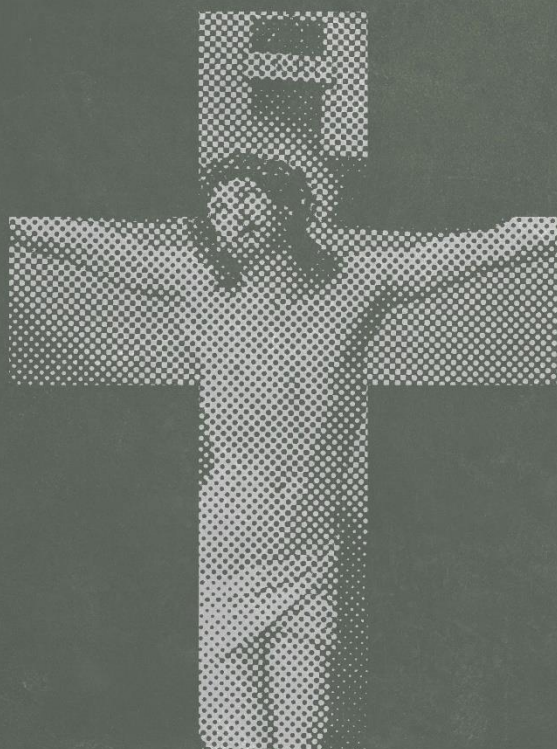


# II CONGRESSO

INTERNACIONAL DE

# CRISTIANISMO CONTEMPORÂNEO



**SETEMBRO  
20 a 22**

**Universidade  
Lusófona, Lisboa**



## FICHA TÉCNICA DAS ACTAS

**Título:** Antigas questões, novos desafios

**Direcção científica:** Paulo Mendes Pinto (Universidade Lusófona).

**Organização:** José Brissos-Lino (Universidade Lusófona)

**ISBN:** 978-989-757-209-8

**Data:** Setembro de 2022

**Edição:**

Edições Universitárias Lusófonas

Instituto de Cristianismo Contemporâneo (ICC)

CICMER – Centro de Investigação em Cosmóvisões e Mundivivências Espirituais e Religiosas

AMAR – Associação Internacional de Estudos de Afetos e Religiões

Fogo Editora

Os autores escreveram segundo a ortografia de Portugal ou do Brasil, na forma anterior ou posterior ao AO/90, segundo a escolha de cada um.

## FICHA TÉCNICA DO CONGRESSO

II Congresso Internacional de Cristianismo Contemporâneo: Antigas questões, novos desafios

Universidade Lusófona – Lisboa, 20 a 22 de Setembro de 2021 (*online*)

**Organização:** Instituto de Cristianismo Contemporâneo, Área de Ciência das Religiões, Universidade Lusófona.

**Coordenação do Congresso:** José Brissos-Lino (Universidade Lusófona).

**Comissão Científica:**

Presidente: José Eduardo Franco (Universidade Aberta)

Vice-Presidente: Paulo Mendes Pinto (Universidade Lusófona)

Annabela Rita (Instituto Fernando Pessoa)

António Costa Pinto (Universidade Lusófona)

Bento Domingues (Instituto São Tomás de Aquino)

Donizete Rodrigues (Universidade da Beira Interior)

Edson Pereira Lopes (Universidade Mackenzie, S. Paulo)

Fabício Veliq (KU Leuven / Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia BH, Brasil)

Fernando Caldeira da Silva (University of South Africa)

Fernando Campos (Universidade Lusófona)

Hélia Bracons Carneiro (Universidade Lusófona)

João Hipólito (Universidade Autónoma de Lisboa)  
Joaquim Fernandes (Universidade Fernando Pessoa)  
Jónatas Silva Meneses (Universidade Federal de Sergipe)  
José Brissos-Lino (Universidade Lusófona)  
Lidice Ribeiro (Universidade Lusófona)  
Lourival José Martins Filho (Universidade do Estado de Santa Catarina)  
Luís Branco (Universidade de Lisboa)  
Luís Larcher (Universidade Lusófona)  
Manuel Alexandre Júnior (Universidade de Lisboa)  
Maria Eugénia Magalhães (IEAC-GO)  
Maria Isabel Tomás (Universidade Nova de Lisboa)  
Maria João Pereira Coutinho (Universidade Nova de Lisboa)  
Mendo Castro Henriques (Universidade Católica Portuguesa)  
Paul Freston (Universidade Wilfrid Laurier, Canadá)  
Sandra Célia Coelho Gomes da Silva (Universidade do Estado da Bahia)  
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

**Comissão Organizadora:**

Presidente: José Brissos-Lino  
Joaquim Franco  
João Pedro Robalo  
Márcia Marat Grilo  
Simão Silva  
Timóteo Cavaco  
Vitor Rafael

**Comissão executiva:**

José Brissos-Lino (Coordenação)  
Daniel Mineiro  
Lidice Ribeiro  
Sofia Sousa

## APRESENTAÇÃO

Numa época em que o regresso da fé está a mudar o mundo, e simultaneamente, se registam fenómenos religiosos de ruptura com a paz entre os povos, a convivência entre as religiões, a tolerância e os direitos humanos, a Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT) decidiu criar em tempo o Instituto de Cristianismo Contemporâneo (ICC), integrado na área de Ciência das Religiões/FCSEA.

O ICC tem vindo a desenvolver trabalho académico através de diversos instrumentos de acção, como jornadas, ciclos de conferências, seminários e debates centrados em temáticas relacionadas com o cristianismo contemporâneo, mas também formações e cursos conferentes de grau ou não, que impliquem o desenvolvimento duma cultura da diferença, da criatividade e do desenvolvimento global, e a publicação de artigos científicos na “Revista Lusófona de Ciência das Religiões”.

Nesta sequência, de 20 a 22 de Setembro de 2021 realizou-se via online o II Congresso Internacional de Cristianismo Contemporâneo, dedicado à temática “Antigas questões, novos desafios”, que se destinou a incentivar a investigação científica e sua partilha de resultados na área da religião e espiritualidade cristã, na especificidade dos vários ramos da fé e vivências, assim como no âmbito da sua relação com outras experiências e expressões religiosas.

Este congresso apresentava uma natureza estritamente académica e não confessional e acolheu comunicações no âmbito dos seguintes Eixos Temáticos:

- Nº. 1 – Desafios teológicos contemporâneos
- Nº. 2 – Fé e cultura
- Nº. 3 – Diálogos interconfessionais e inter-religiosos
- Nº. 4 – Cristianismo, democracia e sociedade civil
- Nº. 5 – Tradição e dogmática face aos textos bíblicos
- Nº. 6 – Da ecologia à ecoteologia.

## ÍNDICE

Apresentação	4
Religiosidade e a emergência do individualismo durante e após a pandemia	6
A saudade no contexto religioso lusófono	21
A representação do coração e o seu simbolismo esotérico	28
Desmachização: reconfiguração do conteúdo de gênero e a dignidade humana	41
Doutrina sobre Deus – agir na prática religiosa: hipóteses de mudança	50
Religião e sexualidade: pistas para além dos tensionamentos históricos	63
Por uma história da recepção da proposta ecumênica do vaticano ii na igreja do brasil	71
Dificuldades e possibilidades de uma parceria confessional mais ampla, a partir de uma teologia da trindade, na busca de respostas contextuais	81
Campanhas da fraternidade ecumênicas, espaço para o diálogo e defesa da dignidade humana	96
Fundamentos do cristianismo: inquietações e presença na arte e na cultura contemporânea	112
Ecologia e sacramentos: questões à teologia sacramental	124
A vivência da ecologia nos sacramentos	139
Santiago de Compostela em São Paulo – um estudo da sua imagem através do Caminho do Sol – Brasil	147
“E a criação geme...”: perspectivas de uma ecoteologia à luz da gênese da Trindade	165
Os cristãos e o ambiente: as alterações climáticas	177
Ecologia e ecoteologia: uma relação ecoespiritual	197

## RELIGIOSIDADE E A EMERGÊNCIA DO INDIVIDUALISMO DURANTE E APÓS A PANDEMIA

Vitor Manuel Raposo Rafael\*

**Resumo:** É facto inegável que a recente pandemia expôs novos paradigmas de vivenciar a religiosidade. Locais de culto foram encerrados, celebrações religiosas, como os batizados, casamentos, funerais, e até feriados, foram proibidas. O próprio isolamento social a que as pessoas foram sujeitas, além de ter provocado instabilidade na área económica, contribuiu para o surgimento de problemas emocionais e psíquicos na vida de muita gente. Também as igrejas, durante os períodos de restrições impostas aos cultos presenciais, rapidamente tiveram de adaptar, pelo menos parcialmente, os seus serviços religiosos aos novos formatos digitais. Será a fé pós-covid mais individualista e menos comunitária? Perante a emergência do individualismo, quais serão os novos desafios à prática religiosa? Como se adaptarão as igrejas a estes novos fenómenos de individualismo?

**Palavras-chave:** Religião, espiritualidade, individualismo, pandemia

6

---

**Abstract:** It is an undeniable fact that the recent pandemic exposed new paradigms of experiencing religiosity. Places of worship were closed, religious celebrations such as baptisms, weddings, funerals and even holidays were prohibited. The social isolation to which people were subjected, in addition to causing economic instability, contributed to the emergence of emotional and psychological problems in the lives of many people. Also, churches during the periods of restrictions imposed on face-to-face services, quickly had to adapt, at least partially, their religious services to the new digital formats. Is post-covid faith more individualistic and less communal? Faced with the emergence of individualism, what will be the new challenges to religious practice? How will churches adapt to these new phenomena of individualism?

**Keywords:** Religion, spirituality, individualism, pandemic

\* Mestre em Ciência das Religiões. Investigador do Instituto de Cristianismo Contemporâneo (CICMER). Área de Ciência das Religiões (Departamento de Ciência Política | FCSEA), Universidade Lusófona, Lisboa, Portugal.

## Introdução

É facto inegável que a recente pandemia expôs novos paradigmas de vivenciar a religiosidade. Locais de culto foram encerrados e celebrações, como os batizados, casamentos e funerais, foram proibidos. Além de se ter podido observar entre os jovens um declínio das suas práticas religiosas, este tempo de pandemia também revelou muitas vulnerabilidades sociais e económicas, assim como potenciou o surgimento do fenómeno de solidão e de problemas emocionais, psíquicos e até espirituais na vida de muitas pessoas. Será que, também ao analisar-se a religiosidade em tempos de pandemia, a crise epidémica potenciou um reforço da fé na vida de muitas pessoas afetadas pela epidemia? qual o papel das comunidades religiosas no decorrer desta crise?

Entretanto, como iremos ver, a explosão da digitalização da religião, além de permitir um grande leque de oferta e escolha de serviços religiosos disponibilizados através das diferentes plataformas digitais, possibilitou igualmente aos fiéis das diversas confissões religiosas a possibilidade de o poder fazer noutras comunidades que não a sua.

Na secção que trata acerca da emergência do individualismo, iremos tentar colocar algumas questões, principalmente aquelas relacionadas com o individualismo religioso. Após o ressurgimento e até incentivo de certas formas de individualismo durante a pandemia, como será a fé pós-covid? Mais individualista e menos comunitária? Teremos uma religião menos institucionalizada?

Por último, que novos desafios que se colocarão à prática religiosa durante e após a pandemia? Como irão as igrejas, aliás muitas delas já em plena crise, reagir à perda da influência direta num mundo ocidental cada vez mais secularizado, relativizado e individualizado?

## Religiosidade em tempos de pandemia

Um estudo recente levado a cabo pelo prestigiado Barna Group, nos Estados Unidos, revelou que em plena pandemia e durante o ano de 2020, um em cada três cristãos praticantes deixou de atender completamente aos seus serviços religiosos (32%) e que somente cerca de 35% continuou a assistir aos serviços *online* das suas próprias congregações. Também se verificou que cerca de 14% mudaram para outra igreja, enquanto outros assistiam a diversos serviços *online* (18%). Entre as gerações mais novas, ou seja, aqueles que sociologicamente são definidos como os *Millennials* e que são nascidos entre o período da década de 80 e os inícios de 2000, observou-se que cerca de 50% não estão a assistir a qualquer serviço religioso

online. Verifica-se, inclusive, que muitos destes jovens estão, de facto, a afastarem-se das suas práticas religiosas. (BARNA GROUP, 2020).

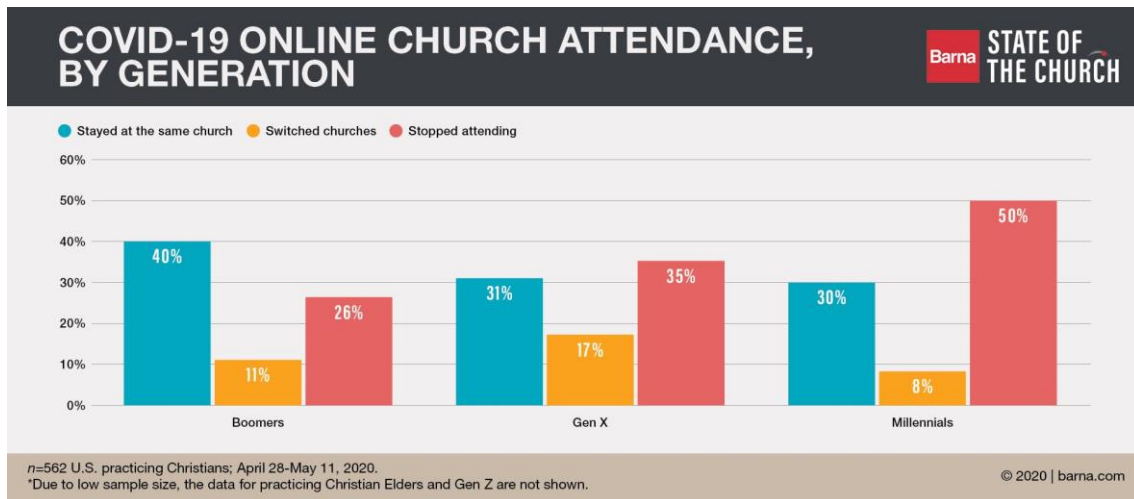
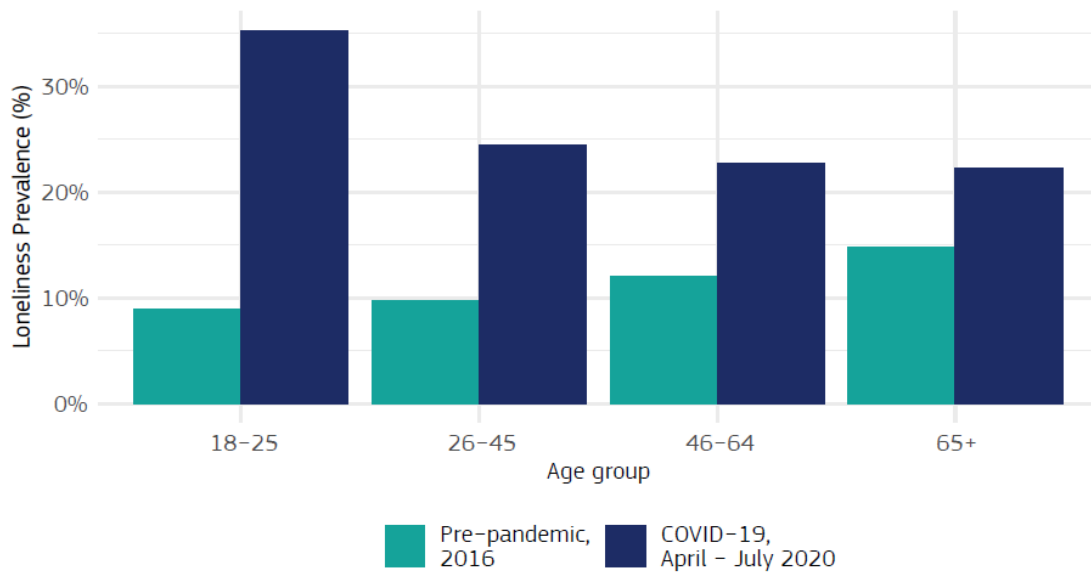


Figura 1 - Assistência à igreja online por geração

O isolamento social a que as pessoas têm sido sujeitas, além de ter provocado instabilidade na área económica, contribuiu igualmente para o surgimento de problemas emocionais, psíquicos e até espirituais na vida de muitas pessoas. Em algumas confissões religiosas, a não prática de certos ritos como a confissão, a eucaristia, as orações comunais, as festas religiosas, que exigem um forte vínculo presencial e comunitário, foram para muitos fiéis um problema bastante angustiante. O isolamento social pôs à vista um outro problema latente, mesmo antes da pandemia, e que tem a ver com a solidão. Um relatório publicado este ano pela União Europeia, revela que o nível de solidão entre as pessoas quadruplicou desde 2016: os jovens, entre os 18 e 25 anos, são os mais afetados pelas medidas de distanciamento social e quarentena. De acordo com a geografia europeia da solidão, nos países cujas sociedades são classificadas como mais coletivistas, os indivíduos são menos tolerantes ao isolamento relacional, especialmente da família e de morar sozinhos. Entretanto, nas sociedades individualistas, o isolamento emocional e as escassas interações com amigos ou um confidente atuam como desencadeadores da solidão. Por outro lado, o modelo neoliberal ao enfatizar a competição, promovendo o individualismo e o interesse próprio, reduz a ligação social e conduz a uma sociedade atomizada. Existe, pois, essa correlação entre individualismo e solidão (BAARCK et al., 2021).





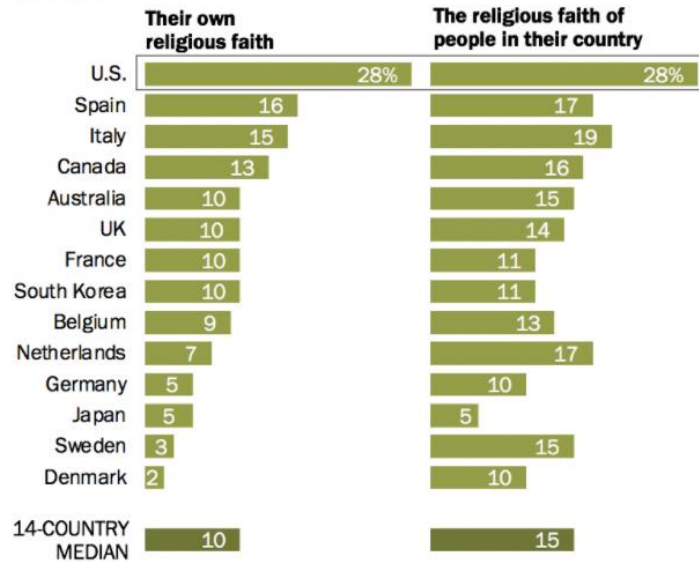
**Data sources:** Eurofound, 2016 EQLS and 2020 LWC surveys. The histogram displays, by age group and time period, the share of individuals who felt lonely more than half of the time over the two weeks preceding the interview.

*Figura 2 - Solidão por grupos de idade*

Mas, em tempos de crise como este, os seres humanos não deixam de recorrer à religião e à espiritualidade. Uma pesquisa efetuada pela Pew Reserach Center, em janeiro de 2021, chegou mesmo à conclusão de que quase três em cada dez americanos (28%) reportam uma fé pessoal mais reforçada devido à pandemia. Com os elevados números de mortes e perturbações na vida de muitos, as pessoas tendem a voltar-se para a família, amigos, colegas e grupos religiosos em busca de apoio, conforto e de explicações (PEW, 2021). Um outro interessante trabalho levado a cabo por Janet Bentzen, durante a crise do Covid-19, e acerca do aumento da religiosidade desde o surgimento da pandemia, revela que os pedidos de oração entre os cristãos e muçulmanos aumentaram de maneira exponencial em todo o mundo, ainda que a esmagadora maioria dos fiéis prefiram a oração privada em detrimento da coletiva. De facto, assistiu-se a um aumento de pesquisas no Google por oração para níveis nunca antes registados. (BENTZEN, 2020).

### Americans most likely to say pandemic has made their religious faith stronger

% who say \_\_\_ has become **stronger** as a result of the coronavirus outbreak



Note: In Australia and Canada, the question asked about "COVID-19." In Japan, it asked about "the novel coronavirus," and in South Korea, it asked about "Corona19."  
 Source: Summer 2020 Global Attitudes Survey, Q2a&b.  
 "More Americans Than People in Other Advanced Economies Say COVID-19 Has Strengthened Religious Faith"

PEW RESEARCH CENTER

Figura 3 - Os americanos estão mais suscetíveis de dizer que a pandemia tornou a sua fé religiosa mais forte

Um outro aspeto, a ressaltar em pesquisas levado a cabo recentemente, expõe deveras um paradoxo, pois, apesar de se verificar que a prática religiosa potenciou um aumento do bem-estar psíquico, mental e espiritual durante a pandemia, assistiu-se, por vezes, entre indivíduos religiosos, à escolha da opção de não aceitar as vacinas como meios profiláticos contra a doença, colocando assim em risco a saúde pública. Por outro lado, entre os mais secularizados, verificou-se que enfrentaram um maior sofrimento ao adotarem livremente as medidas recomendadas pelas autoridades de saúde pública, colocando assim a sua saúde mental em risco a fim de proteger a saúde física das pessoas ao seu redor (SCHNABEL, 2021). Ainda persiste entre certas comunidades religiosas, consideradas mais tradicionais ou fundamentalistas, um forte sentimento individualista anticiedade, onde essa desconfiança está relacionada à crença na proteção divina, pois, o ato de tomar a vacina é interpretado como sendo de falta de fé. Mas muitas das escolhas em matéria de saúde também podem estar dependentes da orientação de líderes religiosos em vez do recurso aos serviços de saúde (PRRI, 2021).

Verifica-se, entretanto, que as próprias comunidades religiosas têm tido um papel importante, ao longo das diversas fases do isolamento social, na mitigação dos efeitos colaterais da pandemia no tecido social afetado. Um caso paradigmático e de sucesso, foi o que fizeram diversas igrejas no Reino Unido ao criar uma parceria com o Centro para os Estudos de Cristianismo e Cultura da Universidade de York. Através de inquéritos feitos ao longo de 2020 e 2021, conseguiu-se mapear e identificar algumas das necessidades mais urgentes junto das diversas comunidades afetadas pela pandemia. Com esses estudos, além de fornecer evidências sólidas às autoridades estatais da importância das comunidades religiosas para a vida e bem-estar das populações, foi possível organizar e definir as diferentes prioridades de ação imediata a fim de se contribuir para a rápida recuperação do tecido social. De notar que, por ordem decrescente, os maiores problemas reportados pelas populações, são a solidão e isolamento social, os acessos aos serviços religiosos, atos comunitários como os funerais e casamentos, saúde mental, espaços para reflexão, conforto e esperança, e dificuldades financeiras, entre outros (C&C, 2021). Por vezes, observa-se que, quando o estado social demora em intervir, muitas vezes são precisamente as igrejas que estão na linha da frente no apoio às populações. Segundo Brissos-Lino, as comunidades religiosas funcionam como centros de cura social, no apoio aos pobres, idosos, minorias, imigrantes e outros mais fracos e/ou socialmente mais vulneráveis, promovendo assim a coesão do tecido social (BRISSOS-LINO, 2018).

### **A explosão da digitalização da religião durante a pandemia**

A religião está sendo repensada nesta era de explosão digital. Tem-se estabelecido um paralelismo entre o sucesso da Reforma aliado ao surgimento da imprensa de Gutenberg, com a proliferação das novas religiões de foro individualista no decorrer da utilização massiva das novas tecnologias. (BURTON, 2020). Em resposta ao alastramento da pandemia, quase todas as instituições religiosas foram forçadas a cancelar todos os seus serviços e atividades públicas, seja por ordem das autoridades políticas ou, de uma maneira responsável, por decisão de alguns dos seus líderes. Se até então, muitas comunidades já recorriam ao digital para transmissão de serviços religiosos presenciais, de um momento para o outro assistiu-se a um incremento exponencial da utilização dos meios de comunicação digital, não só dos atos de culto dominicais, mas também de outros, como reuniões de oração, momentos devocionais e até de encorajamento. Esta nova situação de crise, trouxe para quase todas as comunidades, enormes desafios na medida em que o distanciamento social causado pela

pandemia alterou, em muito, a comunhão entre fiéis, afetando-os igualmente com a ausência de muitas das suas práticas comunitárias.

Mas a explosão da digitalização da religião a que temos vindo a assistir nestes tempos de pandemia, tem vindo a permitir agora um grande leque de oferta e escolha de serviços religiosos disponibilizados através das diferentes plataformas digitais. As igrejas têm podido melhorar a qualidade dos seus serviços religiosos, seja através da música ou, por exemplo, na apresentação de eventos ou oradores especiais, com o intuito de fidelizar e aumentar as suas audiências. Se até ao surgimento da pandemia, a esmagadora maioria dos fiéis tinha por hábito assistir essencialmente aos serviços e eventos religiosos nas suas próprias igrejas, agora com os novos desenvolvimentos tecnológicos, surge a possibilidade de o poder fazer noutras comunidades que não a sua. Nunca, como nos dias de hoje, seja através de sítios da *Internet* e das redes sociais, houve tanta liberdade em relação às escolhas de com quem se comunicar, onde, a que horas e em que canal.

A assistência de serviços religiosos através das plataformas digitais permite verificar que a autoridade religiosa, que antes estava centrada na figura do líder religioso, por exemplo, num padre ou num pastor, passa agora a estar principalmente, ou pelo menos parcialmente, sujeita à audiência. É certo que muitos não se envolverão *online* com todas essas comunidades, no entanto, aqueles que o fazem, podem fazer as suas escolhas de acordo com os seus gostos e preferências pessoais e até com os níveis de popularidade dos seus comentários, ou seja, conforme a qualidade dos gostos e tipo de respostas que recebem de outras pessoas (CAMPBELL, 2020).

As formas tradicionais de comunidade, identidade e autoridade, podem ser alteradas conforme a religião é praticada na *Internet*. Ainda de acordo com Campbell, os estudos da religião *online* observaram que o ritual religioso tradicional tem de ser frequentemente adaptado para se enquadrar nas estruturas tecnológicas e restrições da *Internet*. Além disso, a rede fluida de interações e informação, pode potenciar a mistura de rituais e informações de múltiplas fontes de maneira a construir novas formas pessoais de envolvimento espiritual. A *Internet* serve como um centro espiritual, permitindo aos internautas optar, a partir de uma vasta gama de recursos e experiências, construir e personalizar o seu comportamento e crenças religiosas. Isto encoraja uma forma convergente de prática religiosa *online*, um processo que permite e até encoraja os utilizadores a recorrer simultaneamente tanto a fontes tradicionais como novas. O panorama tecnológico da *Internet* remove muitas das barreiras tradicionais de entrada, permitindo aos internautas religiosos novos níveis de liberdade para criar e aceder à informação. Podem, assim, aumentar o repertório de possibilidades para

novas formas de como interpretar e expressar as suas experiências religiosas. Para muitos, isto significa uma maior exposição a uma miríade de crenças espirituais, formas e interpretações que de outra maneira não teriam acesso, tanto de dentro como de fora das suas tradições religiosas. Isto cria a possibilidade de criar novos híbridos de religiões tradicionais à medida que diferentes formas de conhecimento e prática são combinadas para criar padrões individualizados de vida espiritual. A *Internet* torna-se assim para muitos um mercado religioso, encorajando os utilizadores a procurar informação preferencial ou a estabelecer práticas personalizadas, em vez de simplesmente ligarem-se a uma instituição religiosa oficial ou a um conjunto de modelos protocolares, como o poderiam ter feito no passado (CAMPBELL, 2012).

### **A emergência do individualismo durante a pandemia**

Estudos recentes evidenciam um aumento das práticas e valores individualistas correlacionados com o crescimento dos índices socioeconómicos um pouco por todo o mundo. Os autores desses estudos, Igor Grossmann (University of Waterloo) e Michael EW Varnum (Arizona State University), ao examinar práticas e valores individualistas ao longo de 51 anos em 78 países, têm concluído que as pessoas cada vez mais priorizam a sua independência e singularidade, em detrimento das verificadas em culturas coletivistas, onde se valorizam a interdependência, as relações familiares e a conformidade social (APS, 2017).

Nascida numa cultura mais individualista do que as gerações anteriores, a chamada geração *iGen*, nome abreviado para descrever os que nasceram na década de 1990 e em plena era dos *smartphones*, é também ela marcada pelo individualismo excessivo (daí a primeira letra de *iGen*). Estes jovens caracterizam-se como aqueles que mais se focam no eu e que, em questões de identidade, rejeitam as regras sociais tradicionais. Conforme aponta a psicóloga norte-americana Jean Twenge, “a *iGen* é diferente de todas as gerações anteriores na forma como estes jovens gastam o seu tempo, como se comportam e nas suas atitudes em relação à religião, sexualidade e política. Eles socializam-se de maneiras completamente novas, rejeitam tabus sociais outrora sagrados e desejam coisas diferentes nas suas vidas e carreiras”. A grande maioria destes jovens, apesar de se desvincularem das igrejas, afirmam, no entanto, terem ainda crenças religiosas fortes. Se, há gerações atrás, muitos ainda frequentariam as igrejas mantendo em anonimato as suas opiniões favoráveis acerca de temas como a igualdade do género, o sexo pré-matrimonial, divórcio e casamento de homossexuais, hoje já não as escondem e acabam por se afastar das instituições religiosas, desconectando-se assim da religião (TWENGE, 2017).

Os que têm analisado e estudado o fenómeno religioso nesta modernidade tardia, têm chegado à conclusão de que a religião, antes localizada unicamente nas igrejas ou instituições religiosas, tem adotado agora uma forma difusa, líquida e flexível. Conforme tinha já referido a socióloga Danièle Hervieu-Léger, cujo trabalho contribuiu imenso para o debate entre religião e modernidade, os processos de diferenciação e individualização que marcaram o avanço da modernidade, privou as religiões institucionalizadas do monopólio que estas antes gozavam para responderem às questões fundamentais sobre a existência humana. (HERVIEU-LÉGER, 2000). O individualismo religioso moderno substitui agora a autoridade normativa ou dogmática das instituições religiosas pela consciência individual de cada um, ou seja, por uma lógica de responsabilidade. Verifica-se assim uma fé mais pessoal do que coletiva e onde se dilui o sentimento de inclusão do indivíduo na fé comum.

O ser humano é, sem dúvida alguma, um animal social, conforme já o tinha afirmado Aristóteles na sua obra Política (ARISTOTLE, 1998). Entretanto, na presente pandemia, seja por imposição legal ou moral, tem-se vindo a estimular o isolamento social. Quase todas as atividades sociais, como trabalhar, estudar, fazer reuniões ou ir às compras, foram forçosamente transferidas, por segurança sanitária, para o domínio privado através nas novas ferramentas tecnológicas disponíveis para o efeito e esta necessidade tem vindo a contribuir para o incentivo das práticas individualistas. Será bem possível que, à medida que a intensidade da pandemia vá diminuindo, que algumas destas práticas acabem por persistir. O mundo tal como o conhecemos, muito dificilmente voltará a ser o mesmo, pelo menos como o conhecíamos antes da pandemia. Para algumas comunidades religiosas, onde os ofícios religiosos eram quase exclusivamente concentrados no modelo presencial, poderá ser difícil convencer de novo os seus fiéis a reunirem-se num local físico e horário fixo para as suas práticas litúrgicas regulares. As novas tecnologias, usadas de uma maneira mais ampla e massiva e ao possibilitarem reuniões virtuais, compras *online*, pagamentos digitais, serviços de tele saúde, ensino à distância, inaugura, de facto, uma nova era para o indivíduo. A pandemia, desencadeou e impulsionou mais o individualismo.

Niniam Smart, um dos mais influentes estudiosos de filosofia da religião do séc. XX, identificou sete dimensões que se encontram presentes em todas as religiões, como sejam a doutrinal ou filosófica, a narrativa ou mítica, a experiência religiosa e emocional, a social e institucional, a ética e jurídica, a prática e o ritual e, finalmente, a material que inclui os objetos sagrados (SMART, 1989). Interessante verificar que, de todas elas, somente a instituição religiosa remete para uma ação comunitária.

Conforme afirmou Jorge Botelho Moniz, "o afracamento da religião institucionalizada conduz a uma maior autonomia individual em matéria religiosa que, por consequência, incute um espírito consumista na psique religiosa dos indivíduos que, enfim, passam a organizar a sua religiosidade individualmente ou em pequenos grupos de memória de adesão voluntária, mediante os seus anseios particulares momentâneos e os diferentes contextos sociais" (MONIZ, 2017).

### **Os novos desafios à prática religiosa durante e após a pandemia**

A pandemia desencadeou e incentivou de certa maneira o individualismo no seio das nossas sociedades modernas. Pode até afirmar-se que nos estágios pós-pandêmicos, será muito provável que nada voltará a ser como antes, mesmo na dimensão religiosa, expondo assim novos desafios às próprias comunidades religiosas. Face aos avanços da secularização e do individualismo, Gilles Lipovetsky afirma que "no universo incerto, caótico, atomizado da hipermodernidade, aumenta também a necessidade de unidade e de sentido, de segurança, de identidade comunitária: é a nova oportunidade das religiões. De todo o modo, o avanço da secularização não leva a um mundo inteiramente racional em que a influência social da religião declina continuamente. A secularização não significa irreligiosidade, pois é também o que reorganiza a religiosidade no mundo da autonomia terrestre, uma religiosidade desinstitucionalizada, subjetivada e afetiva. (LIPOVETSKY, 2004).

Como poderão então as igrejas fazer face ao declínio da sua influência direta num mundo ocidental cada vez mais secularizado, relativizado e individualizado? O que acontecerá à religião após a pandemia? Conforme apontou Lluís Oviedo, a religião tem sido tradicionalmente associada, entre outras, a três funções principais: dar significado ou sentido existencial, oferecer recursos para lidar com os tempos difíceis e dificuldades e, finalmente, estabelecer padrões morais juntamente com a motivação para os cumprir. Contudo, a ampla difusão de uma mentalidade secular compreende a religião como um conjunto de crenças e práticas que se tornaram na sua maioria redundantes, de pouca ou nenhuma utilidade nas sociedades avançadas. A religião ainda é útil ou podemos substituir as funções que lhe são atribuídas por novos meios e mais eficientes? Numa sociedade que tem cada vez mais valorizado a economia e a produtividade acima de tudo, a pandemia revelou várias vulnerabilidades, começando pela própria vida humana até ao vazio de significados exposto por este materialismo extremamente consumista, o qual coloca em risco, não só a própria vida, como toda a sustentabilidade do planeta. Quando vemos algo que tem vindo a ser destruído, teremos rapidamente de o substituir por algo que cumpra melhor as suas funções.

Será este o tempo oportuno para se construir um mundo melhor, mais sustentável e mais justo, com uma economia mais humana e uma ciência mais humilde. A religião pode contribuir para esta tarefa, dando sentido e apoio em tempos difíceis, bem como promovendo a cooperação a partir de um quadro inclusivo. (OVIEDO, 2020).

Mas as próprias instituições religiosas estão e estarão em crise. Um dos grandes filósofos e teólogos europeus da atualidade, Tomas Halik, tem alertado para o facto de que muitas das igrejas continuarão fechadas, mesmo num futuro não muito distante. Tal não será devido somente a fatores externos como a atual pandemia, mas em parte por causa da relutância das igrejas levarem a cabo reformas profundas. No caso concreto do cristianismo, tem de se reconhecer que mais um capítulo da sua história está a chegar ao fim, sendo necessário que a Igreja se prepare para essa nova fase. Os cristãos não deverão preocupar-se tanto com a apologética e o proselitismo, de converter pessoas e de confiná-las às instituições existentes da Igreja. (HALÍC, 2021) O próprio Papa Francisco na sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, encoraja igualmente àquilo a que ele chama de uma “igreja em saída”. Uma Igreja que saia dos seus próprios limites e que, ocultamente, se aventure com audácia e violentamente nas franjas da sociedade, junto dos marginalizados, dos rejeitados, dos fracos, será talvez o ideário dessa igreja que o papa preconiza face aos problemas que a Igreja atravessa nestes tempos (FRANCISCO, 2013). Antes da institucionalização da igreja e em tempos de crise, um dos fatores que contribuiu para o forte crescimento do movimento iniciado por Jesus Cristo, eram os valores de cristãos de amor e caridade que eram traduzidos em normas de serviço social e solidariedade comunitária. Quando ocorreram os surtos epidémicos no segundo e terceiro séculos, os cristãos, além de terem tido maiores taxas de sobrevivência, ao estenderem o seu serviço social aos seus vizinhos pagãos, contribuíram em muito para a rápida disseminação do cristianismo no seio do império romano, apoiando-se essencialmente numa ética de serviço ao próximo (STARK, 1997).

## **Conclusão**

A emergência da pandemia, com os isolamentos sociais impostos, mergulhou praticamente todo o mundo numa profunda crise social. Muitos dos sistemas de saúde ficaram praticamente comprometidos nas suas capacidades de resposta, muitas empresas faliram e empregos foram perdidos, expondo assim a vulnerabilidade da sociedade. Consequentemente, surgiram problemas de solidão, psicológicos, emocionais e até espirituais na vida de muitas pessoas. No plano religioso, os próprios locais de culto ficaram vazios de um momento para o outro. Graças ao avanço das novas tecnologias e democratização da



*Internet*, assistiu-se então a uma explosão da digitalização da religião, quando as diferentes comunidades religiosas tentaram disponibilizar aos seus fiéis os seus serviços regulares, ainda que noutros formatos. Para algumas igrejas, a mudança dos ambientes presenciais para os virtuais não foi muito fácil, especialmente para aquelas cuja liturgia é fortemente sacramental, como o caso da Igreja Católica. Entretanto, inquéritos efetuados em plena pandemia, revelam que a assistência aos serviços religiosos tem vindo a decrescer, mesmo naqueles disponibilizados virtualmente. Mas, como é habitual em tempos de crise, as pessoas não deixam de recorrer à religião, procurando sentido de vida, conforto, orientação e ajuda em tempos de incerteza. Nunca, como nestes tempos, houve tanta procura e pedidos de oração através da *Internet*.

A pandemia revelou um facto que tem sido cada vez mais notório no estudo da religiosidade, ou se seja, o peso cada vez maior que a religião individual vai tendo face à própria instituição religiosa. Todas as religiões têm vindo a funcionar, tanto ao nível individual como coletivo, embora o fenómeno de religião como um sistema particular de crenças tenha sido desconhecido até à época moderna. Até antes, e no Ocidente, o que hoje chamamos de religião permeava a cultura e era inseparável de outros aspetos da cultura. (SCHILBRACK, 2010). Será a fé pós-covid mais individualista e menos comunitária? Será talvez ainda cedo para se poder chegar a conclusões. O isolamento social a que foi sujeita grande parte das populações durante a pandemia, propiciou o que algumas teses da individualização religiosa têm vindo a constatar já alguns tempos, a mudança das formas sociais da religião. Apesar de se poder verificar quebras na frequência e participação junto das instituições religiosas tradicionais, isso certamente não induz a uma diminuição da religiosidade a nível individual. Pelo contrário, o declínio das instituições religiosas estabelecidas estará diretamente ligado ao aumento da religiosidade individual, não representando isso perda da relevância da religião. Os indivíduos estão libertando-se das diretrizes institucionais nas suas orientações e comportamentos religiosos e estão cada vez mais tomando as suas próprias decisões sobre religião, de modo que as formas subjetivas de religião estão substituindo as formas institucionalizadas (INGLEHART, 2021).

Será de certa maneira previsível que, à medida que as restrições forem desaparecendo, as comunidades religiosas recuperem alguma normalidade, mas nada será o mesmo como dantes. A pandemia revelou que a religião organizada e institucional, aliás como qualquer outra instituição social, pode ser perturbada, seja na perda do número dos seus fiéis, na celebração dos seus rituais e liturgias ou até na exposição das suas doutrinas. A crescente secularização e individualização verificada, pelo menos nas sociedades ocidentais, tem de

facto propiciado o decréscimo do número de igrejas e dos seus membros, mas, apesar disso, não se caminha para uma sociedade ateísta; assiste-se sim, principalmente nas gerações mais novas, a uma desvinculação institucional religiosa, onde se adota novas formas de religiosidade mais privadas. Se pensarmos que um dos significados da palavra religião, do latim *religare*, é religar o ser humano à divindade, um dos grandes desafios das igrejas seria, em certo sentido, procurar pontes de diálogo com a sociedade e ter um papel cada vez mais preponderante na cura e recuperação do tecido social. Se assim for, auspicia-se um futuro brilhante para as religiões.

### **Bibliografia**

ARISTOTLE. Politics (Oxford World's Classics). Oxford University Press, 1998

ASSOCIATION FOR PSYCHOLOGICAL SCIENCE. (2017, July 18). Individualistic practices and values increasing around the world. ScienceDaily. Disponível em: [www.sciencedaily.com/releases/2017/07/170718083800.htm](http://www.sciencedaily.com/releases/2017/07/170718083800.htm), acedido em maio 2021

BAARCK, J., BALAHUR-DOBRESCU, A., CASSIO, L.G., D'HOMBRES, B., PASZTOR, Z. and TINTORI, G., Loneliness in the EU. Insights from surveys and online media data, EUR 30765 EN, Publications Office of the European Union, Luxembourg, 2021, ISBN 978-92-76-40247-3, doi:10.2760/46553, JRC125873. Disponível em: <https://publications.jrc.ec.europa.eu/repository/handle/JRC125873>, acedido em agosto 2021.

BARNA GROUP. One in Three Practicing Christians Has Stopped Attending Church During COVID-19. Disponível em: <https://www.barna.com/research/new-sunday-morning-part-2/>, acedido em: março de 2021.

BENTZEN, Jeanet. In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic. Disponível em: [https://www.economics.ku.dk/research/corona/Bentzen\\_religiosity\\_covid.pdf](https://www.economics.ku.dk/research/corona/Bentzen_religiosity_covid.pdf), acedido em: 11 de março de 2021.

BRISSOS-LINO, José. A religião e a coisa pública, 2018. Disponível no site: [https://www.academia.edu/37568636/Brissos\\_Lino\\_A\\_religiao\\_e\\_a\\_coisa\\_publica](https://www.academia.edu/37568636/Brissos_Lino_A_religiao_e_a_coisa_publica). Acedido em agosto de 2021.

BURTON, Tara Isabella. Strange rites: new religions for a godless world, PublicAffairs, New York, 2020

CAMPBELL, Heidi A. Digital Ecclesiology: A Global Conversation. 2020 Disponível em: <https://hdl.handle.net/1969.1/188698>, acedido em março de 2021.

CAMPBELL, Heidi A. (2012). Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society. Journal of the American Academy of Religion, 80(1), 64-93, 2012. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41348770>, acedido em agosto de 2021.

C&C, The Centre for the Study of Christianity & Culture. Churches, COVID-19, & Communities Project. Disponível no site: <https://churchesandcovid.org/sites/churchesandcovid.org/files/2021-04/Churches-Covid19-communities-full-report.pdf>, acessado em agosto de 2021.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. Vatican, 2013. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html), acessado em março de 2021.

INGLEHART, Ronald F. Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next? Oxford University Press, 2021

HALÍC, Tomáš. O Tempo das Igrejas vazias, Paulinas Editora, 2021.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Religion as a Chain of Memory. Rutgers University Press, 2000

LIPOVETSKY, Gilles. Os Tempos Hipermodernos, São Paulo, Editora Barcarolla, 2004

MONIZ, Jorge Botelho, Os Desafios da Religiosidade Contemporânea: Análise das Teorias da Individualização Religiosa e Espiritual, Revista Lusófona de Ciência das Religiões, nº 20, 2017. Disponível no site <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/6140/3758>, acessado em março de 2021, pp. 393-395

OVIEDO, Lluís, & LUMBRERAS, Sara (2020, November 26). What will happen to religion after Covid pandemic? Disponível no site <https://doi.org/10.31235/osf.io/chktm>, acessado em maio de 2021

PEW RESEARCH CENTER. More Americans Than People in Other Advanced Economies Say COVID-19 Has Strengthened Religious Faith. Disponível em: <https://www.pewforum.org/2021/01/27/more-americans-than-people-in-other-advanced-economies-say-covid-19-has-strengthened-religious-faith/>, acessado em março de 2021.

PRRI-IFYC, Public Religion Research Institute. Disponível em: <https://www.prii.org/research/prri-ifyc-covid-vaccine-religion-report/>, acessado em maio de 2021.

SCHNABEL, Landon. 2021. Religion Protected Mental Health but Constrained Crisis Response During Crucial Early Days of the COVID-19 Pandemic. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/jssr.12720>, acessado em junho 2021

SCHILBRACK, Kevin. "Religions: Are There Any?", Journal of the American Academy of Religion 78.4, December 2010, pp 1113–14.

SMART, Ninian. The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations, Cambridge University Press, 1989, pp. 10–25

STARK, Rodney. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, HarperSanFrancisco, 1997

TEIXEIRA, Alfredo. *Identidades religiosas na Área Metropolitana de Lisboa*, FFMS, Lisboa, 2018.

TWENGE, Jean M. *iGen: Why Today's Super-Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy--and Completely Unprepared for Adulthood--and What That Means for the Rest of Us*, Atria Books, 2017

## A SAUDADE NO CONTEXTO RELIGIOSO LUSÓFONO

Luís Alexandre Ribeiro Branco\*

**Resumo:** Segundo alguns tentam explicar, a palavra saudade é uma palavra sem equivalente noutras línguas, e, por isso, é um “sentimento-ideia”, “emoção reflectida”, e ainda, “a promessa de uma nova civilização lusitana” - em suma, uma religião, uma filosofia, uma política tipicamente portuguesa. Quiçá seja a palavra da qual os falantes da língua portuguesa mais se orgulham. É uma palavra-sentimento, com significado profundo.

Neste artigo buscaremos apresentar a temática da saudade e do saudosismo como aparecem na religiosidade dos falantes da língua portuguesa. O artigo terá por apoio as seguintes questões: Qual o significado da saudade? Qual a origem ou origens da saudade numa perspectiva religiosa? Qual é a influência da saudade na teopoesia e poesia lusófona?

**Palavras-chave:** Saudade; Saudosismo; Portugal; Lusofonia; Cristianismo.

\* Doutor em Filosofia. Investigador do Instituto de Cristianismo Contemporâneo (CICMER, Universidade Lusófona, Portugal).

## Introdução

A saudade é um sentimento marcante em todas as culturas. Todos os povos têm esta experiência da saudade, do «homesick», de uma certa nostalgia. No entanto, foi no pensamento galaico-português que a saudade tomou novas formas, virou poesia, reflexão filosófica e até mesmo uma religião ou no mínimo parte dela.

Os poetas, filósofos e teólogos portugueses refletiram sobre a saudade como ninguém, a descobriram no cotidiano português como um manto escuro e pesado do qual não se quer livrar, antes pelo contrário, remoe-lo, experimentá-lo a cada manhã ou a cada noite e cantá-lo num fado tristonho.

A saudade tem sido tema de investigação de várias figuras importantes na literatura portuguesa. E o objetivo deste artigo é justamente fomentar ainda mais a reflexão sobre este tema tão importante na cultura portuguesa.

## Qual o significado da saudade?

Se desejamos descobrir o significado da saudade na cultura portuguesa, precisamos percorrer alguns caminhos, ter um olhar mais crítico e buscar na literatura, em especial entre os escritores saudosistas e espiritualistas quais foram as suas ideias sobre este tema. O movimento saudosista iniciou-se em 1910 e surgiu com a fundação da revista «A Águia», que circulou em Portugal até 1932. Teixeira Pascoaes envolveu-se com a revista em 1912, com uma grande influência sobre o movimento, que logo envolveu outras personagens. Teixeira de Pascoaes foi sem dúvida um dos que mais contribuiu para a compreensão da saudade no século XX e suas obras são de grande importância para análise deste tema.

Segundo alguns tentam explicar, a palavra saudade é uma palavra sem equivalente noutras línguas, pelo menos no sentido como ela se apresenta na língua e no pensamento português, e, por isso, é um «sentimento-ideia», uma «emoção reflectida», e ainda, «a promessa de uma nova civilização lusitana» - em suma, uma religião, uma filosofia, uma política tipicamente portuguesa. Se desejamos conhecer a saudade em seu sentido mais alargado temos que nos dedicar a uma análise histórico-gramatical desta palavra e também sua significação para o povo português.

A saudade tem a ver com uma nostalgia tipicamente portuguesa, como bem explicou Paulo Borges:

Esta nostalgia (do grego *nóstos*, regresso (a casa, à pátria) e *algos*, dor), enquanto dolorosa insatisfação com a condição actual, sentida como

exílio, e ânsia de regresso a um espaço recordado como de maior intimidade, evoca aquilo que em português e na cultura poético-filosófica galaico-portuguesa se expressa também, e a nosso ver mais plenamente, pela palavra *saudade*. (Borges 2018, p. 56)

Trata-se ainda daquilo que lemos na obra de Teixeira de Pascoaes, “*Regresso ao Paraíso*”; (Pascoaes, Silva 1986) uma belíssima tragédia, ao estilo de Dante, sobre a saudade. O livro inicia-se com a descrição do Inferno, onde «Satã consome o fogo dos seus dias cuidando, com amor, do martírio das almas» que ali lhe chegam. Da frente do Diabo sobressai o símbolo do seu Império, a serpente que seduziu Eva ao enroscar-se na árvore do Paraíso, transformando-a e a Adão, nos dirigentes das noturnas legiões de Satã.

Quando Satã, ouvindo a serpente que prevê o fim da humanidade, envia Adão e Eva para o mundo, «à frente dos demónios aguerridos», não esperava que, pelas recordações do Paraíso, estes revivessem o amor original, sentindo piedade dos seus filhos. Trava-se, assim, uma batalha entre Anjos e Demónios em que, se Adão vencer o demónio que nele se entranhou, poderá regressar ao Paraíso. O homem vive, em *Regresso ao Paraíso*, uma tragédia que desencadeia-se a partir da saudade. A saudade subjetivada na experiência de Adão e Eva é retratada como um sentimento indomável que consome os patriarcas da humanidade fazendo com que eles repensem suas ações e busquem uma solução que possa ser boa para seus filhos e quem sabe uma possibilidade de regresso ao paraíso.

### **Qual a origem ou origens da saudade numa perspectiva religiosa?**

Em *Regresso ao Paraíso*, Teixeira de Pascoaes, tenta traçar filosoficamente uma ligação entre o homem e a saudade que este sente do seu estado original no paraíso. É, portanto, uma saudade subjectiva do paraíso que leva o ser humano a este estado nostálgico tão bem descrito na poesia e na literatura portuguesa. Como escreveu Teixeira Pascoaes em sua obra «*A Saudade e o Saudosismo*»:

Sem Poesia não há Humanidade. É ela a mais profunda e a mais etérea manifestação da nossa alma. A intuição poética ou orfaica antecede, como fonte original, o conhecimento euclidiano ou científico. E nos dá o sentido mais perfeito e harmónico da vida. Aperfeiçoando o ser humano, afasta-o do antropóide e aproxima-o dos antropos. Que a mocidade actual, obcecada pela bola e pelo cinema, reduzida quase a uma fotografia peculiar e uma espécie de máquina de fazer pontapés, despreza o seu aperfeiçoamento moral; e, com o seu fato de macaco, prefere regressar à Selva a regressar ao Paraíso. E assim, igualando-se aos bichos, mente ao seu destino, que é ser o coração e a consciência do Universo: o sagrado coração e o santo espírito. Eis o destino do homem, desde que se tornou consciente. E tornou-se consciente, porque tal acontecimento estava contido nas possibilidades da Natureza. Sim, a nossa consciência é a própria Natureza numa autocontemplação maravilhosa. Ou é o próprio

Criador numa visão da sua obra, através do homem. E, vendo-a, desejou corrigi-la, transfigurando-se em Redentor. (Pascoaes, Gomes 1988)

O sonho inconsciente do regresso ao paraíso, na verdade, é a fonte de toda saudade da humanidade. A saudade das coisas, lugares e pessoas representam um sentimento mais profundo, subjetivo e inconsciente daquilo que a humanidade perdeu: o paraíso. E apenas em seu retorno para Deus – em si mesmo transfigurado em Redentor – é que a saudade poderá ser definitivamente satisfeita. Obviamente que não nesta esfera, mas no regresso ao paraíso. A religião tem portanto um papel importante em saciar a saudade do ser humano, uma saudade que não se satisfaz plenamente com o retorno da pessoa amada, com o retorno à pátria querida ou mesmo com a religiosidade. A religião é uma fonte de satisfação, mas não em sua plenitude. Talvez seja a forma mais profunda de lidar com a saudade.

Paulo Borges escreveu que é «fundamental investigar a relação da saudade com motivos centrais da espiritualidade humana». (Borges 2019, p. 14) A saudade como temos visto, encontra sua origem e objeto na espiritualidade. Na cultura budista, Paulo Borges explica que «num certo sentido, estamos saudosos (homesick) da nossa verdadeira natureza» (Borges 2019, p. 14) que é por sua vez espiritual. Portanto, segundo Paulo Borges, a «ânsia de Deus» é já a «presença de Deus». Um Deus ausente que se faz presente na saudade dos seus. Não podemos ter Deus completamente, mas podemos estar completamente absorvidos pela saudade da sua presença de tal forma que esta saudade já é Deus presente em nossos corações.

### **Qual é a influência da saudade na teopoesia e poesia lusófona?**

Neste sentido o cristianismo encontrou na cultura portuguesa um solo fértil onde poderia se desenvolver. Não era um solo fértil para qualquer tipo de religiosidade, mas um solo fértil para os pressupostos do cristianismo, que respondia aos mais profundos anseios da alma portuguesa. Em vista disso, não seria de todo um engano dizer que ser português é ser cristão, ainda que este ser cristão inclua elementos para além do cristianismo bíblico, portanto, «um sincretismo de vertente cristã». (Sá 1992, p. 53) Com isto não quero presumir que o cristianismo seja a única vertente religiosa em Portugal ou dos portugueses. Entretanto, o cristianismo encontrou na cultura portuguesa um ambiente propício para o seu estabelecimento. Vemos, por exemplo, no sebastianismo o mito do retorno, o mesmo encontra-se no cristianismo com a promessa do retorno de Cristo, com a promessa de uma glorificação do corpo que restaurará o homem e o mundo ao seu estado original.



Como apregoado por Pascoaes, o saudosismo vai, portanto – conforme também afirma Maria Lourdes Belchior - agigantar-se como uma religião, com dogmas e ritos cristãos. «A saudade das “origens” equivale a uma saudade religiosa. É desejo, do poeta, de viver no Mundo recente, puro, tal como saiu das mãos do criador. É a nostalgia da Perfeição que explica em grande parte, o desejo de recuperar uma situação paradisíaca, espécie de mito do eterno retorno concretizado no esforço contínuo de presentificar, pela Saudade um passado mítico». (Pascoaes. Gomes 1988, p. 164) «É, no fundo, uma forma de obsessão ontológica: é sede do sagrado e nostalgia do ser. É, em última instância, saudade de Deus». (Pascoaes. Gomes 1988, p. 164)

A saudade tem para os portugueses um sentido eterno, que não termina com o abraço, mas que continua para além do abraço e da presença numa perpétua ânsia de se ter um pouco mais daquilo que já se tem. Não trata-se de um sentimento patológico, mas de um sentimento poético. Todo português é um pouco poeta, seja nas palavras ou nos sentimentos. Esta ansia por «um pouco mais» é externada na interpretação do fado. Dentre as várias suposições, o fado é apresentado como sendo de origem árabe, com os mouros que habitaram a Península Ibérica até ao final do século XV. Se esta suposição estiver certa, é possível deduzir que o fado era uma forma de expressar a dor, a ausência, a nostalgia, enfim, a saudade das suas origens.

O talento poético lusitano, entretanto, remota aos tempos mais antigos, mesmo antes do nascimento de Portugal como país. São mesmo admiráveis a quantidade e a qualidade dos poetas portugueses num país com dimensões tão pequenas, quando comparado aos outros países. A poesia sempre teve a sua presença marcante na literatura portuguesa. Foi também a poesia uma fonte de inspiração para amores lendários como o de Pedro e Inês de Castro; nos movimentos académicos e filosóficos que também tiveram grande influência nos movimentos sociais e políticos do país.

O escritor português Amorim de Carvalho explica com excelência a presença da poesia e também da filosofia na cultura portuguesa. Em sua obra «Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia», Amorim de Carvalho ajuda-nos a compreender o papel do poeta e do filósofo, bem assim o modo como ambos surgem em Portugal. A filosofia é o saber, em pensamento reflexivo e discursivo acerca da realidade na crença numa correspondência entre o real e o pensar, sendo objeto da filosofia todo o pensável incluindo o próprio pensamento - que ao saber não põe limites externos ou do seu objeto, embora se esgote, no homem corpo-e-alma que pensa, em limites internos ou de si mesmo. E aqui nos deparamos com uma realidade: a pobreza na história da filosofia.

Entretanto, pelo facto de ser menos rico na filosofia do que o é na poesia, Portugal desenvolveu uma poesia riquíssima em filosofia. Amorim de Carvalho explica este fenómeno particular português com as seguintes palavras: «O poeta é solitário, esta solidão explicará a riqueza da nossa poesia e o colóquio filosófico que tantas vezes se contém na nossa poesia. E quando o pensador português surge fora da poesia, e ainda quase sem colóquio, ou timidamente mal reconhecido pelos compatriotas, negado até ele mesmo crescendo em si - e quantas vocações não se tem perdido neste drama». (Carvalho 1959, p. 4) Sendo esta a realidade portuguesa, não podemos deixar de mencionar também o papel da teopoesia na filosofia da religião em Portugal. Fernando Pessoa foi sem dúvida o grande poeta e de certa forma o grande filósofo português do século XX. Suas obras são riquíssimas tanto em poesia como em filosofia. Ele expressou lindamente este sentimento agudo da saudade com as seguintes palavras:

Sinto o tempo com uma dor enorme. É sempre com uma comoção exagerada que abandono qualquer coisa. O pobre quarto alugado onde passei meses, a mesa do hotel de província onde passei seis dias, a própria triste sala de espera da estação de caminho de ferro onde gastei duas horas à espera do comboio - sim, mas as coisas pequenas da vida, quando as abandono e penso, com toda a sensibilidade dos meus nervos, que nunca mais verei e as terei, pelo menos naquele exato momento, doem-me metafisicamente. Abre-se-me um abismo na alma e com um sopro frio da boca de Deus roça-me pela face lívida.

O tempo! O passado! Aí algures, uma voz, um canto, um perfume ocasional levantou em minha alma o pano da boca das minhas recordações... Aquilo que fui e nunca mais serei! Aquilo que tive não tornarei a ter! Os mortos que me amaram na minha infância. Quando os evoco toda a alma me esfria e eu sinto-me desterrado de corações, sozinho na noite de mim próprio, chorando como um mendigo o silêncio fechado de todas as portas. (Pessoa 2014, p. 156)

## Conclusão

A saudade tem seus mistérios, alguns destes e demonstrado no divino. Como disse o poeta “A saudade é a nossa alma e a nossa Musa” ela é também “Deus” na “saudade de Deus” que o mostra mais presente na própria ausência, revelando-o livre de todas as formas da presentificação que o movimento saudoso transcende: “A saudade de Deus é que é Deus; [...] Adoramos a ausência e desprezamos a presença” (Pessoa 2014, p. 111).

Ao voltarmos ao Regresso ao Paraíso observamos que para o poeta Teixeira de Pascoaes o sonho inconsciente do regresso ao paraíso seria na verdade a fonte de toda saudade da humanidade. A saudade de Deus! A saudade das coisas, lugares e pessoas trata-se de uma saudade mais profunda, subjetiva e inconsciente daquilo que a humanidade perdeu:

o paraíso. E apenas em seu retorno para Deus através de si mesmo transfigurado em Redentor é que a saudade poderá ser definitivamente satisfeita. Obviamente não nesta esfera, mas no regresso ao paraíso. Vive-se, portanto, numa eterna saudade do tudo e do nada, onde o tudo é descrito e o nada indescritível.

