a question of public theology

Ecoteología: una cuestión de teología pública

Roberto Carlos Conceição Porto*

RESUMO

Esta pesquisa analisa a dimensão pública da ecoteologia. Partindo da crise da epistemologia, reavalia os relatos bíblicos da criação, especialmente Gn 1-11, apresenta modelos de ecoteologia com Jürgen Moltmann e Leonardo Boff, introduz as contribuições da teologia ecofeminista, com sua crítica ao caráter androcêntrico da epistemologia e a necessidade de uma nova maneira de falar do sagrado a partir das experiências humanas, discutindo, além disto, os diversos temas e propostas de ações. Por fim, verifica-se se a ecoteologia é ou não uma questão de dimensão pública.

Palavras chave: Ecoteologia; teologia pública; criação; ecofeminismo; modelos e propostas.

ABSTRACT

This research analyzes the public dimension of ecotheology. Based on the crisis of epistemology, it re-evaluates the biblical accounts of creation, especially Genesis 1-11, presents models of ecotheology by Jürgen Moltmann and Leonardo Boff, introduces the contributions of ecofeminist theology, her critique of the androcentric character of epistemology, and the need for a new way of speaking of the sacred from human experiences, and discussing, in addition, the various themes and proposals for actions. Finally, it is verified whether or not ecotology is a matter of public dimension.

Keywords: Ecotheology; public theology; creation; ecofeminism; models and proposals.

RESUMEN

Esta investigación analiza la dimensión pública de la ecoteología. A partir de la crisis de la epistemología, reevalúa los relatos bíblicos de la creación, especialmente Gn 1-11, presenta modelos de ecoteología de Jürgen Moltmann y Leonardo Boff, introduce las contribuciones de la teología ecofeminista, con su crítica al carácter androcéntrico de la epistemología y la necesidad de una nueva manera de hablar de lo sagrado a partir de las experiencias humanas, discutiendo, además, los diversos temas y propuestas de acciones. Por último, se verifica si la ecoteología es o no una cuestión de dimensión pública.

Palabras clave: Ecoteología; teología pública; creación; ecofeminismo; modelos y propuestas.

* Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp).
E-mail: obr.robertocarlos@hotmail.com

Introdução

“Difícilmente um tema teológico pode desfrutar de tal atenção pública como o tema da ‘criação’” (BEDFORD-STROHM, 2001, p.13).¹ A gravidade da crise ecológica atual tem feito com que cada vez mais a teologia, neste caso, a teologia cristã, se posicione e dialogue com as demais ciências a partir da ecologia, especialmente porque, outrora, a tradição judaico-cristã foi responsabilizada pelos problemas ambientais atuais.²

Se a teologia pública “busca analisar, interpretar e avaliar a presença da religião, neste caso, da religião cristã, no espaço público” (SINNER, 2012, p. 12), este ensaio visa, de forma mais modesta, verificar as principais contribuições que a ecoteologia está produzindo e sua reivindicação para o “espaço público”. Assim, analisaremos a crise da epistemologia, os novos estudos sobre a criação, especialmente em Gênesis 1-11, os exemplos de ecoteologia produzidos por Jürgen Moltmann e Leonardo Boff – os dois principais nomes da ecoteologia no norte e no sul globais –, a teologia ecofeminista e os diversos temas e propostas práticas abordados, como o holismo, a ecoespiritualidade, a crítica ao desenvolvimento sustentável, sugestão de uma democracia planetária e de um tribunal global para julgar os crimes cometidos contra o meio ambiente. Se White Jr. responsabilizou a tradição judaico-cristã, também reconheceu que só a religião pode “reencantar” a natureza, sugerindo, até mesmo, São Francisco de Assis como patrono da ecologia (WHITE JR., 1967, p. 1207).

Crise da epistemologia

O modelo de racionalidade da ciência moderna estabeleceu-se a partir do século XVI, com a revolução científica de então, baseando-se na teoria heliocêntrica de Copérnico, nas leis de Kepler sobre as órbitas dos planetas, nas leis de Galileu sobre a queda dos corpos, na “macrofísica” de Newton e na filosofia de Bacon e Descartes. Basicamente, seguia as regras das ciências naturais (SANTOS, 2005, p. 60-61; 2008, p. 20-22).

A “ciência moderna” pretende, então, formar leis que permitam prever os fenômenos, pressupondo que o mundo seja estável e o que acontece agora, no presente, se repetiria no futuro. É esta ideia do mundo-máquina que é o *Leitmotiv* da noção de progresso. Mais importante neste tipo de conhecer é

¹ “Kaum ein theologisches Thema kann sich einer solchen öffentlichen Aufmerksamkeit erfreuen wie das Thema ‚Schöpfung’”.

² O já clássico artigo de Lynn White Jr. “*The historical roots of our ecologic crisis*” (1967) responsabiliza a tradição judaico-cristã pela crise ecológica, tendo em vista que esta tradição religiosa, segundo White Jr., estimulou o ocidente a “subjugar” a criação e, por causa de sua teleologia, a ter “fé no progresso”, desconhecida tanto no mundo greco-romano como no oriente (WHITE JR., 1967, p. 1205).

o dominar e menos o compreender a realidade (SANTOS, 2005, p. 63-66; 2008, p. 29-33). A expressão “madura” da ciência moderna é o positivismo, o qual se

assentava nas seguintes ideias fundamentais: distinção entre sujeito e objeto e entre natureza e sociedade ou cultura; redução da complexidade do mundo a leis simples susceptíveis de formulação matemática; uma concepção de realidade dominada pelo mecanicismo determinista e da verdade como representação transparente da realidade; uma separação absoluta entre conhecimento científico – considerado o único válido e rigoroso – e outras formas de conhecimento como o senso comum ou estudos humanísticos; privilégio da causalidade funcional, hostil à investigação das “causas últimas”, consideradas metafísicas, e centradas na manipulação e transformação da realidade estudada pela ciência (SANTOS, 2010, p. 25).

A epistemologia, responsável por atestar a cientificidade da ciência, está em crise. Vamos, agora, analisar como a ecoteologia está contribuindo para uma nova epistemologia, preocupada em conhecer para “entrar em comunhão” e não para dominar.

Gênesis 1–11 e a narrativa da criação: “proto-acontecimento” [Urgeschehen]

As narrativas da criação estão presentes em diversas seções do Antigo Testamento, como nos livros de Gênesis, Salmos, Deutero-Isaías e Jó. Contudo, as pesquisas veterotestamentárias sobre a criação receberam novos impulsos especialmente a partir da segunda metade do século passado, destacando-se os nomes de Claus Westermann e Gerhard von Rad.

Segundo Westermann, os primeiros onze capítulos de Gênesis tratam da “criação como proto-acontecimento [Urgeschehen]” (WESTERMANN, 1971, p. 29).³ Desta forma, não podem ser separados para criarem-se doutrinas baseadas em alguns trechos, mas devem ser vistos como um todo:

Uma correção maior na apresentação tradicional da criação é necessária. Na tradição e no ensino da Igreja, os três primeiros capítulos da bíblia foram isolados. Não foi visto que eles estão postos em um contexto maior, do qual eles devem ser entendidos. Este contexto maior é o relato do proto-acontecimento, o qual abrange os primeiros onze capítulos da bíblia. O proto-acontecimento só pode ser entendido como totalidade. O isolamento dos três primeiros capítulos teve, por consequência, que apenas esses capítulos que tratam da criação do mundo, da criação do ser humano, do jardim, no qual Deus pôs o ser humano, e a expulsão deste jardim, que fossem vistos como uni-

³ “Schöpfung als Urgeschehen”. Tradução do autor. Todas as traduções do alemão para o português são do autor.

camente importantes e isoladamente essenciais para a doutrina da Igreja. Através deste isolamento originou-se a doutrina da “criação e da queda”, que tomou o lugar do que a bíblia realmente diz do proto-acontecimento. Os textos restantes da proto-criação, que seguem em Gênesis 4-11, não tiveram, contudo, quase nenhum significado na história da Igreja, eles quase não aparecem na doutrina, na pregação e no catecismo (WESTERMANN, 1971, p. 29).⁴

Segundo Westermann, essas narrações cosmológicas que tratam da proto-criação estão presentes em todas as culturas do Mundo Antigo, desde as que circundam o antigo Israel como as que estão em outros continentes, como os indígenas nas Américas (WESTERMANN, 1971, p. 18, 21-22).

