

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**MATTEO RICCIARDI**

**A ECOTEOLOGIA DE JÜRGEN MOLTSMANN:  
PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO**

**JUIZ DE FORA  
2014**

Matteo Ricciardi

**A ecoteologia de Jürgen Moltmann:  
perspectivas de diálogo**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

**Orientador:** Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

**Juiz de Fora  
2014**

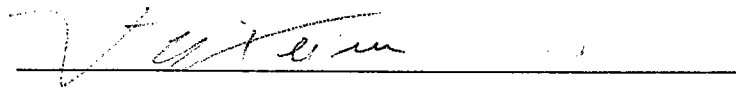
**MATTEO RICCIARDI**

**A ecoteologia de Jürgen Moltmann:  
perspectivas de diálogo**

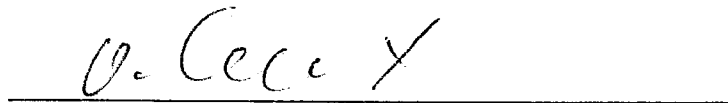
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 29 de Agosto de 2014.

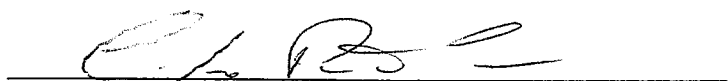
**BANCA EXAMINADORA**



Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira (Orientador) - UFJF



Prof. Dr. Volney José Berkenbrok - UFJF



Prof. Dr. Celso Pinto Carias - PUC-RIO

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, em primeiro lugar, Aquele que dá a vida, a sustenta e renova a face da Terra.

A minha esposa, Aline, que sempre está ao meu lado, compartilhando a maravilhosa aventura do amor.

Ao professor Levy Bastos que por primeiro apresentou-me a beleza do pensamento moltmanniano no convívio em Belo Horizonte.

Ao meu orientador Faustino Teixeira pela acolhida, incentivo e confiança.

Aos colegas e professores do PPCIR por fazer parte desta etapa preciosa.

## RESUMO

O tema deste trabalho é a ecoteologia de Jürgen Moltmann, tendo como objetivo principal desvendar o caráter dialógico intrínseco das suas formulações. Para tanto será realizada uma pesquisa bibliográfica das principais obras do autor sobre a temática, enriquecendo o estudo com a contribuição de outros pensadores que, a partir de suas próprias premissas, apontam para soluções análogas. As três partes que compõem o trabalho compreendem: a discussão a respeito da ação criadora de Deus, sua presença na criação e o papel da humanidade; a expectativa escatológica para o futuro de Deus e da criação, segundo o Cristo cósmico, o *Schabbat* e a doutrina da pericórese; a apresentação de soluções para o mundo contemporâneo através da teologia pública, da ética ecológica e da mística da criação. Por meio da indagação realizada, os resultados deste escrito elucidam a possibilidade de assumir os postulados do autor em direção a outras tradições religiosas apresentando a conclusão desta investigação bibliográfica: as perspectivas de diálogo da ecoteologia de Jürgen Moltmann.

**Palavras-chave:** Moltmann. Ecoteologia. Pericórese. Diálogo. Reino de Deus.

## ABSTRACT

The theme of this paper is Jürgen Moltmann's eco-theology, with the primary objective to unveil the intrinsic dialogical character of his formulations. For this purpose, it will be held a bibliographic research of the major works of the author on the subject, enriching the study with the contribution of other thinkers who, from their own postulations, point to similar solutions. The three parts that make up the work include: a discussion about the creative action of God, his presence in creation and humanity's role; the eschatological expectancy for the future of God and creation, according to the cosmic Christ, the *Schabbat* and the doctrine of *perichoresis*; the presentation of solutions to the contemporary world through the public theology, the ecological ethics and the mystical of creation. Through the inquiry conducted, the results of this writing elucidate the possibility of assuming the author's postulates toward other religious traditions by presenting the conclusion of this bibliographic research: the prospects for dialogue of Jürgen Moltmann's eco-theology.

**Keywords:** Moltmann. Eco-theology. Perichoresis. Dialogue. Kingdom of God.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>1 OLHANDO PARA O PASSADO: O DEUS DA CRIAÇÃO.....</b>	<b>12</b>
1.1 CRIAÇÃO COMO <i>KENOSIS</i> DIVINA .....	12
1.2 A PRESENÇA DE DEUS NA CRIAÇÃO: A <i>SHEKINAH</i> .....	20
1.3 O PAPEL DA HUMANIDADE E A TENSÃO ESCATOLÓGICA .....	27
<b>2 OLHANDO PARA O FUTURO: O DEUS DA NOVA CRIAÇÃO.....</b>	<b>34</b>
2.1 O CRISTO CÓSMICO .....	34
2.2 O <i>SCHABBAT</i> E A FESTA DA CRIAÇÃO .....	41
2.3 A PERICÓRESE CÓSMICA .....	47
<b>3 PENSANDO O PRESENTE: O HORIZONTE DO DIÁLOGO.....</b>	<b>54</b>
3.1 UMA TEOLOGIA PÚBLICA PARA O DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR .....	54
3.2 A ÉTICA ECOLÓGICA .....	62
3.3 UMA MÍSTICA DA CRIAÇÃO.....	68
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>76</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>80</b>

## INTRODUÇÃO

O legado que o século XX deixou para o atual é caracterizado por um dos maiores problemas que a humanidade já enfrentou: a possibilidade real de extinção do ser humano devido ao esgotamento das possibilidades naturais do planeta. Tal situação encontra suas raízes na modernidade técnico-científica originada de um antropocentrismo exagerado, usurpando os ritmos da natureza para impor sua vontade dominadora. Com um acento profético, Heschel já afirmara que “a despeito de nossos triunfos, caímos vítimas do trabalho de nossas mãos; é como se as forças que conquistamos nos tenham conquistado” (HESCHEL, 2009, p. 43). Na mesma perspectiva, Moltmann lembra que “a industrialização do mundo moderno era e é ainda hoje permeada de uma fé sem precedentes no progresso e no sentido evidente dos conselhos econômicos de desenvolvimento” (MOLTMANN, 1991, p. 51).

Posta essa afirmação inicial, antes de adentrar o núcleo desta pesquisa, é mister assinalar que a atenção dispensada por Moltmann à crise ambiental encontra correspondência em outros ilustres pensadores do século XX. Em particular, a atenção destes é voltada de maneira mais geral à crítica do antropocentrismo moderno e às consequências de um desmedido conceito de superioridade da humanidade. Nessa perspectiva, inclusive, Lynn White (1967) não hesitou a traçar um elo de culpabilidade entre os modelos teológicos da cristandade ocidental e o estado coevo de exploração da Terra.

Para uma explanação sintética do *status quaestionis*, até meados do século XX podemos citar as investidas individuais de Albert Schweitzer, Teilhard de Chardin e Joseph Sittler. Dentro da vasta produção do primeiro basta destacar a atenção dedicada ao problema moral em busca de uma “reverência pela vida”, que o levará a considerar o mundo animal e vegetal em sua perspectiva ética não antropocêntrica<sup>1</sup>. Do segundo, pode-se assinalar o vislumbre de uma teologia em diálogo com a ciência e com a teoria evolutiva, que no devir cósmico e biológico aponta para um “Ponto Ômega” no qual surgirá o Cristo Cósmico que desde já acompanha a criação na sua história natural<sup>2</sup>. Do último, a contribuição na mesa ecumênica do Conselho Mundial de Igrejas para a recuperação de uma cristologia cósmica que pudesse responder aos problemas do planeta ameaçado<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> SCHWEITZER, Albert. **La melodia del rispetto per la vita**: Prediche di Strasburgo. Milano: San Paolo, 2002. \_\_\_\_\_ . **Parole sulla vita**. Brescia: Queriniana, 1994.

<sup>2</sup> CHARDIN, Teilhard de. **Hino do Universo**. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. Il Cristo evolutore. In: \_\_\_\_\_. **La mia fede**: scritti teologici. Brescia: Queriniana, 1993. p. 133-144.

<sup>3</sup> SITTLER, Joseph. **Care of the Earth**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004.



A partir de então o desafio ecológico entrou no cenário teológico com presença cada vez mais frequente, e além da reflexão do Moltmann, que trataremos neste escrito, lembramos outras contribuições significativas no campo. As primeiras são expressão do eco-feminismo de Sallie McFague<sup>4</sup> e Rosemary Radford Ruether<sup>5</sup>, que apontam para a recuperação da dimensão corporal do ser humano na comunhão com todos os seres, e na superação de categorias excludentes e unilaterais em prol da cura e da libertação da Terra e da humanidade. Outras vozes somam-se ao coro de pensadores a partir da teologia do processo de John Cobb Jr. que na sua abordagem transdisciplinar integra o aspecto ecológico na discussão para uma sustentabilidade de alcance global<sup>6</sup>, e da teologia da libertação de Leonardo Boff ampliando a reflexão original para incluir toda a comunidade de viventes e o próprio planeta<sup>7</sup>.

Por fim, assinalamos a contribuição de muitos outros autores a partir das teologias contextuais das diversas partes do planeta, no intuito de responder pontualmente à questão posta, em direção da responsabilidade global para o bem estar de toda a criação nos mais diversos aspectos de sua expressão<sup>8</sup>.

A indagação que será apresentada nesta dissertação tem como objetivo principal analisar a ecoteologia de Jürgen Moltmann. Entre os demais autores brevemente citados, a opção pelo teólogo da esperança como referencial teórico se deu pelo fato de notar que sua elaboração é uma das mais abrangentes e, ao mesmo tempo, a que possibilitaria as aberturas necessárias para um diálogo profícuo não somente ecumênico, mas inter-religioso.

É importante ressaltar que

o modo como Moltmann articula sua teologia é dialogal, pois se vale de fontes católicas e protestantes. Isto lhe permite maior abrangência temática, e faz com que ele esteja atento aos problemas sociais, étnicos, políticos e ecológicos em seu fazer teológico. [...] ele está em sintonia com os temas na ordem do dia da agenda mundial, sugerindo que a teologia pode ser um

---

\_\_\_\_\_. **Evocations of Grace: The Writings of Joseph Sittler on Ecology, Theology, and Ethics**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

<sup>4</sup> MCFAGUE, Sallie. **Modelli di Dio: Teologia per un'era nucleare ecologica**. Torino: Claudiana, 1998.

\_\_\_\_\_. **The Body of God: An Ecological Theology**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

<sup>5</sup> RUETHER Rosemary Radford. **Gaia e Dio: una teologia ecofemminista per la guarigione della terra**. Brescia: Queriniana, 1995.

\_\_\_\_\_. **Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura**. Brescia: Queriniana, 1992.

<sup>6</sup> COBB JR, John. **Is it too late? A theology of ecology**. Denton: Environmental Ethics Books, 1995.

\_\_\_\_\_; DALY, Herman E. **For The Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future**. Boston: Beacon Press, 1994.

<sup>7</sup> BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização e espiritualidade**. São Paulo: Ática, 1996.

\_\_\_\_\_. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. São Paulo: Ática, 2000.

<sup>8</sup> Veja-se a respeito: DEAN-DRUMMOND, Celia. **Eco-theology**. London: Darton, Longmann and Todd, 2008. HALLMAN, David G (Ed.). **Ecotheology: voices from south and north**. Eugene: Wipf & Stock, 1994.

importante instrumento crítico da moderna sociedade humana, tecnologicamente cientifizada (COSTA JR, 2011, p. 84).

A sua obra abrange todas as áreas da teologia clássica, ainda que nunca tenha tentado planejar propositalmente o seu percurso dogmático; pelo contrário, ele se diz movido por uma “aventura das ideias teológicas” (MOLTMANN, 2003, p. 11) que deram fruto às suas “contribuições”, *Beiträgen*, como o próprio costuma referir-se à sua produção. Dentro dessas, destaca-se a especial atenção dedicada aos assuntos ecológicos abordados segundo diferentes vieses sistemáticos.

Não obstante a posição “explícita” de Moltmann não seja de um grande dialogador, o trabalho que nos propomos encabeçar passa por um crivo hermenêutico que permite enxergar as pontes em direção às outras tradições religiosas. Após a leitura dos textos do autor percebemos que os pressupostos da elaboração teológica por ele desenvolvida nos permitirão elucidar essas conexões numa escala global, para além dos limites da cristandade.

O que almejamos esclarecer é que para haver uma nova práxis teológica é necessário um *aggiornamento* dos conceitos teológicos clássicos nas mais diversas áreas, da teologia da criação à escatologia, da antropologia à eclesiologia: uma mudança de paradigma que influenciará tanto o diálogo ecumênico quanto o inter-religioso. Frente à situação de crise global, essa abordagem pode encontrar sua expressão mais apropriada na teologia ecológica ou ecoteologia. Nesse sentido, Moltmann afirma que

o nascimento da Teologia Ecológica esforça-se por respeitar a mística cósmica, por respeitar Deus na natureza e a natureza em Deus. Ela critica a cultura moderna de domínio sobre a natureza e procura por uma comunhão da cultura e da natureza que seja duradoura e com capacidade de sobrevivência. Ele se esforça por conseguir uma política ambiental cuidadosa e não em último lugar libertar a natureza da opressão humana (MOLTMANN, 2011b, p. 52).

A ecoteologia pode ser caracterizada como intrinsecamente ecumênica e plural já que “não é propriedade de nenhuma religião em especial” e que “as características globais da crise convidam a fazer uma reflexão em termos de pluralismo religioso, ou seja, uma perspectiva macro-ecumênica” (AGUIRRE, 2009, p. 67).

Tendo em vista isso, é de sublinhar a enorme contribuição que as religiões podem dar à questão ecológica, pois só será possível uma mudança significativa da relação humanidade-terra na medida em que a cosmovisão sofra as devidas alterações<sup>9</sup>. O diálogo

---

<sup>9</sup> Veja-se a respeito KNITTER, Paul F. **Una terra molte religioni**: dialogo interreligioso e responsabilità globale. Assisi: Cittadella Editrice, 1998.

ecumênico e inter-religioso deve assumir esta tarefa para o bem da humanidade e da criação, na busca de uma nova práxis teológica e humana. Citando nosso autor

a crise que experimentamos, então, não é somente uma “crise ecológica”, e nem pode ser superada com intervenções de tipo técnico. O que se exige aqui é uma conversão, a redescoberta de outros valores e convicções, uma nova postura diante da vida e um novo estilo de existência (MOLTMANN, 1999, p. 95).

A teologia ecológica de Moltmann possui um rastro que se estende ao longo de décadas<sup>10</sup>, levando em consideração que sua contribuição surgiu desde as discussões ao redor das crises dos anos 1960 (violação dos direitos humanos por meio de regimes ditatoriais, especialmente na América Latina), 1970 (armamentismo desenfreado e conseqüente ameaça nuclear) e 1980 (esgotamento energético planetário), conforme resume Bastos (2011c, p. 121). A situação crítica à qual se assiste hoje atinge os níveis mais profundos da realidade, visto que “a crise ecológica é uma crise de toda civilização moderna, técnico-científica e não somente uma crise de seus recursos naturais de sobrevivência. Ela caracteriza não somente uma crise moral da humanidade, mas também uma crise religiosa” (MOLTMANN, 2011c, p. 52). Castro também destaca que “a presente crise ambiental é, para nós humanos, uma crise cultural, crise de diversidade, ameaça à vida humana. A crise se instala quando se perde de vista o caráter relativo, reversível e recursivo da distinção entre ambiente e sociedade” (CASTRO, 2008, p. 256).

Diante dessas premissas e do desafio posto, conforme nos propusemos, o objetivo deste escrito é analisar a ecoteologia de Jürgen Moltmann, evidenciando o caráter dialógico da sua elaboração segundo três eixos temáticos principais, que compõem a sequência dos capítulos exposta abaixo.

O primeiro capítulo apresentará os conceitos fundamentais da ecoteologia de Moltmann, tendo em vista a ação criadora de Deus, sua presença na criação e o papel atribuído à humanidade na comunidade dos seres vivos. Configura-se como uma reavaliação da teologia da criação e da antropologia que rearranja a relação entre Deus-humanidade-natureza. Três são os temas que elucidarão esses assuntos: a criação como *kenosis* divina, que pretende apresentar a dinâmica intratrinitária elaborada pelo autor a partir do ato criador; a presença de Deus na criação, segundo o conceito da *Schekina* que, recuperando conceitos da

---

<sup>10</sup> Para um conhecimento extensivo da história do autor, remetemos à sua autobiografia **Vasto spazio**: storia di una vita (Brescia: Queriniana, 2009), publicada por ocasião do seu octogésimo aniversário.

tradição judaica apresentará a abordagem imanentista na teologia de Moltmann; a tensão escatológica e o papel da humanidade, numa reavaliação da pretendida superioridade da raça humana frente o restante da criação, apontando como a construção da identidade do ser humano pode realizar-se apenas na medida em que este se confronta com o restante da criação, com seu semelhante e com o próprio Deus criador, numa “comunidade da criação”.

O segundo capítulo visa analisar a peculiar abordagem escatológica na produção do autor, segundo três ideias chave: o Cristo cósmico, que na conexão entre a redenção e a ressurreição inaugura a nova criação, e projeta os raios da esperança do reino da glória vindouro no rizoma cósmico atual; o *Schabbat* e a festa da criação, pelo qual serão recuperados conceitos da tradição judaica projetados para o futuro do mundo e da humanidade; a pericórese cósmica, no qual serão explorados os traços panenteístas da teologia moltmanniana.

O último capítulo verterá sobre temáticas contemporâneas que, a partir da ecoteologia, abrem caminhos para um rico diálogo não somente entre diferentes tradições religiosas, mas entre vários campos do saber. Para isso, os tópicos abordados serão: uma teologia pública para o diálogo interdisciplinar, que no horizonte dos valores do Reino de Deus, desenvolve sua interlocução com a sociedade e com a academia; a ética ecológica, apresentada como uma das vias para a “paz com a natureza”; uma mística da criação, que fechará nossa reflexão discorrendo sobre a abertura para o Mistério que envolve todo o Real, a partir da contemplação, do cuidado e do contato com a natureza.

## 1 OLHANDO PARA O PASSADO: O DEUS DA CRIAÇÃO

*A eternidade inspira, para poder expirar o espírito da vida* (MOLTMANN, 2011, p. 122).

Os conceitos fundamentais da ecoteologia de Jürgen Moltmann são introduzidos segundo uma revisão progressiva das diversas áreas sistemáticas, de modo a constituir uma nova maneira de labor teológico.

O primeiro capítulo apresentará a reflexão teológica do autor sobre a Teologia da Criação, a Pneumatologia e a Antropologia Teológica, tendo em vista a ação criadora de Deus no princípio.

### 1.1 CRIAÇÃO COMO *KENOSIS* DIVINA

A reflexão da Ecoteologia parte, em primeiro lugar, de uma revisão da visão tradicional da doutrina da criação. Moltmann afirma que “uma doutrina ecológica da criação implica um novo modo de pensar Deus, no qual no centro não está mais a distinção entre Deus e o mundo, mas o conhecimento do fato de que Deus está presente no mundo e o mundo em Deus” (MOLTMANN, 2007b, p. 26).

Rubio lembra com razão que “a teologia da criação pode oferecer um fundamento importante para uma teologia da natureza realmente ecológica” (RUBIO, 2011, p. 550). Deve-se, em primeiro lugar, refletir sobre a relação entre o Criador e a criação sob nova perspectiva.

Historicamente, a postura comumente adotada na tradição cristã é a da *creatio ex nihilo*, que pressupõe uma criação a partir do nada, em contraste com a *creatio ex materia*, a partir de alguma matéria pré-existente/eterna, e com a *creatio ex deo*, que se constituiria uma criação a partir do próprio ser de Deus.

Numa leitura literalista, biblistas e teólogos da tradição cristã, como Agostinho (354-430), Calvino (1509-1564), Wesley (1703-1791) entre outros, citaram Gênesis 1:1 em apoio à ideia da criação divina a partir do nada.

Já alguns dos Pais da Igreja cristã primitiva, com embasamento platônico, argumentaram que o ato da criação envolveria matéria pré-existente, mas que por sua vez teria sido criada a partir do nada.

A proposta moltmanniana se diferencia tanto da visão tradicional quanto de uma visão panteísta, e move seus passos na direção da redescoberta da riqueza das tradições bíblicas e da mística judaica:

a doutrina trinitária da criação não parte então de uma contraposição entre Deus e o mundo, para definir depois Deus e mundo, Deus como não mundano e o mundo como não divino. Parte ao invés de uma tensão imanente em Deus mesmo: Deus cria o mundo e ao mesmo tempo o compenetra (MOLTMANN, 2007b, p. 27).

A criação é considerada como um “evento concreto” da escolha operada por Deus, que a torna uma realidade contingente ao seu Ser, uma “boa obra” da qual ele se agrada e que tem a sua própria consistência no fato de que foi criada e estabelecida por ele (MOLTMANN, 2007b, p. 95).

Mantém-se, assim, a diferença entre o Ser eterno e imortal, que é Deus, e a sua criação que é fruto da sua liberdade e autonomia, reafirmando que “o mundo é contingente, que poderia não ter existido, e que a sua existência é um dom gratuito, não uma necessidade” (ZIZIOULAS, 1994, p.94).

Adentrando-se no âmago da formulação sistemática do teólogo de Hamburgo, é possível encontrar uma característica própria do seu labor intelectual que abraça a linguagem da mística e lança mão de fontes diversas. Para elaborar o tema da criação como *kenosis* divina serão apresentados dois princípios: por um lado, a via místico-sistemática que se enraíza na tradição judaica da autolimitação de Deus; por outro, a visão desafiadora da criação como sistema aberto.

O primeiro passo nessa direção é a reelaboração do dogma da *creatio ex nihilo*. O principal questionamento de Moltmann é que a existência do *nihil* da doutrina clássica constitui um paradoxo quando relacionada ao atributo divino da onipresença. Por isso é mister a formulação de um pensamento que confronte o paradoxo posto e, eventualmente, ilustre uma nova perspectiva do processo da criação.