### **Bibliografia**

BORGES, Paulo. 2019. *Presença Ausente: A Saudade na Cultura e no Pensamento Português*, Nova Teoria da Saudade. Lisboa: Âncora Editora.

CARVALHO, Amorim de. 1959 *Deus e o Homem : Na Poesia e na Filosofia. Estudos e Críticas*: Porto: Livraria Figueirinhas.

PASCOAES, Teixeira. 1986. *Regresso Ao Paraíso*. Lisboa: Assírio & Alvim.

SILVA, Agostinho da. 1999. *Textos e Ensaios Filosóficos*. Vol. 1, 2 vols. 1ª ed. Obras De Agostinho Da Silva. Lisboa: Âncora Editora.

TEIXEIRA, António Braz. 1993. *Deus, O Mal e a Saudade, Estudos Sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*. Vol. 5. Lisboa: Fundação Lusíada.

## **A REPRESENTAÇÃO DO CORAÇÃO E O SEU SIMBOLISMO ESOTÉRICO**

Vítor Rosa\*

\* Docente e investigador, Universidade Lusófona, CICMER.

## Introdução

De uma forma metafórica, entregamos o coração a uma pessoa que se ama, significando que lhe confiamos a vida. É também um símbolo corrente utilizado para representar o centro da atividade emocional, espiritual, moral ou intelectual. Mais amplamente, a palavra “coração” designa que se encontra ao centro. Para além da questão física (órgão muscular), na linguagem comum ele representa o amor, a generosidade, a franqueza, a coragem, etc. Os egípcios acreditavam que era no coração que se encontrava a essência do homem, e compreende a vida sobrenatural. Os hebreus faziam dele o lugar de todas as faculdades da alma e da sua inteligência, na sua expressão mais pura. Os índios da América viam no coração o santuário, no qual habitava o “grande espírito”, isto é, Deus. Num dos provérbios chineses, é dito que “o fundo do coração é mais longe do que o fim do mundo”. Para eles, é, portanto, o coração e não a cabeça que está na origem do pensamento. Nas religiões atuais, o coração reveste igualmente de uma grande importância. No judaísmo utiliza-se a expressão “falar com o seu coração” (Ouaknin, 2004). Os muçulmanos dizem o coração é o local onde a Divindade habita: “a minha terra e o meu céu não me contêm, mas eu estou contido no coração do meu fiel servidor”, declarou Alá pela boca do profeta (Dassa & Dassa, 2004). Na mística cristã do oriente, do século IV ao XVII, o coração assume um lugar fundamental (La Croix-Haute, 2002; Losky, 2002, Schnetzler, 2002, Deseille, 2004, Rousse-Lacordère, 2007). Os teólogos Isaac de Nínive (morte no século VI d.C.) e Angelus Silésius (1624-1677) referiram que o coração não pertencia ao corpo, à alma ou ao espírito, mas que ele se situava a um nível superior que integrava a totalidade do ser (Khaitzine, 2001; Labouré, 2009).

Segundo Mollier (2014), a Maçonaria, enquanto ordem universal, filosófica e progressiva, foi e é um conservatório de tradições. Selos, cartas, diplomas, certificados, patentes, e a sua rica iconografia<sup>1</sup>, podem ser, atualmente, curiosos(as), e anacrónicos(as), aos olhos dos usos do mundo profano (não iniciados). A sua utilização foi generalizada nas sociedades tradicionais. “Desde o século XVIII existe uma tradição heráldica maçónica”, sustenta Mollier (2014, p.131). Quando se olha para a iconografia maçónica, não se pode ficar indiferente com o número importante de Lojas<sup>2</sup> Maçónicas que adotaram emblemas com a imagem de um coração inflamado, como símbolo distintivo.

<sup>1</sup> Iconografia é uma forma de linguagem visual que usa imagens para representar algum tema.

<sup>2</sup> Loja maçónica (também designadas por Oficinas) é o local onde os maçons se reúnem periodicamente para trabalhar de forma ritualística.

Com este trabalho, que se pretende qualitativo e interpretativo, procuramos refletir sobre o coração e o seu simbolismo esotérico na tradição iniciática maçônica.

## 1. A iconografia das Lojas em França

Quando olhamos para a iconografia<sup>3</sup> maçônica, não podemos ficar indiferentes e até mesmo surpreendidos com o número importante de Lojas, nomeadamente francesas, que no século XVIII e seguintes adotaram o emblema/brasão com a imagem de um coração inflamado, como símbolo distintivo. As figuras desses corações, muitas vezes colocados em duplicado ou triplicado, inscrevem-se diretamente numa longa tradição iconográfica cristã. A pesquisa efetuada em Portugal sobre emblemas com a representação do coração, das Respeitáveis Lojas portuguesas, de diversas Obediências (Grande Oriente Lusitano, Grande Loja Soberana de Portugal e Grande Loja Simbólica de Portugal), foi infrutífera. Destacamos, então, alguns exemplos das Lojas francesas:

A Loja “Le tendre accueil d’Angers” (fundada em 1779)<sup>4</sup> mostrava um coração inflamado numa estrela com seis pontas (cf. Figura 1).



Figura 1: Brasão da Loja Maçônica Francesa “Le tendre accueil d’Angers”  
Fonte: Laurant (2003)

A Loja “Les coeurs unis de Paris” (fundada em 1820) apresentava dois corações inflamados em cima de uma coluna (cf. Figura 2).

<sup>3</sup> Do grego “eykon” (imagem), e “grafia” (escrita), a iconografia é uma forma de linguagem visual que usa imagens para representar algum tema (Sanchez, 2016).

<sup>4</sup> A Biblioteca Nacional de França (BnF) tem diversa documentação sobre esta Loja. Blanvillain (1985) refere que, em 1774, havia 22 membros. Outros autores datam de 1776 a sua fundação: <https://www.hiram.be/journees-du-patrimoine-a-angers/> (consultado em 28/10/2020).



Figura 2: Brasão da Loja Maçónica Francesa “Les coeurs unis de Paris”  
Fonte: Laurant (2003)

A Loja “La parfaite unité des coeurs”, igualmente em Paris, dispunha de três pequenos corações num triângulo (esquadro e compasso) (cf. Figura 3).



Figura 3: Brasão da Loja Maçónica Francesa “La parfaite unité des coeurs”  
Fonte: Laurant (2003)

A “L’ancienne cauchoise de Caudebec”, na Normandia, inscrevia os dois corações numa estela flamejante (resplandecente) (cf. Figura 4).



Figura 4: Brasão da Loja Maçônica Francesa “L’ancienne cauchoise de Caudebec”  
Fonte: Laurant (2003)

Esta Loja foi fundada em 1786, numa cidade onde o protestantismo ganhava terreno. Dotada de um Capítulo, a *Union Cauchoise* contava com oito eclesiásticos entre os doze fundadores. A Loja “Ardente Amitié”, a Oriente de Rouen, também adotou no seu emblema o coração (cf. Figura 5).



Figura 5: Brasão da Loja Maçônica Francesa “Ardente Amitié”  
Fonte: [https://www.cgb.fr/franc-maconnerie-rouen-lardente-amitie-ttb.fjt\\_527704.a.html](https://www.cgb.fr/franc-maconnerie-rouen-lardente-amitie-ttb.fjt_527704.a.html) (consultado em 26/01/2021)

A Loja “Les coeurs sincères” seguiu semelhante caminho (cf. Figura 6).





Figura 6: Brasão da Loja Maçônica Francesa “Les coeurs sincères”  
Fonte: Laurant (2003)

As Constituições do Grande Oriente de França (GODF) foram seladas por três corações unidos (cf. Figura 7).



Figura 7: Selo do GODF  
Fonte: Laurant (2003)

Encontrámos também a representação do coração, no caso particular trespassado por uma espada, na iconografia da III Ordem de Sabedoria do Rito Francês (cf. Figura 8).



Figura 8: Iconografia com a representação do coração, III Ordem de Sabedoria do Rito Francês  
Fonte: Mainguy (2003)

Uma posição particular assume na figura do pelicano que bica o seu próprio peito para alimentar os seus filhos com o sangue (figura que se vê no Grau 18, do Rito Escocês Antigo e Aceito - REAA). Esta alegoria, ausente da Bíblia, estava, no entanto, omnipresente nos manuscritos medievais e conhecem um sucesso contínuo tanto na iconografia cristã, como na Maçonaria escocesa (REAA e Regime Escocês Retificado - RER). Pode-se também associar o coração não visível ao gesto do São João, o Apóstolo amado, com a cabeça no peito do seu mestre, como que à escuta de um segredo (Laurant, 2003).

## 2. O cristianismo latim: uma religião do coração

Depois do fim da Idade Média, a experiência mística associava o tema da entrada no coração de Cristo a uma nova devoção, visando o acesso direto, pessoal, e sem a mediação sacerdotal, no absoluto divino. Depois da *Reforma*, o Jean Eudes (1601-1680), presbítero francês, canonizado pela Igreja católica em 1925, colocou as bases do que viria a tornar-se o culto do sagrado-coração e símbolo da “Reparação” da “grande transgressão” da Revolução Francesa para terminar, em 1956, com a elaboração teológica da Encíclica *Haurietis Aqua* *Aguas* (é uma encíclica de referência do Papa Pio XII sobre devoção ao Sagrado Coração, escrita em 15 de maio de 1956).

No coração admirável da sagrada mãe de Deus, Jean Eudes desenvolveu a figura dos corações associados a Maria e ao seu filho divino, imagem que é duplicada no plano da reencarnação entre os dois polos: celeste e terrestre, e depois articulada com a questão da alma. O coração espiritual de Maria é o coração de Jesus. Esta argumentação vai alimentar ricas especulações que ultrapassam o quadro teológico para integrar o campo esotérico através das noções como o “centro do plano divino”, o coração que ganha à cabeça e ao intelecto, ou às relações masculino e feminino.

Não nos vamos alongar aqui sobre a interpretação cardiocêntrica, mas podemos apontar Clemente de Alexandria (150 d.C.-215 d.C.), escritor, teólogo, nascido em Atenas, que estabeleceu nos *Stromate V* (o terceiro trabalho na trilogia de Clemente sobre a vida cristã) uma série de correspondências entre a função particular do coração na cultura grega, nas religiões e nos mistérios e na tradição judaico-cristã. Invocava que a primeira permitia o conhecimento de Deus que dá a vida eterna e a segunda evidenciava a relação com a iniciação aos mistérios pitagóricos. Para os pitagóricos, os números mantinham uma relação direta com a matéria, considerando o número 1 como um ponto, o 2 como uma reta, o 3 como uma superfície e o 4 como um sólido. As sequências dos pontos nas quatro fileiras formam a representação geométrica do quarto número triangular. Assumindo que  $1 + 2 + 3 + 4 =$

10, o número "dez" era visto como uma espécie de conjunto de 4 elementos (terra, ar, água, fogo), o "alicerce" das coisas do mundo. Willermoz destaca que

Os números, por si próprios, não têm uma virtude particular. Eles são os signos representativos da natureza dos seres e das coisas. Eles são uma espécie de linguagem intelectual, mais específica do que a linguagem normal para exprimir e para tornar sensível à inteligência humana o valor das forças, das faculdades e das propriedades dos seres e das coisas, assim como a ação particular que cada classe dos seres espirituais é chamada a operar na ordem providencial ou sabedoria e a vontade que o Criador lhes colocou, e que poderá ser modificado pela mesma Vontade (Subrini, 2012, p. 44).

De referir aqui que Roger Dachez, médico, historiador, presidente do Instituto Maçónico de França, referiu que no início da Maçonaria (1717) não havia nada de hermetismo nos rituais<sup>5</sup>. Só surge mais tarde no século XIX. Inicialmente havia a referência à água e ao fogo. O primeiro seria pregado por São João Baptista. O segundo seria a obra purificadora de Jesus Cristo. Mesmo o grau de Rosa-Cruz (grau 18.º do REAA, ritual datado de 1765) não fazia referência inicialmente aos 4 elementos. Isso foi acrescentado mais tarde, o que não deixa de ser “uma grande acrobacia”, referiu Dachez num testemunho que se pode encontrar num vídeo divulgado na Internet<sup>6</sup>.

### 3. Um outro século XIX

Numa mistura de várias correntes, e de várias especulações sobre o coração no centro divino do plano humano, surge num manuscrito maçónico, datado de 1812, destinado à instrução dos Irmãos, e que foi publicado na revista *Renaissance Traditionnelle* (criada por René Guilly, que fundou a Loja maçónica *Du Devoir et la Raison*, em 1955, Paris): “A geometria do maçom”, reenviando para os números do Santo Agostinho. As figuras apresentadas remetem para o coração, como verdadeiro suporte de meditação. Remete para referências escriturísticas (da sagrada escritura) e comentários teológicos. Fazem alusão ao puro amor e à oração cordial que podem ser revelados.

Na esteira teológica, é de referir o Martinismo, como via cardíaca. O Martinismo é uma via altamente iniciática que remonta ao século XVIII (Ambelain, 1946, 1948, 1985; Vivenza,

---

<sup>5</sup> Para os historiadores dos graus e dos rituais, parece claro que, na história da Maçonaria francesa, que, de certa forma, impulsionou a Maçonaria europeia, há duas épocas: uma época que se pode qualificar de fundadora, onde se construiu, se inventou e se estruturou os graus dos diferentes sistemas que deram origem a rituais como os que conhecemos; e depois uma época, que podemos dizer de estabilização, ou de adaptação, onde finalmente há uma espécie de generosidade, de fecundação criadora do século XVIII. A bem dizer, não se inventou nada de novo, mas ensaiou-se de fazer viver o que tinha sido criado.

<sup>6</sup> Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=uagBZzy19yk> (consultado em 3/11/2020) e <https://www.youtube.com/watch?v=d5zTybiYL9o> (consultado em 02/11/2020).

2012). Amadou (1946, 2011) considera que a palavra “martinista” abrange significados diversos. Em primeiro lugar, ele designa o sistema de teosofia constituído por Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), iniciado na “L’Ordre des Chevaliers Maçons Elus Coëns de l’Univers” em 1768 (Vivenza, 2003). “Martinista” é, assim, aquela ou aquela que estuda este sistema e o coloca em prática. “Martinista” designa também a doutrina e o sistema de Martinès de Pasqually (1727-1774), que foi o mestre de Saint-Martin, na Ordem dos *Elus Coëns* (sacerdotes, na palavra hebraica) (Nahon, 2011; Caillet, 2011). Os martinistas são assim os Eleitos Coëns. O “martinismo” é ainda o Regime Escocês Retificado de Jean-Baptiste de Willermoz. Por fim, o “Martinismo” designa a Ordem Martinista de Gérard Encausse (1865-1916), médico, mais conhecido por Papus, na “Belle Époque”, e por Augustin Chaboseau (1868-1946), no século XIX. Estes homens e mulheres incarnam movimentos tradicionais, mas seguem a doutrina da Reintegração, que os liga à tradição judaico-cristã (Amadou, 2016).

Segundo Amadou (1946), as teorias de Martinès e de Saint-Martin eram as mesmas, mas uma profunda diferença separava as duas. A de Martinès procurava situar-se na Maçonaria superior e a de Saint-Martin dirigia-se aos profanos, isto é, aos não iniciados. A segunda afastava as práticas e as cerimónias, que para a primeira eram de uma importância capital. O Martinismo é “um ambiente, um estado de espírito, um ‘espírito’” (Amadou, 1946, p.15). Assim sendo, apelam a uma via interior que permite realizar a comunhão com Deus (seja ele qual for) a partir do coração do ser humano. Esta doutrina é considerada uma via cardíaca (designação de Papus), a via do amor que conduz ao abrasamento do coração do homem pelo Divino. “Nessa senda, não é a cabeça que devemos abrir, mas o coração”, afirma Saint-Martin nas suas obras. Segundo a tradição Martinista, o universo e o homem não estão mais no estado original, pois a harmonia que caracterizava a Criação nas suas origens foi rompida. Isso está patente na doutrina do RER, misturado com a parte mais visível da Estrita Observância (Templária), que Jean-Baptiste de Willermoz (1730-1824) fundiu.

#### 4. O coração e o conhecimento

É do nosso conhecimento que desde 1717, vários sistemas (ritos) surgem abordando diversas temáticas, e que são construídas a partir da dramaturgia de hiramita (Adonhiram, o arquiteto do templo do Rei Salomão), ou de assuntos da bíblia revisitados, de récitos cavaleirescos, de referências herméticas ou templárias. Nos rituais da Maçonaria a palavra “coração” surge imensas vezes. No caso da II Ordem do Rito Francês, é possível constatar várias alusões a ele.

O coração puro é, na verdade, uma abstração e uma questão filosófica. Para Arnault (1996), o templo maçónico representa o coração humano. Símbolo da construção maçónica por excelência, da paz profunda para que tendem todos os maçons, o coração puro remete para as questões da justiça e da vingança como no ritual da I Ordem das Ordens de Sabedoria.

Outra questão a salientar é que o coração não é uma força duvidosa, nomeadamente na sua dimensão afetiva. Ele não trabalha contra a força da razão. O coração revela a faculdade de conhecimento, nomeadamente para as verdades da Segunda Ordem, ou seja, as verdades geométricas. A síntese desta Ordem consta do Grande Capítulo Geral<sup>7</sup> de 18 de dezembro de 1784. É o exemplo típico da fusão de vários graus operados, nomeadamente o *Perfeito Mestre Inglês* (cordeiro de ouro) e o *Verdadeiro (ou Perfeito) Mestre Escocês*, no século das Luzes. Na época chama-se “Écossais de la Voûte”. Completa a mestria depois do desaparecimento dos assassínios de Hiram, o mestre de construção do templo do Rei Salomão (esta personagem alegórica de Hiram Abiff constrói-se com a prática do III Grau, Mestre, que as Lojas de Londres vão adotar e adaptar progressivamente a partir de 1725, o que explica que o nome de Hiram não tem nenhum destaque alegórico nas Constituições de Anderson de 1723. Anderson tem em conta esta figura com o Grau de Mestre na versão de 1738. Aparentemente terá sido Samuel Prichard que, na “Masonry Dissected”, em 1730, faz alusão à morte de Hiram). É o coroamento do tema essencial desta Ordem, que é a purificação e o sacrifício, a descoberta do Delta e do tetragrama, símbolo da palavra do mestre. Todos os caminhos simbólicos levam ao coração. Não é por isso estranho que as interpretações se tenham cruzado ao mesmo ritmo que os homens e passou do campo da fé ao da especulação esotérica e o inverso.

Mainguy (2003) observa que a primeira parte da II Ordem do Rito Francês consiste nas purificações, fumigações, unções, manducações. Quanto à segunda parte da cerimónia, tudo leva a crer que é uma versão francesa de um Arco Real arcaico de origem britânica, mas tem dúvidas se inglês, irlandês ou escocês. Mainguy (2003) refere também que de escocês, esta Ordem apenas tem o nome. Independentemente da origem, o recipiendário encontrará referências familiares. Um judeu encontrará lembranças do *Shabbat* (é o dia de descanso do judaísmo, sábado), um cristão uma evocação de comunhão, um muçulmano as abluções rituais (ablução, do latim *ablutio*, “lavagem”, rito de purificação). De facto, o esoterismo é

---

<sup>7</sup> Em Maçonaria, os Capítulos são Lojas superiores ao grau de Mestre. São os designados “Altos Graus”, ou “Ordens de Sabedoria”. O Grande Capítulo Geral do GODF é a jurisdição suprema das Ordens de Sabedoria, depois do grau de Mestre. Administra a continuidade do Rito Francês. Ele é o depositário e o guardião da tradição maçónica deste Rito, nas suas diferentes codificações reconhecidas pelo GODF. Mantém esta tradição no seu espírito, pelo método de aperfeiçoamento intelectual, moral e filosófico praticado nos Soberanos Capítulos.

uma via espiritual que se apoia legitimamente em formas exteriores e interiores. Ele designa um padrão geral, que engloba variadíssimos movimentos religiosos e espirituais - diversas e até contraditórias “vias”. Para Faivre (2019 [1992]), o termo “esoterismo” é usado para definir um “padrão de pensamento” que engloba diversos movimentos (vias) espirituais. Os elementos são encontrados aqui expurgados dos seus aspetos morais e dogmáticos. Mainguy (2003) cita um manuscrito dos Escoceses Perfeitos, referindo que este grau não pretende ser uma religião que não seja a natural, isto é, a de reconhecer primeiro um Ser Supremo (o conhecimento do Ser Supremo é difícil de demonstrar, a menos que falemos ao coração do neófito e que se evite, com cuidado, o dogmatismo), de amar e de socorrer os seus Irmãos nas suas necessidades. Este grau é muito próximo da versão inicial do 14.º grau do REAA. Os Eleitos Escocês são convidados a tomar consciência que eles estão ligados ao Universo e que o seu comportamento no quotidiano não pode deixar de ser de benevolência relativamente ao seu próximo, porque tudo é Um e o Um é tudo. E isso está no coração.

Bédarride (2013) realça que quando um homem consegue enraizar no seu coração o amor do Ideal maçónico, isto é a prossecução da mais alta cultura moral, a noção do prazer e da felicidade são completamente diferentes das que podemos conceber na vida profana e mundana.

## 5. Conclusão

A Maçonaria é uma Ordem universal, progressista, filosófica e filantrópica. Ela procura o aperfeiçoamento moral e espiritual dos seus membros e a defesa da moral universal. Compreende um extenso acervo de sinais, toques, palavras, símbolos e elementos decorativos com riqueza alegórica.

Quando se olha para a iconografia maçónica, notamos o número importante de Lojas que adotaram emblemas com a imagem de um coração inflamado, como símbolo distintivo. O simbolismo do coração, enquanto significação espiritual e esotérica, assume um papel importante e convergente, enquanto ponte de união entre o Homem e a crença em Deus. Na tradição iniciática maçónica, o simbolismo do coração está presente, como vimos pelos brasões/logotipos das Lojas. Enquanto símbolo, ele pode ser interpretado de diferentes formas. A argumentação a seu respeito alimenta especulações, que ultrapassam o quadro teológico para integrar o campo esotérico.

## Referências

- Amadou, R. (1946). *Louis-Claude de Saint-Martin et le martinisme : introduction à l'étude de la vie, de l'ordre et de la doctrine du philosophe inconnu*. Éditions du Griffon d'Or.
- Amadou, R. (2011). *Les leçons de Lyon : un cours de martinisme au XVIIIe siècle*. Dervy.
- Amadou, R. (2016 [2000]). *Traité sur la réintégration des êtres dans leur première propriété, vertu et puissance spirituelle divine*. Diffusion Rosicrucienne.
- Ambelain, R. (1946). *Le Martinisme, histoire et doctrine*. Niclaus.
- Ambelain, R. (1948). *Le Martinisme contemporain et ses véritables origines*. Les Cahiers de Destin.
- Ambelain, R. (1985). *La Franc-Maçonnerie oubliée*. Robert Laffont.
- Arnault, A. (1996). *Introdução à Maçonaria*. Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Bédarride, A. (2013). *Le travail sur la pierre brute*. Demeter.
- Blanvillain, B. (1985). La franc-maçonnerie en Anjou pendant la deuxième moitié du XVIIIe siècle. *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 92(4), 411-418.
- Caillet, S. (2011). *Les sept sceaux des élus coëns*. Le Mercure Dauphinois.
- Dassa, M., & Dassa, H. (2004). *[Corps-Âme-Esprit] par une musulmane et un musulman*. Le Mercure Dauphinois.
- Deseille, P. (2004). *[Corps-Âme-Esprit] par un orthodoxe*. Le Mercure Dauphinois.
- Faivre, A. (2019 [1992]). *L'ésotérisme – « Que sais-je ? »*. PUF.
- Khaitzine, R. (2001). *De la parole voilée à la parole perdue*. Le Mercure Dauphinois.
- La Croix-Haute, H. (2002). *[Corps-Âme-Esprit] par un philosophe*. Le Mercure Dauphinois.
- Labouré, D. (2009). *Le christianisme secret -le corps de Lumière*. Le Mercure Dauphinois.
- Laurant, J.-P. (2003). Une approche ésotérique du cœur. *Renaissance Traditionnelle*, 133, 64-69.
- Losky, F. (2002). *[Corps-Âme-Esprit] par un protestant*. Le Mercure Dauphinois.
- Mainguy, I. (2003). *Symbolique des grades de perfection et des ordres de sagesse, REAA et RF*. Dervy.
- Mainguy, I. (2005). *De la symbolique des chapitres en franc-maçonnerie, REAA et RF*. Dervy.
- Mesliand, C. (1969). Franc-maçonnerie et religion à Avignon au XVIIIe Siècle. *Annales historiques de la Révolution française*, 197, 447-468.
- Mollier, P. (2014). *Curiosités maçonniques*. Jean-Cyrille Godefroy.

- Nahon, M. (2011). *Martinès de Pasqually : un énigmatique franc-maçon théurge du XIIIe siècle, fondateur de l'ordre des Élus Coëns*. Pascal Galodé Éditeurs.
- Ouaknin, J. (2004). *[Corps-Âme-Esprit] par un juif*. Le Mercure Dauphinois.
- Rousse-Lacordère, J. (2007). *[Corps-Âme-Esprit] par un catholique*. Le Mercure Dauphinois.
- Sanchez, G. (2016). *Introdução à simbologia e iconografia*. Clube de Autores.
- Schnetzeler, J.-P. (2002). *[Corps-Âme-Esprit] par un bouddhiste*. Le Mercure Dauphinois.
- Subrini, P. (2012) (dir.). *Les maîtres de l'éveil : Jean-Baptiste Willermoz, fondateur du Régime Écossais Rectifié, textes choisis et présentés par Jean-Marc Vivenza*. Editions Signatura.
- Subrini, P. (2015) (dir.). *Les maîtres de l'éveil : Joseph de Maistre, prophète du christianisme transcendant, textes choisis et présentés par Jean-Marc Vivenza*. Editions Signatura.
- Vivenza, J.-M. (2003). *Saint-Martin, Qui suis-je ?* Pardès.
- Vivenza, J.-M. (2012 [2006]). *Le martinisme : l'enseignement secret des maîtres, Martinès de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin et Jean-Baptiste Willermoz, fondateur du Régime Écossais Rectifié*. Le Mercure Dauphinois.



## DESMACHIZAÇÃO: RECONFIGURAÇÃO DO CONTEÚDO DE GÊNERO E A DIGNIDADE HUMANA

Uipirangi Franklin da Silva Câmara\*

**Resumo:** Tomada por uma influencia ideológica fundamentalista, as principais correntes cristãs brasileiras têm aderido a um discurso de oposição e enfrentamento às diversas políticas de equidade de gênero, denominando-as como Ideologia de Gênero. Antes focada na tentativa de demonstrar a razão desse enfrentamento na defesa quanto aos perigos de sobrevivência da família e saúde emocional dos filhos, agora essa tendência cristã de matriz fundamentalista redireciona seu discurso à sociedade insistindo em que essa deva se pautar por um suposto modelo masculino de macho definido por Deus no Gênesis - A Ideologia de Gênesis. A referencia, entretanto, é parcial ao pressupor que a afirmação de ser humano criado por Deus implica na normalidade, por definição divina, do conteúdo do gênero no ato de criação. O que se supõe é que essa leitura predominante é ingênua, seletiva, parcial e erguida sob vários equívocos e, na maior parte deles, fruto de uma hermenêutica orientada pela predominância da afirmação cultural do macho como normatizador das outras possibilidades de Gênero. Esse cenário é desafiado ao postular-se uma crítica ao conteúdo de gênero afirmado em Genesis, mostrando que o mesmo fere frontalmente a possibilidade de um ambiente de fraternidade, respeito, tolerância e afirmação de si, conceitos fundamentais para a saúde da Sociedade Brasileira no século XXI.

**Palavras Chave:** Desmachização, Gênero, Equidade de Gênero, Ideologia de Gênero, Diversidades, Tolerância, Cristianismo Brasileiro.

\* Pós-doutor em Direitos Humanos (UFPB), Doutor e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Mestrando em Psicologia Forense pela Universidade Tuiuti do Paraná, Especialista em Filosofia e Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Especialista em Tecnologias Educacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Project Management in Executive Education Program pela George Washington University. MBA Internacional em Gestão de Pessoas pela FGV e George Washington University. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná, Graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Batista do Paraná. Professor do Centro Universitário UNIOPET, Professor na Faculdade Educacional da Lapa - FAEL. Membro e Pesquisador do Núcleo Paranaense de Estudos em Religião (NUPPER), Pesquisador do CNPQ. Avaliador ad hoc de Programas e Projetos da Secretaria Municipal da Educação/Departamento de Tecnologia e Difusão Educacional de Curitiba; Avaliador ad hoc da Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe - FAPITEC/SE; Consultor em Educação Superior; Pesquisador nos temas: Direitos Humanos, Religião, Protestantismo, Gênero, Hermenêutica, Teologia e Literatura, Diálogo Inter-religioso, Filosofia e Literatura, Inteligência Artificial, Metodologias Ativas, Educação, Novas Tecnologias, Design Instrucional.

## Introdução

O contexto político que caracteriza o cenário brasileiro da história presente tem se apropriado de temas internos de grupos cristãos brasileiros, assumindo-os como bandeiras próprias e dando aos mesmos uma visibilidade midiática que parece convencer tais grupos da possibilidade de o Brasil vir a ser uma nação majoritariamente cristã, com uma pauta conservadora e pronta para intervir com os planos do maligno. Esse contexto é reproduzido em grupos cristãos dos mais diversos através das mídias sociais.

A questão poderia até ser entendida como um dos arranjos possíveis de sobrevivência e reafirmação de tais grupos cristãos, se não fosse sua postura de recriar uma nova sociedade a partir de proibições de discussões sobre gênero em todos os âmbitos, inclusive na cultura, e na escola. Esse cenário inevitavelmente tem colocado os grupos cristãos no Brasil num confronto interno, um espaço que deveria ser marcado pela harmonia entre as diversas correntes cristãs, agora toma contorno de uma batalha de infiéis contra fiéis. Mas, também os têm colocado num polo oposto em confronto com a Sociedade como um todo. Para se erguer em nome de Deus os grupos têm aderido a bandeiras políticas diversas, com tonalidades fascistas e com uma agenda dita cristã pouco confiável.

Neste contexto a presente comunicação pretende discutir aquilo que os grupos fundamentalistas brasileiros têm chamado de Ideologia de Gênesis, contrapondo-a a uma pauta pelos direitos humanos e equidade de gênero no Brasil, cujo conceito ganhou a nomenclatura de Ideologia de Gênero. A questão a ser discutida é simples: Se existe uma Ideologia de gênero, ou seja um modelo divino que deve ser normatizador a partir das Escrituras Sagradas Cristãs, então ele está plenamente delineado e vai além da mera Referência Biológica interpretada na afirmação de que Deus criou Macho e Fêmea. Aliás, o termo Desmachização surge nesse contexto por opor-se à essa busca por restauração do modelo Masculino de ser, chamado no Brasil de jeito macho de ser.<sup>8</sup>

### **1. Homem e Mulher, biologicamente definidos como Macho e Fêmea, como Modelos Normativos para a Sociedade**

Judith Butler (2003), retomando Beauvoir (2009) coloca a questão dos espectros de mistério e incognoscibilidade da mulher em uma cultura construída e centrada num mundo

---

<sup>8</sup> Inclusive há um movimento no Brasil que reúne várias correntes cristãs, principalmente de vertente fundamentalista, chamado de Machonaria. Veja por exemplo: <<https://www.machonaria.com/>> ou, <<https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2019/11/08/eventos-como-machonaria-querem-resgatar-a-masculinidade-patriarcal.htm>>, últimos acessos em 18 de setembro de 2021.

fundamentalmente masculino. Ou seja, é extremamente complexo um projeto de reconstrução de qualquer modelo de gênero, sobretudo feminino, mesmo na Bíblia, pois ela - a mulher, sempre foi invisibilizada. Nesse sentido, um projeto de conhecimento de gênero precisa voltar o seu olhar para que os projetos masculinos atribuídos ao homem e, conseqüentemente, à sociedade, querem dizer. Por isso causa horror, insiste Butler, que repentinamente esse “intruso” objeto, devolva seu olhar para os tais sujeitos e lhes imponha uma coisa impensável: Tornarem-se objetos. O outro lado de tal constatação é que o que para mulheres (também outras construções de gênero) - enquanto objetos é mistério, para os sujeitos e mundos masculinos não, já que seus fundamentos e constructos estão acessíveis e muito bem delimitados.

Há, ainda segundo Butler (2003) uma configuração de poder que opera num certo regime epistemológico que presume uma ontologia (Aqui entendida como um projeto de existência) em que a heterossexualidade é dada, compulsoriamente, como natural. O problema, tanto para Butler (2003), como também para Beauvoir (2009) esse postulado de naturalidade é um equívoco epistemológico já que essa “naturalidade” se configura culturalmente por meio de atos, discursos, performances.

Para o Cristianismo, entretanto, ontologia e epistemologia exigem *per si* a compreensão de que atos, performances e falas que constituem os diversos sujeitos decorrem da assunção **de naturalidade presentes no fato de que tudo é obra de Deus**. Nessa afirmação se reconhece o natural como paradigmático, normal e normalizador e que, portanto, o que foge à essa regra é anormal, patológico, desnatural e doentio. Dado tal pressuposto, a presente fala não vai descaracterizar essa ilusão de naturalidade já que coloca em xeque a necessidade de um Deus criador e sustentador de todas as coisas, mas, **ao contrário vai perguntar pelo conteúdo expresso naquilo que é admitido como projeto de Deus e que pode ser notado claramente por que se circunscreve em atos, falas, performance**.

E aqui é lícito perguntar: **Qual o conteúdo do Projeto de Deus expresso nos gêneros parametrizadores do normal e anormal? Como, nesse pressuposto, Deus e natureza se confundem ou se completam, a observação da natureza revela um projeto único Divino em todas as performances discursivas que envolvem os gêneros**.

Para dar conta do enfrentamento dessa questão, ou seja, a pergunta pelo conteúdo, opta-se por explorar um mote defendido nos dias atuais por vários cristãos, conhecido como

ideologia de Gênesis<sup>9</sup> – Deus criou “Macho e Fêmea”. A inferência que se postula aqui é a seguinte: se há um conteúdo divino para Gênero expresso na natureza e identificado em Gênesis como parametrizador para qualquer Sociedade, então, nada mais lógico de que buscar o seu conteúdo. Esta pesquisa se aterá, na procura por esse conteúdo, na análise do Livro Sagrado para Judeus e Cristãos, apontado na ideologia denunciada, como guardador do Projeto de Gênero de Deus para a humanidade.

Como recorte para essa abordagem parte-se da seguinte questão central: **Qual o conteúdo do modelo de homem que Deus criou e que deve ser imitado por toda a espécie humana?** A suspeita que se configura como resposta provisória a essa questão é de que a naturalização do Gênero (E sua conseqüente divinização) é resultado de uma configuração ontológica e epistemológica que hipostasia à Deus a mentalidade cultural predominante do macho como modelo parametrizador do que é normal, divino e sadio. O resultado dessa análise provisória é que, demonstrado o conteúdo, assinala-se o propósito divino. Qualquer constatação que invalide os conteúdos apontados como projeto divino em razão de suas possíveis conseqüências, inegavelmente afirmará que os mesmos são, inegavelmente, projetos culturais, portanto, constructos humanos.

## 2. De frente pro espelho: o homem que Deus criou

Uma difícil questão, não para teóricos das diversas áreas do saber, é **contrapor cientificidade (academicidade) à experiência de fé**. Já arraigada no senso religioso comum, a **ideia de que os textos sagrados são (a despeito de qualquer construção humana) palavra de Deus torna-se um antídoto a qualquer experiência de desconstrução ideológica ou cultural** (BERGER, 1985; HOUTART, 1994). Nesse sentido, as aulas sobre hermenêutica, análise de discursos, da linguagem, bem como pressupostos da Antropologia Cultural são como ressonar insignificantes de sinos<sup>10</sup> (retomando uma figura bíblica registrada nos escritos de Paulo, o apóstolo cristão).

Por uma razão puramente pragmática – reflexão pura e simples, a presente fala se **propõe a apresentar os textos bíblicos tais como são postos e contrapor a imagética**

<sup>9</sup> Uma versão de meme com os dizeres “Sou a favor da Ideologia do Gênesis, Deus criou Macho e Fêmea, Gênesis 1.27” foi distribuída pelo site Gospel Prime mantido por um grupo que se diz independente, embora patrocinado por denominações cristãs, para divulgar e formar a visão cristã de matriz gospel In: <<https://www.gospelprime.com.br/quem-somos/>>. Último acesso em 15/11/2017.

<sup>10</sup> O texto registrado em I Coríntios 13.1 diz o seguinte: “Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, e não tivesse amor, seria como o metal que soa ou como o sino que tine”.

popular (Numa espécie de efeito bumerangue<sup>11</sup>) às implicações socioculturais expressadas nos conteúdos de sua leitura de fé. Nesse sentido, aposta-se que a leitura inicial da criação do homem e do macho como projeto de Deus sofre solução de continuidade quando não se completa o trajeto que expressa, no próprio texto, a necessidade de se perguntar o que Deus criou além do que biologicamente está afirmado.<sup>12</sup>

Embora, por uma questão de método, não se trabalhe aqui todos os pressupostos exegéticos para um aprofundamento dos conteúdos aqui tratados, que aliás fazem uma diferença significativa para a Hermenêutica de e sobre Gênero (SCHOTTROFF; SCHROER & WACKER, 2008), aponta-se como necessário as seguintes compreensões gerais: a) Os textos são escritos coletivamente e por um período cronologicamente significativo, e, b) Os textos foram escritos de uma perspectiva androcêntrica. Portanto, embora não se tenha informações significativas sobre o universo feminino, tem-se o suficiente para definir uma parte considerável do universo masculino, sobretudo, no ponto em questão: O conteúdo de gênero.

O texto bíblico<sup>13</sup> do qual se parte a afirmação que contém o que, por acordo, convencionou-se chamar aqui de ideologia de Gênesis diz o seguinte:

Disse também Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todo réptil que se arrasta sobre a terra.

Criou, pois, Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou.

Embora não haja um acordo sobre o sentido do termo hebraico que designa imagem, a ideia majoritária é que isso signifique a capacidade de inteligência, vontade e poder, afirma-se aqui que a humanidade foi criada por Deus. Por outro lado, é importante notar que as palavras hebraicas para Adão e Eva (Adam, terrestre e Hawwah, mãe de tudo o que é vivo) não têm a conotação dada pela linguagem de fé (Macho e Fêmea), os termos adequados seriam *ish* e *isha*<sup>14</sup>. Apesar **dessa diferença importante, a compreensão das comunidades**

---

<sup>11</sup> Sua afirmação epistemológica (apostas hermenêuticas, políticas, filosóficas, antropológicas) volta-se a você no que você afirma ou nega de forma inconsciente ou ingênua.

<sup>12</sup> A ideia aqui é contrapor o afirmado com o verificável já que a ciência já demonstrou que nem todos os seres humanos nascem com um genital biologicamente definido. Lembrando que para o Cristianismo, por exemplo, o sexo biológico guarda estreita correspondência com o gênero.

<sup>13</sup> Gênesis 1.26,27. Adota-se a versão conhecida como Tradução Brasileira.

<sup>14</sup> A identidade do homem só se forma a partir da criação de sua consorte.

**crists não faz tal distinção, partindo sempre da afirmação geral de que Deus criou a humanidade a partir de uma perspectiva binária: Macho e Fêmea (Homem e Mulher).**<sup>15</sup> Para o propósito dessa fala, adotar-se-á tal perspectiva.

**As comunidades de Fé, com exceções de rotina<sup>16</sup>, não continuam sua leitura no sentido de perceber o conteúdo do macho, do projeto de Deus, após a criação. Apenas dá um salto para o evento de desobediência marcado no Éden e a partir daí pressupõe qualquer desvio como fruto do pecado. Entretanto, o primeiro confronto com a criação (Macho e Fêmea) aponta, ou um problema de Fábrica, ou revela um projeto em construção (autoconstrução como parece mais provável<sup>17</sup>). O relato de Gênesis 3 é significativo:**

A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava e ele comeu.

Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram.

A tradição atribui à mulher toda (Ou, a maior parte) a culpa pelo evento<sup>18</sup>, embora o texto aponte o fato de que o homem estava em sua companhia no episódio em que ambos resolvem seguir carreira solo. **A questão é que não há completude no modelo de Deus para o homem, há, na melhor aposta, desejo de que ele construa um projeto em parceria, mas isso, determinado mesmo por Deus, depende do seu (do homem) desejo. E, aqui no episódio de ruptura ele deseja ser um igual. O problema não é apenas com “A mulher que tu me deste”, o problema é: Também não estou satisfeito com o meu lugar nessa Empresa, quero ser um igual (Tal qual como sugerido pela assessoria jurídica).**

**O que o Genesis revela, como espelho, é que não há absolutamente nada de conteúdo (divino) para gênero até o momento do distrato entre a Humanidade e Deus. A partir daí, sim, o conteúdo começa a desnudar-se. A questão que cristãos**

---

<sup>15</sup> O texto aqui não diz absolutamente nada sobre os constituintes fundamentais desta categoria binária. Apenas, por inferência, deduz-se que o autor do texto tem no seu horizonte os correspondentes culturais de Macho e Fêmea (Homem e mulher) para tal afirmação. Para o leitor comum o acesso a esse significante cultural só se pode dar na busca por esse referencial no restante do livro de Gênesis.

<sup>16</sup> Neologismo para identificar uma postura acrítica. Usar a Cronologia numa perspectiva linear com o intuito de dar validade histórica ao que é narrado. Não há um interesse em pensar o que a marcação cronológica pode apontar.

<sup>17</sup> Gênesis 1.28 acompanha o relato de que tudo estava em potência, com a possibilidade de gerar, construir.

<sup>18</sup> Isso pode ser verificado pela declaração registrada: “A mulher que tu me deste”.

**precisam perguntar é: Estamos preparados para encarar o conteúdo de Gênero que pensamos ser necessário defender? E de onde vem esse conteúdo?**

O que é preciso apontar é que para a Academia isso aqui não é nem segredo, não há nada de novo. O que está sendo introduzido aqui é a opção prioritária por fazer conhecido a cara do Macho que Deus criou, seu conteúdo. E, nesse sentido, não para possibilitar as outras expressões invisibilidades, mas para insistir nesse necessário reconhecimento como primeiro passo para que a Sociedade (Sobretudo no espaço educacional<sup>19</sup>) seja marcada por tolerância e respeito pelas diversidades.

**3. Masculino e feminino na ideologia de Gênesis**

O macho da Ideologia de Gênesis não é homem suficiente para assumir seus erros. Na primeira oportunidade joga para a mulher o medo de assumir responsabilidade pelo seu erro. Como estratégia de sobrevivência, esse macho vai fazer de tudo para livrar sua cara: Se safa tentando jogar a culpa em Eva e em Deus (Deus é culpado por não ter feito direito. Eva é culpada por não ter sido forte o bastante). Mata facilmente o irmão, mente tranquilamente para um Rei. Toma um porre e viola o pai. Foge de dar descendência ao irmão. Oferece suas filhas para serem abusadas (numa linguagem mais simples), mas protegem os machos com os quais a relação sob o manto de adoração, **pode revelar algo mais abjeto: o caráter negociador, de mercador- Cuido bem de Deus, serei bem cuidado por Ele.**

Esse conjunto de características acabou com a vida de Faraó, acabou com o mundo, acabou com vários povos. Uma leitura, apenas para ficar em Gênesis, vai revelar que o conteúdo de gênero em Gênesis é um completo desastre. Não há um só período em que não haja uma tragédia ocasionada por esse Macho completamente incapaz de conviver com a diferença, com os diferentes. Na pior das hipóteses se “um outro macho mais forte que ele (No caso Deus) não o ameace ou amedronte, ele passa por cima de quem quiser.

O problema é que esse processo de “divinização do modelo de gênero”, histórica e culturalmente sedimentados, vai propiciar uma adaptação ontológica e epistemológica de matriz evolutiva surpreendente. Esse tipo de macho, tem um avanço Cognitivo visível naquilo que podemos chamar de organização da Religião Formal: **O direito de dizer o que Deus pensa, ou melhor, o direito de falar por Ele.**

**Ora, quando o macho assume uma função sacerdotal e passa a justificar seus**

---

<sup>19</sup> Imagina-se que o espaço educacional seja fronteira livre de preconceitos, espaço de tolerância, entretanto, o que se percebe é que performances vão minando essa possibilidade através de brincadeiras, posturas e falas.

**atos como Vontade de Deus, ele está dizendo que Deus concorda com esse modelo de macho, no final, Deus mesmo é assim.**

### **Considerações finais**

Tem um velho ditado que diz que quando não conhecemos a História, tendemos a repetir os mesmos erros. Os erros e a História estão aí, o que precisamos como Sociedade é dar um basta nessa leitura de poder que impede que os **fiéis analisem de forma crítica<sup>20</sup> o conteúdo da fé que abraçam.**

No caso do Cristianismo no Brasil, a opção de continuar historicamente com uma leitura evangélica do Gênesis de matriz alegórica (Orígenes<sup>21</sup>) além de oposição frontal ao ensinamento do Cristo de um “amor sobre todas as coisas”, é um veículo potencialmente mediador de uma mensagem de destruição e ódio. Isso que percebemos, cada vez mais de forma nítida, já é antecipado na política. Esse discurso de ódio na direção das minorias, dos diferentes, é verbalizado por uma maioria de matriz judaico cristã. E, é importante que se mostre, não se trata de perseguição, mas de constatação. O eleitor de sujeitos como Jair Bolsonaro (Protótipo do Macho desejado pela Ideologia do Gênesis) é majoritariamente cristão.

O que se propõe como opção a tal quadro desenhado até aqui? **A Desmachização. O abandono de qualquer ideia de que há um Gênero dado por Deus por ocasião da criação e assunção da necessidade de construção de um modelo masculino que se caracterize por ter Cristo como parâmetro.**

Nesse caso, para o Cristianismo, os machos incorporariam como projeto a doçura, ternura, paciência, perdão, acolhimento e alegria.

### **5. Referências**

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2009.

BERGER, P. O dossel sagrado: **Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

---

<sup>20</sup> A ideia de análise crítica não é mais estranha ao mundo da fé. A questão é que o sentido de crítico é unilateral, de viés apologetico. Se recorre a ele toda vez que o poder ou a ordem estabelecida é ameaçada.

<sup>21</sup> Destaque na Hermenêutica quando interpreta o cântico dos Cânticos como declaração de amor de Cristo à Igreja.



BRENNER, A. et al. **Gênesis a partir de uma leitura de gênero**. São Paulo: Paulinas, 2000.

BUTLER, J/ **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOUTART, F. **Sociologia da religião**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

SCHOTTROFF, L; SCHROER, S.; WACKER, M-T. **Exegese feminista: Resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres**. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.

## **DOCTRINA SOBRE DEUS – AGIR NA PRÁTICA RELIGIOSA: HIPÓTESES DE MUDANÇA**

### **DOCTRINE ABOUT GOD – ACTING ON THE RELIGIOUS EXPERIENCE: Somes ideas for change**

António de Oliveira Pena <sup>22</sup>

**Resumo:** Ao longo das intervenções ligadas à igreja católica pareceu-me oportuno aumentar a investigação na área do cristianismo. Em especial sobre aspetos de fé, da sua construção e na teologia católica da atualidade. Para responder que a fé não podia ser questionada, ou não seria fé, importa confrontar a de cada um, com as suas vivências.

Quanto ao agir na prática religiosa, sua *praxis*, a comunicação oriento-me para Portugal, mas considero que estamos *num mundo em profunda e acelerada mudança*, por isso gostava de contribuir para influenciar a CPLP e a União Europeia.

A *praxis* pode ser questionada em vários âmbitos, mas as hierarquias dificultam. O Papa Francisco tem dificuldade em fazer alterações consentâneas com a mensagem de Jesus Cristo. A partir de 2013, primeira exortação apostólica, *Evangelii Gaudium*. Nesta “*A Alegria do Evangelho*” o Papa procurou que se aumentasse a participação dos *fiéis* que conservam vivências católicas e das *peças batizadas*, nas missas dominicais. Este objetivo pretende *crescimento de crentes*. Desta exortação salientam-se mudanças na forma como se proclama o evangelho: “*Os cristãos têm o dever de o anunciar, sem excluir ninguém, (...)*”. Depois, 2015, em *Laudato Si*, “*O meu apelo*”, diz-se, “*lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos a construir o futuro do Planeta*”. Naquela altura era utopia salvar o planeta, mas logo depois surgiu o Acordo de Paris que os EUA abandonaram na presidência de Donald Trump, mas com Joe Biden reentraram com muita alegria do Papa Francisco. Por fim temos, *Fratelli Tutti*, out2020, onde quase tudo exige mudanças de comportamento. Para salientar na comunicação base releva-se do capítulo VII, *Percurso de um Novo Encontro*, dez páginas de *A guerra e a pena de morte*.

Por fim recomenda-se uma nova *postura bíblica* ajustando a linguagem inclusiva, não discriminatória, que promova a igualdade entre homens e mulheres nos textos de lecionários e livros de oração universal e sugerem-se alterações fáceis de realizar num percurso de procura do aumento de participação nas missas dominicais.

**Palavras-Chave:** Mudanças na igreja católica; Praxis religiosa; Teologia católica.

---

<sup>22</sup> Membro emérito do CICANT/ULHT. Licenciado em Comunicação Social, mestre e doutorado em Ciências da Comunicação (FCSH/UNL – out1988 a jan2005). Coronel TecnManTm do Exército (situação de reforma, 85 anos).

**Abstract:** Along the interventions related to the Catholic Church, it seemed to me opportune to increase my research in the field of Christianity itself. Especially on the matter of faith, its construction and in Catholic theology today. To answer that faith could not be questioned, or it would not be faith, it is important to confront each one's experiences with this same faith.

As for acting on the religious practice, the *praxis*, this intervention oriented me towards Portugal, but I consider that we are in a *world in deep and accelerated change*, so I would like to contribute also to influence the CPLP and the European Union.

*Praxis* can be questioned in various spheres, but hierarchies make it difficult. Pope Francis finds it difficult to make changes consistent with the message of Jesus Christ. After 2013 came the first apostolic exhortation, *Evangelii Gaudium*. In this “Joy of the Gospel” the Pope sought to increase the participation of the faithful who maintain Catholic experiences and of the *baptized person* in Sunday Masses. This goal is intended for *growth of believers*. This exhortation highlights changes in the way the gospel is proclaimed: “*Christians have the duty to proclaim it, without excluding anyone (...)*”. Then, 2015, in *Laudato Si'*, “*My calling*”, it says, “*I launch an urgent invitation to renew the dialogue on how we are building the future of the Planet*”. At that time it was utopian to save the planet, but soon after came the Paris Agreement that the US abandoned under Donald Trump's presidency, but with Joe Biden re-entered with great joy from Pope Francis. Finally, we have *Fratelli Tutti*, October 2020, where almost everything requires changes in our behavior. To highlight in this talk, chapter VII, *The Path to a New Encounter*, ten pages of *War and the Death Penalty*.

Finally, a *new biblical stance* is recommended, adjusting the inclusive, non-discriminatory language that promotes equality between men and women in the texts of lectionaries and universal prayer books, and easy changes are suggested in a search for increased participation at Sunday services.

**Keywords:** Change in the catholic church; Religious praxis; Catholic theology.

## Introdução

A participação neste Congresso pretende continuar a colaboração com o ambiente académico da área Ciência das Religiões da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, iniciado no I Congresso Internacional de Cristianismo Contemporâneo, realizado em maio de 2018. Nessa altura já tinha terminado a docência normal no âmbito das Ciências da Comunicação (final do ano letivo 2013/2014), tendo a proposta, intitulada “*Estratégias de Comunicação para conseguir mais influência do Cristianismo na Qualidade de Vida*”, o apoio institucional de “*membro emérito do CICANT/ULHT*”.

Depois continuação, jan/fev2020, III Congresso Lusófono de Ciências das Religiões – Religião, Ecologia e Natureza, com “*Estratégias de Comunicação a desenvolver nos ambientes religiosos que nos rodeiam no sentido da formação de um mundo mais comum*”.

No início deste ano letivo (2020/21), Zoom, 20/21/22out, Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo – *Catolicismo: Quo vadis?* na Universidade Federal de Juiz de Fora, com “*Corpo, Desejo e Prazer, paradigma a atualizar nos percursos da fé, e nos da procura da sua construção, na Igreja Católica*”.

Agora, nesta quarta participação, procuro acompanhar a *pedalada* do Papa Francisco, ambos nascemos em 1936, mas sou uns meses mais velho, em termos de agir na prática religiosa de Portugal e se possível da CPLP e da União Europeia, considerando que estamos num mundo em mudança. Embora com exagerados resumos analiso, “*A Alegria do Evangelho*”, primeira exortação apostólica, *Evangelii Gaudium* (2013), onde o Papa procurou que se aumentasse a participação dos *fiéis* que conservam vivências católicas e das *pessoas batizadas*, nas missas dominicais. Depois “*O meu apelo*” em *Laudato Si*’ (2015) para renovar o diálogo sobre a maneira como estamos a viver no planeta” e solicitação para “*Novo Encontro*”, abordando *Fratelli Tutti* (2020),

Por fim recomendo nova *postura bíblica* ajustando linguagem inclusiva, não discriminatória, promovendo a igualdade entre homens e mulheres nos textos de lecionários e livros de oração universal e um agir na prática religiosa da Igreja Católica apontando hipóteses de mudança.

### 1. ASPETOS DE FÉ E DA SUA CONSTRUÇÃO

Ao longo duma vida já muito longa, 85 anos, batizado em 12 de abril de 1936, primeira comunhão e comunhão solene no ambiente familiar. Depois Crisma, 1948, frequência do ensino secundário no Instituto dos Pupilos do Exército. Durante a vida profissional ativa como militar de 1954 a 1996, curso de cristandade (Angola 1967) e de

caminho neocatecumenal (já depois do 25 de Abril de 1974). Agora, situação de reforma (coronel do Exército), membro do ministério do leitor da paróquia (Senhor Jesus dos Navegantes – Paço de Arcos) e participante no ambiente académico com duas intervenções anuais com base institucional de membro emérito do CICANT/ULHT (Centro de Investigação no âmbito das Ciências da Comunicação) desde 2014 quando terminou a docência normal (doutorado em Ciências da Comunicação – FCSH/UNL – jan2006).

Deus *aparece-me* como presença que contribui para que os seres humanos socialmente organizados ou ainda em fase de organização social obtenham condições básicas de vida, por um lado, e por outro sejam gerentes responsáveis dos dons recebidos. Como pelo mundo, nomeadamente Portugal e CPLP (ambiente mundial da língua portuguesa), noto que muito falta para existir um mínimo de vida social digna em todos os ambientes sociais, prefiro dizer que estou ainda a construir fé em Deus, ou seja, tenho dúvidas de que me confesso com frequência.

Em Jesus Cristo cumpre-se uma vida decisiva na compreensão da ligação de Deus com os seres humanos. Como se pode observar no Compêndio da Doutrina Social da Igreja (Principia – nov2005) pp 441 (37), “*O Livro do Génesis propõe-nos algumas linhas mestras da antropologia cristã: a inalienável dignidade da pessoa humana, que tem a sua raiz e a sua garantia no desígnio criador de Deus; (...); o significado do agir humano no mundo, que está ligado à descoberta e ao respeito da lei natural que Deus imprimiu no universo criado, para que a humanidade o habite e guarde segundo o seu projeto*”.

Como refere constantemente o Papa Francisco, “*A fé está ligada à escuta. Abraão não vê Deus, mas ouve a sua voz*”, ou seja, assume carácter pessoal podendo entrar em contacto com as pessoas e com elas estabelecer alianças. Curiosamente, jornal Público de 17set2021, o Embaixador de Israel em Portugal na peça, “*No 1º aniversário da assinatura dos Acordos de Abraão*”, salienta, “*E é neste ponto fulcral que sinto que é possível incrementarmos as relações entre as pessoas, entre os Estados, na busca de uma cooperação mais coesa, na busca de um interesse superior e comum a todos: a paz*”.

## 2. AÇÃO DO EVANGELHO NA PARTICIPAÇÃO DOS FIÉIS

No final do Ano da Fé, 24nov2013, o Papa Francisco, por certo na sequência do Sínodo dos Bispos sobre a Nova Evangelização (out2012), deu-nos a sua primeira exortação apostólica, “*Evangelii Gaudium – A Alegria do Evangelho*”, 2013), onde procurou que se aumentasse nas missas dominicais a participação dos *fiéis* que conservam vivências católicas e das *pessoas batizadas*,

A exortação organiza-se em cinco capítulos: A transformação missionária da Igreja; Na crise do compromisso comunitário; O anúncio do Evangelho; A dimensão social da Evangelização e Evangelizadores com espírito.

Para esta comunicação apenas saliento algumas passagens. O começo encontra-se em *Um povo com muitos rostos*, 115, para salientar que a pessoa humana necessita de vida social e de um modo geral de se relacionar com a realidade. A evangelização implica protagonismo dos batizados. Depois em A Homilia, mostra-se a importância deste ministério, “*Aquele que prega deve conhecer o coração da sua comunidade para identificar onde está vivo e ardente o desejo de Deus e também onde que este diálogo de amor foi sufocado ou não pôde dar flor*”. A palavra é mediadora, necessita dos dialogantes e do pregador que assume Jesus Cristo. Na preparação da pregação tem de aparecer *o culto da verdade*. De 147 fica, “*Mas o objetivo não é o de compreender todos os detalhes de um texto; o mais importante é descobrir qual é a mensagem principal, a mensagem que confere estrutura e unidade ao texto*”.

Este pequeno resumo procura funcionar como apetência para o estudo de todo o conjunto, toda a exortação é vital para provocar mais participação de fiéis e de pessoas em procura de fé ou de mais fé. *A leitura espiritual*, consiste na leitura em tempo de oração onde é mais fácil que a sua assimilação provoque mudanças que lhe sejam favoráveis. Desta parte, 152, 153 e 154, destaca-se: “*A leitura espiritual de um texto deve partir do seu sentido literal. Caso contrário, uma pessoa facilmente fará o texto dizer o que lhe convém, o que serve para confirmar as suas próprias decisões, o que se adapta aos seus próprios esquemas mentais*”. A seguir, “*Na presença de Deus, numa leitura tranquila do texto, é bom perguntar-se, por exemplo: ‘Senhor, a mim que me diz este texto? Com esta mensagem, que quereis mudar na minha vida? Que é que me incomoda neste texto? Porque é que isto não me interessa? ou então: De que gosto? Em que me estimula esta palavra? Que me atrai? E porque me atrai?’*”. Por fim, de *À escuta do povo*, termina-se com (154), “*Trata-se de relacionar a mensagem do texto bíblico com uma situação humana, com algo que as pessoas vivem, com uma experiência que precisa da luz da Palavra*”.

### 3. INFLUÊNCIA DA FREQUÊNCIA RELIGIOSA NA PRÁTICA ECOLÓGICA

Quando em 2015 o Papa Francisco lançou o convite para se dialogar sobre a forma como se estava a estragar o planeta salientando a necessidade de haver *cuidado da casa comum* (Ecologia) observou-se a Bíblia para demonstrar a urgência da aplicação da Carta Encíclica *Laudato Si* na intervenção que fiz no III Congresso referido antes (2020). Aqui fica ligeiro resumo como convite para estudos aprofundados na sequência da observação.