Para Westermann, “o discurso de criador e criação no contexto dos mitos dos tempos antigos eram, originalmente, o discurso do ser humano ameaçado em um mundo ameaçado” (WESTERMANN, 1971, p. 23).⁵ É por este motivo que “os mitos da criação tinham, outrora, a função de conservação do mundo e proteção da existência” (WESTERMANN, 1971, p. 23).⁶ Não é admirável, portanto, que “atrás dela [da narrativa de criação] esteja a pergunta da existência, não do intelecto” (WESTERMANN, 1971, p. 23).⁷

Não sendo algo especulativo, mas diretamente relacionado à garantia da existência, “nos primeiros onze capítulos da bíblia está a pergunta pelo todo como pergunta pelo começo e pelo fim da antiga tradição milenar concentrada e relacionada com a pergunta pela história da humanidade, que tem seu centro na história do povo de Deus” (WESTERMANN, 1971, p. 27-28).⁸

⁴ “Eine weitere Korrektur an der traditionellen Vorstellung von der Schöpfung ist notwendig. In der kirchlichen Tradition und in der kirchlichen Lehre wurden die ersten drei Kapitel der Bibel isoliert. Es wurde nicht gesehen, daß sie in einem größeren Zusammenhang stehen, aus dem heraus sie verstanden werden müssen. Dieser größere Zusammenhang ist der Bericht vom Urgeschehen, der die ersten elf Kapitel der Bibel umfaßt. Das Urgeschehen kann nur als Ganzheit verstanden werden. Die Isolierung der ersten drei Kapitel hatte zur Folge, daß nur diese Kapitel, die von Schöpfung des Menschen, vom Garten, in den Gott die Menschen setzte, und der Vertreibung aus diesem Garten handeln, als allein wichtig und allein für die Lehre der Kirche wesentlich angesehen wurden. Durch die Isolierung entstand die Lehre von ‚Schöpfung und Sündenfall‘, die an die Stelle dessen trat, was die Bibel wirklich vom Urgeschehen sagt. Die übrigen Texte der Urgeschichte, die in Genesis 4-11 folgen, haben deshalb in der Kirchengeschichte kaum eine Bedeutung gehabt, sie kamen in der Lehre, in der Verkündigung, im Unterricht, kaum vor”.

⁵ “Das Reden von Schöpfer und Schöpfung im Zusammenhang der Urzeitmythen ursprünglich das Reden des bedrohten Menschen in einer bedrohten Welt war”.

⁶ “Die Schöpfungsmythen hatten einmal die Funktion der Welterhaltung und der Daseinssicherung”.

⁷ “Hinter ihm steht die Frage der Existenz, nicht die Frage des Intellekts”.

⁸ “In den ersten elf Kapitel der Bibel ist diese Frage nach dem Ganzen als Frage nach Anfang und Ende aus jahrtausendealter Tradition konzentriert und verbunden mit der Frage nach der Geschichte der Menschheit, die ihre Mitte in der Geschichte des Gottesvolkes hat”.

Gênesis 1-11 é, assim, uma narração que corresponde às experiências e compreensões de toda a humanidade, à experiência de estar no mundo, da vida ameaçada por catástrofes (dilúvio/enchente), pela violência (morte de Abel), pelo trabalho (cuidar do jardim) (WESTERMANN, 1983, p. 91-92).

Os capítulos 3 e 4 de Gênesis não podem ser entendidos de forma separada. Gênesis 3 trata da “queda” do ser humano. Gênesis 4 mostra a consequência desta “queda”, com o homicídio cometido contra Abel por seu próprio irmão, Caim. A narrativa da “queda” segue em Gênesis 6, na história de Noé. Em suma, Gênesis 1-11 narra histórias que refletem a experiência humana, de erros e acertos, com Javé oferecendo sua aliança ao povo (Gênesis 9) (WESTERMANN, 1971, p. 32-33, 37-40).

Outro aspecto a salientar é o trabalho na narrativa de Gênesis 1-11. Nas epopeias da Suméria, conta-se que o ser humano foi criado para trazer o jugo dos deuses. Gênesis 1-11 contém uma narrativa diferente. O ser humano é colocado no jardim para cultivá-lo e guardá-lo (Gênesis 2,15).⁹ O trabalho aparece, então, como uma forma de “criação” e “conservação”, isto é, de forma funcional e não de forma estática, notando-se, também, a fadiga causada pelo trabalhar (cf. Gênesis 3,17-19), assim como os conflitos decorrentes por causa do “cultivar a Terra” (Gênesis 4,12-17; 23; 9,20-27; 11,1-9) (WESTERMANN, 1971, p. 116-117; ALBERTZ, 1980, p. 55).

Para Westermann, o capítulo 12 de Gênesis é já uma interpretação da proto-história. “O especial da proto-história bíblica está primeira e propriamente na junção do discurso do tempo antigo com a representação de sua história” (WESTERMANN, 1983, p. 92).¹⁰

A “fé na criação” é, contudo, tardia. Esta é a conclusão de Gerhard von Rad em sua análise “*Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaube*” [O problema teológico da fé na criação do Antigo Testamento]. Segundo von Rad, “a fé javista do Antigo Testamento é uma fé de eleição, isto é, primariamente uma fé salvífica” (RAD, 1971[1958], p. 136).¹¹

Von Rad cita o Salmo 136 como exemplo. Para ele, o Salmo 136 é uma litania que revela os atos milagrosos de Javé. Dos versos 5 ao 9 aborda-se a criação do mundo. A partir do verso 10, há uma guinada enumerando os atos salvíficos divinos na história de Israel. Entretanto, como é típico de uma litania, as duas tradições estão justapostas e não relacionadas (RAD, 1971[1958], p. 138).

⁹ A ideia de um paraíso de ócio vem dos gregos, onde o trabalho manual é visto de forma negativa. Tal noção é estranha ao Antigo Testamento (cf. WESTERMANN, 1971, p. 115-116).

¹⁰ “Das Besondere der biblischen Urgeschichte liegt zunächst und eigentlich in der Zusammenbildung des Redens von der Urzeit mit den Darstellungen seiner Geschichte”.

¹¹ “Der Jahweglaube des Alten Testaments ist Erwählungsglaube, d. h. primär Heilsglaube”.

Atos salvíficos de Javé precedem seus atos criadores e são, assim, associados. Um exemplo disto encontra-se no Deutero-Isaías (Isaías 40-55). Em Isaías 43,1 e 44,24, a criação do mundo e a redenção de Israel são entendidas como um e mesmo ato de Javé (RAD, 1971[1958], p. 140).