Diante disso, Moltmann recorre a pensadores para além da cristandade, pois como bem lembra Scholem

seria um grande erro, ainda que muito difundido na literatura, reputar que se trate de uma doutrina especificamente cristã. A fórmula tem sua origem no hebraísmo, e em todas as três religiões [judaísmo, cristianismo, islamismo] foi igualmente aprofundada no seu propósito fundamental pelos teólogos ortodoxos (SCHOLEM, 1995, p. 45).

Justamente a partir da mística judaica é que Moltmann se inspira para suas reflexões. Ele adota o conceito de *tzimtzum*, que significa literalmente “contração”, e com isso entende-se uma “concentração da essência divina sobre si mesma, uma descida na sua mais íntima profundidade, aquele cruzar-se da sua essência em si mesma, que somente assim, segundo tal concepção, pode constituir o conteúdo de uma eventual criação do nada” (SCHOLEM, 1995, p. 70).

Nas palavras do nosso teólogo,

apenas a suposição de uma autocontração divina antes da criação pode ser conciliada sem conflito com a divindade de Deus. Para criar um mundo "fora dele", o Deus infinito deve dar espaço, em si mesmo, a uma finitude. Só este recolhimento de Deus em si mesmo garante o espaço onde ele pode trabalhar de uma forma criativa. Somente se e na medida em que Deus todo-poderoso e onipresente retira a sua presença e limita o seu poder, pode originar-se o *nihil* da sua *creatio ex nihilo* (MOLTMANN, 2007b, p. 110).

O processo criativo dá-se, portanto, em duas fases distintas, mas profundamente complementares.

Na primeira, Deus cria em si a própria possibilidade da existência do nada. Moltmann o define como “uma espécie de ‘espaço primordial místico’ onde Deus pode sair de si mesmo e no qual ele pode revelar-se: ‘retirando-o em si mesmo, Deus pode produzir algo que não é um ser divino’” (MOLTMANN, 2007b, p. 111). Na pesquisa tornou-se clara a dependência desse conceito com a explicação de Scholem:

Esse “ponto” do ser divino, ao qual este ato refere-se, seria o verdadeiro místico espaço originário [*Urraum*] de cada criação e de cada processo cósmico [...] Na autolimitação da essência divina, a qual, ao invés de operar a partir de fora, com o seu primeiro ato dirige-se muito mais a si mesma, surge o nada. Estamos então à presença de um ato que suscita o nada (SCHOLEM, 1995, p. 70).

O teólogo da esperança avança ao sugerir uma representação feminina da criação, argumentando que “a criação como ação divina no nada, e ordenação divina no caos, é uma representação masculina” enquanto “a criação, enquanto ação de Deus em Deus, e para fora dele, deve ser designada, antes, como uma representação feminina: Deus cria o mundo, enquanto permite que um mundo se forme “dentro dele” e apareça. *Let it be!*” (MOLTMANN, 2011, p. 120).

Tavares lembra que “na ótica do criador, o criar a partir ‘do nada’ é, rigorosamente falando, criar a partir de si mesmo” dando razão ao Mestre Eckhart “quando insistia que a ‘*creatio ex nihilo*’ era, no fundo, ‘*creatio ex Deo*’” (TAVARES, 2010, p. 80).

Ainda revisitando conceitos clássicos em favor de suas colocações, Moltmann avisa que mesmo para postular uma doutrina tradicional da “criação a partir do caos” e da “*creatio ex nihilo*” é preciso admitir que exista em Deus um interior e um exterior. Desta maneira, se ao criar Deus sai de si então

é preciso admitir uma autolimitação do Deus infinito e onipresente, antecedendo à sua criação. Para produzir uma criação “fora” de si mesmo, o Deus infinito deve ter aberto previamente “dentro de si” o espaço para essa finitude. (MOLTMANN, 2011, p. 120).

Em outras palavras

Deus dá espaço para a sua criação retraindo a sua presença. Isto levanta um *nihil* que não contém a negação da criatura, uma vez que a criação ainda não existe, mas que expressa a negação parcial do divino, porque Deus ainda não é o criador. O espaço que é determinado pela autocontração de Deus e no sentido literal, um espaço de abandono por Deus (MOLTMANN, 2007b, p. 111).

Na mesma direção, Scholem afirma que o único movimento que pode representar o a priori de um mundo não é uma *processio Dei ad extra*, como por exemplo, na concepção tomista, mas um proceder de Deus em si mesmo (SCHOLEM, 1995, p. 71).

O gesto criativo assim configurado é definido pelo nosso autor não como uma *actio*, mas como uma *passio Dei*:

o primeiro de todos os atos, assim, não é um ato de revelação, mas um gesto de encobrimento; não um descerramento, mas uma restrição de Deus. Somente no segundo ato, então, Deus, como criador, sai de si mesmo para entrar naquele espaço original, por ele previamente liberado no primeiro ato (MOLTMANN, 2011, p. 121).

A dinâmica do ato criativo permite lançar as bases para outro assunto caro a Moltmann: a imanência divina na criação. Scholem, também, ilustra isso num “movimento pelo qual, por um lado Deus se retrai em si, e por outro contemporaneamente irradia algo do seu ser. Os dois processos são inseparáveis e se determinam reciprocamente” (SCHOLEM, 1995, p. 71).

O Criador, então, não é um "motor imóvel" do universo, mas através desse automovimento, Deus precede a criação e dá o espaço necessário para a sua existência: “Deus



entra em si mesmo para sair de si mesmo” criando as condições para a existência de sua criação (MOLTMANN, 2007b, p. 111).

A possibilidade da criação, bem como seu processo vital, estão intrinsecamente ligados à liberdade e à vontade divina. Diria Moltmann que o mundo “foi chamado à existência pela livre vontade de Deus: *creatio e libertate Dei*” (MOLTMANN, 2007b, p. 98).

Ainda assim, para que isso aconteça é imprescindível que surjam espaços criativos nos quais Deus possa operar:

Ele cria na medida em que, e porque, se retrai. A criação poderosa no caos, e a partir do nada, é igualmente um autorrebaixamento de Deus, em sua própria impotência. A criação é uma obra da humildade divina e do recolhimento de Deus para dentro de si (MOLTMANN, 2011, p. 121).

A mística do *tzimtzum* permite também argumentar a respeito da absoluta liberdade divina no ato criador, uma vez que “o *tzimtzum* é, antes, o autêntico conteúdo dessa liberdade, que é liberdade de limitar, ainda que somente de maneira pontual, a infinita plenitude da sua essência” (SCHOLEM, 1995, p. 71).

Num brilhante vislumbre do plano cristológico, Moltmann relaciona este primeiro ato de autolimitação com a pessoa do Filho, uma vez que “a ‘*kenosis*’ divina, que começa com a criação do mundo, chega à sua forma completa na encarnação do Filho” (MOLTMANN, 2011, p. 129). É por isso que o gesto criador

é exatamente o início da auto-alienação de Deus que Filipenses 2 considera como o mistério divino do Messias. Já para criar os céus e a terra, Deus retirou da sua onipotência e assumiu, como Criador, a imagem de um servo. (MOLTMANN, 2007b, p. 112).

A existência do outro é possibilitada pela retração, pela limitação divina que “permite que exista um ser diferente dele, à medida que se limita a si mesmo. Deus reduz a sua onipotência, abrindo o espaço para a sua imagem e semelhança, o homem. Ele deixa o seu mundo existir dentro da sua eternidade” (MOLTMANN, 2011, p. 129).

Ficam as impressões poéticas do teólogo de Hamburgo, em resumo a este primeiro argumento:

O tempo é uma pausa da eternidade, a finitude é um espaço dentro da infinitude e a liberdade é um ir ao encontro do amor eterno. Deus retrai-se em si mesmo, para poder sair de si. A eternidade inspira, para poder expirar o espírito da vida (MOLTMANN, 2011, p. 122).

Ao elaborar a segunda fase criativa de Deus, na qual ele opera *ad extra*, delinea-se então a ideia da criação como sistema aberto.

Repensar a doutrina da criação abre caminhos novidadeiros oferecendo “a possibilidade de pensar o mundo em Deus, sem recair no panteísmo, e encarar a história da autolimitação divina e a história da liberdade humana numa constante relação de intercâmbio” (MOLTMANN, 2011, p. 121).

O ponto de partida da reflexão moltmanniana é que a criação não pode ser entendida como um *factum*, mas, pelo contrário, um *fieri* (MOLTMANN, 1993a, p. 134), um processo em contínuo acontecimento. Com isso, deixa-se em aberto a possibilidade do novo que pode vir a ser, na incomensurável e inesperada força criativa de Deus.

A partir desse entendimento, a criação deverá ser, neste caso, considerada segundo diferentes “tempos”; uma vez que a obra criativa de Deus não se limita a um ato pontual, será necessário captar o agir divino perpétuo e constante. Caso se seguisse a outra forma de raciocínio, nosso teólogo compreende que

a redução do conceito de criação a criação no princípio levou na tradição à diástase entre “criação e redenção”, entre “natural e sobrenatural”, ou entre “primeira e segunda criação”. Nesta maneira, porém, a continuidade e a unidade do próprio criar divino tornaram-se dúbias (MOLTMANN, 1993a, p. 133).

Nessa perspectiva é possível considerar a continuidade da ação divina ao longo da história e que poderá ser percebida na plenitude da presença atual.

Ao considerar momentos diversos na história criativa de Deus, Moltmann questiona também o princípio da *restitutio in integrum*, seguindo a mesma lógica. Considerar que a criação inicial era muito “boa e perfeita” constrói-se a expectativa que a redenção nada mais é que o reestabelecimento dessa criação original. No entanto, entendendo a redenção com base na criação e a partir dela, cria-se uma “compreensão protológica da escatologia” (MOLTMANN, 1993a, p. 130).

Na contramão desse pensamento, a teologia deverá tratar não só da criação em princípio, mas também da criação da história e da criação no final, tendo em vista o processo global do criar divino (MOLTMANN, 1993a, p. 131).

Para construir sua argumentação, o teólogo da esperança oferece o seguinte silogismo: a informação “no início criou Deus” propõe junto com a criação, o tempo; posto isso, se com a criação do início começa também o tempo, assim a criação de ser mutável

desde o início, pois o tempo só é percebido nas mudanças; logo, se a criação é, desde o começo, mutável e aberta ao tempo, então não pode ser um sistema fechado, mas apenas um sistema aberto (MOLTMANN, 1993a, p. 133). Além disso

o tempo que começa com a criação tem uma estrutura simétrica, em que futuro e passado, meta e origem se correspondem como metades de um círculo. Ele tem uma estrutura assimétrica. É aberto ao futuro que não precisa ser o retorno do início como *restitutio in integrum*. (MOLTMANN, 1993a, p. 133).

Numa ótica escatológica que lhe é típica, o nosso autor adverte que, por ser criação no tempo, deve ser entendida como *creatio mutabilis*. A criação inicial não era perfeita, mas perfectível e se mantém aberta às possibilidades do futuro, sejam elas positivas (salvação e cumprimento) ou negativas (desgraça e aniquilamento) no desenrolar da História:

se nós compreendemos a criação nos seus detalhes e na sua totalidades como sistema aberto, com o seu início é colocada contemporaneamente a condição para a sua história e o seu cumprimento. A criação no princípio é a criação das condições para as possibilidades da sua história. Define o campo experimental das possibilidades construtivas e destrutivas. É aberta ao tempo e à própria mudança no tempo. (MOLTMANN, 1993a, p. 135).

Uma teologia que queira considerar a ação criadora de Deus deverá considerá-la como um processo criativo ainda em aberto relacionando entre si os diferentes momentos do agir divino. O teólogo de Hamburgo descreve com isso a “unidade do *regnum naturae*, do *regnum gratiae* e do *regnum gloriae* em referência escatológica ao seu tempo” (MOLTMANN, 1993a, p. 134), para utilizar uma nomenclatura teológica tradicional.

De acordo com Moltmann, entender a criação como *kenosis* divina significa, sinteticamente repensar a ação criativa de Deus nos seus extremos “temporais”.

Por um lado, o dogma tradicional da *creatio ex nihilo* é confrontado com a ideia de que, antes mesmo de criar, o próprio Deus decide livre e espontaneamente criar um vazio original no qual teria a oportunidade de exercer em seguida toda a sua força criativa. Um Deus que se recolhe, que se autocontrai, que, numa linda metáfora feminina, abriga em si mesmo a possibilidade da existência do outro.

Somente após Deus ter concedido esse espaço em sua eternidade e onipresença, a criação surge como gesto da absoluta liberdade, autonomia e amor pelo poder da vontade divina. E o mundo concebido por uma formidável variedade de ser vivos é invadido pela presença do seu criador, que a partir de então a acompanha no seu processo histórico.

Assim também, se a criação está sujeita ao tempo, ela é conseqüentemente mutável e, por analogia, o processo criativo de Deus nunca se repete igual a si mesmo, e muito menos igual à criação inicial.

É por essa razão que a crítica noutra extremo “temporal” será direcionada ao postulado tradicional da *restitutio in integrum*: a criação do fim dos tempos já não mais será entendida como um retorno à perfeição inicial, mas será preservada no mistério do novo que a aguarda no futuro do reino da glória.

No *transitus* escatológico de toda a criação a ação do Espírito torna-se, desse modo, imprescindível, pois é mediante ela que aparecem e se firmam os vínculos simbióticos com o outro, seja ser humano ou ambiente natural. Na visão moltmanniana

mediante o Espírito somos conectados socialmente e culturalmente com os outros seres humanos. E este laço, por sua vez, é um sistema organizado em modo aberto, portanto um espírito que nessa perspectiva vai ser qualificado como espírito comum da coletividade humana; mediante o Espírito somos conectados com o ambiente natural. Tal nexó é um sistema humano-natural e vai ser qualificado como um ecossistema psíquico. (MOLTMANN, 2007b, p. 31)

A partir dessa última colocação, que define a qualidade cósmica do Espírito, é possível avançar na presente reflexão, introduzindo outro aspecto pneumatológico adotado pelo nosso teólogo: a doutrina veterotestamentária da *shekinah*.

## 1.2 A PRESENÇA DE DEUS NA CRIAÇÃO: A *SHEKINAH*

A reflexão pneumatológica moltmanniana parte da convicção de que a “criação no Espírito é um conceito teológico que poderia ser muito útil para a doutrina ecológica da criação que hoje se tenta esboçar” (MOLTMANN, 2007b, p. 25), apontado para a conexão profunda que existe entre o Criador e a criação:

se o Criador, na força do Espírito, está presente na própria criação, a sua relação com o criado aproxima-se a de uma rede tecida numa série de conexões: unilaterais, recíprocas e multilaterais. Nesta densa rede de relações, termos como “criar”, “preservar”, “sustentar” e “levar a cumprimento” designam, sem dúvida, as grandes relações de tipo unilateral, enquanto termos como “habitar”, “compadecer”, “participar”, “acompanhar”, “suportar”, “aliviar” e “glorificar” são das relações recíprocas, que designam uma comunhão vital e cósmica entre Deus Espírito e todas as suas criaturas (MOLTMANN, 2007b, p. 27).

O convite do teólogo da esperança o é que a fé cristã pode descobrir a presença do Espírito Santo como espírito criador voltando seus olhos para a criação (MOLTMANN, 2011, p. 122), uma vez que “de acordo com as tradições bíblicas todo o agir divino, nos seus efeitos, é pneumático” (MOLTMANN, 2007b, p. 21).

Na sua formulação, Moltmann fornece as pistas para a continuação da reflexão: “a presença do espírito divino na criação deverá ser ulteriormente diferenciada, em nível teológico, com o aprofundamento da sua inabitação cósmica, reconciliadora e redentora” (MOLTMANN, 2007b, p.24), sublinhando novamente o caráter extensivo da ação do Espírito. Ainda nesse ponto:

hoje precisaria redescobrir a imanência do Criador na sua criação, para infundir novamente a toda a criação o respeito que é devido ao seu Criador. E isso poderia tornar muito útil o conceito cristológico da criação mediante o Verbo de Deus, além da concepção pneumatológica da criação no Espírito de Deus (MOLTMANN, 1993b, p. 121).

Com essas premissas, a apresentação dos argumentos dar-se-á em torno de dois conceitos-chave advindos da tradição judaica: a *ruah* e a *shekinah*<sup>11</sup>. Nosso autor utiliza os dois termos para se referir tanto à presença quanto à comunhão, também colocando-os em diálogo com a teoria da *perichoresis*.

---

<sup>11</sup> Para o tratamento exegético dos termos veja-se HARRIS, Laird (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. Anotamos, também, que a transliteração do termo *shekinah* varia conforme o critério adotado pelos autores citados.

Abrindo o debate, Moltmann critica o fato de que “a distinção ocidental entre espírito e corpo, entre espiritualidade e sensualidade, penetrou de tal forma em nossas línguas que precisamos recorrer a outras traduções para reproduzirmos de maneira adequada o sentido da palavra *ruah*” (MOLTMANN, 2010a, p. 49). De fato, o substantivo, que ocorre 387 vezes no Antigo Testamento, possui uma abrangência semântica notável; pode significar ao mesmo tempo vento, sopro, mente, espírito, e apenas a ideia mais básica de “ar em movimento” pôde ser traduzida pelo grego *pneuma*.

Nas palavras do teólogo de Hamburgo, a *ruah* é “o acontecer da presença atuante de Deus” (MOLTMANN, 2010a, p. 51), uma força vital criadora imanente.

Uma das interpretações do original hebraico traduzida por “sopro” ou “respiração” é “atividade” e “vida”. Neste sentido “o seu Espírito eterno é a força motora e o espírito de vida presente em todas as coisas” (MOLTMANN, 1993b, p. 120). Deus segura em suas mãos a *ruah*, o fôlego de toda a humanidade conforme *Jo 12:10 e Isaías 42:5*.

Nesse momento, o teólogo da esperança introduz um conceito que vai qualificar todo o restante da discussão a respeito do Espírito, pois

por mais que a *ruah*, como *ruah Yahweh*, seja de origem transcendente, ela também atua de maneira imanente, como força de vida de tudo quanto é vivo. A força criadora de Deus é o lado transcendente, a força vital de tudo quanto é vivo é o lado imanente da *ruah* (MOLTMANN, 2010a, p. 51).

Isso implica que a relação de Deus com a criação acontece, ao mesmo tempo, de maneira transcendente e imanente, desde a criação e rumo à nova criação:

a partir deste afluxo contínuo do Espírito divino (*ruah*) as criaturas são criadas (*bara*), elas existem em espírito e através do espírito se renovam (*hadash*). O que implica que Deus crie continuamente em virtude do seu Espírito, onde a presença do Espírito condiciona a possibilidade e a realidade da própria criação. Mas também pressupõe que o Espírito é derramado sobre tudo o que existe, que o Espírito suporte, anime e renove todas as coisas (MOLTMANN, 2007b, p. 22)

Além de representar a força divina, nosso autor aponta para outra nuance da *ruah*, classificando-a como “aquele espaço de liberdade onde o ser vivo pode desenvolver-se” (MOLTMANN, 2010a, p. 51), e sublinhando ainda mais o vínculo divino com sua criação, já que ele afirma que “tudo existe, vive e se move no outro, com e para o outro nos laços cósmicos do Espírito divino” (MOLTMANN, 2007b, p. 23). Nas belas palavras de Cardenal:

em toda a natureza estão as iniciais de Deus, e todas as criaturas são cartas de amor de Deus para nós [...] A natureza é como uma sombra de Deus, um reflexo de sua beleza e um resplendor. O lago quieto e azul tem um

resplendor de Deus. Suas marcas digitais estão em cada partícula de matéria. Em cada átomo está uma imagem da Trindade, uma figura de Deus Trino e Uno: e por isso tua criação nos enlouquece, meu Deus! (CARDENAL, 1979, p. 26-27).

Esse aspecto oferece a Moltmann a oportunidade para apresentar seu traço panenteísta, recordando, com razão que “no tocante à *ruah*, podemos dizer que Deus está em todas as coisas e que todas as coisas estão em Deus, sem com isso estarmos equiparando Deus e todas as coisas” (MOLTMANN, 2010a, p. 51).

Nessa mesma linha, Boff recorda que a cosmovisão ecológica enfatiza a imanência de Deus, que vem misturada com todos os processos, sem, no entanto, perder-se dentro deles (BOFF, 2000 p. 234). E ainda:

a criatura sempre depende de Deus e o carrega dentro de si. Deus e mundo são diferentes. Um não é o outro. Mas não estão separados ou fechados. Estão abertos um ao outro. Encontram-se sempre mutuamente implicados. Se são diferentes é para poderem se comunicar e estarem unidos pela comunhão e mútua presença (BOFF, 2000, p. 236).

O teólogo da esperança ainda lembra que foram os pais da igreja a descrever isso com o termo grego *perichoresis*, a significar “a habitação mútua da qual procede uma unidade-na-diferença e uma diferença-na-unidade. O Eterno e sua *Shekiná* terrena são diferentes e ainda um, porque um habita o outro” (MOLTMANN, 2010b, p. 112).

Ainda nesse sentido, ele aproxima a ideia de *shekiná*, como “a descida e inabitação de Deus no espaço e no tempo, num determinado lugar e determinado tempo das criaturas terrenas e em sua história” (MOLTMANN, 2010a, p. 55).

Introduzimos, assim, o segundo termo da presente discussão, a *shekiná*, que não é simplesmente uma propriedade de Deus, mas sim a presença do próprio Deus: “uma presença especial, querida e prometida, de Deus no mundo. Ela é o próprio Deus presente em determinado lugar e em determinado tempo” (MOLTMANN, 2010a, p. 56). Lembrando, nesse ponto, as palavras de Rosenzweig,

a *Shekhina* é Deus que desce para os homens e habita entre eles, é explicada como uma separação que ocorre no próprio Deus. O próprio Deus se separa de si mesmo, ele dá a si mesmo ao seu povo, ele sofre com seu sofrimento, ele migra com ele para a miséria de terras estrangeiras, ele vagueia com suas andanças (ROSENZWEIG, 2005, p. 453).

Novamente, assim como na assimilação do termo *ruah*, Moltmann adota a *shekiná* para elaborar o caráter pessoal e atuante de Deus no meio da sua criação, visto que “o espírito

é mais que uma qualidade de Deus e mais que um dom de Deus à criatura, ele é a empatia de Deus” (MOLTMANN, 2001, p. 59).