## ANTIGO TESTAMENTO

**Gênesis.** As origens do mundo e da humanidade. Primeiro livro do conjunto dos cinco incluídos no *Pentateuco*, significa *origem e nascimento*, diz-nos que Deus domina a História. O *Gênesis* é importante para demonstrar a influência da Bíblia para a aquisição de competências que permitam interligar *Educação, Ecologia e Natureza*.

**Êxodo.** Libertação do Egito e Aliança no Sinai. O maná e as codornizes, “*Ele disse-lhes: Foi isto que o Senhor falou. Amanhã é descanso completo, um sábado consagrado ao Senhor: aquilo que deveis cozer, cozei; aquilo que deveis ferver, fervei; tudo o que sobejar, conservai-o guardado para vós até de manhã. (...) Durante seis dias farás os teus afazeres, mas ao sétimo dia deixarás de trabalhar, para que descansem o teu boi e o teu jumento, e tomem fôlego o filho da tua serva e o estrangeiro residente*”.

**Levítico.** Código Sacerdotal, em especial caráter legislativo. “*Quando procederes à ceifa das vossas terras, não ceifareis as espigas até à extremidade do campo, e não apanhareis as espigas caídas. Não rebuscarás também a tua vinha, e não apanharás os bagos caídos. Deixá-los-ás para o pobre e para o estrangeiro. Eu sou o Senhor, vosso Deus. (...) Santificarei o quinquagésimo ano, proclamando na vossa terra a liberdade de todos os que a habitam. Este ano será para vós um Jubileu; cada um de vós voltará à sua propriedade, e à sua família*”.

**Deuterónimo.** Nova forma de escrever a História do Povo Eleito. “*Se vires o jumento do teu irmão ou o seu boi, caídos no caminho, não te desvies deles, mas ajuda-os a levantarem-se. (...) Se encontrares no caminho, em cima de uma árvore ou no chão, um ninho de pássaros com filhotes, ou ovos cobertos pela mãe, não apanharás a mãe com a ninhada; deixarás fugir a mãe e só poderás ficar com os filhotes para ti, de modo que possas ser feliz e os teus dias se prolonguem*”.

**Provérbios.** Livro que nos ensina a Ciência da Vida. O que é a Sabedoria, “*O Senhor fundou a terra com sabedoria e ordenou os céus com inteligência*”.

**Eclesiástico.** Finalidade da Existência humana. “*Da Terra o Senhor criou os simplices o homem sensato não os menospreza*”. (...) “*Não brilham nem pela cultura nem pelo julgamento, não se encontram entre os criadores de máximas, mas asseguram uma criação eterna, e a sua oração tem por objeto os problemas da sua profissão*”.

**Sabedoria.** Importância da Sabedoria no destino do ser humano. “*O Senhor de todos não temerá ninguém nem se intimidará com a grandeza, pois Ele criou o pequeno e o grande e de todos cuida igualmente*”. (...) “*Tu amas tudo quanto existe e não detestas nada do que fizeste; pois, se odiasses alguma coisa não a terias criado. E como subsistiria uma coisa, se Tu a não quisesses? Ou como se conservaria, se não tivesse sido chamada por Ti? Mas Tu poupas a todos, porque todos são teus: Senhor, amigo da vida!*”.

**Isaías.** Política da fé e da esperança em Deus. *“Porventura não sabes? Será que não ouviste? O Senhor é um Deus eterno, que criou os confins da terra. Não se cansa nem perde forças. É insondável a sua sabedoria. Ele dá forças ao cansado e enche de vigor o fraco”.*

**Jeremias.** Testemunho de homem apaixonado pela causa de Deus. *“A palavra do Senhor foi-me dirigida nestes termos: ‘Antes de te haver formado no ventre materno, Eu já te conhecia; antes que saíesses do seio da tua mãe, Eu te consagrei e te constituí profeta das nações.”*

## NOVO TESTAMENTO

Evangelho **São Mateus.** Nascimento e infância de Jesus, Reino do Céu, Paixão e Ressurreição de Jesus. *“Ouvistes o que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, digo-vos: Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem. Fazendo assim, tornar-vos-eis filhos do vosso Pai que está no Céu, pois Ele faz com que o sol se levante sobre os bons e os maus, e faz cair a chuva sobre os justos e os pecadores. Porque, se amais os que vos amam, que recompensa haveis de ter? Não fazem já isso os cobradores de impostos? E, se saudais somente os vossos irmãos, que fazeis de extraordinário? Não fazem também os pagãos? Portanto, sede perfeitos como é perfeito o vosso Pai celeste”.*

Evangelho **São Marcos.** Cristologia acessível onde qualquer cristão se sente retratado.

Evangelho **São Lucas.** Médico e escritor de talento de elevado respeito pelas fontes.

Evangelho **São João.** Transforma as dúvidas em confissões de fé.

Epístolas de São Paulo aos **Romanos.** Caminhada para evangelização da Espanha.

Primeira Epístola de São Paulo aos **Coríntios.** Conhecer localmente as necessidades e resolver as dúvidas.

Epístola de São Paulo aos **Colossenses.** Salientar que a fé em Cristo morto ressuscitado é o melhor caminho que conduz à sabedoria e à liberdade.

**Apocalipse.** Caminhos de Deus sobre o futuro.

No estudo inicial que se fez na Carta Encíclica do Papa Francisco sobre a influência do NOVO TESTAMENTO na *Casa Comum* (Laudato Si) apenas se consideraram de nítida influência bíblica o que se escreveu antes relacionado com o Evangelho Segundo São Mateus, não se tendo incluído o seguinte que mereceu continuação do estudo para justificar as referências feitas pelo Papa Francisco: Mateus (MT); 20, 25-26 p63; 11, 25 p73; 13, 31; 8, 27 e 11, 19 p74. Marcos (MC); 6, 3 p75 e 10, 21 p164. Lucas (LC); 12, 6 p74. João (JO); 4, 35 p74 e 1, 14 p75. São Paulo aos Romanos (RM); 8, 22 p7; 1, 20 p15 e 12, 1 p160. São Paulo aos Coríntios (ICOR); 15, 28 p76 e 13, 12 p175. São Paulo aos Colossenses (CL); 1, 16 p75 e 1, 19-20 p76. Apocalipse (AP); 15, 3 p58; 12, 1 p174 e 21. 5 p1



Para a análise desta Encíclica importa salientar que o Papa Francisco utiliza a metodologia de interligação de *alguns eixos que atravessam toda a Encíclica*. Esta abordagem considera que muitos temas são retomados e atualizados (*enriquecidos*), ou seja, motivado pelo Cardeal, Dom José Tolentino Mendonça, considere de aplicar no estudo da Bíblia “*nomadismo arriscado*” (adequado), vendo *nomadismo* como atualizações. Para além dos pontos observados anteriormente descrevem-se as possíveis razões respeitantes às referências anteriores: MT. (20, 25-26) p63. O assunto coloca-se no capítulo II, *O Evangelho da Criação*; número 3, *O Mistério do Universo*, ponto 82, interligando-se na Bíblia na *Parábola dos trabalhadores da vinha em Os chefes devem servir*.

#### 4. PERCURSOS DE MUDANÇA INSPIRADOS NA ENCÍCLICA FRATELLI TUTTI – FRATERNIDADE E AMIZADE SOCIAL

Este início dos percursos a fazer para haver mudanças foi inspirado no texto “*Corpo, Desejo e Prazer, paradigma a atualizar nos percursos de fé, e nos da procura da sua construção, na Igreja Católica*”, que serviu de base à intervenção que fiz no início do ano letivo 2020/2021 na Universidade Federal de Juiz de Fora, *Simpósio Internacional Estudos de Catolicismo – Catolicismo: Quo vadis?* No texto saliento corpo como motivação de desejo e prazer para justificar a procura em que seja atualizada a forma de ver da Igreja Católica sobre o assunto a partir do pressentimento de alterações na pastoral católica sobre o sacramento da penitência e do estudo dos pontos de vista de alguns ministros católicos. Nos estudos sobre a Bíblia nada se encontrou para além da confirmação de que Corpo/Desejo/Prazer, traduzido em sexo, é saudável e agradável, mas sempre realizado apenas no casamento.

#### POSTURA BÍBLICA

Ao estudar o Livro das Origens – Génesis, fica-se com pontes a partir de 1: 27-28, “*Deus criou o ser humano à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher. Abençoando-os, Deus disse-lhes: ‘Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a Terra (...)’*”. Depois, em 4 Descendências de Caim. 5 Patriarcas. 6 Dilúvio: 1-2, “*Aconteceu que os homens começaram a multiplicar-se sobre a Terra e deles nasceram filhas. Os filhos de Deus, vendo que as filhas dos homens eram belas, escolheram entre elas as que bem quiseram, para mulheres*”. 9 Bênção renovada e Aliança: 1, Deus abençoou Noé e os seus filhos, e disse-lhes: “*Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a Terra*”. 25 Os filhos de Quetura. 26 Casamento de Esaú. 38 Judá e Tamar. Por fim terminou-se esta observação, em que se seguiu a Nova Bíblia dos Capuchinhos, com 46 Família de Jacob. Este percurso pelo Génesis motivou a continuação dos estudos no sentido de se conseguir alguma

mudança na interligação de corpo/desejo/prazer com a fé católica a partir da hipótese de ter acontecido alteração da vivência dos prazeres corporais com novas ideias filosóficas proporcionadas no ocidente na sequência da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Na verdade é fácil de reconhecer que atualmente apenas as religiões consideram de evitar as liberdades sexuais, embora se considere que a Igreja Católica nos seus normativos conhecidos, encíclicas, cartas e outros documentos da Santa Sé, exagere nas proibições tendo em vista continuar a pensar que as maravilhas corporais, o prazer, contribuem para afastar as pessoas de Deus. Ao chegar a esta parte da análise é conveniente assumir o que penso sobre o adultério como fuga a necessidades excepcionais de desejo mesmo em mundos de casamento onde já se perdeu, pelas mais diversas razões, sofríveis ligações de amor e sexo. Embora se considere que importa continuar a motivação para melhorar a interligação de corpo/desejo/prazer no percurso de fé da Igreja Católica, admito que a fidelidade, ou seja, renúncia da sexualidade fora do casamento, merece ser considerada a melhor opção por favorecer a consciência do sofredor ou da sofredora.

Esta Postura Bíblica apresentada por um homem, membro do ministério do leitor na sua paróquia (Igreja Católica), obrigado a preparação espiritual e técnica, membro emérito dum Centro de Investigação do âmbito da Comunicação, releva a conveniência em ajustar a linguagem não discriminatória que promova a igualdade entre homens e mulheres nos textos bíblicos expressos em português em lecionários e livros respeitantes à oração universal. Na língua portuguesa escrita nos textos da Igreja Católica é comum a utilização do género masculino para designar as pessoas de ambos os sexos identificando os homens com a universalidade dos seres humanos escondendo a mulher do muito da sua prática religiosa. Nas referências ao conjunto do género humano é conveniente utilizar em vez de Homem ou homem, ser humano, pessoas ou humanidade e em termos de especificação, formas duplas f/m ou feminino/masculino.

## AJUSTAMENTOS NO SACRAMENTO DA PENITÊNCIA

O sacramento da penitência – Confissão – envolve o perdão dos pecados exercido na sequência do exame de consciência das pessoas e sequente arrependimento em termos de não mais pecar, havendo cumprimento da penitência proferida por quem confessou que permite a absolvição, ou seja, perdão de Deus. A revisão dos pecados que se deve fazer no exame de consciência baseia-se nos dez mandamentos exigidos pela ética católica, destacando-se no âmbito que estamos a abordar: o sexto, Não pecar contra a castidade e o nono, Não desejar a mulher do próximo, baseados no Êxodo 20, Decálogo moral. Para além

das alterações em termos de mostrar que tanto pecam homens como mulheres. Embora haja que estudar o assunto e aguardar oportunidades importa dar outra orientação às bases sugeridas para se fazer o exame de consciência: “*Guardei a castidade? Consenti em maus pensamentos? Participei em conversas indecentes? Pratiquei alguma ação grave contra a castidade (masturbação, relações sexuais fora do casamento, leitura, audição ou visionamento de material pornográfico, práticas homossexuais)? No namoro, tenho pedido a ajuda da graça de Deus para levar por diante um relacionamento puro? No casamento, peço a ajuda da graça de Deus para ser fiel e obediente aos ensinamentos da Igreja sobre a regulação dos nascimentos?*”.

## EDUCAÇÃO HUMANIZANTE DA SEXUALIDADE

Neste texto importa considerar que o homem é diferente de mulher havendo que preparar planos de comunicação individuais respeitantes aos cuidados a ter. “Quais os sistemas ou agentes capazes de os comunicar? Que pessoas e meios estão em posição de ajudar a alterar comportamentos no sentido de se perceber que as práticas sexuais promovem saúde? As intervenções em Encontros como em Oeiras (CASO/IASFA – Viver os Desafios da Idade Maior – nov2014), relacionadas com a importância da atividade sexual ao longo da vida, fundamentam esta parte do texto. Daquele Encontro, painel 1 SAÚDE E SEXUALIDADE, destacam-se os temas Sexualidade feliz e Sexualidade no idoso, salientando: *Sexualidade uma energia; Barreiras à sexualidade; Ensinar a mexer em todos os botões; Aquilo que toda a gente sabe e ninguém fala; Quem fala com idosos sobre problemas sexuais? A sexualidade é a área da vida em que mais se mente; Temática totalmente posta de lado; Descoberta do corpo*. Desta experiência resultou considerar que na cultura portuguesa envolvente das pessoas de mais idade a atividade médica é a mais adequada para conseguir mudanças nesta problemática, daqui a justificação da necessidade de a envolver no assunto.

No respeitante a início de ajustamentos (mudanças) na Igreja Católica, em aspetos de transformação social que possam resultar do acesso de padres e bispos ao Sacramento do Matrimónio, mulheres ao Sacramento da Ordem e influência de Corpo/Desejo/Prazer no percurso da fé, nada ou muito pouco, se pode inferir das Encíclicas *Laudato Si?* – Sobre o cuidado da casa comum (24mai2015) e *Fratelli Tutti* – Sobre a Fraternidade e a Amizade Social (03out 2020), do Papa Francisco.

### 5. AGIR NA PRÁTICA RELIGIOSA – HIPÓTESES DE MUDANÇA

Esta parte final, em termos académicos, iniciou-se na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em nov2015 com uma intervenção no 9º Congresso da SOPCOM,

“Comunicação e Transformações Sociais”, intitulada “*Estratégias de Comunicação a desenvolver nos mundos da Igreja Católica – Processos de transformação social que permitam o acesso de mulheres ao Sacramento da Ordem e de padres e bispos ao Sacramento do Matrimónio*”.

A proposta de agir na prática religiosa da Igreja Católica procurando provocar mudanças baseia-se numa vivência mais integrada desde 1998 quando se iniciou a participação no ministério do leitor da Paróquia tendo decorrido um primeiro período de cinco mais cinco anos, 1998/2008 (dois *mandatos seguidos*) e depois, outro, 2017 que se pretende terminar a seguir à Páscoa de 2022 (cinco anos).

As mudanças podiam começar a acontecer ao mesmo tempo. Nesta sugestão apenas se nomeiam uma vez que exigem estudos profundos e cuidados planos de comunicação para serem aceites pela hierarquia religiosa e pelas diversas populações envolvidas nos ambientes religiosos.

Nos aspetos mediáticos sigo as peças publicadas semanalmente da autoria do Cardeal José Tolentino Mendonça, Frei Bento Domingues e Padre Anselmo Borges. Últimas publicações: Cardeal, “*Um coração amadurecido sabe que a vida não se consoma em campos necessariamente alternativos (ou isto, ou aquilo), mas espera de nós a capacidade de desenhar complementaridade*”, de **Recomeçar** (Expresso de 17set21); Frei, “*Foi também, de modo muito inesperado, que o Papa Francisco reacendeu o fogo do Vaticano II numa Igreja marcada por um longo inverno*’. *Somos testemunhas de tudo o que ele tem feito, apesar de muitas oposições, para a redescoberta do Evangelho de Cristo como fonte de alegria*”, de **O importante são as pontes** (Público de 19set21) e Padre, “*A religião autêntica não é, de modo nenhum, inimiga da alegria nem do prazer. O que se passa é que também é necessário compreender que a felicidade não é, ao contrário do que se julga, a soma de determinada quantidade de prazeres*”, de **O elogio da alegria verdadeira** (DN de 18set21).

Por fim saliento algumas passagens sobre assuntos que se podiam ajustar à atualidade a curto prazo:

- Acesso de mulheres ao Sacramento da Ordem e de padres e bispos ao Sacramento do Matrimónio.

- Linguagem inclusiva por forma a evitar exagero da nomeação de homens. Por exemplo, Oração dos fiéis, de domingo XXV do Tempo Comum (19set21), 4. “*Para que Deus livre do mal os seus fiéis/ mostre aos homens a luz do Evangelho/*”, preferível aos seres humanos ou às pessoas. Nesta parte seria incluído este ajustamento e outros nos lecionários e livros da Oração Universal

- A permanência dos católicos leigos nos diversos ministérios, nomeadamente no do Leitor, deviam ter limite de tempo em termos de continuidade, género 5+5 anos seguidos,

dar vez a outros, podendo depois voltar, ou seja, seguir metodologia semelhante à Presidência da República. Este procedimento provocava aumento de leigos envolvidos em serviços das paróquias.

- A organização da Missa, celebração da Eucaristia, consiste em verdadeira catequese. Embora possa ser complicado de resolver talvez se possa encarar a redução nas paróquias de mais população (nas outras já acontece) de missas feriais na procura de conseguir mais envolvimento nas dominicais. A Eucaristia de domingo é festiva, seria bom intervir no canto procurando que seja praticado por mais participantes, sendo ideal que cantassem todas as pessoas. Em termos de pormenores parece importante na Oração dos Fiéis cumprir a alínea a) do modo de proceder, “*o presidente, antes de começar a introdução, deve aguardar que o leitor chegue ao ambão*”. Este procedimento valorizava esta oportuna iniciativa determinada no Concílio Vaticano II. Outra alteração do Vaticano II consiste em após a comunhão se ficar a meditar/rezar sentado em vez de em pé a olhar para o sacrário até se fechar.

- O último assunto consiste na procura de melhoria em *Cultura, Pensamento e Educação* com alterações na organização da catequese nas paróquias. O sistema de catequese podia ser aumentado com dois níveis de aprendizagem. Comparando com a Educação Geral Nacional podemos considerar que existem atualmente níveis semelhantes em termos de Ensino Básico e Secundário até aos 16/18 anos. O ideal seria aumentar dois níveis em idade e sabedoria parecidos com o que acontece na Educação Geral com os cursos de mestrado e doutoramento, permitindo a existência de catequese durante toda a vida e em quaisquer condições de idade e de níveis profissional, cultural e social.

## Conclusões

A comunicação enquadra cinco aspetos tendo como base a Igreja Católica Portuguesa orientando-se para ambientes práticos de evidente compreensão, mas ainda longe de serem assumidos tanto pela hierarquia como pelos praticantes leigos e crentes demasiado ausentes. Esta escolha, ficar-me por aplicação em Portugal apontando apenas desejo de se ir desenvolvendo na CPLP e na UE, nesta fase da vivência religiosa mundial pareceu-me preferível. No entanto durante o Congresso tomei boas notas de outras propostas, nomeadamente da excelente conferência, “*Pela (re) construção duma teologia europeia contemporânea num mundo global*”, proferida pelo Professor Doutor, José Brissos-Lino.

No âmbito da construção da fé declara-se que o autor ainda se inclui nessa caminhada. A explicação da influência do Evangelho no aumento da participação dos fiéis nas missas dominicais apresenta-se como *obra-prima* do Papa Francisco através da sua

primeira exortação apostólica – *A Alegria do Evangelho*. Para justificar a importância da prática ecológica pormenorizou-se a carta encíclica *Sobre o Cuidado da Casa Comum* e observou-se, com algum em pormenor, A Bíblia sobre o assunto ficando claramente demonstrado que o Papa Francisco na encíclica interligou eixos que a atravessam na totalidade. Os dois últimos aspetos, 4 e 5, percursos de mudança baseados na Encíclica *Fraternidade e Amizade Social* e agir na prática religiosa, apresentam-se orientados para a prática com nítida apetência para se cumprirem na totalidade no pontificado do Papa Francisco.

### Referências bibliográficas

A BÍBLIA DE JERUSALÉM (1989); Edições Paulinas, São Paulo.

Conselho Pontifício “Justiça e Paz” (2005); *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*; Editor Principia, Cascais.

Francisco, Papa (2015); carta encíclica *Laudato Si’ – Sobre o cuidado da casa comum*; Paulus Editora, Lisboa.

Francisco, Papa (5ª Edição, 2015); exortação apostólica *Evangelli Gaudium – A Alegria do Evangelho*; Paulus Editora, Lisboa.

Francisco, Papa (2016); exortação apostólica *Amoris laetitia – A Alegria do Amor*; Paulus Editora, Lisboa.

Francisco, Papa (2020); carta encíclica *Fratelli Tutti – Sobre a Fraternidade e a Amizade Social*; Paulinas, Secretariado Geral do Episcopado, Prior Velho.

Nova BÍBLIA dos Capuchinhos (1998); Difusora Bíblica, Fátima.

## RELIGIÃO E SEXUALIDADE: PISTAS PARA ALÉM DOS TENSIONAMENTOS HISTÓRICOS

Cleber Lizardo de Assis<sup>23</sup>

**Resumo:** Apresenta uma perspectiva histórica das religiões, especialmente a cristã, com uma concepção negativa da sexualidade, associada ao pecado, de modo que tal postura forja uma hegemonia ocidental que produz diversos problemas culturais e psicossociais. Na sequência, aponta a contribuição fundamental da Psicanálise com suas descobertas sobre a sexualidade e o psiquismo humano, numa forma de nova antropologia, e finalmente, aponta pista de possíveis resoluções do tensionamento entre religião e sexualidade através de uma outra postura hermenêutica-teológica que favoreça a cidadania e os direitos humanos.

**Palavras-chaves:** Religião, Sexualidade, Psicanálise

---

<sup>23</sup> Teólogo, FATI, UMESP, IM BENNETT – Brasil; Mestre e Doutor em Psicologia, PUCMG, USAL-AR; Pós-Doutor em Filosofia, FAJE-MG-Brasil; Pesquisador Instituto Cristianismo Contemporâneo, LUSÓFONA – Lisboa

Inicialmente, sabe-se da importância da religião para o mundo e todas as sociedades, atuais e antigas (Durkheim, 1996; Berger, 1985; Eliade, 2001) e por outro lado, de modo igualmente importante, é que a sexualidade humana tem sido tema de interesse da religião, especialmente, para a regular, numa espécie de instrumento ideológico e político-social! (Foucault, 1976)

Assim, no Ocidente, a partir do Cristianismo, tem se forjado uma “moral sexual civilizada ocidental”, influenciada por dualismos platônicos *et all* e com base em conceitos e práticas que opõe sexualidade x espiritualidade (castidade, virgindade, celibato, casamento, jejuns etc) (Brown, 1990)

Nesse lastro moral sexual, onde o corpo está associado às fontes do mal e do pecado, fortalece uma moral sexual heterossexual – a Heteronormatividade!

Entretanto, as exceções vem dos orientais e “pagãos” (Taoísmo, Budismo e Confucionismo) sem uma postura repressora em relação à sexualidade: Na China, Japão e Índia (2000 aC), filósofos apontavam que a sexualidade conferia iluminação espiritual, que o sexo não buscava somente o prazer, mas também a transcendência da mortalidade; O mundo grego e romano apresentavam imagens gráficas e pinturas de atividades sexuais, expressadas com naturalidade e sem inibição.

Uma rápida pesquisa iconográfica na internet nos revela como a web, face tecnológica de nosso mundo ocidental, apresenta um tema simples como o corpo e a nudez, nesse caso de nossa pesquisa, de Adão e Eva:



Fonte: Internet



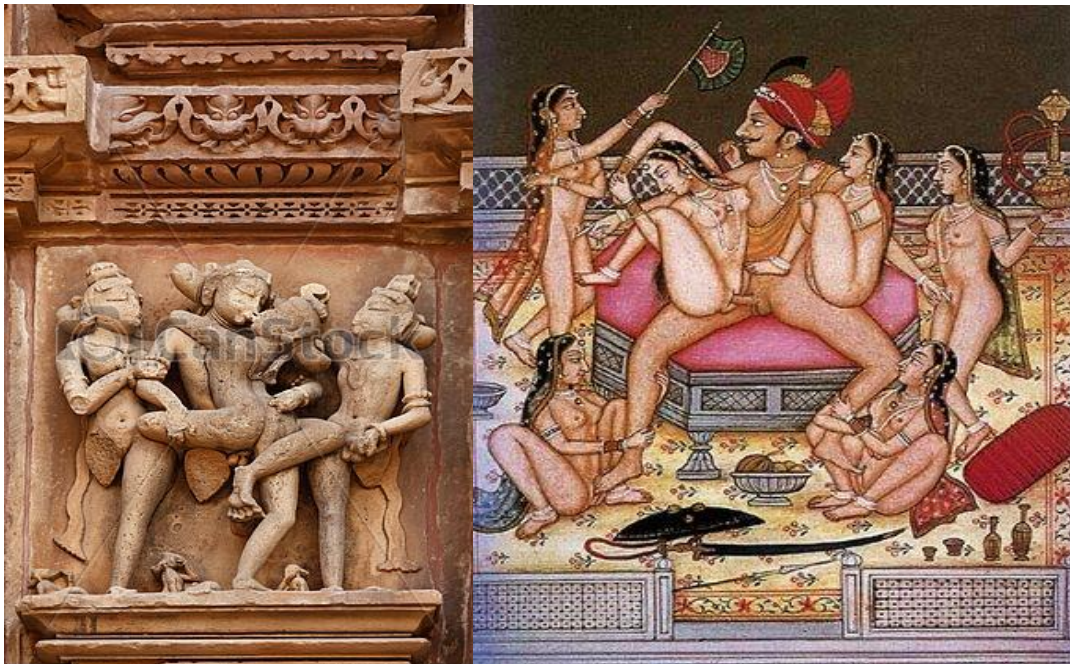
Após uma longa pesquisa, o único registro encontrado do primeiro casal foi esse:



Fonte: Internet

Por outro lado, em diversos templos religiosos hindus, gregos e egípcios, encontramos um forte e explícito erotismo que não se preocupa com a dicotomia religião-sexualidade:





### **Velhas questões e perguntas**

Mas, afinal, a sexualidade é um tema religioso ou científico e da saúde? Como resolver a velha oposição entre razão x fé, ciência x religião?

Na história ocidental, a sexualidade associada à repressão, o sexo e o prazer foram perseguidos, proibidos, castrados, silenciados, o que contrasta com os últimos séculos onde houve uma produção massiva de discursos sobre o sexo e a sexualidade.

Discursos no campo da Moral, da Religião Cristã e, sobretudo, no campo da Ciência Médica (séc XIX) apontam a tentativa de descrever, vigiar e regular o exercício da

sexualidade, mesmo que haja alterações de cenário a partir das ciências humanas e da saúde, bem como do campo jurídico, não sem tensões: A sexualidade passa a ser concebida numa intercessão entre as dimensões biológicas, sociais (crendices, mitos, tabus, gênero) e psicológica.

Nesse contexto, a questão da homoafetividade e homossexualidade se destaca e se a sexualidade já era um problema, maior será a homossexualidade no contexto religioso, de um modo quase unânime em sua proibição seja no cristianismo, Islamismo, Budismo, Hinduísmo.

Entretanto, pessoas da comunidade LGBTQI+ que crescem em um contexto religioso têm maior probabilidade de apresentar ideação suicida (Gibbs & Goldbach, 2015; Kralovec *et al.*, 2014).

Desse modo, temos como corolário: No cristianismo a sexualidade passa a ser vista como pecado e apenas admitida no âmbito matrimonial e exclusivamente para a procriação; Se a contracepção era considerada um pecado grave, a homossexualidade era um crime muito maior e, além de um perigo para a Igreja, para a moralidade cristã e para o Estado.

Embora as bases dos valores ético-morais de nossa cultura encontre suas raízes na tradição judaico-cristã, seria injusto atribuir ao Cristianismo o ascetismo em relação aos prazeres: o Cristianismo apenas preservou um legado que hostilizava o prazer e o corpo (Ceccarelli, 2000).

### **Psicanálise e Sexualidade**

Sinalizamos como grande novidade acerca da temática da sexualidade. As proposições da Psicanálise, em termos conceituais e clínicos, com repercussões na cultura ocidental.

Freud (1905) desenvolve uma teoria da sexualidade, sendo que essa não se reduz ao contato dos órgãos genitais de dois indivíduos, nem à estimulação de sensações genitais. Chamamos sexual a toda conduta que, partindo de uma região erógena do corpo (boca, ânus, olhos, voz, pele etc.), e apoiando-se numa fantasia, proporciona um certo tipo de prazer.

Aqui o “Prazer” em dois aspectos: Distingue-se do prazer pela satisfação de uma necessidade fisiológica (comer, eliminar, dormir etc.) (ex: bebê e o mamar, vai além de saciar a fome); Passagem do prazer orgânico para o prazer sexual: prazer orgânico de beber o leite materno → prazer sexual de mamar o seio → prazer sexual de chupar o polegar ou

a teta → prazer sexual de abraçar o corpo do amado (...) – (assim, seio materno é nosso primeiro objeto sexual)

Portanto, o “escândalo Freudiano”: sexualidade humana em todas as fases da vida, desde a infância!

O lugar da sexualidade nos relatos mitológicos – pecado, culpa, responsável pela queda, fonte de prazer... – marcará profundamente as formações ideais e superegoicas responsáveis pelo modo como o sujeito vivencia, consciente e inconscientemente, sua sexualidade.

Ainda que o recalque (*Verdrängung*) da sexualidade seja o movimento universal que marca o modo de circulação pulsional própria do humano, sendo a condição primeira para a existência do estado de cultura...

A repressão (*Unterdrückung*) da sexualidade que se seguirá geradora da moral sexual é tributária do sistema de valores que sustenta o imaginário social.

É, também, dos mitos de origem que os discursos religioso, ideológico e político, tiram a sua força ao apresentá-los como verdades universais e/ou como revelações divinas a serem seguidas sem questionamentos.

### **Perspectiva não-dicotômica em sexualidade x religião**

Da Filosofia Grega vem apenas dois exemplos: Em Pompéia existem gráficos e pinturas que tratam das atividades sexuais, expressadas com mais naturalidade e menos inibição do que hoje em dia. O falo (pênis), personificação do deus Facinus, era venerado como símbolo da fertilidade e da abundância. Assim, “*O sexo era natural, divino e sempre era realizado como forma de adoração. Não era discriminado e o senso de pudor não existia porque não havia o “não-divino” na sexualidade grega*”. (Crowley e Ligvori, 2008). Ou seja, “*A atividade sexual, tão profundamente ancorada na natureza e de maneira tão natural, não poderia ser – e Rífos de Éfeso o lembrará – considerada má*”. (Foucault, 2001)

Nesse caso, a regulação seria dos excessos (pathos) via razão, tal como aponta Aristóteles: “*é preciso que a faculdade de desejar obedeça à razão como a criança aos mandamentos de seu mestre*”. (O “*caminho do meio*”

No Budismo, a prática de sexo em geral tem que ser bem regrada, baseada em respeito e confiança mútuos, tudo é permitido, desde que não haja prejuízo físico e o sexo não pode ser exclusivamente para a procriação.

## **Ciência, Direitos Humanos e Cidadania: Horizonte!**

Embora a religião continue a desempenhar um papel importante nas sociedades contemporâneas (em espaços público e privados), entendemos que não cabe mais, exclusivamente, às religiões, a regulação em torno da bioética, relações de gênero, direitos sexuais e reprodutivos, especialmente, quando em oposição a questões de direitos humanos e cidadania sexual.

De modo que, esses temas de foro íntimo não devem ser palco da intervenção política e pública por parte da religião que procura condicionar legislação, influenciar mentalidades e regular comportamentos privados. Fora disso, que mude a religião e se adapte as teologias às ciências e aos direitos humanos!

### **Considerações finais**

Defendemos a necessidade de uma teologia outra – para além do pedado e da patologia: se o discurso religioso cristão demonizou ou pecaminou a sexualidade, e se o discurso médico-psiquiátrico até o sec XX patologizou a sexualidade, há a necessidade e possibilidade de se avaliar sobre que tipos de religião, fé e teologia estamos falando, e sobre a possibilidade de discuti-la em termos das categorias do que é da ordem do patológico e do saudável, mesmo que seja algo de grande dificuldade (algo como separar o joio do trigo) (Lizardo de Assis, 2014, p. 113)

Temos proposto uma “Teologia Clínica” (Lizardo de Assis, 2012) ou “Teologia Psicanalítica” (Lizardo de Assis, 2012, 2014) como uma teologia humanizada e contextualizada com as contribuições da Psicanálise, sobretudo sobre a dinâmica do funcionamento psíquico, no campo da sexualidade e das moções pulsionais.

Como superação dos preconceitos acerca da sexualidade, para além de hamartiologizar ou patologizar, Ceccarelli (2000) *“propõe que as manifestações da sexualidade sejam compreendidas como soluções particulares que cada ser humano tem de dar diante do enigma de sua própria organização pulsional.”*

Uma “teologia da superação” de dogmas e produções meramente institucionais, instrumentalizada a partir do embate com as demais ciências humanas, contextualizada às grandes perguntas e problemas da contemporaneidade; uma teologia dialogal, desmistificadora e libertadora, inclusive de si mesma:

“Ao nos declinarmos sobre o *pathos/hamarthyia* humanos, caberia ao analista/psicólogo/teólogo esse olhar pra si e para o paciente/analizando/”pecador”, como um ser “possuído” de uma

constituição antropológica comum, “errantes de um alvo” devido à uma passividade inevitável...”

“A “graça” seria, portanto, re-significada pela escuta atenta, declinada [de klinè, gr], sem altivez e sem abusos da posição de suposto saber/ poder do religioso ou clínico, mas de abertura humilde, de acolhimento ao sofrimento de si e do outro, sem pré-conceitos e pré-julgamentos, mas portando uma ética de abertura e cuidado imerecido, isto é, não legalista/ meritório, mas pautado na inclusividade e no amor” (Lizardo de Assis, 2012)

## Referências:

- BROWN, Peter. *Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio: Zahar, 1990.
- CECCARELLI, Paulo Roberto. *Sexualidade e preconceito. Rev. latinoam. psicopatol. fundam.* [online]. vol.3, n.3, pp.18-37, 2000.
- DURKHEIN, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- FREUD, Sigmund. *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*, 1905.
- GIBBS, J. J., & GOLDBACH J. Religious conflict, sexual identity, and suicidal behaviors among LGBT young adults. *Archives of Suicide Research*, 19(4), 472-488, 2015: <https://doi.org/10.1080/13811118.2015.1004476>.
- KRALOVEC, K., FARTACEK, C., FARTACEK, R., & PLÖDERL, M. Religion and suicide risk in lesbian, gay and bisexual Austrians. *Journal of Religion and Health*, 53(2), 413-423, 2014: <https://doi.org/10.1007/s10943-012-9645-2>
- LIZARDO DE ASSIS, C. *A Clínica e o Sagrado*. Editora CRV, 2011.
- LIZARDO DE ASSIS, C. Teologia de Psicoanálise: Proposta de Campo de Pesquisa a partir da Psicanálise e Teologia Cristã. *Revista Caminhando* v. 19, n. 2, p. 101-116, jul./dez. 2014
- LIZARDO DE ASSIS, C. A Psicanálise como Espiritualidade Não-religiosa: uma aproximação. *Caminhos (UCG. Impresso)*, v. 14, p. 371-386, 2016.

## POR UMA HISTÓRIA DA RECEPÇÃO DA PROPOSTA ECUMÊNICA DO VATICANO II NA IGREJA DO BRASIL

Elias Wolff \*

**Resumo:** Ao longo da história do Brasil, as relações da Igreja católica com outras tradições de fé passou por diversas fases e enfrentou inúmeros desafios, de ordem jurídica - pelo fato de o catolicismo ter sido a única religião legal durante o Brasil Colônia; teológica - que sustentam a posição hegemônica do catolicismo, enraizado numa eclesiologia juridicista e exclusivista, no horizonte da sociedade perfeita, de Roberto Belarmino; e pastoral, marcados por uma ação missionária conflitiva na relação com outras comunidades religiosas, cristãs ou não. No século XX, a esses desafios se acrescentam as tensões vividas na relação da Igreja católica com as comunidades pentecostais e a emergência do pluralismo religioso. A partir do Vaticano II, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, criada em 1952, desenvolve uma crescente postura ecumênica, marcada por três elementos: a preocupação pela formação da consciência ecumênica; o desenvolvimento de relações institucionais com as outras Igrejas; e a orientação teológico-pastoral sobre ecumenismo. Esta comunicação tem como objetivo analisar essa história da recepção do ensino conciliar sobre o ecumenismo na CNBB, suas razões teológico-pastorais, suas iniciativas e os resultados por ora atingidos. O método é o uso historiográfico e a análise qualitativa das fontes que mostram como a CNBB acolhe as orientações ecumênicas do Vaticano II.

71

---

**Palavras-chave:** Vaticano II. Ecumenismo. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Movimento Ecumênico Brasileiro.

\* Programa de Pós-Graduação em Teologia - Pontifícia Universidade Católica do Paraná/Brasil.

## Introdução

O caminho ecumênico é, de um lado, um dos mais urgentes para serem percorrido pelas diferentes igrejas na atualidade. De outro lado, é um dos mais exigentes e mais difíceis, por diferentes fatores, como a necessidade de uma renovação interna às igrejas, para que tenham condições de reconhecer o valor da fé cristã professado por outra igreja, e acolher o seu modo de ser como um enriquecimento para a compreensão e vivência do Evangelho. Nessa direção é que acontece uma real recepção, nos meios católicos, do ensino ecumênico do Vaticano II. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil tem dado passos nessa direção. Ainda que lentos e, por vezes, indecisos, esses passos colocaram a Igreja Católica no Brasil nos caminhos ecumênicos e, espera-se, de modo irreversível. Fundamental é a perseverança no caminho da unidade, caminhando convictamente na parceria com diferentes igrejas que buscam dar testemunho do Evangelho em solo brasileiro. Desse modo se efetiva uma verdadeira recepção da orientação ecumênica presente do magistério do Vaticano II, continuada em nossos tempos pelo Papa Francisco.

### 1- Passos de uma recepção do ensino ecumênico do Vaticano II

A CNBB precisou dar largos passos para percorrer o caminho da recepção do ensino ecumênico do Vaticano II. Um caminho totalmente novo, não aberto, tortuoso e cheio de encruzilhadas. E para avançar na direção ecumênica proposta pelo concílio, foi necessário aprender a caminhar identificando o caminho correto, a direção a ser seguida, os parceiros da caminhada. Dentre as etapas desse caminho, destacam-se:

#### 1.1 - A formação ecumênica

Esse foi o primeiro passo, buscando compreender o significado do ecumenismo proposto pelo Vaticano II (ROSSI, 1951, p. 801-8027). Aconteceu, então, um processo de formação da consciência ecumênica da CNBB, onde se constata três momentos distintos: a) a busca de conhecimento sobre o ecumenismo; b) o relacionamento informal com cristãos de outras igrejas, através de iniciativas espontâneas, como o Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica - GERT; c) as relações formais com dirigentes de diferentes igrejas.

Desse modo, a CNBB buscou formar uma mentalidade ecumênica capaz de influir no exercício do ministério pastoral dos bispos e, conseqüentemente, das demais lideranças nas comunidades católicas no Brasil. O Secretariado Nacional de Teologia, que incluía o *Setor Ecumenismo*, assumiu a responsabilidade de promover a formação para o ecumenismo em todo o Brasil. Esse *Setor* publicou comentários sobre os trabalhos ecumênicos dos padres



conciliares (BARAÚNA, 1964, p. 402-406; LEPARGNEUR, 1964, p. 976-986), promoveu estudos sobre a encíclica de Paulo VI, *Ecclesiam suam*, o Decreto *Unitatis Redintegratio* e o Diretório Ecumênico *Ad Totam Ecclesiam* (DE ÁVILA, 1964, p. 12-25; JUNIOR, 1965, p. 9-17) Isso serviu para que a CNBB tomasse iniciativas ecumênicas nos regionais e nas dioceses, como a realização de seminários de estudos sobre o ecumenismo, a integração em centros ecumênicos e a formação de comissões de diálogo com algumas igrejas.

A pesquisa sobre *Ecumenismo e Renovação*, realizada entre os anos 1966 a 1970, mostra como o catolicismo no Brasil faz a recepção das orientações ecumênicas do Vaticano II (KRISCHKE; SANTOS PRADO, 1971). O estudo destaca três aspectos sobre a postura dos bispos: a) carência de atitude ecumênica ou oposição a ela, colocando a própria comunidade como centro ou critério exclusivo de verdade, limitando-se a apreciar no outro valores que têm ou parece ter em comum com a doutrina católica; b) atitudes ecumênicas que compreendem o ecumenismo como força decorrente da própria coerência da revelação bíblica, expressando a convicção de que uma evangelização integral exige que o ecumenismo seja o caminho de interpelação e de conversão da comunidade cristã; c) atitudes ecumênicas relacionadas com os movimentos sociais, considerando a comunhão na perspectiva social da mensagem do Evangelho, base da cooperação ecumênica.

Nesse contexto, o episcopado brasileiro está dividido entre posicionamentos a favor e de resistência ao ecumenismo. O catolicismo vivia ainda sob a influência da teologia pré-conciliar, que pensa um ecumenismo de “retorno” e se preocupa numa defesa apologética da sua doutrina, mais do que o diálogo com outras igrejas. Exemplo disso é a publicação dos Cadernos *Vozes em Defesa da Fé*, organizados por Boaventura Kloppenburg e preparados pelos Cavaleiros de Colombo, nos Estados Unidos (KLOPPENBURG, 1964).

Não obstante, havia entre o episcopado brasileiro quem se preocupava com uma recepção efetiva do Vaticano II, buscando um *aggiornamento* teológico-pastoral que incluísse as orientações ecumênicas. Nesse contexto, a Igreja Católica no Brasil procurou refletir o significado da sua presença no meio social e as interpelações desse meio para a evangelização. As situações de injustiça social exigiam dos bispos um posicionamento consequente, o que aconteceu a partir das Conferências do episcopado latino-americano em Medellín (1968) e Puebla (1979), onde se faz a opção preferencial pelos pobres e se incentiva um pensar teológico em sintonia com as situações de empobrecimento injusto vividas pelo povo. E exatamente nesses elementos se desenvolve uma perspectiva ecumênica da teologia e da ação pastoral da igreja. Pois constata-se que a opção pelos pobres não é exclusividade da Igreja Católica. A partir de então, o diálogo com a sociedade e a opção pelos pobres aproximarão

igrejas diferentes, marcando o caminhar ecumênico no Brasil, o que se fortalece com o surgimento de organizações ecumênicas, como a Coordenadoria Ecumênica de Serviços - CESE (1973).

## 1.2 - As relações formais com as outras igrejas

A formação da consciência ecumênica no episcopado brasileiro cria as condições necessárias para o desenvolvimento de relações oficiais com líderes de outras igrejas. Isso possibilita um intercâmbio mais intenso entre as igrejas. Tal é o que acontece, por exemplo, no convite para que as igrejas enviem representantes para participarem de algum momento das Assembleias Gerais e reuniões maiores da CNBB. Era um fato totalmente novo, de caráter profético para o ecumenismo. Durante a reunião da Comissão Central da CNBB, em 19/07/69, que preparava a X sua Assembleia Geral, Dom Paulo Evaristo Arns sugeriu convidar os “nossos irmãos ortodoxos e evangélicos para assistirem às conferências sobre ‘secularização’, dando assim, um cunho ecumênico à nossa Assembleia” (CNBB, 1969, p. 9). E, na mesma reunião, Dom Aloísio Lorscheider sugeriu que para assegurar a continuidade dessas visitas, essa decisão fosse incluída no Regimento Interno da CNBB. A XI Assembleia, em maio de 1970, estabeleceu que competiria ao Secretariado Nacional de Teologia convidar as representações das igrejas e a primeira participação ocorreu na XIV Assembleia Geral da CNBB, em novembro de 1974, quando se afirmou: “Falemos a língua de nossas Igrejas, que na língua do Espírito Santo encontram a sua unidade, para anunciarmos as grandezas de Deus” (CNBB, 1974, p. 979). A presença de representantes das igrejas evangélicas e ortodoxas nas Assembleias Gerais da CNBB passou a ser constante a partir da XV Assembleia, realizada em 1977. O valor desses encontros foi assim expresso por Dom Arthur Kratz, bispo anglicano, num encontro com bispos da CNBB:

Buscamos em oração, convivência e testemunho de unidade, a vontade do Senhor para a sua Igreja, o que Ele quer para a missão no mundo. Missão que é de todos nós [...] Vamos procurar, com a graça de Deus o caminho da unidade. Feliz o dia em que pudermos dizer: a Igreja de Jesus Cristo. Naquele dia haverá grande alegria no céu e na terra, para a Virgem Maria e a comunhão de todos os Santos (CNBB, 1976, p. 950).

Além das Assembleias Gerais, líderes das igrejas eram convidados para participarem também de reuniões maiores da CNBB. Essa possibilidade foi ventilada pela primeira vez na reunião da Comissão Representativa da CNBB (Rio de Janeiro, de 18 a 24/11/1975), quando D. João Batista Przyklenk, bispo responsável pelo ecumenismo, comunicou o desejo manifestado pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, de participar como observador nas reuniões maiores da CNBB, observando que, caso aprovado, haveria

reciprocidade de convites (CNBB, 1975, p. 1045). Na reunião da Comissão Episcopal de Pastoral e Presidência da CNBB, em setembro de 1976, decidiu-se que “um ou dois observadores de igrejas cristãs, com as quais há comissões mistas ou em via de organização, serão convidados a participar das reuniões que tratem de temas pastorais e de interesse comum” (CNBB, 1976, p. 879). Os temas de “interesse comum” eram de natureza pastoral e teológica, como nessa ocasião: Exigências Cristãs de uma Ordem Política, Regiões Missionárias no Brasil, Problemas e Perspectivas da Família no Brasil Hoje e Ministérios numa Igreja Diaconal (Ibid). O resultado foi a sintonia das igrejas em temas nacionais: “outras Igrejas desejam mesmo maior aproximação, tanto que as Igrejas Luterana e Episcopal manifestaram desejo de unir-se ao nosso pronunciamento sobre o Sesquicentenário da Independência do Brasil” (CNBB, 1972, p. 26).

E a CNBB passou a ser convidada para participar de reuniões e assembleias nas outras igrejas. Em outubro de 1978, a IECLB a convidou para o XI Concílio Geral (CNBB, 1978, p. 1001). Na reunião da Presidência e CEP, de 26-28/04/77, a Linha V comunicou “a participação, pela primeira vez, da CNBB no Sínodo Nacional da Igreja Episcopal do Brasil, bem como, na sagração de um bispo da Igreja Episcopal. Foi destacada a significação ecumênica dessa participação e a problemática teológico-pastoral que levanta” (CNBB, 1977, p. 588).

Assim, o caráter ecumênico dado às reuniões maiores e Assembleias Gerais da CNBB é consequência dos esforços pela unidade realizados por setores significativos do episcopado católico no Brasil. Esses superaram tendências apologéticas, e numa postura de diálogo vivem “dias maravilhosos de progresso ecumênico. Dias em que buscamos realizar o desejo de Cristo que a Sua Igreja seja una [...] para poder cumprir sua missão” (KRATZ, *apud* CNBB, 1976, p. 950). Trata-se de uma “experiência de comunhão fraterna, sentindo as mesmas preocupações e o mesmo esforço para responder aos desafios do tempo para cumprir nossa missão evangélica e profética das Igrejas” (WEBER, *apud* CNBB, 1976, p. 950). Acredita-se que “a participação de observadores nas assembleias [e reuniões] de nossas Igrejas pode constituir-se num passo importante para a vivência da união que o Senhor deseja para a sua Igreja” (KRATZ, *apud* CNBB, 1977, p. 128).

### 1.3 - A inserção da orientação ecumênica nos planos pastorais

O terceiro passo na caminhada ecumênica da CNBB é a inclusão do ecumenismo e do diálogo inter-religioso nos seus planos e nas diretrizes de ação pastoral. Em 1962, a CNBB criou o seu primeiro plano de pastoral, o Plano de Emergência – PE, que não contemplava

explicitamente o ecumenismo. Mas em 1966 foi criado o Plano de Pastoral de Conjunto (PPC), concebido em 6 Linhas/Dimensões, sendo a Linha/Dimensão 5 a que se dedica ao ecumenismo e o diálogo inter-religioso. Diz o PPC que

A Dimensão 5 está dentro das mais importantes opções [...] Quer oferecer orientações precisas, esclarecimentos amplos e detalhes pormenorizados sobre ecumenismo, como serviço às dioceses, para que elas realizem o mais rápido e plenamente possível a imagem da Igreja do Vaticano II (CNBB, 1966, p. 13).

A partir de então, os bispos e assessores responsáveis pela Linha/Dimensão 5 da evangelização preocupam-se em dar abrangência nacional ao ecumenismo e o diálogo inter-religioso, orientando para que cada regional da CNBB tenha um bispo responsável pelo ecumenismo, com um assessor. Orienta-se para que também nas dioceses existam pessoas encarregadas de promover essa dimensão da missão (CNBB, 1975-1978, cap. II, n. 2.2). Na verdade, tratava-se da recepção no Brasil das orientações ecumênicas do Vaticano II e do Diretório Ecumênico publicado pelo então Secretariado para a Unidade dos Cristãos. Mas era uma recepção contextualizada na realidade brasileira. O Plano de Emergência possibilitou a instituição de Secretariados Regionais de Pastoral, incluindo nestes o Departamento de Ecumenismo, que contribuiu para a formação ecumênica. Com o PPC, dá-se um passo a mais, com uma recepção pastoral do ecumenismo. E essa recepção se intensifica ainda mais com as *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral – DGAP*, criadas a partir de 1975. O ecumenismo é agora considerado um elemento constitutivo do ser e do agir da igreja, os bispos o definem em sintonia com o n. 4 do Decreto *Unitatis redintegratio*: “os esforços que acontecem por inspiração da graça do Espírito Santo, para se chegar à plenitude da unidade querida por Jesus Cristo” (CNBB, 1975-1978, cap. III, n. 1).

## **2 - Razões teológicas da causa ecumênica e inter-religiosa na CNBB**

A recepção do ecumenismo pela CNBB não acontece por motivos circunstanciais da sociedade ou apenas pastorais, mas também por razões teológicas. Os bispos compreendem o ecumenismo como uma “resposta da consciência cristã ao apelo de Jesus pela unidade dos seus discípulos (Jo 17, 21), conforme orienta o apóstolo Paulo: ‘esforçai-vos por conservar a unidade do Espírito no vínculo da paz’ (Ef 4, 3-6). Eis ali o valor, a importância e a qualidade do caráter ecumênico da Igreja” (CNBB, 1975-1978, cap. III, n. 1).

Os objetivos, os critérios e os elementos que caracterizam a exigência da unidade da igreja são os mesmos apresentados pelo magistério universal, contextualizados na realidade do diálogo local (CNBB, 1997).

A mentalidade ecumênica possibilita uma nova concepção da Igreja, em três aspectos principais: 1) a concepção da unidade própria da igreja, pelo seu mistério divino (unidade sacramental); 2) como articulação concreta da igreja no mundo (unidade na missão); 3) e o papel dos diversos membros da igreja (unidade na diversidade) (CNBB, 2003, p. 126-130). Essa compreensão eclesial deve manifestar-se na sua relação com as outras igrejas, crescendo na consciência de que a unidade acontece *em Deus*, e não numa estrutura eclesial, pois a unidade não é uniformidade e não depende apenas dos cristãos católicos. Portanto, analogamente, a unidade dos cristãos é unidade de pessoas diversas ‘na verdade e no amor (cf. UR 2). Os bispos afirmam com o Concílio que “resguardando a unidade nas coisas necessárias, todos na Igreja, segundo o múnus dado a cada um, conservem a devida liberdade tanto nas várias formas de vida espiritual e de disciplina quanto na diversidade de ritos litúrgicos, e até mesmo na elaboração teológica da verdade revelada. Mas em tudo cultivem a caridade” (UR 4).

Logo, a unidade da Igreja inclui a expressão da multiplicidade dos dons do Espírito “que sopra onde quer” (Jo 3,8; LG 4). Ela se enriquece pela diversidade de tradições, ritos e costumes das diversas Igrejas particulares (OE 5; SC 38) e pelo patrimônio espiritual e cultural dos diversos povos (LG 13). Somente assim a visibilidade da unidade externa da Igreja será “sinal de sua unidade interior e profunda” (CNBB, 1975-1982, cap. III, n. 1.3). E seria vão buscar uma unidade externa aparente que não fosse realmente fundada sobre Cristo: “A unidade da Igreja não se baseia em obra de união humana, mas no fato de que Cristo, sendo o Cabeça, se faz um com ela, o seu corpo” (CNBB, 2003, p. 90).

Na apresentação da *Dimensão 5* do PPC, os bispos brasileiros reconhecem, que

hoje, porém, são numerosas as comunhões cristãs que se apresentam aos homens como legítima herança de Jesus Cristo. Todas se professam discípulos do Senhor, mas têm pareceres diversos e caminham por rumos diferentes. Quase todas, porém, se bem que de modo diverso, aspiram a uma Igreja una e visível que seja verdadeiramente universal e enviada ao mundo inteiro. Esta situação histórica levou o Concílio a imprimir a toda a ação da Igreja uma perspectiva ecumênica. Além de renovar a Igreja no seu ministério de comunidade, nas suas atividades básicas e nos seus três níveis de realização, a pastoral deve, pois, renová-la nas suas relações e no diálogo com os irmãos separados (CNBB, 1966, p. 30).

Ouve-se, aqui, o eco do que diz o n. 1 de *Unitatis redintegratio*. Há o reconhecimento da pluralidade eclesial em contexto brasileiro, discípulos e discípulas do de Cristo que professam a fé cristã em diferentes formas. E que “aspiram a igreja una”. Para chegar a essa unidade, é necessário um processo de renovação, como pede o número 6 de *Unitatis redintegratio*. Percebe-se que a unidade é, pois, um desejo de Jesus. É também um Dom de

Deus, pelo qual Cristo rezou. Mas é, igualmente, uma tarefa que Ele pede a nós, e por essa tarefa ele dá a sua graça. Tem-se aqui uma fundamentação bíblico-teológica do ecumenismo, entendido como inerente à fé cristã, pelo que urge trabalhar muito. Por isso, “toda a ação pastoral e catequética da Igreja Católica deve assumir conscientemente uma dimensão ecumênica” (CNBB, 1995-1998, n. 218). Trata-se de valorizar tanto os bens da tradição cristã comum quanto apreciar a contribuição específica à espiritualidade e as práticas cristãs que cada confissão possui. Isso é possível se houver

um diálogo autêntico e proveitoso; equilíbrio, que une abertura e realismo; convicção, que permite expressar com sinceridade e integridade a própria fé; busca do aprofundamento da verdade, inclusive da compreensão mais completa da própria fé; disposição para acolher com gratidão os dons de Deus e os frutos do próprio diálogo (CNBB, 1999, p. 622).

### **3 - A recepção do ecumenismo na vivência das comunidades**

A recepção do ecumenismo não pode acontecer apenas pela CNBB, em sua Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso e em seus documentos. Ele precisa ser vivido concretamente nas dioceses, paróquias e demais comunidades onde as pessoas concretamente vivem e celebram a fé cristã. Aí se efetiva a sua recepção. E para isso muito contribui o incentivo para que os fiéis católicos se integrem nas iniciativas e nas organizações que promovem a vivência ecumênica. Dentre as várias organizações que atuam nesse sentido, destacam-se no Brasil a Coordenadoria Ecumênica de Serviços – CESE, e o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil – CONIC. Além disso, a CNBB organiza melhor suas relações formais com as igrejas através das Comissões Bilaterais de Diálogo, como a Católica-Luterana (1974) e a Católica-Anglicana (1992). Outras Comissões foram criadas, mas sem continuidade como estas até os dias de hoje.

E o ecumenismo penetra, aos poucos, nas comunidades dos fiéis. As preocupações pastorais comuns são afrontadas num espírito de fraternidade e diálogo com as demais igrejas de um mesmo território diocesano ou paroquial. As questões sociais e pastorais exigem a busca de convergência entre os projetos das Igrejas na realização da missão, impelidas pelo Espírito Santo a marcarem sua presença no mundo. Essa convergência se manifesta sobretudo pelas experiências comuns vividas nas Comunidades Eclesiais de Base, nas pastorais sociais e, a partir do ano 2000, nas Campanhas da Fraternidade Ecumênica. Aí tem-se uma voz e atuação profética e libertadora contra as injustiças sociais, a violações de direitos humanos, a defesa dos povos indígenas e das comunidades afro, a afirmação da liberdade religiosa, entre outros. Assim, membros de igrejas diferentes passam a entender juntos que felizmente passou a época em que o ecumenismo significava tão somente um diálogo e

processo de aproximação mútua das Igrejas. Agora se delineiam muito mais, a perspectiva e a necessidade de assumirmos juntos a missão e trilharmos uma caminhada comum [...] Não apenas professamos a fé no mesmo Cristo, como também vivemos no mesmo país, no mesmo contexto cultural, econômico, social e político. Os desafios serão os mesmos na medida em que nos colocarmos na perspectiva do Cristo solidário, sofredor e salvador [...] a proclamação e a ação em resposta aos desafios igualmente tenderão a ser as mesmas, na medida em que [...] nos situarmos em meio ao povo igualmente sofredor, mas na busca da libertação (ALTMANN, WEBER. *Apud* CNBB, 1977, p. 128).

### Conclusão

A Igreja Católica no Brasil tem manifestado um significativo esforço para a recepção do magistério do Concílio Vaticano II como um todo. E nesse contexto acontece a recepção das orientações ecumênicas do concílio. No conjunto do ensino conciliar, a questão ecumênica é uma das mais exigentes e, por isso mesmo, mais difícil em sua recepção. Exige tanto uma renovação interna da igreja, em sua mentalidade teológica e doutrinal, sua organização estrutural, seus projetos de missão; quanto uma renovação no modo de compreender as outras igrejas. E uma convicta disposição para realizar um diálogo consequente, capaz de criar consensos teológicos e pastorais com as outras igrejas. Muito há, ainda, o que caminhar nessa direção. É de se esperar que os passos dados até aqui não apenas sejam sustentados, mas também que sirvam de alento para passos futuros que, corajosamente, sigam na direção da comunhão na fé com as diferentes igrejas que se encontram em solo brasileiro.

### Referências

- ALTMANN, WALTER; WEBER, BERTOLDO, “Pronunciamento na XV Assembléia Geral da CNBB”. IN CNBB, *Comunicado Mensal*, 293 (1977) 128.
- ÁVILA, F.B DE, “A Encíclica *Ecclesiam Suam* e a consciência católica Brasileira”. *Síntese*, 23 (1964) 12-25
- BARAÚNA, G. “Crônica do Segundo Período Intersessional do Concílio”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 24 (1964), 402-406
- CNBB, “ Paulo Evaristo Arns propõe convidar as igrejas para assembleias da CNBB”. In CNBB, *Comunicado Mensal* 201/202 [1969] 9.
- CNBB, “Informação de Dom Paulo E. Arns, na reunião da Comissão Representativa da CNBB”. IN CNBB, *Comunicado Mensal*,239 [1972] 26.
- CNBB, “Pronunciamento do bispo anglicano A. Kratz sobre sua presença na Assembleia da CNBB” In CNBB, *Comunicado Mensal*, 289 (1976) 950.
- CNBB, “Pronunciamento do pastor da IECLB, Bertoldo WEBER, na Assembléia Geral da CN”. In CNBB, *Comunicado Mensal*,289 (1976) 950.