O principal ato histórico-salvífico de Javé na tradição judaica é o êxodo do Egito. “O discurso da saída do Egito tem, no Antigo Testamento, uma grande clareza. Em contraste, isso é um sinal da formação posterior da confissão ao criador, que aqui é formulado o discurso multifacetado e de diferentes tipos de imagens de mundo” (ZIMMERLI, 1972, p. 25).¹²

Verifica-se, então, que a confissão de fé do êxodo é ligada a outros motivos históricos e também míticos, notáveis especialmente nos salmos – como indicado mais acima por von Rad. “Referem-se, antes de tudo, a interpenetrações recíprocas da tradição do êxodo, por um lado, e a representações do caos e da criação, por outro” (SCHMIDT, 1989, p. 269).¹³

É por isto que Werner Schmidt diz que Israel desde sempre confessou o poder de Javé sobre a natureza (Êxodo 14-17; 19,16ss) como também sobre povos estrangeiros e suas terras (Gênesis 12,10ss; 20; Êxodo 7ss)

mas, originalmente, Javé não parece ter sido venerado como criador. Israel experimentou seu Deus primeiramente como salvador na necessidade. Quando se aprendeu entender que, de forma geral, natureza e mundo são obras de Javé e a humanidade como sua criação, era certo que, desde o início, o criador é libertador e redentor (SCHMIDT, 1987, p. 198).¹⁴

Neste sentido, o Deutero-Isaías diz que, assim como Javé criou o mundo do caos, vai salvar também Jerusalém de seu estado caótico (Isaías 44,24b-28). Para von Rad, isto deixa claro que a fé na criação é relacionada com a dinâmica profética da fé nos atos salvíficos (RAD, 1971[1958], p. 140). Gênesis 1,1-2,4a ainda mantém a ideia de criação a partir do caos, ordenando-o.

De modo geral, destacamos que já existe um movimento de “*green exegesis*”, acentuando o valor da criação, seja nos relatos de criação ou nos relatos apocalípticos, além de destacar a comunhão entre a criação, seu

¹² “Die Rede von der Herausführung aus Ägypten hat im AT eine große Eindeutigkeit. Demgegenüber ist es ein Zeichen der nachträglichen Ausformung des Bekenntnisses zum Schöpfer, daß hier das Reden vielgestaltiger und von verschiedenartigen Weltbildern her formuliert wird”.

¹³ “Sie berühren vor allem die gegenseitige Durchdringung von Exodusüberlieferung einerseits und Chaos- und Schöpfungsvorstellungen andererseits”.

¹⁴ “Aber Jahwe scheint ursprünglich nicht als Schöpfer verehrt worden zu sein. Israel erfuhr seinen Gott zunächst als Retter in der Not. Als es lernte, Natur und Welt insgesamt als Werk Jahwes und die Menschheit als seine Geschöpfe zu verstehen, war von vornherein gewiß, daß der Schöpfer der Befreier und Erlöser ist”.

fundamento como louvor a Deus etc. Richard Bauckham, por exemplo, afirma que a interpretação de “subjugar a criação” ao estilo de um *Führer* é obra da Renascença, não do sentido originário de Gênesis 1,26-28 (BAUCKHAM, 2011, p. xi).

Dois exemplos de ecoteologia: Jürgen Moltmann e Leonardo Boff

Desejamos, aqui, apenas mencionar algumas características de uma “teologia ecológica” (ecoteologia) segundo Jürgen Moltmann e Leonardo Boff.

O teólogo alemão Jürgen Moltmann ficou conhecido a partir da segunda metade do século XX, especialmente com a publicação de “*Theologie der Hoffnung*” [Teologia da esperança] (1964). No prefácio para a 13ª edição, ele diz que o centro do livro era a história do mundo em perspectiva política, social e econômica, mas não ainda ecológica. A partir de 1972, tornou-se consciente da crise ecológica. Refletindo sobre a Trindade, começou a tomar a criação como centro de sua teologia (MOLTMANN, 1997, s.n.p).

De acordo com Moltmann, esta virada inicia-se em 1980, data da publicação de “*Trinität und Reich Gottes*” [Trindade e Reino de Deus], primeiro volume de suas “*Systematische Beiträge zur Theologie*” [Contribuições sistemáticas à teologia]: “Em 1980, eu comecei, então, a apresentar uma nova série de ‘contribuições sistemáticas à teologia’ com um outro método que deveria se diferenciar dos livros iniciais em vários aspectos” (MOLTMANN, 2006, p. 274).¹⁵

Moltmann iniciou um modelo denominado de *doutrina social da Trindade*, destacando as relações pessoais divinas entre si, com a humanidade e com a criação de forma geral:

Eu comecei esta nova série teológica com uma *doutrina social da Trindade*. Estava em jogo, para mim, o reconhecimento das relações comunitárias em Deus e o ensaio de um novo “pensamento trinitário”. Eu visava, com isto, um pensamento em relações, em comunhões e em transições. Eu queria substituir o antigo pensamento em substâncias e sujeitos, que não consegue trabalhar sem separações e isolamentos de seus objetos (MOLTMANN, 2006, p. 275).¹⁶

¹⁵ “1980 begann ich dann, mit einer anderen Methode eine neue Reihe von *Systematischen Beiträgen zur Theologie* vorzulegen, die sich von den Büchern des Anfangs in mehrfacher Hinsicht unterscheiden sollte”.

¹⁶ “Ich habe diese neue theologische Reihe mit einer *sozialen Trinitätslehre* begonnen. Es ging mir darin um die Erkenntnis der Gemeinschaftsbeziehungen in Gott und um das Einüben eines neuen „trinitarischen Denkens“. Ich meinte damit ein Denken in Beziehungen, in Gemeinschaften und in Übergängen. Ich wollte das alte Denken in Substanzen und Subjekten ablösen, das ohne Trennungen und Isolierungen seiner Gegenstände nicht arbeiten kann”.

É a partir de suas reflexões trinitárias que Moltmann amplia suas perspectivas em relação à totalidade da criação.¹⁷ Para Hubert Goudineau e Jean-Louis Souletie,

um outro ponto sobre o qual a reflexão de Moltmann avança em direção ao alargamento de perspectivas diz respeito a levar em consideração, além da realidade humana, a totalidade da criação. De fato, seu pensamento, centrado quase que exclusivamente sobre a esfera humana nas suas primeiras obras, a partir de *Deus na criação*, concede muito mais atenção à criação em sua totalidade (em ligação com a crise ecológica). A história trinitária de Deus (conceito-chave do pensamento moltmanniano) não tem mais como parceira única a humanidade, mas o conjunto da criação (GOUDINEAU; SOULETIE, 2002, p. 45).¹⁸

A doutrina social trinitária de Moltmann recupera o termo *περιχώρησις* [*perichôrêsis*]. De acordo com o teólogo reformado, esta palavra grega significa “rotação”, “movimento de um para o outro”, “abranger”, “abraçar”. Gregório de Nazianzo teria sido o primeiro a usar o termo teologicamente. Contudo, foi João Damasceno que o utilizou trinitariamente, indicando uma interpenetração recíproca entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo (MOLTMANN, 1999, p. 277; 2000, p. 182; 2008b, p. 88-89; 2008a, p. 140-146).¹⁹

Pela *περιχώρησις* [*perichôrêsis*], Moltmann pode entender que Deus se relaciona com a criação, habitando-a. Um exemplo disto é a Shekinah, termo usado no judaísmo pós-bíblico para indicar a presença de Javé caminhando com seu povo, e a tradição sabática veterotestamentária, sinalizando para o descanso divino na criação, sua consumação escatológica (MOLTMANN, 1999, p. 276-278; MOLTMANN, 1993b, p. 281-284).

¹⁷ É possível destacar, também, como fonte de alargamento das perspectivas moltmannianas sobre a criação, o relatório “Limites do crescimento”, publicado em 1972, pelo Clube de Roma, que, na ocasião, reuniu industriais, empresários e cientistas alertando sobre o perigo de optar por uma ideologia de “desenvolvimento sem limites” num planeta limitado (cf. MOLTMANN, 1993b, p. 37-47; 1997, s.n.p.).

