

UM PACTO PELA TERRA A CRISE ECOLÓGICA NA AGENDA DA TEOLOGIA

*Leomar Antônio Brustolin**
*Renato Ferreira Machado***

Resumo

O artigo reflete sobre a relação entre Teologia e Ecologia procurando interpretar as questões da crise que incide na relação do trinômio pessoa-ambiente-sagrado. Propõe-se uma nova postura do ser humano para com a natureza, a partir da tradição judaico-cristã, na qual a preservação e o cuidado da criação dependem da visão kairológica do tempo e noção sabática do repouso. Enfatiza o papel dos cristãos na tarefa de reconciliar o ser humano com o mundo criado.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia. Ecologia. Gênesis. Cristo.

Abstract

This paper thinks about the relation between Theology and ecology aiming to interpret the questions of the crisis in the relation of person-environment-sacred. There is proposed a new posture of the human being in front of the nature, starting from the Jewish-Christian tradition where the preservation and the care depend upon the present vision of time and the rest of Sabbath. It emphasizes the role of the Christians in the task of reconcile human being and created world.

KEYWORDS: Theology. Ecology. Genesis. Christ.

Talvez não se tenha visto, na história recente, algo que mexesse tanto com o cotidiano das pessoas quanto os problemas com o am-

* Doutor em Teologia, Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da FATEO- PUCRS.

** Pedagogo, professor, mestrando em Teologia na FATEO-PUCRS.

biente¹. Assim como a paranóia nuclear do auge da “guerra fria”, a crise ambiental vem exigindo mudanças de hábito e de paradigmas, resultando em verdadeiras “conversões” a um estilo de vida diverso do que se vinha mantendo. Por esses motivos, o problema precisa de um parecer teológico: em um tempo de relativização de verdades e universalização de particularidades, tal como se mostra a era pós-moderna. A crise ambiental parece revelar o que uma humanidade multifacetada ainda possui em comum. Essa revelação, porém, não vem como uma epifania de maravilhamento ou como um arrebatamento para outra realidade: pelo contrário, ela soa como um grande alarme, nos quatro cantos da Terra, lembrando que, antes de buscar uma “segunda vida” em universos virtuais, faz-se necessário que cada pessoa lance um olhar de cuidado e reparação à vida que se encontra ao seu redor, vida que já estava lá antes de o *homo sapiens* fazer seus primeiros ensaios sociais e antropológicos.

A maior contribuição da Teologia, por isso, virá no nível da interpretação dos significados que perpassam essa situação e sua relação com as grandes questões de fundo que incidem na relação trinômica “pessoa-ambiente-sagrado”. Junto a isso devem vir propostas concretas de uma prática que contribua com respostas a esses problemas, a partir da dimensão transcendente humana, embasada na fé professada pelas tradições judaica e cristã.

O objeto da Teologia é aquilo que nos preocupa de forma última. Só são teológicas aquelas proposições que tratam de seu objeto, na medida em que ele pode se tornar questão de preocupação última para nós².

A questão ecológica há de fazer-nos mais atentos ao organismo Terra: os cenários atuais são dramáticos e o projeto da civilização técnico-científica sacrificou muitas vidas, espécies e ecossistemas. O caminho tende à catástrofe planetária e podemos ir ao encontro do destino dos dinossauros. Emerge, assim, uma radicalidade nova em relação à natureza. Se, no passado, ela era o espaço da liberdade e da

¹ A preocupação da comunidade internacional com os limites do desenvolvimento do planeta data da década de 60, quando começaram as discussões sobre os riscos da degradação do meio ambiente. Tais discussões ganharam tanta intensidade que levaram a ONU a promover uma Conferência sobre o Meio Ambiente em Estocolmo (1972).

² TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*, p. 20.

realização dos projetos, hoje o ambiente natural exige uma nova aliança entre os seres humanos e a Terra.