- CNBB, “Apresentação do Plano de Pastoral de Conjunto”. In CNBB, *Comunicado Mensal*, 155/156 (1966) 13 - 30.
- CNBB, “Evento ecumênico na XIV Assembleia Geral da CNBB”. In CNBB, *Comunicado Mensal*, 266 (1974) 979.
- CNBB, “Reunião da Comissão Representativa da CNBB”. In CNBB, *Comunicado Mensal*, 278 (1975) 1045.
- CNBB, “Comissão Episcopal de Pastoral e Presidência da CNBB”. In CNBB, *Comunicado Mensal*, 288 (1976) 879.
- CNBB, “Reunião da reunião da Presidência e CEP”. In CNBB, *Comunicado Mensal*, 295 (1977) 588
- CNBB, “Convite à CNBB para o XI Concílio Geral da IECLB”. In, CNBB, *Comunicado Mensal*, 3013 (1978) 1001.
- CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, 1999-2002*. Brasília: Edições CNBB, 2003.
- CNBB, *Diretório Ecumênico «Ad totam ecclesiam» e sua complementação para o Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1967.
- CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral 1975-1978*, cap. III, n. 2.2
- CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral 1975-1982*, cap. III, n. 1.3.
- CNBB, *Guia Ecumênico – Estudos da CNBB 21*. São Paulo: Paulus, 2003.
- CNBB, *O que é ecumenismo? Uma ajuda para trabalhar a exigência do diálogo*, Paulinas, 1997.
- JÚNIOR, M. D. “Um ano depois da *Ecclesiam Suam*”. *Síntese*, 27 (1965) 9-17
- KLOPPENBURG, B. “Vozes ecumênicas em defesa da fé”, in *REB*, 24 [1964] 407.
- KRISCHKE, P.J.; SANTOS PRADO, – R. DE, *Ecumenismo e Renovação*, 1971, *Arquivo da CNBB*. Mimeo.
- LEPARGNEUR, F. “O Ecumenismo Católico após a Terceira Sessão”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 24 (1964) 976-986.
- CNBB, “Informação de Dom Paulo E. Arns, na reunião da Comissão Representativa da CNBB”. IN CNBB, *Comunicado Mensal*, 239 [1972] 26.
- ROSSI, A. “As primeiras repercussões do Movimento Ecumênico no Brasil”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 11 (1951) 801-827.



## DIFICULDADES E POSSIBILIDADES DE UMA PARCERIA CONFESSIONAL MAIS AMPLA, A PARTIR DE UMA TEOLOGIA DA TRINDADE, NA BUSCA DE RESPOSTAS CONTEXTUAIS

Martinho Rennecke<sup>24</sup>

**Resumo:** O presente trabalho tem por objetivo investigar algumas dificuldades e possibilidades que alguns pressupostos teológicos sobre a trindade podem trazer para uma parceria mais ampla entre confessionalidades, na busca de respostas a perguntas existências do ser humano. A metodologia utilizada se ancora na pesquisa bibliográfica. A base para a pesquisa será o artigo do professor de Teologia Sistemática e Dogmática, da Universidade de Basel, Suíça, Dr. Reinhold Bernhardt (1957), filiado a Igreja Unida (Luterana-Reformada), **Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões.** Ele descreve abordagens clássicas para uma teologia das religiões, tentativas atuais de desenvolver essa teologia em termos intra-religiosos e metarreligioso e por fim, explora os potenciais contidos na teologia da trindade de Paul Tillich, como um marco teórico para a elaboração de uma teologia relacional, onde ele expressa uma estrutura trinitária cujo alcance vai além da doutrina da igreja antiga, fundamental para a existência humana, para a experiência da relação de Deus com a humanidade. Aspectos da teologia trinitária de Tillich também se buscarão em Carlos Eduardo Calvani, na obra **Teologia da arte.** Os resultados apontam que as dificuldades existem quando se pratica uma confessionalidade exclusivista, centralizadora, como resultado de algumas abordagens teológico-trinitárias que levam a este dogmatismo. Uma teologia inclusivista, admite que o Deus testemunhado na própria tradição também se manifesta em outras confessionalidades, a partir da autocomunicação graciosa do Deus triunfo, encarnado na realidade e contextos humanos. Isso pode levar a teologias contextuais dentro das confessionalidades cristãs. As dificuldades relacionais podem diminuir quanto deixa de haver um estreitamento confessional, e as doutrinas da própria religião continuem a se desenvolver por meio da comunicação inter-religiosa. A partir desta visão, confessionalidades podem ter um diálogo e parceria mais amplos, sem ferir suas identidades e responder mais e melhor às solitudes da vida.

81

**Palavras-chave:** Trindade. Confessionalidade. Inclusivismo

---

<sup>24</sup> Possui graduação em Teologia pelo Instituto Concórdia de São Paulo, SP, Brasil (1990) e pela Faculdade Unida de Vitória, ES, Brasil (2018). Tem Mestrado em Teologia pela Faculdade EST, Instituto Ecumênico de Pós Graduação (IEPG), São Leopoldo, RS, Brasil, 2003 e é doutorando na Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Brasil. Foi pastor coordenador do Projeto Macedônia - Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), ministro religioso - IELB. É autor dos livros **A Igreja vai onde o povo está!** e **Minha vida após a prisão** – vida e obra do imigrante alemão e pastor luterano Walter Paul Rennecke, ambos pela Editora Koinonia, Belo Horizonte, MG, Brasil. É maestro e coautor do cd de músicas folclóricas alemãs do Quinteto Alemão Alles Gut! de Caxias do Sul, RS, Brasil.

## 1. Introdução

A investigação que se levanta no presente artigo é sobre as dificuldades e possibilidades que alguns pressupostos teológicos sobre a trindade podem trazer para uma maior e melhor parceria entre confessionalidades semelhantes ou até diferentes, na busca de respostas a perguntas existências do ser humano. O objetivo é analisar algumas abordagens teológico-trinitárias que levam a um dogmatismo, por exemplo, subordinando a atuação do Espírito à do Logos e vinculadas a ele, num estreitamento da atuação do Espírito. A doutrina cristã antiga da trindade, fruto de uma determinada constelação de problemas da história da teologia da época, como a relação entre Deus e seu Logos corporificado em Jesus de Nazaré, carecia de esclarecimentos, e neste contexto buscou suas interpretações.

Uma teologia inclusivista, que identifica uma cabeça-de-ponte da respectiva tradição própria, pode admitir que o Deus testemunhado e adorado na própria tradição religiosa também se manifesta em outras confessionalidades. Isso pode impedir uma absolutização da própria tradição religiosa e fazer que, das doutrinas da própria religião, se exija que continuem a se desenvolver por meio da comunicação inter-religiosa.

Como ato de transcender todas as manifestações e vivências da fé tem-se o fundamento constituidor, que consiste na autocomunicação graciosa de Deus representada em Cristo de maneira abrangente e normativa. Esse é o conteúdo do evangelho que é e permanece o ponto de referência central para a teologia e a igreja evangélicas. Porém, o Espírito de Deus tem um alcance maior do que a história dos efeitos produzidos pelo Logos encarnado. Seu campo de atuação atinge em Cristo sua representação normativa, o que não exclui, e sim inclui que ele também produza outras representações. Assim sendo, a ideia da encarnação não precisa ter consequências exclusivistas, mas inclusivistas. Confessionalidades podem ter maior diálogo e parceria, sem ferir suas identidades e responder mais e melhor às solitudes da vida.

A proposta de desenvolver o trabalho a partir da abordagem a uma teologia da trindade se justifica, pois, a Trindade é trazida à realidade do mundo, na autocomunicação graciosa de Deus, onde todo-poderoso age de modo abscondito. Quando aplicada à Igreja onde atua em graça e verdade, é o que sustenta a doutrina da justificação pela fé, que por sua vez é o fundamento da Igreja.

A base para a pesquisa será o artigo do professor de Teologia Sistemática e Dogmática, da Universidade de Basel, Suíça, Dr. Reinhold Bernhardt (1957), filiado a Igreja Unida (Luterana-Reformada), **Teologia da trindade como fundamento de uma teologia**

**protestante das religiões**<sup>25</sup>, que descreve abordagens clássicas para uma teologia das religiões, tentativas atuais de desenvolver essa teologia em termos intra-religiosos e metarreligioso e por fim, explora os potenciais contidos na teologia da trindade de Paul Tillich, como um marco teórico para a elaboração de uma teologia relacional, onde ele expressa uma estrutura trinitária cujo alcance vai além da doutrina da igreja antiga, fundamental para a existência humana, para a experiência da relação de Deus com a humanidade.

A metodologia utilizada se ancora na pesquisa bibliográfica. Contribuições de autores como Ivone Gebara, Celso Gabatz, Joachim Fischer, Rosino Gibellini, Rubem Alves, Carlos Eduardo Calvani e Jürgen Moltmann auxiliarão no levantamento de questões problemáticas referentes ao relacionamento entre confessionalidades, algumas causas bem como possibilidades de uma melhor parceria entre as mesmas.

## **2. Dificuldades para uma parceria confessional mais ampla**

Existem dificuldades para uma maior parceria entre denominações cristãs que possuem diferentes confessionalidades, ou as interpretam de modo diverso, o que por sua vez impede uma maior concordância na busca por respostas a perguntas existenciais do ser humano como sua finitude, sua alienação e a ambiguidade da vida. As dificuldades começam quando há um estreitamento confessional, que leva a uma absolutização da própria tradição religiosa. Isso tem por base o temor de uma relativização da sua eclesiologia o que poderia tirar a importância da igreja e o seu significado salvífico. Essa visão também impede que as doutrinas da própria religião continuem a se desenvolver por meio da comunicação inter-religiosa.

Ao se analisar algumas abordagens teológico-trinitárias se observará que levam a um dogmatismo fundamentalista, como por exemplo, subordinando a atuação do Espírito de Deus à do Logos e vinculadas a ele, num estreitamento da atuação do Espírito. Esta conclusão se tira da doutrina cristã antiga da trindade, produto de uma determinada junção de problemas da história da teologia da época, como a relação entre Deus e seu Logos corporificado em Jesus de Nazaré e que carecia de esclarecimento<sup>26</sup>. A autocomunicação de Deus se tornou historicamente concreta em Jesus como o Cristo, sem estar fixada a essa concretização. Não pode ser entendida nos moldes de um Jesus-centrismo, pois se esse

---

<sup>25</sup> BERNHARDT, Reinhold. Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões. São Leopoldo, **Estudos Teológicos**, vol. 44, n. 2, 2004 [online].

<sup>26</sup> BERNHARDT, 2004, p. 66.

aspecto da revelação e do estar-revelado de Deus for enfatizado em demasia, pode ocorrer a identificação do Absoluto com suas manifestações históricas – o perigo da idolatria.<sup>27</sup>

Uma das abordagens, segundo Bernhard, para um importante impulso para uma teologia das religiões numa perspectiva protestante, é:

[...] justamente a relativização da eclesiologia mediante a referência ao fundamento da fé cristã que a sustenta. A abertura de um amplo horizonte que se ganha com isso nada tira da importância da igreja enquanto referencial histórico das vivências existenciais de caráter individual e comunitário que se responsabilizam diante desse fundamento da fé. Sem o ônus da pergunta acerca do significado salvífico da igreja, a teologia protestante pode tentar obter seu posicionamento sobre o tema das religiões a partir do asseguramento do centro da fé cristã e, ao fazer isso, evitar estreitamentos confessionais.<sup>28</sup>

O fundamento constituidor, o centro da fé que possibilita ir além das manifestações e vivências da própria tradição, é a autocomunicação graciosa de Deus representada em Cristo de maneira abrangente e normativa. Ela é o conteúdo do evangelho que é e permanece o ponto de referência central para a teologia e a igreja evangélicas. Esta compreensão, a partir da abordagem trinitária, pode derrubar as barreiras do diálogo intra-religioso e fornecer possibilidades de maiores práticas conjuntas entre confessionalidades.

Falando da teologia na pós-modernidade, Celso Gabatz aponta um dos problemas do estreitamento confessional que leva ao dogmatismo e a uma função estruturante que tem suscitado premissas de cunho fundamentalista. “É possível afirmar que os indivíduos encontram respostas do que pensar, dizer ou fazer. Seria quase um resgate de valores das tradições ancestrais e propiciar uma sensação de controlo sobre a incessante chegada do novo.”<sup>29</sup>

Analisando a ortodoxia protestante do século XVII, pode-se perceber que procurara estabelecer, com rigor lógico, as verdades doutrinárias. Construíra um arcabouço racional, cada vez mais sofisticado, que intentava reproduzir com fidelidade, em formulações, a revelação divina. Buscava com zelo, a objetividade da fé. Às pessoas, cabia assistirem a essas verdades. Crer chegava a ser entendido como essa adesão do intelecto às doutrinas formuladas. A ortodoxia entendia a equivalência exterior dos enunciados, como as fórmulas dogmáticas, uma atitude de tipo mágico. Atribui-se assim à fórmula uma eficácia salvífica que ela não possui.

---

<sup>27</sup> BERNHARDT, 2004, p. 70.

<sup>28</sup> BERNHARDT, 2004, p. 59.

<sup>29</sup> GABATZ, Celso. Poder, persuasão e novos domínios da(s) identidade(s) diante do(s) fundamentalismo(s) religioso(s) na contemporaneidade brasileira. **Cadernos IHU ideias**. Ano 16, n. 273, v. 16, 2018. p. 6.

Porém, no interior desta tradição eclesial, em termos hermenêuticos, Rosino Gibellini ressalta que a interpretação bíblica não é uma tarefa solitária. Ela leva as diferentes confissões a não se contraporem, mas serem como diferentes tradições interpretativas, como diferentes dialetos cristãos, numa fusão de horizontes.<sup>30</sup> Conforme Juan Luis Segundo:

[...] de nada nos serve examinar as primeiras confissões de fé cristã, porque ou foram feitas para a gente se reconhecer dentro da Igreja (uso litúrgico, contra as heresias, etc.) ou então respondem às perguntas e expectativas de então. Estas fórmulas por breves e exatas que sejam, não constituem o conteúdo de uma evangelização.<sup>31</sup>

Gibellini também denuncia um dos problemas trinitários, que pode ser a causa de um confessionalismo exacerbado, quando afirma que os filósofos cristãos fundiram o monoteísmo bíblico com o monoteísmo metafísico aristotélico: um só Deus, um só cosmo, um só império, uma só Igreja. “Um monoteísmo que no fundo era um monarquismo, quer dizer, o governo de um só — que funcionava como teologia política.”<sup>32</sup>

O problema do monarquismo pode ter levado a marginalização leiga, especialmente mulheres, nas igrejas protestantes no decorrer da História. O objetivo seria submeter, controlar e exorcizar medos e ameaças, levando a subsequente centralização de poder clerical. Pode-se afirmar que isso trouxe a existência uma Igreja que ensina e outra Igreja que aprende. Assim, através dos tempos as atividades da igreja passaram por um processo de especialização, o que levou à elitização dos processos. Cada vez mais as tarefas se concentraram nas mãos dos pastores, por razões políticas, filosóficas, teológicas e históricas. Deturpou-se o papel dos leigos e o discurso do equilíbrio entre as partes não se efetivou na prática. “Outra causa para o encolhimento da participação do povo de Deus, pode ter sido devido às heresias frequentes nas igrejas da época, cujo melhor antídoto era encorajar os crentes a seguir as diretivas dos bispos, que eram vistos como os garantidores da tradição apostólica.”<sup>33</sup>

A centralização do poder com suas raízes na questão dualista hierárquico-patriarcal, pode ser uma pretensão de um estado mais perfeito, que se afirmaria para além das contradições cotidianas. Segundo Ivone Gebara:

Tal esquema dualista deseja evitar as múltiplas ambiguidades que caracterizam nossa existência, proclamando a vitória sobre o sofrimento,

<sup>30</sup> GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998. p. 81.

<sup>31</sup> LUIS SEGUNDO, Juan. **Ação Pastoral Latino Americana**, p. 96.

<sup>32</sup> GIBELLINI, 1998. p. 311.

<sup>33</sup> RENNECKE, Martinho. **A Igreja vai onde o povo está!** Belo Horizonte: Editora Koinonia, 2018. p. 54-55.

as dores, o próprio mal e finalmente a morte. Entretanto, à luz do feminismo e da ecologia, a religião como forma de exorcizar o medo da natureza reforçou a ideia da dominação e exploração do ser humano sobre a natureza, pois o que provoca medo precisa ser submetido e controlado e isto também vale em relação às mulheres: o medo de sua força, do seu corpo e capacidades vitais contribuiu para diferentes formas de dominação, revanchismo, controle e inferiorização, cabendo à religião patriarcal exorcizar os medos através da dominação e exclusão.<sup>34</sup>

A pergunta é se existe estado mais perfeito que se afirma para além das contradições cotidianas. As assertivas teológicas estão comprometidas com a realidade que as cercam, o que é natural, pois o Deus triuno e bíblico se encarnou na realidade e contextos humanos. A história da teologia é permeada de conflitos e desencontros cuja causa pode ser de não se levar em conta esta realidade. As condições sob as quais surge teologia são complexas. Segundo Joaquim Fischer, essas condições estabelecem ‘limites e tendências’ para a produção de teologia e para se compreender “o surgimento, a elaboração, o sentido e as repercussões de certa produção teológica é necessário que se conheçam tanto seu ‘contexto eclesial específico’ como seu ‘contexto macrossocial específico.’<sup>35</sup>

Helmut Richard Niebuhr reforça esta ideia da encarnação de Deus triuno na realidade e contextos humanos, o que pode levar a teologias contextuais e diferentes dentro das confessionalidades cristãs, quando afirma que:

Falha-se completamente ao entender o catolicismo romano se os olhos estiverem cegos à influência do espírito latino e às instituições dos Césares, na sua concepção do cristianismo e na formulação da doutrina. O espírito e as doutrinas do luteranismo derivam não somente no Novo Testamento, mas também do temperamento germânico de Lutero e das condições políticas da Igreja na Alemanha. O calvinismo foi não menos influenciado em sua índole e teologia pelo caráter nacional e pelos interesses das classes econômicas às quais ele apelou.<sup>36</sup>

### **3. Uma parceria confessional mais ampla dentro da realidade social a partir de uma teologia contextual**

Bernhard em seu artigo expõe algumas tentativas atuais de desenvolver uma teologia das religiões em termos intra-religiosos. Destaca como uma primeira tentativa o que denomina de inclusivismo, um inclusivismo consciente, que não precisa, contudo, estar associado a pretensões de superioridade. Apresentar-se como “inclusivismo de

<sup>34</sup> GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista**. São Paulo: Olho d’Água, 1997. p. 83-84.

<sup>35</sup> FISCHER, Joachim. História dos dogmas, história da teologia, história do pensamento cristão. Considerações sobre alguns conceitos da historiografia eclesial. **Estudos Teológicos**, ano 48, n. 1, 2008. p. 95.

<sup>36</sup> NIEBUHR, Richard. **As Origens Sociais das Denominações Cristãs**. IEPG/ASTE, 1992, p. 18.

reciprocidade” ou “inclusivismo mútuo” a partir de uma identificação de cabeças de ponte da respectiva tradição própria para, eventualmente, buscar metateorias filosófico-religiosas.

Reforça a importância de admitir que o Deus testemunhado e adorado na própria tradição religiosa também se manifestou de outra forma, em outras culturas religiosas, em outras confessionalidades. Ressalta que nesta tentativa não é necessária a fé na universalidade da presença salvificamente atuante de Deus. A própria posição é associada à consciência da universalidade e infinitude do fundamento divino do ser, bem como da perspectividade de todas as percepções confessionais.<sup>37</sup>

Pode-se impedir com isso a absolutização da própria tradição religiosa, a partir do asseguramento do centro da fé cristã, que consiste na autocomunicação graciosa de Deus representada em Cristo de maneira abrangente e normativa. Esse é o conteúdo do evangelho que é e permanece o ponto de referência central para a teologia e a igreja evangélicas. O pensamento teológico-trinitário é transcendido em direção ao acontecimento dinâmico da relação entre Deus e a criação por ele constituída. Como afirma Benhardt “Do lado cristão, a doutrina da trindade pode cumprir essa função de cabeça-de-ponte. Para tanto, contudo, é preciso inicialmente clarear como ela pode e deve ser entendida.”<sup>38</sup>

O mundo mudou bastante nestes últimos 20 ou 30 anos. Igualmente as pessoas mudaram seu modo de olhar para a igreja como organização de cristãos. Se num passado não tão distante as pessoas acorriam à igreja e permaneciam fiéis às denominações, hoje em dia elas buscam uma igreja que seja relevante para suas vidas. Igualmente, se no passado a igreja tinha a ‘última palavra’, atualmente as pessoas não querem apenas ouvir o que a igreja tem a lhes dizer, mas elas também querem ser ouvidas.

Rubem Alves entende que esta característica da pós-modernidade, que exige que as pessoas sejam ouvidas antes de ter respostas, cria um enorme problema para o teólogo, colecionador de verdades:

Porque as verdades são troféus dos vitoriosos. E na companhia dos fracos o que se encontra é a loucura, a heresia... Será isto: que a sabedoria de Deus se aninhe, preferencialmente, dentro das heresias dos fracos? E se este for o caso o teólogo, treinado nas bibliotecas, onde se preservaram os textos vitoriosos, terá de aprender a preparar suas redes para dormir entre os pobres, ouvindo os relatos e canções que acontecem à luz da lamparina — porque a sabedoria dos oprimidos, impotente para ganhar a dignidade de texto erudito, continua colada à vida... E isto: a preferência pela

---

<sup>37</sup> BERNHARDT, 2004, p. 63- 64.

<sup>38</sup> BERNHARDT, 2004, p. 65.

heresia, que é a verdade daqueles que não têm poder. É necessário ouvir as histórias dos derrotados, contadas por eles mesmos.<sup>39</sup>

Lutero cita o *'mutuum colloquium et consolationem fratrum'* como uma maneira pela qual Deus exuberantemente é rico em dar a sua graça. Se o *mutuum colloquium* é um veio de conhecer mais a Deus, então pode ser o lugar do fazer teológico, onde leigos e pastores mutuamente se edificam, consolam e refletem teologicamente sobre a ação de Deus em suas vidas. Aqui surge uma confessionalidade compartilhada, sendo assim, antes de mais nada, uma Igreja que escuta e depois fala. Note-se o fato de o leigo estar contextualizado e envolto nas situações mais diversas do mundo. Neste sentido a teologia cristã contextualizada tem o seu valor, capacitando o leigo a viver o seu chamado, a sua vocação. É este 'fazendo que se aprende' que pode trazer renovação na vida e na teologia da igreja, através da prática dos leigos, do sacerdócio de todos os crentes.

Este é o grande papel dos leigos em uma comunidade poimênica, este modo de traduzir a Palavra de Deus ao mundo de sua experiência, com a convicção de que a mensagem evangélica tem sentido para cada um em referência a sua situação atual. O discernimento que emerge da vida de fé vivida das pessoas, que não pertencem nem aos teólogos nem à hierarquia, tem sido frequentemente esquecido como fonte de ensinamento. Por seu batismo, têm os fiéis o Espírito Santo a guiá-los.<sup>40</sup>

O Deus triuno e bíblico, se encarna na realidade e contextos humanos através da ação das suas três pessoas, de modo abrangente, normativo, mas não exclusivo. Isso pode evitar uma subordinando da atuação do Espírito à do Logos e vinculadas a ele, num estreitamento da atuação do Espírito. Assim, confessionalidades poderiam ter maior diálogo e parceria, sem ferir suas identidades e responder mais e melhor às solitudes da vida.

Ao analisar os potenciais contidos na teologia da trindade de Paul Tillich, pode-se ver um marco teórico para a elaboração de uma teologia relacional. Expressa uma estrutura trinitária cujo alcance vai além da doutrina da igreja antiga, fundamental para a existência humana, para a experiência da relação de Deus com a humanidade. É importante conhecer as influências que ele teve em sua teologia, para leva-lo a estas conclusões.

Paul Johannes Oskar Tillich (20.08.1886, Starzeddel, Prussia - 22.10.1965, Chicago, EUA), foi um teólogo luterano, alemão-estadunidense e filósofo da religião. Estudou sucessivamente a filosofia e a teologia em Berlin, Tübingen e Halle, sendo contemporâneo

<sup>39</sup> ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia**. ed. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 90.

<sup>40</sup> RENNECKE, 2018. p. 56.



de Karl Barth e Rudolf Bultmann. Sua tese de doutorado foi dedicada à filosofia de Schelling e abordava a tensão entre o princípio da identidade, que é a participação do divino em cada um de nós, e o princípio da distância. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (Leonberg, 27.1.1775 — Bad Ragaz, 20.8.1854) foi um filósofo alemão e um dos principais representantes do idealismo alemão. A carreira de Schelling foi marcada pela constante busca de um sistema que permitiria conciliar a natureza e o espírito humano com o Absoluto. Explorava as fronteiras entre arte, filosofia e ciência. Schelling aceitava ser chamado de panteísta, desde que por isso se entendesse que tudo está em Deus, mas não, ao contrário, que tudo é Deus. Isso se denomina hoje de “panenteísmo”.

Tillich não chegou a repudiar totalmente o idealismo. No melhor estilo dialético, procurou valorizar seus pontos positivos, principalmente a paixão pela identidade e a busca por unidade.<sup>41</sup> Foi influenciado por Nicolau de Cusa, (cardeal da Igreja Católica, Cusa, Tréveris, Alemanha, 1401/ Todi, Úmbria, Itália, 1464), que afirmava que o infinito se faz presente em todas as coisas finitas, o que, em linguagem teológica, significa afirmar a presença de Deus em todas as coisas, como centro vital que, no entanto, não se confunde com a matéria. A natureza participa do infinito e esse era, para Tillich, o princípio fundamental do romantismo.

Calvani afirma que para Tillich, a queda é ontológica, a ruptura da unidade essencial. A história é marcada por essa ruptura, o que faz com que todos os esforços humanos e atos culturais se orientem para a busca da reunificação da unidade perdida. Consequentemente, a história é, fundamentalmente, história religiosa (busca de reconciliação).<sup>42</sup> O existencialismo teve grande influência em Tillich, que começou com Schelling e foi solidificado por Kierkegaard, o qual combinou categorias pré-existencialistas já presentes em Schelling com o pietismo avivalista luterano. Diante da angústia e da ausência de sentido para a vida, “o existencialismo reage com a coragem de assumir o desespero, tomando-o sobre si e resistindo à ameaça radical do não-ser mediante a “coragem de ser” como si próprio, apesar da falta de sentido.”<sup>43</sup>

Tillich pensava como Justino (*Flavius Iustinus*; 100 – 165 - *Iustinus Martir*, Justino de Nablus, teólogo romano do século II) o qual afirmava que toda verdade filosófica é, substancialmente, cristã. Por isso, não hesitava em afirmar que os filósofos gregos alcançaram parcialmente graças à semente do logos neles depositada pelo Criador, Logos, o princípio divino que se encarnou em Jesus Cristo. Um termo que Tillich utilizou muito em

<sup>41</sup> CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia da arte**. São Paulo: Fonte Editorial, Paulinas, 2010. p. 30-31.

<sup>42</sup> CALVANI p. 36.

<sup>43</sup> CALVANI, p. 40.

suas obras, é “o princípio da automanifestação divina”, princípio da revelação do Incondicional. Cunhou este conceito de *Ultimate Concern*, preocupação última ou suprema, interesse supremo, aquilo que nos toca incondicionalmente. Quem vive pelo logos é cristão, mesmo que oficialmente não se filie à igreja. Com isso, o cristianismo podia ser compreendido como mais que uma religião, poderia abranger todas as religiões e culturas.<sup>44</sup>

A partir dessas percepções Tillich elabora sua teologia da trindade. Segundo seu diagnóstico, no protestantismo essa dimensão do caráter misterioso e abissal de Deus teria passado ao segundo plano devido à acentuação da autodefinição de Deus em Jesus Cristo. O problema que há é que, em geral, se concorda teologicamente com essa necessidade, mas na prática a reflexão ainda está atrelada à “teologia da igreja”, a confessionalidade exclusiva, a uma igreja que apenas fala, mas não escuta. Ressalta Calvani que “no Brasil, principalmente, ainda é grande a lacuna em relação à interpretação da riqueza teológica dos *tupis, bororos, kainás, kadivéus*, sem falar no grande manancial da cultura negra.”<sup>45</sup>

#### **4. Possibilidades de parcerias confessionais mais amplas a partir de uma trindade relacional**

Como pode-se ver nas análises anteriores, as dificuldades começam quanto há um estreitamento confessional, que causa uma absolutização da própria confessionalidade religiosa. Isso pode ter por base, o medo de haver uma relativização da sua função eclesial, o que tiraria a importância do seu significado salvífico. Essa visão pode impedir que as próprias doutrinas continuem a se desenvolver e se atualizar por meio da comunicação inter-religiosa.

É necessário compreender que o Deus triuno e bíblico se encarnou na realidade e contextos humanos. A história da teologia é ilustrada de conflitos e desentendimentos muitas vezes por se levar em conta esta realidade. As condições nas quais nasce uma teologia são complexas e estabelecem limites bem como tendências para a mesma. Para se compreender a elaboração e a repercussão da produção teológica é necessário que se conheçam seu contexto local e macrossocial específico.

O conceito da encarnação de Deus no contexto humano pode levar a teologias contextuais e diferentes dentro das confessionalidades cristãs, o que pode ser esperado. Essa ideia não precisa ter consequências exclusivistas, mas inclusivistas. Assim, confessionalidades podem ter maior diálogo e parceria, sem ferir suas identidades e responder mais e melhor às solitudes da vida.

---

<sup>44</sup> CALVANI, p. 42.

<sup>45</sup> CALVANI, p. 55.

Uma teologia inclusivista, que identifica uma cabeça-de-ponte da respectiva tradição, pode admitir que o Deus testemunhado e adorado na própria religião também se manifesta em outras confessionalidades religiosas. Isso pode fazer que, das doutrinas da própria religião, se exija que continuem a se desenvolver por meio da comunicação inter-religiosa.

Bernhardt comentando sobre a proposta de Tillich destaca que “em toda presentificação de Deus encontra-se a ‘tensão entre o elemento absoluto e o elemento concreto naquilo que nos diz respeito incondicionalmente’” isto é, entre a incondicionalidade do incondicional e suas manifestações mediadoras de Deus.<sup>46</sup> Essa é a polaridade entre transcendência e imanência, entre o divino em suas manifestações abscondidas. Só onde ele se concretiza em configurações históricas pode-se encontrar com ele. Lembrando que cada uma dessas configurações finitas sempre é apenas uma manifestação do infinito.

Na tradição antiga da igreja com respeito a trindade criou-se, por força das situações da época, um Jesus-centrismo, sem trazer direcionamento para o *Logos* universal, no qual o infinito e inapreensível fundamento divino do ser se comunica. Essa autocomunicação se tornou historicamente concreta em Jesus como o Cristo, sem estar fixada a essa concretização. Assim pode-se olhar para as configurações da revelação de Deus em outras confessionalidades. A manifestação do *Logos* universal em Jesus como o Cristo representa o normativo para a tradição cristã – mas não limita a atuação do Espírito de Deus, que transcende religiões e culturas.

Segundo Bernhardt

O Espírito de Deus tem um alcance maior do que a história dos efeitos produzidos pelo Logos encarnado. Ele constitui o campo de força que estava criativamente atuante desde o início do processo cósmico, em que Jesus viveu e pelo qual ele estava inspirado, mas que de modo algum está vinculado de maneira exclusivista à sua presentificação. Esse campo de força atinge nele sua representação normativa, o que não exclui, e sim inclui que ele também produza outras representações. A ideia da encarnação assim entendida de modo algum tem consequências exclusivistas.<sup>47</sup>

Assim, o Espírito onipresente de Deus, que permeia a totalidade cósmica e atua no ser humano como inspiração, pode levar ao conhecimento do fundamento do ser.

Neste sentido, esta teologia da trindade de Paul Tillich, pode ser um marco teórico para a elaboração de uma teologia relacional. Nela ele expressa uma estrutura trinitária, cujo

---

<sup>46</sup> BERNHARDT, 2004, p. 66.

<sup>47</sup> BERNHARDT, 2004, p. 68.

alcance pode ir muito além da doutrina da igreja antiga, fundamental para a existência humana, para a experiência da relação de Deus com a humanidade.

Segundo Tillich:

Três experiências diferentes de revelação exigem ser pensadas em conjunto: Deus como fundamento criativo do ser (*“creative power”* [poder criativo]), que se manifesta em Jesus como o Cristo (e isto significa como *“saving love”* [amor salvador]) e efetua a elevação extática do espírito humano à vida não-ambígua. Essas experiências de Deus representam respostas a perguntas existenciais do ser humano: sua finitude, sua alienação e a ambiguidade da vida. Essas são perguntas humanas universais que transcendem as religiões e culturas.<sup>48</sup>

Este pensamento trinitário pode tornar plausível a “unidade na multiplicidade de automanifestações divinas”, ou, em outras palavras, “expressar em símbolos abrangentes a automanifestação da vida divina para o ser humano”. As preocupações teocêntricas, cristocentricas e pneumatocentricas, assim se direcionam umas para as outras; são marca de uma genuína espiritualidade aberta para a transcendência, que está ciente de que todas as suas configurações não são idênticas à realidade última, mas estão direcionadas para esta.<sup>49</sup>

Bernhardt conclui:

Portanto, o que uma teologia das religiões fundada na doutrina da trindade consegue tornar acessível consiste na possibilidade de conceber o fundamento divino do ser como um fundamento em si relacional e, com isso, direcionado para a relacionalidade. Sua tendência de se presentificar na história (da religião) está colocada em sua essência.<sup>50</sup>

## 5. Considerações finais

A investigação que se levantou neste artigo foi sobre as dificuldades e possibilidades que alguns pressupostos teológicos sobre a trindade poderiam trazer para uma maior e melhor parceria entre confessionalidades, na busca de respostas a perguntas existências do ser humano. Dentro da perspectiva de uma teologia inclusivista, a partir de um fundamento constiuidor, pode-se admitir que o Deus testemunhado e adorado na própria tradição religiosa também se manifesta em outras confessionalidades.

<sup>48</sup> TILLICH, *Systematische Theologie*, v. I e II, *apud* BERNHARDT, 2004, p. 66.

<sup>49</sup> BERNHARDT, 2004, p. 69.

<sup>50</sup> BERNHARDT, 2004, p. 71.

Este centro da fé, que possibilita ir além das manifestações e vivências da própria tradição, é a autocomunicação graciosa de Deus representada em Cristo de maneira abrangente e normativa. Esta compreensão, a partir da abordagem trinitária, pode derrubar as barreiras do diálogo intra-religioso e fornecer possibilidades de maiores práticas conjuntas entre confessionalidades.

A partir da análise da teologia da trindade de Paul Tillich, tem-se um marco teórico para a elaboração de uma teologia relacional. Nela ele expressa uma estrutura trinitária, cujo alcance pode ir muito além da doutrina da igreja antiga, fundamental para a existência humana, para a experiência da relação de Deus com a humanidade.

Portanto, o que uma teologia das religiões fundada na doutrina da trindade consegue tornar acessível consiste na possibilidade de conceber o fundamento divino como direcionado para a relacionalidade.

As dificuldades relacionais podem diminuir quando deixa de haver um estreitamento confessional, uma absolutização da própria tradição religiosa. Essa visão pode permitir que as doutrinas da própria religião continuem a se desenvolver por meio da comunicação inter-religiosa. As pessoas não necessitam apenas assistir as verdades ou aderir intelectualmente a elas, como as fórmulas de tipo mágico. As primeiras confissões de fé cristã, podem ser cabeças de ponte a partir das quais pode-se assegurar sua identidade e responder às perguntas e expectativas da atualidade.

Desta forma não haveria a necessidade da centralização, impedindo assim a marginalização leiga, pois não havendo um estado que vá além das contradições cotidianas, as assertivas teológicas estariam comprometidas com a realidade. O Deus triuno e bíblico encarnado na realidade e contextos humanos, pode levar a teologias contextuais e diferentes dentro das confessionalidades cristãs.

O mundo mudou nestes últimos 20 ou 30 anos. Igualmente as pessoas mudaram seu modo de olhar para a igreja como organização de cristãos. Hoje elas buscam uma igreja que seja relevante para suas vidas, pois elas não querem apenas ouvir o que a igreja tem a lhes dizer, mas elas também querem ser ouvidas.

Aqui pode surgir uma confessionalidade compartilhada, pois o leigo está contextualizado e envolto nas situações mais diversas do mundo. Neste sentido a teologia cristã contextualizada tem o seu valor, capacitando o leigo a viver o seu chamado, a sua vocação. É este 'fazendo que se aprende' que pode trazer renovação na vida e na teologia da igreja, através da prática dos leigos, do sacerdócio de todos os crentes.

Jürgen Moltmann ressalta este relacionamento compartilhado quando olha para a trindade como uma eterna *perichôresis*, inspirado em João Damasceno (675, Damasco/749, Jerusalém):

O Pai existe no Filho, o Filho existe no Pai, e ambos existem no Espírito, da mesma forma como o Espírito existe em ambos. Vivem e habitam tão intimamente um no outro, por força do amor, de tal sorte que são um só. É um processo de mais perfeita e da mais intensiva empatia.<sup>51</sup>

Deus é amor! Ele vem ao encontro das necessidades do próximo. Ele não quer a perdição e a destruição de sua criação, de todos aqueles que Ele ama e pelos quais deu sua vida. Desce sobre Jesus o Espírito Santo em forma de uma pomba lembrando a mensageira que para Noé anunciou o fim do dilúvio, o fim do castigo de Deus. Além disso, no mundo antigo, ela é o símbolo do amor. Pode-se perguntar qual é o tratamento que as teologias dão à doença, ao sofrimento, à culpa, ao castigo ou à provação, ao isolamento? Como ser igreja missionária, profética, diaconal, solidária, que escuta em tempos de pandemia? Quero destacar uma afirmação do meu livro **A Igreja vai onde o povo está!**:

O Deus Triuno se apresenta ao mundo de forma mascarada, indireta, especialmente através do sofrimento e necessidades do ser humano, semelhante como fez em seu Filho Jesus. O sofrimento está incluso no rol de sinais da verdadeira igreja.<sup>52</sup>

Este é o movimento vindo do Deus Triuno, no qual a Igreja nasce e chega a seu próprio movimento, mas que vai além da Igreja e chegará a sua meta no pleno cumprimento da criação em Deus. Abrange todas as atividades que servem para a libertação do ser humano de seu cativeiro. Ela se realiza na história humana comum, não exclusivamente na igreja e por meio dela.

Um desafio interessante será estudar e pesquisar o papel profético que as igrejas, em conjunto, cada uma com suas confessionalidades, numa diversidade reconciliada, poderiam exercer frente as situações socio-político-econômicas de seu bairro, cidade, Estado e nação.

Olhando para um país de tantos pobres e sofredores, quem quiser anunciar o Evangelho do amor de Deus, fechando os olhos e passando ao largo dos que estão semimortos à beira de seu caminho, terá pouca ou nenhuma credibilidade. Esta atitude combina mais com a omissão dos líderes da Igreja de então do que com a ação do samaritano

<sup>51</sup> MOLTSMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus**. 2ª ed. Vozes, Petrópolis, 2011. p. 182.

<sup>52</sup> RENNECKE, 2018. p. 50.

recomendada por Jesus. Evangelização e diaconia estão tão intimamente ligadas como o estão a alma e o corpo de cada ser humano. Está se perdendo a capacidade de enxergar o ‘ordinário’ e ‘pequeno’, notar o pequeno, persistir no comum, apreciar o obscuro, enfim o trabalho feito ‘entre domingos’.

## Referências

ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte**. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 159 p

BERNHARDT, Reinhold. Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões. *In: Estudos Teológicos*, vol. 44, n. 2. São Leopoldo, p. 58-72, 2004, on-line.

CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia da arte**. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010, 408 p.

FISCHER, Joachim. História dos dogmas, história da teologia, história do pensamento cristão. Considerações sobre alguns conceitos da historiografia eclesiástica. *In: Estudos Teológicos*, ano 48, n. 1, p 83-100, 2008.

GABATZ, Celso. Poder, persuasão e novos domínios da(s) identidade(s) diante do(s) fundamentalismo(s) religioso(s) na contemporaneidade brasileira. *In: Cadernos IHU ideias*. Ano 16, n. 273, v. 16, p. 1-16, 2018.

GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

LUIS SEGUNDO, Juan. **Ação Pastoral Latino Americana**. São Paulo: Edições Loyola, 1978. 113 p.

MOLTMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 224 p.

NIEBUHR, Richard. **As Origens Sociais das Denominações Cristãs**. São Bernardo do Campo: IEPG; São Paulo: ASTE, 1992, 184 p.

RENNECKE, Martinho. **A Igreja vai onde o povo está!** Belo Horizonte: Editora Koinonia, 2018. 256 p.

## CAMPANHAS DA FRATERNIDADE ECUMÊNICAS, ESPAÇO PARA O DIÁLOGO E DEFESA DA DIGNIDADE HUMANA

Luís Felipe Lobão de Souza Macário, UFJF\*

**Resumo:** Artigo sobre as campanhas da fraternidade ecumênicas realizadas nos anos de 2000, 2005, 2010, 2016 e 2021, utilizando como principais fontes de pesquisa seus respectivos manuais para, através de uma leitura exploratória, analítica, interpretativa e crítica, destacar sua origem, sua organização, seus objetivos gerais e específicos, tendo por meta identificar sua preocupação em relação à defesa da dignidade humana. Partindo de um pequeno histórico sobre as origens das Campanhas da Fraternidade, o trabalho tem, por conclusão, o reconhecimento de alguns pontos positivos gerados pelas campanhas da fraternidade ecumênicas, como, dentre outros: a aproximação e a colaboração entre as diferentes igrejas no trabalho de planejamento e organização dos eventos das campanhas; a necessidade da constituição de equipas para dirigir as atividades das mesmas, que, além de estudar seus temas e subsídios, tiveram também de conhecer os princípios do ecumenismo; e o incentivo ao diálogo ecumênico, a partir da discussão de temas sociais relevantes referentes ao cotidiano da sociedade brasileira, respectivamente “dignidade humana e paz”, “solidariedade e paz”, “economia e vida”, “casa comum: nossa responsabilidade” e “fraternidade e diálogo: compromisso de amor”.

**Palavras-chave:** Campanha da Fraternidade. Diálogo. Dignidade humana.

---

\* Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), especialista em História da Igreja e em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ).



## Introdução

Este artigo foi construído a partir da minha monografia intitulada *As Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil*, apresentada à Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ), em setembro de 2009, para a obtenção do título de especialista em História da Igreja, mas com novas informações acrescentadas, referentes às Campanhas da Fraternidade Ecumênicas seguintes, de 2010, 2016 e 2021.

Utilizei como fontes principais de pesquisa os manuais das Campanhas da Fraternidade Ecumênicas, *Dignidade humana e paz – Novo milênio sem exclusões* (CFE-2000), *Solidariedade e paz* (CFE-2005), *Economia e vida* (CFE-2010), *Casa Comum, nossa responsabilidade* (CFE-2016) e *Fraternidade e diálogo, compromisso de amor* (CFE-2021), procurando, através de uma leitura exploratória, analítica, interpretativa e crítica, destacar sua origem, sua organização, seus objetivos gerais e específicos, tendo por meta identificar sua preocupação em relação à defesa da dignidade humana.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira, trato sobre as origens da Campanha da Fraternidade, enquanto, na segunda, traço um breve histórico sobre o movimento ecumênico, abordando o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), a importância do Concílio Vaticano II, sua acolhida no Brasil e a fundação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC). Finalmente, na terceira, procuro situar as Campanhas da Fraternidade Ecumênicas como espaço para a defesa da dignidade humana.

Para não cansar o leitor, suprimi todas as referências ao longo do texto, cujos autores estão elencados ao final do trabalho, mantendo apenas aquelas relativas às citações textuais. É conveniente destacar, no entanto, a importância fundamental das obras de Jesús Hortal, Elias Wolff, Lisaneos Prates, José Bizon e Rodrigo Drubi para a realização deste trabalho.

### 1. A fraternidade a serviço da dignidade humana

O período entre as décadas de 1950 e 1960 se caracterizou por uma efervescência de experiências de cunho eclesial, que deram início a uma renovação na Igreja Católica Romana. Quando teve início o Concílio Ecumênico Vaticano II, o episcopado brasileiro, em caráter oficial, deu início à Pastoral de Conjunto (PC), uma das mais importantes características da nova visão da Igreja implantada pelo Concílio, despertada com o Plano de Emergência (PE), pedido pelo Papa João XXIII. Foi neste contexto de mudanças que surgiu o projeto propondo uma campanha com a finalidade de angariar recursos financeiros, vinculados ao sentido eclesial da fraternidade.

Assim nasceu a Campanha da Fraternidade (CF), na Arquidiocese de Natal, durante a Quaresma de 1962. Dom Eugênio de Araújo Sales era o administrador apostólico local, além de responsável pelo Secretariado Nacional de Ação Social da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e presidente da Cáritas Brasileira. Dada a necessidade de que esta deixasse de ser simples executora de programas de assistência social estabelecidos pelo convênio entre CNBB e *Catholic Relief Service* (CRS), órgão executivo da Conferência dos Bispos dos EUA, surgiu a ideia de dinamizá-la através de uma campanha nacional, que deveria consistir em uma atividade ampla, em tempo determinado, com arrecadação financeira, mas que também deveria promover a fraternidade cristã, mediante o auxílio aos mais necessitados.

A crescente repercussão da Campanha da Fraternidade animou os bispos brasileiros – reunidos, em Roma, para participar do Concílio Vaticano II – a assumi-la como projeto da CNBB, aprovando, em 1964, o fundamento inicial para a organização da CF, *Campanha da Fraternidade – Pontos Fundamentais Apreciados pelo Episcopado em Roma*. No ano seguinte, a Conferência decidiu assumir toda a organização e implementação da Campanha.

Assim, desde imediatamente após o Concílio Vaticano II até os dias atuais, a Igreja Católica Romana no Brasil, por intermédio da CNBB, vem realizando um grande trabalho de animação evangelizadora, optando por um caminho fraternal-libertador na perspectiva da construção do Reino do Deus-Pai, através da Campanha da Fraternidade, que se tornou uma das principais atividades da Conferência e uma das mais expressivas realizações no contexto da PC no Brasil. Tendo o PE sugerido o método ver-julgar-agir como mediação para a formação dos militantes cristãos, como proposto pelo Papa João XXIII, esta metodologia também foi utilizada pela CF, estruturada de forma que o “ver” fosse a dimensão do método que auxiliasse uma tomada de consciência diante das ambiguidades da realidade; o “julgar”, a dimensão que possibilitasse discernimento e juízo crítico, cujos critérios fossem a Palavra de Deus e o ensinamento do Magistério da Igreja; e o “agir”, a dimensão dinamizadora de novas estratégias de ação em busca de transformar a realidade, no horizonte do projeto fraternal de Deus-Pai.

Nascida para suprir a sobrevivência da Cáritas Brasileira, a CF evoluiu, seguindo a história da Igreja no Brasil. De acordo com o texto-base da CF-87,

sob o influxo do Concílio Vaticano II, de Medellín, de Puebla e da visão crítica da realidade social, a Igreja na América Latina e no Brasil, renovando-se em sua missão evangelizadora, faz uma opção preferencial, não exclusiva, nem excludente, pelos pobres. Com esse amor evangélico preferencial ela passou a ver, sob nova ótica, a trama da história e da

estrutura social. Consequentemente, teve de reorganizar sua ação pastoral (CNBB *apud* PRATES, 2007, p. 449 *et seq.*).

Por isso, a Campanha da Fraternidade vem escolhendo temas em que “entram, com especial relevo, os desafios socioeconômicos-políticos-culturais e religiosos da realidade brasileira” e que “ajudem a desencadear ou reforçar o processo libertador dos empobrecidos, tendo em vista uma justa e fraterna estruturação social” (CNBB *apud* PRATES, 2007, p. 34, nota n. 38).

Aos agentes ou simples participantes da Campanha, propõe-se um olhar ao redor e a identificação de situações de desrespeito e violência contra o ser humano, assim como outras consideradas degradantes, iluminando-as com a luz da Bíblia e convicções cristãs, buscando realizar ações transformadoras, o que tem caracterizado todo o desenrolar histórico da CF, a partir do método de evangelizar como mediação cristã de uma conscientização transformadora da sociedade. De acordo com o texto-base da CF-87,

no método do CF está incluído como parte essencial o compromisso pessoal, comunitário e social de transformação da sociedade segundo os valores evangélicos. Trata-se de um processo que da assistência social caminha para a promoção humana em direção à transformação da sociedade (CNBB *apud* PRATES, 2007, p. 39).

Para Lisaneos Prates (2007, p. 44), que cita as *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (1983-1986)*, as prerrogativas para se alcançar uma sociedade justa e fraternal são: união e solidariedade de todos e para com todos; defesa da dignidade e dos direitos humanos; justa distribuição dos bens; primado do ser humano e prioridade do trabalho; emprego para todos e fundos para os desempregados; justa remuneração do trabalho; participação de todos; qualidade de vida mais humana; empenho pela Justiça e Paz; necessárias mudanças estruturais.

## **2. Ecumenismo e dignidade humana**

De acordo com Jesús Hortal (2003, p. 163 *et seq.*), foi a partir do século XIX, no seio das Igrejas e Comunidades Eclesiais da Reforma, que se começou a usar a palavra “ecumênico” para designar o movimento e as instituições que trabalham a favor da unidade dos cristãos. Daí a palavra “ecumenismo”, que designa a teoria e a prática das iniciativas que pretendem a reconstrução da unidade entre os cristãos. Assim, movimento ecumênico deve ser entendido como

as atividades de caráter sistemático, institucional e organizativo, de cunho interconfessional, com o objetivo de atingir uma maior unidade visível da Igreja, a fim de que o testemunho do Evangelho seja mais aceito (HORTAL, 2003, p. 279).

O ecumenismo surgiu, pois, na passagem do século XIX para o século XX, entre os cristãos não católicos, ou seja, protestantes e anglicanos. Evoluiu em etapas, desde a criação de sociedades e realização de conferências missionárias, mas ganhando espaço e força ao longo do século XX, graças à fundação de movimentos importantes, como “Fé e Constituição” e “Vida e Ação”, até a constituição do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948, a maior e mais representativa das muitas organizações do movimento ecumênico moderno, agrupando cerca de 349 Igrejas, denominações e comunidades eclesiais em mais de 110 países e territórios de todo o mundo, que representam mais de 500 milhões de cristãos.

Um dos pilares sobre os quais está constituído o CMI é o serviço, pois a ação ecumênica não deve se limitar ao diálogo, devendo-se dar também por intermédio de iniciativas práticas, através da convergência entre os cristãos no campo dos direitos humanos, de defesa dos oprimidos, da promoção da justiça, assumindo como responsabilidade de todos os cristãos e de suas Igrejas o compromisso social de debater e encaminhar soluções para os problemas relacionados à convivência entre os homens, à paz, à igualdade e, com especial urgência, à luta pela conquista da dignidade humana.

Nesse sentido, a sexta Assembleia Geral do CMI, em Vancouver (Canadá), em 1983, apresentou um convite à reflexão, à luz da fé, sobre vários aspectos da vida, sublinhando-se, no campo do compromisso social, a urgência da luta pela justiça, pela paz e pela dignidade humana, através de uma visão eucarística na qual batismo, eucaristia e ministério caminhariam juntos com a preocupação pela paz e pela justiça.

A Igreja Católica Romana, não convidada para a Assembleia Constitutiva do CMI por suas recusas em estar em conferências anteriores, passou desta resistência inicial a um comportamento mais positivo e a uma participação ativa no movimento ecumênico, sendo criado pelo Papa João XXIII, em 1960, para preparar o Concílio Vaticano II, o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, transformado em Comissão Conciliar em 1962, o que culminou, em 21 de novembro de 1964, com a aprovação e promulgação, pelo Papa Paulo VI, do Decreto *Unitatis redintegratio* sobre o ecumenismo, fundamental para ampliar a caminhada em favor da unidade cristã.

De acordo com o Decreto *Unitatis redintegratio*, o diálogo ecumênico deve favorecer, onde for possível, a reunião e maior colaboração entre as diversas denominações, nos deveres para com o bem comum, exigidos por toda consciência cristã, estabelecendo uma ampla cooperação nas esferas da vida social, sendo todos chamados a trabalhar juntos. Tal cooperação, que o Decreto reconhece que já existia em alguns países,

deve ser ampliada, especialmente em regiões com pleno desenvolvimento técnico e social, quer tendo em vista a dignidade da pessoa, em função da promoção da paz, para a efetiva aplicação do Evangelho à vida social (...); quer ainda para curar as dificuldades específicas de nossa época, como a fome, as calamidades, o analfabetismo e a pobreza, a falta de moradia e a perversa distribuição da riqueza (*UR*, n. 12).

A Carta Encíclica *Ut unum sint*, do Papa João Paulo II, acrescenta que

a vida social e cultural oferece amplos espaços de colaboração ecumênica. Com uma frequência sempre maior, os cristãos aparecem juntos a defender a dignidade humana, a promover o bem da paz, a aplicação social do Evangelho, a tornar presente o espírito cristão nas ciências e nas artes. Eles encontram-se cada vez mais unidos, quando se trata de ir ao encontro das carências e misérias do nosso tempo: a fome, as calamidades, a injustiça social (*UUS*, n. 74).

Assim, dentro do esforço pela unidade visível, o movimento ecumênico também deve promover o encontro entre os cristãos no campo dos direitos humanos, de defesa dos oprimidos, da promoção da justiça, da libertação integral do homem, no alívio aos que sofrem com a fome e os desastres naturais, a pobreza e o analfabetismo, a falta de moradia e a distribuição desigual de renda, enfim, na promoção da dignidade humana.

Se o Vaticano II pôs a Igreja Católica Romana em busca do caminho para a unidade, a CNBB seguiu fielmente seus ensinamentos e assumiu o ecumenismo como dimensão constitutiva de sua tarefa de orientar a evangelização dos católicos brasileiros, procurando aprofundar sua consciência ecumênica e fortalecer o diálogo com outras Igrejas. No entanto, antes mesmo do Concílio, houve experiências de diálogo no Brasil envolvendo católicos, como o Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT), que reuniu professores da Escola Superior de Teologia (luterana, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB) e da Faculdade de Teologia Cristo Rei (católica romana, dos jesuítas), e que teve continuidade com os Encontros de Dirigentes de Igrejas Cristãs (EDI), nos quais se projetou a criação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), o resultado mais concreto da caminhada ecumênica no país.

Assim, após a Igreja Católica Romana do Brasil também passar a primeira metade do século XX resistindo à aproximação ecumênica que já era trilhada por outras denominações cristãs, a CNBB, acompanhando as orientações do Concílio Vaticano II, passou também a buscar o caminho da unidade, através da via espiritual, do diálogo teológico-doutrinal e do ecumenismo prático, buscando promover uma ação ecumênica baseada na cooperação em obras comuns de serviço, a partir da opção preferencial pelos pobres, em favor da dignidade humana e em defesa dos marginalizados, seguindo também as orientações das Conferências do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM).

Quanto ao CONIC, ele busca consolidar os seus objetivos teológicos e também se volta para a sociedade, afirmando a necessidade de anunciar a verdade cristã sobre a pessoa, como critério para uma verdadeira evangelização, que gera a sua promoção e libertação. Assim, os esforços pela unidade também buscam superar as divisões sociais, procurando recuperar a vida das pessoas no seu sentido e dignidade cristãos, o que implica no compromisso pela promoção humana, o que constitui um modo privilegiado de unir os projetos de evangelização das Igrejas na cooperação por uma sociedade mais justa e humana, por intermédio de um ecumenismo prático, promovendo a aproximação através do serviço comum e da promoção da dignidade, dos direitos e deveres da pessoa humana, conforme o seu Estatuto.

### **3. As campanhas da fraternidade ecumênicas e sua preocupação com a dignidade humana**

Organização, expansão e continuidade são os três processos de experiência pastoral e reflexão teológica que resumem a atuação dos agentes da Campanha da Fraternidade, que segue um cronograma bem estabelecido de atividades, em três etapas, que são a preparação, a realização e a avaliação. Desde o Segundo Encontro Nacional, em 1968, teve início um processo sério de avaliação dos aspectos positivos e negativos da CF imediatamente concluída, importante para corrigir os pontos fracos, dentre os quais, um dos mais citados naquele ano, foi a pouca participação ecumênica.

Além disso, como a Igreja brasileira não busca apenas repetir as práticas ecumênicas externas, o crescimento do ecumenismo exige o estabelecimento de práticas próprias, o que gera a necessidade de se estabelecer temas comuns que possam conduzir à unidade, como pode ser a Campanha da Fraternidade. Assim, conforme sugerido pela CNBB, a Campanha do ano 2000, organizada pelo CONIC, foi ecumênica, trazendo como tema *Dignidade Humana*

e Paz e, como lema, *Novo Milênio sem Exclusões*, prosseguindo a temática em torno dos grandes flagelos sociais que excluem grande parte de empobrecidos da sociedade brasileira.

De acordo com E. Schmidt (*apud* PRATES, 2007, p. 67),

as igrejas membros do CONIC a realizam em conjunto e convidam todos os cristãos e todas as pessoas que se colocam em defesa da dignidade humana e dela participar. O tema foi formulado a partir de sugestões vinda de várias igrejas. Manifesta-se nele o anseio por um novo milênio, em que a dignidade do ser humano seja mais respeitada e que as pessoas possam realmente viver em paz. Entende-se a afirmação da dignidade humana como condição para uma paz duradoura que não seja simplesmente a ausência de guerra por algum tempo.

No Texto-Base da CFE-2000, foi dito que o seu objetivo geral da era “unir as Igrejas cristãs no testemunho comum da promoção de uma vida digna para todos, na denúncia das ameaças à dignidade humana e no anúncio do evangelho da paz”, enquanto, dentre os objetivos específicos, destacavam-se os de “propor uma prática de vida em que valores morais e éticos exaltem a dignidade da pessoa, evitem as exclusões que marginalizam pessoas e grupos, criem condições de paz na convivência cotidiana” e “denunciar a violação dos direitos humanos e as ameaças à dignidade humana em todos os âmbitos e níveis: comportamentos, organização da sociedade, políticas, legislação, administração e prática da justiça” (CONIC, 2000, p. 22 *et seq.*).

O subsídio anunciou que aquela CF apresentaria duas vertentes de testemunho interligadas, que seriam a defesa dos excluídos e o trabalho conjunto entre as próprias Igrejas, que se fortaleceriam mutuamente, já que a causa da paz estimularia a união fraterna, que, por sua vez, cresceria ao ser vivida em uma tarefa concreta. As Igrejas cristãs, comprometidas em resgatar a dignidade ferida, agiriam de forma mais eficaz quando em conjunto, unidas em nome do Evangelho. Através da aproximação, as Igrejas poderiam conhecer organizações e grupos de cristãos de comunidades diferentes que já trabalhavam pela dignidade humana, somando esforços para ter uma voz com maior impacto na sociedade, conhecendo o que já se fazia, para entrar em parceria e abrir novos caminhos.

O Texto-Base foi descrito como o documento mais importante da CF, por apresentar sua proposta básica de promover a articulação entre dignidade, violência e paz, estabelecendo a dignidade humana como condição para a paz, apontando tudo o que ameaça a construção de uma vida digna como fonte de conflitos irreconciliáveis e de negação da paz, que seria fruto de relações marcadas pela justiça, pela solidariedade e pelo amor. Assim, a construção de uma verdadeira paz exigiria o resgate, o reconhecimento, a defesa e a promoção da

dignidade humana de todos, e a sobrevivência da humanidade dependeria da fraternidade, da solidariedade e da prática da justiça.