Retomando a ideia da *kenosis*, relacionada acima a todo o ato criativo de Deus, aqui é o Espírito que também passa por este processo, pois “em sua *shekiná* Deus renuncia à sua invulnerabilidade e se torna capaz de sofrer, porque Ele quer o amor” (MOLTMANN, 2001, p. 59). Moltmann avança mais ainda ao afirmar que é possível encontrar “na ideia da *shekinah*, da ‘habitação’ de Deus, o pressuposto veterotestamentário e o equivalente judaico da noção cristã da *kenosis* de Cristo” (MOLTMANN, 2007a, p. 82).

Esse aspecto endereça para a formulação de uma “teopatia do Espírito”, já que “Deus não é impassível, mas se abre em sua *shekinah* para as dores de seu povo e, na encarnação do Filho, para as dores do amor que quer salvar o mundo” (MOLTMANN, 2007a, p. 89).

Sem entrar na ampla discussão enfrentada pelo nosso autor em outra ocasião<sup>12</sup>, é fundamental destacar o caráter empático de Deus na expressão da *shekiná*:

a história da paixão da criação é também a história da paixão de Deus. A história da conversão das criaturas à vida é também a história da alegria que Deus sente para com as suas criaturas. De fato, mediante o seu Espírito imanente ele participa do destino dos seres que criou. Nos gemidos e nos lamentos das criaturas que sofrem, geme e se lamenta o próprio Espírito de Deus, que clama por redenção. Aquele Deus, que mediante o seu Espírito, mora em nosso meio, sofre junto com as criaturas é a firme esperança que anima estas obras das suas mãos e lhe dá certeza que o Criador ama aquilo que fez e não o abandona (MOLTMANN, 1993b, p. 125).

Ao passo que Jesus Cristo é o *Deus Crucificado*, aqui é o Espírito que permite à trindade entrar na história de toda a criação e com ela viver e sofrer as angústias da vida. O gemido das criaturas sofredoras é assumido pelo Espírito imanente que suspira e geme com elas, clamando por redenção e conferindo a certeza de que o Criador não as abandonou (MOLTMANN, 2002, p. 123).

O teólogo de Hamburgo lembra o caráter pessoal e sensível do Espírito adotando a ideia da *shekiná*: é o espírito que inabita, que participa do sofrimento, que se entristece e se enfraquece, que se alegra, é aquele impulso ansioso em direção à união com Deus que agora suspira em busca por repouso na nova e perfeita criação (MOLTMANN, 2001, p. 59).

---

<sup>12</sup> Quando da publicação do livro **O Deus crucificado** em 1973 surgiram amplas discussões sobre os acentos do patipassionismo na sua teologia trinitária, recolhidas em WELKER, Michael (Org.). **Dibattito su 'Il Dio crocifisso' di Jürgen Moltmann**. Brescia: Queriniana, 1982.



Contra qualquer teorema da apatia de Deus, Moltmann delineia um Deus que pelo Espírito não somente habita na sua criação e está presente em cada uma de suas criaturas, mas “permanece ligado a elas na alegria e na tristeza” (MOLTMANN, 2007b, p. 28). Nesse ponto, o próprio autor em repetidas ocasiões declara sua dependência da teoria do *pathos* do pensador judaico Abraham Joshua Heschel (1907-1972). Afirma este que

o *pathos* denota, não a ideia de bondade, mas salvaguarda viva; não uma instância imutável, mas um desafio aberto, uma relação dinâmica entre Deus e o homem; não simplesmente um sentimento passivo ou afeto, mas um ato ou atitude composta de vários elementos espirituais; não um exame contemplativo do mundo, mas uma advertência apaixonada (HESCHEL, 1973, p. 120).

Para ele a liberdade divina é o fator decisivo para esta atitude divina, que surge como uma resposta à conduta humana, uma reação à sua história (HESCHEL, 1973, p. 121).

Próximo das formulações do nosso teólogo, para Heschel

o *pathos*, então, não é uma atitude tomada de forma arbitrária. Sua lei interna é a lei moral; o *ethos* é inerente ao *pathos*. Deus se preocupa com o mundo e compartilha o seu destino. Na verdade, esta é a essência da natureza moral de Deus: sua vontade de ter um envolvimento íntimo na história da humanidade (HESCHEL, 1973, p. 122).

Observada sob outro ângulo, esta mesma força que acaba de ser descrita, está presente em cada uma de suas criaturas, que estabelece a comunhão entre elas, já que “vivem no seu Espírito e sem o seu Espírito elas desfalecem (Sl.104)” (MOLTMANN, 1993b, p. 120).

É o Espírito Santo que derramado sobre toda a criação cria uma “comunhão entre todas as criaturas e Deus e entre as próprias criaturas, aquela comunhão de criação em que todas as criaturas, cada uma a seu modo, se comunicam entre si e com Deus” (MOLTMANN, 2007b, p.23). Na abertura para a inclusão da humanidade na comunhão cósmica, a ideia da *perichoresis* pode ser adotada para descrever a habitação do Espírito que também dá a vida nos crentes e na sua comunidade (MOLTMANN, 2010b, p. 113).

É reforçada assim novamente a necessidade de se repensar a doutrina da criação em chave ecológica que perceba e ensine a imanência de Deus no mundo, não no abandono das tradições bíblicas, mas pelo retorno à sua verdade original: “o Deus criador do céu e da terra está presente em cada uma de suas criaturas e em toda a comunhão criatural através de seu

espírito cósmico. Deus não é apenas o criador do mundo, mas também o espírito do universo” (MOLTMANN, 2007b, p. 26).

Como justamente lembra Tavares, “criar ‘a partir do nada’ implica em pôr diante de si o diferente como potencial alteridade face à própria singularidade do Criador e, portanto, seu interlocutor na trama histórico-salvífica, cujo desfecho querido e proposto pelo Criador é o encontro e a comunhão com suas criaturas” (TAVARES, 2010, p. 81).

Essa voz que ecoa desde a eternidade contém em si um duplo caráter: é a Palavra criadora sempre falada no fôlego do Espírito que dá vida. Em vista da comunhão criatural os dois aspectos se integram: “a palavra especifica e diferencia, o Espírito unifica e cria harmonia [...] A criação, em seu conjunto, aquela que chamo aqui ‘comunidade criatural’, é sustentada pelo fôlego do Espírito de Deus” (MOLTMANN, 1993b, p. 122).

A unidade divina abre-se em sua *shekinah* a fim de receber em si mesma o ser humano e o mundo criado, para que eles possam participar, vindo a ser uma “unidade interiormente diferenciada” e uma “unidade convidativa, como o ‘amplo lugar onde não há dores’” (MOLTMANN, 2010b, p. 113).

Posto isso, a amplitude da ação do Espírito envolve não somente toda a criação, mas também as construções sociais e culturais da humanidade, uma vez que é ele que nos conecta com os outros seres humanos e com a natureza, um sistema organizado de modo aberto:

tal nexos é um sistema humano-natural e vai ser qualificado como um ecossistema psíquico. Mediante o Espírito as sociedades humanas são conectadas, como sistemas setoriais, ao ecossistema “Terra” (Gaia), já que as sociedades humanas vivem nos e pelos cursos da Terra e do Sol, do ar e da água, do dia e da noite, do verão e do inverno (MOLTMANN, 2007b, p. 31)

Essa mesma inabituação demonstra que Deus ama a sua criação com amor criador e está ligado empaticamente a cada uma delas; o “amor, por assim dizer, o arranca de si próprio e o transfere inteiramente às criaturas amadas” (MOLTMANN, 2010a, p. 58).

A afirmação da presença e da comunhão do Espírito na criação aponta também em direção ao futuro, levando em consideração a tensão intrínseca da dinâmica criatural:

a presença do espírito divino na criação significa que o universo é um mundo excêntrico de céu e terra, que se remete para além de si mesmo. É um mundo aberto para o futuro do reino da glória, quando os céus e a terra serão renovados, unificados e plenamente realizados (MOLTMANN, 2007b, p. 24).

Posto que o mundo criado surgiu *ex nihilo*, Moltmann argumenta que Deus deve incessantemente garantir sua preservação contra as forças do aniquilamento e do caos. Além das características já apresentadas, o Espírito cumpre a tarefa de sustentar, preservar e direcionar para o futuro o inteiro cosmos, segundo duas concepções: da *conservatio mundi* e da *creatio continua*.

De um lado, “desde a criação originária o Espírito de Deus está presente em todo lugar e sustenta, alimenta e vivifica todas as coisas que estão nos céus e na terra” (MOLTMANN, 1993b, p. 123), conferindo, ao mesmo tempo, estabilidade, vida e movimento ao inteiro cosmo, conservando-o em vida. Do outro, o Criador, a cada instante, repete o seu sim originário à obra das suas mãos (MOLTMANN, 1993b, p. 124). Afirma o teólogo:

a primeira é a ideia de conservação do mundo (*conservatio mundi*), a segunda concepção da criação continuada (*creatio continua*). Ambas as ideias, porém, estão unilateralmente referidas à criação originária, não permitindo ainda pensar na nova criação de todas as coisas. A criação originária e sua preservação, porém, servem a uma finalidade diferente, a perfeição da criação no reino da glória divina (MOLTMANN, 2002, p. 122).

Todos os seres são criados sobre o movimento constante da *ruah*, existem na sua força e se renovam a partir dela, mantendo toda a comunidade da criação unida no intercambio da vida: “a *ruah* divina não é nada menos que o ‘espírito cósmico’” (MOLTMANN, 2007a, p. 241).

É possível inferir, portanto, que o movimento pericorético intrínseco ao próprio Deus se estende a toda a criação pela *shekiná*. Assim como acontece na trindade, é mantida a individualidade das partes que entram nessa relação, escapando ao risco do panteísmo. Colocada nesses termos, a expectativa escatológica, então, é que a “casa comum das criaturas” se torne a “casa de Deus” onde o próprio Deus possa viver com elas e essas eternamente com ele (MOLTMANN, 1993b, p. 123).

Nesse ponto, Zizioulas (1994, p. 42-45) sugere que a humanidade desempenhe um papel estratégico na projeção para o futuro da criação, representando o elo entre Deus e os demais seres criados, atribuindo a ela a responsabilidade para a própria preservação do mundo.

Essa tarefa será objeto do próximo tópico deste capítulo, caracterizando o perfil de uma humanidade que se move em direção ao futuro da criação em Deus, assumindo integralmente os deveres que lhe são próprios.

### 1.3 O PAPEL DA HUMANIDADE E A TENSÃO ESCATOLÓGICA

Ao encerrar o primeiro capítulo sobre a reflexão do agir divino na criação, torna-se necessária uma ponderação acerca do papel da humanidade no processo criativo, tendo como base os argumentos já apresentados. Somente depois disso será possível avançar na pesquisa, nos próximos capítulos, para mostrar com mais clareza as possibilidades dialógicas da ecoteologia moltmanniana. Posto isso, o presente tópico se articulará em volta de três temas principais: a possibilidade e os limites do autoconhecimento humano, seu caráter de cocriatura e seu papel de *imago Dei* e *imago mundi*.

O pressuposto inicial é que a humanidade articulou diversos e diferentes modelos e tentativas de autoconhecimento ao longo de sua trajetória histórica. Com propriedade, o teólogo da esperança afirma que “quanto maior torna-se o número das possíveis respostas tanto mais ele [o homem] torna-se inexplicável para si mesmo e adentra-se numa sala adornada de mil espelhos e mil máscaras” (MOLTMANN, 1991, p. 16).

Por um processo histórico, cultural e (diante da presente reflexão) ambiental, a humanidade progressivamente transformou o espaço no qual pretendia viver e, ao mesmo tempo, alterou seus costumes e suas atividades de acordo com as necessidades que surgiram.

De maneira inédita, a partir da modernidade, passando pela revolução industrial e técnica, ainda mais na dinâmica pós-moderna, os seres humanos vivem progressivamente cada vez mais no espaço criado pela própria operosidade, distanciando-se assustadoramente do meio natural ao qual, por vezes, voltam apenas com a nostalgia e o romantismo de um vínculo imemorial, agora quebrado. Ampliando o foco desta discussão, lembra com razão Rubio que “é cada vez mais urgente perceber que a relação homem-sociedade é inseparável do relacionamento homem-meio ambiente” (RUBIO, 2011, p. 553).

No estado atual, é exatamente diante da natureza que o ser humano descobre o limite das suas capacidades “naturais”, enquanto criatura, considerando o abismo técnico que ele mesmo criou gradativamente, o qual hoje o separa da natureza. Algumas características próprias dos demais seres vivos, como a especialização técnica inata ou instinto, foram suplantadas pelo aparato técnico-científico que atualmente serve à humanidade. No entanto, olhando sob outra perspectiva, Moltmann afirma a respeito do ser humano que

a sua não especialização é somente o verso de sua elasticidade criativa. A sua insegurança instintual é o verso da sua capacidade de agir

conscientemente. A sua abertura ao mundo, que o priva de um ambiente particular, é o pressuposto para sua virtude criadora de culturas (MOLTMANN, 1991, p. 23).

Então, se o autoconhecimento do ser humano se dá, de fato, no encontro com o seu semelhante e na compreensão histórica de sua trajetória pessoal (MOLTMANN, 1991, p. 30), abre-se a possibilidade para a comunhão e a cooperação. Aproximando esse fato à nossa discussão principal, pode-se citar a advertência de Castro de que

a diversidade humana, social ou natural, é uma manifestação da diversidade ambiental, ou natural - é ela que nos constitui como uma forma singular da vida, nosso próprio modo de interiorizar a diversidade “externa” (ambiental) e assim reproduzi-la (CASTRO, 2008, p. 256).

Enquanto é possível uma reaproximação ao ambiente natural, segundo atitudes novidadeiras, nessa situação, o único limite intransponível será então representado pela busca do totalmente Outro, do Divino: diante Dele a humanidade não possui nenhum meio, seja técnico, cultural ou natural, que possa auxiliá-lo na sua empreitada. Numa reminiscência barthiana, é a partir do próprio Deus que surge a iniciativa comunicativa que amorosamente insere o ser humano numa nova dinâmica vivencial, pela dádiva redentora e transformadora da graça:

na fé cristã o homem descobre sua humanidade pelo fato de já ser amado por Deus não obstante sua inumanidade, de ser chamado à semelhança de Deus mesmo com seus erros e de ser já acolhido na comunhão do Filho do Homem diante de todos os impérios deste mundo (MOLTMANN, 1991, p. 188).

Com a garantia da iniciativa divina em prol da humanidade, e atestada sua presença em toda a criação de maneira viva e dinâmica, como apresentado anteriormente, está posto o desafio de repensar o papel do ser humano nas relações cósmicas nas quais está inserido.

Assim, se a abertura do homem para Deus é proporcionada pela graça, que opera diante de um ser humano fechado em sua própria miséria e sofrimento, Moltmann afirma que analogamente pode ser representada a abertura da sociedade fechada do homem em direção à abertura ao próximo e à abertura ao mundo: os sistemas fechados que se opõem à própria transformação, se enrijecem e os conduzem à morte (MOLTMANN, 1993a, p. 138). E ainda alerta que existe “uma única alternativa realista frente à total aniquilação: a de uma comunidade entre o homem e a natureza, com base na não-violência, na paz, na solidariedade e no respeito ao meio ambiente” (MOLTMANN, 2007b, p. 25).

Torna-se então necessária a redescoberta da unidade básica existente entre o ser humano e o mundo da natureza, que a tradição cristã, apesar de nunca tê-la negada, com

certeza não a tornou centro das atenções na teologia moderna, como aponta Rubio (2011, p. 554).

Nesse aspecto Moltmann defende que a antropologia cristã não torna supérfluas as antropologias biológicas, culturais e religiosas, mas também não se deixa reduzir a estas (MOLTMANN, 1991, p. 44).

Uma vez assumido conscientemente o drama da separação entre o ser humano e o restante da criação, é necessário perscrutar nos recursos da própria humanidade, os próximos passos a serem dados.

O nosso autor chama atenção para dois movimentos complementares nesse âmbito: de um lado, o problema da humanização da sociedade tecnocrática, que surge na autocrítica de um homem radicalmente transformado pela potência das suas obras (MOLTMANN, 1991, p. 54), por outro, a naturalização do próprio ser humano, através de uma nova autocompreensão da humanidade e uma nova interpretação do seu mundo no contexto da natureza (MOLTMANN, 2007b, p. 67), e não um retorno romântico à natureza.

Para explicitar ulteriormente essa provocação teórica, o avanço sucessivo será introduzir o segundo tema desta parte: a cocriaturalidade.

A ideia de cocriaturalidade abarca em sua área semântica dois conceitos explicativos: o de relação e o de comunhão. Como já elaborado em referência à presença e ação do Espírito no inteiro cosmo, neste momento a mesma atenção dar-se-á ao peculiar papel a ser desempenhado pela humanidade.

Moltmann compartilha com outros autores o pensamento de que o ser humano é criatura de Deus, tanto quanto qualquer outra. É legítimo afirmar que, neste sentido, coloca-se num plano de cocriaturalidade (MOLTMANN, 1991, p. 179). Sua característica de *imago Dei*, que será abordada mais à frente, lhe outorga apenas uma papel de responsabilidade e cuidado.

Introduzindo aqui o pensamento de Castro (2008, p. 257), a diversidade com a qual a humanidade se depara é ao mesmo tempo um fato social e um fato ambiental; ele aponta para a impossibilidade de separar os dois elementos, correndo o risco de destruir as próprias condições de existência.

Na mesma direção, o teólogo da esperança afirma que é imprescindível incluir a natureza na rede de relações que compõem o espectro de laços da humanidade; é necessária

uma sintonia com o ambiente, no respeito dos limites e dos ciclos vitais que garantem a possibilidade de regeneração natural (MOLTMANN, 2007b, p. 63).

A própria possibilidade de entender-se como um ser vivo é realizada pelo ser humano na comunicação e na comunhão com o restante das criaturas, lembrando a acolhida comum a toda a criação na imanência divina:

Vida é comunicação. A vida da criação é a comunhão da criação comunicante. Essa rede de relações de vida recíprocas é produzida pelo Espírito divino que, nesse aspecto, também pode ser chamado de “Espírito cósmico” (MOLTMANN, 2012, p. 87).

Ainda Zizioulas aposta numa abordagem da criação que ele define personalista, entendendo com isso o fato do ser humano perceber sua identidade a partir da relação com aquilo que não é humano; sua identidade não se define em contraposição à natureza, mas em associação a ela, representando “o outro” no instituir dessa relação (ZIZIOULAS, 1994, p. 64), cada ser torna-se único e insubstituível.

O resultado esperado da rede de relações cada vez mais densa será naturalmente a comunhão, uma “comunhão criatural da qual o homem é membro” (MOLTMANN, 2007b, p. 219), que encontra fundamento de natureza pneumatológica no “respiro do Espírito de Deus” a partir do qual subsiste (MOLTMANN, 1999, p. 102).

De acordo com sua argumentação, a própria vida precisa ser entendida como “criação de comunhão”, considerando que o mundo criado não é de maneira alguma o mundo que o homem deveria sujeitar (MOLTMANN, 2007b, p. 15), mas sim o lugar no qual ele é chamado a reconhecer-se como um “ser vivente eucarístico” (MOLTMANN, 2007b, p. 92).

Esse reconhecimento é possível por uma dupla característica que é intrínseca ao ser humano: ele é, ao mesmo tempo, *imago Dei* e *imago mundi*.

Reformulada aqui, em ótica teocológica, o papel de *imago Dei* indica a representatividade de Deus na comunhão criatural pela humanidade. Ainda mais cativante que isso, é neste momento a apresentação do conceito de *imago mundi*, pelo qual o ser humano é considerado um microcosmo representando o macrocosmo, uma figura do mundo que representa diante de Deus todas as outras criaturas, assumindo plenamente sua vocação sacerdotal:

ele vive, fala e opera por elas. Como *imago mundi*, os homens devem ser considerados *criaturas sacerdotais* e *seres eucarísticos*, que se achegam a Deus em nome das criaturas com as quais vivem numa relação de comunhão (MOLTMANN, 2007b, p. 222).

Numa trajetória símile, Griffiths afirma que cada um é um microcosmo e que o macrocosmo está presente em cada um, entendendo o indivíduo como “uma unidade absoluta, embora abrace a diversidade e toda a multiplicidade do universo” (GRIFFITHS, 1996, p. 93).

Com isso, ao mesmo tempo é retomada a ideia tradicional pela qual o ser humano, ao aceitar a proposta do Criador, torna-se “administrador responsável do mundo criado, capaz de perceber o sentido profundo do conjunto do cosmos e capaz de responder ao apelo que vem do Criador e das criaturas” (RUBIO, 2011, p. 550), mas que possui os meios para ir além do nível físico e criatural, levando consigo o restante da criação:

se aceitarmos a ideia de que o mundo precisa transcender a si mesmo, a fim de sobreviver (consequência lógica da hipótese inicial de que a criação teve um começo), é preciso encontrar um caminho que nos leve a esta transcendência. Esse é o propósito para o qual foi dada a *imago Dei* (ZIZIOULAS, 1994, p. 60).

Na tensão escatológica que lhe é própria, o teólogo de Hamburgo afirma que assim, então, muda a posição do homem diante da criação, já que não mais é contraposto aos outros seres vivos enquanto única criatura à semelhança de Deus, mas está junto com todos no devir do processo criativo, ainda aberto e inacabado (MOLTMANN, 1993a, p. 134). Diria Cardenal

somos apenas espelhos de Deus, criados para devolver a Deus. A água pode estar ainda turva, mas mesmo assim pode refletir o céu (CARDENAL, 1979, p. 27).

Então, se por um lado a expressão “cocriatura” indica a comunidade de criação que existe entre o ser humano e o animal, a condição especial do ser humano no meio dessa criação atrai para si a expressão “responsabilidade” (MOLTMANN, 2012, p. 173), em direção ao futuro compartilhado por todos os seres vivos. Na mesma linha, Rubio afirma que

é verdade que, como imagem de Deus, é diferente das outras criaturas: é responsável (chamado a responder) da própria vida, das relações inter-humanas e da natureza. É chamado a responder, sobretudo diante de Deus. Com outras palavras, o poder sobre a natureza é limitado pelo serviço real do homem, a todos os homens e mediante eles a Deus (RUBIO, 2011, p. 549).