Qual era a concepção do mundo indiscutível? Que tudo deve girar ao redor da idéia do progresso. E que este projeto se move entre dois infinitos: o infinito dos recursos da Terra e o infinito do futuro³.

A preservação do ambiente e da vida humana não pode ser apenas em vista de um futuro remoto. A questão exige uma nova centralidade, pois se reflete sobre todos os saberes. Há uma responsabilidade comum em vista da sobrevivência. O *kairós* da salvação da Terra é o presente, pois é hoje que se deve agir, como se o futuro inteiro do gênero humano estivesse nas mãos da atual geração. As previsões são desanimadoras, principalmente no que se refere aos recursos hídricos, pois o problema da escassez da água, em muitas regiões do planeta, tende a se alastrar. Tudo isso parece refletir um esquecimento de sentido, por parte do ser humano, que tem, nas crises causadas no ambiente externo, um reflexo de suas crises internas. Sobre isso, Jürgen Moltmann argumenta que a morte dos bosques, ao nosso redor, corresponde à devastação psíquica e espiritual dentro de nós e que a poluição das águas corresponde à atitude niilística assumida como modo de vida nas grandes metrópoles. Conclui ele, diante disso, que a presente crise não é ecológica no sentido técnico, pois sua reversão exigirá conversão⁴. Nesse sentido, o termo “conversão” possui um espectro bastante amplo, não se tratando apenas da profissão de determinada fé, mas do assumir de uma nova postura diante dos fatos e da busca de um pacto possível a partir de paradigmas que apontem para novos horizontes, tal como Michel Serres coloca em sua obra chamada *O Contrato Natural*:

O crescimento dos nossos meios racionais conduz-nos, a uma velocidade difícil de calcular, na direção da destruição do mundo que, por um efeito de retorno muito recente, pode condenar-nos a

³ BOFF, Leonardo. *Ecologia – Grito da Terra, Grito dos Pobres*, p. 16.

⁴ “Alla morte dei boschi attorno a noi fanno da *pendant* le nevrosi psichiche e spirituali dentro di noi, all’inquinamento delle acque corrisponde l’atteggiamento nichilistico. Che chi vive in una metropoli assume, sempre più decisamente, nei confronti della vita. La crisi di cui facciamo esperienza, dunque, non é soltanto una crisi ecologica, né può essere superata con interventi di tipo tecnico. Ciò che qui si esige è una conversione [...]” MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto del Mondo Moderno – Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, p. 95.

todos, e não já por localidades, à extinção automática. [...] Um novo pacto, um novo acordo prévio, que devemos estabelecer com o inimigo objetivo do mundo humano: o mundo tal e qual. Uma guerra de todos contra tudo⁵.

Surge aqui uma pergunta importante: quando o ser humano se tornou inimigo do mundo? Em que momento de sua caminhada histórica, a humanidade começou a encarar a natureza como obstáculo a ser derrubado e não como casa comum e vida circundante? Talvez se encontre resposta no advento da chamada modernidade, onde novas concepções de ciência, que apontavam o saber como domínio e não como participação ou comunhão, colocaram em movimento uma grande engrenagem de conquistas, tornando o ser humano indivíduo e o indivíduo, sujeito que tudo submete à sua vontade⁶. Para tanto, este “sujeito de vontade” precisou emancipar-se daquilo que o impedia de avançar na direção desse promissor futuro de conquistas e conquistar aquilo que ele, então, julgava ser a liberdade.

[...] no limiar da era moderna fomos emancipados da crença no ato da criação, da revelação e da condenação eterna. Com essas crenças fora do caminho, nós, humanos, nos encontramos ‘por nossa própria conta’ – o que significa que, desde então, não conhecemos mais limites ao aperfeiçoamento além das limitações de nossos próprios dons herdados ou adquiridos, de nossos recursos, coragem, vontade e determinação. E o que o homem faz, o homem pode desfazer⁷.