O roteiro para a “Vigília Ecumênica CF-2000” destacou ser aquela uma Campanha muito especial por seu caráter ecumênico, não sendo sobre ecumenismo, mas ecumênica em sua coordenação e realização, sob a responsabilidade de várias Igrejas em parceria, convidando todos a se sentirem parte de uma caminhada de paz em busca da dignidade para todos, iluminados pela Palavra de Deus. Já o subsídio “Jovens da CF-2000 Ecumênica” ofereceu três roteiros de estudo, além de uma celebração. O primeiro roteiro tratou da dignidade humana, centrando-se na situação concreta em que vivem as Pessoas Portadoras de Deficiências (PPD’s), enquanto o segundo avançou a reflexão, apresentando comportamentos e posturas relacionados à dignidade humana, destacando a discriminação.

Os “Encontros Evangelizadores com Crianças e Adolescentes” buscavam desenvolver, entre estes, o sentimento de fraternidade e responsabilidade. O roteiro para o primeiro encontro recomendava que se relacionasse a CF com o futuro que elas próprias – crianças e adolescentes – deveriam ajudar a construir, esclarecendo que dignidade humana é um valor especial que qualquer pessoa tem diante de Deus. O quarto encontro tinha como objetivos perceber os laços entre dignidade humana e paz, assim como refletir sobre a falsidade de uma paz construída sobre a exclusão de seres humanos lesados nos seus direitos e considerados descartáveis.

Em sua oitava Assembléia Geral, realizada em Harare, em 1997, o CMI decidiu convidar as Igrejas a realizar uma *Década para Superar a Violência*, entre 2001 e 2010, integrando o movimento lançado pela Unesco para ser realizada nos mesmos anos, a *Década Internacional de uma Cultura de Paz e Não-Violência para as Crianças do Mundo*. Em conjunto, o CONIC, a Secretaria Regional Brasil do CLAI (CLAI-Brasil) e outras agremiações decidiram promovê-la no Brasil, dando continuidade à discussão do tema *Dignidade Humana e Paz*, lançado pela CF-2000 Ecumênica, tendo como objetivo

colocar a preocupação e o esforço de superar a violência e de promover a dignidade humana e a paz no centro da vida e do testemunho das Igrejas, organismos ecumênicos, redes, organizações não-governamentais, movimentos sociais populares, de modo a construir uma cultura da paz (CONIC, 2002, p. 9; CONIC, 2003, p. 9; CONIC, 2004, p. 9 *et seq.*),

propondo, entre outras coisas, a instar as Igrejas a superar o espírito, a lógica e a prática da violência, exigindo a renúncia à justificação teológica da violência e reafirmando uma espiritualidade que valorize a reconciliação; aprofundar o conceito de segurança, nos diversos níveis, substituindo a perspectiva de dominação e rivalidade pela cooperação e



solidariedade; reconhecer nas outras religiões uma contribuição para construir da paz e aprender com elas, colaborando assim com outras comunidades.

Com o *Relatório sobre a Dignidade Humana e a Paz*, o CONIC, a CLAI-Brasil, outras entidades e organismos ecumênicos, pretendiam prosseguir com o esforço ecumênico da CF-2000, que tratava do mesmo tema, inserindo-o na *Década para Superar a Violência*. O *Relatório* foi elaborado sob responsabilidade da Comissão Nacional da Década para Superar a Violência, CONIC/CLAI-Brasil, e coordenado pelo secretário executivo da Comissão Brasileira Justiça e Paz, da CNBB, com apoio científico da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), tendo como objetivo “ser um instrumento a serviço da reflexão, formação e mobilização das comunidades cristãs e da sociedade em geral em torno das questões que aborda” (CONIC, 2002, p. 10 *et seq.*; CONIC, 2003, p. 11 *et seq.*; CONIC, 2004, p. 11).

A intenção do trabalho era dar início a uma reflexão continuada sobre os conceitos de dignidade humana e paz, ensejando atitudes e práticas, para que governos, instituições e cidadãos assumissem plenamente suas responsabilidades no que diz respeito aos temas, o que implicaria superar a tendência de banalizar a desigualdade social, a violência e o desrespeito à dignidade humana. Assim, a informação central dos *Relatórios* era a construção de um *Índice de Indignação* da população diante dos atentados à dignidade humana ocorridos no Brasil, assim como de um *Indicador da Percepção* da população sobre o grau de respeito à dignidade humana que ocorre no país.

No Texto-Base da CF-2000 Ecumênica, sob o título *O que se entende por dignidade humana?*, foi escrito que

muitas pessoas não saberiam definir precisamente o que é dignidade humana. Até mesmo se atrapalhariam com as palavras. Mas percebem com seus sentimentos quando essa dignidade foi ferida. Intuitivamente sabem quando nesse ou naquele ato o valor do ser humano foi ou está sendo espezinhado (CONIC, 2000, p. 24 *et seq.*).

Assim, como admitido nos *Relatórios*, como “a noção de dignidade está entre essas palavras das quais muito se ouve falar e das quais se tem a impressão de saber o que significa, sem saber defini-la”, sendo “uma palavra cujo significado se tem a impressão de conhecer, embora se tenha enorme dificuldade de traduzir seu conteúdo” (CONIC, 2003, p. 34), os *Relatórios* de 2002 e 2003 trouxeram análises do conceito de dignidade humana, respectivamente sob os pontos de vista teológico e filosófico.

Em 2005, foi realizada a segunda CF Ecumênica, com o tema *Solidariedade e Paz* e o lema *Felizes os que promovem a Paz*, tendo sido demonstrado o desejo de que se continuasse a

reflexão da experiência anterior, com novos enfoques, para que a lembrança de 2000 reforçasse o que se queria fazer: resgatar e defender a dignidade de todas as pessoas, e percorrer o caminho da solidariedade para, finalmente, criar condições de paz. O Texto-Base esclareceu que o objetivo geral da CFE-2005 era “unir Igrejas cristãs e pessoas de boa vontade na superação da violência, promovendo a solidariedade e a construção de uma cultura de paz”, sendo objetivos específicos “desafiar as Igrejas a superar o espírito, a lógica e a prática da violência, tanto direta quanto estrutural, e a se opor a qualquer forma de violência, exclusão e intolerância” e “promover ações públicas para reformar e aperfeiçoar a legislação e as instituições responsáveis pela segurança pública, tendo em vista o respeito aos direitos humanos e a sua inviolabilidade”, dentre outros (CONIC, 2005, p. 47 *et seq.*).

O subsídio acrescentou que, com o intuito de dar prosseguimento ao trabalho iniciado com a CFE-2000, teve início, em 2002, por iniciativa do CONIC, a publicação anual do *Relatório sobre a Dignidade Humana e a Paz no Brasil*, contendo análises conceituais, estudos de caso e pesquisas de campo medindo a indignação do povo brasileiro diante dos atentados à dignidade humana, uma iniciativa também ligada à *Década para Superar a Violência*.

A CFE-2010 teve como tema *Economia e Vida*, e, como lema, *Vocês não podem servir a Deus e ao Dinheiro (Mt 6,24)*. O Texto-Base apresentou como objetivo geral, naquele ano,

colaborar na promoção de uma economia a serviço da vida, fundamentada no ideal da cultura da paz, a partir do esforço conjunto das Igrejas Cristãs e de pessoas de boa vontade, para que todos contribuam na construção do bem comum em vista de uma sociedade sem exclusão (CONIC, 2009, p. 21),

e como objetivos específicos, dentre outros, “sensibilizar a sociedade sobre a importância de valorizar todas as pessoas que a constituem” e “buscar a superação do consumismo, que faz com que o ‘ter’ seja mais importante do que as pessoas” (CONIC, 2009, p. 21 *et seq.*).

O Texto-Base explicou que a CFE-2010 pretendia auxiliar na construção de novas relações, apontando princípios de justiça e denunciando ameaças e violações da dignidade e dos direitos, esclarecendo que movimentos sociais, igrejas e organizações não-governamentais têm resistido ao crescimento econômico selvagem, em defesa do valor e da dignidade da pessoa, organizando campanhas, reclamando por direitos e propondo mudanças. As Igrejas e comunidades cristãs foram descritas como espaços excelentes para a formação de pessoas que promovam uma nova educação, a fim de romper com as desigualdades de classe, gênero, raça e etnia, de combater a discriminação e valorizar o respeito à dignidade humana, educando os incluídos na sociedade da abundância e do consumismo para que respeitem o ser humano por sua dignidade e não por sua aparência,

lembrando a CFE-2000, de acordo com a qual a nossa própria dignidade está em jogo quando outros são humilhados, por ações diretas ou por consequência das estruturas injustas que continuamos sustentando em nossa sociedade.

A CFE-2016, cujo tema foi *Casa Comum, nossa Responsabilidade*, tendo como lema *Quero ver o Direito brotar como Fonte e correr a Justiça qual Riacho que não seca (Am 5,24)*, apresentou o objetivo geral de “assegurar o direito ao saneamento básico para todas as pessoas e empenharmo-nos, à luz da fé, por políticas públicas e atitudes responsáveis que garantam a integridade e o futuro de nossa Casa Comum” e, dentre seus objetivos específicos, “desenvolver a compreensão da relação entre ecumenismo, fidelidade à proposta cristã e envolvimento com as necessidades humanas básicas” (CONIC, 2015, p. 16 *et seq.*). O Texto-Base argumentou que a fidelidade a Deus deve se manifestar na preservação de tudo quanto for necessário para garantir que a grande família humana viva com dignidade e justiça em um ambiente bem cuidado, enquanto o subsídio “Famílias na CFE” lembrava que o batismo é o sacramento da comunhão de todos em Cristo e que todos os batizados têm a mesma dignidade.

Em 2021, houve a V Campanha da Fraternidade Ecumênica, com o tema *Fraternidade e Diálogo: compromisso de amor* e o lema *Cristo é a nossa paz: do que era dividido fez uma unidade (Ef 2,14a)*. Seu objetivo geral convida “as comunidades de fé e pessoas de boa vontade a pensarem, avaliarem e identificarem caminhos para superar as polarizações e violências através do diálogo amoroso, testemunhando a unidade na diversidade”, tendo dentre seus objetivos específicos “denunciar as diferentes violências praticadas e legitimadas indevidamente em nome de Jesus”, “promover a conversão para a cultura do amor, como forma de superar a cultura do ódio” e “estimular o diálogo e a convivência fraterna como experiências humanas irrenunciáveis, em meio a crenças, ideologias e concepções, em um mundo cada vez mais plural” (CONIC; CNBB, 2020, p. 13 *et seq.*).

O subsídio “Jovens na CFE” trouxe, em uma oração, um pedido para que os jovens LGBTQI+ encontrem espaços que os possibilitem viver seus projetos de vida com dignidade e respeito. Nos “Círculos Bíblicos”, explicou-se que há, no Evangelho de Lucas, relatos que possibilitam olhar o diferente com dignidade e amor, superando as diferenças, enaltecendo a diversidade, o que é seguido por uma oração, em que se busca luz para sermos presença de vida, dignidade e alegria para todos que vivem em condições indignas e sofridas. Já no “Retiro Popular Quaresmal”, foi lembrado que Deus criou a todos com igual dignidade, mesmo que cada um seja único e irrepetível. Enfim, o material preparado para a “Via-Sacra” convidou a uma reflexão baseada em Bento XVI, questionando quantas vezes as insígnias do poder

trazidas pelos poderosos insultam a verdade, a justiça e a dignidade do homem, trazendo, em uma prece, um pedido de condução para o caminho da dignidade plena para todos, e, em outra, estímulo para a propagação da dignidade da fraternidade e à promoção do bem comum e da paz.

Finalmente, nos manuais das cinco Campanhas da Fraternidade Ecumênicas foi solicitado, como gesto concreto em favor dos irmãos necessitados, a Coleta Nacional de Solidariedade, realizada no Domingo antecedente à Páscoa. Na CFE-2000, foi esclarecido que, além da coleta financeira, o gesto concreto podia-se dar por outras ações, tendo em vista resgatar a dignidade humana ferida e promover a paz e a fraternidade, ressaltando-se que os cristãos, unidos, podiam ajudar muito mais, propondo-se a união de forças em todas as comunidades locais, assim como em âmbito nacional, a fim de se realizar ações bem concretas e eficazes.

### **Considerações finais**

Como podemos ver, a preocupação com a defesa da dignidade humana sempre esteve presente no movimento ecumênico capitaneado pelo CMI, assim como também nas Campanhas da Fraternidades promovidas pela CNBB, que foi uma das principais participantes do processo que levou à fundação do CONIC, que busca a unidade das Igrejas através da abertura à ação do Espírito, agindo em várias frentes, como a condução do diálogo teológico-doutrinal entre as diversas denominações, a organização da Semana de Orações para a Unidade dos Cristãos no Brasil e a ação social, por intermédio de um ecumenismo prático, promovendo a aproximação através do serviço comum e da promoção da dignidade, dos direitos e deveres da pessoa humana, conforme o seu Estatuto.

No campo do ecumenismo prático, o CONIC promove um importante trabalho voltado para a sociedade, buscando aproximar os cristãos numa visão comum do ser humano, a fim de garantir sua promoção e libertação, procurando recuperar a vida das pessoas no seu sentido e dignidade cristãos, o que implica no compromisso pela promoção humana, recebendo apoio do próprio CMI, que contribui para o movimento ecumênico local auxiliando as Entidades Ecumênicas de Serviços e outros organismos ecumênicos, apoiando projetos voltados para regiões de concentração da população mais empobrecida do país.

A realização de Campanhas da Fraternidade Ecumênicas, como foram as de 2000, 2005, 2010, 2016 e 2021, apresenta, dentre outros, três pontos extremamente positivos. O primeiro, antes mesmo do período de realização de cada CFE, é a aproximação e a colaboração entre as diferentes Igrejas, por intermédio do CONIC, no importante e delicado

trabalho de planejamento e organização do evento, o que já é testemunho de partilha e fraternidade, pois, como no caso da aproximação promovida no âmbito das missões, quando do nascimento do movimento ecumênico, quem poderia acreditar no anúncio se as Igrejas não se unissem para construir um mundo mais justo, fraterno e de paz?

O segundo é a necessidade da constituição de equipas para dirigir as atividades das CFEs, que, além de estudar os temas e os subsídios das Campanhas, devem também conhecer os princípios do ecumenismo. A formação de equipas com indivíduos de diferentes Igrejas pode gerar um diálogo sobre temas que dizem respeito a todos os cristãos e que não dependem das diferenças de tradição e doutrina entre as Igrejas, o que pode ajudar a formar grupos ecumênicos locais, dando início a um diálogo que pode ter continuação após as Campanhas.

O terceiro é o incentivo ao diálogo ecumênico, a partir da discussão de temas sociais relevantes referentes ao cotidiano da sociedade brasileira, respectivamente “dignidade humana e paz”, “solidariedade e paz”, “economia e vida”, “casa comum: nossa responsabilidade” e “fraternidade e diálogo: compromisso de amor”.

Não menos importante é que os gestos concretos de serviço à sociedade, um dos grandes objetivos de todas as Campanhas da Fraternidade, se já apresentam excelentes resultados quando as CFs são realizadas exclusivamente pela CNBB, tornam-se muito mais significativos quando as Igrejas atuam unidas, mobilizando um volume muito maior de recursos humanos e materiais. As Campanhas da Fraternidade Ecumênicas podem constituir, então, um dos meios mais eficientes de os cristãos resgatarem a dignidade humana ferida, trabalhando em conjunto em favor da justiça, da paz e da conservação da Criação, proporcionando que cada Igreja envolvida possa cumprir de forma mais eficaz sua missão no mundo.

Que venham novas Campanhas da Fraternidade Ecumênicas e que estas consigam fortalecer o CONIC, dando continuidade ao processo de aproximação entre as Igrejas cristãs do Brasil, fazendo com que se intensifique a colaboração entre elas, gerando novas oportunidades de diálogo e de oração comum, assim como a realização de cada vez mais gestos concretos de serviço à sociedade, para que a CF e o ecumenismo tenham realmente um casamento longo e fecundo, continuando a trabalhar pela superação da violência e a promoção de uma vida digna para todos, denunciando as ameaças à dignidade humana e defendendo os direitos das minorias frágeis e marginalizadas contra as discriminações raciais, étnicas, culturais e religiosas.

## Referências bibliográficas

- BIZON, José. Buscando a unida... 40 anos depois – 1964-2004. In: BIZON, José; DRUBI, Rodrigo (org.). A unidade na diversidade: coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto *Unitatis redintegratio* sobre o ecumenismo. São Paulo: Loyola, 2004. p. 9-22.
- CNBB. Campanha da Fraternidade: vinte anos de serviço à missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1983.
- CNBB. Pela unidade dos cristãos: guia ecumênico popular. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CMI. *¿Qué es el Consejo Mundial de Iglesias?* Disponível em: <https://www.oikoumene.org/es/about-the-wcc>. Acesso em: 18 set. 2021.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Unitatis redintegratio*. Decreto sobre o ecumenismo. In: BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (org.). Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio, 1964-2004. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 63-90.
- CONIC. Campanha da Fraternidade Ecumênica 2010: manual. Brasília: Edições CNBB, 2009.
- CONIC. Campanha da Fraternidade Ecumênica 2016: manual. Brasília: Edições CNBB, 2015.
- CONIC. Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil – CONIC. Disponível em: <http://www.conic.org.br/?system=news&eid=178> Acesso em: 29 ago. 2009.
- CONIC. Dignidade: conquista ou condição humana? A luta pela igualdade: relatório sobre a dignidade humana e a paz no Brasil – 2004. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CONIC. Dignidade humana e paz – novo milênio sem exclusões: manual. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 2000.
- CONIC. Relatório sobre a dignidade humana e a paz no Brasil – 2002. São Paulo: Editora Salesiana, 2002.
- CONIC. Relatório sobre a dignidade humana e a paz no Brasil – 2003. São Paulo: Paulinas, 2003.
- CONIC. Solidariedade e paz: manual CF-2005 ecumênica. São Paulo: Editora Salesiana, 2005.
- CONIC; CNBB. Campanha da Fraternidade Ecumênica 2021: manual. Brasília: Edições CNBB, 2020.

- HORTAL, Jesús, SJ. E haverá um só rebanho. História, doutrina e prática católica do ecumenismo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- HORTAL, Jesús, SJ. Guia ecumênico: informações, normas e diretrizes sobre o ecumenismo. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Ut unum sint*. Carta encíclica sobre o empenho ecumênico. In: BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (org.). Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio, 1964-2004. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 273-350.
- KASPER, Walter, Cardeal. Guia para uma espiritualidade ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2007.
- MACÁRIO, Luís Felipe Lobão de Souza. As Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil. Monografia (Especialização em História da Igreja). Rio de Janeiro: FSB RJ, 2009.
- PELLÁ, Ângelo. Renovar-se no espírito da unidade: perspectivas práticas do ecumenismo no terceiro milênio. São Paulo: Ave Maria, 1999.
- PRATES, Lisaneos. Fraternidade libertadora: uma leitura histórico-teológica das Campanhas da Fraternidade da Igreja no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2007.
- VERCRUYSSSE, Jos. Introdução à Teologia Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1998.
- WOLFF, Elias. Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral. São Paulo: Paulus, 2002.
- WOLFF, Elias. O Ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2000.
- WOLFF, Elias. A recepção do Decreto *Unitatis redintegratio* no Brasil. In: BIZON, José; DRUBI, Rodrigo (org.). A unidade na diversidade: coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto *Unitatis redintegratio* sobre o ecumenismo. São Paulo: Loyola, 2004. p. 23-54.

## **FUNDAMENTOS DO CRISTIANISMO: INQUIETAÇÕES E PRESENÇA NA ARTE E NA CULTURA CONTEMPORÂNEA**

Susana Vilas Boas\*

\* Doutora em Teologia Sistemática pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.



Os fundamentos do cristianismo e concepção cristã sobre Deus e sobre a vida e salvação do ser humano têm marcado a vida e o mundo ocidental ao longo dos tempos. A partir da Modernidade e da revolução tecnocientífica parece dar-se uma rutura com esta visão e uma recusa de tudo quanto se apresente sob o marco da religião e, sobretudo, tudo quanto remeta para a visão cristã do mundo e do transcendente. Porém, tal não parece ter acontecido. Ao contrário, o desejo Moderno de banir a religião e de aniquilar Deus, paradoxalmente dá lugar a um inúmero conjunto de politeísmos Pós-Modernos que se enraízam, de algum modo, com as visões cristãs de Deus e do ser humano. Onde, em vez de se chegar a um nível de secularização “em que já não adoramos *nada*, em que não trataremos *nada* como quase divindade, em que trataremos *tudo* [...] como produto do tempo e do acaso”<sup>53</sup>, se assiste a uma ânsia desenfreada de procurar explicar Deus, de manifestar a identidade religiosa que subjaz no ser humano e de encontrar, não o aniquilamento do religioso, mas novas formas de dizer/viver a religião.<sup>54</sup>

A par deste desenvolvimento sobre o modo de pensar Deus e o transcendente, também as tentativas de sectorizar as várias dimensões do ser humano, separando a dimensão religiosa de tudo quanto é secular, parecem ter fracassado.<sup>55</sup> Ao contrário, domínios sociais e culturais que procuram afirmar-se como seculares, têm invariavelmente feito recurso ao Cristianismo no seu desenvolvimento.

### **O impacto do Cristianismo na identidade Ocidental**

Ao longo da história, o Cristianismo forjou uma identidade que se tornou incontornável para o mundo Ocidental. De religião perseguida, tornou-se religião dominante e base para todo o conhecimento, fosse ele do foro teológico-religioso, fosse ele de outra natureza. Com o avanço da ciência e da técnica, dá-se a sectorização dos saberes e a par disso, o desejo tecnocientífico de contrariar e destruir o conhecimento desenvolvido pelo Cristianismo ao longo dos tempos. A ciência muito veio prometer, mas, pouco a pouco, as promessas de conhecimento, de imortalidade e de poder desvaneceram e aquele que era o desejo de um secularismo total da vida humana, tornou-se num mar de religiosidade, sempre

<sup>53</sup> Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, (Lisboa: Presença, 1994), 45-46.

<sup>54</sup> Cf. Alfredo Dinis, “Grandes Equívocos do Ateísmo Atual”, in J. J. Queiroz *et al*, *Religião, Modernidade e Pós-modernidade. Interfaces, Novos Discursos e Linguagens*, (São Paulo: Idéias & Letras, 2012), 206.

<sup>55</sup> Cf. Gianni Vattimo, *Acreditar em acreditar* (Lisboa: Relógio d’Água, 1998), 9.

procurando fugir da ideia cristã de religião. Contudo, os princípios e fundamentos do Cristianismo continuaram a ser pertinentes e a inquietar crentes e não-crentes, o que levou à procura da vivência de um cristianismo fora da esfera institucional e ao desejo de criar e viver uma espiritualidade cristã, ainda que sob outra denominação (religiosa ou não religiosa).

A Era Contemporânea apresenta-se cheia de novos desafios e a aversão ao Cristianismo parece ser uma tônica recorrente nas áreas seculares dos nossos dias. No entanto, a identidade subjacente à cultura Ocidental emerge de variadíssimas formas e manifesta-se mesmo lá onde se acreditava não haver espaço para uma “cristianização” de pensamento. Numa relação *agri-doce*, o Cristianismo continua a manifestar-se na sociedade, mas porquê? Quais os desafios que se impõem para compreender o fenómeno que vivemos hoje e que resulta de séculos de tradição – habituação – relativamente aos fundamentos do cristianismo?

Estas inquietações estão muito presentes na nossa cultura e sociedade e ao nível cinematográfico – área pretensamente secular e alheia à religião – vão surgindo propostas e possibilidades de resposta. Talvez uma das mais impactantes, sobre o porquê desta relação entre Cristianismo e Cultura / identidade cristã e fuga da mesma, surge representada no terceiro filme *O Padrinho*<sup>56</sup> quando Don Michael Corleone (representado por Al Pacino) está em diálogo com o Cardinal Lamberto (Raf Vallone) e o Cardeal, pegando numa pedra do pequeno lago do jardim, explica a controvérsia, dizendo: “Veja esta pedra. Está na água há muito tempo, mas a água não penetrou nela.” E, partindo a pedra ao meio, continua dizendo a Don Corleone: “Veja: perfeitamente seca. A mesma coisa aconteceu com muitos homens na Europa. Durante séculos eles foram cercados pelo Cristianismo, mas Cristo não penetrou neles. Cristo não vive dentro deles.” Com esta análise cinematográfica é denunciada aquela que pode ser a raiz da ansia de, na Era Contemporânea, negar/apagar a identidade cristã própria da cultura ocidental: um cristianismo que se foi tornando ligado ao tradicionalismo e não à Tradição; espelho de um hábito social e não de uma autenticidade de fé; um Cristianismo dito, mas não vivido.

### **O cinema como manifestação da identidade (inquietante) cristã**

Como no filme *O Padrinho*, muita da arte cinematográfica continua a manifestar o impacto do Cristianismo na nossa cultura. Esta área, que procura ser secular, livre e cheia de excentricidade, não deixa de transparecer a grandeza da identidade cristã que permanece imutável no nosso modo de pensar. De um modo simples, e sem ter a pretensão de abarcar

<sup>56</sup> *The Godfather Part III* de Francis Ford Coppola (1990).

toda a produção cinematográfica, proponho uma divisão desta em três tipologias: (1) o cinema ‘religioso’; (2) o cinema ‘secular’; (3) o cinema fantástico.

### **O cinema religioso**

O cinema ‘religioso’, onde o Cristianismo bíblico é narrado/interpretado de um modo quase literalista e onde o espírito crítico e/ou a interpretação bíblico-cristã não tem grande espaço. Neste caso, procura-se transpor a história bíblica do texto para a imagem, propondo-se declaradamente os fundamentos cristãos que, incontornavelmente, marcaram a história mundial e, de maneira particular, a identidade europeia. No âmbito daquilo que considero ‘cinema religioso’ temos filmes como por exemplo: *Jesus de Nazaré* de Franco Zeffirelli; *A Paixão de Cristo* de Mel Gibson; *O Filho de Deus*, de Christopher Spencer; *Paulo, o Apóstolo de Cristo* de Andrew Hyatt.<sup>57</sup> Filmes que manifestam o desejo de conhecer, e dar a conhecer, as Escrituras cristãs, num “mercado secular” onde o Cristianismo parece não cessar de desafiar crentes e não crentes para um maior conhecimento da fé em Jesus Cristo, mas também da identidade-base da cultura em que estamos mergulhados (não é por acaso que estes filmes continuam a ser produzidos, estando, por exemplo, já previsto para 2022 o filme *A Ressurreição*, de Mel Gibson<sup>58</sup>). Estes ‘filmes religiosos’ vêm recordar as narrativas bíblicas, mas são também reveladores do modo como pensamos o próprio conceito de ‘cinema religioso’. Certamente que é inegável a existência de filmes de tradição judaica, islâmica, ou mesmo voltados para as religiões orientais, mas, em contexto europeu, falar de cinema religioso é maioritariamente sinónimo de falar de cinema ligado ao Cristianismo. Provavelmente, isto acontecerá não porque existe um reduzido número de filmes associados a outras religiões, mas talvez porque a memória, individual e coletiva, ocidental parece ter guardado de forma mais vincada a produção cinematográfica que mais se coaduna com os princípios identitários e culturais que aqui permanecem vigentes.

### **O cinema secular**

O cinema dito ‘secular’ que permanece marcado ora pelo questionamento e/ou interpretações do pensamento cristão; ora pela questão religiosa (sem conseguir desvincular-se do modo cristão de pensar Deus, o culto, a vida). Estas propostas cinematográficas sob a marca da secularização, procuram apresentar e refletir sobre questões religiosas fundamentais, a partir da perspectiva cristã. A título de exemplo, temos filmes como: *A Palavra*

<sup>57</sup> *Gesù di Nazareth*, de Franco Zeffirelli (1977); *The Passion of the Christ* de Mel Gibson (2004); *Son of God* de Christopher Spencer (2014); *Paul, Apostle of Christ* de Andrew Hyatt (2018).

<sup>58</sup> *The Passion of the Christ: Resurrection* de Mel Gibson (2022).

de Carl Theodor Dreyer; *O Sétimo Selo* de Ingmar Bergman; *Dogma* de Kevin Smith; *O Corpo* de Jonas McCord; *Deus não está morto* de Harold Cronk; *Calvário* de John Michael McDonagh; *Em defesa de Cristo*, de Jon Gunn.<sup>59</sup>

Importará sublinhar que estes filmes – a que chamo ‘seculares’ – procurando narrar uma história ‘não-religiosa’, apresentam claramente um modo cristão de pensar a vida, o mundo, Deus e mesmo o Cristianismo. Aqui, há sempre uma interpretação dos fundamentos do Cristianismo, uma denuncia e/ou uma provocação. Contudo, na base do argumento, permanece a Mensagem Cristã, a pessoa de Jesus Cristo e os Seus ensinamentos. Nesta linha, não sendo aqui objetivo fazer uma leitura teológica pormenorizada de cada um destes filmes, deixo alguns exemplos que, além de ilustrarem esta perspectiva, podem abrir a reflexões teológicas mais profundas.

O filme dinamarquês *Ordet* (*A Palavra*) foi fortemente aclamado e premiado<sup>60</sup>. A narrativa incide sobre duas famílias que vivem numa aldeia. Ambas estão ligadas ao Cristianismo, embora de modos muito diferentes: enquanto, numa das famílias o pai de família é o Pastor da comunidade; na outra família, o pai (Morten Borgen) procura ser o guardião da fé católica. Porém, nesta família, existe uma grande disparidade quanto à fé: a filha – Inger – é representante daquela que pode ser considerada uma ‘fé pura e autêntica’; o seu marido – Mikkel – é ateu; um dos seus irmãos – Johannes –, tendo sido seminarista e estudante de teologia, teve um esgotamento e crê ser Jesus Cristo encarnado; o irmão mais novo (Anders) crê, mas o que mais o preocupa não são tanto as questões da fé, as o amor que sente pela filha da ‘família rival’ (Edith). A trama desenvolve-se e traz à discussão o conceito de fé. Veja-se, por exemplo, o diálogo entre Morten e o Pastor quando a discussão é sobre o desejo de casamento dos filhos. A um certo momento, esta discussão torna-se, não sobre os filhos, mas sobre a fé de cada um e o modo como, cada um, se relaciona com Deus e vive a religião. Diz Morten ao Pastor: “Descrença e ilusão... Diz isso da minha fé?! Sabe qual é a diferença entre a minha fé e a sua? O Senhor acha que o Cristianismo é ressentimento e autopunição; eu acho que o Cristianismo é a plenitude da vida. A minha fé é dia claro e alegria de viver; a sua é a espera pela morte. A minha fé é o calor da vida; a sua é a frieza da morte.”

Além desta temática da fé, também se vai desenvolvendo uma crescente compreensão do que é ser cristão. A procura de um milagre é sempre uma constante no filme

<sup>59</sup> *Ordet*, de Carl Theodor Dreyer (1955); *Det sjunde inseglet* de Ingmar Bergman (1956); *Dogma*, de Kevin Smith (1999); *The Body* de Jonas McCord (2000); *God's Not Dead* de Harold Cronk (2014); *Calvary* de John Michael McDonagh (2014); *The Case for Christ* de Jon Gunn (2017).

<sup>60</sup> Por exemplo, foi premiado com o Leão de Ouro no Festival de Veneza de 1955.

(o milagre da cura da loucura de Johannes; o milagre do casamento entre Anders e Edith; o milagre da sobrevivência de Inger após o parto difícil; etc.). O que acaba por se verificar é que os milagres vão-se dando à medida que as personagens abandonam o desejo de ‘ser Deus’, para – numa atitude quase literalista – assumirem uma posição igual à de Pedro nos Actos dos Apóstolos – o milagre dar-se em nome de Jesus e não porque o mediador assume o seu lugar. Isso mesmo se verifica de maneira mais explícita com a figura de Johannes que, perante a morte da irmã, passa da expressão: “Inger, eu te ordeno, levanta-te e anda!”; para a expressão: “Jesus Cristo, se é possível, então trá-la de volta à vida. Dá-me a Palavra, a Palavra que pode fazer o morto voltar à vida. Inger, em nome de Jesus Cristo, eu te ordeno: levanta-te!”

Enquanto o *Ordet* surge tendo como pano de fundo a ocupação nazi na Dinamarca, o filme sueco *Sétimo Selo* arrasta consigo a realidade traumática trazida pela Segunda Guerra Mundial, pelos perigos da bomba atômica e a realidade do holocausto. Neste último caso, a procura de manifestar o sentimento das pessoas da época entrecruza-se e encontra paralelo com os textos bíblicos do Apocalipse. De certa maneira, aqui procura-se colocar o homem como o primeiro responsável pelo fim dos tempos, mas também como aquele que não está isento do Juízo final. Uma mensagem que emerge ao longo da trama que vai fazendo as personagens olhar o horror da realidade e posicionarem-se face a ela e face ao devir.

Bem diferente desta tónica ligada ao rescaldo da guerra, mas ainda aludindo ao sentido da vida, ao fim dos tempos e à forma como o ser humano se posiciona face à inevitabilidade da sua contingência, o filme *O Dogma* procura, de um modo humorístico, entrar no imaginário cristão e simultaneamente criticar e questionar opções da Igreja institucionalizada. Para se ter uma ideia, aqui, dois anjos banidos do paraíso procuram a salvação através das promessas cristãs. Sem nos apercebermos, somos levados a um frente-a-frente como se a Igreja e o Cristianismo estivessem em conflito. Este filme é altamente provocador e revelador de uma ignorância religiosa que, nem por isso, deixa de questionar e procurar razões para crer. Algo similar ocorre no filme *O Corpo*. Neste filme, é narrada a história de um corpo encontrado em Jerusalém que, por todos os indícios, pode ser o corpo de Jesus Cristo. O caos da problemática instala-se, tanto nas áreas ligadas à arqueologia como nas esferas eclesiais. Numa narrativa que encontra espelho evidente no livro dos Actos dos Apóstolos (colocando, paradoxalmente, a Igreja com um posicionamento similar ao dos fariseus após a ressurreição de Jesus). Este é um filme onde secular e religioso entram em debate e, sobretudo, onde os fundamentos da fé são colocados em questão, como que

procurando desesperadamente que esta seja uma fé com razões de ser e não fruto de um dogma cego ao qual se deu (por tradição) assentimento.<sup>61</sup>

Numa linha diferente os conhecidos filmes *Deus não está morto* procuram abrir o diálogo sobre a existência ou não existência de Deus. Histórias dos adolescentes e da relação destes com o professor à parte, o conceito de Deus é sempre apresentado numa linha cristã (como se ‘falar de Deus’ seja, implicitamente, falar de Deus numa perspectiva cristã). Mais arrojado, mas com a mesma ideia de Deus, é o filme irlandês *Calvário*. Este retrata a semana de um padre que tem consciência de estar a viver a sua última semana de vida – em confissão, um homem diz-lhe que o vai matar, não porque ele tenha pecado, mas porque é ‘cristão’ que os justos paguem com a vida para salvarem os pecadores. A paróquia do padre é cheia de ‘cristãos de nome’, de não-crentes e de gente que procura, em Deus, respostas para as suas vidas. A lembrar o evangelho de Marcos, o filme termina com a morte do inocente, ficando no ar a ideia de que esta não serviu para nada... No entanto, o devir fica em aberto, como que expectante relativamente ao modo como quem vê o filme se irá posicionar (ou numa linha de ressurreição, ou numa linha de recusa da relação com Deus).

### O cinema fantástico

O cinema fantástico é cheio de fantasia e predominantemente pensado para públicos mais jovens (que, em princípio, seriam filhos de uma contemporaneidade secularizada). No entanto, também aqui, os fundamentos do Cristianismo se vão manifestando implícita ou explicitamente. Por exemplo, o mundo de fantasia, marcado pela presença de super-heróis, traduz um modo de pensar cristãmente e/ou um modo de interpretar a pessoa de Jesus Cristo. Vejam-se, por exemplo, filmes como *The Matrix* de Lilly e Lana Wachowski<sup>62</sup>; *O Senhor dos Anéis* de Peter Jackson<sup>63</sup>; *Harry Potter* distribuídos pela Warner Bros<sup>64</sup>; *O Homem Aranha* de Sam Raimi<sup>65</sup>; etc.).

Que quererá este fenómeno dizer? Até que ponto o Cristianismo está banido da dimensão social do ser humano? Até que ponto o Cristianismo e a sua mensagem continuam

<sup>61</sup> Cf. Susana Vilas Boas, “O Ressuscitado nos caminhos da contemporaneidade” in José da Silva Lima (coord.), *Igreja comunhão* (Braga: Paulus, 2019): 30-43.

<sup>62</sup> *The Matrix* de Lilly e Lana Wachowski (1999).

<sup>63</sup> *The Lord of the Rings* de Peter Jackson (2001-2003).

<sup>64</sup> *Harry Potter* distribuídos pela Warner Bros (2001-2011): *Harry Potter and the Philosopher's Stone*, dirigido por Chris Columbus (2001); *Harry Potter and the Chamber of Secrets* dirigido por Chris Columbus (2002); *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban* dirigido por Alfonso Cuarón (2004); *Harry Potter and the Goblet of Fire* dirigido por Mike Newell (2005); *Harry Potter and the Order of the Phoenix* dirigido por David Yates (2007); *Harry Potter and the Half-Blood Prince* dirigido por David Yates (2009); *Harry Potter and the Deathly Hallows* dirigido por David Yates (a primeira parte em 2010 e a segunda parte em 2011).

<sup>65</sup> *Spider-Man* de Sam Raimi (2002).

a marcar a reflexão humana e a visão sobre Deus e sobre o Homem? Não sendo pretensão minha abordar aqui pormenorizadamente cada uma das marcas do Cristianismo presentes neste género de filmes, avanço apenas com algumas ideias que são ilustração desta dimensão cristã presente nesta produção cinematográfica.

Veja-se, por exemplo, a sequência que é apresentada em *O Senhor do Anéis*. Não quero desenvolver aqui a temática – quase maniqueísta – das forças do bem e do mal que aqui estão em confronto (até porque esta leitura já tem vindo a ser imensamente trabalhada<sup>66</sup>), mas, antes, olhar para a sequência da história: Primeiro constitui-se ‘a irmandade do anel’ – um grupo muito heterogéneo de homens que lutam para salvar a humanidade, ainda que para isso, tenham de dar a vida (quase faz lembrar os doze apóstolos – até mesmo se se tiver em conta as traições dentro do grupo, isto é, aquele que se deixa seduzir pelo mal e trai a missão que jurou realizar). Depois, as duas torres, vêm trazer conflitos internos e externos, vêm dispersar a irmandade (parece estarmos a viver o tempo das perseguições dos primeiros séculos). Finalmente, o último filme, intitulado “o Regresso do Rei”, apresenta uma trama de expectativa messiânica que, apenas no final do filme, encontra consumação e felicidade plena. Esta cadência da narrativa toma contornos muito próximos do Cristianismo e não deixa de fora nem figuras proféticas, nem figuras eternas e angélicas, nem o sentido próprio do dinamismo morte-vida. É, por isso, uma história plena de riqueza teológica e, sem ter essa intenção, afigura-se como um reflexo dos fundamentos emergentes das narrativas bíblicas.

Algo similar acontece com a cadência cinematográfica dos filmes de *Harry Potter*. Aqui também a questão maniqueísta está presente, mas não podemos ignorar a cadência da história: os três primeiros filmes vêm apontar para o interior, o conflito interno próprio daquele que começa a ter consciência de ter uma missão salvífica a desempenhar: os desejos e sonhos pessoais vão sendo substituídos pela necessidade de realização pessoal – uma realização que implicará, como se vê ao longo dos restantes filmes, levar a cabo a missão de salvar a humanidade – uma missão que para ser realizada, implicará que o herói seja capaz de dar a vida. No final, também Harry Potter morre e... ressuscita! Numa tónica cristã, o herói ressuscita não para reinar vitorioso – Harry Potter não se torna Mestre, nem Diretor da Escola, nem sequer um professor, antes, assume o papel de pai que educa para uma continuidade salvífica da vida humana.

---

<sup>66</sup> Cf. por exemplo: Alison Milbank, *Tolkien and Chesterton as Theologians*. (New York: T&T Clark, 2007); Paul E. Kerry, *The Ring and the Cross: Christianity and the Writings of J.R.R. Tolkien* (Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2011).

A missão de salvar o mundo e de o defender das forças do mal parece ser uma constante nas histórias do cinema fantástico e, por isso mesmo, os super-heróis são, muitas vezes, descritos com características messiânicas, próprias do Cristianismo. Desde logo, podemos reconhecer na personagem do *Super-Homem* uma espécie de resposta ao Messias esperado. À semelhança do que acontecia com o desejo da vinda do Messias, também aqui parece estarmos perante a encarnação de um ser divino, um ser que tem todos os poderes e que tem por missão salvar toda a humanidade. No caso do Super-homem, também ele, não sendo humano, torna-se humano, habita com os humanos e sofre com eles.

A outros níveis, *O Matrix* também vem, de modo mais ou menos camuflado, manifestar a marca cristã. Sobre este filme muito se tem escrito<sup>67</sup>, por isso, sem entrar em grandes abordagens teológicas, apenas chamo a atenção para um aspeto que me parece ser um dos mais curiosos do filme: por um lado, trata-se de um filme onde a ficção é destacada a todo o momento (mundos alternativos; cérebros na cuba; ‘colonização instantânea’ de seres; etc.); por outro lado, tudo isto (sem aparente intenção religiosa) se passa através de personagens com nomes muito ligados ao cristianismo: ‘Filho do Homem’; ‘Homem Novo’; ‘Trindade’; ‘Oráculo’; ‘Apocalipse’. O mais inquietante aqui, não são apenas os nomes, mas o facto destes traduzirem a personalidade, os poderes e a missão das personagens, segundo o modo como estes nomes vão estando narrados e vão sendo compreendidos numa linha cristã. Observe-se, por exemplo, a seguinte tabela-síntese:

<b>Personagem</b>	<b>Simbologia cristã</b>
Thomas A. Anderson / Neo	Thomas – Tomé, – aquele que só acredita quando vê Anderson – ‘filho do Homem’ Neo – ‘novo’ (o homem novo)
Morpheus	‘a forma’ – pode assumir qualquer forma humana e aparecer nos sonhos das pessoas (cf. anjos que aparecem em sonhos)
Trinity	Trindade
Oráculo	Oráculo / voz de Deus
Apoc	<i>Apoc</i> – cf. Apocalipse – é a personagem que anuncia e traz o fim)

<sup>67</sup> Cf. por exemplo: Deivinson Bignon, *Matrix: uma abordagem teológica* (Rio de Janeiro: Editora Contextualizar, 2016); Teresa Bartolomei, *Radix, Matrix. Community belonging and the ecclesial form of universalistic communitarism* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018); William Irwin (org.), *Matrix: Bem-vindo ao deserto do real*. (S. Paulo: Madras, 2003).



Estes são apenas alguns dos nomes que chamam de imediato a atenção. Sem querer alongar-me demasiado sobre cada uma, centrar-me-ei apenas um pouco sobre a personagem principal da trama. Keanu Reeves representa Neo (o Escolhido, o Homem Novo), uma personagem que, tal como a do Super-Homem, funciona como uma espécie de redentor – um messias que deve cumprir uma missão salvífica. Se quisermos, numa linha platónica, é como Neo tivesse a árdua tarefa de tirar a humanidade do Reino das Sombras (o reino do irreal) para a fazer viver autenticamente no Reino da Luz (o reino do real). Ou, então, numa visão mais bíblica, Neo é chamado a cumprir os requisitos do anunciado pelo Profeta Isaías (cf. Is 53). Ao mesmo tempo que a personagem se identifica com Cristo – o Messias anunciado, que tem a missão libertar o ser humano (cf. Jo 8,36; 2 Cor 5,17) – ela é também chamada a fazer alusão aos discípulos de Cristo, nomeadamente a Tomé. Assim se compreende porque é que, antes de entrar na Matrix, Neo tem o nome de Thomas Anderson. O nome que literalmente diz “Tomé” “Filho do homem”, traduz precisamente, tanto a dimensão das dúvidas e de todo o ceticismo de Neo perante a realidade que lhe é apresentada na Matrix (caraterísticas associadas a Tomé, nomeadamente aquando dos relatos da Ressurreição de Jesus – cf. Jo 20, 24-29); como a dimensão messiânica, na medida em que o próprio Jesus se assume como “Filho do Homem” (cf. por exemplo: Lc 18,31).

Nesta linha do “super-herói à imagem de Jesus Cristo” torna-se também pertinente falar do *Homem-Aranha*. De facto, entre os muitos super-heróis da Marvel, o homem-aranha sempre foi um dos mais populares. Peter Parker caracteriza-se por ser um jovem solitário e sem grande brilho social. A sua timidez e inteligência tornam-no um alvo fácil de gozo e discriminação. Peter representa, assim, muitas das tribulações, confusões e caminhos sem saída próprios da vida adolescente, uma vida que se complexifica após ter sido mordido por uma aranha radioativa, pois, se os novos superpoderes garantem notoriedade pública para o seu alter-ego – Homem-Aranha –, Peter, o adolescente, tem nestes superpoderes um novo foco de tensões e conflitos. Pense-se particularmente, como, após a aquisição dos poderes, procurou egoisticamente usufruir deles, ou ganhar com eles economicamente e como a responsabilidade que sente pela morte do tio Ben colocam em contínuo conflito o seu ego e o seu alter-ego.<sup>68</sup> O conflito interno, reforçado pela tensão das suas responsabilidades públicas e pelos seus desejos privados de uma vida normal, vão-no fazendo oscilar de tal modo que, por vezes, poderá interrogar-se se é Peter que é o Homem-Aranha ou se o Homem-Aranha de vez em quando se disfarça de Peter. Claro que, a autenticidade deste super-herói, bem como o sucesso junto do público, não reside tanto nos seus poderes ou no

<sup>68</sup> Cf. por exemplo, o filme *Spider-Man* produzido em 2002.

seu traje ou na força das suas teias, mas na condição da sua humanidade. Aqui, na narrativa de Peter Parker, tal como no Cristianismo, parece ser a missão a fazer o homem e não o oposto.

Outro aspeto relevante diz respeito à analogia entre o homem que é capaz de salvar o mundo Marvel, e o mistério da Encarnação que coloca o homem no centro da ação soteriológica de Deus. O segredo de Parker é escondido pelo fato e pela máscara que ele mesmo cria e vai aperfeiçoando ao longo do tempo. Esta máscara vai sendo rasgada e retirada em vários momentos, revelando a sua verdadeira identidade. Não se tratará de algo similar ao que acontece com o segredo messiânico, tão presente no evangelho de Marcos, mas não deixa de estar em consonância, por exemplo, com os ritos batismais cristãos, pelos quais, os novos batizados ficam “revestidos de Cristo”. Como no caso do super-herói, esta veste confere uma responsabilidade e missão àqueles que a usam. Veja-se, por exemplo, a trama do *Homem-Aranha 2*, onde a veste é abandonada, rasgada e, pouco a pouco, se revela a identidade, não tanto do simples Peter Parker – que não sabe quem é após o abandono da missão –, mas a identidade do Homem-aranha. Ao longo do tempo, tanto na história ficcionada como na vida cristã, é precisamente “a veste da missão” quem configura e dá autenticidade ao ser humano que, sempre que procura abandoná-la, desumaniza-se e mutila a sua identidade.

Um último aspeto pode ainda ser referido: a dimensão relacional, tanto no que diz respeito às tensões que surgem quando o cumprimento da missão parece querer deixar para segundo plano as relações familiares e pessoais; como no que concerne à corresponsabilização do outro pela missão salvífica, atendendo aos dons que este possui. Este é, sem dúvida, um ponto importante que se enquadra na vivência cristã e, muito particularmente, aquando do discernimento e realização vocacional. Algo vivido pelo Homem-aranha sempre que este é chamado a viver em conformidade com os dons recebidos e, a partir daí, trabalhar em favor da salvação da humanidade, responsabilizando também os outros para esta missão.<sup>69</sup>

### **Cristianismo: Identidade e Cultura**

A identidade cristã que sobressai em diferentes tipos de produção cinematográfica não pode passar despercebida: ela é um espelho da identidade pessoal, comunitária e coletiva à qual o mundo Ocidental não pode fugir; além disso, ela é também uma possibilidade

---

<sup>69</sup> Veja-se, por exemplo, no filme *Guerra Civil 2*, onde o super-herói leva Ulysses a usar responsabilmente seus poderes e em favor da humanidade.

pedagógica e de evangelização, na medida em que pode (e deve) ser alvo de reflexão teológica e filosófica. Negar a identidade cristã, por exemplo, na Europa contemporânea, é apagar a sua história, é forjar uma identidade sem passado, sem alicerces... sem fundamentos. Por isso, as interrogações e/ou interpretações enviesadas que são trazidas pela cinematografia não podem ser esquecidas nem ignoradas; antes, devem ser alvo de resposta e de certeza que o Cristianismo, hoje como no tempo de Jesus Cristo, continua a suscitar inquietação: dúvida e assentimento de fé; recusa e acolhimento; e a ser sinal de contradição e salvação em todos os âmbitos, mesmo naqueles ditos seculares.

Em tom profético, dizia João Paulo II em 1982:

A Europa foi baptizada pelo cristianismo; e as nações europeias, na sua diversidade, deram corpo à existência cristã. No seu encontro elas enriqueceram-se mutuamente de valores que não só se tornaram a alma da civilização europeia, mas também património da inteira humanidade. Se no curso das sucessivas crises a cultura europeia procurou tomar as suas distâncias da fé e da Igreja, o que outrora foi proclamado como uma vontade de emancipação e de autonomia, na realidade era uma crise interior à própria consciência europeia, colocada à prova e tentada na sua identidade profunda, nas suas opções fundamentais e no seu destino histórico. A Europa não poderia abandonar o cristianismo como um companheiro de viagem que se lhe tornou estranho, assim como um homem não pode abandonar as suas razões de viver e de esperar sem cair numa crise dramática. É por isso que as transformações da consciência europeia, impelidas até às mais radicais negações da herança cristã, permanecem plenamente compreensíveis só em referência essencial ao cristianismo. As crises do homem europeu são as crises do homem cristão. As crises da cultura europeia são as crises da cultura cristã.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> João Paulo II, *Discurso do Papa João Paulo II aos Bispos por ocasião do V Simpósio do Conselho das Conferências Episcopais da Europa (C.C.E.E.)*, Roma, 5 de Outubro de 1982 [in [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19821005\\_conferenze-episcopali-europa.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/october/documents/hf_jp-ii_spe_19821005_conferenze-episcopali-europa.html), acedido em 1 de outubro de 2021].

## **ECOLOGIA E SACRAMENTOS: QUESTÕES À TEOLOGIA SACRAMENTAL**

Ricardo Figueiredo\*

\* Doutor em Teologia. Padre.

## Introdução

A chamada «emergência climática» trouxe para a ordem do dia a necessidade de um compromisso a nível global para diminuir ou anular as consequências negativas do ser humano para o meio ambiente e os graves desequilíbrios ecológicos, sociais e económicos. A reflexão teológica, colocada diante de tais problemas, é chamada a consubstanciar uma resposta global a respeito da presente situação. Ao mesmo tempo, é pertinente que a Teologia procure no seu próprio sistema, desenvolvido durante séculos, elementos que permitam consubstanciar uma resposta.

Esta resposta foi, antes de mais, dada pela teologia moral<sup>71</sup> e, do ponto de vista magisterial, pela doutrina social da Igreja<sup>72</sup>. No entanto, há ainda a necessidade de uma outra resposta, como afirma Bauckham: «Surge então a tarefa teológica, a de criticar e repensar ao mesmo tempo a visão cristã do lugar do homem na criação e sua responsabilidade para com as outras criaturas»<sup>73</sup>. É no âmbito desta última tarefa que se enquadra a problemática da presente investigação: criticar e repensar teologicamente o lugar do ser humano na «casa comum» e assim repensar a relação do ser humano com o mundo e a relação do ser humano com Deus, a partir da teologia sacramental. Julgamos encontrar nos Sacramentos a ponte de acesso a uma resposta na medida em que estes são «sinais sensíveis» (portanto, do mundo) da «graça eficaz» (portanto, de Deus). É neste sentido que propomos revisitar a doutrina dos sacramentos e encontrar nesta os elementos para delinear uma resposta capaz.

Em primeiro lugar, «o ser humano situa-se numa realmente cosmopolita *polis* ecológica, em que tudo, mas mesmo tudo, diz respeito a tudo, em que não é possível alterar seja o que for sem que necessariamente haja repercussões maiores ou menores sobre o todo e sobre cada um dos elementos do todo, sem na dependência de mediações espaciais ou temporais»<sup>74</sup>. É neste sentido que podemos dizer que o ser humano só se entende *no mundo*<sup>75</sup>, ao mesmo tempo que a sua dimensão espiritual nunca se perde: «A transcendência do espírito não é ofuscada pela imanência no mundo, pois o espírito penetra profundamente o domínio

<sup>71</sup> Cf. A. MORONI, *Ecologia*, in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA (Dir.), *Dicionário de Teologia Moral* (São Paulo: Paulus 1997) 277-294.

<sup>72</sup> Cf. de forma particularmente patente PAPA FRANCISCO, Encíclica *Laudato Si'*, n.º 15. Este documento será referido com a sigla *LS*.

<sup>73</sup> R. BAUCKHAM, R., *Ecologia*, in J.-Y. LACOSTE (Dir.), *Dicionário crítico de teologia* (São Paulo: Paulinas – Edições Loyola 2004) 592.

<sup>74</sup> A. PEREIRA, *Oikos kai Logos. Ecologia ou do sentido da morada terrena do homem* (Covilhã: Universidade da Beira Interior/LusoSofia:press 2008) 7.

<sup>75</sup> Cf. J. FARIAS, *O Cosmos «Divinizado»: Elementos para uma teologia sacramental do mundo*, in *Communio* 5 (1992) 405.

do corpo e, através dele, o cosmos, que pela ação do homem acaba por ser progressivamente espiritualizado»<sup>76</sup>. Por isso, as repercussões da ação do ser humano sobre o mundo «são do foro ontológico»<sup>77</sup>. Este tema corresponde ao que iremos tratar no primeiro ponto, na busca da definição de uma teologia ecológica.

Na medida em que Deus é Criador compreende-se que a ecologia seja um tema propriamente teológico: «Salvaguardadas as descontinuidades ontológicas, a história do homem e a história do espírito acontecem na história da natureza»<sup>78</sup>. Por isso, a possibilidade de se desenvolver uma teologia ecológica deve sempre partir das coordenadas fundamentais: «princípio» e «fim». Daí a necessidade de se conceber a natureza/biótopo na sua relação com Deus na tradição teológica, a partir da protologia e a partir da escatologia. Desde logo em Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, de forma especial na forma como um<sup>79</sup> e outro<sup>80</sup> elaboram a sacramentalidade da criação. É precisamente a partir da categoria de sacramentalidade da criação que se expressa a tensão entre imanência e transcendência da presença e acção de Deus. Esta prolonga-se até à consumação ou divinação, quer enquanto progresso/evolução (P. Teilhard de Chardin), quer enquanto expressão da ação da graça de Deus (H. de Lubac). Estas temáticas correspondem ao segundo ponto da presente investigação.

A investigação é assim conduzida ao terceiro momento. A tensão latente entre imanência e transcendência de Deus, e todos os elementos a serem desenvolvidos a partir daqui, só encontram um lugar de resolução: a Encarnação do Verbo. «O cristianismo é essencialmente uma “economia” na história, centrada no mistério da Encarnação do Verbo de Deus»<sup>81</sup>. Com efeito, «a humanização de Deus implica uma assunção da matéria no processo de divinização, o que se cumpre pelo homem e no homem, como dominador da natureza, nesta criação evolutiva onde ele é simultaneamente ator e cooperador de Deus»<sup>82</sup>, como afirma Marie-Dominique Chenu. Esta presença/atuação do material/criado conduziu os sucessivos debates acerca da identidade do Verbo Encarnado, debate que se prolongou por vários séculos, encontrando o seu balizamento na fórmula de Calcedónia. No entanto, precisamente o debate entre a conceção alexandrina e a conceção antioquena, transporta

<sup>76</sup> J. FARIAS, *O Cosmos «Divinizado»*, 405.

<sup>77</sup> A. PEREIRA, *Oikos kai Logos*, 7.

<sup>78</sup> J. FARIAS, *O Cosmos «Divinizado»*, 405.

<sup>79</sup> Cf. *De Trinitate*, 3,4.10; *De Civitate Dei* 11, 4; *Confessiones* 2,25; 7,17.23; 8,2 e 9,10.23-25.

<sup>80</sup> Cf. *STh I*, q. 47, a. 1; III, q. 60, aa. 2-4; *SCG II*, 1-3.

<sup>81</sup> J. FARIAS, *O Cosmos «Divinizado»*, 405.

<sup>82</sup> M.-D. CHENU, *Théologie de la matière* (Paris: Cerf 1967) 12.

consigo a problemática da integração da criação no próprio processo redentor<sup>83</sup>. Deste modo, na Encarnação e, de forma mais absoluta, na Ressurreição encontra-se a chave hermenêutica para entender o mundo como «espaço», «história» e «liberdade» para a manifestação e ação de Deus. Na Ressurreição encontra-se a condição de possibilidade para se falar de uma sacramentologia ecológica.

### 1. Teologia e Ecologia: Que relação?

A questão que podia ser colocada antes de qualquer outra seria a respeito da pertinência da reflexão teológica para a questão ecológica. Na sociedade actual muitas pessoas rejeitam esse contributo e acham-no desnecessário ou supérfluo. No entanto, na Encíclica *Landato Si'*, o Papa Francisco, reconhecendo aquelas pessoas, afirma também: «Todavia a ciência e a religião, que fornecem diferentes abordagens da realidade, podem entrar num diálogo intenso e frutuoso para ambas»<sup>84</sup>. É neste âmbito que nos propomos reflectir a respeito da relação entre teologia e ecologia e aferir a respeito da possibilidade de se falar de uma «teologia ecológica», como plataforma para o diálogo no cuidado pela casa comum.

Em primeiro lugar, abordamos a forma como este diálogo pode ser estabelecido a partir das questões que hoje em dia se colocam à relação entre teologia e ecologia, especialmente a partir da proposta da Igreja Católica no seu magistério mais recente.

Em segundo lugar, propomos uma reflexão de pendor mais filosófico, no âmbito da possibilidade de se pensar uma ontologia da ecologia, particularmente à luz de São Tomás de Aquino.

Em terceiro lugar, à luz da teologia mais recente, propomos algumas linhas de pensamento para pensar numa «teologia ecológica», ou seja, uma teologia que se desenvolve no âmbito da reflexão mais ampla sobre a presença do homem no mundo, na sua relação com as criaturas e na sua relação com Deus.

A crise ecológica mundial por que atravessamos faz-nos sentir a emergência de repensar o papel do ser humano, enquanto individual e como comunidade, no planeta Terra. É neste âmbito que surge a necessidade de a teologia oferecer o seu contributo: «uma tarefa

---

<sup>83</sup> Cf. B. DALEY, *Cristo, el Dios Visible: Retorno a la cristología de la edad patristica* (Salamanca: Ediciones Sígueme 2020) 235-264. Este autor apresenta uma das reflexões mais maduras a respeito da cristologia dos primeiros séculos. Ao mesmo tempo, ainda que assumo, como nós assumimos, esta classificação entre «Escola Alexandrina» e «Escola Antioquena» ele próprio, e nós com ele, reconhecemos que estas são apenas classificações pedagógicas. Só se entende a concepção concreta a partir do estudo dos autores.