É mister ressaltar que a ideia da *imago Dei* conecta, evidentemente, a liberdade da humanidade frente ao mundo como responsabilidade pelo mundo perante Deus (MOLTMANN, 1991, p. 183). E é exatamente nessa mesma liberdade que se funda a comunhão: a abertura para Deus, para o próximo e para o mundo são estabelecidas pelo alicerce da libertação criada pela paixão e pela glorificação de Cristo, em vista da animação carismática do mundo. (MOLTMANN, 1993a, p. 139).



E não há outra maneira de assumir essa liberdade senão por atitudes de cuidado e salvaguarda de toda a criação.

Nosso teólogo salienta que a “reorientação na antropologia verá o ser humano e o seu mundo inseridos novamente nos grandes contextos cósmicos das condições de vida da terra e da evolução de todos os seres vivos e enfatizará a dependência natural da existência humana” (MOLTMANN, 2012, p. 167). Ele chama essa reorientação de “conversão”: uma conversão do domínio unilateral para a comunhão recíproca, pela qual todo ser humano possa experimentar que faz parte da mesma família a qual pertencem a natureza da terra e todos os seres vivos (MOLTMANN, 2012, p. 87).

Será, então, a justiça a representar a forma autêntica da interdependência entre os homens, a sociedade e o ambiente, que surge entre os diferentes sistemas, todos ao mesmo tempo vitais, estando na base da almejada sobrevivência comum: o seu pressuposto é “o reconhecimento da independência e da subjetividade do outro sistema vital” (MOLTMANN, 1993a, p. 145).

Rubio reflete, também, sobre o fato de que a salvação do homem não pode ser separada da salvação do meio ambiente, ilustrando que uma das tarefas mais urgentes da teologia contemporânea é precisamente mostrar “até que ponto são inseparáveis a salvação de cada pessoa singular, a salvação comunitário-social e a salvação do cosmos todo” (RUBIO, 2011, p. 551).

Levando em consideração o fato de que a criação é divina, no sentido de ser efetivamente “propriedade” de Deus, o ser humano não pode advogar para si esse direito; ele será então um sábio administrador que cuidará e zelará do tratamento de toda criação segundo os critérios da justiça de Deus (MOLTMANN, 2007b, p. 46) e não acompanhando as pressões socioeconômicas do mundo contemporâneo.

Moltmann destaca, ainda, que na morte e no sofrimento das criaturas mais frágeis reside o sofrimento da inteira comunhão criatural. Ao entender que o destino da criação é tornar-se o “ambiente de Deus” é preciso lembrar que todo ser criado e todo espaço vital foi querido como “casa comum” que um dia há de se tornar a “casa de Deus” (MOLTMANN, 1999, p. 103-04).

Zizioulas recorda que a tarefa dada à humanidade alegrou toda a criação, conforme relatado pelo escritor paulino na afirmação que a criação “aguarda ansiosa para a revelação da glória dos filhos de Deus” (Rm 8,19.21); a humanidade mantém seu vínculo com a parte

orgânica do mundo material, mas pela sua função de imago é “capaz de transportar toda a criação para a transcendência” (ZIZIOULAS, 1994, p. 60).

A exposição dos argumentos iniciais da ecoteologia moltmanniana servirá de base para todo o desenvolvimento deste escrito. Sua revisão da teologia da criação e da antropologia é a premissa para a elaboração dos demais aspectos teológicos que compõem seu pensamento.

Em virtude do aspecto teleológico dos postulados até aqui descritos, o próximo capítulo apresentará as formulações ligadas à escatologia, reservando apenas para a última parte deste trabalho a reflexão ligada ao mundo contemporâneo.

## 2 OLHANDO PARA O FUTURO: O DEUS DA NOVA CRIAÇÃO

Seguindo a divisão proposta na introdução deste escrito, o segundo capítulo se ocupará das formulações escatológicas da ecoteologia de Jürgen Moltmann, apresentando suas ideias a respeito do Cristo cósmico, do *Schabbat* e da pericórese cósmica.

A discussão elaborada ao longo do primeiro capítulo já apontou para o caráter escatológico que perpassa toda a reflexão moltmanniana, lançando as bases para o prosseguimento da indagação. Essa tensão intrínseca ao pensamento do teólogo da esperança faz com que a relação entre passado-presente-futuro dinamize toda sua produção.

Escolhemos deixar para o último capítulo a apresentação das questões contemporâneas, pois essas encontram sua razão de ser justamente no ínterim entre a criação originária e a nova criação.

### 2.1 O CRISTO CÓSMICO

O primeiro conceito que surge nas possibilidades escatológicas do mundo é o Cristo cósmico. É evidente para Moltmann que não somente a criação, mas o próprio Deus tem diante de si a possibilidade de um futuro novidadeiro, considerando também que tanto os escritos bíblicos quanto toda a tradição teológica cristã esboçam um leque de amplas variáveis.

A opção de introduzir essa discussão no campo da ecoteologia surge a partir do vínculo que nosso autor constrói extensivamente na sua reflexão: o fundamental papel cristológico não somente é visto em relação ao “Deus crucificado”, mas avança para abranger também o futuro de toda a criação.

Em primeiro lugar, o teólogo de Hamburgo entende que é a crescente consciência para as mortais catástrofes ecológicas no mundo da natureza que impele para “o reconhecimento dos limites do moderno paradigma ‘história’ e leva a perguntar novamente pela sabedoria da antiga cristologia cósmica e por sua doutrina física da redenção” (MOLTMANN, 2009, p. 407).

Uma sabedoria que leva em consideração a inteireza do ser humano, que não é destinado a abandonar sua corporeidade para um nível espiritual qualitativamente superior, e que possa vislumbrar o porvir de uma criação que não aguarda a “destruição pelo fogo”.

Neste caso, a reflexão a respeito do Cristo cósmico deve começar pela constatação de da unidade entre redenção e criação, baseada no fato de que não há dois deuses, um criador e outro redentor, mas somente um Deus que abarca esses dois aspectos simultaneamente (MOLTMANN, 2003, p. 279).

A unidade entre os dois momentos na extremidade dos tempos históricos é assegurada pela presença do próprio Cristo que, mesmo desempenhando papéis diferentes, garante a continuidade da ação divina entre a criação original e a nova criação.

A relevância e singularidade da figura do Cristo cósmico mostram-se nesse ponto, pois não somente é ele mesmo o “primogênito dentre os mortos” e o “novo Adão da humanidade”, mas também é o “primogênito de toda a criação” (MOLTMANN, 2009 p. 413), sintetizando na sua pessoa todos esses aspectos.

Para elucidar ulteriormente esse conceito, então, se levarão em consideração dois momentos: por um lado, o evento da ressurreição, entendido como primeiro ato da nova criação, e por outro, a redenção escatológica na manifestação definitiva do Cristo, que vai abranger a criação toda, que está na espera da *parusia* do seu Senhor.

Moltmann esclarece que somente à luz do evento pascal é que a morte de Jesus na cruz adquire um significado universal, lançando as bases para a dimensão cósmica do Cristo:

a área de domínio de Cristo é toda a criação, o visível e o invisível, todas as esferas, portanto, que envolvem a humanidade e das quais os homens participam, e também aquelas esferas que estão fora do alcance dos homens, porque lhes permanecem inacessíveis, como, por exemplo, os céus, os mundos das potestades divinas (MOLTMANN, 2009, p. 415).

Se a pessoa de Jesus incorre nos limites históricos, culturais e religiosos próprios da finitude do seu ser humano, ao contrário, a experiência do Ressurreto será o fundamento cognitivo para o Cristo cósmico: este transcende todas as lembranças e experiências históricas e se põe para a criação como aquele por meio do qual são todas as coisas (MOLTMANN, 2009, p. 416-17).

O início da cristologia cósmica se dá no momento em que a ressurreição de Cristo é entendida “não apenas como ato escatológico de Deus na história, mas também como o

primeiro ato da nova criação deste mundo transitório em sua forma verdadeira e duradoura” (MOLTMANN, 2010b, p. 68).

A plenitude da divindade em Cristo é o fator que possibilita o rompimento de todas as barreiras e a ampliação da ação redentiva do Filho que “‘precisa’ abranger e redimir todas as coisas” (MOLTMANN, 2009, p. 419).

Apenas como pequena digressão vale a pena recordar o sábio conselho de Duquoc que reconhece na inscrição histórica de Jesus o limite e a advertência para todo cristão que queira se adentrar no diálogo, porque

sustentar que Cristo é o todo subestima a escolha que, para se humano, o Verbo se faz judeu e viveu de maneira original e uma vez por todas a tensão entre a vocação universal de Israel e sua singularidade religiosa [...] Cristo, hoje, ainda separa, porque foi Jesus, o judeu. (DUQUOC, 2008, p. 158)

No entanto, o senhorio de Cristo consiste na superação da inimizade e da violência, e na divulgação da reconciliação que une o que está separado, estabelece a paz e dá vida ao que está morto.

É nesse mérito que o nosso teólogo vincula a ideia da *resurrectio mortuorum* com a da *recapitulatio mundi*: uma vez que o Cristo cósmico não se torna apenas o Senhor que preenche todas as épocas da criação com a “intensidade messiânica” do *shalom* divino, mas também com a “extensidade” da redenção (MOLTMANN, 2009, p. 449), ressurreição e redenção encontram seu elo comum.

Pela mesma razão, ao elaborar a figura do “primogênito entre os mortos” inclui-se conseqüentemente a também esperada ressurreição e restauração da natureza, no senhorio daquele que venceu definitivamente a morte.

Além disso, a necessidade de uma cristologia cósmica surge do confronto entre a natureza que é lançada no caos pelos homens, que é infectada por lixo tóxico e condenada à morte universal, e o Cristo, o Redentor de toda a criação que pode “salvar homens de seu desespero e preservar a natureza de sua destruição” (MOLTMANN, 2009, p. 408).

Em consonância com essa ideia, Griffiths entende que a transformação do homem operada pela vida divina já começa agora na terra, mas “será completa somente quando o corpo do homem será transformado pela ressurreição” (GRIFFITHS, 1996, p. 70).

Moltmann afirma que se pode pensar a respeito de Cristo somente de modo inclusivo, pois “quem pensa de modo exclusivo sobre Cristo, não em favor do outro, mas contra ele, este ainda não entendeu o Reconciliador do mundo” (MOLTMANN, 2009, p 409).

O cosmo reconciliado será “permeado de Cristo” (MOLTMANN, 2009, p. 413): a *parusia* em glória será o aparecimento final do *Pantocrata* oculto no cosmo e como a manifestação definitivamente bem-sucedida do sujeito da natureza oculto num cosmo redimido e recriado (MOLTMANN, 2009, p. 415).

Essa visão da redenção cósmica por meio de Cristo surge, segundo o teólogo da esperança, de forma lógica da cristologia e da antropologia: uma redenção pessoal da humanidade só será possível se acontecerem também a redenção da natureza humana e da natureza da terra à qual está ligada.

A corporeidade dos homens é o elo entre a redenção experimentada pessoalmente na fé e a redenção de toda a criação. Alerta o nosso autor que de outra forma “o Deus de Jesus Cristo não seria o criador do mundo e a redenção se tornaria mito gnóstico de ódio ao corpo e ao mundo” (MOLTMANN, 2009, p. 420).

Somente na sua inteireza a criação pode ser reconciliada, redimida e, com isso, reconciliada. Novamente sublinhando o aspecto físico/corporal da humanidade, a redenção da natureza e a ressurreição dos mortos são *conditio sine qua non* para “a bem sucedida autotranscendência humana para a vida divina” (MOLTMANN, 2009, p. 450), sem as quais a experiência cristã continuaria parcial e fragmentada num mundo não redimido.

Moltmann ilustra ainda que, à luz da narrativa neo-testamentária, o Cristo anunciado pelas comunidades primitivas “era esperado não apenas como o Senhor dos crentes, mas também como o redentor da natureza” (MOLTMANN, 2010b, p. 69).

É o mesmo Messias que vai proporcionar a redenção para a criação que geme, reconciliando todas as coisas “tanto na terra como no céu” conduzindo-as para a consumação da criação (MOLTMANN, 2009, p. 449).

Em relação ao caráter redentivo do Cristo cósmico é oportuno introduzir o distanciamento conceitual operado pelo teólogo de Hamburgo em relação a outro grande pensador do cosmo: Teilhard de Chardin.

No entendimento de Moltmann, para Teilhard a história da salvação e a evolução da vida coincidem, uma vez que este “entendeu esta história da natureza como evolução do

simples para o múltiplo, do particular para o comum, do morto para o vivo e a formas sempre mais complexas da consciência viva” (MOLTMANN, 2009, p. 433).

No pensamento de Teilhard, a divinização da humanidade começa com Cristo, e por meio dela, a sucessiva divinização do cosmo, visto que no “Cristo cósmico converge a humanização do universo com a humanização de Deus” (MOLTMANN, 2009 p. 434).

A crítica moltmanniana a este pensamento move-se em direção ao questionamento mais amplo da recepção da teoria da evolução no seio da teologia teilhardiana.

O nosso teólogo lembra que o mecanismo evolutivo não é apenas um “negócio construtivo da natureza” pelo qual esta avança ao longo da história, mas também um “negócio cruel”, pois ele entende o processo como “uma espécie de execução biológica do juízo sobre o mundo no fraco, doente e incapaz” (MOLTMANN, 2009 , p.436).

Nesse sentido, ele conclui que Teilhard não pode ter ensinado uma “reconciliação de todas as coisas”, qualquer que seja sua forma, pois ela contradiz a ideia da evolução.

No olhar do teólogo da esperança, um “*Christus evolutor* sem o *Christus redemptor* nada mais é do que um cruel e insensível *Christus selector*, um juiz histórico do mundo, sem misericórdia com os fracos, e um criador da vida ao qual não interessam as vítimas” (MOLTMANN, 2009, p. 438).

De fato, a evolução não tem em si efeito salvífico, basta lembrar as catástrofes atômicas do século XX, ou o desaparecimento de milhares de espécie devido ao progresso da humanidade.

Com razão, Moltmann afirma que “Cristo tem que se tornar o Redentor da evolução, quando se quer associá-lo a ela” (MOLTMANN, 2009, p. 439).

Ainda nessa mesma trajetória, é mister lembrar que

o problema da teodiceia levantado pela cosmovisão evolutiva não é apenas o mal moral, aquela culpa humana que pode ser apagada por meio de graça, mas também o mal físico que somente pode ser superado por meio da eterna recriação de todas as coisas temporais (MOLTMANN, 2009, p. 444-45).

O desfecho da história de Deus com sua criação, não pode desconsiderar as vítimas da natureza e as vítimas humanas de todas as espécies, como num olhar positivista, mas deve levar em consideração a expectativa escatológica da ressurreição e da redenção imbuídas no Cristo cósmico.

A esperança moltmanniana é que “no definitivo ‘verdejar da Terra’ o Cristo cósmico aparecerá do coração da criação para redimi-la e inundá-la da luz da glória eterna de Deus” (MOLTMANN, 2009, p. 415).

Uma vez pontuadas essas diferenças com o pensamento telhiardiano, é preciso avançar, então, na explanação da cristologia cósmica de Moltmann.

A função mediadora de Cristo, para ele, coloca-se para a criação num sentido triplo: como fundamento da criação de todas as coisas na *creatio originalis*, como força motora da evolução da *creatio continua* e finalmente como Redentor de todo o processo da criação que levará à *creatio nova* (MOLTMANN, 2009, p. 424).

A presença do Cristo, e por extensão da trindade toda, acompanha todas as épocas da criação, garantindo sua vitalidade e impelindo-a rumo à plenitude da eternidade vindoura. Esse aspecto trans-histórico é compartilhado também por Griffiths que afirma que “em Jesus vemos refletido e perfeitamente revelado o Ser Cósmico, o princípio ativo da Divindade, ativo durante toda a história” (GRIFFITHS, 1996, p. 40).

Para nosso autor, a concepção que melhor corresponde a essa escatologia “cristologicamente fundamentada e ecologicamente responsabilizada” é aquela que cultiva com a mesma intensidade e vitalidade a comunhão, o amor e a esperança tanto em Cristo quanto como na Terra: “se o próprio redentor divino está abscondidamente presente nesta Terra, então ela torna-se portadora do seu e do nosso futuro” (MOLTMANN, 2003, p. 301).

A Terra tem seu destino traçado na comunhão com o Cristo e na expectativa da sua volta, para um futuro na glória de Deus. A humanidade precisa redescobrir sua comunhão com a Terra, no respeito dos seus ritmos se pretende estar presente no momento da manifestação final de Deus.

Em várias ocasiões, Moltmann adverte sobre a possibilidade de um futuro da Terra sem a humanidade, lembrando que, enquanto o restante da criação possui em si uma capacidade regenerativa sem igual, o ser humano avança sempre mais na solidificação de ameaças à sua sobrevivência, como a poluição desenfreada ou as guerras nucleares.

Diante dessa situação, o teólogo de Hamburgo volta o olhar para as espiritualidades que tradicionalmente promovem uma integração entre ser humano e natureza, atento aos questionamentos oriundos da missão cristã e dos diálogos inter-religiosos.



Ao fazer isso, chama a atenção para o caráter tradicionalmente personalista e histórico do cristianismo moderno quando do encontro com as religiões asiáticas, geralmente denominadas de “religiões naturais”.

O caráter que mais se destaca nesse cenário é a diferença que incorre entre uma visão antropocêntrica, que vai *pari passu* com a cultura cristã ocidental, e a visão cosmocêntrica típica das tradições do Oriente.

Para responder à crítica que por vezes associa o cristianismo ocidental ao estado de exploração e poluição da natureza<sup>13</sup>, Moltmann afirma que “cristocentrismo e teocentrismo incluem o cosmo e não o excluem” (MOLTMANN, 2009, p. 409).

Neste mesmo olhar, pode-se destacar a contribuição de Griffiths que assinala que

com a grande mescla de culturas do Oriente e do Ocidente que ocorreram durante este século, tornou-se cada vez mais difícil não reconhecer esta atividade do Cristo Universal. Tornou-se óbvio, de fato, que em nenhum lugar do mundo e período da história, Deus deixou a si mesmo sem testemunho (GRIFFITHS, 1996, p. 40-41).

A presença abrangente do Cristo que acolhe toda a criação convida todos os seres para uma renovada comunhão no presente e impele para o futuro na glória da presença eterna de Deus.

Uma vez elucidados os princípios que norteiam a cristologia cósmica moltmanniana é preciso avançar para apresentar o alvo ao qual tendem as relações vivenciais da criação renovada no Cristo. Para tanto, apresentar-se-á a discussão sobre a grande festa cósmica: o *Schabbat* escatológico.

---

<sup>13</sup> Veja-se, entre outros, o artigo de Lynn WHITE Jr. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. In: **Science**, v. 155, n. 3767, mar. 1967, p. 1203-1207.

## 2.2 O *SCHABBAT* E A FESTA DA CRIAÇÃO

Ao trabalhar este segundo assunto da escatologia ecológica moltmanniana é necessário primeiramente destacar a originalidade de sua escolha. De fato, seria oportuno para um pensador cristão elaborar uma teoria do futuro da criação a partir da festa cristã do domingo, o dia do Ressuscitado.

Moltmann, ao contrário, assume o conceito de *Schabbat* na tradição judaica ao perceber sua especial posição no interior da primeira semana criativa de Deus. Demonstrando novamente um olhar arguto para com as entrelinhas dos escritos bíblicos, descortina novas possibilidades interpretativas para o presente e o futuro da vida da criação com e em Deus.

O nosso teólogo reformula o princípio original do *Schabbat* dentro do horizonte escatológico que lhe é típico, entendendo que o sábado presente aponta para o verdadeiro futuro da criação e antecipa a redenção do mundo que será; mais do que isso: “o sábado da criação já contém em si o mistério da redenção da habitação de Deus na criação” (MOLTMANN, 2007b, 322).

O *Schabbat* será o momento da manifestação final, da grande festa da criação na qual o Cristo cósmico se revelará em toda sua majestade e potência. Na teologia moltmanniana o *Schabbat* é caracterizado por três atributos em sua relação com toda a criação: a festividade, o descanso e o cumprimento.

O caráter festivo desse dia brota do novo e definitivo arranjo espiritual que Deus reservou para o fim dos tempos. O júbilo cósmico irrompe não somente pela realização e aperfeiçoamento da criação redimida como um todo, mas também pela participação na presença manifesta e eterna de Deus (MOLTMANN, 2007b, 320).

Com base na discussão do primeiro capítulo, é singular que no ato criativo primeiro, Deus não abençoa uma ou outra criatura em particular, mas um dia, tornando-o benção para todos que o vivenciarão. O teólogo da esperança entende, então, o traço universal e extensivo desta benção (MOLTMANN, 2007b, 325). Nesse sentido, “o significado do Schabat é, antes, o de celebrar o tempo, e não o espaço” (HESCHEL, 2009, p. 22). E ainda:

no *Schabat* tentamos nos tornar harmônicos com a santidade no tempo. É um dia em que somos chamados a partilhar no que é eterno no tempo, para fugir dos resultados da criação para os mistérios da criação; do mundo da criação para a criação do mundo (HESCHEL, 2009, p. 22)

Eterno será o *Schabbat* cósmico, assim como eterna é a nova aliança anunciada por Jesus Cristo: “o sábado messiânico do mundo corresponde, portanto, nos tempos escatológicos, ao sábado original da criação” (MOLTMANN, 2007b, 333).

Na sua caminhada histórica, o próprio Jesus já tinha indicado uma nova maneira pela qual a humanidade deveria fruir da bênção do *Schabbat*, fugindo do legalismo e da normatividade petrificante, para uma plenitude vivencial.

Olhando para a proclamação do nazareno vislumbra-se a possibilidade de experimentar desde já uma nova atitude de vida, já que “se Jesus proclama o Reino que vem, isso significa que a vida toda se torna uma festa sabática” (MOLTMANN, 2007b, 336).