¹⁸ “Un autre point sur lequel la réflexion de Moltmann progresse vers l’élargissement des perspectives concerne sa prise en compte, au-delà de la réalité humaine, de la totalité de la création. En effet, sa pensée, centrée presque exclusivement sur la sphère de l’humain dans ses premiers ouvrages, à partir de Dieu dans la création, accorde beaucoup plus d’attention à la création dans sa totalité (en lien avec la crise écologique). L’histoire trinitaire de Dieu (concept clé de la pensée moltmannienne) n’a plus comme partenaire unique l’humanité, mais l’ensemble de la création”. Tradução do autor.

¹⁹ De acordo com August Deneffe, jesuíta holandês que escreveu um artigo sobre os termos *perichoresis*, *circuminsessio* e *circuminsessio* para a famosa “*Zeitschrift für katholische Theologie*”, em 1923, explica que o termo *περιχώρησις* [*perichôrêsis*] já era usado por escritores não-cristãos, como Anaxágoras, Aristófanes e Heródoto. Gregório de Nazianzo usou o termo para falar das duas naturezas de Cristo, não apenas a visível, mas também a invisível, de forma a tornar compreensível as afirmações de que o mundo foi criado através de Cristo (João 1,3) e de que Cristo habita nos corações (Efésios 3,17). João Damasceno usou o termo cristológica e trinitariamente, expressando a interpenetração da natureza divina sobre a carne de Cristo. Contudo, para Damasceno, a *περιχώρησις* [*perichôrêsis*] trinitária não indica tanto o estar-no-outro recíproco, mas um estar-no-outro estático e para descanso (DENEFFE, 1923, p. 498-507).

Nisto, a pneumatologia assume papel importante. Em “*Gott in der Schöpfung*” [Deus na criação] (1985), Moltmann avisa que “com o título ‘Deus na criação’ eu visei o Deus Espírito Santo” (MOLTMANN, 1993b, p. 12).²⁰ Pelo Espírito Santo, “Espírito cósmico”, Deus habita toda a criação, indicando um panenteísmo: Deus está em tudo, mas tudo não é Deus (MOLTMANN, 2008a, p. 155-156; 1993b, p. 110-115):

O Espírito Santo também é o Espírito da ressurreição de Jesus. O poder da ressurreição é o mesmo ‘poder criativo de Deus, através do qual comunica suas energias à criação’. Aqui nós encontramos a ligação entre Cristologia e Pneumatologia, e o tema da ressurreição é central para a discussão da nova criação na era messiânica e na era por vir (DEANE-DRUMMOND, 2016, p. 107-108).²¹

Desta forma, como argumenta Richard Bauckham, com a noção de Espírito cósmico, Moltmann consegue incluir toda a criação – e não apenas os seres humanos – em sua concepção de “história trinitária de Deus”, dotando-a, desde o início, de uma orientação messiânica em direção à sua glorificação futura: a habitação e descanso divinos na criação (BAUCKHAM, 1995, p. 18).

Já Leonardo Boff começa a dedicar-se às reflexões ecoteológicas a partir do final da década de 1980. Crítico às “patologias” estruturais da romanidade da Igreja Católica Apostólica Romana, o conflito com a igreja institucional atinge seu ápice em 1981, com a publicação do livro “*Igreja: carisma e poder*”. Joseph Ratzinger, então prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, rejeita, em 1984, as teses eclesiológicas boffianas expostas no livro e condena o frei franciscano a um ano de “silêncio obsequioso”. Boff acatou, preferindo “caminhar com a Igreja dos pobres, em vez de andar sozinho com minha própria teologia” (BOFF; ZOLA, 2016, p. 64-65).²²

O cargo de diretor da REB, de membro do conselho editorial da *Concilium*, da Revista de Cultura Vozes e de docente em Petrópolis foram suspensos por Ratzinger. Boff, então, voltou-se para o “mistério da criação” (BOFF, 1989, p. 23), privilegiando os estudos sobre a Trindade e a ecologia, deixando a eclesiologia em segundo plano.

²⁰ “Mit dem Titel ‘Gott in der Schöpfung’ habe ich Gott den *Heiligen Geist* gemeint”.

²¹ “The Holy Spirit is also the Spirit of the resurrection of Jesus. The power of the resurrection is the same ‘creative power of God, through which God communicates his energies of his creation’. Here we find the link between Christology and Pneumatology, and the theme of the resurrection is central to his discussion of the new creation in the messianic age and in the age to come”.

²² Em 1985, a CNBB havia se posicionado pela reforma agrária e questões sociais. O cardeal Aloísio Lorscheider, presidente da CNBB naquela época, comentou a Boff: “Er schlägt den Sack und meint den Esel”, ditado alemão que quer dizer: “Ele bate no saco, mas tem em vista o burro [que o carrega]”, ou seja, a condenação a Boff era já uma indireta de Ratzinger à CNBB (BOFF; ZOLA, 2016, p. 61).

Não podemos abordar a ecoteologia boffiana detalhadamente neste curto espaço. Contudo, brevemente, tentaremos apresentar as características essenciais de uma “teologia ecológica da libertação” segundo Boff.

Uma das principais características de uma teologia ecológica, para Boff, é o diálogo com a cosmologia. Os estudos cosmológicos demonstram a coerência da criação que, iniciada há 13,7 bilhões de anos, “continua se expandindo, se auto-organizando e autocriando numa direção que termina no mistério” (BOFF, 2017, p. 19). O seu fim é a consumação em Deus mesmo (BOFF, 2011, p. 35; 2006, p. 48). Com a cosmologia, Boff chega à outra importante conclusão: é preciso superar o antropocentrismo e o paradigma antropocêntrico, isto é, esta maneira de ver o mundo “imperante, mecanicista, utilitarista, antropocêntrica e sem respeito pela Mãe Terra e pelos limites de seus ecossistemas”, ou seja, a era do “antropoceno” (BOFF, 2016, p. 27). Antes, é necessário compreender que agora é a era do “ecozoico”, de modo que o ecológico seja “a realidade central a partir da qual se organizem as demais atividades humanas, principalmente a econômica” (BOFF, 2016, p. 27). Nisto, o cuidado é enfatizado por Boff como característica desta teologia ecológica: “O que caracteriza esta nova cosmologia é o cuidado no lugar da dominação; o reconhecimento do valor intrínseco de cada ser, (...) o respeito por toda a vida, os direitos e a dignidade da natureza, e não sua exploração” (BOFF, 2016, p. 27).

No universo, tudo está relacionado. Assim, o que possibilitou o desenvolvimento da vida não foi a adaptação do mais forte, mas a colaboração e a solidariedade (BOFF; HATHAWAY, 2012, p. 399-401): “Se tudo é relação e nada existe fora da relação, então a lei mais universal é a sinergia, a colaboração, a solidariedade, a comunhão e a irmandade universais” (BOFF, 2006, p. 47), pois “a lei de Darwin da seleção natural por meio da sobrevivência do mais forte deve ser completada por uma visão mais ampla” (BOFF, 2006, p. 47). Caso contrário, os dinossauros reinariam até hoje (BOFF, 2006, p. 47-48). Por fim, a Terra passa a ser entendida como Gaia, um superorganismo vivo que “possui um equilíbrio bem sutil entre seus elementos físico-químicos” (BOFF, 2017, p. 35), segundo a hipótese de James Lovelock.²³ Todavia, a Terra está doente. Ela pode eliminar a vida humana – se esta não converter

²³ Erich Neumann chamou atenção para o arquétipo da “Grande Mãe” e do “Grande Feminino” vivenciados na natureza e na Terra já pelos uroboros, passando de uma forma que entende a natureza como o Grande Feminino chegando a compreendê-la como a Grande Mãe (NEUMANN, 1999, p. 31-35). O estudo segue analisando as deusas da Antiguidade, o caráter positivo e negativo do simbolismo do feminino entre os povos primitivos, o mundo matriarcal e assim por diante (cf. NEUMANN, 1999, p. 89-291). Nisto, a tentativa de Boff de legitimar o cuidado pela Terra como um filho pela mãe baseada na “Grande Mãe” já foi precedida por Moltmann (MOLTMANN, 1993b, p. 300-302; 1993a, p. 422-429).

suas ações destrutivas em cuidado por toda a vida e os ecossistemas que a garantem – para continuar em curso (BOFF, 2004, p. 14-18; 2016, p. 116-117).