<sup>84</sup> *LS* n.º 62.

teológica, a de criticar e repensar ao mesmo tempo a visão cristã do lugar do homem na criação e a sua responsabilidade para com as outras criaturas»<sup>85</sup>.

É incontornável o contributo do Papa Francisco para a reflexão da questão ecológica e, muito particularmente, a Encíclica *Laudato Si'*. Parece-nos, aliás, que neste documento encontramos os principais reptos para a necessidade do diálogo entre a Teologia e a Ecologia. Antes de mais pelo vector fundamental que conduz o pensamento papal: por trás do problema ecológico está um problema da concepção do próprio ser humano (questão antropológica) e a necessidade deste mudar a sua forma de viver e de se relacionar com a natureza (questão moral)<sup>86</sup>. Esta segunda, como é claro, deriva e está muito dependente da primeira, na medida em que a reflexão sobre o papel e intervenção do ser humano ilumina e determina a forma deste mesmo agir e decidir.

Muitas vezes a ecologia ficou «refém» dos pareceres técnicos das ciências exactas. No entanto, nos últimos tempos, tem crescido a necessidade de repensar a ecologia à luz da reflexão sapiencial e filosófica. Neste sentido, é importante a figura de São Francisco de Assis, como o Papa Francisco refere na sua encíclica sobre o meio ambiente<sup>87</sup>. Ao mesmo tempo, é necessário pensar no âmbito da ecologia a respeito do que nos «liga» a tudo o que existe<sup>88</sup>. Parece-nos que este é um aspecto fundamental a ser pensado e que pode servir de base a uma «ontologia da ecologia»: que laços são esses que nos unem a uma árvore, a um animal e ao cuidado pelo todo do ecossistema? No sentido do ensino magisterial do Papa Francisco, esta resposta não é dada<sup>89</sup>. É tarefa da filosofia e da teologia dar esta resposta<sup>90</sup>.

Podia ser extemporâneo pensar apelar a São Tomás de Aquino para falar de questões ecológicas<sup>91</sup>. Efectivamente, não era uma questão do seu tempo. No entanto, «existem no

<sup>85</sup> R. BAUCKAM, *Ecologia*, 592.

<sup>86</sup> Cf. *LS* nn.ºs 4, 5, 6, 9, etc..

<sup>87</sup> «Uma ecologia integral requer abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exactas ou da biologia e nos põem em contacto com a essência do ser humano» (*LS* n.º 11).

<sup>88</sup> Cf. *LS*, n.º 11.

<sup>89</sup> O Santo Padre refere como «convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo» (*LS* n.º 16), mas não aponta uma resposta sistemática ao fundamento desta ligação. Francisco não abdica das reflexões teológicas e filosóficas, mas pretende enquadrá-las à luz da crise ecológica (cf. *LS* n.º 17).

<sup>90</sup> Ao mesmo tempo, parece-nos fundamental colocar a questão a respeito da ecologia no âmbito ontológico porque colocar a questão de tal forma permite ver o ambiente não apenas no sentido funcional, mas a partir da própria realidade das coisas, assim o discurso já não será o do medo pelas consequências da crise ecológica, mas a da responsabilidade pela verdade: «A atenção hodierna ao ambiente não releva de um cuidado ontologicamente fundado no ser quer dos elementos constituintes do ambiente quer neste como um todo dinâmico e necessariamente relacional, mas do medo que os efeitos da degradação ambiental sobre os seres humanos pode provocar e já está a provocar a um tal nível que o habitual desprezo pelo ambiente foi substituído por uma atenção ao mesmo» (A. PEREIRA, *Eco-centrismo e antropomania*, 11).

<sup>91</sup> Não deixa de ser interessante que em C. DEANE-DRUMMOND, *Theology, Ecology, and Values*, in P. CLAYTON, *The Oxford Handbook of Religion and Science* (Oxford: Oxford University Press 2008) 899-904, a professora de Teologia e Ciências Biológicas remeta para São Tomás de Aquino para abordar a questão da crise ecológica, no entanto faz esta relação a partir da teologia moral do Doutor de Aquino.



seu pensamento princípios gerais sobre a relação de Deus, de Cristo e da humanidade com a natureza que podem dizer respeito à ecologia»<sup>92</sup>. Sem querer entrar em pormenores em relação à história da questão ecológica<sup>93</sup>, não deixa de ser interessante que no âmbito da própria ciência ecológica se reconheça a oportunidade do tema para, de alguma forma, ser «permitido o regresso àqueles modos de pensamento clássicos menos sujeitos à fragmentação»<sup>94</sup>.

Quando falamos do mundo e de tudo o que existe nele e no Universo, estamos a falar de coisas que existem. Ora, na medida em que algo existe, ou melhor, «enquanto uma coisa possui o ser, é necessário que Deus esteja presente nela, segundo o modo pelo qual possui o ser»<sup>95</sup>. Assim é porque «existir é o que há de mais perfeito entre todas as coisas, pois a todas se refere como ato. E nada tem atualidade senão enquanto é; o existir é, portanto, a atualidade de todas as coisas»<sup>96</sup>, como escrevia São Tomás de Aquino.

O ser remete para o próprio Deus, para quem «Aquele que é» é o nome que melhor se aplica a Deus<sup>97</sup>. Ele é «*ipsum esse per se subsistens*»<sup>98</sup>, o «próprio ser por si subsistente», por isso, como São Tomás diz no mesmo lugar, Deus «deve conter em si toda a perfeição do ser»<sup>99</sup> e «sendo Deus o mesmo ser subsistente, segue-se que nada lhe pode faltar da perfeição do ser»<sup>100</sup>. É por isso que há uma mútua circularidade entre ser e bondade: «assim como é impossível que um ente não tenha existência, também é obrigado que todo o ente seja bom na medida em que tem existência»<sup>101</sup>.

A cosmologia tomista, construída em chave ontológica, demonstra bem a relação com Deus. De forma particular, pelo facto de a variedade de tudo o que existe falar também de Deus: «a distinção entre as coisas, assim como a sua multiplicidade, provém da intenção do agente primeiro, que é Deus»<sup>102</sup>. Ora, se a distinção e multiplicidade decorrem da intenção divina, esta deriva da intenção criadora geral: «Deus produziu as coisas no ser para comunicar a sua bondade às criaturas, bondade que elas devem representar»<sup>103</sup>. Na expressão «no ser»

<sup>92</sup> B. MONDIN, *Ecologia*, in B. MONDIN, *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2000) 233.

<sup>93</sup> Encontra-se uma síntese em: A. MORANI, *Ecologia*, 277-280.

<sup>94</sup> C. DEANE-DRUMMOND, *Theology, Ecology, and Values*, 892.

<sup>95</sup> *STh* I, q. 8, a. 2, co.

<sup>96</sup> *STh* I, q. 4, a. 1, ad. 3.

<sup>97</sup> Cf. *STh* I, q. 13, a. 11.

<sup>98</sup> *STh* I, q. 4, a. 2, co.

<sup>99</sup> *STh* I, q. 4, a. 2, co.

<sup>100</sup> *STh* I, q. 4, a. 2, co.

<sup>101</sup> *De ver.*, q. 21, a. 2, co.

<sup>102</sup> *STh* I, q. 47, a. 1, co.

<sup>103</sup> *STh* I, q. 47, a. 1, co. Continua São Tomás: «Como uma única criatura não seria capaz de representá-la suficientemente, Ele produziu criaturas múltiplas e diversas, a fim de que o que falta a uma para representar a bondade divina seja suprido por outra. Assim, a bondade que está em Deus de modo absoluto e uniforme está nas criaturas de forma múltipla e distinta» (*STh* I, q. 47, a. 1, co.).

(«*in esse*») encontra-se particularmente expressa a intensidade ontológica oferecida à teologia da criação tomista. Com efeito, corre-se aqui o risco de não distinguir suficientemente o Criador da criatura, e conceber uma continuidade ontológica entre o ser de Deus e a existência das criaturas, como se a geração das criaturas se desse por emanção: «A criação é a produção de uma coisa em toda a sua substância, não pressupondo algo que seja inciado ou criado por outro»<sup>104</sup>. É neste sentido que Tomás de Aquino afirma: «tudo o que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser. É necessário, por isso, que todas as coisas que se diversificam conforme participam diversamente do ser, sendo mais ou menos perfeitas, sejam causadas por um ente primeiro, absolutamente perfeito»<sup>105</sup>. Deste modo, na multiplicidade das criaturas «o universo inteiro participa da bondade divina e a representa mais perfeitamente que uma criatura, qualquer que ela seja»<sup>106</sup>.

Ao mesmo tempo, a participação universal do ser de Deus faz com que tudo o que existe encontre uma unidade entre si. A este respeito, afirma São Tomás: «Tudo o que existe encontra-se ordenado entre si, alguns a serviço de outros. Ora, coisas diversas não convergiriam para uma ordem única a não ser que fossem ordenadas por um único»<sup>107</sup>. Assim, «porque o uno é por si causa da unidade, ao passo que o múltiplo é causa do uno por acidente, isto é, enquanto é uno de certo modo»<sup>108</sup>. Deste modo, «como o que é primeiro é o mais perfeito por si, não por acidente, é necessário que o primeiro que reduz tudo o que existe a uma ordem única, seja único. E este é Deus»<sup>109</sup>.

No plano da conceção de São Tomás, vemos como tudo o que existe depende de Deus por participação do ser. Chegamos assim à causa da bondade nas coisas que existem. É no plano da questão a respeito do amor de Deus que Tomás desenvolve a reflexão: «Deus ama tudo o que existe; pois tudo o que existe, enquanto tal, é bom; o ser de cada coisa é um bem, e toda a perfeição dessa coisa é também um bem»<sup>110</sup>. Aqui reside a fundamental diferença entre o amor humano e o amor divino: o ser humano ama porque as coisas são boas, ao passo que quando queremos perspetivar a questão a partir de Deus, São Tomás afirma que as coisas são boas na medida em que são amadas por Deus: «O amor de Deus

<sup>104</sup> *STb* I, q. 65, a. 3, co.

<sup>105</sup> *STb* I, q. 44, a. 1, co.

<sup>106</sup> *STb* I, q. 47, a. 1, co.

<sup>107</sup> *STb* I, q. 11, a. 4, co.; continua: «Pois, o que é múltiplo reduz-se melhor a uma ordem única por um único, melhor do que por muitos» (*STb* I, q. 11, a. 4, co.).

<sup>108</sup> *STb* I, q. 11, a. 4, co.

<sup>109</sup> *STb* I, q. 11, a. 4, co.

<sup>110</sup> *STb* I, q. 20, a. 2, co.

infunde e cria a bondade nas coisas»<sup>111</sup>. Aqui reside o designado «princípio de predileção»<sup>112</sup>: «Deus ama certas coisas mais do que outras. Pois como o amor de Deus é causa da bondade das coisas, como foi dito, uma coisa não seria melhor do que outra, se Deus não quisesse um bem maior para ela do que para outra»<sup>113</sup>. Neste sentido, vemos como para São Tomás, se tudo o que existe só existe na medida em que é querido (e amado) por Deus e, por consequência, o próprio amor de Deus é a causa da bondade das coisas, de tal forma que «se alguns são melhores, é porque Deus quer para eles um bem maior»<sup>114</sup>, há uma verdadeira «ecologia integral»: por um lado, a ontologia tomista permite conceber que tudo está interligado a partir da participação do ser e, por outro lado, há uma «hierarquia» ou «subordinação» entre tudo o que existe, isto é, há uma ordenação mútua de tudo o que existe.

Apresentada a estrutura ontológica da realidade no pensamento de São Tomás de Aquino, convém agora transmutar a questão para a atualidade e para a atual crise ecológica. A ontologia da ecologia, conduzida na esteira da ontologia tomista, mostra o ambiente «como sistema de relações entre componentes, fatores e processos que o compõem»<sup>115</sup>. Assim, do ponto de vista do *existir*, «podemos afirmar que, fundamentalmente, não há qualquer separação ontológica até muito recentemente entre o humano e o não humano ambiente»<sup>116</sup>. Como veremos mais à frente, por vezes atribuiu-se ao Cristianismo a culpa pela actual crise ecológica, na medida em que pela doutrina da criação postulava uma separação entre o homem e o mundo que tinha legitimado o primeiro a apoderar-se como senhor e déspota do segundo: «A ecologia é substituída pela tirania, em formas mais ou menos agressivas e manifestas»<sup>117</sup>. No entanto, «a negação da bondade ontológica do ambiente nasce, não numa religião desencantadora ou desencantada, mas numa metafísica laica que nega a realidade da entidade a que corresponderia a ideia inata de perfeição (infinita perfeição atual)»<sup>118</sup>.

O problema ecológico passa, assim, a ser um problema da percepção da realidade: «O sentido de uma realidade transcendente independente do ser humano perde-se; o ser deixa de ser visto como o sentido que a humana inteligência apreende de um possível mundo

<sup>111</sup> *STh* I, q. 20, a. 2, co.

<sup>112</sup> Este é um tema transversal ao pensamento de São Tomás. Estudámo-lo já no estudo a respeito da obra *In Evangelium Sancti Ioannis Commentarium*: cf. R. FIGUEIREDO, *A caridade divina em São Tomás de Aquino segundo o Comentário ao Evangelho de São João* (Lisboa: UCEditora 2016) 62-66. No âmbito da teologia da graça, pode ver-se a reflexão de J. FARIAS, *Antropologia e graça* (Lisboa: UCEditora 2011) 107-108.

<sup>113</sup> *STh* I, q. 20, a. 3, co.

<sup>114</sup> *STh* I, q. 20, a. 4, co.

<sup>115</sup> A. MORONI, *Ecologia*, 281; afirma ainda: «Todo o sistema vivo (um indivíduo, uma comunidade, um lago, uma cidade) não surge da simples soma dos componentes, dos factores e dos processos que constituem a sua estrutura, mas pelo conjunto de interações entre esses componentes, factores e próprios processos» (A. MORONI, *Ecologia*, 281).

<sup>116</sup> A. PEREIRA, *Oikos kai Logos*, 12.

<sup>117</sup> A. PEREIRA, *Oikos kai Logos*, 14.

<sup>118</sup> A. PEREIRA, *Oikos kai Logos*, 12.

transcendente, real em si mesmo, para passar a ser uma construção relacional puramente imanente ao ser humano»<sup>119</sup>. Torna-se assim necessário reconduzir o pensamento a uma conceção *integral* da realidade: «a recente retomada de consciência ambiental não deriva, pois, de uma invenção contemporânea, datada e localizada, mas é, antes, o renascimento da intuição metafísica fundamental acerca dessa omni-integração verdadeiramente ecossistémica e ecológica dos seres que constituem o único biótipo e biótopo geral que conhecemos em todo o universo»<sup>120</sup>.

À luz de tudo isto, vemos como na meditação ontológica a respeito do que existe emerge o mistério da criação: «O mundo é algo mais do que um problema a resolver; é um mistério gozoso que contemplamos na alegria e no louvor», diz o Papa Francisco<sup>121</sup>. À luz da ontologia de São Tomás de Aquino vemos o grande percurso a ser realizado para o desenvolvimento de uma ontologia da ecologia.

Para se falar de «teologia ecológica» a questão tem de ser recolocada no seu âmbito preciso. Pelo que levamos dito, vemos como, por um lado, a ecologia é uma questão do foro antropológico, por um lado, e do foro ontológico, por outro. Poderíamos, num sentido mais genérico, dizer que «a origem da questão ecológica é, assim, *cultural*, como produto da acção humana; esta origem é irreduzível a qualquer outra: é do cerne *ético*, do cerne decisivo da acção humana que nascem os problemas ecológicos, e, com eles, a questão ecológica»<sup>122</sup>. Enquanto questão cultural, deve ser refletida no âmbito de uma teologia da cultura<sup>123</sup>. Com esta atitude, corresponde-se a um dos critérios da teologia católica contemporânea<sup>124</sup>.

R. Niebuhr distingue cinco atitudes fundamentais na relação entre Cristo e a cultura: a primeira definiria a relação de oposição («Cristo *contra* a cultura») <sup>125</sup>; a segunda diria respeito a uma relação harmonizada em que o acordo seria total («Cristo *da* cultura») <sup>126</sup>; a terceira, que se colocaria a meio caminho entre ambas, transmite simultaneamente uma relação reconciliada, mas desigual («Cristo *acima* da cultura») <sup>127</sup>; a quarta seria a atitude paradoxal, em

<sup>119</sup> A. PEREIRA, *Oikos kai Logos*, 13.

<sup>120</sup> A. PEREIRA, *Oikos kai Logos*, 15.

<sup>121</sup> LS n.º 12.

<sup>122</sup> A. PEREIRA, *Ecocentrismo e antropomania*, 8.

<sup>123</sup> É amplo o campo para pensar numa «teologia da cultura». Cunhada em 1959 por Paul Tillich, esta expressão foi usada para definir a sua própria reflexão teológica. Nas palavras do próprio a respeito da sua produção teológica, os seus escritos «tratam de definir o modo em que o Cristianismo se refere à cultura secular» (P. TILlich, *Teología de la cultura* [Buenos Aires: Amorrortu Ediciones 1974] 11). Uma teologia da cultura define-se também por ser uma teologia de fronteira (cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, 93)

<sup>124</sup> «Um critério da teologia católica é que deveria estar em constante diálogo com o mundo. Isso deveria ajudar a Igreja a ler os sinais dos tempos iluminada pela luz que provém da revelação divina, e a beneficiar assim na sua vida e missão» (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* [Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2012] n.º 58).

<sup>125</sup> Cf. R. NIEBUHR, *Cristo y la cultura* (Barcelona: Península 1968) 49-86.

<sup>126</sup> Cf. R. NIEBUHR, *Cristo y la cultura*, 87-120.

<sup>127</sup> Cf. R. NIEBUHR, *Cristo y la cultura*, 121-154.

que Cristo e a cultura seriam irreconciliáveis mas não se excluíam mutuamente («Cristo e a cultura *em paradoxo*»)<sup>128</sup>; finalmente, na quinta atitude, a descontinuidade entre graça e cultura é marcante, mas a primeira é chamada a transformar a própria cultura («Cristo *transformador da cultura*»)<sup>129</sup>. Julgamos que esta é uma das formas do que se podia chamar uma «teologia do diálogo»<sup>130</sup>.

Para que seja possível este diálogo é necessário a abertura mútua da fé cristã e da cultural «ecológica». Com efeito, como condição de possibilidade de tal diálogo é pressuposto que «em todas [as culturas e religiões] opera a mesma natureza humana e nelas vive uma verdade comum ao ser humano que aspira à união»<sup>131</sup>. Por outras palavras, «a mediação que reúne ambas [fé e cultura] só pode ser a verdade comum sobre o homem, na qual está sempre em jogo a verdade sobre Deus e sobre a realidade no seu todo»<sup>132</sup>. Nesta abertura e neste diálogo encontra-se a própria possibilidade de as culturas – e conseqüentemente a possibilidade de a teologia contribuir em alguma coisa para a cultura – se tornarem mais verdadeiras e humanas<sup>133</sup>.

## 2. Em direção a uma teologia do mundo

A doutrina tradicional dos Sacramentos – particularmente com São Tomás de Aquino e a «canonização» da sua doutrina nas declarações magisteriais – consolidou-se em torno de dois conceitos: «matéria» e «forma». A primeira não se refere apenas a objetos, mas possui uma capacidade mais ampla, quando condensa em si qualquer realidade material ou da vida do ser humano<sup>134</sup>. A ligação entre o tema da Encarnação do Verbo e o seu prolongamento na história através da economia da salvação realizada por meio dos sacramentos é particularmente pertinente. A consagração eucarística encontra-se como sua expressão mais alta: «A transubstanciação eucarística dos dons, como fruto da cultura e do trabalho humanizador do mundo na sua materialidade, aparece como garantia do sentido último para o qual o universo se encaminha: o mistério de Jesus Cristo, como alfa e ómega de toda a criação»<sup>135</sup>. É à luz da consagração da matéria que se compreende a possibilidade de se falar de uma «conversão» do mundo, como conclui aquele mesmo autor:

<sup>128</sup> Cf. R. NIEBUHR, *Cristo y la cultura*, 155-196.

<sup>129</sup> Cf. R. NIEBUHR, *Cristo y la cultura*, 197-236.

<sup>130</sup> Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, 113.

<sup>131</sup> J. RATZINGER, *Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões* (Lisboa UC Editora 2006) 57.

<sup>132</sup> J. RATZINGER, *Fé, verdade, tolerância*, 63.

<sup>133</sup> Cf. J. RATZINGER, *Fé, verdade, tolerância*, 57.

<sup>134</sup> «Como as realidades sagradas significadas pelos sacramentos são bens espirituais e inteligíveis pelos quais o homem é santificado, a significação do sacramento se cumprirá por meio de realidades sensíveis» (*STb* III, q. 60, a. 4, co).

<sup>135</sup> J. FARIAS, *O Cosmos «Divinizado»*, 409.

«Absolutamente transcendente, Deus é também absolutamente imanente, pois está em todas as coisas, no íntimo mais profundo de cada ser»<sup>136</sup>.

A possibilidade de se desenvolver uma «sacramentologia ecológica» à luz das anteriores considerações depende da diferença ontológica entre o Criador e a criatura: só nesta diferença se dá a possibilidade da *proximidade* que se realiza nos sacramentos. Da iniciação, à cura, passando pelos de comunhão e serviço, segundo a sacramentologia católica, em todos se dá a expressão da proximidade de Deus *na* e *pela* matéria. Ao mesmo tempo, os próprios sacramentos, enquanto *sinais* da graça, realizam uma ecologia, ou seja, uma expressão da vontade salvífica de Deus em relação ao próprio mundo, não ainda como atuação escatológica – ainda que para ela aponte – mas enquanto realização no *aqui* e *agora* da distinção reconciliada que é sempre obra do Espírito Santo. É, assim, uma ação verdadeiramente divina, mas proporcional à antropologia e, nessa medida, também cosmológica.

A centralidade cristológica que Hans Urs von Balthasar, teólogo católico, outorga a toda a antropologia ganha a sua expressão máxima no acontecimento eclesial e eucarístico e aponta como consumação o acontecimento da ressurreição da carne, escatológica. Isto acontece porque a entrada de Deus na dimensão da carne humana – e no *cosmos* – representa uma transformação que atinge o mais profundo da humanidade. Podemos recolher as seguintes palavras de Balthasar:

De igual modo que no plano da antropologia o enraizamento do espírito na carne significava por sua vez a impregnação da carne pelo espírito e a sua elevação à esfera do espírito, da mesma forma, o tom do novo ritmo sobrenatural da encarnação divina, realiza-se, em toda a sua profundidade e largura imagináveis, a «divinização» da carne, a sua absoluta impregnação pelo pneuma divino, a sua transfiguração e «translação» (Col 1, 13) ao reino do Filho e, portanto, de Deus. O eros platónico, impulsionado desde o carnal para o espiritual e divino, chega a conseguir, na vivência do ágape, e por cima da sua própria ambição, a sua própria consumação, mas não sem ter experimentado antes a crucificação com o amor de Cristo<sup>137</sup>.

Deste modo, podemos referir que o teólogo suíço sublinha sempre e permanentemente o aspeto cristológico como chave de compreensão para a teologia. É esta concentração cristológica, característica do pensamento deste autor, que pretendemos sublinhar como aspeto essencial da concretização ecológica da sacramentologia. É

<sup>136</sup> J. FARIAS, *O Cosmos «Divinizado»*, 410.

<sup>137</sup> H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2 (Madrid: Ediciones Encuentro 2006) 384.

consequência para o que se viu anteriormente em São Tomás de Aquino e que é importante, consequentemente, para a compreensão católica dos sacramentos. Com efeito, mesmo quando Balthasar aborda o ser humano na sua contextualização pré-cristã, fá-lo assinalando a sua referencialidade cristológica, isto é, encontra nesse ser humano as marcas do Verbo, pelo qual tudo foi criado. Assim sendo, será sempre a estruturação a partir do dado da fé – como verdadeiro método teológico – que marcará o seu pensamento e que permite a compreensão do todo teológico.

A tensão corpo-espírito só ganha pleno relevo e esclarecimento a partir do Verbo encarnado. Balthasar, por sua vez, alarga ainda mais o horizonte da encarnação, estendendo-a até à medida da Igreja e, por fim, até à medida da humanidade inteira, na escatologia. Assim sendo, o tema do corpo e da corporeidade não é um tema de somenos importância para este autor. Com efeito, é precisamente a partir da carne – e do Verbo feito carne – que Deus quis – livremente e por amor – chegar ao ser humano e, assim, realizar a «divinização» da carne humana. Consequentemente, com a carne humana, alcança-se a divinização de todo o cosmos, porque o ser humano não é indiferente ao meio em que se encontra.

Uma constante do pensamento de Balthasar e que emerge com clareza no que se refere ao tema da carne, é que o homem nunca é chamado a ficar fechado em si mesmo. A encarnação acontece como dinâmica de abertura e de elevação, ao mesmo tempo que se realiza por um movimento de abaixamento. As consequências sacramentais e eclesiológicas conduzem a corporeidade, a partir de Cristo, às últimas instâncias, como pertença a uma corporeidade pneumática e já não apenas biológica. De facto, será a partir desta acção do Espírito Santo no mundo que se compreende e realiza a expressão máxima da corporeidade: o corpo pneumático é a realização plena da corporeidade humana a partir de Cristo.

Deus e criatura, Palavra e carne surgem como binómios de opostos que se encontram unidos na pessoa de Jesus Cristo<sup>138</sup>. Além disso, já a própria natureza humana é uma realidade complexa<sup>139</sup>. É esta união que permite o aspeto seguinte, na medida em que «a Palavra de Deus, ao assumir uma existência humana completa, entrou de certo modo em união com o cosmos»<sup>140</sup>. Esta afirmação mostra como a união de opostos não acontece apenas como união de realidades simples. Antes pelo contrário, na Encarnação encontra-se o modelo fundamental da união – *analogia entis* – de tal modo que, com as devidas distâncias críticas, encontramos a expressão máxima da nota da catolicidade no Verbo Encarnado. A catolicidade torna-se, assim, uma expressão da ecologia integral.

<sup>138</sup> Cf. A. DULLES, *The Catholicity of the Church* (Oxford: Clarendon Press 1985) 34.

<sup>139</sup> Cf. A. DULLES, *The Catholicity of the Church*, 34.

<sup>140</sup> A. DULLES, *The Catholicity of the Church*, 34.

### 3. Os sacramentos enquanto «consagração» do mundo

Na senda do percurso empreendido por Balthasar surge um novo passo: a constituição do corpo eucarístico. Com efeito, este surge fruto não da lógica humana, mas da lógica de Cristo<sup>141</sup>. A partir do momento em que Jesus age não só a partir do «eu» mas do «nós», além de ter agido como representante de toda a humanidade e ter carregado os pecados dos homens não como *lógos asarkos* mas como *lógos ensarkos*<sup>142</sup>, «desde esse momento fica aberta a possibilidade e a plena justificação da eucaristia»<sup>143</sup>. Como escreve Balthasar:

Se só pelo facto de ter um corpo pode padecer a morte dos pecadores, de forma idêntica, unicamente pela sua condição de corporeidade, pode pôr-se no lugar dos seus irmãos pecadores, mais ainda, introduzi-los na esfera da sua própria essencialidade divina, espiritual e carnal ao mesmo tempo<sup>144</sup>.

O ser humano entende-se sempre na sua inserção e pertença à natureza. «O homem não pode desvincular-se da natureza»<sup>145</sup>. Por isso, o homem necessita sempre dos sinais naturais, e por isso surgem os sacramentos e a liturgia: «estão em correspondência com o facto de que o homem pertence à natureza; ambos são muito menos uma posição livre do capricho divino que uma adaptação da revelação divina às leis existentes na natureza»<sup>146</sup>.

A partir daqui se derivam, a partir da própria antropologia, as consequências eclesiológicas e também ecológicas que emergem da eucaristia. «Em Cristo, somos uns para os outros não só irmãos, mas, no seu corpo eucarístico, chegamos a ser membros uns dos outros»<sup>147</sup>. Esta funda-se numa corporeidade em que somos introduzidos por Cristo: «não numa corporeidade biológica, mas pneumática, fundada na ressurreição do Senhor e na sua presença eucarística»<sup>148</sup>. Daqui se deriva uma permeabilidade do humano do homem-Deus para nós, da qual somos participantes na eucaristia. Aqui emerge «a possibilidade de atuar em favor do outro, não só mediante ações externas livrando o outro de uma carga, mas “desde dentro”, quando, na eucaristia de Cristo, pode-se chegar a compartilhar o peso da culpa e a incapacidade alheia»<sup>149</sup>. Transforma-se, em última análise, a *communio eucharistica* em *communio*

<sup>141</sup> Cf. H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 381.

<sup>142</sup> Cf. H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 381.

<sup>143</sup> H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 381.

<sup>144</sup> H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 381.

<sup>145</sup> H. U. von BALTHASAR, *Dios habla como hombre*, in H. U. von BALTHASAR, *Verbum Caro* (Madrid: Ediciones Encuentro – Ediciones Cristiandad 2001) 90.

<sup>146</sup> H. U. von BALTHASAR, *Dios habla como hombre*, 91.

<sup>147</sup> H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 381.

<sup>148</sup> H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 381.

<sup>149</sup> H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 382.



*sanctorum*<sup>150</sup>. Como expressão máxima da novidade cristã, «o homem descobre em si dimensões que ele desesperaria poder jamais medir, se não soubesse que o seu destino é plenificar-se em Deus»<sup>151</sup>. E, ousamos dizer, nele também o cosmos.

A relevância da pneumatologia neste contexto surge de forma muito clara em Balthasar. Com efeito, afirma, «o pneuma divino é a força desta transformação [que se processa na ressurreição e na ascensão] e que, por sua vez, procura que o abaixamento irrepitível do Verbo se repita cada vez sob o signo sacramental»<sup>152</sup>. Eucaristia e Igreja surgem uma vez mais estreitamente unidas, de tal modo que afirma Balthasar: «Este processo opera-se no marco tangível da Igreja como meio da realização eficaz da encarnação pessoal do Verbo»<sup>153</sup>. E tudo isto acontece sempre por meio da corporeidade: «Em virtude da sua corporeidade, pode o Filho conformar a humanidade como seu “corpo” (1Cor 12, 27) por meio da eucaristia (1Cor 10, 16ss), na qual derrama a sua “plenitude” num recipiente modelado precisamente por esta efusão (Ef 1, 23)»<sup>154</sup>. É neste acontecimento que «culmina o processo de corporização, ao fazer-se eclesial e até cósmico (Ef 1, 23), enquanto é antes de tudo na forma humana de Jesus, onde habitava “realmente a plenitude total da divindade” (Col 2, 9)»<sup>155</sup>. A eucaristia torna-se assim expressão de uma ecologia integral, uma ecologia total. Um mundo espiritualizado e que encontra o seu fundamento na realização plena da união Deus-Homem, Divindade-Natureza.

## Conclusão

O percurso que procurámos aqui estabelecer, começando em São Tomás de Aquino e terminando nas meditações de Balthasar sobre a Eucaristia, mostra a paleta de cores que a relação entre a Teologia e a Ecologia transporta. Se a sacramentologia é a foz da Teologia dogmática – nela devem desembocar todas as reflexões que se estabelecem nas outras disciplinas teológicas – vemos também a grande questão que fica: como processar esta relação entre Deus, homem e natureza? Os sacramentos mostram a presença de Deus no meio da comunidade humana, e não só, na medida em que a própria divindade assume a materialidade. Assim, torna-se necessário operacionalizar de forma mais clara esta relação.

<sup>150</sup> Cf. H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 382; «O que se oferece a levar com Cristo o peso dos seus irmãos, chegará no fim a experimentar na sua vida que o seu gesto de disponibilidade é um gesto cheio de sentido e fecundo, mas nunca saberá nem como nem onde este oferecimento produz os seus frutos. Só se unindo com o oferecimento do Filho, entra na Palavra misericordiosa do Pai» (H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 382).

<sup>151</sup> H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 382.

<sup>152</sup> H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 384.

<sup>153</sup> H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 384.

<sup>154</sup> H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 384.

<sup>155</sup> H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 384.

Os sacramentos não podem estar «enclausurados» no edificado religioso e teológico, mas devem ser sinais da presença de Deus na natureza e no ser humano. Esta parece ser a principal questão que se coloca à sacramentologia hoje: como podem os sacramentos serem sinais – como faróis – do plano salvífico de Deus que entra e assume o cosmos?

## A VIVÊNCIA DA ECOLOGIA NOS SACRAMENTOS

Fernando Campos<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Diretor do Mestrado em Ciência Política – Cidadania e Governança na ULHT. Docente no Mestrado em Ciências das Religiões da ULHT.

A ecologia é um dos temas mais desafiantes e ousados do nosso tempo. A ecologia passou a ser sinal de reflexão de todos, ou quase todos, os sectores da sociedade. Desde a religião à política, passando pela educação, a ecologia assume-se como ponto de intercessão na sociedade contemporânea.

“A crise ecológica da Terra é o reflexo da própria crise da civilização técnico-científica e constitui a principal acusação contra um dos mitos do nosso tempo: o progresso” (Pompili, 2020, p.9).

A religião, de um modo especial, a Igreja Católica, lançou o mote, pelas mãos do Papa Francisco, através da Encíclica *Laudato Si*. A natureza é sinal da presença de Deus Criador para cada um e para todos. Os sacramentos também são sinais da presença de Deus, que se dá, e se entrega a cada um e a todos.

“O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado” (Francisco, 2015, p.16).

Quando se respeita a natureza está-se a respeitar o Deus Criador. Da mesma forma, quando se respeitam os sacramentos está-se a respeitar, não só um Deus que cria, como também um Deus que está presente e se entrega sacramentalmente.

Viver a ecologia através dos sacramentos é um desafio a cada um de nós, em particular e, a todos em geral.

Como se consegue sacramentalmente essa vivência será um dos objetivos propostos no desenvolvimento do texto.

Quando se fala em sacramentos vem-nos à mente a ideia de sinais de Deus, ou melhor, sinais da presença de Deus no meio dos homens, sinais esses deixados por Cristo, pedindo que fossem repetidos pelos homens. “Fazei isto em memória de Mim”.

“O sacramento é, portanto, um sinal. Por *sinal* entende-se aquilo que manifesta algo diferente de si mesmo (a coisa significada). O sinal é um intermediário entre a coisa significada e aquele que a conhece” (Moliné, 2001, p.23).

Diz-nos, a este propósito o Papa Francisco “235. Os sacramentos constituem um modo privilegiado em que a natureza é assumida por Deus e transformada em mediação da vida sobrenatural. Através do culto, somos convidados a abraçar o mundo num plano diferente. A água, o azeite, o fogo e as cores são assumidas com toda a sua força simbólica e incorporam-se no louvor” (Francisco, 2015, p.169).

O “fazei isto em memória de Mim”, referido há pouco, atribuindo-se ao sacramento da Eucaristia, aquando do Última Ceia, poderá aplicar-se outros sinais sacramentais, como a

penitência: “os pecados ficarão perdoados, a quem os perdoardes e ficarão retidos, a quem os retiverdes”, ou ainda, através do Batismo: “Ide e ensinai, batizai-os em Nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” e o mesmo acontece com os restantes Sacramentos.

A primeira grande novidade é que estes sinais de Deus são repetíveis pelos homens e estarão ao alcance de todos. Neste sentido, surge a segunda grande novidade, os Sacramentos são Universais, ou seja, a presença de Deus (sacramentalmente) não é só para alguns, os “eleitos”, mas está ao alcance de todos, basta que haja vontade dos homens e mulheres para participarem nesta universalidade sacramental.

“Segundo a fé da Igreja (...) Nos sacramentos pascais – Batismo, Confirmação, Eucaristia -, podemos mergulhar no Hoje da Ressurreição, tocar a Mão do Ressuscitado e tornar-nos assim, verdadeiramente Páscoa” (Ratzinger/Bento XVI, 2020, p.20).

A ecologia está presente nos diferentes sacramentos, na perspectiva – como já se referiu – ambos como sinais da presença de Deus.

Pelo Batismo recebemos a água, símbolo maior da vida cristã. “Sim, o Batismo insere na comunhão com Cristo e assim dá vida, a vida” (Ratzinger, 2020, p.25). Esta mesma água é ao mesmo tempo, símbolo primeiro da vida, sem esta, a vida de qualquer ser vivo torna-se impossível.

“28. A água potável e limpa constitui uma questão de primordial importância, porque é indispensável para a vida humana e para sustentar os ecossistemas terrestres e aquáticos.

(...) A disponibilidade de água manteve-se relativamente constante durante muito tempo, mas agora, em muitos lugares, a procura excede a oferta sustentável, com graves consequências a curto e a longo prazo” (Francisco, 2015, p.26). Sendo a água, uma fonte primeira da vida em toda a sua plenitude, como é que nós Seres Humanos tratamos esta fonte maior da vida?

São várias as ameaças neste século XXI a esta fonte “maior” da vida, que é a água.

Em primeiro lugar, a falta de consciencialização para a necessidade de tratar a água, como se da nossa vida se tratasse. Não quero ficar doente, não quero morrer. É legítimo. Se assim é, porque não me preocupo com o que através da qual, depende a minha saúde, a minha vida e a vida dos demais seres vivos. Falta a consciencialização. Do ponto de vista cristão, também a vida cristã não pode ser posta em causa, em consequência da não consciencialização do valor que a água representa. Ainda, do ponto de vista cristão, a nossa responsabilidade é acrescida, porque nós temos o dever de defender a vida em toda a sua plenitude.

Em segundo lugar – talvez, na sequência do primeiro - parte significativa da Humanidade não tem acesso, quer por razões naturais, quer por razões económicas, à água potável. A outra parte, não pode ser egoísta, ao ponto de pensar que se não têm água potável, o problema não é nosso, são as condicionalidades da vida. Nada disso. A responsabilidade é de todos, independentemente do grau de responsabilidade que cada um tenha. Os Estados, os modelos económicos existentes, poderão até ter parte nessa responsabilidade de forma macro, mas, isso não nos pode desresponsabilizar de todo o processo. Um exemplo prático: quantas vezes eu abro a torneira e estou a desperdiçar água. Será que nestas alturas, eu penso naquelas pessoas que no Mundo já se contentavam com a água que eu desperdiço? Fazemo-lo, até de forma inconsciente, porque temos e usamos. Muitas vezes, só damos valor às coisas, quando não as temos, ou as perdemos.

“[28] A pobreza da água pública verifica-se especialmente em África, onde grandes sectores da população não têm acesso a água potável segura, ou sofrem secas que tornam difícil a produção de alimento. Em alguns países, há regiões com abundância de água, enquanto outras sofrem de grave escassez.

29. Um problema particularmente sério é o da qualidade da água disponível para os pobres, que diariamente ceifa muitas vidas” (Francisco, 2015, pp.26-27).

Do primeiro sacramento da iniciação cristã, o nosso olhar para o segundo – a Confirmação ou Crisma.

Quando se fala na Confirmação, não nos podemos esquecer o que esta palavra quer dizer. Confirmar o quê? A nossa Fé, que nos foi transmitida pelos nossos pais no Batismo, ou por nós, quando batizados já adultos. A confirmação vem, pois, selar o nosso compromisso com a vida cristã. “Cada qual tem gosto em viver, de preferência aproveitando muito da vida, aproveitando o dom da vida da melhor forma. (...). Escolhemos verdadeiramente a vida quando estamos ligados a Ele, àquele que é a própria vida” (Ratzinger/Bento XVI, 2020, p.32).

Com o óleo do Crisma, se recebe os dons do Espírito Santo, como foi dado aos Apóstolos no dia de Pentecostes, que operam:

“a) O aumento da graça santificante, como em todos os sacramentos, e especialmente os dons do Espírito Santo, que a acompanham para sempre. (...).

b) A graça sacramental, que é um direito às ajudas necessárias para exercitar a virtude da fortaleza no que se refere a professar publicamente a fé. (...)” (Moliné, 2001, p.79).

Este sacramento está intimamente ligado à natureza, desde a sua origem, desde logo, por na sua origem (Pentecostes) estarem presentes três dos quatro elementos da natureza:

terra, ar, fogo. O ar e o fogo, foram os protagonistas principais, como nos é relatado nos Actos dos Apóstolos:

“Quando chegou o dia de Pentecostes, os Apóstolos estavam todos reunidos no mesmo lugar. Subitamente, fez-se ouvir, vindo do Céu, um rumor semelhante a forte rajada de vento, que encheu toda a casa onde se encontravam. Viram então aparecer uma espécie de línguas de fogo, que se iam dividindo, e poisou uma sobre cada um deles” (Actos 2, 1-11).

O Pentecostes é extremamente importante, pois é a partir dele que nasce a “Igreja Missionária” e também que nascem outros sacramentos, como é o caso da Penitência, como nos diz o Evangelho Segundo São João:

“Recebi o Espírito Santo: àqueles a quem perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados; e àqueles a quem os retiverdes ser-lhes-ão retidos” (Jo 20, 19-23).

O óleo utilizado no sacramento da Confirmação é fruto da oliveira, elemento da natureza, a terra, que é utilizado também para outros sacramentos, como a Ordem e a Unção dos Doentes.

A oliveira, da qual provém o azeite, utilizado desde a antiguidade, para ungir “sacerdotes, profetas e reis”, foi utilizado também como combustível para as lamparinas e candeeiros públicos, é ainda hoje, utilizado pela maior parte das igrejas do mundo inteiro, para indicar a presença de Cristo na reserva eucarística presente nos sacrários.

143

Não nos podemos esquecer que o azeite é um alimento. Alimento que a terra nos dá, através de um fruto, a azeitona (sendo esta também alimento), que nasce numa árvore, que como as demais árvores, cresce e se desenvolve silenciosamente, como diz Bruno Munari, citado por Tolentino de Mendonça: “Uma árvore é uma semente que cresce devagar e em silêncio” (Mendonça, 2019, p.18).

É neste silêncio, que a natureza vai crescendo, através dos diferentes seres vivos, que produzem alimentos e servem também de alimento a outros seres vivos, entre os quais o Homem.

Isto leva-nos para outro Sacramento importantíssimo – a Eucaristia.

“A criação encontra a sua maior elevação na Eucaristia. (...). A Eucaristia une o Céu e a Terra, abraça e penetra toda a criação. (...). Por isso, a Eucaristia é também fonte de luz e motivação para as nossas preocupações pelo meio ambiente, e leva-nos a ser guardiões da criação inteira” (Francisco, 2015, pp.170-171).

A Eucaristia, verdadeiro alimento espiritual, que nos faz participantes com o próprio Cristo no Mistério Pascal. É a própria atualização e renovação desse mesmo Mistério.

Cristo escolheu produtos simples, da terra e do “trabalho do Homem”, pão e vinho, para se fazer presente sacramentalmente no meio dos Homens. O pão como alimento para o corpo, enfatizado por Cristo no Pai Nosso: “...o pão nosso de cada dia nos dai hoje...”. Cristo utilizou este alimento simples, que mata a fome do corpo, daí que nos tenha ensinado a pedir ao Pai, mas também, este mesmo pão, feito de trigo, ceifado e colhido pelos Homens se pode constituir como alimento espiritual, que nos dá força e sacia a nossa sede de justiça, de paz e de amor. Também aqui se pede que este alimento nunca nos falte.

Também o vinho que é fruto da videira, plantada pelo homem na natureza e que serve para acompanhar os alimentos, para brindar em ocasiões festivas, serve também para simbolizar o sangue de Cristo derramado na Cruz, por todos nós, para a nossa salvação.

Assim sendo, Cristo, pela transubstanciação, dá-se como Corpo e Sangue, torna-se presente para sempre. “Fazei isto em memória de Mim”.

Temos aqui, uma grande responsabilidade, que deve ser estendida a todos, não só em perpetuar o alimento espiritual, mas garantir o alimento físico.

A nossa responsabilidade é produzir alimentos e distribuí-los de forma equitativa, para que a ninguém falte alimento. Nós vemos, infelizmente, tantas regiões do nosso planeta, onde a fome é o maior flagelo que existe. Homens, mulheres e crianças passam fome, conforme os relatórios da ONU; ONG’s de Direitos Humanos.

Há aqui responsabilidade humana no que diz respeito a este flagelo. Desde logo, a começar pelas políticas erradas no que se referem à agricultura; à defesa do clima, cujas alterações climáticas, (onde se inclui a poluição), têm sido responsáveis por secas extremas, que impedem o plantio de alimentos, ou por inundações que destroem plantações e até mesmo colheitas. Os incêndios que destroem plantações tão necessárias à produção de alimentos. Tudo isto tem responsabilidade humana.

O esgotamento desenfreado dos recursos disponíveis, como a água – já referido anteriormente -, as fontes de energia, as matérias-primas, que a natureza nos dá, em prol de exigências económicas, que servem muitas vezes, apenas interesses políticos de alguns países e não os interesses das populações.

Muitas vezes, tenta-se resolver o problema com medidas paliativas, esquecendo-se as questões de fundo. É necessário criar uma cultura ecológica, na qual todos participemos, proporcionando que todos tenham acesso aos bens de primeira necessidade. Isso depende do esforço contínuo de todos: políticos, economistas, académicos, cidadãos e cidadãos comuns.



Como refere o Papa Francisco no ponto 111 da Encíclica *Laudato Si'* “A cultura ecológica não se pode reduzir a uma série de respostas urgentes e parciais para os problemas que vão surgindo à volta da degradação ambiental, do esgotamento de reservas naturais e da poluição. Deveria ser um olhar diferente, um pensamento, uma política, um programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade que oponham resistência ao avanço do paradigma tecnocrático. Caso contrário, até as melhores iniciativas ecologistas podem acabar bloqueadas na mesma lógica globalizada.

Procurar apenas um remédio técnico para cada problema ambiental que aparece é isolar coisas que, na realidade, estão interligadas e esconder os problemas verdadeiros e mais profundos do sistema mundial” (Francisco, 2015, p.85).

O segredo está aqui nas palavras do Papa Francisco. Não nos podemos ainda esquecer do desperdício alimentar, como também, a necessidade de os países com mais recursos, inclusive e principalmente alimentares, ajudem de forma desinteressada, os que pouco ou nada têm. É uma questão de solidariedade internacional. O desperdício alimentar não é só a nível de países, mas, também a nível doméstico, de cada um de nós, nas nossas casas.

No que diz respeito ao sacramento da Penitência, este, pressupõe o arrependimento, o propósito de emenda a absolvição. As alterações climáticas vieram mostrar que as mesmas resultam, na maior parte dos casos, da incúria dos seres humanos. Quando “ofendo” o meio ambiente, ofendo Aquele que o criou – Deus. Quando os líderes mundiais e até a população em geral, reconhecem que as coisas estão mal e têm de mudar os comportamentos e em alguns casos pedem perdão pelos desastres ambientais, em consequência dessa incúria, já é um bom sinal, diria até, um ponto de partida, mas não chega, torna-se necessário um firme “propósito de emenda”, o propósito de não tornar a poluir, a estragar o ambiente. Aí sim, a absolvição já faz sentido.

O sacramento do Matrimónio foi instituído pelo Criador. De acordo com Bento XVI “o Matrimónio é um sacramento oferecido pelo Criador, uma comunhão de vida na qual o Criador está presente, abrindo um espaço de santidade no qual possa nascer e amadurecer uma nova vida humana. A história desfigurou-o, mas a vontade do Criador nunca foi destruída”<sup>157</sup>. Que ambiente eu construo para os meus descendentes? Como dizia Baden Powell aos escuteiros: “tentem deixar este mundo um pouco melhor do que o encontraram”.

---

<sup>157</sup> Extraído da Homilia do Cardeal Joseph Ratzinger, 31 de Agosto 1991. In Ratzinger, Joseph / Bento XVI (2020). Os Sacramentos Sinais de Deus no Mundo, p.92.

A educação ambiental, impulsionada através de valores, como o respeito pelos outros seres vivos existentes na terra, não prejudicar o meio ambiente, promovendo o futuro.

Neste sentido, o cuidar da Terra, do Mundo, daquilo que é criado por Deus para o Homem acresce a responsabilidade de cuidar daquilo que é obra de Deus, que é posto ao serviço do Homem. Quando olhamos para a natureza, vemos aí a presença de Deus, os sinais desse Deus que se dá a conhecer ao Homem e que faz parte da vida do próprio Homem, tal como acontece com os sacramentos, enquanto sinais da presença e do amor de Deus.

Assim sendo, “somos amados. Isto quer dizer que somos necessários. Pois quem é amado é utilizado, é necessário àquele que o ama. Deus que não tem necessidade de ninguém, ama-nos e, assim, acontece o improvável: Ele precisa de nós, tornámo-nos necessários para Ele. Vamos ser utilizados. Não estamos no mundo sem sentido. Deus quer-nos, Deus precisa de nós” (Ratzinger/Bento XVI, 2020, p.110). Entre outras missões que Ele nos dá, está o cuidar desta Casa Comum” que nos deixou. Os Sacramentos, sinais da presença de Deus, são a força, se me é permitido, o “bálsamo” que nos ajuda a dar cumprimento a este cuidar da “Casa Comum”.

“Hoje, crentes e não-crentes estão de acordo que a Terra é, essencialmente, uma herança comum, cujos frutos devem beneficiar todos. Para os crentes, isto torna-se uma questão de fidelidade ao Criador, porque Deus criou o mundo para todos” (Francisco, 2015, p.70).

## **Bibliografia**

FRANCISCO, Papa (2015) Carta Encíclica *Laudato Si'* Louvado Sejas. Lisboa: Paulus

MENDONÇA, José Tolentino (2019). *O Tesouro Escondido*. 10ª Edição. Prior Velho: Paulinas.

MOLINÉ, Enric (2001). *Os Ser Sacramentos*. Lisboa: Diel, Lda.

POMPILI, Domenico (Prefácio). (2020). In Petrini, Carlo. *O Futuro da Terra. Diálogos com o Papa Francisco sobre Ecologia Integral*. Alfragide: Casa das Letras, pp. 9-17.

RATZINGER, Joseph / Bento XVI (2020). *Os Sacramentos Sinais de Deus no Mundo*. Lucerna, Cascais: Principia Editora.

## **SANTIAGO DE COMPOSTELA EM SÃO PAULO – UM ESTUDO DA SUA IMAGEM ATRAVÉS DO CAMINHO DO SOL – BRASIL**

Luiz Armando Capra Filho

Judite Sanson de Bem

**Resumo:** No Brasil, no início dos anos 2000, foi criado no interior paulista, o Caminho do Sol, que se constituiu, de acordo com seus idealizadores, como um percurso que apresenta as referências do Caminho de Santiago. O presente estudo tem como objetivo compreender a relação entre a constituição do Caminho do Sol (Brasil), tendo como sua referência o Caminho de Santiago (Espanha). O trabalho se insere no **Eixo Temático nº. 2 – Fé e Cultura**. Tem como pressupostos conceituais Itinerários, roteiro turístico de Interesse cultural, Peregrinação e os peregrinos. Metodologicamente, apresenta-se como pesquisa exploratório/descritiva, de cunho qualitativo. Foram realizadas leituras, uma visita em loco e uma entrevista com o fundador do Caminho do Sol – Sr. Palma. Como resultado constatou-se a aproximação entre o Caminho de Santiago e o Caminho do Sol e como este último busca, na experiência do primeiro, por meio de tradições e símbolos, sua constituição e modo de operação.

**Palavras-chave:** Caminhada, Caminho do Sol, Santiago de Compostela,

## 1. Introdução

Uma peregrinação trata-se de uma jornada que é empreendida por um devoto de uma dada religião a um lugar considerado sagrado por ela. As peregrinações e romarias fazem parte da história da humanidade desde os tempos mais remotos, sendo a existência de peregrinos e a realização de peregrinações comuns em muitas religiões, tais como as religiões do antigo Egito, Pérsia, Índia, China e Japão.

As peregrinações também se desenvolvem a partir de locais onde estão enterrados santos, apóstolos e mártires, fazendo com que milhares de pessoas costumem viajar para visitar esses locais, o qual é exemplo o estudo de caso que trataremos neste artigo: Caminho de Santiago de Compostela. O mesmo apresenta o maior número de romeiros na Europa, sendo responsável por movimentar mais de 250.000 pessoas em peregrinação por ano.

No Brasil, o Caminho do Sol, em São Paulo, busca problematizar como tal percurso se relaciona com o Caminho de Santiago na Espanha. Essa relação é pertinente pois os agentes responsáveis por sua idealização, implantação e gestão do Caminho do Sol reivindicam para seu trajeto o título de “preparatório para o Caminho de Santiago”.

Assim, o objetivo deste artigo é apresentar o Caminho do Sol, rota de peregrinação criada aos moldes do Caminho de Santiago, na Espanha, e a busca de seus símbolos e modus operandi.

A fim de contemplar tal objetivo a pesquisa será de natureza exploratório/descritiva (MINAYO, 2009). De acordo com Gil (2010), a pesquisa exploratória tem como objetivo proporcionar mais familiaridade com o problema e o aprimoramento das ideias, além de ser bastante flexível e possibilitar a consideração dos mais variados aspectos relativos ao fato estudado.

O desenvolvimento da pesquisa se utilizou de uma abordagem qualitativa. De acordo com Minayo (2009), o objetivo é trabalhar:

[...] com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (MINAYO, 2009, p.22).

Quanto à forma de abordagem do objeto, esta pesquisa é exploratória e descritiva, tendo como objetivo conhecer e interpretar fatos reais, constatar suas características, a forma como se constituíram, assim como estabelecer relações entre eles (GIL, 2010).

Em relação aos procedimentos técnicos para coleta de dados, a pesquisa é considerada bibliográfica, com revisão de literatura pertinente ao tema. Neste caso, o levantamento bibliográfico é realizado com buscas em material já elaborado, com base principalmente em livros e artigos científicos (GIL, 2010).

Este artigo está dividido, além dessa introdução, em três seções: uma conceituação e distinção entre Itinerários, roteiros e percursos culturais e religiosos, posteriormente, em segundo momento, a caracterização Peregrinação e os peregrinos e, finalmente na terceira sessão apresentação do Caminho do Sol, no Estado de São Paulo e suas interfaces com o Caminho de Santiago de Compostela na Espanha. Finalizamos o artigo com algumas considerações e as referências utilizadas.

## **2. Itinerários, roteiro turístico de interesse cultural, percurso: breves conceitos**

O Conselho Internacional de Monumentos e Sítios<sup>158</sup> – ICOMOS – aponta que itinerário cultural se trata de “[...]uma via de comunicação terrestre, aquática, mista ou outra, determinada materialmente, com uma dinâmica e funções históricas próprias, ao serviço de um objetivo concreto determinado” (ICOMOS, 2008).

Nesse contexto, a Carta dos Itinerários Culturais<sup>159</sup> aponta que o conceito de itinerário cultural se apresenta como “[...] o resultado dum longo processo evolutivo no qual intervêm de forma colectiva diferentes factores humanos que coincidem e se dirigem para um mesmo fim”. Neste quesito, destaca nominalmente o Caminho de Santiago, declarado o Primeiro Itinerário Cultural Europeu (Figura 1), em 1987, e Patrimônio da Humanidade (na Espanha em 1993 e na França em 1998).

---

<sup>158</sup> Conselho Internacional de Monumentos e Sítios é uma organização não governamental global associada à UNESCO.

<sup>159</sup> Elaborada pelo Comitê Científico Internacional Dos Itinerários Culturais. Icomos, Canadá, out. 2008. Disponível em: <<https://www.icomos.org/fr/>>.



Figura 1 Caminhos de Santiago de Compostela ao longo da Espanha  
 Fonte: <https://caminodesantiago.consumer.es/> (2021)

Diferentemente do itinerário cultural, o roteiro turístico de Interesse cultural surge da busca da união de pontos culturais existentes, porém, sem relação de funcionamento entre si. Segundo Pinheiro (2007) os itinerários culturais são aqueles que aproveitam uma via preexistente e fazem dela o seu tema. Os percursos, a que pode-se chamar “Itinerários Turísticos de Interesse Cultural”, são rotas temáticas (históricas, literárias, arqueológicas ou outras) que usam um recurso cultural como tema aglutinador e constroem uma via pela qual o turista poderá percorrer a história ou a cultura de um local.

Já o conceito de percurso apresentado por Rachel Bouvet (2010, p.317) contribui para esta discussão, pois diz que “[...] sucinta desde logo uma imagem de movimento, um vestígio, um caminho já balizado ou desenhado ao longo da estrada”. O percurso se aproxima de outro conceito: nomadismo. Nele, é entendido que o peregrino “[...] sabe aonde vai, segue um traçado já conhecido, ou em parte, [...] ele conhece o meio ambiente e encontra nela facilmente pontos de referência, signos que lhe permitem continuar seu caminho” (BOUVET, 2010, p.317).

Estes conceitos são úteis para entender a importância dos diferentes Caminhos e Roteiros para as regiões onde cruzam seus peregrinos dado que se entende que estas são beneficiadas com maior geração de emprego e renda.

### 3. Peregrinação e os peregrinos: uma inter-relação necessária

O termo "peregrino" remonta da primeira metade do século XIII, sendo utilizado para denominar os cristãos que viajavam à Roma ou à Terra Santa (onde atualmente se encontra o Estado de Israel e os territórios palestinos) para visitar os lugares sagrados. Esses peregrinos buscavam percorrer os caminhos como forma de castigo auto imposto a fim de expiar seus pecados e outras vezes também para cumprir penas canônicas<sup>160</sup>. Vidotte e Rui (201, p. 144), ao traçar a motivação dos peregrinos, apontam: “[...] a viagem que realiza na vida terrena, efêmera, visa a realização plena na vida celeste, eterna”.

A peregrinação caracteriza-se por ser uma viagem que é realizada por devoção a um local sagrado, contendo três elementos fundamentais: o peregrino, o local sagrado e o caminho que leva até esse local. Porém, de acordo com Pereira (2003) é relevante salientar que os motivos que levam os indivíduos a realizar a peregrinação são bastante diversos e não se resumem a questões religiosas.

Como a peregrinação, a **romaria** é uma viagem a lugares santos e de devoção, empreendida por aqueles que desejam pagar promessas, rogar por graças ou revelar sua gratidão pelos desejos realizados. As pessoas normalmente se agrupam para realizar esta jornada e seguem a pé ou em veículos.

Valle (2006) comenta que caminhar, peregrinar e fazer romarias não é algo novo. O objetivo dessas travessias é conquistar a influência e as benesses específicas que só Deus pode conceder aos seus fiéis, em troca de sua dedicação. Praticamente todas as instituições religiosas contam com a romaria como ingrediente especial de seus rituais.

O sociólogo francês E. Durkheim (apud VALLE, 2006, p.41) tinha o foco dos seus estudos em peregrinações locais. Preocupava-se em mostrar as romarias e a própria religião como fator de harmonia e integração social. Grandes manifestações religiosas, especialmente em sociedades mais simples, eram para ele um fator de unificação e regeneração moral, tendo como fator decisivo a ser considerado o social e não o religioso.

---

<sup>160</sup> Pelo menos desde o século VII, como aponta Pierre Riche (1997), há uma quantidade significativa de peregrinos se dirigindo, principalmente para Roma.

Para esse autor, aquilo que é considerado sagrado não existe como uma realidade em si, mas somente como fato social expresso através de rituais e símbolos religiosos, ou seja, sagrado é algo criado pelos indivíduos. As romarias “funcionariam” socialmente como “uma mediação capaz de congregar diversas comunidades locais e grupos sociais em uma coletividade mais extensiva”.

Os autores De Fiores e Meo (1995, p. 1032) afirmam que “[...] a peregrinação será essencialmente uma partida” e que o peregrino é “alguém que passa”. Além disso, acrescentam que a peregrinação se apresenta como um símbolo para os peregrinos, fazendo parte de sua essência.