Na tensão do “já e ainda não” do Reino a vitalidade sabática pode exercer seus influxos benéficos já na atualidade. Ainda que de maneira parcial e fragmentada o Senhor do Sábado convida a humanidade para aproveitar da quietude do *Schabbat* e a conceder o devido descanso à criação toda.

Nesse sentido, a celebração atual adquire um significado peculiar. É no sábado que a humanidade encontra a possibilidade de refinar sua capacidade de perceber a beleza de todas as coisas, “desde o alimentar-se até o vestir-se, do corpo à alma, porque a própria existência tem a característica de excelência” (MOLTMANN, 2007b, 329).

Uma sensibilidade renovada que virá a compor um aspecto da almejada mística da criação, aprofundada mais adiante neste trabalho.

Diante dessas colocações, surge, então, a questão sobre qual seria a importância da festa cristã do domingo, uma vez que é o *Schabbat* que está sendo esperado para a plenitude dos tempos.

Conforme sua clara “domiciliação”, Moltmann recorda que “o domingo cristão não suprime o sábado hebraico, não o remove, e nem pode substituí-lo”, mas deve ser considerado “mais como uma extensão cristã do sábado israelítico” (MOLTMANN, 2007b, 339).

Mais do que isso, o nosso autor afirma que a festa cristã da ressurreição acolhe no seu âmago tanto os elementos do sábado israelítico quanto os da festa pagã de céu e terra, orientando-os para a alegria da recriação do mundo na esperança messiânica:

o reino de Deus é celebrado como núpcias alegres (Mt 22,2 ss; 25,1 ss), o Cristo vindouro é recebido como noivo, a igreja vá ao encontro dele como noiva preparada para a festa, o vestido nupcial é a fé impaciente, o convite é

o banquete messiânico e a vida eterna no reino de Deus é como a festa nupcial que não tem fim (MOLTMANN, 2007b, p. 350).

Moltmann lembra que na narração bíblica, a relevância da periodicidade das celebrações do povo de Israel possuía duas funções principais.

De um ponto de vista, elas são a atualização da fidelidade que Deus demonstrou para com os pais da fé, e em cuja lembrança o povo se inspira. Por outro, essa lembrança projeta, ao mesmo tempo, para a história futura de Deus com seu povo: muito mais que uma repetição anual, as festas remetem à fé na nova ação de Deus, na esperança do que há de vir (MOLTMANN, 1976b, p. 351).

Tendo apresentado o aspecto festivo do *Schabbat*, pode-se introduzir outra característica fundamental que o distingue: o descanso.

Em primeiro lugar, Moltmann lembra que o próprio Deus criador descansou no *Schabbat*, retornando a si mesmo depois do gesto criativo, como apresentado no primeiro capítulo. Nesse retorno, cessa a atividade criadora para deixar espaço à contemplação do que foi criado e surge a possibilidade da comunhão criatural à presença divina, no dia sagrado do *Schabbat* que resplandece, então, em sua singularidade.

De fato, enquanto o restante da criação é obra de Deus, na visão moltmanniana o sábado é a própria presença de Deus: nele o Criador manifesta sua própria essência e se apresenta às suas criaturas. É nele, na presença repousante e imediata do próprio Deus, que todas as criaturas terão sua morada e encontrarão descanso (MOLTMANN, 2007b, 325).

No descanso divino, todos os seres acham seu *shalom*, e a complacência do Criador para com sua criação se transforma na alegria das criaturas (MOLTMANN, 2007b, 321). Nesse dia o mundo finito e temporal coexiste com o Deus infinito e eterno e todas as relações são apaziguadas à presença do próprio Criador.

É debaixo do sinal da paz que pode almejar-se uma nova coexistência entre a humanidade e a criação, na reconciliação, no júbilo cósmico e na comunhão criatural. Entendida nesses termos, a paz sabática é extensiva:

é antes de tudo a paz com Deus, a qual, no entanto, inclui não só a alma, mas também o corpo, eu não somente como indivíduos, mas também como família e o povo, e não somente os homens, mas também os animais, não somente os seres vivos - como a história da criação afirma - a criação inteira, o céu e a terra (MOLTMANN, 2007b, 319).

Refletindo a respeito do presente, na antecipação do gozo escatológico, o teólogo de Hamburgo lembra que o sábado atual não é somente um ritual e um símbolo, mas a própria antecipação do *shalom* vindouro (MOLTMANN, 1976b, p. 352), ainda que na sua limitação temporal e semanalmente repetida.

Ainda Heschel pontua que “o tempo é a presença de Deus no mundo do espaço, e é no tempo que somos capazes de sentir a unidade de todos os seres” (HESCHEL, 2009, p. 140).

O próprio Criador abençoou a criação toda com a dádiva do sábado, em cuja quietude a humanidade pode redescobrir seu caráter de criatura de Deus, e mover-se no seu meio ambiente, santificando e abençoando esse dia por sua vez (MOLTMANN, 2007b, 319).

Na mesma trajetória, Heschel afirma sabiamente que o *Schabbat* possui um caráter holístico, tendo em vista que não é um dia dedicado exclusivamente a metas espirituais, e cuja observância remete igualmente ao conforto e ao prazer tanto da alma quanto do corpo. (HESCHEL, 2009, p. 33)

O descanso e a paz são a manifestação da presença repousante de Deus, sobre cujo fundamento toda criatura pode lançar seu alicerce.

E é exatamente por esse motivo que o *Schabbat* é “algo como a promessa da futura plenitude da criação implantada na criação inicial” (MOLTMANN, 2003, p. 284), pois na sua santidade aponta para a glória futura de toda a criação, que se tornará santa na plenitude da presença do seu Criador: “o *Schabat* em si é um santuário que nós construímos, um santuário no tempo” (HESCHEL, 2009, p. 46).

Ao olhar para a “primeira semana” da criação, o sábado destaca-se por seu caráter especial: enquanto, ao serem criados, os demais frutos da ação divina são “muito bons”, o *Schabbat* é mais do que isso, ele é santo.

Nesse sentido, na guarda do sábado, o judaísmo “nos ensina a nos prendermos à santidade no tempo, a nos vincularmos aos acontecimentos sagrados, a aprender como consagrar santuários que emergem do magnífico curso de um ano” (HESCHEL, 2009, p. 18).

Os apontamentos escatológicos não deixam de demonstrar sua validade para o presente da criação, em especial modo para a humanidade imbuída em seu otimismo técnico-científico. Com razão, na presente era das adversidades ecológicas, Moltmann adverte que

viverá em paz aquele que respeita o sábado da terra. Quem dele abusa e condena a terra à infertilidade eterna deve abandoná-la para que esta possa se recompor em suas forças (MOLTMANN, 2014, p. 56).

Assim como a humanidade, a natureza toda necessita do devido descanso. A exploração desmedida dos recursos da natureza quebrou, por exemplo, o círculo virtuoso que promovia a alternância entre períodos produtivos e incultos, nos quais a terra poderia repousar e fortalecer-se novamente.

A título de exemplo, Lee destaca que “a ecoteologia asiática afirma que a sobrevivência da humanidade depende da saúde do planeta e a sobrevivência do ecossistema do planeta depende do bem-estar da humanidade” (LEE, 2006, p. 152).

O *Schabbat*, então, adquire dessa forma o papel do contraponto escatológico do descanso ecológico da criação original. No conselho de Moltmann, deverá ser “um dia no qual não se polui o ambiente, não se viaja de carro, mas se permite que a natureza também celebre o seu sábado” (MOLTMANN, 2007b, p. 340-41).

Com isso, é possível introduzir a terceira característica do *Schabbat*: o cumprimento.

De acordo com o pensamento do autor, a nova criação levará ao cumprimento, e não à destruição, a criação original: “a consumação da criação consiste, segundo a tradição bíblica em que o Deus trino habitará em sua criação plenificada e todas as criaturas então tomarão partes em sua vitalidade eterna (Ap 21,1-3)” (MOLTMANN, 2014, p. 31).

Sua posição firma-se claramente na contramão de toda e qualquer formulação escatológica que pressuponha a aniquilação da criação atual para receber a nova, ou que imagine um futuro da humanidade num mundo meramente espiritual.

No pensamento do nosso teólogo, é o sábado que “protege as criaturas da aniquilação e enche a sua existência inquieta da alegria da presença do Deus eterno” (MOLTMANN, 2007b, 325).

Moltmann ainda ressalta o vínculo entre *Schabbat* e *Shekinah*, relacionando um com outro respectivamente como promessa e cumprimento, início e plenitude.

O movimento pericorético descrito em relação à criação primeira tornar-se-á pleno e definitivo na *shekinah* escatológica, quando a nova criação poderá acolher dentro de si toda a primeira criação (MOLTMANN, 2003, p. 286).

Na perspectiva moltmanniana, todos os seres são criados “na direção desse futuro, para a consumação da criação ‘do começo’ na festa da criação no sábado de Deus” (MOLTMANN, 2010b, p. 73).

O *Schabbat*, e não a humanidade, foi (e será) o cumprimento da criação. Nesse mesmo dia, a presença de Deus pode ser apreendida como a sua primeira revelação, repousante, direta e imediata:

se entendidos juntos - o sábado como o cumprimento da criação e o sábado como revelação da existência de um Deus que descansa na criação - ambos os elementos sabáticos conduzem além do próprio sábado, apontam para um futuro no qual criação e revelação de Deus se tornam um. E esta é a redenção (MOLTMANN, 2007b, 331).

Por essa razão é possível olhar para o sábado presente como a promessa para o futuro Reino de Deus para o qual aponta a inteira história de Deus com o mundo.

O *Schabbat* escatológico, portanto, é a premissa para que se possa avançar para o debate acerca da derradeira imanência do Criador em sua criação, segundo o conceito da pericórese cósmica.

### 2.3 A PERICÓRESE CÓSMICA

Esta última reflexão acerca do futuro de Deus e da criação encontra fundamento em toda a discussão apresentada ao longo deste escrito, representando a última conjuntura da vida do mundo em Deus e de Deus no mundo.

A introdução do conceito da pericórese cósmica só é possível pelo fato de que

um mundo criado por Deus é também um mundo aberto para Deus. Como mundo aberto para Deus a criação é uma realidade excêntrica, que tem sua própria unidade e centro no Criador e não em si mesma (MOLTMANN, 2007b, p. 214).

As condições para argumentar em favor dessa tese surgem, antes de tudo, da presença de Deus na criação que a transforma num mundo aberto para o futuro, e com isso passível de uma nova organização de todas as relações espirituais e ecológicas.

A abertura da criação pode levar a um porvir substancialmente diferente, no qual a presença divina na criação poderá adquirir traços surpreendentemente novos.

O Espírito divino, desde já atuante, promove um movimento como de um êxodo universal de todos os seres, criados a partir do caos, e rumo a um destino de morte, são agora direcionados redentivamente para a derradeira e duradoura *Shekinah* cósmica (MOLTMANN, 2010b, p. 207).

Na perspectiva de Moltmann, o alicerce dogmático para esse posicionamento é a própria doutrina cristã da trindade. Nela, as três pessoas divinas coexistem uma com a outra, uma para a outra e uma na outra: “elas existem uma na outra porque concedem uma à outra alternadamente espaço para seu completo desdobramento” (MOLTMANN, 2003, p. 320).

Na mesma ótica, Panikkar afirma que o conceito de pericórese ou “circumincessio”, indica a circularidade dinâmica interna da trindade. (PANIKKAR, 1989, p. 96).

Olhando para a natureza, também, desponta o riquíssimo rizoma de relações vitais que caracterizam a criação, e que torna evidente que todo o universo físico é “uma teia de relações interdependentes e que não há nada no mundo que de alguma forma não dependa de todo o resto” (GRIFFITHS, 1996, p. 26).

Além de incluir novamente a humanidade na rede de conexões cósmicas, a proposta moltmanniana é que, então, possa-se ampliar a dinâmica intratrinitária para o restante da



criação, tendo em mente a afirmação neotestamentária de que “Deus será tudo em todos” (1 Cor 15,29).

Nesse ponto, é necessário resgatar a memória de outro grande pensador do cosmo. A partir do contato com a espiritualidade oriental, Raimon Panikkar nomeia essa mesma relação entre o Divino, o humano e o cósmico de cosmoteândrica. Nas suas palavras,

cosmoteândrica seria essa visão, essa experiência, de que somos uma parte da Trindade, e que existem três dimensões da realidade: uma dimensão do infinito e da liberdade que chamamos divina; uma dimensão da consciência que chamamos humana, e uma dimensão corporal ou material que chamamos o cosmo. Todos nós participamos dessa aventura da realidade. Uma “aventura” - não tenho outra palavra para dar conta dos termos convencionais de *perichôresis* ou de *circumincessio*: a interpenetração de três, a sua relação, afirmando que não é nem um nem múltiplo (PANIKKAR, 1998).

Aproximando esse autor da indagação geral deste escrito, segundo ele

a crise ecológica advém da distorção do justo relacionamento entre as três dimensões, em particular, entre o homem e a terra. As pessoas necessitam, então, de uma experiência cosmoteândrica, que é fundamental na experiência religiosa e é o remédio próprio para resolver a crise ecológica (LEE, 2006, p. 141).

No entanto, é mister lembrar que, assim como na vida pericorética das pessoas da trindade, também na auspicada relação cósmica, o divino e humano não se misturam.

A doutrina da pericórese permite entender que as duas realidades se perpassam mutuamente, sem mistura e simultaneamente, ainda assim, sem separação:

por meio dessa in-habitação Deus perpassa tudo com sua vivacidade e sua beleza, com o que todas coisas recebem nova forma, para que estejam adequadas a Deus, correspondendo a ele por toda a eternidade. Este novo mundo torna-se então pátria de Deus: “assim no céu como na terra” (MOLTMANN, 2007c, p. 194).

Percebe-se a proximidade das colocações do nosso teólogo com quanto afirmado por Lee, que lembra que uma das características principais do pensamento asiático é a relação harmônica que se passa entre o divino, o humano e a natureza, rejeitando firmemente a separação e a fragmentação das três dimensões (LEE, 2006, p. 140).

Ainda nesse mérito, ao afirmar a importância de uma compreensão cósmica do Espírito Santo para a ecoteologia asiática, Lee destaca que a transcendência e a imanência são as faces indivisíveis de Deus, e que ao deixar de lado uma em favor da outra, diminui a própria plenitude de Deus: “a razão da crítica a um cristianismo que não confronta a crise

ecológica é que negligencia o equilíbrio entre a transcendência de Deus e sua imanência” (LEE, 2006, p. 147).

Em linha com esse pensamento, o teólogo da esperança concebe a *shechina* cósmica como a presença constante de Deus na sua criação, que torna novos o céu e a Terra definitivamente (MOLTMANN, 2003, p. 340), habitando com eles.

Numa bela metáfora visual, o novo estado pode ser assim descrito:

a presença residente de Deus é a fonte da luz que tudo perpassa e faz brilhar. A luz penetrante é um sinal visível da presença de Deus que a tudo impregna e da perichôresis que não destrói as criaturas, mas as plenifica. Os reflexos inumeráveis e multicoloridos da luz divina mostram a riqueza e a participação eterna das criaturas na glória presente de Deus (MOLTMANN, 2003, p. 341).

A garantia da esperança futura é ratificada no presente pela imanência do Espírito divino transcendente, como “fundamento e força motriz para a autotranscendência de todos os sistemas abertos da matéria e da vida, e de todas as formas humanas de vida na história” (MOLTMANN, 2010b, p. 207).

É o próprio Deus, que desde já habita sua criação, que promove o processo pelo qual todas as criaturas e a própria Terra tornar-se-ão o espaço vivencial definitivo, habitando e sendo habitadas pelo divino.

O novo que aguarda a humanidade e a natureza no seu futuro, também será novo para Deus que firmará permanentemente uma nova realidade espiritual e cósmica com toda a criação. Na mesma ótica, Panikkar (1998) afirma que “toda a aventura do cosmo e da humanidade é uma ‘parte’ da aventura trinitária”.

Nosso autor, ainda, destaca que o momento escatológico por fim ao tempo linear e irreversível do mundo presente. Será um tempo cíclico no qual, distanciando-se das teorias do “eterno retorno”, Moltmann adverte que “não ocorre um eterno retorno do mesmo, mas um retorno único de todas as coisas” (MOLTMANN, 2007a, p. 111).

Se com a criação original começou o tempo, da nova criação ele será abolido, pois toda a realidade habitará à presença do próprio Deus, que a acolherá na sua eternidade.

Do ponto de vista teológico a noção que pode explicar esse fenômeno é a recuperação de todas as coisas: apenas a presença eterna de Deus pode promover a recriação

do mundo pela “transformação da transitoriedade em imperecibilidade no momento escatológico” (MOLTMANN, 2007a, p. 111).

Ainda pontuando as diferenças da visão de um tempo cíclico, o nosso teólogo concebe a recapitulação de todas as coisas como a expectativa plausível da esperança do Deus criador que não tem por finalidade o retorno à situação primitiva (paradisiaca) do mundo, mas um novo arranjo cósmico sem precedentes (MOLTMANN, 2007c, p. 185).

É fundamental destacar que na elaboração moltmanniana, a ideia da recapitulação de todas as coisas, ultrapassa o consolo pessoal, e as discussões salvíficas apenas, sendo assumida e ampliada em dimensões cósmicas (MOLTMANN, 2007c, p. 184).

Importante assinalar como Dupuis concebe uma recapitulação escatológica das tradições religiosas em Cristo, que não apaga as diferenças, mas que respeita e salvaguarda “o caráter irredutível impresso em cada tradição pela automanifestação de Deus por intermédio do seu Verbo e do seu Espírito” (DUPUIS, 1999, p. 530).

Na mesma perspectiva, Panikkar afirma que

“a relação entre as religiões não advém nem do exclusivismo (a minha e só), nem do inclusivismo (a minha abarca e inclui todas as outras), nem do paralelismo (todas, de maneira independente, tendem para o mesmo fim). A relação entre as religiões é fruto de uma perichôresis *sui generis* o *circumincessio*, ou seja, uma interpenetração recíproca que não põe em jogo as particularidades própria de cada religião (PANIKKAR, 1988, p. 36).

Moltmann afirma que a reconciliação de tudo (apocatástase) não mais poderá ser considerada heresia nem acusação, já que é expressão da esperança e da confiança na bondade de Deus (MOLTMANN, 2007c, p. 184).

O teólogo da esperança traça uma sutil linha de diferenciação na doutrina ao destacar que não se trata, em primeira linha, da reconciliação e da redenção de todos os seres humanos, mas “de todas as coisas”, isto é, de tudo quanto foi criado no céu e sobre a terra (MOLTMANN, 2007c, p. 184). Ainda nesse mesmo pensamento:

assim como toda ação e todo sofrimento humano permanecem para sempre preservado na memória de Deus, também a história da criação fica registrada e preservada em sua memória, em vista de sua plenitude no eterno reino de sua glória. Na recapitulação de todas as coisas, tudo quanto houver ocorrido sucessivamente no decorrer do tempo estará presente no momento eterno (MOLTMANN, 2007c, p. 185).

O teólogo de Hamburgo entende o juízo esperado para o final dos tempos como um julgamento social e cósmico visando o restabelecimento das relações na criação sobre o chão

da justiça; não somente entre seres humanos, mas também entre a “a espécie humana e o mundo do Deus vivo, bem como entre a espécie humana e a terra” (MOLTMANN, 2007c, p. 178).

A aniquilação final terá como alvo o próprio nada, e, assim como a morte, será dissolvido o poder do mal. O pecado, assumido pelo nosso autor como a separação das criaturas do seu Criador, será definitivamente erradicado pela plenitude da presença de Deus, preparando finalmente o “o terreno para a nova criação de todas as coisas” (MOLTMANN, 2007c, p. 178).

No futuro do mundo em Deus, então, a ressurreição dos mortos e a aniquilação da morte podem ser enxergadas concomitantemente não só como a superação das consequências da queda, mas também a consumação da criação no início (MOLTMANN, 2010b, p. 67).

Na ótica da esperança moltmanniana, o conceito de vida eterna é elaborado a partir da fidelidade histórica de Deus, da ressurreição de Cristo e da experiência de vida no Espírito de Deus, que representam as bases para a expectativa de vida eterna no futuro mundo novo de Deus (MOLTMANN, 2007c, p. 202).

Na dinâmica do novo cosmo, o próprio Espírito divino, que preenche todo o mundo, é tomado tanto por uma força motriz que o impele para o novo, quanto pelo tormento, como se cercado por “dores de parto de uma nova criação” (MOLTMANN, 2010b, p. 206).

A finalidade desse processo é a transformação deste mundo no “mundo futuro da criação eterna” entendido como o renascimento do cosmo para sua aparência definitiva (MOLTMANN, 2007c, p. 186).

De acordo com Moltmann, a ressurreição da natureza não vai levar para “outro mundo”, mas passará pela nova criação de todas as coisas: “Deus não salva a sua criação para o céu; ele renova a terra” (MOLTMANN, 2010b, p. 72).

Equilibrando as expectativas escatológicas do ser humano, a vida eterna criação que virá deve incluir a visão sacramental do mundo, complementando a visão beatífica de Deus, até então reservada apenas à humanidade (MOLTMANN, 2007c, p. 195).

No olhar de Moltmann o que se deverá esperar do reino de Deus que virá, tanto no céu como na terra, é a encarnação cósmica de Deus, na qual “a divindade e a humanidade se perpassam reciprocamente tal como ocorre na ‘encarnação’ do Verbo Eterno de Deus e como

ocorro no ‘derramamento do Espírito de Deus sobre toda carne’” (MOLTMANN, 2007c, p. 195).

Somente assim, “o homem e a natureza, então completamente penetrados pela consciência divina, compartilharão igualmente a felicidade do amor divino que está espalhado por toda a criação” (GRIFFITHS, 1996, p. 71).

É importante lembrar, nesse sentido, que mesmo no reino da glória o mundo de Deus continua criação e não se transforma em Deus. Mas adquire o caráter de “um mundo sem fim” pela participação à presença escatológica de Deus e de uma vida que é eterna dando origem a uma alegria de existir que não passa (MOLTMANN, 2007b, p. 217).