Diante deste quadro, talvez, seja importante retomar as raízes que remetem às grandes buscas existenciais da cultura ocidental⁸. Nas Tradições religiosas do judaísmo e do cristianismo⁹, a vida tem uma

⁵ SERRES, Michel. *O Contrato Natural*, p. 31.

⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel Progetto Del Mondo Moderno*, p. 75-76.

⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*, p. 36-37.

⁸ “Também a religião repassa, refia, ata, reúne, recolhe, liga, religa, releva, lê ou canta todos os elementos do tempo. O termo religião significa exatamente este percurso, esta revista ou este prolongamento, cujo contrário tem por nome negligência, aquela que continua a perder a memória desses comportamentos e palavras estranhas” (SERRES, Michel. *O Contrato Natural*, p. 78).

⁹ É necessário colocar o islamismo junto a essas tradições. Para que não se amplie demais, porém, a temática que se deseja abordar, por ora, não se fará referência a ele.

única origem: a vontade de Deus. Tudo aquilo que existe como resultado de processos naturais foi chamado à existência “segundo uma ordem crescente de dignidade, até o homem, imagem de Deus e rei da criação”¹⁰. Se esta narrativa do livro do Gênesis pode ser compreendida no âmbito mitológico das tradições judaica e cristã, sua primeira e emergencial leitura deve buscar a revelação e afirmação daquilo que se crê como vida e existência: “O mundo e o homem atestam que não têm em si mesmos nem o seu princípio primeiro nem o seu fim último, mas que participam do Ser em si, que é sem origem e sem fim”¹¹. Na presença dessa narrativa, Deus fala e cria *ex nihilo*, configurando sua obra de forma integral e integrada, de maneira tal que, ao final “descansou, depois de toda obra que fizera. Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou” (*Gn* 2, 2b-3).

No versículo seguinte, ainda se lê: “Essa é a história do céu e da Terra, quando foram criados” (*Gn* 2, 4^a). Considerando-se que o entendimento de tempo, na cultura judaica, não observa homogeneidade, mas singularidade, pois sempre é pensado em função dos acontecimentos que traduzem a ação de Deus (*kairós*) e não de sua duração (*chrónos*)¹², este versículo do segundo capítulo do Gênesis não deve estar utilizando o termo “história” como referência a um passado ou a fatos sucedidos. O fato é uma afirmação colocada no presente, a partir de um evento inaugural: esta “é” a história (não “foi”, não “era”) do céu e da Terra quando foram criados. Assim sendo, o grande sentido do que foi criado se traduz no viver este dia santificado (dia no sentido *kairótico*, não cronológico) junto ao Criador, que descansa “com” e “na” sua obra: a história do céu e da Terra é o *shabbat* eterno.

O sábado é o verdadeiro sinal do reconhecimento de qualquer doutrina bíblica, judaica ou cristã, da criação. A consumação da criação pela paz sabática diferencia a concepção do *mundo como criação* da concepção do *mundo como natureza*, pois a sempre fecunda natureza certamente conhece épocas e ritmos, mas nenhum sábado. É, pois, o sábado que abençoa, santifica e revela o mundo como criação de Deus¹³.

¹⁰ BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. – nota de rodapé referente a *Gn* 1,1.

¹¹ CATECISMO da Igreja Católica 34.

¹² BRUSTOLIN, Leomar Antônio. *Quando Cristo vem...: a Parusia na Escatologia cristã*, p. 66 e 67.

¹³ MOLTMANN, Jürgen. *Deus na Criação: Doutrina Ecológica da Criação*, p. 23.