Para concluir, pela “intuição mística franciscana”, Boff fala de uma “irmandade cósmica”: todos os seres vivos são irmãos, irmãs e primos, pois todos possuem a mesma base genética, os mesmos vinte aminoácidos e as mesmas quatro bases fosfatadas (BOFF, 2017, p. 47-48; 2016, p. 111). “Um elo de fraternidade/sororidade nos une objetivamente, coisa que São Francisco, no século XIII, intuiu misticamente ao chamar a todos os seres, vivos e inertes, com o doce nome de irmãos e irmãs” (BOFF, 2017, p. 47).

Teologia ecofeminista: uma nova maneira de falar de Deus

Uma das principais contribuições para uma “teologia ecológica” provém do ecofeminismo. A(s) teologia(s) ecofeminista(s)²⁴ tem/têm demonstrado, de forma magistral, como a crise ecológica está inter-relacionada com outras inúmeras crises, como diz Rosemary Radford Ruether:

A crise ecológica se refere a um número de crises inter-relacionadas: poluição do ar, da água e da terra, a exaustão das fontes naturais básicas, a superpopulação ou, em outras palavras, a fome e o crescimento da pobreza da metade da população mundial, especialmente no assim chamado Terceiro Mundo. Esses fenômenos podem ser entendidos como componentes da crise no moderno modelo de desenvolvimento, um modelo que explora a natureza, mas não está interessado em restaurar suas fontes ou em promover justiça entre os seres humanos. Feminismo é a crítica do sistema cultural e socioeconômico que define as mulheres como um grupo inferior a ser marginalizado da vida pública. A teologia feminista revela como a teologia tradicional sublinha esses padrões patriarcais dentro da sociedade e da igreja e seus ensinamentos; por exemplo, a ideia de que a mulher foi criada em segundo lugar e que ela cometeu o pecado original, resultando na expulsão do paraíso. As mulheres, portanto, devem ser submissas aos homens por causa de sua natureza e como punição pelo pecado de Eva. A teologia do ecofeminismo traz a teologia feminista para o diálogo com uma crítica baseada culturalmente na crise ecológica. A ideologia patriarcal percebe a terra ou a natureza como uma fêmea ou realidade feminina. Como tal, a natureza é considerada inferior aos homens. Como um ser material que não tem espírito nem vida em si ou de si mesma, a natureza é apenas uma ferramenta a ser explorada pelos homens. As raízes culturais da crise ecológica podem ser encontradas nesta percepção comum de mulheres e natureza como realidades sem espírito e como ferramentas a serem exploradas pelos machos dominantes (RUETHER, 1994, p. 199).²⁵

²⁴ Rosa Domingo Trapasso sugere que há diversidade dentro do ecofeminismo, mas que o princípio norteador é “unidade na diversidade” [unidad en la diversidad] (TRAPASSO, 1993, p. 5-6).

²⁵ “The *ecological crisis* refers to a number of interconnected crises: air, water and earth pollution, the exhausting of nature’s basic resources, overpopulation, or, in other words, hunger and increasing poverty of half the world’s population, especially in the so-called Third World. These phenomena can be

O termo “ecofeminismo” surgiu na França, na década de 1970, com a socióloga Françoise D’Eaubonne. Segundo Ivone Gebara, sua intenção era “mostrar a aliança entre a luta pela mudança de relações entre homens e mulheres e a mudança de nossas relações com o ecossistema” (GEBARA, 1997, p. 9).

Sandra Duarte de Souza pergunta se o ecofeminismo pode ser considerado uma “terceira onda” – “a primeira onda” corresponderia ao feminismo liberal e feminismo cultural, enquanto a “segunda onda” diria respeito ao feminismo liberal contemporâneo, feminismo socialista, feminismo existencialista e feminismo radical – do movimento feminista. Embora a autora sugira cautela, entende que “estaríamos diante de um novo momento no feminismo, (...) um novo marco para a reflexão feminista. (...) Nos parece que o ecofeminismo se pretende uma ‘terceira onda feminista’” (DUARTE DE SOUZA, 1999, p. 76).²⁶

Se a teologia ecofeminista tem mostrado e denunciado que as mulheres e a natureza são oprimidas e exploradas pelos mesmos sistemas (ideologia patriarcal, capitalismo), não se limita a isto. Outra crítica e denúncia realizadas dizem respeito à epistemologia. Como dito no início desta pesquisa, a epistemologia moderna está em crise. Inicialmente, destacamos o seu caráter eurocêntrico, fazendo com que outros saberes que não sejam europeus ou que não sejam legitimados por seu sistema de verificação, sejam tidos por senso comum e não científico. O ecofeminismo destaca, agora, o caráter androcêntrico da epistemologia:

understood as components of the crisis in the modern development model, a model that exploits nature but is uninterested in restoring its resources or in promoting justice among human beings. *Feminism* is the critique of the cultural and socio-economics system that defines women as an inferior group to be marginalized from public life. Feminist theology reveals how traditional theology underlines these patriarchal patterns within society and the church and its teachings; for example, the idea that woman was created in second place and that she committed the original sin, resulting in expulsion from paradise. Women, therefore, must be subject to men both because of their nature and as punishment for Eve’s sin. The *theology* of eco-feminism brings feminist theology into dialogue with a culturally based critique of the ecological crisis. Patriarchal ideology perceives the earth or nature as a female or as a feminine reality. As such, nature is considered to be inferior to men. As a material being having no spirit, no life in and of itself, nature is only a tool to be exploited by men. The cultural roots of the ecological crisis can be found in this common perception of both women and nature as realities without spirit and tools to be exploited by the dominant males”. Tradução do autor.

²⁶ Se Duarte de Souza sugere cautela, Trapasso diz que “atrevo-me a pensar que o feminismo necessariamente teve que evoluir em direção ao ecofeminismo ao pôr em evidência as vinculações de todas as formas de opressão e violência, desde a opressão no interior da família até a destruição do planeta” (TRAPASSO, 1993, p. 3) [“Yo me atrevo a pensar que el feminismo necesariamente tuvo que evolucionar hacia el ecofeminismo al poner en evidencia las vinculaciones de todas las formas de opresión en el interior de la familia hasta la destrucción del planeta”]. Tradução do autor.

As epistemologias filosóficas elaboradas a partir da tradição ocidental são de base antropocêntrica e androcêntrica. Isto não significa que tenham sido falsas ou que quisessem eliminar as mulheres, mas que sua descrição do conhecimento humano se refere particularmente à experiência de uma parte da humanidade apresentada como a experiência de conhecimento de todos os humanos. (...) Com o desenvolvimento do feminismo percebemos que a tarefa de conhecer de maneira “científica” se desenvolveu mais através dos seres humanos masculinos que universalizaram o saber a partir de sua experiência de sabedoria e poder. Quando se falava em conhecimento científico, filosófico, teológico ou apenas conhecimento verdadeiro, a referência era o conhecimento realizado e divulgado pelos homens. Às mulheres e ao povo pobre restava o conhecimento empírico, baseado na experiência cotidiana e que não era reconhecido como verdadeiro (GEBARA, 1997, p. 33).²⁷

Segundo Gebara, a teologia ecofeminista tenta, então, introduzir outro tipo de epistemologia, com outra percepção do ser humano, de sua relação com a Terra e com o Cosmos (GEBARA, 1997, p. 56).²⁸ “Conhecer não é, em primeiro lugar, um discurso racional sobre o que estamos conhecendo. Conhecer é antes *experimentar* e nem sempre se consegue traduzir em palavras o que se experimenta” (GEBARA, 1997, p. 57).