Tudo o que vive será eternamente vitalizado pela plena presença do Criador:

na ideia da visão de Deus que tudo completa e tudo preenche de júbilo, tudo está extremamente direcionado para o próprio Deus, dando a impressão de que o próprio Deus, em sua amplidão infinita, é a pátria eterna de todas as coisas por ele criadas. Em sua peculiaridade, portanto sem autodissolução, tudo habitará na divindade do além, não apenas as almas, mas também as pessoas completas, não só os indivíduos, mas também todos os seres criados no céu e sobre a terra. No fim, Deus reúne tudo em si (MOLTMANN, 2007c, p. 194).

A plenitude de Deus é a base dessa “vitalidade criadora” da qual participará também a humanidade a partir da plena comunhão com Deus. Nesse sentido a experiência da vida eterna deve ser entendida como uma “vitalidade criadora inesgotável” através da qual vai residir corporalmente, em todas as criaturas, a plenitude da divindade (MOLTMANN, 2007c, p. 197).

Na mesma direção, Griffiths lembra ainda que “se a alma é transformada graças à participação na natureza divina, que deve ser assim para o corpo e com o corpo, para todo o universo material” (GRIFFITHS, 1996, p. 70).

Na ótica moltmanniana o reino da glória abraça, além do céu, também a terra e pressupõe a criação de um “novo céu” e de uma “nova terra” (MOLTMANN, 2007b, p. 215), que assim permanecerão na sua respectiva singularidade, ainda que transformados pela presença extensiva de Deus que os tornará sua habitação.

Uma nova criação que gozará da eternidade divina:

para as criaturas isso significa que, todas juntas e cada uma a seu modo, participarão da vida eterna e da beatitude eterna do Deus presente. Mas significa também que esses conhecerão uma comunicação espontânea e

completa, aquela que desde sempre é chamada “simpatia de todas as coisas” (MOLTMANN, 2007b, p. 216).

Ao encerrar a indagação acerca do futuro da criação e de Deus, resta em aberto a expectativa para o presente da relação entre humanidade e natureza.

As possibilidades futuras estão imbuídas nas premissas que desde já podem ser aprimoradas se reconsiderados os direitos e os deveres do ser humano e do restante da criação.

Nesse sentido, o próximo capítulo pretende complementar a discussão até aqui apresentada, esclarecendo ulteriormente esses aspectos.

### 3 PENSANDO O PRESENTE: O HORIZONTE DO DIÁLOGO

O intuito deste último capítulo é, a partir dos pressupostos até aqui apresentados, mostrar as maneiras com as quais é possível experimentar o mundo contemporâneo levando em consideração as contribuições da ecoteologia de Moltmann.

A reflexão que segue terá como objeto três áreas principais que juntas podem redirecionar a trajetória da humanidade para uma plena comunhão com toda a criação.

Em primeira instância, uma teologia pública para o diálogo interdisciplinar, capaz de articular-se nos meandros pós-modernos em relação com os demais campos do saber; em seguida, uma ética ecológica que aponte para soluções aos desafios do presente mundo ameaçado; e finalmente, uma mística da criação que restaure o vínculo da humanidade com a natureza na “simpatia cósmica” para com todos os seres.

#### 3.1 UMA TEOLOGIA PÚBLICA PARA O DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR

A elaboração de uma teologia pública nasce da necessidade de recuperar o espaço de discussão sobre os fundamentos da fé num plano amplo, em diálogo com a sociedade e sensível às demandas contemporâneas.

Moltmann parte do pressuposto de que a teologia acadêmica representa uma combinação de diversas disciplinas, ciências históricas, filológicas, filosóficas, psicológicas, resultando em diversas sobreposições de interesses que são fecundos para a própria teologia. Ao mesmo tempo, o autor submete o seguinte questionamento:

a teologia é relevante também para os outros? Necessitamos uma nova teologia geral, acessível de modo natural a cada pessoa, quer seja cristão ou ateu, quer judeu ou budista? É possível conceber uma teologia assim? (MOLTMANN, 2004, p. 21)

Para indicar uma das possíveis respostas a esse questionamento, apresentar-se-á a elaboração do nosso teólogo a respeito da teologia pública.

Ao introduzir a temática da teologia pública, é importante assinalar que, assim como outros teóricos da modernidade, Moltmann constata a progressiva saída da religião do âmbito público, à luz da trajetória histórica da igreja. Esse resultado é fruto do processo de individualização e subjetivação que

desembocou no moderno *cultus privatus* e produziu, na teologia e na pastoral, a correspondente consciência de ser o refúgio da intimidade a defensora da personalidade em uma sociedade materializada e para uma humanidade que se perdeu pela alienação (MOLTMANN, 2005, p. 387).

Nessa conjuntura, se a teologia quiser reencontrar um lugar e tornar-se relevante para a sociedade deverá mudar seus pressupostos, reavaliar seus dogmas em diálogo com o meio atual. Porque, na medida em que a religião torna-se “assunto privado”, será também confinada exclusivamente a esse espaço e “não mais poderá ser vivida como fato público” (MOLTMANN, 1999, p. 236).

Nesse sentido, o teólogo de Hamburgo reconhece que “há sistemas teológicos que não pretendem apenas estar livre de contradições internas, mas também ficar livres de interpelação externa”, transformando a teologia numa “estratégia de auto-imunização”: “tais sistemas são como fortalezas em que não se consegue penetrar, mas das quais tampouco se consegue escapar e que, por isso, são derrotadas à mingua pelo desinteresse público” (MOLTMANN, 2005, p. 407).

Na contramão a esses sistemas, é possível almejar uma novo estilo de labor teológico a partir da seguinte colocação:

a teologia do Reino de Deus imiscui-se crítica e profeticamente nos assuntos públicos da sociedade e traz publicamente à memória, não os interesses eclesiais, mas “o Reino de Deus, o mandamento e a justiça de Deus”, como diz a Tese 5 de Barmen. Por essa razão, a teologia do Reino de Deus não pode recolher-se de modo fundamentalista à própria comunidade de fé, nem acomodar-se de modo modernista às tendências da sociedade. Ela está com o pensamento voltado firme e produtivamente para o futuro da vida da criação terrena como um todo. (MOLTMANN, 2004, p. 13-14)

A atualidade teológica que o pensador de Hamburgo reivindica é ligada ao fato de que a reflexão cristã precisa sempre se localizar no espaço-tempo para responder a demandas pontuais:

se quisermos obrigar a teologia cristã a se manifestar como cristã, devemos ter em mente que isso não acontece de modo abstrato e atemporal, oriundo de um puro desejo de autoimposição, mas que isso tem uma posição precisa de delimitada nos problemas atuais (MOLTMANN, 2011a, p. 23).

De fato, a teologia não surge no vácuo e encontra seu verdadeiro sentido em relação com a vida real de quem a pratica; acontece apenas “onde pessoas chegam ao conhecimento de Deus e ‘percebem’ a presença de Deus com todos os seus sentidos na práxis de sua vida, de sua felicidade e de seus sofrimentos” (MOLTMANN, 2004, p. 11).



Ao mesmo tempo, o que se espera de uma igreja verdadeiramente cristã não é um processo de adequação ao mundo moderno, mas uma práxis libertadora que só será possível na medida em que a igreja contemporânea caminhará em direção à igreja de Cristo, o qual representa a sua principal crítica interna (MOLTMANN, 1976a, p. 38).

Nessa caminhada, torna-se necessária uma renovação do olhar sobre a sociedade para que sejam percebidas suas falhas, problemas e esperanças, para assim elaborar um pensamento teológico correspondente. É nesse sentido que, entre outras abordagens possíveis, Moltmann adota a categoria do Reino de Deus; segundo ele

quem vê a sociedade na perspectiva do Reino de Deus, faz com que o povo se torne sujeito da própria história e mantenha, junto com o peso da responsabilidade para os seus doentes e deficientes, também a felicidade da sua liberdade, na vida comunitária junto a eles. (MOLTMANN, 1986, p. 47).

Longe de ter uma definição unívoca, a categoria de reino de Deus pode ser abordada segundo ângulos diferentes.

Moltmann o faz, em primeira mão, através do estudo da relação entre promessa-fidelidade-cumprimento no Antigo Testamento, ancorada na relação histórica de Israel com seu Deus, para sucessivamente alargar sua abrangência ao “evento Cristo” e às projeções escatológicas sob o signo da esperança.

O reino de Deus é o mais amplo horizonte de esperança que os escritos bíblicos delineiam para expressar o bem comum que interessa ao mundo inteiro (MOLTMANN, 1999, p. 238), pois “a esperança universal se funda na lembrança da realidade histórica especial da ação de Deus como senhor de Israel” (MOLTMANN, 2005, p. 274).

Como a categoria de Reino de Deus proposta pelo nosso teólogo articula-se na tensão passado-presente-futuro, seguir-se-á uma divisão em três eixos como guia para a exposição: o eixo cristológico, o escatológico e o contemporâneo.

Primeiramente, o reino de Deus está profundamente ligado à trajetória terrena de Jesus Cristo. Moltmann o vincula, por um lado, à ressurreição entendendo-a como a primeira manifestação da nova criação. Por outro, já que o ressuscitado é o crucificado, a cruz revela sua atualidade na caminhada presente da humanidade, marcada pelo sofrimento no seguimento de Jesus, e motivada na esperança do futuro senhorio do Messias.

Portanto, o Reino de Deus “em conexão com a cruz e a ressurreição, [...] não é espiritualizado, nem transformado em uma realidade do outro mundo, mas se torna deste

mundo e ao mesmo tempo contradiz e se opõe ao mundo sem Deus e abandonado por Deus” (MOLTMANN, 2005, p. 279). A contradição e oposição a este mundo se dão contra todas as forças da morte, da opressão e da desumanização que ameaçam o homem e a criação toda.

No entendimento do autor, é a própria vida de Cristo que mostra o Reino, antecipa suas características sob o signo do “ainda não” mas também do “desde já”. Como já tratado neste escrito, o papel do Espírito exerce função fundamental na dinâmica da nova criação, acompanhando os sinais e os milagres que preanunciam a redenção do corpo na ressurreição dos mortos. Assim “vida messiânica é uma vida vivida não no adiamento, mas na antecipação” (MOLTMANN, 1976b, p. 258).

Portanto, na espera da volta de Cristo, o cristianismo prossegue na esperança e “não vive de si mesmo e para si mesmo, mas do senhorio do ressuscitado e para o senhorio futuro daquele que venceu a morte e traz vida, justiça e o reino de Deus. (MOLTMANN, 2005, p. 405)

Na construção na ideia de reino de Deus duas forças principais se entrelaçam: “a lembrança, a esperança em seu reino histórico e a espera de seu senhorio universal, no qual o mundo com todos os povos e coisas se tornam seu universo, seu domínio e seu louvor” (MOLTMANN, 2005, p. 274).

A tensão que se estabelece é dinamizadora da existência da cristandade, tendo em vista que “o senhorio histórico-libertador visa seu cumprimento no reino futuro, como vice-versa este reino que ainda deve vir, lança sua luz sobre os conflitos que atribulam a história” (MOLTMANN, 1976b, p. 255).

Moltmann entende que, já que o Reino se inicia com um novo ato criador, existe um laço estreito entre a figura do redentor e do criador, como já demonstrado neste trabalho. Por isso, a marca do reino que há de vir é da reconciliação de toda a criação no futuro escatológico prefigurado no Cristo.

Redenção, nova criação e reconciliação são características do reino vindouro. A reconciliação mostra seus frutos já no presente, aguçando a percepção da comunidade cristã para as aflições contemporâneas em vista da nova criação da glória:

o reino de Deus está presente como promessa e esperança dentro do horizonte de futuro para todas as coisas, as quais são apreendidas em sua historicidade porque ainda não tem em si sua verdade. Se ele está presente como promessa e esperança, a realidade presente é caracterizada pela

contradição com o futuro, o possível, o prometido para uma realidade má. (MOLTMANN, 2005, p. 281)

É a perspectiva escatológica que traz para o presente a vitalidade do Reino, nutrindo a comunidade cristã com a esperança e a expectativa da vinda do seu Senhor. Tendo sua essência definida escatologicamente, “também sua vida e seu sofrimento, sua ação e seu comportamento no mundo e em favor do mundo devem ser determinados pelo futuro de sua esperança para o mundo” (MOLTMANN, 2005, p. 406).

Por isso é possível tratar a categoria do reino de Deus segundo um eixo contemporâneo.

Ao se deparar com as qualidades do reino de Deus, uma teologia pública será capaz de perceber as doenças na atualidade, os males que afligem o presente. Num lúcido resumo, Moltmann (2011a, p. 406-415) descreve cinco círculos viciosos da morte, apontando soluções para sua superação.

Em primeiro lugar, na dimensão econômica da vida há o círculo vicioso da *pobreza*. Sua superação só se dará pela satisfação de necessidades materiais básicas (como saúde, alimento, roupa, moradia) para todos.

Em segundo, na dimensão política, o círculo vicioso da *força* está inextricavelmente ligado ao círculo vicioso da pobreza por proporcionar mecanismos de opressão e de falta de expressão no âmbito público. Moltmann afirma que somente o exercício pleno da democracia e a afirmação da dignidade humana na aceitação da responsabilidade do indivíduo na política contemporânea poderão transformar as atuais rede de relações:

a antecipação das coisas que virão deverá infringir também estas resistências políticas e transformar esta sociedade fechada, imunizada, em uma “sociedade aberta”, a qual torna-se agora disponível à experiência do futuro na esperança das coisas que virão (MOLTMANN, 1976b, p. 260)

Em terceiro lugar, há o círculo vicioso da *alienação racial e cultural*, que tem seu contraponto na afirmação da identidade e no reconhecimento do outro.

Em quarto, o círculo vicioso da *poluição industrial da natureza*, que se vê desgastada pela exploração desmedida dos sistemas de produção modernos. No futuro próximo somente a paz com a natureza poderá garantir um futuro para a humanidade e para o restante da criação. Nessa mesma direção afirma Prigogine que

o conhecimento científico, livre das fantasias de uma revelação inspirada, sobrenatural, pode hoje descobrir-se ouvinte poético da natureza e ao mesmo

tempo processo natural na natureza, um processo aberto de produção e invenção, em um mundo aberto, produtivo e criativo (PRIGOGINE, 1999, p. 288)

Por fim, o último círculo vicioso da *insensibilidade e do desamparo por Deus*, tem como seu antídoto uma vida significativa e plena, renovada pelas forças do Reino e pela ação do Espírito de Deus. Moltmann afirma que “uma fé cristã que antecipe a ressurreição e a vida eterna deverá favorecer, na história, tudo aquilo que serve à vida e resistir a tudo aquilo que propaga a morte” (MOLTMANN, 1976b, p. 262).

Além disso, é importante ressaltar que o reino de Deus é inclusivo, pelo fato de basear-se no amor e de ter como resultado a compaixão e a solidariedade. De fato,

a promessa do reino de Deus, no qual todas as coisas chegam à justiça, à vida, à paz, à liberdade e à verdade, não é exclusiva, mas inclusiva. Da mesma forma seu amor, sua solidariedade e sua compaixão são inclusivos, nada excluindo, mas incluindo tudo na esperança de que Deus será tudo em tudo. A *promissio* do reino fundamenta a *missio* do amor no mundo. (MOLTMANN, 2005, p. 282)

O reino de Deus pode ser compreendido como uma força transformadora imanente à realidade, a partir de uma concepção da história que deixa espaço para o novo, para condições e possibilidades inéditas. Ao mesmo tempo, o senhorio divino que Cristo exerce no Reino transcende o sistema apontando para o futuro:

se a história, com suas condições e possibilidades, pode ser considerada como um sistema aberto, então o reino de Deus, no senhorio divino libertador, deverá ser compreendido como uma força transformadora imanente ao sistema, e o senhorio divino no reino de Deus como o futuro que transcende o sistema (MOLTMANN, 1976b, p. 256)

É também implícito para Moltmann que o poder dinamizador da atuação presente da igreja é o Espírito, que molda a comunidade dos fieis segundo o paradigma divino: “o reino de Deus está presente na fé e na nova obediência, na nova comunidade e nas forças do Espírito Santo” (MOLTMANN, 1976b, p. 256).

O principal desafio será, então, uma reorientação dos diversos aspectos do viver, pois “em todos nossos âmbitos de vida existem situações que contrastam, assim com outros que se harmonizam, com o reino de Deus e sua justiça” (MOLTMANN, 1999, p. 240).

Por essa razão, na ótica moltmanniana tanto a igreja quanto a teologia devem se tornar uma função do reino de Deus no mundo, ocupando-se também das esferas da vida política, cultural, econômica e ecológica da sociedade:

em cada um desses âmbitos, a teologia do reino de Deus é *teologia publica*, que participa então a *res publica* da sociedade e “se envolve” em termos críticos e proféticos, pois vê a realidade pública na perspectiva do reino de Deus que vem. [...] Teologia do reino de Deus é memória pública de Deus, se lamentar publicamente com ele, nele esperar. (MOLTMANN, 1999, p. 238)

O teólogo da esperança lembra justamente que “a *vita Christiana* não mais consiste na fuga do mundo e na resignação espiritual diante dela, mas enfrenta o mundo e está a serviço do mundo” (MOLTMANN, 2005, p. 412).

O presente só pode ser modelado e transformado no horizonte da esperança no reino de Deus, de sua justiça e de sua paz, da nova criação e de sua liberdade para todos os seres humanos; somente assim o ser humano atual pode exercer sua influência em meio à oposição e ao sofrimento, na realidade inacabada, sendo colocado em conflito com a forma presente da sociedade e aceitando a “cruz presente” (MOLTMANN, 2005, p. 415).

Apontando para as consequências desse pensamento, “isso significa que o cristianismo se manifesta também na obediência diária, nas vocações mundanas e em suas atividades sociais” (MOLTMANN, 2005, p. 380)

Ressaltando o caráter dialógico da teologia pública, é muito interessante perceber como Moltmann entrelaça a possibilidade do diálogo com a ação presente do Espírito Santo; ele afirma que

não se poderá considerar como totalmente casual e teologicamente irrelevante a cooperação entre cristãos e não-cristãos para libertar o mundo da indigência, da violência e do desespero. Essa também é fruto do Espírito Santo, que quer a vida e não a morte (MOLTMANN, 1976b, p. 257).

O senhorio de Deus que torna presente seu Reino se manifesta “na palavra e na fé, na obediência e na comunhão, nas possibilidades que nos são oferecidas e na livre cooperação para a vida do mundo” (MOLTMANN, 1976b, p. 258).

Na mesma direção, é mister lembrar a rica contribuição de Heschel que, ao afirmar que “nenhuma religião é uma ilha”, ressalta que

as religiões já não são mais autosuficientes, já não são mais independentes, já não estão mais isoladas do que os indivíduos ou as nações. As energias, as experiências e as idéias [sic] que nascem fora dos limites de uma determinada religião ou de todas as religiões continuam desafiando ou afetando as religiões (HESCHEL, 2002, p. 221).

Alinhado com isso, Moltmann afirma que o labor teológico será “como um sistema fluvial de influências recíprocas e desafios mútuos e de modo algum um deserto em que cada indivíduo está sozinho consigo mesmo e com seu Deus” (MOLTMANN, 2004, p. 11).

À guisa de síntese deste tópico pode-se destacar a seguinte afirmação:

a teologia surge da paixão pelo Reino de Deus e sua justiça e esta paixão surge da comunhão com Cristo. Nessa paixão, a teologia transforma-se na fantasia em prol do Reino de Deus no mundo e em prol do mundo no Reino de Deus. Como teologia do Reino de Deus, ela é obrigatoriamente *teologia missionária*, que liga a igreja à sociedade e o povo de Deus aos povos da Terra. Ela torna-se um *teologia pública (public theology)*, que compartilha “os sofrimentos desta época” e que formula suas esperanças em Deus no lugar em que vivem seus contemporâneos (MOLTMANN, 2004, p. 13).

Uma vez reavaliadas as modalidades e possibilidades do labor teológico, é necessário avançar na apresentação de estratégias, de novas maneiras de viver e se comunicar que levem em consideração essas intenções.

Para tanto, introduzir-se-á a discussão a respeito da ética ecológica.

### 3.2 A ÉTICA ECOLÓGICA

Ao tratar do segundo aspecto do caráter dialógico da ecoteologia moltmanniana, é necessário introduzir sua reflexão acerca da ética.

O pensamento do nosso autor articula-se em torno de três conceitos principais que guiarão a exposição do conteúdo: o direito, a aliança e a fidelidade.

O pressuposto que dá base à discussão que segue é que, segundo Moltmann, a criação é concebida para ser morada de Deus, de seu Criador vivo. Isso é de fundamental importância, pois somente a partir de uma compreensão teocêntrica da criação será possível elaborar um pensamento que se possa opor ao antropocentrismo moderno (MOLTMANN, 2012, p. 136).

Tendo em vista isso, o primeiro conceito a ser destacado é que Deus reserva para si o direito de propriedade da criação. A humanidade, nessa ótica, é autorizada por Deus apenas a desfrutar da criação, assim como seu próprio Criador também desfruta, mas não a exercer sobre ela propriedade.

Isso faz com que a humanidade reencontre seu lugar junto com as outras criaturas e com todo o universo criado numa “comunidade da criação” (MOLTMANN, 2012, p. 171) de alcance cósmico, na qual a relação homem-natureza é descentralizada em vista da unicidade do direito de propriedade que pertence a Deus.

Assim, tanto o ser humano quanto os outros seres criados têm um “direito de uso” da natureza, mas não de posse e a partir disso resulta que esse “tem de respeitar o direito do proprietário. Ele não deve danificar nem destruir a propriedade daquele. É com referência ao criador que a natureza da terra deve ser respeitada, cuidada e promovida” (MOLTMANN, 2012, p. 177).

Considerando a terra como criação de Deus, e respeitando sua exclusividade do direito de posse, será possível reafirmar a dignidade da criação por si mesma. Ela tem dignidade, em primeira instância, por ser criação de Deus, em seguida por ser sua propriedade exclusiva, e por último, mas não menos importante, por tratar-se de um ser vivo, sustentado pelo poder do Espírito cósmico que a torna parte da comunidade criatural.