A própria narrativa do Gênesis mostrará que um outro tempo sobreveio ao do *shabbat*: o *mysterium iniquitatis* (2Ts 2,7) que rompe com a confiança em Deus no coração do homem. A criatura humana, feita à imagem e semelhança de seu criador, é levada a desejar ser o próprio criador (Gn 3, 4-5) e, para isso, busca a ausência de Deus (Gn 3, 8), e passa a entendê-lo como estranho, hostil e enciumado (Gn 3, 10)¹⁴. Ninguém pode hospedar a quem lhe traiu a confiança e ninguém permanece hospedado com alguém a quem ofendeu. O livre ato humano impossibilita a continuidade do *shabbat*: a festa é interrompida abruptamente, deixando marcas traumáticas da mudança de estado para seus participantes. No humano, permanecem as marcas de falhar com quem tudo lhe possibilitou. Em Deus, ficam as marcas de que seria preciso resgatar os laços rompidos, para que o *shabbat* pudesse voltar a acontecer. Iniciava-se aquilo que a tradição judaica e cristã denominou como História da Salvação, o tempo de preparação para a Parusia¹⁵.

Em função disso, cristianismo e judaísmo fazem uma leitura da história humana como uma cronologia perpassada por vários *kairói*: é o tempo em que Deus se revela didaticamente a um homem afastado do mistério e o vai preparando para o momento em que novamente habitará na criação, desta vez definitivamente e sem a ameaça do mal, vivendo um *kairós* sem *chrónos*. Para a tradição judaica, Javé vem preparando este momento, através dos Patriarcas e Profetas do povo eleito: virá um “ungido” que instaurará “novos céus e nova Terra” (Is 65,17), onde viverão os justos, no seio de Javé. Para os cristãos, o Messias já veio: na plenitude dos tempos, o “Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (Jo 1, 14). Fazendo a experiência humana em sua integralidade (menos no que afasta a pessoa de Deus), resgata toda a humanidade na humanidade por ele assumida e, voltando para junto do Pai, envia o Paráclito, que permanece na Igreja e prepara o “ômega” da Criação.

Há os que, diante disso, não conseguem fazer nenhuma leitura teológica da crise ambiental, entendendo a ação redentora como exclusiva para o gênero humano e apenas no âmbito “interior-espiritual”, como algo reservado para depois da morte. Para outros, o advento de problemas ecológicos, como o aquecimento global, são um claro sinal de que o “final dos tempos” se aproxima. O que seriam estas quase que ininterruptas catástrofes ecológicas, atingindo os mais

¹⁴ CATECISMO da Igreja Católica, 398-401.

¹⁵ *Lumen Gentium* n. 2.

diferentes lugares do mundo, justamente neste tempo? Qual a verdade por trás das previsões nada otimistas sobre o clima no planeta? Não seria a “ira de Deus” se manifestando, para dar um fim nesta história toda, que a humanidade tem escrito por “linhas tortas”? É oportuno lembrar que discursos parecidos multiplicaram-se ao longo da história, deixando seus ecos e marcas.

Uma leitura atenta, tanto sobre a realidade quanto daquilo que as tradições judaica e cristã chamam História da Salvação, revelará âmbitos bem diferentes de análise: de antemão, pode-se dizer que temer a ira divina foi a primeira atitude humana após desvincular-se do Criador e que, se Deus não pode ser responsabilizado pelo que acontece em relação ao ambiente, ele também não pode ficar de fora dessa história, escrita em conjunto com as pessoas. O que se procura aqui, portanto, é lançar um olhar sapiencial sobre o *chrónos* em que a humanidade vive hoje: por um lado, tempo de afirmação de identidades e de experiências da pluralidade e diversidade em comunicação; por outro, tempo fragmentado que parece não ter um “fio condutor”, passando a impressão de que tudo se resolverá, se cada um cuidar de sua parte. Não seria a crise ambiental um clamor de *kairós*, desafiando a humanidade pós-moderna a reunir seus fragmentos, formando o grande mosaico da vida?

Apesar das ameaças que se aproximam, a fé cristã há de proclamar sua confiança no Deus fiel que não abandona a sua criação. Assumir a responsabilidade ecológica não significa fazer alarde ou prever infortúnios, mas alertar pedagogicamente sobre os riscos que corremos, para tomar uma nova posição: evitar a violência científica sobre a natureza e buscar um novo paradigma de convivência pacífica e de coexistência.