Conhecer não é apenas um ato racional. É também um ato de participação, de entrelaçamento com as experiências da própria vida. Contudo, o que se verifica, atualmente, é uma abstração de dogmas e uma adesão apenas ao nível do intelecto. Talvez por isso Dorothee Sölle diga ser tão difícil louvar o Deus da criação: “Nossa capacidade de louvar a criação depende da nossa capacidade de participar nela” (SÖLLE, 1986, p. 9).²⁹

Gebara quer recuperar a experiência humana como fonte para o falar sobre o sagrado. Ela exemplifica isto com a Trindade. Para Gebara, a Trindade também diz respeito à

²⁷ Para Gebara, isto gera a socialização patriarcal do sagrado e a hegemonia dos símbolos masculinos: “socialização patriarcal significa que a maneira pela qual somos educados é marcada por concepções que valorizam um referencial histórico masculino mais do que o feminino. Em outros termos, essa socialização frisa de diferentes maneiras o valor maior do masculino e, em consequência, as atividades sociais realizadas pelos homens. É nesse sentido que falamos da força dos símbolos masculinos presentes em nossa cultura. Eles nos penetram de diferentes modos e nem sempre temos consciência de sua força em nosso psiquismo e em nossos comportamentos” (GEBARA, 2007, p. 19).

²⁸ Catherine Keller faz uma crítica profunda ao caráter androcêntrico da teologia cristã. Ela mostra, por exemplo, como o caos e a desordem da natureza nos relatos da criação bíblicos foram identificados com o feminino e avaliados negativamente. Na Patrística, ignora-se o caos e fala-se de criação *ex nihilo*; em Agostinho, a sexualidade é desprezada; em Karl Barth, o caos e a fúria da natureza devem ser superados pela soberania de Deus (cf. KELLER, 2003, p. 43-99).

Já Rosemary Radford Ruether, em “Gaia and God”, resgata as tradições da Aliança e do Sacramento para tentar estabelecer uma nova relação com a criação (cf. RUETHER, 1993, p. 213-279).

²⁹ “Unsere Fähigkeit, die Schöpfung zu loben, hängt ab von unserer Fähigkeit an ihr zu partizipieren”.

multiplicidade e o desejo de unidade num mesmo e único movimento, como se fosse momentos de uma mesma respiração. Trindade é o nome que damos a nós mesmas(os), nome que é síntese da percepção de nossa própria existência. É uma linguagem que construímos para tentar exprimir essa consciência de ser multidão e ao mesmo tempo unidade. É a palavra que indica nossa origem comum, nossa matéria comum, nossa respiração universal comum dentro da imensa diversidade que faz de cada uma (um) de nós, uma obra original e única, um caminho dentro do grande caminho da vida. Trindade é mais uma palavra sobre nós mesmos, sobre aquilo que conhecemos, sobre aquilo que experimentamos em nossa carne, em nossa história (GEBARA, 1994, p. 27).

É por isto que, para Gebara, tudo é Trindade, designando essa relação vital de multiplicidade e unidade, seja no Cosmos, na Terra, nas relações entre povos e culturas, entre pessoas, na própria vida. Trata-se, então, de “restaurar” [*widerherstellen*] a Trindade perdida na dimensão da vida e das experiências humanas (GEBARA, 1998, p. 129-133).

Outra contribuição importante do ecofeminismo provém de Sallie McFague. Esta teóloga propõe uma teologia metafórica, pois, “para fazer teologia, precisa-se em cada época fazê-la de modo diferente” (McFAGUE, 1996, p. 53). Outra vantagem de uma teologia metafórica compreende seu interesse de “remitologizar” e não de “demitologizar”, uma vez que aprendemos a desconstruir, mas não aprendemos a reconstruir:

Antes de tudo, devemos dizer que a teologia, enquanto construtiva e metafórica, não “demitologiza”, mas “remitologiza”. Considerar a teologia como metafórica significa, em princípio, recusar a tentativa de despir a linguagem religiosa do seu caráter concreto, poético, imagístico e, portanto, inevitavelmente antropomórfico, em busca de uma terminologia presumivelmente mais esclarecedora (e geralmente mais abstrata) (McFAGUE, 1996, p. 56).

Trata-se, portanto, de, à luz das experiências atuais e cotidianas, a partir de metáforas, dar novos nomes e significados para a experiência de Deus. McFague propõe os seguintes: Deus como mãe, Deus como amante e Deus como amigo (McFAGUE, 1996, p. 139-247).

Outro exemplo dado por McFague é, em vez de falar de Reino de Deus, usar a expressão “Corpo de Deus”. Para ela, reino está associado à ideia de um rei que reina. Falar de corpo transmite a concepção do que nos é mais íntimo, além de indicar que Deus não está distante, transcendente, mas no mundo e, ao cuidarmos deste corpo, estamos curando-o (McFAGUE, 2011, p. 99, 108; 1993, p. 165, 167):

O modelo do mundo como corpo de Deus é apropriado para o nosso tempo (além de continuar a tradição encarnacional cristã) porque nos estimula a dar atenção ao ambiente.

Nesse modelo, a doutrina da criação não gira fundamentalmente em torno do poder de Deus, mas do amor de Deus: como podemos viver juntos, todos nós, no corpo de Deus e pelo corpo de Deus. Ele concentra a atenção no que está perto, no próximo, na terra, no encontro com Deus aqui e agora, não mais tarde no céu. Encontramos Deus no mundo e especialmente na carne do mundo: na alimentação dos famintos, na cura dos doentes – e na redução do efeito estufa. Uma compreensão encarnacional da criação diz que nada é uma tarefa demasiadamente inferior, física ou desprezível se ela favorece a expansão da criação. Encontramos Deus no cuidado do jardim, no amor à terra: essa se torna a nossa vocação, a nossa tarefa principal. As mudanças climáticas então, se tornam uma questão religiosa e cristã fundamental. Para sermos cristãos no nosso tempo, precisamos responder às consequências do aquecimento global (McFAGUE, 2011, p. 114).

Alimentação dos famintos, cura dos doentes, redução do efeito estufa, justiça social, justa distribuição de renda, fim da violência contra a mulher também nos é ensinado pela teologia ecofeminista, em geral, como “curar o mundo” ou “mulheres curando o mundo” (cf. McFAGUE, 1993, p. 181-182).³⁰

Diversos temas e propostas de ações

Nesta seção final, queremos analisar brevemente alguns temas e propostas que estão surgindo a partir do diálogo com a ecologia e do desafio da crise ecológica a todas as ciências, inclusive a teologia.

Crítica ao desenvolvimento sustentável

Uma crítica importante é feita à noção de “desenvolvimento sustentável”. A ecoteologia engrossa o coro das vozes que afirmam não bastar “reformular” o atual sistema capitalista (“capitalismo verde”), mas que se faz necessária e urgente a mudança de sistema econômico e de produção.