Nessa perspectiva, lembra Griffiths que “o nosso modo de vida será totalmente diferente quando percebermos que este universo é criado por Deus, que tem um infinito

valor eterno aos olhos de Deus, e que todos nós formamos uma unidade que abraça também toda a divindade” (GRIFFITHS, 1996, p. 94).

Com isso, o papel exercido pela humanidade pode desenvolver-se apenas dentro do horizonte da comunhão com o restante das criaturas.

Nasce, portanto, a necessidade de harmonizar os direitos do ser humano com as condições cósmicas da natureza, pois “os direitos fundamentais dos quais cada ser humano goza no campo econômico implicam também precisos deveres no campo ecológico” (MOLTMANN, 1999, p. 125). Assim será possível garantir a proteção da natureza, das espécies de plantas e de animais e das condições gerais de equilíbrio da Terra.

Reforçando quanto ao exposto até aqui, é importante destacar que para o autor a “comunidade da criação sempre é também comunidade de direito” (MOLTMANN, 2012, p. 174), lembrando que o papel especial do ser humano dentro da dinâmica da criação refere-se muito mais à responsabilidade para com o restante da comunidade do que a domínio e posse.

Salvaguardado esse direito divino exclusivo sobre a criação, em segundo lugar, é necessário que a humanidade reencontre seu lugar dentro da grande aliança divina, que traz consigo os contornos de sua experiência histórica:

diante de Deus, o criador e mantenedor da vida, as gerações presentes e futuras e todos os seres vivos, em toda a sua diversidade, são parceiros da mesma aliança de Deus e, por conseguinte, portadores da mesma dignidade e dos direitos peculiares a cada um (MOLTMANN, 2012, p. 171).

Como em toda a elaboração teológica de Moltmann já apresentada, o elemento escatológico pontua constantemente as questões do presente.

Nesse caso, é na conexão entre a ressurreição de Cristo, que inaugura a nova criação, e o rizoma cósmico atual que se projetam os raios da esperança do reino de glória vindouro: “os cristãos têm atrás de si a grande mudança de todas as coisas na ressurreição do Cristo crucificado e esperam, por conseguinte, a mudança escatológica do mundo” (MOLTMANN, 2012, p. 56).

Por isso, aceitar o desafio ecológico à luz do Cristo cósmico, significa afastar-se dos pensamento e das práticas que aceitam apaticamente a destruição do organismo terrestre, da comunidade criatural que nele existe, em nome de um antropocentrismo desenfreado: “em vez do antropocentrismo deverá surgir um novo biocentrismo” (MOLTMANN, 2014, p. 72).



A centralidade da vida e da sobrevivência de todos os seres criados, e da própria Terra, é ulteriormente reforçada pelo conceito de aliança.

Nesse ponto, o teólogo de Hamburgo evoca a lembrança da sempiterna aliança com Noé, que traz a Terra a uma “ligação direta com Deus”, constituindo o “mistério divino da terra” (MOLTMANN, 2014, p. 37).

A aliança divina é uma aliança de vida com todos os viventes, e apenas seu reconhecimento poderá levar a humanidade a respeitar seu “segredo divino” e “guardar os direitos divinos da aliança” (MOLTMANN, 2012, p. 137). Alinhado com esse pensamento Dupuis destaca que

a aliança com Noé assume um significado de amplo alcance para uma teologia das tradições religiosas dos povos pertencentes às tradições “extra-bíblicas” [...] Também esses povos encontram-se – e como veremos mais adiante, permanecem – numa relação de aliança com Deus. Igualmente esses povos da aliança merecem o título de “povos de Deus” (DUPUIS, 1999, p. 315-16).

Uma vez que todos os seres vivos participam dessa aliança, que tem como garantia o próprio Deus, cada criatura possui sua própria dignidade e seus próprios direitos ratificados pelo fato de ser alvo do amor de Deus e de sua fidelidade (MOLTMANN, 1999, p. 108).

À luz desta aliança nunca revogada é possível auspiciar uma conversão pela qual a humanidade possa “experimentar que, na natureza da terra e junto com todos os seres vivos, fazemos parte da mesma família” começando pelo reconhecimento do caráter da imagem de Deus pela qual se orienta: “será uma conversão do domínio unilateral à comunhão recíproca” (MOLTMANN, 2012, p. 87).

Olhando para essa aliança, a comunidade humana só existe inserida na comunidade com a natureza que “tem o direito à proteção de seus direitos intrínsecos” (MOLTMANN, 2012, p. 171). Nisso repousa a esperança e um novo pacto com a natureza que será

um pacto de cooperação, de simbiose e de reconhecimento do direito vital do ambiente natural. Somente este pacto nos levará à vida. Somente ele nos dará novamente esperança no futuro. Só esta via nos conduzirá à liberdade, pois a verdadeira liberdade não significa poder, mas amizade. (MOLTMANN, 1981, p. 43)

Nesse aspecto, Moltmann recorda pontualmente a elaboração da *Carta da Terra* como complementar à *Declaração universal dos direitos humanos*, para que cada vez mais problemas ecológicos pontuais de um determinado país sejam pauta de discussão em nível

internacional: “no futuro o objetivo primário será o da segurança natural, de garantir a defesa comum dos recursos vitais comuns” (MOLTMANN, 1999, p. 93). E continua destacando que

as atuais formulações dos direitos humanos são ainda deficitárias. Esses direitos precisam ser ampliados porque correm o risco de contribuir à destruição do mundo no qual vivemos. A meu ver, precisam ser integrados numa dupla direção: na formulação dos direitos fundamentais da humanidade e na ordenação dos direitos do homem entre os direitos da terra e dos outros seres vivos (MOLTMANN, 1999, p. 116)

Enquanto um conjunto de lei sobre o assunto não for elaborado mundialmente, ratificando definitivamente os direitos da natureza, não poderão ser cobradas as exigências estipuladas por uma lei universal que considere tanto a responsabilidade individual quanto de inteiras nações. De fato,

a natureza é protegida apenas por causa do ser humano e não por causa dela mesma. A proteção da natureza, das espécies de plantas e de animais bem como as condições de vida e os equilíbrios da terra, no entanto, devem receber uma categoria correspondente à dignidade do ser humano nas determinações dos objetivos estatais e nos acordos internacionais (MOLTMANN, 2012, p. 172).

Por isso “o mais importante é identificar a integração harmônico-natural da sociedade humana frente às condições de vida da Terra” (MOLTMANN, 2014, p. 72), para que no seu conjunto possa procurar soluções viáveis para a sua sobrevivência e do planeta.

A visão moltmanniana é atenta a perceber o distinto grau de envolvimento dos países nesse processo, destacando as diferenças entre “o norte e o sul” do planeta.

Diante dessa realidade heterogênea é fundamental garantir “um desenvolvimento duradouro (*sustainable development*) do Terceiro Mundo e uma política de segurança natural (*enviromental security*) no Primeiro Mundo” para alcançar uma comum “política da terra” e um mercado mundial inspirado por princípios ecológicos (MOLTMANN, 1999, p. 94).

A partir disso, Moltmann entende que a fidelidade à terra não é uma novidade pós-moderna, mas é uma marca especial da experiência bíblica e propriamente cristã, que se diferencia “daquela religião da salvação gnóstica que combina anseio pelo além com desprezo pela terra” (MOLTMANN, 2012, p. 136).

O ser humano precisa ser entendido como “cocriatura” na rede de conexões que compõe o complexo sistema do cosmo. O teólogo nos lembra que “expressão ‘cocriatura’ indica a comunidade de criação que existe entre o ser humano e o animal; a expressão

‘responsabilidade’ apela para a posição especial do ser humano nessa comunidade” (MOLTMANN, 2012, p. 173). E avisa:

podemos falar de uma peculiar dignidade humana somente se dispostos a reconhecer também a dignidade criatural própria de todos os outros seres. Enquanto imagem do Criador, o ser humano ama as outras criaturas com o mesmo amor com o qual as ama o Criador. Diversamente, esse seria somente uma caricatura daquele Deus que cria e ama cada ser vivo. Os peculiares direitos à existência e à vida, que nós reconhecemos aos seres humanos, são válidos enquanto se respeitam também os direitos da terra e daquilo que nela vive (MOLTMANN, 1999, p. 128)

Uma vez que dentro da comunidade criatural o ser humano é aquele que representa a *imago Dei* perante o restante dos seres criados, todos juntos fazem parte de uma única grande aliança, ratificada pelo próprio Criador. É por isso que “quem fere a terra fere a Deus, quem ultraja a dignidade dos animais, ultraja a própria dignidade de Deus” (MOLTMANN, 1999, p. 108). E mais ainda:

hoje o que importa é viver essa fidelidade à terra naquelas crises em que se preanunciam as catástrofes terrestres provocadas pelos seres humanos. Trata-se de demonstrá-la contra aquela apatia e o cinismo com que muitos, cientes da situação, aceitam a destruição do organismo terrestre e promovem a morte ecológica (MOLTMANN, 2012, p. 145).

Compartilhando o mesmo “sentimento cósmico de comunidade” o ser humano pode integrar-se na comunidade terrena colocando a santidade da Terra no centro de suas relações (MOLTMANN, 2014, p. 36).

Dessa maneira cada ser humano poderá exercer uma ação de autopreservação impedindo que sua própria espécie sucumba diante dos desastres cósmicos que as crises atuais preanunciam:

quando morrem as criaturas mais frágeis quem sofre é toda a comunhão criatural. E se a Igreja se apercebe como representação do criado, este sofrimento das criaturas mais frágeis torna-se para ela sofrimento consciente, dor que convoca a um protesto com toda publicidade. Ora, quem sofre não é somente o nosso “ambiente humano”: sofre a mesma criação destinada a tornar-se o “ambiente de Deus” (MOLTMANN, 1999, p. 103-04).

No olhar escatológico que lhe é peculiar, Moltmann também chama a atenção para o fato de que “a expectativa da vinda de Deus é abrangente e terrena. Deus vem com a sua justiça para a sua terra e para todas as suas criaturas terrenas, e isso inclui também os povos; não se aplica, porém, principalmente a eles, mas à ‘terra’ em que vivem” (MOLTMANN, 2012, p. 140).

E ainda lembra que “todas as coisas foram criadas como ‘casa comum’ das criaturas, destinadas a tornarem-se a ‘casa de Deus’, aquela na qual Deus poderá viver eternamente com as suas criaturas e as suas criaturas com ele” (MOLTMANN, 1999, p. 103). Mas adverte que

uma comunhão de vida deste tipo permaneceria ainda um sonho se não viesse a concretizar-se numa comunhão também jurídica de todos os seres vivos, uma comunhão em que os direitos de cada ser vivo e da terra se enquadrassem nas leis universais que regulam a vida do nosso planeta (MOLTMANN, 1999, p. 127).

O posicionamento de Moltmann leva em consideração o amor incondicional de Deus para com toda sua criação, e mais do que isso:

se o Espírito de Deus é derramado sobre toda a criação, o espírito divino provoca a unidade e a comunhão de todas as criaturas umas com as outras e com Deus. Vida é comunicação. A vida da criação é a comunhão da criação comunicante (MOLTMANN, 2012, p. 87).

É através do Espírito cósmico já delineado anteriormente que é possível detectar em Moltmann a ponte entre a ética ecológica e a mística da criação. Ele afirma que “na espiritualidade cristã da terra esta sempre teve uma relação especial com o reino da glória” (MOLTMANN, 2012, p. 142).

Nessa ótica Moltmann entende a teologia natural como *theologia glorie* antecipada: a imanência do Deus transcendente leva todas as criaturas à sua autotranscedência numa antecipação do reino vindouro.

Além disso, uma nova ética, e portanto um novo estilo de vida, começa com a “redescoberta do corpo e a identificação com o próprio corpo [...] por meio de uma nova espontaneidade” (MOLTMANN, 2012, p. 183).

Por isso pode-se avançar para a discussão acerca da mística da criação.

### 3.3 UMA MÍSTICA DA CRIAÇÃO

Este último tópico da presente reflexão pressupõe principalmente dois temas da ecoteologia moltmanniana já expostos: a pericórese divina e o *Schabbat*. Como já demonstrado, ambos os conceitos dão espaço para uma ulterior investigação na ótica da mística.

Uma vez que o ponto fulcral na nova reflexão será perceber a imanência de Deus no mundo, retomando as tradições bíblicas, é mister lembrar que o “Deus criador do céu e da terra está presente em cada uma das suas criaturas e na inteira comunhão das criaturas mediante seu Espírito cósmico” (MOLTMANN, 2007b, p.26).

Nosso teólogo destaca a importância de considerar a densa rede de relações entre o Criador e a criação, que opera na força do Espírito e através dele está presente na sua criação. Vale a pena lembrar que

o Espírito de Deus está em todas as coisas: faz do mundo em que vivemos um mundo espiritual. Nossa espiritualidade humana deve adaptar-se a ele. Vai tornar-se a ressonância de uma espiritualidade cósmica. Vai tornar-se uma espiritualidade pentecostal dos sentidos despertados e do coração atento (MOLTMANN, 2010b, p. 208).

Ao retomar a dinâmica trinitária da criação vem à tona a falácia da contraposição entre Deus e o mundo, definindo o primeiro como não mundano e o segundo como não divino. Partindo do pressuposto, anteriormente exposto, pode-se expandir a comunhão intradivina para uma rede de relações que Deus tece com todos os seres criados e todas as realidades concretas.

A articulação do pensamento moltmanniano acerca da mística é abrangente, levando em consideração os múltiplos aspectos que compõem essa experiência.

Na contramão de uma mística interiorista, a experiência que o teólogo da esperança vislumbra começa com a percepção de Deus no espaço e no tempo, no vigor de relações saudáveis entre o ser humano e seu semelhante, no âmago da comunhão criatural e com Deus: “Deus é adorado no templo da sua inteira criação” (MOLTMANN, 2010b, p. 69).

Com olhar semelhante, Panikkar afirma que

a intuição cosmoteândrica representa o sentido religioso emergente no terceiro milênio. Porque na sensibilidade ecológica atual vibra uma tensão mística, na auto-compreensão do homem está cada vez mais presente a

abertura na direção do infinito e no coração divino bate sempre um impulso para o tempo, o espaço e o homem (PANIKKAR, 1993, p. 71).

Ao considerar o espaço místico compartilhado pelas pessoas divinas nas suas habitações recíprocas, Moltmann encontra o caminho para considerar a comunhão no nível da criação como “o espaço social das auto-expansões recíprocas” no qual as criaturas podem existir lado a lado e em conjunto e, para isso, precisam de amplos espaços nos quais podem mover-se livremente (MOLTMANN, 2003, p. 324).

O desenvolvimento da vida não precisa apenas de forças internas, mas de igual modo de um espaço de vida ao seu redor:

também isso é uma experiência do Espírito Santo: nosso coração se expande, porque experimentamos um espaço amplo em torno de nós [...] quando o Deus infinito cerca nossa vida finita de todos os lados, então nos encontramos no “campo aberto” e vivemos e nos desenvolvemos fisicamente “em Deus”. Podemos habitar em Deus (MOLTMANN, 2002, p. 92).

Esse espaço é “algo que as pessoas se concedem mutuamente, quando se abrem umas às outras em amor e permitem que uma participe da vida do outra”, pois amar também significa “conceder tempo e ceder espaço e ter paciência uns com os outros, porque um está interessado no outro” (MOLTMANN, 2002, p. 92).

Nesse sentido, a recuperação da sensibilidade do coração é uma das expressões da nova mística que à luz da amizade

rompe com essa perplexidade interna, essa frieza de sentimentos face ao sofrimento dos outros e o passar despercebido diante do sofrimento da natureza. Quem começa a amar a vida, a vida em comunhão, certamente resistirá ao assassinato de seres humanos e à exploração da Terra, pondo-se em luta por um futuro comum. Ele orará com olhos abertos e ouvirá os gemidos das criaturas oprimidas (MOLTMANN, 2014, p. 47).

Moltmann afirma que existe uma amizade divina e cósmica, que antecede a amizade pessoal, que surge da experimentação da comunhão da criação; nela não se desfaz a identidade, mas se ampliam as relações em que essa é experimentada: “quem crê na comunhão da criação no Espírito vivificante de Deus, este descobre a ‘simpatia de todas as coisas’ e conscientemente se coloca no número delas” (MOLTMANN, 2010a, p. 242).

Griffiths lembra, com razão, que “nos tornamos mais nós mesmos quando reforçamos nossa relação com os outros. Não perdemos a nós mesmos, mas perdemos nosso senso de divisão” (GRIFFITHS, 1996, p. 38).

Na mesma ótica, Panikkar afirma que para ele a solidariedade “não é somente humana, mas cósmica e, mais ainda, cosmoteândrica” (PANIKKAR, 1998).

Nesse sentido, o tempo vivido com a qualidade e a intensidade da experiência mística se insere na dinâmica divina, já que “a meta mais elevada da vida espiritual não é acumular riqueza de informação, mas arrostar momentos sagrados” (HESCHEL, 2009, p. 15).

Novamente, a celebração do sábado é o antídoto contra a aceleração desenfreada do mundo moderno, e é a possibilidade de gozar da presença viva de Deus que se encontra na própria criação.

Afirma Moltmann que na espiritualidade ecológica é possível redescobrir a adoração da terra no *Schabbat*, o qual, “segundo a tradição bíblica, é celebrado pela terra nos anos de descanso, durante os quais a sua fertilidade será restaurada de uma forma efetiva” (MOLTMANN, 2010b, p. 208).

A santificação do sábado será então a cessação de toda concupiscência, de toda vontade de possuir, de explorar; significará colocar-se diante daquele que proporcionou tamanha beleza na obra da criação, para que por Ele sejamos santificados, por sua graça, mediante a confiança (MOLTMANN, 2007b, p. 329).

Heschel pontua que “a Criação é a linguagem de Deus, o Tempo é Seu cântico, e as coisas do espaço, as consoantes na canção. Santificar o tempo é cantar as vogais em uníssono com Ele” (HESCHEL, 2009, p. 142).

Acompanhando essa metáfora musical, o nosso autor diz que “o mundo e as suas ordens são como que um eco da palavra criadora de Deus. Eles são a ressonância da música eterna” (MOLTMANN, 2014, p. 29).

No entanto, para o homem contemporâneo a quietude não é mais algo natural, mas deve envolver um aprendizado do espírito e dos sentidos:

o corpo deve encontrar repouso, deve dissolver suas tensões. O espírito deve libertar-se das preocupações e expectativas, deve estar pronto para aprender, deixar-se envolver pelo silêncio. E assim todos os sentidos estarão abertos para a beleza que nos rodeia. Os propósitos e os objetivos de cada dia agora não nos angustiarão mais e a vida poderá se desdobrar em todas as suas dimensões (MOLTMANN, 2006, p. 18).

Ainda nesse quesito, tanto o Espírito quanto a presença do Cristo que traz vida não se limita a “libertar a alma da tristeza, mas igualmente libertar o corpo da tensão” (MOLTMANN, 2010b, p. 65).

Esse aprendizado também leva ao descobrimento da amizade que “envolve o humano por todo canto”:

ela está aí no sorriso de alguém que passa, no balanço do vento ou no murmúrio de um regato. É a suave força de atração da participação que mantém unidos todos os seres vivos e todas as coisas: a simpatia do mundo. É uma atmosfera vulnerável da vida. Podemos viver nela e nem sequer percebê-la. Podemos viver dela e estar constantemente a destruí-la (MOLTMANN, 2010a, p. 238).

A grande comunhão criatural na qual o homem encontra-se envolvido e da qual precisa participar ativamente, remete à tensão existente entre o “livro da natureza” e o “livro da promessa”: “esta imanência do Deus transcendente leva todas as criaturas à sua autotranscedência”, e “por conseguinte, podemos interpretar a autotranscedência de todas as formas e processos naturais como sinais futuros do Deus vindouro” (MOLTMANN, 2012, p. 142).

Nessa perspectiva, os sentidos e com eles todo o corpo adquirem uma nova dimensão na vivência da mística cósmica; já dizia Cardenal: “todo meu corpo foi feito também para o amor a Deus, cada uma de minhas células é um hino ao Criador e uma constante declaração de amor” (CARDENAL, 1979, p. 27).

Em acréscimo a isso, o teólogo de Hamburgo afirma que

quem faz a experiência de Deus experimenta a vida mais profundamente, aceitando-a incondicionalmente. Quanto mais eu amo a Deus mais me aceito com alegria. E quanto mais vivo na minha imediatidade e totalidade, mais apercebo o Deus vivente, a Fonte inesgotável da vida, a Vitalidade que não tem fim (MOLTMANN, 2006, p. 21).

O nosso autor chama a atenção para uma mudança de atitude para com os sentidos, pois são eles que ligam a humanidade ao mundo. Além de servir para trabalhar e viver, devem “ser cultivados e desenvolvidos com respeito ante a vida e na presença do Deus da vida” (MOLTMANN, 2014, p. 46).

Em virtude da ressurreição do corpo esperada para o reino da glória, desde já seus benefícios podem ser percebidos na vida física e sensorial: “nossos sentidos acordam, e vivemos a vida. Essa é a nova sensibilidade que pertence à nova espiritualidade do corpo. Em ambas tomamos conhecimento da chegada da primavera da criação” (MOLTMANN, 2010b, p. 65).

O viver e o morrer são reconsiderados dentro das demais experiências da própria vida, pelas quais os sentidos podem ser educados e através das quais é possível enamorar-se



da vida novamente: “aquele que quer viver a sério deve libertar a vitalidade que tem em si e então despertará também os seus sentidos” (MOLTMANN, 2006, p. 12).

De novo, é a imanência do Espírito transcendente que torna “legível a linguagem dos sinais da natureza e de nossos próprios corpos” e que desperta o olhar para que “em todas as coisas vejamos a expressão multifacetada do divino Criador” (MOLTMANN, 2010b, p. 207).

Alcançando o âmago da presente discussão, o teólogo da esperança convida a “desenvolver uma nova forma de compreender a natureza, bem como uma nova concepção de ser humano para que, assim, possa surgir uma nova forma de experimentar Deus em nossa cultura” (MOLTMANN, 2014, p. 18).