Referem ainda que a peregrinação é parte constitutiva da igreja e da sua missão, presente não apenas no cristianismo ocidental, mas como um fenômeno universal. Diferentemente de peregrinação, que compreende longos deslocamentos, o termo “romaria”, segundo Nolan e Nolan (1989 apud STEIL, 2003), específico das línguas portuguesa e espanhola, está relacionado a deslocamentos curtos, envolvendo comunidades e combinando aspectos festivos e devocionais<sup>161</sup>.

Ao analisarem os trajetos de caminhada, especificamente os novos trajetos e seus caminhantes<sup>162</sup>, sob um olhar contemporâneo, Santos e Fagliari (2003, p.39) apontam que: “a evolução das formas de peregrinação trouxe consigo algumas alterações em seu significado, causando discussões quanto à sua autenticidade”.

Nesse sentido, apontam que o processo de criação destes novos trajetos segue “a partir da imaginação e do trabalho humano”. E complementam:

Em relação aos destinos finais de tais jornadas, por exemplo, não existia anteriormente nenhuma devoção especial que fosse motivo de deslocamentos humanos. Em outras palavras, os destinos finais destas “peregrinações” foram criados, implantados. (SANTOS e FAGLIARI. 2003, p.47)

Os autores destacam que neste processo o caminho em si (o ato de caminhar) passa a ter mais importância que o destino final, o contato

---

<sup>161</sup> O Arzobispado de Santiago de Compostela, aponta uma definição de caráter etimológico: Peregrino é aquele que vai a Santiago. Palmeiros os que vão a Terra Santa e, por consequência, Romeiros os que vão a Roma. <http://www.archicompostela.es/>.

<sup>162</sup> Em estudo intitulado Peregrinação e Turismo: As novas rotas “religiosas” do Brasil, os autores analisam cinco novas rotas: Passos de Anchieta; Caminho da Luz; Caminho das Missões; Caminho do Sol e Caminho da Fé. SANTOS E FAGLIARI (2003)



social entre os integrantes passa ser o principal atrativo. Estes novos trajetos, muitas vezes, deixam de ter foco exclusivo em aspectos religiosos institucionalizados em prol de “atrativos como cachoeiras, praias, montanhas, ruínas históricas, monumentos artísticos e gastronomia” (SANTOS e FAGLIARI, 2003, p.47).

Outro fator que parece fazer parte deste novo rito de caminhada, em trajetos implantados, é sua lógica como estrutura de negócio. Santos e Fagliari (2003) apontam que passa pela motivação dos idealizadores, além dos aspectos espirituais e religiosos, também questões de ordem economia, isto é: “resultados práticos ligados ao desenvolvimento econômico e social das regiões cortadas pelo trajeto e a sustentabilidade financeira do projeto em si” (SANTOS E FAGLIARI, 2003. p. 49).

Nesse sentido, buscam uma síntese entre o lado religioso dos projetos que “visam o resgate da fé, enquanto do lado econômico, objetivam o desenvolvimento de novos produtos no cenário nacional de turismo” (SANTOS E FAGLIARI, 2003. p. 49).

[...] seria uma tendência que é impulsionada também pela crise que afeta a economia e a reprodução social dos pequenos e médios municípios no país, que passam a ver no turismo rural, ecológico e religioso uma saída para a crise (STEIL e CARNEIRO. 2008, p.112).

Se uma nova forma de espiritualidade e fatores econômicos estão situados como alguns dos fatores de “criação/implantação” de novos caminhos, para usar o termo de Santos e Fagliari, no que tange os seus idealizadores, Toniol (2012) aponta que as dificuldades são o que ligam os caminhantes.

A descrição da experiência da caminhada para muitos dos caminhantes tem como fio condutor os percalços, as dificuldades enfrentadas nas distâncias percorridas, os terrenos íngremes. A exaustão física é posta em relevo e essa valorização das dificuldades contribui para tornar mais “autêntica” a experiência entre os sujeitos. (TONIOL, 2012. p.34) – grifo do autor

Nos parece uma retomada do pensamento descrito por Valle (2006) e Sanchis (2006), de que o trajeto da peregrinação ou romaria se caracteriza por ser algo penoso, repleto de dificuldades, o que aproxima o caminhante do santo ou do lugar sagrado pelo sofrimento. Contudo, nesta nova forma de peregrinar, não só o caminho foi ressignificado, mas também o ato em si. A dificuldade dá autenticidade ao processo. E é esta experiência, talvez mais comum a todos do que uma ou outra forma de expressão religiosa, é que será comum e compartilhada como conquista.

Ao Sul do Equador caminhos de peregrinação, com base em Santiago de Compostela, se criaram para dar graças ao que hoje podemos chamar de espírito religioso e suas interfaces com a vida diária de dificuldades, maior contato com o meio-ambiente e outras questões. Um destes exemplos é o Caminho do Sol no Estado de São Paulo, Brasil.

#### 4. O Caminho do Sol: uma imagem ao sul do Equador

Percursos propositalmente inspirados no itinerário de Santiago de Compostela multiplicam-se no Brasil, trazendo como destaque: o Caminho Gaúcho de Santiago (RS), Caminho das Missões (RS), Caminho da Fé (SP/MG), Caminho dos Anjos (MG), Caminho do Sol. (SP). Outros aproveitam a experiência/modelo para traçar itinerários inspirados na literatura: Caminho de Cora Coralina (GO).

Estes “novos trajetos” buscam um modelo para sua implantação, com maior ou menor semelhança com relação à ideia original de cada um. O Caminho do Sol não é diferente. Seu fundador, José Palma, é peregrino de Santiago de Compostela e sua ideia, ao retornar ao Brasil após percorrer o Caminho de Santiago, em 1996, foi propor um percurso que pudesse oferecer experiências semelhantes às vivenciadas na Espanha.



Figura 2 – O Caminho do Sol – Itinerário  
Fonte: PALMA (2021)

Cabe destacar que os caminhos não são importantes apenas para aqueles que os percorrem. Os caminhos trazem com eles a necessidade de oferta de serviços durante o percurso, pois os peregrinos têm demandas de alimentação, higiene e até mesmo de orientação que precisam estar disponíveis. A mesma estrutura necessária aos que percorrem o Caminho de Santiago também se faz importante no Caminho do Sol, quiçá a todo outro percurso que se coloque em posição semelhante.

O Caminho do Sol é um trajeto pedonal ou ciclístico, caracterizado pela execução de um percurso de 241 km entre Santana da Parnaíba e Águas de São Pedro, no Estado de São Paulo. Esse trajeto passa pelas localidades de Santana de Parnaíba, Pirapora do Bom Jesus, Cabreúva, Fazenda Cana Verde, Salto, Elias Fausto, Capivari, Mombuca, Arapongas, Monte Branco, Artemis e, por fim, Águas de São Pedro.

Mesmo com sua recente criação (aproximadamente 20 anos), o trajeto do Caminho do Sol já foi citado em trabalhos acadêmicos, englobando questões que envolvem o turismo e os roteiros religioso.

Os caminhos percorridos por essas rotas de peregrinação tanto podem ser uma invenção recente (ex.: Caminho do Sol) como antigos pólos turísticos e/ou religiosos (ex.: Caminho das Missões e Caminho da Fé, respectivamente) que foram ressignificados por meio da incorporação do ideário Nova Era e da mediação de novos agentes, seja a do mercado turístico (agências de viagem, promotores de turismo e outros), ou pela ação do Estado (DIAS, 2003, p.107).

A “ressignificação”, apontada por Dias, foi também apresentada por Cuter e Baptestone (2010, p. 109):

O Caminho do Sol também é considerado um **roteiro religioso** que começa no centro histórico de Santana de Parnaíba, o peregrino recebe da Secretaria de Cultura e Turismo um documento chamado “Passaporte do Sol” (Mapa do percurso). **Considerado a versão paulista do Caminho de Santiago de Compostela**, envolve 12 cidades do interior de São Paulo, percorrendo 240 km, cruzando trilhas e trajetos rurais entre Santana de Parnaíba e Águas de São Pedro, o final da peregrinação se dá junto à imagem de São Tiago. – **grifo nosso**

O enquadramento de roteiro religioso havia sido caracterizado por Dias (2003), ao classificar atributos deste percurso segundo alguns pontos:

Classifica esses atributos em seis diferentes tipos: 1. Santuários de peregrinação: locais de valor espiritual, com datas devocionais especiais. Aparecida do Norte; 2. Espaços religiosos de grande significado histórico-

cultural: podem ser considerados atrações turístico-religiosas. Igrejas nas cidades históricas de Minas Gerais; 3. Encontros e celebrações de caráter religioso: têm como objetivo atividades confessionais. Encontro de carismáticos da Igreja Católica; 4. Festas e Comemorações em dias específicos: eventos dedicados a determinados símbolos de fé, calendários litúrgicos ou manifestações de devoção popular. Círio de Nazaré, Lavagem da Igreja do Bonfim; 5. Espetáculos artísticos de cunho religioso: caracterizados por encenação de eventos religiosos. Encenação da Paixão de Cristo em Nova Jerusalém (PE); 6. Roteiros de Fé: caminhadas de significado espiritual, pré-organizadas em um itinerário turístico religioso. Rota Caminho da Fé, com 415 km, entre Tambaú (SP) e Aparecida (SP); e o **Caminho do Sol**, com 209 km, entre Santana do Parnaíba e São Pedro (SP)” (DIAS, 2003, p.56) – **Grifo nosso.**

Em relação ao número de caminhantes, o Caminho do Sol ainda tem muito a crescer. Ele recebe, em média, cerca de 800 pessoas ao ano, computando em torno de 15.000 pessoas desde a sua abertura.

Dias (2003) descreve as referências à Santiago de Compostela no momento de abertura do Caminho do Sol. Reforça a ideia de que, para que haja um novo “Caminho” deve haver referência à tradição (neste caso representada pela imagem do Santo):

Por exemplo, no Caminho do Sol foi trazida uma imagem de Santiago, da Espanha, que foi “entronizada” no horto florestal da cidade, local final da peregrinação, doado por um dos hospitaleiros (...) poderíamos dizer que se objetivava construir a idéia da chegada a um lócus sagrado, como seria o caso da peregrinação a Santiago, cujo objetivo é chegar na catedral de Santiago de Compostela (DIAS, 2003, p.115).

Santos e Fagliari (2003), reforçam a ideia de Dias (2003) e apontam que no caso do Caminho do Sol a interferência humana foi premeditada, pois a Casa de Santiago foi implantada em função da criação do caminho. Na visão de Steil e Carneiro (2008) o Caminho do Sol se conecta a outras experiências na busca de valores contemporâneos, tais como a ecologia, ou com um processo de busca interior”. Reforçando essa ideia, Steil e Carneiro (2008) apontam que a experiência proposta pelas novas peregrinações:

[...] deve ser interpretada através dos significados múltiplos a ela atribuídos, procurando compreender as formas de combinações possíveis entre os significados de um fenômeno milenar (a peregrinação) presente em diversas tradições religiosas e os novos significados que lhe são conferidos, particularmente no deslocamento da mediação das instituições religiosas para as agências turísticas, na ênfase das formas de reflexividade que condicionam processos subjetivos na contemporaneidade (STEIL e CARNEIRO, 2008, p.108).

Esta perspectiva nos permite um olhar “multifuncional” do percurso do Caminho do Sol, como propõe Maio (2004, p. 56):

É importante observar que essa classificação não envolve apenas o sentido religioso e espiritual do viajante, mas também o conhecimento histórico, o cultural, o patrimonial, o artístico e o natural, reafirmando o caráter multifuncional.

É nesse sentido, como reforça Steil e Carneiro, que o papel dos organizadores do Caminho do Sol é o de mediar esta nova forma de vivenciar a relação com o sagrado e lhes cabe “[...] **assegurar e garantir os meios e os recursos simbólicos** para que cada um possa fazer seu próprio caminho” (STEIL e CARNEIRO, 2008, p.113) - **grifo nosso**.

Esse olhar define o papel dos organizadores. Isto é, assumem a centralidade do processo já que são “[...] os responsáveis por estruturar, organizar e propor as atividades que são oferecidas aos peregrinos” (STEIL e CARNEIRO, 2008, p.115).

Esta situação fica evidenciada ao verificarmos como se dá o processo de participação no Caminho do Sol:

[...] as pessoas podem se inscrever através do site ou por telefone, onde recebem basicamente todas as informações necessárias, mas é sempre recomendado que participem de uma palestra dada pelo idealizador nos dias que antecedem a partida (STEIL e CARNEIRO, 2008, p.115).

Ou mesmo

“Ao reproduzirem o “modelo” da peregrinação a Santiago, os novos caminhos brasileiros não só se tornam similares em muitos aspectos, como eles mesmos se tornam modelos para novos polos turísticos. O que nos leva a pensar que o caminho jacobeo (Santiago) se apresenta para os idealizadores dos novos caminhos no país como um “tipo ideal” que pode ser “transposto” e “reproduzido” em outros contextos sociais” (STEIL e CARNEIRO, 2008, p.120).

Cabe destaque a ideia de que os idealizadores do Caminho do Sol partiram de um “modelo” que é constituído com a peregrinação de Santiago de Compostela. Acima de tudo nos parece este o ponto central a se pensar sobre o Caminho do Sol e outros trajetos que buscam em Santiago uma referência. A ideia de uma estrutura que funciona e que pode ser replicada.

A busca por elementos simbólicos da peregrinação de Santiago, seja em elementos constitutivos; como a presença das hospedagens – por consequência dos hospitaleiros – do trajeto em si que busca similaridades geográficas; ou simbólica: certificado Ara Solis – a

Compostela para o Caminho de Santiago – o passaporte peregrino, para registrar com carimbos a conclusão de cada ponto do trajeto – como em Santiago – ou as setas amarelas buscam trazer à tona uma ideia de Santiago (Figuras 3, 4, 5 e 6).

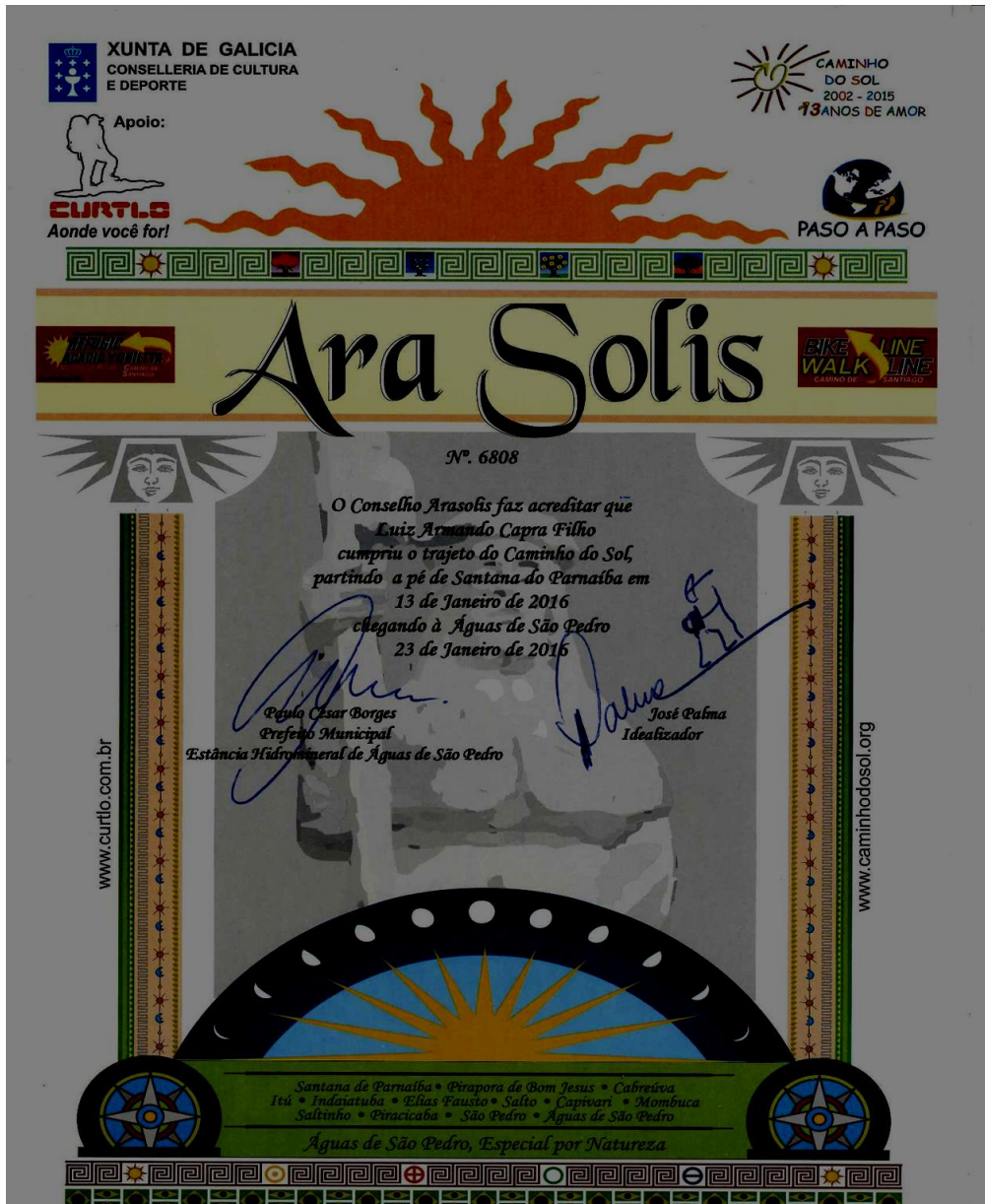



Figura 3 – Ara Solis – Caminho do Sol – Brasil  
Fonte: Arquivo pessoal (2016)



**C**apitulum huius  
Almae Apostolicae  
et Metropolitanae Ecclesiae  
Compostellanae, sigilli Altaris  
Beati Iacobi Apostoli custos, ut  
omnibus Fidelibus et Peregrinis ex toto terrarum  
Orbe, devotionis affectu vel voti causa, ad limina  
SANCTI IACOBI, Apostoli Nostri, Hispaniarum  
Patroni et Tutelaris convenientibus, authenticas  
visitationis litteras expediat, omnibus et singulis  
praesentes inspecturis, notum facit: *Notum facit*

hoc sacratissimum templum, perfecto itinere  
sive pedibus sive equitando post postrema centum  
milia metrorum, birota vero post ducenta, pietatis  
causa, devote visitasse. In quorum fidem praesentes  
litteras, sigillo eiusdem Sanctae Ecclesiae munitas,  
ei confert.

Datum Compostellae die 7 mensis *Agosti* anno Dni 2014.



*Segundo Pérez*  
Segundo L. Pérez López  
Decanus S.A.M.E. Cathedralis Compostellanae

Breviario de Miranda, siglo XV

Códice Calixtino

Figura 4 – Compostelana – Caminho de Santiago – Espanha  
Fonte: Arquivo pessoal (2014)



Figura 5 – Credencial / Passaporte do Sol – Caminho do Sol – Brasil  
Fonte: Arquivo pessoal (2016)





Figura 6 – Passaporte Peregrino – Caminho de Santiago – Espanha  
Fonte: Arquivo pessoal (2016)

Assim, percebe-se que o Caminho do Sol busca identificar-se ao de Santiago o que lhe confere uma peregrinação cercada de místicas, fervor religioso e outros significados, como desfrutar do meio ambiente. Estes significados podem ser vistos no Caminho do Sol, em São Paulo como um espelho de Santiago, entre outros pelas credenciais ou passaporte. Mas ainda falta muito para que o primeiro se equipare ao segundo.

### Considerações finais

As peregrinações e romarias são deslocamentos humanos, geralmente vinculados a buscas religiosas, estando presentes em diferentes tempos, locais e grupos, tendo-se estabelecido à medida que há uma perspectiva de religiosidade ou busca por sentido de existência de uma força maior sobre o comportamento humano.

Quando estes trajetos, que podem ser “marítimos, terrestres, ou mistos, são determinados materialmente, com uma dinâmica e funções históricas próprias, ao serviço de

um objetivo concreto determinado” (ICOMOS, 2008), se estabelece o conceito de um itinerário cultural, neste caso, reconhecido pela UNESCO.

O Caminho de Santiago é composto de rotas religiosas que levam os peregrinos ao longo da Espanha, partindo de países diferentes, ao túmulo do apóstolo Tiago. A tradição de peregrinação está presente desde o período medieval e a “presença” de Santiago foi fundamental para a retomada da península ibérica pelos cristãos, do território que era ocupado pelos árabes, entres os anos de 711 a 1492.

Atualmente, houve uma procura pela retomada destas peregrinações e no Brasil há um conjunto de Caminhos tanto nas regiões Sul, Sudeste e em outras. Com trajeto devidamente delimitado e demarcado, o Caminho do Sol foi fundado no início dos anos de 2000 e tem em sua origem a imagem de Santiago de Compostela, pois seu fundador era devoto deste e já havia realizado mais de uma vez o Caminho europeu.

Ao entendermos que o peregrino que realiza o percurso do Caminho de Santiago busca ir ao túmulo do apóstolo Santiago, algumas questões surgem ao pensarmos no Caminho do Sol. Por exemplo: como trazer uma tradição europeia medieval para o interior de São Paulo (Brasil) no início do século XXI? E o que buscaria este peregrino em São Paulo, visto que aqui não há o túmulo do apóstolo para ser visitado? Há algumas respostas, mas que podem não responder a totalidade: Se por um lado, os deslocamentos humanos, geralmente vinculados a buscas religiosas, estão presentes em vários grupos e se estabeleceram há muito tempo, a experiência do Caminho de Santiago, parece-nos ser um tema aglutinador que possibilita a construção de vias que são percorridas em busca de histórias e cultura locais. De outro lado, o sudeste paulista é o local de inúmeras romarias, sendo as mais tracionais o Santuário de Pirapora do Bom Jesus e o Santuário de Aparecida.

O “Caminho de Santiago” parece trazer-nos um modelo de “como fazer”. Muitos outros são os caminhos baseados nesta experiência, especialmente trajetos de caminhada de longa duração. Isso significa que os demais caminhos acabam trazendo para a sua formação o “modelo Santiago”, seja formalmente, informalmente, nominalmente ou não.

## Referências

ÁLVAREZ, Fernando X. Apresentação. In.: XACOBEO, S.A. de Xestión do Plan. **O Camiño Primitivo**: Actas do Congreso O Camiño de Santiago para o Século XXI; Galicia, Consejería de Innovación e Industria Xunta, 2006.

BOUVET, Rachel. Percurso (verbete). In.: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário das mobilidades culturais**: percursos americanos. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1999.

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL DOS ITINERÁRIOS CULTURAIS (ICOMOS). **Carta dos Itinerários Culturais**. Canadá, out. 2008. Disponível em: <<https://www.icomos.org/fr/>>.

CUTER, Julio Cesar; BAPTESTONE, Rolney Carlos. Desenvolvimento econômico, turismo, cultura e hospitalidade: uma análise do município de Santana do Parnaíba. In: **Patrimônio: Lazer & Turismo**, v.7, n. 11 jul.-ago.-set./2010, p.99-115.

DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Orgs.). **Dicionário de Mariologia**. Traduzido por: Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995.

DIAS, Reinaldo; SILVEIRA, Emerson J. S. da. **Turismo religioso: ensaios e reflexões**. Campinas: Alínea, 2003.

DUQUE, João. A peregrinação a pé na perspectiva da conversão. In: **Compostellanum Revista de la Arquidiócesis de Santiago de Compostela**, Vol. 50. Santiago de Compostela: Centro de Estudos Jacobeos, 2005. P. 233-241.

FUNDACIÓN EROSKI. **El Camino de Santiago**. Disponível em: <https://caminodesantiago.consumer.es/>

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5ª Ed. São Paulo: Atlas, 2010

MAIO, Carlos Alberto. Turismo religioso e desenvolvimento local. **Publicatio UEPG**, Ponta grossa, v. 12, n. 1, p. 5-58, jun. 2004

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 29.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

163

PALMA, José. **Viva a experiência do Caminho do Sol**. Disponível em: <http://caminhosdosol.org.br/historia.aspx>. Acesso em: 05/07/2017.

PEREIRA, Pedro. **Peregrinos: Um estudo antropológico das peregrinações a pé de Fátima**. Lisboa: Editora Crença e Razão, 2003.

PINHEIRO, Ana Elias. Itinerários Culturais: viajando pela história in: **Revista Máthesis**. Editor, Universidade Católica Portuguesa, Departamento de Letras, 2007.

SANTOS, Glauber Eduardo de Oliveira; FAGLIARI, Gabriela Scuta. Peregrinação e Turismo: as novas rotas “religiosas” do Brasil. In: **Turismo - Visão e Ação** - volume 5 - n.1 - jan/abr 2003

SANCHIS, Pierre. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 85-97, outubro de 2006.

STEIL, Carlos Alberto. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABUMANSSUR, Edin Sued. **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas: Papirus, 2003 (Coleção Turismo)

STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra de Sá. Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. **Relig. soc. [online]**. 2008, vol.28, n.1, pp.105-124.

TONIOL, Rodrigo. **No rastro das caminhadas:** Etnografia de uma política de turismo rural no Vale do Ivaí, Paraná. Dissertação de Mestrado do programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2012.

VALLE, Edênio. **Santuários, romarias e discipulado cristão.** Horizonte, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 31-48, jun. 2006

VIDOTTE, Adriana; RUI, Adailson José. **Caminhos Físicos, Imaginários e Simbólicos:** O Culto A São Tiago e a Peregrinação À Compostela na Idade Média. Projeto História nº 42. Junho de 2011, p. 143 – 160.

## “E A CRIAÇÃO GEME...”: PERSPECTIVAS DE UMA ECOTEOLOGIA À LUZ DA KÊNOSIS DA TRINDADE

Márcio Simão de Vasconcellos\*

**Resumo:** O caos ecológico que o planeta Terra experimenta na atualidade representa um dos maiores desafios enfrentados pelo ser humano. O ato de repensar nossa forma de existir em sociedade assume seu caráter de urgência à luz da crise ambiental vivenciada hoje. À luz da descrição desse momento, torna-se necessário refletir teologicamente sobre a criação, reafirmando as relações de integração e harmonia que devem caracterizar a vivência e a atuação humanas no mundo. Para realizar tal reflexão, queremos partir da lógica da kênosis da Trindade reconhecendo-a como a forma que o próprio Deus escolheu para revelar-se ao ser humano. A kênosis trinitária se concretiza na autolimitação do Deus Criador, abrindo espaço à liberdade humana; na encarnação do Filho, chave hermenêutica para a interpretação bíblica e a reflexão teológica; e na inabitação do Espírito Santo, Deus que se autocomunica ao ser humano, tornando esse humano espaço de sua presença no mundo. Utilizaremos como referencial teórico as reflexões teológicas propostas por Jürgen Moltmann, Leonardo Boff e Papa Francisco. Por meio delas, apresentaremos na comunicação algumas pistas para uma reflexão ecoteológica que, a partir da lógica da kênosis experimentada pelo Deus-Trino, leve em consideração a dignidade da criação e faça repensar determinado estilo de vida predatório com o qual o Ocidente se acostumou.

165

---

**Palavras-chave:** Ecoteologia; Criação; Kênosis.

\* Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral (PUC-RJ); mestre em Teologia Sistemático-Pastoral (PUC-RJ); especialista em Ciências da Religião (FATERJ); bacharel em Teologia (UMESP e STBSB); licenciatura em Pedagogia (UNIGRANRIO). Coordenador e professor do curso de Teologia da Universidade do Grande Rio (UNIGRANRIO).

## Introdução

“A criação geme”. Esta é a forma que o apóstolo Paulo encontra para referir-se ao drama da criação diante da lógica do pecado e da promessa de redenção proporcionada por Cristo. Na leitura cristã, criação vincula-se ao projeto de amor divino, o que diferencia esse conceito do termo “natureza”. Como afirma o Papa Francisco, “a natureza entende-se habitualmente como um sistema que se analisa, compreende e gere, mas a criação só se pode conceber como dom que vem das mãos abertas do Pai de todos, como uma realidade iluminada pelo amor que nos chama a uma comunhão universal”<sup>163</sup>. Nesse sentido, cada ser humano é vocacionado a um relacionamento responsável e cuidadoso para com esse dom de Deus dado gratuitamente. Nesta relação, a criação, feita em amor e por amor, torna-se espaço de vida para o ser humano.

No entanto, o gemido da criação também revela, com grande propriedade, a terrível situação em que se encontra o espaço ambiental de nosso planeta nas últimas décadas. Ao não atentar às questões ecológicas, o ser humano enfrenta o risco cada vez maior de sua própria extinção. Longe de ser um pessimismo cosmológico, os números demonstram a urgência da hora. Segundo dados da Organização Mundial da Saúde (OMS), por exemplo, “92% de todas as pessoas do planeta vivem em lugares onde a qualidade do ar está fora dos padrões da OMS. Nove em cada dez pessoas respiram ar de qualidade ruim e 6,5 milhões morrem todos os anos por causa daquilo que a gente respira nas ruas.”<sup>164</sup>. A poluição extrema, o desmatamento em larga escala, os oito milhões de toneladas de plástico lançadas nos oceanos anualmente... tudo aponta para um estado terminal planetário sobre o qual precisamos adquirir consciência e agir urgentemente.

O organismo vivo que é a Terra já demonstrou ser impossível conciliar a lógica predatória e de acúmulo universal, pregado pelo neoliberalismo capitalista, com a preservação dos recursos naturais. Em 29 de julho de 2021, experimentamos o que se chama de Dia da Sobrecarga da Terra, isto é, o “momento em que a humanidade consumiu todos os recursos naturais que o planeta é capaz de renovar durante um ano”<sup>165</sup>. Em outras palavras,

<sup>163</sup> LS, 2015, p. 51.

<sup>164</sup> VEDOVA, Pedro. **OMS divulga dados alarmantes sobre poluição do mundo**. Jornal Hoje. Edição do dia 27/09/2016. In: <http://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2016/09/oms-divulga-dados-alarman-tes-sobre-poluicao-do-mundo.html> (acesso dia 14/11/2018)

<sup>165</sup> Cf.: <https://www.politize.com.br/dia-da-sobrecarga-da-terra/#:~:text=Isto%20mesmo%2C%20ap%3B%20esse%20ano,cedo%20em%2029%20de%20julho.> (acesso dia 20/10/2021)

a partir dessa data, passamos a emprestar do ano seguinte o necessário para manter nosso estilo de vida. A cada ano, esse dia ocorre mais cedo no calendário.

Desde 2001, o dia de Sobrecarga da Terra vem sendo antecipado, em média, três dias a cada ano. A metodologia está em constante evolução. As projeções continuarão a mudar. Entretanto, todos os modelos científicos demonstram um padrão consistente: avançamos para além do nosso "orçamento" desde a década de 1970. Nossa dívida está se multiplicando. É uma dívida ecológica, e estamos pagando juros altíssimos. Escassez de alimentos, erosão do solo, acúmulo de CO<sub>2</sub> na nossa atmosfera – toda essa dinâmica traz custos humanos e monetários devastadores.<sup>166</sup>

A urgência desses dados não tem sido considerada com a seriedade que deveria ou, pior, tem sido rejeitada com tons de negacionismo científico. Aliás, as políticas ambientais, assumidas recentemente pelo governo brasileiro, têm caminhado nessa direção, ao desestruturar instituições de combate aos desmatamentos, ao realizar redução de orçamentos destinados à proteção de áreas ambientais, e ao propor legislações que facilitam ações destruidoras do meio-ambiente. Vale lembrar que a preocupação com o ambiente não se reduz a uma pauta ideológica, mas envolve a própria sobrevivência da raça humana. Nesse sentido, também cabe a pergunta: qual o papel da teologia nesse assunto?

### **Questões ambientais à luz da Teologia**

O tema do cuidado com a criação se faz muito presente no texto bíblico. Já no Antigo Testamento, percebemos o valor dado à criação como gestação divina de um espaço harmonioso, capaz de sustentar a vida. O sopro da RUAH, do Espírito de Deus que pairava sobre as águas (cf. Gn 1.2), é o que dá início e possibilita a própria criação. Nesse sentido, importa ressaltar que é vontade de Deus criar para o ser humano um ambiente capaz de fornecer sustento, proteção e relacionamentos. O encontro ser humano-natureza ocorre sem dominação mercantilista ou destruição; ao contrário, ao ser humano é ordenado cultivar e guardar o Jardim (cf. Gn 2.15). Esse cuidado representa uma relação de responsabilidade e liberdade, em íntima conexão; uma harmonia que constitui o cerne do que significa ser humano: ser em relações.

Ainda no Antigo Testamento, podemos lembrar as ordens presentes na Lei Mosaica – sobretudo no Êxodo, no Deuteronômio e no Levítico – a respeito do cuidado com a terra. O ano do jubileu, ou o ano do descanso da terra, era uma proposta a ser adotada por Israel quando se estabelecesse na Terra Prometida (cf. Lv 25.1-7). O que se buscava era fornecer à

---

<sup>166</sup> Cf.: <https://museudoamanha.org.br/pt-br/sobrecarga-da-terra-entenda> (acesso 16/10/2021)

terra um tempo próprio para recuperar-se do cultivo ininterrupto. Como afirmam Haroldo e Ivoni Reimer:

Assim, no Código da Aliança (Êx 20.22 – 23.19). em um misto de leis que buscam mediar conflitos, resguardando não poucas vezes o interesse do lado mais forte, há também muitas leis de caráter ético-humanitário, que procuram resguardar os direitos dos fracos. A terra figura entre estes elos mais fracos, recebendo uma legislação específica, vinculada com o direito dos pobres. [...] A terra, em si mesma, tem o direito de repousar.<sup>167</sup>

A mesma lógica preenche as páginas do Novo Testamento. Por exemplo, no ministério de Jesus, elementos da criação foram ressignificados como símbolos do cuidado e do amor divinos dados aos seres humanos. Olhar a criação é perceber a presença amorosa de Deus-Pai, que faz nascer seu sol sobre justos e injustos (Mt 5,45). No evangelho de João, reafirma-se a Palavra – o Logos – como presente no início da criação. “No princípio era a Palavra”, afirma o texto. A expressão “no princípio”, especialmente na Septuaginta, faz referência direta ao texto de Gênesis 1.1: “No princípio, criou Deus”. A relação é clara: afirma-se o Logos de Deus – Cristo – como a mesma palavra criadora de Gênesis. A esse respeito, vale reproduzir o texto de Oscar Cullmann:

168

Há no Antigo Testamento toda uma série de passagens nas quais a “Palavra de Deus”, se não está personificada é, ao menos, considerada como uma entidade independente e que passa a ser objeto de reflexão teológica em razão do enorme poder de sua ação. Esta reflexão se orienta primeiramente à história da criação na qual tudo se realiza por ordem da Palavra pronunciada por Deus; “Haja luz; e houve luz”. Meditar nisso é chegar à ideia de que toda a ação criadora de Deus se efetua por meio de sua Palavra; e esta palavra é próprio Deus enquanto se comunica ao mundo.<sup>168</sup>

Como Logos de Deus encarnado, Jesus plenifica o que é ser humano, verdadeiramente integrado com todas as dimensões da vida. Como Logos que está no princípio com Deus, autentica o que afirma Paulo a respeito do Filho do amor divino:

Ele [isto é, Jesus] é imagem do Deus invisível, o primogênito de toda criação. Porque nele foram criadas todas as coisas que há nos céus e na terra, visíveis e invisíveis, sejam tronos, dominações, principados ou potestades. Tudo foi criado por ele e para ele. E ele é antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem por ele. (Cl 1,15-17)

<sup>167</sup> REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni Richter, **Tempos de graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia**, p. 59.

<sup>168</sup> CULLMANN, Oscar, **Cristologia do Novo Testamento**, p. 335



Ora, se tudo foi criado *em* Cristo, então tudo faz parte do projeto redentor de Jesus de Nazaré. Nada na natureza escapa do amor de Deus revelado em seu Filho. Isso fornece à criação uma dignidade intrínseca que não pode ser desprezada nem ignorada hoje. Nesse sentido, mais uma vez afirmamos: questões ambientais fazem parte da agenda da teologia e da espiritualidade cristãs.

À luz do que vimos até agora, é possível afirmar que o tema da ecologia é não apenas importante, mas profundamente necessário à manutenção da vida humana. Como afirma Leonardo Boff: “O projeto de crescimento material ilimitado, mundialmente integrado, sacrifica 2/3 da humanidade, extenua recursos da Terra e compromete o futuro das gerações vindouras. Encontramo-nos no limiar de bifurcações fenomenais.”<sup>169</sup>. Diante desse quadro, o teólogo questiona: “Qual é o limite de suportabilidade do super-organismo-Terra? Estamos rumando na direção de uma civilização do caos?”<sup>170</sup>

Outros pensadores também denunciam a crise de nosso atual sistema econômico e social com suas consequências sobre o meio ambiente. O filósofo e economista, doutor pelo Instituto de Estudos Políticos de Paris, Patrick Viveret reconhece que a conjuntura contemporânea é formada por uma crise que se manifesta em duas áreas que se inter-relacionam:

Se encararmos as diferentes crises, que são ao mesmo tempo os desafios com os quais a humanidade agora se confronta, temos em primeiro lugar, evidentemente, o desafio ecológico. E, no interior do desafio ecológico, temos duas grandes questões, a questão do clima, do desregramento climático, e a questão dos riscos que ameaçam a biodiversidade.<sup>171</sup>

Para este autor, contudo, é preciso ressaltar que o fim desse mundo não significa necessariamente o fim do mundo, mas o fim de *um* mundo, isto é, o término de um determinado modo de vida e de organização humana<sup>172</sup>. O que podemos estar vivenciando é um período entre-mundos, isto é, entre o término e o surgimento de um novo paradigma cultural. Embora isso não retire, obviamente, nossa responsabilidade quanto às tragédias que podem ocorrer nesse quadro, essa leitura abre espaço à esperança de evitar o caos final. Afirmo o autor:

Antônio Gramsci afirmava que as crises se produzem quando o velho mundo demora a desaparecer e o mundo novo demora a nascer. Neste claro-escuro, acrescentava ele, monstros podem aparecer. E é nesta situação histórica que estamos situados, na qual o velho mundo demora a

---

<sup>169</sup> BOFF, Leonardo, **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**, p. 17.

<sup>170</sup> Ibidem.

<sup>171</sup> VIVERET, Patrick, Sobre o bom uso do fim de um mundo *In*: SUSIN, Luiz Carlos; MARÇAL, Joe; SANTOS, G. dos (orgs.), **Nosso Planeta, nossa vida: ecologia e teologia**, p. 26.

<sup>172</sup> Ibid., p. 25.

desaparecer e na qual a emergência de um novo mundo, que não é mais simplesmente um outro mundo possível, mas um mundo necessário, deve aparecer. E, nesta fase crucial, riscos de regressão autoritária e identitária - ou monstros - podem aparecer.<sup>173</sup>

Esse é o risco que a teologia deve se ocupar: evitar os recuos frutos de uma visão de mundo distorcida pelo amor ao dinheiro e pela lógica mercadológica. De fato, como a crise ambiental é uma realidade que afeta a todos, indistintamente, somos todos e todas obrigados a uma tomada de decisão quanto à forma como habitamos esse mundo e usamos seus recursos que, vale lembrar, não são inesgotáveis como a lógica neoliberal queria acreditar. “Há crimes contra a humanidade”, afirma Viveret, “que foram e continuam sendo cometidos, em nosso planeta, em nome do sentido, em nome de Deus, em nome de fatos religiosos.”<sup>174</sup>. Uma lente interpretativa distorcida, usada sobre textos bíblicos, pode produzir justificativas da exploração ambiental em nome do progresso, do lucro, do poder ou mesmo de “Deus”. E enquanto essa lente não for claramente identificada como perniciosa, o binômio “sujeitar-dominar” a terra (cf. Gn 1.28) irá prevalecer sobre o “cultivar e guardar” de Gênesis 2 e os resultados continuarão sendo catastróficos.

### **Propostas de uma ecoteologia**

Na tentativa de refletir sobre uma ecoteologia capaz de dar conta dos grandes desafios que enfrentamos hoje, iremos nos basear no pensamento de três importantes teólogos contemporâneos: o Papa Francisco, o teólogo católico Leonardo Boff e o teólogo protestante Jürgen Moltmann.

Na Carta Encíclica *Laudato Si'*, escrita em 2015, o Papa Francisco também reforçou a temática ambiental apresentando sua compreensão a respeito da necessidade do cuidado da nossa casa comum: a Terra. Na Encíclica, o Papa apresenta uma descrição da crise ambiental contemporânea à luz das pesquisas científicas mais recentes sobre o assunto. Denuncia a cultura do descartê, “que afeta tanto os seres humanos excluídos como as coisas que se convertem rapidamente em lixo.”<sup>175</sup>; a perda crescente da biodiversidade no planeta, o perigo das mudanças climáticas provocadas pelo aquecimento global; o esgotamento dos recursos naturais, especialmente a água potável que se torna cada vez mais escassa no mundo; a desigualdade social e econômica que produz, por sua vez, uma deterioração da qualidade da

---

<sup>173</sup> *Ibidem.*

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>175</sup> LS, 2015, p. 21.

vida humana em geral etc. Sobre o uso da água, elemento essencial à vida humana, vale destacar o que afirma o pontífice:

Enquanto a qualidade da água disponível piora constantemente, em alguns lugares cresce a tendência para se privatizar esse recurso escasso, tornando-se uma mercadoria sujeita às leis do mercado. Na realidade, o acesso à água potável e segura é um direito humano essencial, fundamental e universal, porque determina a sobrevivência das pessoas e, portanto, é condição para o exercício dos outros direitos humanos. Este mundo tem uma grave dívida social para com os pobres que não tem acesso à água potável, porque isto é negar-lhes o direito à vida radicado na sua dignidade inalienável.<sup>176</sup>

No cerne desta reflexão proposta pelo Papa Francisco reside uma preocupação profundamente pastoral e teológica quanto à vida humana. Nessa lógica, tudo que desumaniza o ser deve ser repudiado como pecado. Como diz o Papa:

A verdade é que “o homem moderno não foi educado para o reto uso do poder”, porque o imenso crescimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do ser humano quanto à responsabilidade, aos valores, à consciência. Cada época tende a desenvolver uma reduzida autoconsciência dos próprios limites. Por isso, é possível que hoje a humanidade não se dê conta da seriedade dos desafios que se lhe apresentam, e “cresce continuamente a possibilidade de o homem fazer mau uso do seu poder” quando “não existem normas de liberdade, mas apenas pretensas necessidades de utilidade e segurança.” O ser humano não é plenamente autônomo. [...] Nesse sentido, ele está nu e exposto diante do seu próprio poder que continua a crescer, sem ter os instrumentos para o controlar. Talvez disponha de mecanismos superficiais, mas podemos afirmar que carece de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe ponham realmente um limite e o contenham dentro de um lúcido domínio de si.<sup>177</sup>

Nesse sentido, vale afirmar: a crise ecológica atual não é algo passível de ser resolvido no nível da técnica ou de novas tecnologias; antes, exige verdadeira conversão de valores e cosmovisão, pois, caso tal mudança não ocorra, nos limitaremos a tratar dos sintomas, sem pontuar e criticar suas causas. Por isso, para refletir teologicamente sobre o tema da ecologia e da preservação ambiental, é necessário desenvolver uma ética do cuidado. Para Leonardo Boff, “o cuidado é o a priori ontológico, aquilo que deve existir antes, para que possa surgir o ser humano. O cuidado, portanto, está na raiz fontal da constituição do ser humano. Sem ele, o humano não existiria. O cuidado constitui, assim, a real e verdadeira essência do ser humano.”<sup>178</sup>. Esse cuidado que inicia com a vida individual é estendido a todo o planeta

<sup>176</sup> LS, 2015, p. 25.

<sup>177</sup> LS, 2015, p. 67.

<sup>178</sup> BOFF, Leonardo, **Ética e ecoespiritualidade**, p. 35.

Terra. De fato, nessa lógica, o primeiro cuidado foi fornecido justamente pela Mãe-Terra ao ser humano, gerando um espaço de acolhimento e desenvolvimento.

Aliás, para o teólogo, o cuidado é o que constitui a essência do que é ser humano. Boff percebe que a sociedade moderna se caracteriza pela contradição. É, por exemplo, uma sociedade onde superabundam informações que, paradoxalmente, não são acessíveis a todos; é uma sociedade de relacionamentos múltiplos, porém superficiais e, em boa parte dos casos, somente virtuais; de novas e melhores tecnologias aplicadas na produção de bens de consumo, que, contudo, geram exclusão de milhares de pessoas. Para Boff, esta ambiguidade é destrutiva para o ser humano.

O principal problema apontado por Boff reside na base mercantilista que sustenta as relações humanas na contemporaneidade. O descaso com o mundo nada mais é que apenas mais uma vertente do descuido com o próximo, lido na perspectiva utilitarista, que se expressa no trabalho infantil e escravo, na fome, na desigualdade social que gera miséria e obriga milhares a sobreviverem do lixo produzido pelas cidades ou até dos ratos que infestam as favelas, na precariedade do sistema de saúde, na mercantilização crescente de bens fundamentais à vida humana, como a água potável, na lógica do consumo desenfreado, na corrupção, no uso irresponsável da tecnologia etc. Tudo isso, do ponto de vista bíblico, pode ser resumido na afirmação do apóstolo Paulo em sua carta a Timóteo: “Porque o amor ao dinheiro é a raiz de toda a espécie de males; e nessa cobiça alguns se desviaram da fé, e se traspassaram a si mesmos com muitas dores.” (1ª Tm 6.10).

Esse “amor ao dinheiro” é o que sustenta a (i)lógica de destruição em nível planetário que parece se acelerar nas últimas décadas. Como resistir a isso? Como escapar de tal interpretação perniciosa? A única forma é voltar ao texto bíblico, ao relato da criação de Gênesis, para perceber que entre a Terra e o ser humano existe uma unidade intrínseca, uma identificação máxima: poeticamente, diz o texto bíblico, o ser humano foi feito da terra (cf. Gn 2.7). Ora, se é assim, então “temos elementos-Terra no corpo, no sangue, no coração, na mente e no espírito. Dessa constatação resulta a consciência de profunda unidade.”<sup>179</sup>. Isso implica em perceber a criação não como um objeto a ser explorado, mas como uma companheira de jornada rumo a Deus; uma irmã que compartilha esse espaço divino dado como graça ao universo. “Ter esquecido nossa união com a Terra deu origem ao antropocentrismo, na ilusão de que, pelo fato de pensarmos a Terra, poderemos com justa

<sup>179</sup> BOFF, Leonardo, **Saber cuidar: ética do cuidado – compaixão pela vida**, p. 76.

razão colocar-nos sobre ela para dominá-la e para dispor dela ao nosso bel-prazer.”<sup>180</sup>. E ainda:

Sentir que somos Terra nos faz ter os pés no chão. Faz-nos desenvolver nova sensibilidade para com a Terra, seu frio e calor, sua força, às vezes ameaçadora, às vezes encantadora. Sentir a Terra é sentir a chuva na pele, a brisa refrescante no rosto, o tufão avassalador em todo o corpo. Sentir a Terra é sentir a respiração até as entranhas, os odores que nos embriagam ou nos enfastiam. Sentir a Terra é sentir seus nichos ecológicos, captar o espírito de cada lugar, inserir-se num determinado local, onde se habita. [...] Ser Terra é ser concreto, concretíssimo. Configura o nosso limite. Mas também significa nossa base firme, nosso ponto de contemplação do todo, nossa plataforma para poder alçar voo para além desta paisagem e deste pedaço de Terra. Por fim, sentir-se Terra é perceber-se dentro de uma complexa comunidade com seus outros filhos e filhas.<sup>181</sup>

Nesse sentido, a biodiversidade – tanto a fauna como a flora – são irmãos nossos, como afirmava São Francisco de Assis. Para este místico cristão, todas as coisas da Terra são irmãos e irmãs; para ele “as coisas tem coração. Ele sentia seu pulsar e nutria veneração e respeito por cada ser, por menor que fosse. Nas hortas, também as ervas daninhas tinham o seu lugar, pois do seu jeito, elas louvam o Criador.”<sup>182</sup>.

É nesse sentido que se insere a reflexão de Jürgen Moltmann ao propor o conceito do Tzimtzum. Tal conceito, elaborado pelo místico judaico rabi Itzrak Luria (1534-1572), refere-se ao ato criador de Deus. O conceito diz que, no lugar de usar todo seu poder para criar o universo – que, por não suportar tal poder se fragmentaria em pedaços, – Deus decide, ao criar, realizar uma autocontração do seu próprio ser, por meio da qual decidiu abrir um espaço dentro de si mesmo para que o outro viva em liberdade. Assim, segundo Moltmann, Deus realiza uma autolimitação de si mesmo, renunciando outras formas de criação; um movimento kenótico, de esvaziamento por amor. Revela-se, aqui, o amor como o verdadeiro sinal da onipotência divina. E é nesse mesmo amor que o Deus que cria também salva. “A salvação”, afirma Moltmann, “é a criação definitiva de todas as coisas, recriando-as de seu pecado, de sua transitoriedade e de sua mortalidade, para a vida eterna, para a existência definitiva e para a glória eterna”<sup>183</sup>. Isso fornece à vida inteira uma dimensão panenteísta, isto é, uma lógica de “tudo em Deus” que deveria caracterizar todas as relações humanas, inclusive as ecológicas. Como afirma o teólogo:

Experimentar Deus em todas as coisas pressupõe uma transcendência imanente às coisas, que pode ser descoberta indutivamente. É o infinito no finito, o eterno no temporal e o imperecível no perecível. [...] Quando

---

<sup>180</sup> Ibidem.

<sup>181</sup> Ibid., p. 76-77.

<sup>182</sup> Ibid., p. 169.

<sup>183</sup> MOLTSMANN, Jürgen. **O Espírito da vida: uma pneumatologia integral**, p. 21

chamamos de “Criação de Deus” aquilo que para nós é “natureza”, já evocamos sua transcendência imanente. [...] Levamos as experiências do mundo para dentro da experiência de Deus.<sup>184</sup>

A partir daí, prossegue Moltmann, “o ‘respeito à vida’ é assumido no temor de Deus e a veneração pela natureza passa a ser parte da adoração a Deus. Sentimos que Deus está à nossa espera em todas as coisas”<sup>185</sup>. Reafirma-se, com toda veemência, o corpo como lugar da espiritualidade cristã, reconhecendo-o como o templo onde habita o Espírito de Deus. Corpo este que compartilha o mesmo espaço criacional e salvífico com a natureza. É Deus animando a criação a partir de dentro, não de fora.

### Conclusão

A junção entre a reflexão ética e teológica deve produzir um resultado concreto sobre as discussões acerca da ecologia, isto é, acerca das relações de intercâmbio que os seres vivos mantêm entre si e com o meio em que vivem. O caos ecológico, revelado na extinção em série das espécies, na destruição do meio-ambiente, e no extermínio do próprio ser humano – uma vez que este não é mais um fim, mas um meio para se alcançar outra finalidade, a saber, o acúmulo de capital – reproduz uma ética individualista, baseada no egoísmo característico do capitalismo. Tal “ética” buscou promover algumas propostas ou “soluções” para o problema ecológico, contudo tais respostas revelaram-se como obstáculos na reformulação tanto da maneira como o ser humano se relaciona com a natureza quanto do próprio capitalismo industrial que, com sua busca insaciável pelo lucro, recusa-se a dar ouvidos à ética ecológica.

A modernidade desenvolveu-se sobre a égide do progresso acumulador de capital e não reflexivo quanto à preservação dos recursos ambientais. A sociedade ocidental cresceu ao som desse mantra. Desenvolveu-se um antropocentrismo otimista que acabou por produzir uma cosmovisão mecanicista da criação. Instituiu-se, cada vez mais fortemente, a ideia do progresso humano como alvo a ser atingido a partir do aproveitamento e exploração da natureza.

Negligenciar esse tema tão importante da teologia cristã, a ecologia, gera uma hermenêutica teológica reprodutora de uma divisão da vida entre mundo natural e sobrenatural que tem se mantido atuante desde o início do cristianismo. Nas palavras de Alfonso Garcia Rubio,

Não se pode negar que essa teologia tem orientado um tipo de existência que separa o mundo da salvação, a realidade da graça, a missão da igreja,

---

<sup>184</sup> Ibid. p. 45-46.

<sup>185</sup> Ibid., p. 46.

o sentido dos sacramentos, a vida eterna, a oração, o mundo do sagrado, etc., do mundo das realidades temporais, isto é, o mundo da economia, da política, do comércio, das finanças, da educação, da ecologia e assim por diante.<sup>186</sup>

Ao enxergar a criação com essa lente dualista, o cristão se sente possibilitado para participar da liturgia da igreja, levantando mãos para adorar ao Deus criador, ao mesmo tempo em que, no “mundo natural” desvinculado de sua profissão de fé, vive alheio à ética do reino de Deus. Liturgia vazia torna-se companheira da manipulação, da dominação e da exploração do próximo e da criação, práticas dissociadas da fé por uma ruptura desastrosa entre criação e salvação.

Superar este dualismo é o primeiro passo para um compromisso cristão de luta contra o pecado não mais restrito à questões de ordem moral, mas vinculada à realidade humana e cósmica. Ao se integralizar a cosmovisão a partir da criação de Deus como espaço de sua salvação – “fora do mundo não há salvação”<sup>187</sup> – se compreende o pecado em sua dimensão cosmológica e estrutural. A libertação do pecado, proporcionada pela ação salvífica de Deus, deve levar à ação cuidadora do mundo. Devolve-se, assim, o ser humano ao paraíso do Éden no qual as relações inter-pessoais são restauradas em plena harmonia – a relação com Deus, com o próximo, e com a natureza para a qual Deus continua a ordenar aos homens e mulheres: “cultive e guarde!” (cf. Gn 2.15).

### Referências bibliográficas:

- BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. 9ª edição. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOFF, Leonardo. **Ética e ecoespiritualidade**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LIBÂNIO, J B & MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas**. 4ª edição. São Paulo: Loyola, 2003.
- MOLTMANN, Jürgen. **O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MOLTMANN, Jürgen. **Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia**. São Paulo: Loyola, 2007.
- MÜLLER, Ivo (org.). **Perspectivas para uma nova teologia da criação**. Petrópolis: Vozes, 2003.

---

<sup>186</sup> GARCIA RUBIO, Alfonso, Superación do dualismo entre criação e salvação *In*: MÜLLER, Ivo (org.), **Perspectivas para uma nova teologia da criação**, p. 217.

<sup>187</sup> SCHILLEBEECKX *apud* RUBIO, Alfonso García, Superación do dualismo entre criação e salvação *In*: MÜLLER, Ivo (org.), **Perspectivas para uma nova teologia da criação**, p. 225.

PAPA FRANCISCO. **Laudato Si', Louvado sejas: sobre o cuidado da casa comum.** São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni Richter. **Tempos de graça: o Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia.** São Leopoldo: Sinodal; CEBI; São Paulo: Paulus, 1999.

SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos. (orgs.). **Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia.** São Paulo: Paulinas, 2011.

VEDOVA, Pedro. **OMS divulga dados alarmantes sobre poluição do mundo.** Jornal Hoje. Edição do dia 27/09/2016. In: [http://g1.globo.com/jornal-  
hoje/noticia/2016/09/oms-divulga-dados-alarmanetes-sobre-poluicao-do-  
mundo.html](http://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2016/09/oms-divulga-dados-alarmanetes-sobre-poluicao-do-mundo.html) (acesso dia 14/11/2018)



## OS CRISTÃOS E O AMBIENTE: AS ALTERAÇÕES CLIMÁTICAS

Jorge Cruz\*

**Resumo:** Um dos principais problemas da atualidade, à escala mundial, são as alterações climáticas resultantes do aquecimento global. Tais alterações têm um enorme impacto na saúde, quer diretamente, devido aos efeitos nocivos dos extremos de temperatura, quer indiretamente, através do agravamento da poluição, aumento do nível dos oceanos, diminuição do acesso a água potável, redução da produção de alimentos, e aumento do número de desalojados devido às catástrofes naturais. Trata-se por isso de um problema de saúde pública que urge reconhecer e enfrentar. Qual deve ser a atitude dos cristãos em relação a este fenómeno? Quais os princípios bíblicos que poderão orientar a nossa ação? Que contributo podemos dar para a preservação da natureza e do meio ambiente, nomeadamente através de medidas que limitem o aquecimento global?

**Palavras-chave:** Cristianismo, ambiente, alterações climáticas, aquecimento global

177

---

**Abstract:** One of today's main problems world-wide is climate change resulting from global warming. Such change has an enormous impact on health, both directly, due to the harmful effects of temperature extremes, and indirectly, through worsening of pollution, sea level rise, reduced access to drinking water, reduced food production, and increased number of people displaced by natural disasters. This is therefore a public health problem that must be recognized and faced. What should be the attitude of Christians towards this phenomenon? What biblical principles can guide our action? What contribution can we make to the preservation of nature and the environment, namely through measures that limit global warming?

**Keywords:** Christianity, environment, climate change, global warming

\* Licenciado em Medicina (UP). Mestre em Bioética e Ética Médica (UP). Doutorado em Bioética (UCP).

## Introdução

As mudanças climáticas, devido ao aquecimento global, são um dos principais desafios do século XXI, a nível científico, tecnológico, político, económico, social e ético. Têm consequências adversas para a saúde humana, a ponto da prestigiada revista médica *The Lancet* considerar que as alterações climáticas representam a maior ameaça à saúde pública, a nível global, no presente século.<sup>1</sup>

Existem causas naturais que promovem o aquecimento global, como alterações na radiação solar, mas as principais são as que têm origem nas atividades humanas, denominadas antropogénicas, com destaque para o consumo de combustíveis fósseis, como o carvão mineral, derivados do petróleo e gás natural, que ocasionam a emissão de gases, sobretudo CO<sub>2</sub>, na atmosfera e contribuem para o chamado efeito de estufa.