A primeira indicação para isto veio com a publicação do relatório do Clube de Roma, em 1972, intitulado “*The limits to growth*” [Os limites do crescimento], mostrando que o atual modelo econômico de produção, capitalista,

³⁰ Segundo Christine Bauhardt, é possível distinguir cinco correntes no interior do ecofeminismo: (1) problemas ambientais só podem ser analisados no contexto de opressão também das mulheres: onde a mulher é oprimida, a natureza também é dominada e explorada; (2) a subjugação das mulheres nas sociedades industriais só pode ser entendida num contexto em que a relação ser humano-natureza da modernidade ocidental seja compreendida, resultando numa hierarquização entre espírito-corpo, cultura-natureza, razão-sentimento; (3) numa análise transcultural do trabalho das mulheres num contexto de reprodução social, especialmente numa economia de subsistência, as mulheres foram mais afetadas pelos problemas ambientais do que os homens; (4) o corpo da mulher está muito mais próximo do ritmo e processos da natureza: um meio ambiente saudável e com condições saudáveis traria muito mais benefícios às mulheres; (5) é preciso recuperar a consciência “ecofeminista” como fonte para uma “ecoespiritualidade”, o que resulta em resgatar elementos e sentidos das religiões naturais, dos cultos a deusas antigos, das “bruxas” (BAUHARDT, 2016, p. 213).

é incompatível com a sustentabilidade das fontes naturais e do planeta. A resposta veio imediatamente, em Estocolmo, com a primeira conferência mundial das Nações Unidas sobre o meio ambiente, cunhando-se, pela primeira vez, a expressão “desenvolvimento sustentável”. Esta expressão se consagra em 1987, com o “relatório Brundtland”, destacando-se a inseparabilidade da sustentabilidade do meio ambiente para o desenvolvimento atual e das futuras gerações (GRUNWALD; KOPFMÜLLER, 2012, p. 21, 24; PUFÉ, 2013, p. 35-36).

Serge Latouche, por exemplo, formulou a proposta do “decrecimento”, ou seja, o objetivo não é parar de “crescer” economicamente, mas ser guiado por outra lógica de desenvolvimento, valorizar o meio ambiente e não números que medem o crescimento econômico: é “descolonizar o imaginário econômico para poder construir uma sociedade alternativa”:

A palavra de ordem “decrecimento” tem como principal meta enfatizar fortemente o abandono do objetivo do crescimento ilimitado, objetivo cujo motor não é outro senão a busca do lucro por parte dos detentores do capital, com consequências desastrosas para o meio ambiente e, portanto, para a humanidade. Não só a sociedade fica condenada a não ser mais que o instrumento ou o meio da mecânica produtiva, mas o próprio homem tende a se transformar no refúgio de um sistema que visa a torná-lo inútil e a prescindir dele (LATOUCHE, 2009, p. 4-5).

Michael Löwy é pioneiro do “ecossocialismo”, indicando que, em continuação com o materialismo histórico, a mesma “fonte” oprime trabalhadores, trabalhadoras e meio ambiente, sendo, portanto, necessária uma mudança radical de civilização (cf. LÖWY, 2014, p. 40-42). Em suma, como denunciou Maria Adélia Aparecida de Souza, a “natureza”, “sustentabilidade” ou o “verde” tornaram-se conceitos abstratos, metáforas empregadas pelo capitalismo para ocultar a discussão que realmente importa: a responsabilidade do sistema capitalista na crise ambiental (APARECIDA DE SOUZA, 2008, p. 26).

Holismo

O conceito “holismo” designa algo que é “inteiro”, “completo”, “sem divisões”. Diz respeito a analisar o Todo ou verificar alguma coisa em sua totalidade. Embora o primeiro uso formal do termo tenha sido empregado pelo político e filósofo sul-africano Jan C. Smuts, em 1926, sem se referir à ecologia, tornou-se um conceito muito importante nas pesquisas ecológicas. É comum falar, por exemplo, que não basta cuidar de uma espécie de animal ou árvore apenas, mas de todo o ecossistema, uma vez que tudo está inter-relacionado. Nas ciências, o holismo convida à interdisciplinaridade (DIERKS, 2016, p. 177-178).

Ecoespiritualidade e diálogo inter-religioso

Na espiritualidade, tem-se destacado também um novo relacionamento com a Terra. Leonardo Boff, por exemplo, argumenta que está em curso uma mudança paradigmática, ou seja, nas bases e maneiras já consagradas pela modernidade de entender o mundo e relacionar-se com ele.

Para Boff, para compreender corretamente a espiritualidade, é preciso lembrar que o termo vem de “spiritus”, significando tudo o que respira e vive. Assim, espiritualidade é uma atitude que centraliza a vida e a protege dos mecanismos de morte. Nisto, a espiritualidade implica uma mudança interior. O novo paradigma é, então, um paradigma de “re-ligação” espiritual. A espiritualidade é cósmica e a relação de São Francisco de Assis com a criação se torna, novamente, um modelo de espiritualidade (BOFF, 1993, p. 438-443, 450-451).

Nisto, as religiões estão em diálogo, defendendo a diversidade de espiritualidades e centrando-se em torno da ecologia e da proteção do meio ambiente.³¹

Democracia planetária e ética ambiental

Ética e democracia também caminham juntas. A partir da crise ecológica, Boff tem sugerido uma “ética ecocêntrica” ou “ética planetária”, isto é, que tome por base, primeiramente, a Casa Comum. Isto envolve proteger todas as formas de vida, preservar os ecossistemas, justiça social e democracia (BOFF, 2000, p. 93-98). Trata-se, então, de uma “democracia sociocósmica” (BOFF, 2016, p. 154-155; 2012, p. 126-127).³² Isto é necessário porque agora não haverá uma Arca de Noé: ou todos e todas nos salvamos ou pereceremos todos (BOFF, 2002, p. 92-93).

Um tribunal mundial para julgar os crimes contra o planeta

De 1997 a 2000, Boff participou da redação da “Carta da Terra”, que foi aprovada pela Unesco em 2003 (BOFF; ZOLA, 2016, p. 78-79). Agora, é um dos pioneiros a exigir a criação de um tribunal global encarregado de julgar os crimes ambientais (BOFF; ESCOTO, 2011, p. 13-21, especialmente p. 13).

³¹ Marcial Maçaneiro destaca que cabe às religiões desenvolverem a consciência ecológica dos seus membros, promover a ética ecológica e dialogar, em conjunto, sobre questões ecológicas. O autor indica também o percurso já iniciado (cf. MAÇANEIRO, 2011, p. 171-194).

³² Uma democracia sociocósmica “parte do paradigma ecozoico e das contribuições das ciências do universo, da Terra e da vida. Daí emerge a concepção de que todos os seres, também nós, humanos individuais e sociais, estamos dentro de um imenso processo cosmogênico. Entre todos os seres vigoram inter-retorrelações de forma que todos são interdependentes e se ajudam mutuamente para continuar existindo e se autorreproduzindo dentro do processo evolucionário” (BOFF, 2016a, p. 154-155).

Conclusão

Ao longo deste ensaio, verificou-se que a ecoteologia é uma questão pública. A partir da crise da epistemologia tradicional – que legitima a exclusão de saberes alternativos e não provenientes do norte global – a teologia ecológica buscou dialogar com “epistemologias alternativas”. Iniciou com os novos estudos sobre a criação nos relatos veterotestamentários, especialmente com Claus Westermann e Gerhard von Rad, entendendo Gênesis 1-11 como um todo e não como relatos autônomos que podem ser interpretados separadamente.

Em seguida, verificamos como Jürgen Moltmann e Leonardo Boff, cada um à sua maneira, trouxeram a criação para a centralidade da teologia. Além disto, a teologia ecofeminista tem sido uma das principais contribuições para uma teologia ecológica, denunciando o caráter androcêntrico da epistemologia tradicional e a necessidade de uma nova maneira de falar do sagrado: falar de Deus a partir das experiências da própria vida, do cotidiano.