Contra a acelerada exploração dos recursos naturais, a fé no futuro da criação tem uma dimensão terapêutica para o planeta. A mensagem de Jesus se converte em convite à reconciliação universal. Segundo *Cl I*, 15-20, Cristo é o fundamento de todas as coisas (*tà pánta*) e todas as coisas são acessíveis à sua redenção cósmica. A doutrina da redenção, por sua vez, somente faz sentido, quando se movimenta na esfera mais ampla da doutrina da criação.

Diante da crise caótica do mundo natural, na modernidade, propõe-se a idéia de que o “hoje” é o momento decisivo, o *kairós* no qual se encontram Cristo e o caos. A ameaça à natureza exige uma oposição a partir de uma cristologia da natureza. Assim como a história, também o cosmos é palco da graça e espaço da redenção. Somente uma

cristologia ampliada em suas dimensões cósmicas acenderá a paixão pelo mundo ameaçado. A preocupação com a Terra, com a natureza e com a ordem dos processos naturais consistentes é, em primeiro lugar, uma atitude cristológica e, depois, uma necessidade prática.

Cristo é o fundamento divino e inexaurível da criação em três sentidos: todas as coisas foram criadas por Deus, ‘por meio dele’ e através dele encontraram suas formas de comunhão; todas as coisas estão firmadas por Deus ‘nele’ e são preservadas por meio de sua presença nelas, na existência e na vida contra a ameaça do caos; todas as coisas foram criadas por ele, por causa dele e esperam por ele.

O discurso sobre o Cristo cósmico, portanto, não pode significar o enquadramento de Cristo nas leis e ritmos do cosmos existente, mas somente o contrário: a subordinação desses poderes e dessas leis ao seu domínio reconciliador. Cristo não é integrado nas eras do mundo, como pretende a New Age. As eras do mundo é que são reunidas na plenitude do tempo em sua eternidade. Não é o tempo que traz o Cristo, mas o Cristo que reúne tempo e espaço na sua eternidade.

Se Cristo é o primogênito dentre os mortos, então ele não pode ser apenas o Novo Adão da nova humanidade, mas deve ser compreendido também como o primogênito de toda a criação. Todas as coisas foram criadas em vista do Messias, pois este redimirá tudo para a sua verdade e as reunirá no Reino para levar a criação à sua consumação.

O título de Senhor designa um sujeito. Seu senhorio representa a superação da inimizade e da violência na divulgação da reconciliação e da vida. A reconciliação une o que está separado e restabelece a paz. Ela dá vida ao que está morto. A área de domínio de Cristo é toda a criação, o mundo visível e o invisível, as realidades de que a humanidade participa e as esferas a que ela não tem acesso: céus e potestades. A perspectiva cósmica do senhorio de Cristo implica conceber sua parusia em glória, não somente na dimensão histórica, como fim desta era. Deve ser concebida e esperada também como o aparecimento final do Pantocrátor no cosmo e como manifestação definitivamente bem-sucedida do sujeito da natureza no cosmo reconciliado, redimido e, portanto, recriado.

Referências

- ALIER, Joan Martínez. *O ecologismo dos pobres*. São Paulo: Contexto, 2007.
BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia – grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1999.
- BRUSTOLIN, Leomar Antônio. *Quando Cristo vem...: a Parusia na escatologia cristã*. São Paulo: Paulus, 2001.
- CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993.
- KERBER, Guillermo. *O ecológico e a Teologia latino-americana*. Rio de Janeiro: Suma de Letras, 2006.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. São Paulo: Manole, 2005.
- _____. *Tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- MOLTMANN, Jürgen. *Deus na Criação: doutrina ecológica da Criação*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Dio nel progetto del mondo moderno – Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*. Brescia: Queriniana, 1999.
- _____. *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SUSIN, Luiz Carlos. *A Criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984.