A nova espiritualidade será pautada tanto pelo reconhecimento da genuína vitalidade da experiência humana, como pelo respeito e valorização da comunhão com todos os demais seres e a criação como um todo: “a harmonia da cultura humana e da natureza da Terra é como uma comunhão dos peregrinos (*Weggemeinschaft*)”, uma vez que “o coração inquieto das pessoas encontra sua correspondência em um mundo tranquilo” (MOLTMANN, 2014, p. 44).

A oração também adquire novos traços ao ser sensibilizada pela simpatia de todas as coisas e o acionamento de todos os sentidos. A expansão do coração torna o ser humano vigilante, capaz de perceber o suspirar das criaturas e ouvir os gritos das vítimas mutiladas, e ao mesmo tempo captar e participar do hino de louvor da primavera florida e daquele amor divino por todos os seres vivos (MOLTMANN, 2007c, p. 106).

No despertar para a nova mística da criação tanto a contemplação, quanto a meditação e a oração passam a ser ressignificadas considerando a presença divina em todas as coisas. Na leitura moltmanniana

não há coisa em que Deus não se faça presente e nenhuma onde não possa ser encontrado. Devemos, portanto, chegar-nos às coisas com respeito, acolhendo-as no âmbito de nossa fé, enxergando-as na presença de Deus, assim como devemos captar Deus presente em todas as coisas (MOLTMANN, 2006, p. 19).

Nesse sentido, o teólogo de Hamburgo afirma que “a meditação é uma antiga forma de conhecimento que foi reprimida pelo ativismo moderno”, e mais do que isso, “é uma maneira de percepção que nós exercitamos continuamente na vida diária, porém não lhe damos nenhuma atenção especial nem nos envolvemos com ela” (MOLTMANN, 2010a, p. 190).

Na mesma linha, Griffiths afirma que “através da meditação, descobrimos os nossos laços com a criação como um todo. Nós nos colocamos em harmonia com o universo e nos integramos com toda a humanidade” (GRIFFITHS, 1996, p. 26).

Perceber a presença substantiva de Deus na sua criação suscita “uma forma de amor mais intenso à Terra, de acolhimento maior às suas preocupantes angústias” convidando para reflexão acerca de uma teologia da Terra e uma espiritualidade da criação (MOLTMANN, 2014, p. 39).

De fato, quando o Espírito de Deus é entendido como Espírito cósmico é possível cultivar uma espiritualidade dos sentidos, que impulsiona o indivíduo a sair de si e experimentar o mundo “tomando a vida nas próprias mãos” (MOLTMANN, 2014, p. 45).

Nesse viés “a mística da alma agora é seguida pela mística do corpo”, pela qual é possível perceber as belezas do mundo de cores vivas, ouvir as melodias da vida, recuperar todos os sentidos, e os sentimentos nos atraem para o mundo (MOLTMANN, 2010b, p. 65).

Panikkar também entende que a mística autêntica “expressa uma experiência da realidade total, sem omitir nem o corporal nem o racional” (PANIKKAR, 1998).

Ampliando ulteriormente a discussão, nosso teólogo acredita que “a verdadeira espiritualidade é o renascimento do pleno e indiviso amor pela vida”, tendo em vista que “o sim total à vida e o amor desimpedido por tudo que é vivo constituem as primeiras experiências do Espírito Santo” (MOLTMANN, 2002, p. 91). E ainda:

nas experiências testemunhadas pela Bíblia, não encontramos qualquer separação entre o dentro e o fora, entre a alma e o corpo, entre a religião e a vida. Nós não registramos qualquer hostilidade para com o corpo, nem aversão ao mundo. Aqui no centro está sempre a vida, a única vida que Deus ama em sua totalidade. Quem busca a Deus deve amar a vida; quem o encontra desperta-se desde já para a vida plena e um dia para a vida eterna. Aquele que é tomado pelo espírito de Deus abre todos os seus sentidos para o milagre da vida, torna-se atento, aprende a surpreender-se, desperta seus sentimentos. A cada momento ele experimenta o presente de Deus. (MOLTMANN, 2006, p. 6).

A nova espiritualidade encontra correspondência em outro conceito caro ao teólogo da esperança: a vida viva.

Ele entende que uma espiritualidade da vida é capaz de romper as anestésias internas, a couraça da indiferença dos corações e a frieza sentimental diante do sofrimento alheio, permitindo ao ser humano sentir novamente: “podemos gritar e chorar de novo. Podemos rir e

dançar de novo, quando esse amor divino pela vida desperta em nós e quanto o Espírito divino desperta nossas sensações vitais” (MOLTMANN, 2002, p. 91).

A “viva vivida” reacende a vivacidade dos sentidos e desperta o fulgor da alma, desenhando um novo quadro da experiência do ser humano com ele mesmo e com o outro:

quando experimentamos valorização, acolhimento e receptividade, a vida é motivada, tanto no corpo quanto na alma [...] Uma vida vivida conscientemente é uma vida amada que suporta as contradições da morte e encontra sempre a coragem para se afirmar em meio aos riscos (MOLTMANN, 2014, p. 74-76).

Viver a vida é saber aceitá-la, amá-la, acolher conscientemente as contradições da existência e encontrar as forças para superar os desafios para afirmar a vida:

o *Evangelho da vida* é o sim de Deus para a vida amorosa e amada, pessoal e comunitária, humana e natural, na amada terra de Deus. É, ao mesmo tempo, o não de Deus para o terror e a morte, para a injustiça e a violência contra a vida, para a resignação, a apatia e os desejos de morte (MOLTMANN, 2012, p. 77-78).

Isso permite perceber a presença de Deus em tudo que ocorre, em tudo aquilo que é experimentado, reconhecendo que a história de Deus com a humanidade continua: “não há nada mais excitante do que experimentar conscientemente a nossa própria história de vida com Deus” (MOLTMANN, 2007c, p. 107).

O contrário disso é aquilo que, no entendimento dele, os místicos espanhóis chamaram de “a noite escura da alma”: quando “tornamo-nos indiferentes e transformados em pedra, enquanto ainda estamos vivos” (MOLTMANN, 2010b, p. 65).

A apatia que impede a vida não permite sentir o desejo e o sofrimento, a paixão e a compaixão, enquanto “quem espera uma vida plenamente realizada torna-se curioso, abre todos os seus sentidos para captar aquilo que está para acontecer, se dispõe a acolher com espanto e maravilha o novo dia que está chegando” (MOLTMANN, 2006, p. 17).

Assumindo os benefícios da futura experiência diante da presença definitiva de Deus, pode-se conceber a vida eterna como a “vida plenificada do presente de Deus no Cristo ressurreto e das forças da vida de seu Espírito. É a experiência de Deus vivida no instante plenificado”. (MOLTMANN, 2012, p. 76)

O futuro é antecipado na vivência de uma espiritualidade plena que assuma as virtudes dos sentidos humanos, através dos quais a humanidade pode reconectar-se com o restante da criação na descoberta da presença do Criador.

Finalmente, pode-se concluir esta reflexão com um belo poema do próprio Moltmann:

Quando amo a Deus, amo a beleza dos corpos, o ritmo dos movimentos, o brilho dos olhos, os abraços, os sentimentos, os perfumes, os sons desta criação multicolor. Gostaria de abraçar a tudo, quando amo a ti, meu Deus, pois eu te amo com todos os meus sentidos nas criaturas do teu amor. Tu esperas por mim em todas as coisas que vêm ao meu encontro.

Por longo tempo eu te procurei dentro de mim e me encolhi no casulo de minha alma, protegendo-me com uma blindagem de inacessibilidade. Mas tu estavas fora, além de mim, e me requestaste da estreiteza do meu coração para o campo aberto do amor pela vida. Foi por isso que saí de mim e encontrei minha alma nos meus sentidos, e o que me era próprio nos outros.

A experiência de Deus não reduz as experiências da vida, mas as aprofunda, pois desperta o sim incondicional à vida. Quanto mais amo a Deus, tanto mais gosto de existir. Quanto mais direta e integralmente existo, tanto mais sinto o Deus vivo, a fonte inesgotável da vida e a vitalidade eterna (MOLTMANN, 2002, p. 93).

Teologia pública, ética e mística formam um núcleo conceitual que expressa as principais formulações da ecoteologia moltmanniana para o tempo presente.

Uma vez expostos os argumentos em prol do caráter dialógico da reflexão de Moltmann, avançar-se-á para as conclusões gerais desta pesquisa.

## CONCLUSÃO

Os conteúdos apresentados ao longo deste trabalho foram escolhidos tendo em vista as possibilidades dialógicas da ecoteologia de Jürgen Moltmann. O encadeamento conceitual seguiu os passos do *aggiornamento* que o próprio autor percorreu sistematicamente durante toda sua carreira enquanto pensador da fé cristã no mundo contemporâneo.

O desafio de descortinar o caráter dialógico da ecoteologia moltmanniana move seus passos a partir da revisão dos dogmas centrais do cristianismo. Revisão essa que não desconsidera a secular herança e labor teológico de um sem-número de pensadores, mas que pretende enfatizar elementos que jazem no esquecimento e se tornaram de fundamental importância na discussão ecológica atual.

Em primeiro lugar, a ideia da criação como *kenosis* divina oferece a possibilidade de caracterizar o ato criativo divino como o imemorial gesto primeiro de recolhimento e acolhida da diferença: o Deus infinito limita a si mesmo para que a criação tenha o espaço vital necessário e adquira seu direito de existir à presença do criador. O *nihil* a partir do qual Deus cria, é como um lugar místico de gestão de todos os seres vivos no início da história do Criador com o mundo.

Após conceituado esse primeiro gesto criativo, avançamos para mostrar que Deus não se afasta da sua criação, mas a invade com a *shekinah*, a presença vivaz que garante e confirma o seu amor para com o mundo. É o Espírito de Deus, que sustenta a criação, aquele mesmo fôlego de vida transformador de um boneco de barro numa “alma vivente”, e o acompanha em sua aventura na Terra. Introduzimos pela primeira vez na nossa discussão o conceito de pericórese, apontando para o caráter comunitário intratrinitário, que desde o início se expande abraçando toda a criação e impelindo-a para o futuro.

Uma vez destacados esses dois conceitos, apresentamos a discussão antropológica à luz da ideia de cocriaturalidade, a indicar o traço peculiar do ser humano: ele é ao mesmo tempo *imago Dei*, enquanto representante de Deus na Terra, fiel mordomo da criação e seu colaborador; e *pari passu, imago mundi*, enquanto mensageiro exemplar de todos os seres vivos perante o criador. Esse duplo papel resume a reorientação antropológica sugerida pelo teólogo de Hamburgo visando a inserção do ser humano na rede de relações cósmicas para o cuidado e salvaguarda do mundo.

A intenção do primeiro capítulo, portanto, foi de indicar como conceitos tradicionais da dogmática cristã podem adquirir novas nuances e apontar pistas para a discussão ecológica hodierna. Ao olhar para o passado é possível redescobrir a riqueza do mistério do Deus criador.

O segundo capítulo adentra-se no âmago da elaboração moltmanniana introduzindo a reflexão do autor a respeito do futuro de Deus e da criação. Evidencia-se o caráter escatológico que, desde o lançamento do seu primeiro livro, a *Teologia da Esperança*, tornara-se um *leitmotiv* na sua produção, proporcionando-lhe fama mundial.

O primeiro conceito trabalhado foi o do Cristo cósmico, a expressar a profunda ligação entre o Deus da criação original e o Deus da redenção do final dos tempos. A pessoa de Cristo resume em si os dois aspectos, catalisando as forças das extremidades da História. Por causa dele é possível esperar um verdadeiro e definitivo verdejar da terra, como cumprimento do processo redentivo da *creatio originalis* para a *creatio nova*, à presença do seu senhor cósmico.

Seguindo o raciocínio, foi preciso resgatar o conceito do *Schabbat*, que nosso autor elabora segundo a perspectiva de que a festa da redenção é a festa da criação. Nele encontrar-se-á o cosmo reconciliado que poderá descansar à presença do seu Criador, entoando o júbilo cósmico pelo *shalom* finalmente alcançado e pela alegria da presença vivificante do divino.

À luz desse último conceito, nasceu a necessidade de descrever com mais detalhe a teoria moltmanniana da pericórese cósmica, que representa o último estado da história de Deus no mundo e do mundo em Deus. Mesmo na manutenção da abismal diferença entre o divino e o cósmico, nessa última conjuntura espiritual, Deus vai invadir definitivamente toda a criação com a sua *Shekinah*, aniquilando as forças da morte e do mal, extinguindo eternamente tudo aquilo que o separava da obra de suas mãos.

O intento principal do segundo capítulo foi demonstrar a maneira com a qual o teólogo de Hamburgo vislumbra o futuro de Deus, do mundo e da humanidade numa grande comunhão cósmica que acolhe a peculiaridade de cada uma dessas expressões vivas, vindo a coexistir pacificamente no equilíbrio do reino da glória. No seu lúcido aviso, “se as pessoas desfrutam o presente ou se refugiam no além porque não podem ou não querem resistir às ameaças, elas destroem o amor à vida e atuam a serviço do terror e da destruição da terra” (MOLTMANN, 2012, p. 69).

O terceiro capítulo, finalmente, oferece o desfecho das premissas do primeiro e das expectativas do segundo, ao mostrar a relevância das formulações do nosso teólogo para o tempo presente. Somente à luz da sabedoria redescoberta da teologia da criação e em vista das realizações do reino da glória, é possível auspiciar uma mudança nas atitudes da humanidade contemporânea.

O primeiro passo nessa direção é oferecido pela teologia pública que pretende recuperar um espaço de discussão na sociedade, articulando suas colocações em diálogo com os outros saberes. Para tanto, Moltmann assume a categoria do Reino de Deus, segundo a qual é possível adquirir uma nova visão do mundo contemporâneo, norteadas pelos valores cristãos no respeito da alteridade e da vida.

Subsequentemente, a descrição da ética ecológica mostra os princípios para o descobrimento de uma nova maneira pela qual a humanidade pode se relacionar com o restante da criação. Antes de tudo, no reconhecimento do direito irrevogável que Deus exerce sobre sua criação, vinculado à aliança firmada desde tempos imemoriais entre o Criador e todo ser vivo, o ser humano pode encontrar seu lugar na grande comunhão cósmica. A preservação da existência de todo ser vivo expressa a inserção do humano na dinâmica dos direitos da natureza, levando ao redirecionamento de atitudes cotidianas.

Por último, o final da reflexão introduz a concepção da mística da criação a pontuar com vitalidade a experiência humana em relação ao cosmo e ao próprio Deus. É um convite para discernir o valor da vida, em todas as suas nuances, despertando os sentidos para captar o divino presente em todas as coisas. Uma renovação da sensibilidade para com tudo que existe e é alvo do amor incondicional de Deus. Esse reconhecimento levará ao respeito, ao cuidado, ao amor e a uma vida plena nas forças do Espírito do Criador.

O objetivo do último capítulo foi, em suma, o de aproximar as discussões teológicas mais dogmáticas à humanidade contemporânea. A teologia pública, a ética e a mística da criação oferecem rumos novidadeiros para a plena realização da transformação que a humanidade deve realizar para o bem da criação toda e de si mesma. Lembrando novamente Panikkar, “a projeção de utopias futuristas não é uma alternativa séria para uma consciência reflexiva. As exigências atuais só poderão ser superadas através de uma *metanoia* (conversão) radical que envolve uma completa mudança de mente, espírito e atitudes” (PANIKKAR, 1993, p. 66).

A pesquisa desenvolvida confirmou a intuição inicial de que uma leitura atenta da obra moltmanniana poderia revelar o caráter dialógico intrínseco à sua elaboração teológica. Com isso entendemos que os postulados do autor, ainda que não explicitamente situados no campo do diálogo, demonstram como sua ecoteologia é um campo fértil para um posicionamento aberto ao outro, em prol do bem coletivo.

Interesses comuns para o bem da criação se sobressaem tomando o espaço outrora dedicado às disputas dogmáticas. Lembrando novamente nosso teólogo, “o diálogo entre as religiões, hoje, deverá abordar esses problemas vitais da humanidade, se quer ser significativo para as religiões ocidentais e orientais, e para e própria humanidade” (MOLTMANN, 1999, p. 130).

Ficou claro ao longo desta pesquisa que os temas apresentados podem ser ulteriormente indagados, já que o diálogo é um caminho a ser trilhado com vagarosos passos, na escuta constante e atenta do outro e na hospitalidade espiritual exigida por esse movimento. Outra pesquisa poderia avançar no desvelamento de diversas consequências benéficas da teologia moltmanniana para o diálogo inter-religioso, sobretudo segundo temas fecundos como o da pericórese cósmica e da mística da criação.

Diante da beleza e do desafio da diferença, fica a derradeira citação do teólogo da esperança:

essa cultura da unidade global não é uma cultura da solidariedade. Com a diversidade das culturas ela destrói também o interesse por outras culturas, línguas, tradições e formas de vida. Nela não reside a esperança por um futuro bom da humanidade. Uma Ética da Esperança na plenitude de vida resiste à cultura da unidade global e conserva a diversidade das culturas, porque nela residem as possibilidades do futuro. Universal é a diversidade, não a uniformidade (MOLTMANN, 2012, p. 194).



## REFERÊNCIAS

- AGUIRRE, Alirio Cáceres. Ecoteologia: abordagens epistemológicas. In: **Concilium**. Petrópolis: Vozes, v. 3, n. 331, p. 59-71, 2009.
- BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. 3. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- CARDENAL, Ernesto. **Vida no amor**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- COSTA JUNIOR, Josias da. No sopro do espírito. In: SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. Dos (Orgs.). **Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 69-88.
- DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- DUQUOC, Christian. **O único Cristo: a sinfonia adiada**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- GRIFFITHS, Bede. **Il Cristo universale**. Brescia: Queriniana, 1996.
- HESCHEL, Abraham J. **Los profetas: concepciones historicas y teologicas**. Buenos Aires: Paidós, 1973.
- \_\_\_\_\_. **O Schabat: seu significado para o homem moderno**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- \_\_\_\_\_. **O último dos profetas**. São Paulo: Manole, 2002.
- LEE, Jai Don. Prospettive ecologiche in Asia. In: AMALADOSS, M.; GIBELLINI, R. (Eds.). **Teologia in Asia**. Brescia: Queriniana, 2006. p. 126-152.
- MOLTMANN, Jürgen. **A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida**. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A vinda de Deus: escatologia cristã**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Chi é l'uomo**. Brescia: Queriniana, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia**. São Paulo: Loyola, 2007a.
- \_\_\_\_\_. **Dio nel progetto del mondo moderno: contributi per una rilevanza pubblica della teologia**. Brescia: Queriniana, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Dio nella creazione: dottrina ecologica della creazione**. 3. ed. Brescia: Queriniana, 2007b.
- \_\_\_\_\_. **Dio viene e l'uomo acquista la liberta**: Brescia: Queriniana, 1976a.
- \_\_\_\_\_. **Esperienze di Dio: speranza, angoscia, mistica**. Brescia: Queriniana, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Ética da Esperança**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Il futuro della creazione**. 2. ed. Brescia: Queriniana, 1993a.
- \_\_\_\_\_. **La chiesa nella forza dello Spirito**. Brescia: Queriniana, 1976b.
- \_\_\_\_\_. **Nella storia del Dio trinitário: contributi per una teologia trinitária**. Brescia: Queriniana, 1993b.

- \_\_\_\_\_. **No fim, o início**: breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Loyola, 2007c.
- \_\_\_\_\_. **O caminho de Jesus Cristo**: cristologia em dimensões messiânicas. São Paulo: Academia Cristã, 2009.
- \_\_\_\_\_. **O Deus crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2011a.
- \_\_\_\_\_. **O Espírito da vida**: uma pneumatologia integral. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010a.
- \_\_\_\_\_. **Spiritualità dei sensi vigili**. Modena: Notizie Editrice, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Sun of Righteousness, Arise!** God's future for Humanity and the Earth. Minneapolis: Fortress Press, 2010b.
- \_\_\_\_\_. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. 3 ed. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b.
- \_\_\_\_\_. **Uomo**: l'antropologia cristiana tra i conflitti del presente. 2.ed. Brescia: Queriniana, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Vasto spazio**: storia di una vita. Brescia: Queriniana, 2009.
- \_\_\_\_\_.; BASTOS, Levy. **O futuro da criação**. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2011c.
- \_\_\_\_\_.; BOFF, Leonardo. **Há esperança para a criação ameaçada?** Petrópolis: Vozes, 2014.
- MORANDINI, Simone. **Teologia e ecologia**. Brescia: Morcelliana, 2005.
- PANIKKAR, Raimon. **Entre Dieu et le cosmos**: entretiens avec Gwendoline Jarczyk. Paris: Albin Michel, 1998. (Kindle Edition)
- \_\_\_\_\_. **Il dialogo intrareligioso**. Assisi: Cittadella Editrice, 1988.
- \_\_\_\_\_. La visión cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio. In: *Selecciones de Teología*, n. 125, v. 32, p. 63-72, 1993. Disponível em: [http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol32/125/125\\_panikkar.pdf](http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol32/125/125_panikkar.pdf). Acesso em: 10 ago 2014.
- \_\_\_\_\_. **Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo**. Assisi: Cittadella Editrice, 1989.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **La nuova alleanza**: metamorfose della scienza. Torino: Einaudi, 1999.
- ROSENZWEIG, Franz. **The Star of Redemption**. Madison: The University of Wisconsin Press, 2005.
- RUBIO, Alfonso García. **Unidade na pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- SCHOLEM, Gershom. **Concetti fondamentali dell'ebraismo**. Torino: Marietti, 1995.
- SZTUTMAN, Renato (Org.). **Encontros**: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.
- TAVARES, Sinvaldo S. **Teologia da criação**: outro olhar, novas relações. Petrópolis: Vozes, 2010.

WHITE JR, Lynn. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. In: **Science**, v. 155, n. 3767, p. 1203-1207, mar. 1967.

ZIZIOULAS, Ioannis. **Il creato come eucarestia**. Magnano: Qiqajon, 1994.