Por fim, analisamos diversos temas e propostas de ações na esfera pública, destacando-se uma democracia planetária e a criação de um tribunal mundial para julgar os crimes ambientais cometidos contra o planeta Terra. Com isto, verificamos o que foi dito inicialmente: a ecoteologia é uma questão pública.

Referências bibliográficas

ALBERTZ, Rainer. Die Kulturarbeit im Atram□asis-Epos im Vergleich zur biblischen Urgeschichte. In: ZIMMERLI, Walther (Hg.). *Werden und Wirken des Alten Testaments*. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag. Göttingen; Neukirchen: Vandenhoeck und Ruprecht; Neukirchener Verlag, 1980.

BAUCKHAM, Richard. *The theology of Jürgen Moltmann*. London; New York: T&T Clark, 1995.

_____. *Living with other creatures: green exegesis and theology*. Texas: Baylor University Press, 2011.

BAUHARDT, Christine. Ökofeminismus. In: OTT, Konrad; DIERKS, Jan; VOGET-KLESCHIN, Lieske (Hg.). *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, 2016.

BEDFORD-STROHM, Heinrich. *Schöpfung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001.

BOFF, Leonardo. Um balanço de corpo e alma. In: BOFF, Leonardo *et alii*. *O que ficou: balanço aos 50*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. Ökologie und Spiritualität: kosmische Mystik, *Evangelische Theologie*, Gütersloh, 53. Jahrgang, Heft 5, p. 438-451, 1993.

_____. *Ethos mundiak: um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letraviva, 2000.

_____. *Do iceberg à Arca de Noé: o nascimento de uma ética planetária*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

_____. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

_____. *A força da ternura: pensamentos para um mundo igualitário, solidário, pleno e amo-*

roso. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

_____. *Cristianismo: o mínimo do mínimo*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Sustentabilidade: o que é, o que não é*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *A Terra na palma da mão: uma nova visão do planeta e da humanidade*. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *A casa comum, a espiritualidade, o amor*. São Paulo: Paulinas, 2017.

_____.; ESCOTO, Miguel de. Declaração Universal do Bem Comum da Terra e da Humanidade. In: SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos (Orgs.). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____.; HATHAWAY, Mark. *O Tao da libertação: explorando a ecologia da transformação*. Tradução de Alex Guilherme. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____.; ZOLA, Luigi. *Memórias inquietas e persistentes de L. Boff: traços autobiográficos*. São Paulo; Tubarão, SC: Ideias e Letras; Unisul, 2016.

DEANE-DRUMMOND, Celia E. *Ecology in Jürgen Moltmann's theology*. Oregon: Wipf & Stock, 2016.

DENEFFE, August. Perichoresis, circumincesso, circumincesso: eine terminologische Untersuchung. *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, XLVII, vol. 32, 1923, p. 497-532.

DIERKS, Jan. Holismus. In: OTT, Konrad; DIERKS, Jan; VOGEL-KLESCHIN, Lieske (Hg.). *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, 2016.

GEBARA, Ivone. *Trindade, palavras sobre coisas velhas e novas: uma perspectiva ecofeminista*. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho D'Água, 1997.

_____. Eine neue Sinnentschlüsselung. In: FÜNFSTIN, Bärbel; ZINN, Christa (Hgs.). *Das Sein der Schöpfung: Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg: (s.n.c.), 1998.

_____. *O que é teologia feminista?*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GOUDINEAU, Hubert; SOULETTE, Jean-Louis. *Jürgen Moltmann*. Paris: Cerf, 2002.

GRUNWALD, Armin; KOPFMÜLLER, Jürgen. *Nachhaltigkeit: eine Einführung*. 2. aktualisierte Auflage. Frankfurt; New York: Campus, 2012;

KELLER, Catherine. *Face of the deep: a theology of becoming*. London; New York: Routledge, 2003.

LATOUCHE, Serge. *Pequeno tratado do crescimento sereno*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LÖWY, Michael. *O que é ecosocialismo?*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

MAÇANEIRO, Marcial. *Religiões e ecologia: cosmovisões, valores, tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2011.

McFAGUE, Sallie. *The body of God: an ecological theology*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993.

_____. *Modelos de Deus: teologia para uma era ecológica e nuclear*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. *Um novo clima para a teologia: Deus, o mundo e o aquecimento global*. Tradução de Euclides L. Calloni. São Paulo: Paulus, 2011.

MOLTMANN, Jürgen. Die Erde und die Menschen: zum theologischen Verständnis der Gaja-Hypothese, *Evangelische Theologie*, Gütersloh, 53. Jahrgang, Heft 5, 1993a, p. 420-438.

_____. *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*. 4. Aufl. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus; Chr. Kaiser, 1993b.

_____. *Vorwort: Dreiunddreißig Jahre „Theologie der hoffnung“*. In: *Theologie der hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. 13. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher Verlagshaus, 1997.

_____. *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*. Gütersloh: Kaiser, 1999.

_____. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição à teologia*. Tradução de Ivo Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Weiter Raum: eine Lebensgeschichte*. Gütersloh: Gütersloher, 2006.

_____. *„Sein Name ist Gerechtigkeit“: neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008a.

_____. *Vida, esperança e justiça: um testamento teológico para a América Latina*. Tradução de Haroldo Reimer e Levy da Costa Bastos. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008b.

NEUMANN, Erich. *A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. 9. ed. Tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Silva Mourão Netto. São Paulo: Cultrix, 1999.

PUFÉ, Iris. *Nachhaltigkeit*. München: UVK, 2013.

RAD, Gerhard von. *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. 4. Aufl. München: Chr. Kaiser Verlag, 1971 [1958].

RUETHER, Rosemary Radford. *Gaya y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. Traducción de Marta Novo de Ferragut y Norma Lazcano. San Ángel: DEMAC, 1993.

_____. Eco-feminism and theology. In: HALLMANN, David (Ed.). *Ecotheology: voices from South and North*. Geneva; New York: WCC Publications; Orbis Books, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. *Um discurso sobre as ciências*. 5. ed. São Paulo, Cortez, 2008.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHMIDT, Johann Michael. Zur Rede von Gott. In: BOECKER, Hans Jochen; HERMISON, Hans-Jürgen; SCHMIDT, Johann Michael (Hrsgs.). *Altes Testament*. 3. Aufl. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1989.

SCHMIDT, Werner H. *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*. 6. Aufl. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1987.

SINNER, Rudolf von. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 44, n. 122, p. 11-28, jan-abr 2012.

SÖLLE, Dorothee. *Lieben und arbeiten: eine Theologie der Schöpfung*. 3. Aufl. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1986.

SOUZA, Maria Adélia Aparecida de. A geopolítica do desenvolvimento sustentável: panorama mundial. O planeta e as metáforas. In: SOTER. *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008.

SOUZA, Sandra Duarte de. *Teologia, ética e espiritualidade: uma análise do discurso*. Tese de doutorado apresentada no programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 1999, 241p.

TRAPASSO, Rosa Dominga. Revisando nuestra conexión con la naturaleza. *Con-Spirando – Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*, Santiago, Chile, junho, p. 2-6, 1993.

WESTERMANN, Claus. *Schöpfung*. Stuttgart; Berlin: Kreuz-Verlag, 1971

_____. *Genesis*. 1. Teilband: Genesis 1-11. 3. Aufl. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1983.

WHITE JR., Lynn. The historical roots of our ecologic crisis. *Science*. New Series, vol. 155, n. 3767, Mar. 10, p. 1203-1207, 1967.

ZIMMERLI, Walther. *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1972.

Submetido em: 25-9-2018

Accito em: 19-12-2018