O efeito de estufa, em condições normais, é um mecanismo regulador benéfico da temperatura na superfície terrestre, sem o qual a temperatura média global seria de cerca de 15 °C negativos em vez dos 15 °C positivos da atualidade.<sup>2</sup> Contudo, é exacerbado pela elevada concentração na atmosfera de CO<sub>2</sub> e outros gases, como o metano e o óxido de azoto, resultantes da atividade humana, impedindo que o calor dos raios solares, refletidos pela Terra, se dilua no espaço, condicionando um aumento da temperatura terrestre.<sup>3,4</sup> Outras causas antropogénicas importantes do aquecimento global são a desflorestação, uma vez que a vegetação desempenha um importante papel na absorção de CO<sub>2</sub>, e a atividade agropecuária, principalmente de gado bovino e ovino, pois a digestão dos alimentos ingeridos por estes ruminantes provoca a libertação de metano na atmosfera.<sup>5</sup>

Em 1988, foi criado o Painel Intergovernamental sobre Alterações Climáticas (*Intergovernmental Panel on Climate Change* ou IPCC) por iniciativa do Programa das Nações Unidas para o Ambiente (UNEP) e da Organização Meteorológica Mundial (WMO). É constituído por cientistas de cerca de 200 países e representa a maior autoridade mundial sobre mudanças climáticas e aquecimento global. O relatório de 2021 do IPCC, elaborado por 234 cientistas de 66 países, com base em mais de 14000 estudos, concluiu que as atividades humanas são a principal causa das alterações climáticas, tendo sido responsáveis pelo aumento de 1,1 °C da temperatura média terrestre em relação aos valores pré-industriais (1850-1900), estima-se que atinja 1,5 °C nos próximos 20 anos e que continue a aumentar, se não houver uma drástica redução da libertação de gases com efeito de estufa para a atmosfera.<sup>6,7</sup> Segundo Filipe Duarte Santos, professor catedrático jubilado da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa e especialista em questões ambientais,

Uma consequência muito importante das alterações climáticas provocadas pelo crescimento das emissões de gases com efeito de estufa é o aumento da frequência e intensidade de eventos meteorológicos extremos, tais como ondas de calor, secas, precipitação elevada em intervalos de tempo curtos, temporais extratropicais e ciclones tropicais, com ventos excepcionalmente intensos, que provocam vários tipos de desastres, tais como destruição de habitações e infraestruturas, inundações, enxurradas e deslizamentos de terras, e que agravam outros, como os fogos florestais.<sup>8</sup>

Mesmo que se consiga reduzir significativamente a emissão de CO<sub>2</sub> e outros gases, e o aumento da temperatura não ultrapasse os estimados 1,5 °C, o valor-limite que tinha sido estabelecido no Acordo climático de Paris, a instabilidade da camada de gelo marinho na Antártida e a perda irreversível da camada de gelo da Gronelândia, com o colapso dos glaciares, provocarão uma elevação de vários metros no nível médio das águas do mar, com a perda de recursos costeiros e redução da produtividade da pesca e da aquicultura.<sup>8,9</sup> A biodiversidade biológica será também afetada, contribuindo para maior frequência de incêndios florestais, disseminação de espécies invasoras e surgimento de doenças tropicais fora das zonas endémicas.<sup>10,11</sup>

A dependência dos combustíveis fósseis no setor energético, embora tenha proporcionado um enorme desenvolvimento económico e social dos países mais industrializados, tem efeitos adversos na saúde devido à poluição, sedentarismo e maus hábitos alimentares, que aumentam o risco de doenças cardiovasculares, oncológicas e respiratórias.<sup>12,13</sup> As mudanças climáticas terão um impacto nefasto cada vez maior na saúde, quer diretamente, devido aos efeitos nocivos dos extremos de temperatura, quer indiretamente, através do agravamento da poluição, aumento do nível dos oceanos, diminuição do acesso a água potável, redução da produção de alimentos, e aumento do número de desalojados devido às catástrofes naturais.<sup>14</sup> Todos os países do mundo são afetados, embora o seu impacto seja maior nos países menos desenvolvidos, agravando a sua pobreza, nutrição, e acesso aos serviços de saúde, pondo em risco as conquistas obtidas nos últimos anos em termos de saúde pública, à escala global.<sup>15</sup>

### **Uma perspetiva cristã**

Os teólogos cristãos de tradição protestante recorrem à Bíblia em busca de princípios que possam orientar a sua conduta e decisões, por mais difíceis e complexas que sejam as questões em análise. Contudo, como refere o teólogo anglicano John Stott (1921-2011), “não

devemos ser totalmente inflexíveis em nossas decisões éticas, mas devemos procurar, com sensibilidade, aplicar princípios bíblicos em cada situação”.<sup>16</sup>

O relato bíblico apresenta a criação como algo “muito bom” aos olhos de Deus, que reflete a Sua glória e majestade.<sup>17,18</sup> A autoridade que Deus concedeu ao homem e mulher sobre a criação quando lhes disse: "Frutificai e multiplicai-vos; enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais" (Gênesis 1:28) não era um mandato para a exploração abusiva dos seres vivos e recursos naturais.<sup>19</sup> Revela o lugar especial que o ser humano ocupa no planeta terra, pois é o único ser vivo criado à imagem de Deus, dotado de razão e emoções, com capacidade de amar e de fazer escolhas morais, e com uma dimensão espiritual eterna.<sup>20,21</sup>

O propósito de Deus quando atribuiu ao Homem o dever de cultivar e guardar o Jardim do Éden, onde o colocou, demonstra que devia ser administrador responsável da Terra, que em última análise pertence ao Senhor.<sup>22,23</sup> A acusação de que o mandato bíblico de dominação da criação, de Gênesis 1:28, é a raiz dos problemas ambientais é infundada, até porque eles existem igualmente em sociedades e culturas que não foram influenciadas pela tradição judaico-cristã.<sup>24</sup> Conforme salienta Stott, seria ridículo imaginar que Deus criou o mundo e o entregou ao Homem para este o destruir.<sup>25</sup>

O pecado de Adão e Eva levou à sua expulsão do Paraíso e afetou também o mundo natural, em resultado do castigo de Deus, que disse ao homem: "...maldita é a terra por tua causa; com sofrimento comerás dela todos os dias da tua vida. Ela te produzirá espinhos e ervas daninhas".<sup>26</sup> Para o teólogo Wayne Grudem, a expressão “espinhos e ervas daninhas” é uma sinédoque, ou seja, uma figura de estilo que consiste em exprimir a parte pelo todo, e que neste contexto pode incluir “plantas venenosas, cobras e insetos venenosos, animais selvagens perigosos, furacões, inundações, secas, sismos (...) que trazem destruição, doença e até mesmo a morte”.<sup>27</sup>

Na encíclica *Laudato Si'*, dedicada aos problemas ambientais, o Papa Francisco afirma claramente que a destruição da natureza e do ambiente é acima de tudo um problema moral, devido a um antropocentrismo individualista que provoca uma rutura na relação do ser humano com Deus, com os outros e com a Terra, que denomina de “nossa casa comum”.<sup>28</sup> Nas palavras do atual pontífice,

“Esta rutura é o pecado. A harmonia entre o Criador, a humanidade, e toda a criação foi destruída por termos pretendido ocupar o lugar de Deus, recusando reconhecermo-nos como criaturas limitadas. Este facto

distorceu também a natureza do mandato de «dominar» a terra (Gênesis 1:28) e de a «cultivar e guardar» (Gênesis 2:15). Como resultado, a relação originariamente harmoniosa entre o ser humano e a natureza transformou-se num conflito (Gênesis 3:17-19)”.<sup>29,30</sup>

Apesar dos efeitos nefastos da Queda sobre a criação, as Escrituras afirmam que o ser humano deve ser responsável na forma como lida com os outros seres vivos e com os recursos naturais de que dispõe.<sup>31,32</sup> O quarto mandamento, em que Deus determina um dia de descanso em cada sete, era também para benefício dos animais.<sup>33</sup> Além disso, no último ano de cada período de sete anos (Ano Sabático), a terra não deveria ser cultivada, só se colhendo o necessário para a sobrevivência, o que por um lado permitia a reposição de nutrientes do solo e uma maior produtividade nos anos de cultivo, e por outro lado punha à prova a confiança do povo de Israel na provisão de Deus.<sup>34</sup> Havia ainda um período adicional de pousio no 50.º ano (Ano do Jubileu), no qual as propriedades eram devolvidas aos seus donos originais e os escravos eram libertos.<sup>35</sup>

Nos capítulos finais do livro de Jó (39-41) encontramos uma descrição que Deus faz, com deleite e até sentido de humor, de alguns animais que criou, como a avestruz, o hipopótamo ou elefante, e o crocodilo, alguns dos quais, como o hipopótamo e o crocodilo, o ser humano não consegue subjugar e domesticar, e estão na lista dos animais mais perigosos do mundo.<sup>36</sup> Por outro lado, no livro do profeta Jeremias, encontramos uma descrição comovente do sentimento de Deus para com a destruição iminente do meio ambiente, resultante do pecado do povo de Judá: "Chorarei e levantarei meu pranto pelos montes, e minha lamentação, pelas pastagens do deserto; porque já estão queimadas, de modo que ninguém passa por elas; nem se ouve mugido de gado; tanto as aves do céu como os animais fugiram e se foram" (Jeremias 9:10).<sup>37</sup>

Cristo declarou que toda a Lei de Moisés e o ensino dos profetas se resume a dois mandamentos: amar a Deus e amar ao próximo.<sup>38</sup> Podemos, assim, considerar que o cuidado para com a natureza é uma demonstração do nosso amor para com Deus, que continua a agir ativamente no mundo e a sustentar a Sua criação, providenciando alimento e abrigo aos animais, como lemos por exemplo no Salmo 104, um hino de louvor ao Criador, da autoria do rei David.<sup>39</sup> O cuidado para com a natureza e o ambiente revela também o nosso amor para com os outros, e em especial dos mais pobres e vulneráveis, mais afetados pelas alterações climáticas, de modo que somos chamados a um desenvolvimento sustentável e a um usufruto equilibrado dos recursos naturais.

No Evangelho de Mateus, quando Jesus declara aos Seus discípulos: “Olhai para as aves do céu, que nem semeiam, nem colhem, nem ajuntam em celeiros; mas vosso Pai

celestial as alimenta. Acaso não tendes muito mais valor do que elas?” (6:26), “olhai como os lírios do campo crescem; eles não trabalham nem tecem; mas eu vos digo que nem Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como um deles” (6:28,29), “valeis mais do que muitos passarinhos” (10:31) ou “quanto mais vale um homem do que uma ovelha” (12:12), está a afirmar que os seres vivos e a natureza também têm valor intrínseco, independentemente de qualquer interesse utilitário para o ser humano.<sup>40</sup> Essa mensagem é reforçada quando Cristo refere explicitamente: “Não se vendem cinco pássaros por duas moedas? No entanto, Deus não se esquece de nenhum deles” (Lucas 12:6). Além disso, o juízo de Deus futuro será também sobre “os que destroem a terra”.<sup>41</sup>

Para alguns grupos ambientalistas a natureza tornou-se uma espécie de deus, devendo ser preservada a todo o custo. Essa também não é a perspectiva cristã bíblica, que reconhece a supremacia do ser humano sobre a criação e a legitimidade deste modificar o ambiente natural em seu benefício, por exemplo na construção de zonas habitacionais ou de centrais hidroelétricas.<sup>42</sup> Como sublinha o Papa Francisco, “cada comunidade pode tomar da bondade da terra aquilo de que necessita para a sua sobrevivência, mas tem também o dever de a proteger e garantir a continuidade da sua fertilidade para as gerações futuras”.<sup>43</sup> Além disso, são condenáveis os comportamentos radicais e extremistas de ambientalistas que, no seu zelo de preservação da natureza e do ambiente, colocam em risco a vida humana ou são indiferentes ao sofrimento das outras pessoas, a que também alude a encíclica papal:

“É evidente a incoerência de quem luta contra o tráfico de animais em risco de extinção, mas fica completamente indiferente perante o tráfico de pessoas, desinteressa-se dos pobres ou procura destruir outro ser humano de que não gosta. Isto compromete o sentido da luta pelo meio ambiente (...) Tudo está interligado. Por isso, exige-se uma preocupação pelo meio ambiente, unida ao amor sincero pelos seres humanos e a um compromisso constante com os problemas da sociedade”.<sup>44,45</sup>

Alguns cristãos defendem que a destruição progressiva do ambiente e da natureza é um sinal do final dos tempos, de modo que a sua preservação não é considerada uma prioridade, uma vez que acreditam que Deus irá destruir a terra tal como a conhecemos.<sup>46</sup> Na verdade, no livro do Apocalipse, o apóstolo João relata a visão de um novo céu e uma nova terra, e o apóstolo Pedro alude igualmente a novos céus e nova terra, nos quais habita a justiça.<sup>47,48</sup> No entanto, a palavra grega que utilizam para “novo” é *kainós*, que significa algo renovado, restaurado, de melhor qualidade, e não o vocábulo *néos*, utilizado para descrever algo recém-formado ou totalmente novo de raiz. Parece que a intenção dos autores ao usarem o termo *kainós* para a nova criação seria estabelecerem o contraste com o velho mundo corrompido pelo pecado e Satanás, e o novo mundo transformado por Deus.<sup>49</sup> É o

mesmo vocábulo que Paulo utiliza em 2.<sup>a</sup> Coríntios 5:17 quando se refere ao novo homem ou mulher restaurados, após a conversão: “se alguém está em Cristo, é *nova* criação”.<sup>50</sup> Deste modo, não podemos concluir que a restauração da criação de Deus torna desnecessário o empenho dos cristãos na sua preservação, do mesmo modo que seria absurdo assumir que a certeza da vida eterna no céu, com um novo corpo incorruptível, com características semelhantes às do corpo ressuscitado de Cristo, iliba os cristãos da responsabilidade de cuidarem do seu corpo natural, que é frágil e mortal mas é também templo do Espírito Santo.<sup>51</sup>

Na carta aos Colossenses, o apóstolo Paulo refere que a obra redentora de Cristo, que é perfeita e completa, inclui toda a criação, que tem sido afetada pelo pecado do Homem e ainda permanece num estado de escravidão. Cristo irá, por fim, reconciliar todas as coisas, tanto as que estão na terra como as que estão no céu, e restaurá-las ao seu estado original imaculado como no Éden.<sup>52</sup> Por esse motivo, tal como os cristãos aguardam com esperança a transformação dos seus corpos, do mesmo modo a criação geme como que estando com dores de parto e aguarda a libertação plena quando Jesus voltar.<sup>53</sup>

A restauração de todas as coisas, após o retorno de Cristo, inclui a restauração da natureza e do meio ambiente, conforme foi anunciado pelos profetas. Haverá paz entre animais domésticos e selvagens, entre predadores (que aparentemente se tornarão herbívoros) e suas presas, e entre o ser humano e animais ferozes e venenosos, e até as águas do Mar Morto voltarão a ter vida (Ezequiel 47:8-12).<sup>54,55</sup>

Podemos, assim, concluir que a preocupação ecológica dos cristãos está solidamente fundamentada nas Escrituras e está baseada na mensagem transformadora do Evangelho de Cristo, que deve afetar a maneira como vivemos e nos relacionamos com Deus, com os outros e com toda a criação.

### **Os cristãos e o ambiente**

Muitos cristãos, ao longo dos séculos, expressaram através de inúmeras manifestações artísticas, como a música, a pintura ou a poesia, a sua admiração e gratidão pelas maravilhas da criação de Deus. Contudo, com notáveis exceções, como por exemplo Francisco de Assis (1182-1226), a atitude predominante dos cristãos em relação à natureza e ao ambiente, como a das sociedades em que viviam, era de exploração e utilização despreocupada dos recursos naturais em seu benefício. Conforme recorda o teólogo católico Javier Gafo,

“a tradição cristã cresceu a partir dessa profunda convicção da centralidade do Homem na criação e de que as coisas criadas estão ao serviço do

Homem. Este facto é incontestável, agudizado por uma situação em que o ser humano se sentia fraco e desamparado perante uma natureza vigorosa e potente que o dominava. Por outro lado, a expectativa da primeira Igreja de uma iminente segunda vinda do Senhor, juntamente com o impacto do pensamento grego, especialmente neoplatónico, conseguiram realçar exageradamente uma atitude negativa diante da realidade criada. O «não temos aqui cidade permanente» (Hebreus 13:14) foi interpretado unilateralmente na direção de uma *fuga mundi*, que teve a sua primeira grande expressão nos Padres do Deserto, mas que permaneceu vigente nos vinte séculos de tradição cristã”.<sup>56</sup>

No entanto, como sublinham Douglas e Jonathan Moo, foi apenas no início do século XVIII que o mandato bíblico de Génesis 1:28 foi interpretado como domínio absoluto sobre a natureza, precisamente quando, por influência do Iluminismo, a visão teocêntrica do pensamento religioso deu lugar a uma visão antropocêntrica baseada na razão humana.<sup>57</sup> De qualquer modo, só nas últimas décadas, com o advento do movimento ecologista no final dos anos 60 e a crescente sensibilização dos cidadãos para os problemas ambientais, é que se tem assistido a um maior envolvimento de cristãos, de tradição católica e protestante, em iniciativas que visam a conservação da natureza e a proteção do ambiente.<sup>58</sup>

Uma das primeiras vozes que se levantaram na comunidade evangélica, no início da década de 70, chamando a atenção para o problema da poluição e destruição da natureza, foi a do teólogo norte-americano Francis Schaeffer (1912-1984), principalmente na sua *obra Pollution and the Death of Man: The Christian View of Ecology* (Tyndale House Publishers, 1970).<sup>59</sup> Outro pioneiro na defesa do ambiente foi John McConnell (1915-2012), um cristão norte-americano de tradição pentecostal, que com o apoio do Senador Gaylord Nelson apresentou às Nações Unidas uma proposta para consagrar um dia ao planeta em que vivemos (o Dia da Terra), face à degradação ambiental a que está sujeito, o que foi aprovado em 1970 e desde então é comemorado anualmente.<sup>60</sup> O Dia da Terra, celebrado a 22 de Abril de cada ano em mais de 190 países, tem por objetivo promover a preservação do meio ambiente, através da mobilização dos decisores políticos e da sociedade civil para a implementação de medidas, a nível local, nacional e internacional, que protejam o nosso planeta ameaçado.<sup>61</sup>

Um documento importante na história recente das preocupações ambientais dos cristãos é a “Declaração Evangélica sobre o Cuidado com a Criação”, divulgada pela *Evangelical Environmental Network* em 1994.<sup>62</sup> Encontramos neste manifesto uma síntese de alguns argumentos, com suporte bíblico, acerca da responsabilidade dos cristãos para o cuidado da natureza e do ambiente, e um apelo para agirmos ativamente em defesa da criação de Deus (Anexo I). Outro documento de referência é “O Compromisso da Cidade do Cabo”, produzido pelo Movimento Lausanne para a Evangelização Mundial em 2010, que também



destaca o cuidado para com a criação.<sup>63</sup> Os cristãos são “encorajados a adotarem estilos de vida que excluam hábitos de consumo destrutivos ou poluentes, a persuadirem os governantes a colocarem imperativos morais acima de interesses políticos em questões relacionadas com a destruição ambiental e as alterações climáticas, e a reconhecerem e incentivarem a chamada missionária quer de cristãos envolvidos no uso apropriado dos recursos naturais para as necessidades humanas e o bem comum através da agricultura, indústria e medicina, quer de cristãos que se dediquem à proteção e restauração dos habitats da terra e dos seres vivos através da conservação e defesa ambiental”.<sup>64</sup>

Há um número crescente de organizações cristãs que trabalham na área da conservação e educação ambiental. Destacaria “A Rocha – Associação Cristã de Estudos e Defesa do Ambiente”, fundada em 1983 no Algarve pelo pastor anglicano Peter Harris, que atualmente é uma organização internacional representada em 20 países. A Rocha Portugal tem como missão a “proclamação do amor de Deus por toda a Criação através de projetos de estudo e conservação do ambiente, da educação e cooperação com as comunidades, e da promoção de uma visão integral, sustentável e redimida da vida em sociedade”.<sup>65</sup> A sua visão são “ecossistemas restaurados e comunidades por todo o mundo reconhecendo a relevância da fé cristã para a ação ambiental”.<sup>66</sup> A Rocha tem recebido vários prémios e distinções pelo trabalho de excelência que tem desenvolvido. Recentemente recebeu mais um certificado de mérito, outorgado pela Agência Portuguesa do Ambiente pelo contributo de A Rocha no projeto Voluntariado Ambiental para a Água durante o ano de 2018.<sup>67</sup>

Em 12 de junho de 2021 foi assinado o Memorando de Entendimento Eco Igrejas Portugal. Esta iniciativa é liderada por A Rocha com o apoio da Aliança Evangélica Portuguesa, do Conselho Português de Igrejas Cristãs (COPIC), da Conferência Episcopal Portuguesa e da Rede Cuidar da Casa Comum.<sup>68</sup> O programa Eco Igrejas Portugal tem como objetivos: (1) proporcionar formação ao nível dos fundamentos bíblicos e teológicos conducentes a um compromisso concreto na salvaguarda da criação, (2) partilha de exemplos de boas-práticas para orientar a tomada de decisão para a sustentabilidade ecológica das comunidades cristãs, (3) facilitar o acesso à opinião de peritos em transição ecológica, (4) promover a comunicação da sustentabilidade das comunidades cristãs, dos locais de culto e todos os equipamentos em Portugal, (5) criar impactos ambientais positivos de grande escala em ações ambientais concretas e mensuráveis e (6) contribuir para a mudança de estilos de vida para uma ecologia sustentável e integral (7) promovendo a ética da sustentabilidade,

contida nos princípios eco teológicos do cristianismo, na prática concreta das comunidades cristãs.

A Rocha integra a *Climate Intercessors* (Intercessores pelo Clima), uma rede de organizações cristãs evangélicas empenhadas na defesa do ambiente, que promove a oração por assuntos relacionados com as alterações climáticas.<sup>69</sup> Organiza reuniões regulares de oração em inglês, via Zoom, e disponibiliza recursos para intercessão, nomeadamente pela próxima Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas (COP26), que terá lugar em Glasgow, na Escócia, em novembro de 2021.

Existe também o Movimento Renovar Nosso Mundo, do Brasil, que integra muitas organizações cristãs, incluindo a Aliança Evangélica Brasileira e A Rocha Brasil, e tem por objetivo promover iniciativas a favor da criação e combater a pobreza e a injustiça social.<sup>70</sup>

### **Considerações finais**

Terminamos este ensaio com uma proposta de 10 medidas que poderemos adotar, a nível individual, e que certamente contribuirão para um desenvolvimento humano mais sustentável e equilibrado, respeitando o ambiente e a biodiversidade que Deus criou.

1. Cultivar um estilo de vida mais simples, seguindo o exemplo de Jesus Cristo, desfrutando dos recursos naturais que Deus coloca à nossa disposição, mas evitando o consumismo e materialismo tão comuns na sociedade contemporânea. Vender ou doar roupas, livros e outros bens de que não necessitamos poderá ser um primeiro passo.

2. Aumentar a eficiência energética das casas, otimizando a iluminação, e melhorando o isolamento e o conforto térmico das habitações.

3. Realizar as viagens apenas estritamente necessárias, utilizar transportes públicos e dar preferência a meios de transporte menos poluentes. O teletrabalho deve ser encorajado, sempre que for possível.

4. Evitar o desperdício alimentar e reduzir o consumo de carne na alimentação, que além dos efeitos positivos para o ambiente está associado a imensos benefícios para a saúde individual. Pondere cultivar alguns vegetais para consumo próprio.

5. Promover a reciclagem do lixo, separando-o e colocando-o nos respetivos contentores, evitando o desperdício e contribuindo para a poupança de água e energia.

6. Privilegiar o turismo nacional em vez de efetuar viagens de lazer para destinos distantes e exóticos utilizando meios de transporte altamente poluentes, como os aviões e navios de cruzeiro.

7. Participar em iniciativas que estejam de acordo com os valores cristãos e contribuam para a preservação da natureza e do ambiente, como por exemplo a plantação de árvores.

8. Promover a consciência ambiental nas igrejas e o debate acerca da problemática das alterações climáticas resultantes do aquecimento global.

9. Apoiar associações e grupos empenhados nesta área, nomeadamente A Rocha – Associação Cristã de Estudos e Defesa do Ambiente ([arocha.org/pt](http://arocha.org/pt)) e o Movimento Renovar Nosso Mundo ([renewourworld.net/pt-br](http://renewourworld.net/pt-br)).

10. Divulgar e participar em encontros de oração acerca da crise ambiental como os organizados pela Tearfund e outras associações cristãs ([www.climateintercessors.org](http://www.climateintercessors.org)).

#### [NOTAS DE RODAPÉ]

1 A Commission on climate change (Editorial). *The Lancet*, 373:1659, 2009.

2 MARTÍNEZ, Pedro César Cantú. Deliberación del cambio climático desde la bioética global. *Revista Iberoamericana de Bioética*, 13, pp. 1-11, 2020.

3 SANTOS, Filipe Duarte. *Alterações Climáticas*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2021, pp. 11-12.

4 Enquanto no início da Revolução Industrial, em meados do século XIX, o nível de CO<sub>2</sub> atmosférico era de 280 partes por milhão (ppm), atualmente é superior a 400 ppm.

5 A área desflorestada aumentou em média 26 milhões de hectares por ano, entre 2014 e 2018, um aumento de 43% em relação ao período 2001-2013. SANTOS, Filipe Duarte. *Op.cit.*, p. 27.

6 Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). *Climate Change 2021: The Physical Science Basis*. the Working Group I contribution to the Sixth Assessment Report. United Nations Environment Programme (UNEP) & World Meteorological Organization (WMO), 2021.

7 O problema do aquecimento global não se deve apenas ao aumento da temperatura na Terra, mas também ao ritmo acelerado desse aumento, tendo sido mais significativo nas últimas décadas do que nos últimos 11000 anos. MOO, Douglas J. & MOO, Jonathan A. *Creation Care: A Biblical Theology of the Natural World*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2018, p. 213.

8 SANTOS, Filipe Duarte. *Op.cit.*, pp. 39-40.

8 Relatório especial do IPCC, 2019, p. 10.

9 O degelo do Ártico é particularmente dramático, porque a perda das calotes polares irá libertar toneladas de metano retido no gelo, contribuindo assim para o agravamento do efeito de estufa.

10 A população de mamíferos, aves, peixes, répteis e anfíbios diminuiu 68% entre 1970 e 2016. HOSPEDALES, C. James. Caring for the Earth for better health and well-being of all: addressing climate change as a planetary health emergency. *Christian Journal for Global Health*, 8, pp. 3-7, 2021. <https://doi.org/10.15566/cjgh.v8i1.575>

11 AKHTAR, Rais, PALAGIANO, Cosimo (Eds). *Climate Change and Air Pollution: The Impact on Human Health in Developed and Developing Countries*. Cham, Switzerland: Springer, 2018, p. 27.

<sup>12</sup> HOSPEDALES, C. James. *Op.cit.*

<sup>13</sup> A maior parte das emissões de gases com efeito de estufa são produzidas atualmente pela China, EUA, União Europeia e Índia.

<sup>14</sup> A onda de calor extremo que afetou a Europa, no verão de 2003, foi responsável pela morte adicional de 70 mil pessoas, em 16 países europeus. ROBINE, J. M., CHEUNG, S.L., LE ROY, S. *et al.* Death toll exceeded 70,000 in Europe during the summer of 2003. *C. R. Biologies*, 331, pp. 171-178, 2008.

<sup>15</sup> WATTS, Nick, ADGER, W. Neil, AGNOLUCCI, Paolo *et al.* Health and climate change: policy responses to protect public health. *Lancet Commissions*, 386, p. 1873, 2015.

<sup>16</sup> STOTT, John. *O discípulo radical*. Minas Gerais, Brasil: Ultimato, 2011, p. 18.

<sup>17</sup> E Deus viu tudo quanto fizera, e era muito bom. E foram-se a tarde e a manhã, o sexto dia (Gênesis 1:31).

<sup>18</sup> Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos (Salmos 19:1).

<sup>19</sup> Então Deus os abençoou e lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos; enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que rastejam sobre a terra (Gênesis 1:28).

<sup>20</sup> E Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou (Gênesis 1:27).

<sup>21</sup> Segundo o teólogo espanhol Javier Gafo (1936-2001), “não existe unanimidade entre os autores sobre em que consiste o que torna o ser humano semelhante ao Seu criador, mas isso é secundário, já que o que se afirma, em qualquer caso, é uma semelhança que não acontece nas outras criaturas”. GAFO, Javier. *10 Palavras Chave em Bioética*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1996, p. 367.

<sup>22</sup> E o Senhor Deus tomou o homem e o colocou no jardim do Éden, para que o homem o cultivasse e guardasse (Gênesis 2:15).

<sup>23</sup> Ao Senhor pertencem a terra e tudo o que nela existe, o mundo e os que nele habitam (Salmos 24:1).

<sup>24</sup> MOO, Douglas J. & MOO, Jonathan A. *Creation Care: A Biblical Theology of the Natural World*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2018, p. 130.

<sup>25</sup> STOTT, John. *Issues Facing Christians Today* (4th ed). Nashville, Tennessee: Zondervan, 2006, pp. 202-203.

<sup>26</sup> E disse para o homem: Porque deste ouvidos à voz da tua mulher e comeste da árvore da qual te ordenei: Não comerás dela; maldita é a terra por tua causa; com sofrimento comerás dela todos os dias da tua vida. Ela te produzirá espinhos e ervas daninhas; e terás de comer das plantas do campo. Do suor do teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste tirado; porque és pó, e ao pó tornarás (Gênesis 3:17-19).

<sup>27</sup> GRUDEM, Wayne. *Christian Ethics: An Introduction to Christian Moral Reasoning*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2018, p. 1560.

<sup>28</sup> FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si' Louvado Sejas* (Sobre o cuidado da casa comum). São Paulo: Loyola, 2015.

<sup>29</sup> Idem, ponto 66.

<sup>30</sup> “Na tradição judaico-cristã, dizer «criação» é mais do que dizer natureza, porque tem a ver com um projeto do amor de Deus, onde cada criatura tem um valor e um significado”. Ibidem, ponto 76.

<sup>31</sup> Quando tiverdes entrado na terra e plantardes qualquer tipo de árvore para comer seu fruto, considerareis proibido esse fruto; durante três anos será proibido; não o comereis. Mas no quarto ano todo o seu fruto será consagrado como oferta de louvor ao Senhor. Comereis o seu fruto a partir do quinto ano, para que elas produzam ainda mais. Eu sou o Senhor vosso Deus (Levítico 19:23-25).

<sup>32</sup> Quando sitiareis uma cidade por muitos dias, lutando contra ela para tomá-la, não destruírás o seu arvoredo, derrubando-o com o machado, porque poderás comer dele. Não o cortarás! Por acaso a árvore do campo é um

homem, para que seja sitiada por ti? Destruirás e cortarás somente as árvores que souberes não serem frutíferas, para construíres baluartes na guerra contra a cidade que enfrentares, até que seja vencida (Deuteronómio 20:19-20).

<sup>33</sup> Trabalharás durante seis dias, mas no sétimo dia descansarás, para que o teu boi e o teu jumento descansem, e para que o filho da tua escrava e o estrangeiro recuperem as forças (Êxodo 23:12).

<sup>34</sup> Durante seis anos semearás a tua terra, podarás a tua vinha e colherás os seus frutos; mas no sétimo ano haverá sábado de descanso solene para a terra, um sábado para o Senhor; não semearás o teu campo, nem podarás a tua vinha (Levítico 25:3,4).

<sup>35</sup> Esse ano quinquagésimo será para vós jubileu; não semearéis, nem colhereis o que nele nascer por si mesmo, nem colhereis nele as uvas das vides não tratadas, porque é jubileu; será santo para vós; comereis o que brotar nos campos. Nesse ano do jubileu, cada um retornará à sua propriedade. (Levítico 25:11-13).

<sup>36</sup> O hipopótamo ou elefante é chamado Beemote (Jó 40:15) e o crocodilo Leviatã (Jó 41:1).

<sup>37</sup> Segundo Douglas e Jonathan Moo, é Deus quem fala neste versículo. *Op.cit.*, p. 140-141.

<sup>38</sup> Jesus lhe respondeu: Amarás o Senhor teu Deus de todo o coração, de toda a alma e de todo o entendimento. Este é o maior e o primeiro mandamento. E o segundo, semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Toda a Lei e os Profetas dependem destes dois mandamentos (Mateus 22:37-40).

<sup>39</sup> Tal como refere o Compromisso da Cidade do Cabo, “A terra é importante para nós simplesmente porque pertence a quem chamamos de Senhor (Sl.24:1, Dt.10:14). A terra é criada, sustentada e redimida por Cristo (Cl.1:15-20, Hb.1:2-3). Não podemos alegar que amamos a Deus se fazemos mau uso do que pertence a Cristo por direito de criação, de redenção e de herança”. *The Cape Town Commitment: A Confession of Faith and a Call to Action. Kairos - Evangelical Journal of Theology*, 5 (1), pp. 180-181, 2011.

<sup>40</sup> MOO, Douglas J. & MOO, Jonathan A. *Op.cit.*, p. 51.

<sup>41</sup> As nações se enfureceram; então veio a tua ira, o tempo de serem julgados os mortos e de dares recompensa a teus servos, os profetas, aos santos e aos que temem o teu nome, aos pequenos e grandes, e de destruíres os que destroem a terra (Apocalipse 11:18).

<sup>42</sup> GRUDEM, Wayne. *Op.cit.*, pp. 1561-1562.

<sup>43</sup> FRANCISCO, Papa. *Op.cit.*, ponto 67.

<sup>44</sup> Idem, ponto 91.

<sup>45</sup> Esta encíclica apresenta alguns pontos interessantes e esclarecedores, como os que citamos neste artigo, mas outros, como por exemplo a exaltação de Maria, considerada mãe e rainha de toda a criação (ponto 241), contradizem claramente a Palavra de Deus.

<sup>46</sup> HORRELL, David G. Ecological Ethics. In GREEN, Joel B. (ed). *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011, p. 256. MIDDLETON, J. Richard. *A New Heaven and a New Earth: Reclaiming Biblical Eschatology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014, pp. 252-253.

<sup>47</sup> Então vi um novo céu e uma nova terra. Pois o primeiro céu e a primeira terra já se foram, e o mar já não existe” (Apocalipse 21:1).

<sup>48</sup> Nós, porém, segundo sua promessa, aguardamos novos céus e nova terra, nos quais habita a justiça (2 Pedro 3:13).

<sup>49</sup> O apóstolo Pedro compara a destruição futura com a que ocorreu aquando do dilúvio (2 Pedro 3:5-7), em que como sabemos não houve destruição do planeta terra, mas sim da maior parte dos seres vivos.

<sup>50</sup> Portanto, se alguém está em Cristo, é nova criação; as coisas velhas já passaram, e surgiram coisas novas (2 Coríntios 5:17).

<sup>51</sup> Ou não sabeis que o vosso corpo é santuário do Espírito Santo, que habita em vós, o qual tendes da parte de Deus, e que não sois de vós mesmos? Pois fostes comprados por preço; por isso, glorificai a Deus no vosso corpo (1 Coríntios 6:19-20).

<sup>52</sup> Porque foi da vontade de Deus que nele habitasse toda a plenitude e, havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, tanto as que estão na terra como as que estão no céu (Colossenses 1:19-20).

<sup>53</sup> Pois sabemos que toda a criação geme e agoniza até agora, como se sofresse dores de parto; e não somente ela, mas também nós, que temos os primeiros frutos do Espírito, também gememos em nosso íntimo, aguardando ansiosamente nossa adoção, a redenção do nosso corpo (Romanos 8:22-23).

<sup>54</sup> O lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo se deitará com o cabrito. O bezerro, o leão e o animal de engorda viverão juntos; e um menino pequeno os conduzirá. A vaca e a urso pastarão juntas, e as suas crias se deitarão juntas; e o leão comerá palha como o boi. A criança de peito brincará sobre a toca da cobra, e a desmamada porá a mão na cova da víbora (Isaías 11:6-8).

<sup>55</sup> Embora não haja consenso entre os teólogos acerca da maneira como estes acontecimentos terão lugar, nem acerca do reino milenar de Cristo referido no capítulo 20 de Apocalipse.

<sup>56</sup> GAFO, Javier. *Bioética*. Lisboa: Paulus, 2011, p. 469.

<sup>57</sup> MOO, Douglas J. & MOO, Jonathan A. *Op.cit.*, p. 178.

<sup>58</sup> HORRELL, David G. *Op.cit.*, p. 255.

<sup>59</sup> MOO, Douglas J. & MOO, Jonathan A. *Op. cit.*, p. 33.

<sup>60</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/John\\_McConnell\\_\(peace\\_activist\)](https://en.wikipedia.org/wiki/John_McConnell_(peace_activist))

<sup>61</sup> Porém, segundo Katharine Hayhoe, nos EUA cerca de 60-70% dos evangélicos rejeitam as evidências científicas a favor do aquecimento global. KARELAS, Andreas. *Climate Courage: How tackling climate change can build community, transform the economy, and bridge the political divide in America*. Boston: Beacon Press, 2020, p. xi.

<sup>62</sup> <https://creationcare.org/what-we-do/an-evangelical-declaration-on-the-care-of-creation.html>.  
<https://atyourservice.arocha.org/pt/declaracao-whitten-sobre-o-cuidado-com-a-criacao/>

<sup>63</sup> The Cape Town Commitment. *Op.cit.*

<sup>64</sup> Idem, p. 202.

<sup>65,66</sup> <https://arocha.pt/pt/quem-somos/missao/>

<sup>67</sup> <https://arocha.pt/pt/2018/11/21/a-rocha-recebeu-um-certificado-de-merito/>

<sup>68</sup> <https://arocha.pt/pt/comunidades-cristas/eco-igrejas-portugal/>

<sup>69</sup> <https://www.climateintercessors.org/>

<sup>70</sup> <https://renewourworld.net/pt-br/>

## Bibliografia

A Commission on climate change (Editorial). *Lancet*, 373, p.1659, 2009.

AKHTAR, Rais, PALAGIANO, Cosimo (Eds). *Climate Change and Air Pollution: The Impact on Human Health in Developed and Developing Countries*. Cham, Switzerland: Springer, 2018.

*Bíblia Sagrada Almeida Século 21: Antigo e Novo Testamentos*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

Declaração Evangélica sobre o Cuidado com a Criação.  
<https://atyourservice.arocha.org/pt/declaracao-whitten-sobre-o-cuidado-com-a-criacao/>

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si' Louvado Sejas* (Sobre o cuidado da casa comum). São Paulo: Loyola, 2015.

FOOT, Sarah. Climate change: the impact on health. *CMF Files* 72. Christian Medical Fellowship.

<https://www.cmf.org.uk/resources/publications/content/?context=article&id=27151>

HOSPEDALES, C. James. Caring for the Earth for better health and well-being of all: addressing climate change as a planetary health emergency. *Christian Journal for Global Health*, 8, pp. 3-7, 2021. <https://doi.org/10.15566/cjgh.v8i1.575>

HORRELL, David G. Ecological Ethics. In GREEN, Joel B. (ed). *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011.

GAFO, Javier. *10 Palavras Chave em Bioética*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1996.

GAFO, Javier. *Bioética*. Lisboa: Paulus, 2011.

GRUDEM, Wayne. *Christian Ethics: An Introduction to Christian Moral Reasoning*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2018.

Interdicasterial Working Group of the Holy See on Integral Ecology. *Journeying Towards Care for Our Common Home Five Years after Laudato Si*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). *Climate Change 2021: The Physical Science Basis*. the Working Group I contribution to the Sixth Assessment Report. United Nations Environment Programme (UNEP) & World Meteorological Organization (WMO), 2021.

KARELAS, Andreas. *Climate Courage: How tackling climate change can build community, transform the economy, and bridge the political divide in America*. Boston: Beacon Press, 2020.

MARTÍNEZ, Pedro César Cantú. Deliberación del cambio climático desde la bioética global. *Revista Iberoamericana de Bioética*, 13, pp. 1-11, 2020.  
<https://doi.org/10.14422/rib.i13.y2020.004>

MIDDLETON, J. Richard. *A New Heaven and a New Earth: Reclaiming Biblical Eschatology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014.

MOO, Douglas J. & MOO, Jonathan A. *Creation Care: A Biblical Theology of the Natural World*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2018.

Relatório especial do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) sobre os impactos do aquecimento global de 1,5°C acima dos níveis pré-industriais e respectivas trajetórias de emissão de gases de efeito estufa, no contexto do fortalecimento da resposta global à ameaça da mudança do clima, do desenvolvimento sustentável e dos esforços para

erradicar a pobreza. Tradução em português realizada pelo Governo do Brasil e aprovada pela Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). Brasil, 2019. <https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/07/SPM-Portuguese-version.pdf>

ROBINE, Jean-Marie, CHEUNG, Sin Lan, LE ROY, Sophie *et al.* Death toll exceeded 70,000 in Europe during the summer of 2003. *C. R. Biologies*, 331, pp. 171-178, 2008.

SANTOS, Filipe Duarte. *Alterações Climáticas*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2021.

STOTT, John. *O discípulo radical*. Minas Gerais. Brasil: Ultimato, 2011.

STOTT, John. *Issues Facing Christians Today* (4th ed). Nashville, Tennessee: Zondervan, 2006.

The Cape Town Commitment: A Confession of Faith and a Call to Action. *Kairos - Evangelical Journal of Theology*, 5 (1), pp. 165-224, 2011.

WATTS, Nick, ADGER, W. Neil, AGNOLUCCI, Paolo *et al.* Health and climate change: policy responses to protect public health. *Lancet Commissions*, 386, pp. 1861-1914, 2015.

## **Anexo I**

### **Declaração Evangélica sobre o Cuidado com a Criação**

A terra é do Senhor, e toda a sua plenitude – Salmos 24:1

192

---

Como seguidores de Jesus Cristo, comprometidos com a total autoridade das Escrituras, e conscientes das formas como degradamos a criação, cremos que a fé bíblica é essencial para a solução dos nossos problemas ecológicos.

Porque adoramos e honramos o Criador, buscamos manter e cuidar da criação.

Porque pecámos, falhámos na nossa mordomia pela criação. Por isso arrependemo-nos da forma como poluímos, distorcemos ou destruimos grande parte da obra do Criador.

Porque em Cristo, Deus curou a nossa alienação de Deus e estendeu a nós as primícias da reconciliação com todas as coisas, empenhamo-nos a trabalhar no poder do Espírito Santo para partilharmos as Boas Novas de Cristo em palavras e em ações, movendo-nos para reconciliar todas as pessoas em Cristo e estender a cura de Cristo à criação que sofre.

Porque aguardamos o tempo em que a criação que geme será restaurada à sua plenitude, empenhamo-nos em trabalhar vigorosamente para proteger e curar essa criação para a honra e glória do Criador – que conhecemos vagamente através da criação, mas encontramos plenamente nas Escrituras e através de Cristo. Nós e os nossos filhos enfrentamos uma crise



crescente na saúde da criação, da qual fazemos parte, e pela qual, pela graça de Deus, somos sustentados. No entanto, continuamos a degradar essa criação.

Estas degradações da criação podem ser resumidas como 1) degradação do solo; 2) desflorestação; 3) extinção das espécies; 4) degradação da qualidade da água; 5) toxicidade global; 6) alteração da atmosfera; 7) degradação humana e cultural.

Muitas destas degradações são sinais de que estamos a colocar pressão sobre os finos limites que Deus estabeleceu para a criação. Com o contínuo crescimento da população, estas degradações tornar-se-ão mais graves. A nossa responsabilidade não se limita a cuidar e alimentar as crianças, mas nutrir e cuidar do seu lar nesta terra. Respeitamos a instituição do casamento da forma como Deus no-la transmitiu, para assegurar de forma bem pensada que há descendência e que esta é bem cuidada, para a glória de Deus.

Reconhecemos que a pobreza humana é tanto uma causa como uma consequência da degradação ambiental.

Muitas pessoas interessadas, convencidas de que os problemas ambientais são mais espirituais do que tecnológicos, estão a explorar as ideologias e religiões humanas em busca de recursos espirituais não cristãos para a cura da terra. Como seguidores de Jesus Cristo, cremos que a Bíblia nos leva a responder de quatro formas:

Primeira – Deus chamou-nos para que confessássemos e nos arrependéssemos das nossas atitudes que desvalorizam a criação, e que torcem ou ignoram a revelação bíblica para apoiar o mau uso que fazemos dela. Esquecendo que “a terra é do Senhor”, temos frequentemente usado a criação sem nos lembrarmos da nossa responsabilidade pelo seu cuidado.

Segunda – As nossas ações e atitudes para com a terra têm de vir do centro da nossa fé, e estar enraizadas na plenitude da revelação de Deus em Cristo e nas Escrituras. Resistimos a ideologias que: a) presumem que o Evangelho nada tem a ver com o cuidado com as criaturas que não são humanas e b) ideologias que reduziriam o Evangelho a nada mais que cuidado com a criação.

Terceira – Procuramos diligentemente aprender tudo quanto a Bíblia nos diz acerca do Criador, criação e tarefa humana. Na nossa vida e nas nossas palavras declaramos que as Boas Novas são para toda a criação que ainda espera “a manifestação dos filhos de Deus” (Romanos 8:19).

Quarta – Procuramos entender o que a criação revela acerca da divindade de Deus, Sua presença sustentadora, e poder eterno, e o que a criação nos ensina sobre a ordem apontada por Deus e os princípios segundo os quais se rege.

Por esta razão pedimos a todos aqueles que estão comprometidos com a verdade do Evangelho de Jesus Cristo para afirmarem os princípios da fé bíblica que se seguem, e a buscarem formas de viver estes princípios nas nossas vidas pessoais, nas nossas igrejas e na sociedade.

O cosmos, em toda a sua beleza, liberdade, e dádiva de vida, é a obra do nosso Criador pessoal e amoroso.

O nosso Deus Criador é anterior à Criação e posterior a ela, no entanto está intimamente envolvido com ela, sustentando cada coisa na sua liberdade, e todas as coisas em relacionamentos de intrínseca complexidade. Deus é transcendente, e ao mesmo tempo sustentador amoroso de cada criatura; imanente, no entanto, completamente distinto da criação, não devendo ser confundido com ela.

Deus o Criador é relacional na Sua natureza, revelado como três Pessoas em uma. Da mesma forma, a criação imaginada por Deus é uma sinfonia de criaturas individuais num relacionamento harmonioso.

A preocupação do Criador prende-se a todas as criaturas. Deus declara que toda a criação é “boa” (Gênesis 1:31); promete cuidado numa aliança com todas as criaturas (Gênesis 9:9-17); tem prazer nas criaturas que não têm utilidade aparente para o homem (Job 39-41); e deseja, em Cristo “reconciliar todas as coisas para Si” (Colossenses 1:20).

Homens, mulheres e crianças têm uma responsabilidade única para com o Criador; ao mesmo tempo, somos criaturas, moldadas pelos mesmos processos e encastrados nos mesmos sistemas da física, da química, e interligações biológicas que sustentam as outras criaturas.

Homens, mulheres e crianças, criados à imagem de Deus, têm também uma responsabilidade única para com a criação. As nossas ações devem sustentar a multiplicação da criação e também preservar o poderoso testemunho que a criação dá acerca do Criador.

Os nossos talentos, dados por Deus, foram frequentemente desviados do seu intento original: que conheçamos, nomeemos, cuidemos e tenhamos prazer nas criaturas de Deus;

que cuidemos da civilização em amor, criatividade e obediência a Deus; e que ofereçamos a criação e a civilização em louvor ao Criador. Ignorámos os nossos limites de criatura e usámos a terra com ganância, e não com cuidado, como deveríamos ter feito.

O resultado carnal do pecado humano foi uma mordomia pervertida, uma manta de retalhos de jardim e lixeira em que o lixo vem a aumentar. “Não há verdade, nem benignidade, nem conhecimento de Deus na terra... por isso, a terra se lamentará, e qualquer que morar nela desfalecerá” (Oseias 4:1-3). Sendo assim, uma das consequências do nosso mau uso da terra é uma injusta negação da dádiva de Deus aos seres humanos, tanto agora como no futuro.

O propósito de Deus em Cristo é curar e trazer à plenitude não apenas pessoas, mas toda a ordem criada. “Porque foi do agrado do Pai que toda a plenitude nele habitasse. E que, havendo por ele feito a paz, pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, tanto as que estão na terra, como as que estão nos céus” (Colossenses 1:19-20).

Em Jesus Cristo, os crentes são perdoados, transformados e levados ao reino de Deus. “Assim que, se alguém está em Cristo, nova criatura é: as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo” (2 Coríntios 5:17). A presença do Reino de Deus é marcada não só pela renovada comunhão com Deus, mas também pela harmonia renovada e pela justiça entre as pessoas, e por uma renovada harmonia e justiça entre as pessoas e o resto do mundo criado. “Porque com alegria saireis, e em paz sereis guiados: os montes e os outeiros exclamarão de prazer, perante a vossa face, e todas as árvores do campo baterão as palmas” (Isaías 55:12).

Creemos que em Cristo há esperança, não apenas para os homens, mulheres e crianças, mas também para o resto da criação que sofre as consequências do pecado humano.

Portanto, apelamos a todos os cristãos que reafirmem que toda a criação pertence a Deus; que Deus a criou boa; e que Deus a renova em Cristo.

Encorajamos a que se faça uma maior reflexão sobre o ensino bíblico e teológico que fala da obra redentora de Deus em termos de renovação e complemento do Seu propósito para a criação.

Buscamos uma reflexão mais profunda sobre as maravilhas da criação de Deus e os princípios pelos quais a criação funciona. Apelamos também a uma consideração cuidadosa sobre como as nossas ações individuais e corporativas respeitam e obedecem às ordenanças de Deus para a criação.

Encorajamos os cristãos a incorporar a extravagante criatividade de Deus nas suas vidas, fundamentando o papel da beleza e das artes nos seus padrões pessoais, eclesiais e sociais.

Apelamos aos cristãos individuais e às igrejas para que sejam centros de renovação e cuidado para com a criação, deleitando-se na criação como dom de Deus e usufruindo dela como provisão de Deus, de formas que sustentem e curam o tecido danificado da criação que Deus nos confiou.

Recordamos as palavras de Jesus de que as nossas vidas não consistem na abundância das nossas possessões e, portanto, encorajamos os seguidores de Cristo a resistirem ao isco do desperdício e do hiperconsumismo, fazendo escolhas pessoais que expressem humildade, paciência, autocontrolo e frugalidade.

Apelamos a todos os cristãos para que trabalhem no sentido de haver economias sustentáveis, justas e piedosas, que reflitam a economia soberana de Deus e capacitem homens, mulheres e crianças a prosperarem junto com toda a diversidade da criação. Reconhecemos que a pobreza força as pessoas a degradar a natureza, de forma a poderem sobreviver; por isso apoiamos o desenvolvimento de uma economia justa e livre que capacita os pobres e cria abundância sem diminuir a dádiva da criação.

Comprometemo-nos a obter políticas sociais responsáveis que incorporem os princípios de mordomia da criação segundo a Bíblia.

Convidamos os cristãos – indivíduos, congregações e organizações – a juntarem-se a nós nesta declaração evangélica sobre o ambiente, tornando-nos pessoas de aliança num círculo cada vez mais vasto de cuidado bíblico com a criação.

Apelamos a todos os cristãos para que ouçam e trabalhem com todos aqueles que se preocupam com a cura da criação, com ensejo tanto de aprender com eles bem como de partilhar com eles a nossa convicção de que o Deus que todas as pessoas sentem presente na criação (Atos 17:27) é plenamente conhecido apenas através da Palavra encarnada em Cristo, o Deus vivo, que fez e sustenta todas as coisas.

Fazemos esta declaração sabendo que até que Cristo volte para reconciliar todas as coisas, somos chamados a ser mordomos fiéis do bom jardim de Deus, o nosso lar terreno.

## **ECOLOGIA E ECOTEOLOGIA: UMA RELAÇÃO ECOESPIRITUAL**

Geneci Bett\*

\*Geneci Bett, filósofa, mestre e doutora em Teologia. Prof<sup>ª</sup> na FBN – Faculdade Boas Novas – Manaus – Amazonas – Brasil. (g.bett@hotmail.com).

## 1. Introdução

A humanidade se deu conta que do meio ambiente depende a qualidade de vida para nossa espécie e a toda a biosfera. Só existe uma grande Casa para habitar, e nela convive também uma enorme gama de seres. Embora cada vez mais a população se concentre na cidade existe uma necessidade de cultivar uma sintonia com o solo, a água, o ar, o sol e a lua. Escutar o canto dos pássaros, caminhar na mata, sentar-se à sombra de uma árvore, sentir o frescor da manhã, banhar-se nas águas límpidas de uma cachoeira ou brincar em meio às ondas do mar. A emergência da ecologia traz à humanidade a oportunidade de se reencantar com o mundo, desenvolver a sensibilidade, aguçar os cinco sentidos e admirar a beleza do Planeta em que vivemos, e da qual não somos proprietários, mas inquilinos.

A crise ambiental é uma crise da humanidade e de suas escolhas. Precisamos dar o salto dos sintomas para suas causas. O teólogo chileno Román Guridi aponta quatro grandes sintomas da crise ambiental: esgotamento de recursos renováveis e suas consequências para a humanidade; redução da biodiversidade e destruição de ecossistemas; aumento da poluição em diversas formas; risco de grandes desastres associados ao poder militar (energia nuclear, armas químicas e biológicas) (GURIDI, 2018, p.34). A consciência ecológica, que partiu da noção de meio ambiente, dilatou-se e relaciona-se diretamente com o meio e com as atitudes das pessoas, bem como o modelo produzir e consumir os bens da Terra que impactam sobre ele.

## 2. A Ecologia

O termo ecologia foi originalmente empregado por **Ernst Haeckel** (1834-1919), em 1866, na obra *Generelle morphologie*. A palavra ecologia é derivada de duas palavras gregas: *oikós* e *logos*, que significam, respectivamente, “casa” e “estudo”. Podemos concluir, desse modo, que ecologia seria o estudo do local em que os seres vivos vivem, entretanto, essa parte da biologia é muito mais complexa. **A ecologia é a ciência que estuda as relações dos seres vivos entre si e deles com o meio ambiente.**

O Papa Francisco, no capítulo I da Encíclica *Laudato Si*, aponta como sinais eloquentes da atual situação do planeta, que não podem ser escondidos “debaixo do tapete: os resíduos sólidos e a cultura do descarte, as mudanças climáticas, a qualidade da água, a perda da biodiversidade, a deteriorização da qualidade de vida com a degradação ambiental, e a desigualdade planetária (LS 17-61).

### Afirma o Papa Francisco na Laudato Si:

Quando falamos de meio ambiente, fazemos referência também a uma particular relação entre a natureza e a sociedade que a habita. Isto impede-nos de considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma mera moldura da nossa vida. Estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos (LS 139).

O Papa refere-se a Francisco de Assis como modelo de atitude diante do Planeta. Como o santo de Assis, é necessário nos aproximarmos da natureza e do meio ambiente com a abertura para a admiração e o encanto. Falemos a língua da fraternidade e da beleza na nossa relação com o mundo. Se nos sentirmos intimamente unidos a tudo o que existe, então brotarão, de modo espontâneo, a sobriedade e a solicitude (LS 11).

O apelo do papa Francisco (LS 13) dirigido a toda a humanidade: O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum

Para o filósofo e ecologista espanhol Jorge Riechmann, “a atual crise ecológica resulta de desajustes na interação entre biosfera e tecnosfera (...) Os processos lineares que regem a tecnosfera industrial chocam violentamente contra os processos cíclicos que prevalecem na biosfera”. Estas absorvem cada vez mais matéria e energia e excretam resíduos a um ritmo insustentável (RIECHMANN, 2005, p.114).

O problema ecológico radica-se “em um modo de viver, um sistema de vida – marcado pela industrialização e a sociedade de consumo – que alterou os ecossistemas e o funcionamento natural da terra” (GURIDI, 2018, p.35). Em outras palavras, “nossa forma de vida como um todo – nossa forma de trabalhar, produzir e consumir – não é perdurável no tempo, nem tampouco generalizável a todos os habitantes do planeta” (RIECHMANN, 2005, p.46).

Para Guattari, a ecologia ambiental atual somente inicia e prefigura a “ecologia generalizada” do futuro, que visa a “descentrar radicalmente as lutas sociais e as maneiras de assumir a própria psique”. Ele critica os movimentos ecológicos arcaicos e “folclorizantes” que recusam o engajamento político em grande escala. Cada vez mais, os equilíbrios naturais dependerão das intervenções humanas, éticas e políticas, para reparar os danos causados contra a biosfera e assegurar o futuro da nossa espécie no planeta (GUATTARI, 2001, p.52).

A ecologia mental, por sua vez, serve para denunciar a introjeção do poder repressivo sobre os oprimidos e postula uma nova forma de viver a subjetividade em relação com o mundo real. Os movimentos emancipatórios almejam superar tudo o que entrava a liberdade

de expressão e de inovação. A ecologia social e a mental deverão trabalhar na reconstrução das relações humanas em todos os níveis, do socius. O poder capitalista se desterritorializou e ampliou seu domínio sobre o conjunto da vida social, econômica e cultural do planeta, infiltrando-se no seio dos mais inconscientes estratos subjetivos. Não é possível se opor a ele apenas de fora, através de práticas sindicais e políticas tradicionais. Deve-se encarar seus efeitos no domínio da ecologia mental, no seio da vida cotidiana individual, familiar e coletiva. A questão será, no futuro, a de cultivar o dissenso e a produção singular de existência (GUATARRI, 2001, p.32).

A ecologia social estimula “um investimento afetivo e pragmático em grupos humanos de diversos tamanhos” para reconstruir, de forma nova, o tecido social. Um ponto programático primordial da ecologia social consiste na transição da sociedade capitalista da era da mídia para a pós-mídia, como “reapropriação da mídia por uma multidão de grupos-sujeito, capazes de gerila numa via de ressingularização” (GUATARRI, 2001, p.45).

Guattari articula as “três ecologias” almejando uma sociedade alternativa, com novos paradigmas comunicacionais, relacionais e sociais. Para ele, a verdadeira resposta à crise ecológica dar-se-á

(..) em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Essa revolução deverá concernir, portanto, não só às relações de forças visíveis em grande escala, mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo (GUATTARI, 2001, p.8).

Em “As três teologias”, Guattari não tem perspectiva religiosa e nem pretende oferecer subsídios para a nascente ecoteologia. Embora cite a ecologia ambiental, ele não valoriza suficientemente a alteridade da Terra e da biosfera. Vê com desconfiança o movimento ecológico. Seu intento é investir na ecologia social, em novas relações, diferentes daquelas que o capitalismo estabelece na sociedade da comunicação e da manipulação das massas.

O enlace da ecologia ambiental, da ecologia científica, da ecologia econômica, da ecologia urbana e das ecologias social e mental, não para englobar todas essas abordagens ecológicas heterogêneas em uma mesma ideologia totalizante ou totalitária, senão para assinalar o contrário, a perspectiva de uma escolha ético-política da diversidade, do dissenso criador, da responsabilidade a respeito da diferença e da alteridade (Guattari, 2015, p. 31, citado em Hur, 2015, p.425)



Naess e G. Sessions divulgam os “Princípios básicos da Ecologia Profunda”, que são uma plataforma de luta em vista de uma nova humanidade. Resumidamente:

1. O bem-estar e o florescimento da vida humana e da não-humana sobre a terra têm valor em si mesmos (valor intrínseco, valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não-humano para os propósitos humanos.
2. A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização desses valores e são valores em si mesmos.
3. Os seres humanos não têm nenhum direito de reduzir essa riqueza e diversidade, exceto para satisfazer necessidades humanas vitais.
4. A prosperidade da vida humana e das suas culturas é compatível com um substancial decréscimo da população humana. O florescimento da vida não humana exige essa diminuição.
5. A atual interferência humana no mundo não-humano é excessiva e a situação está piorando aceleradamente.
6. Em conformidade com os princípios anteriores, as políticas precisam ser mudadas. As mudanças políticas afetam as estruturas básicas da economia, da tecnologia e da ideologia. A situação que resultará desta alteração será profundamente diferente da atual.
7. A mudança ideológica ocorrerá, sobretudo, no apreciar da qualidade de vida (manter-se em situações de valor intrínseco), em vez da adesão a padrões de vida mais elevados. Haverá uma consciência profunda da diferença entre o grande (quantidade) e o importante (qualidade).
8. Aqueles que subscrevem os princípios precedentes têm a obrigação de tentar implementar, direta ou indiretamente, as mudanças necessárias (NAESS e SESSIONS, 1984, p.1-6)

## 2.1 Ecologia: um novo paradigma

O teólogo brasileiro Leonardo Boff é considerado o fundador da ecoteologia latino-americana, pois com ele essa alcança com amplitude, divulgação, extensão e profundidade. Quando a teologia da libertação ainda concentrava todo seu foco no empenho social, iluminado pela fé em Jesus Cristo, Boff intuiu que a Terra também sofria, como os pobres e com os pobres. Abriu um caminho novo, inusitado. Herdeiro de uma sólida formação clássica. (Da ecologia à ecoteologia. Uma visão panorâmica norte-europeia, ele aprendeu com as CEBs e as pastorais populares a fazer uma leitura teológica “a partir de baixo”. Deixou-se tocar pelas belezas e fragilidades dos pobres. Como um teólogo conectado com as questões contemporâneas já no final da década de oitenta percebeu que era necessário dar um passo a mais. E assim o fez, dedicando-se a estudar sobre a ecologia e sua influência para o pensar teológico, a ética e a espiritualidade.

Boff toma a ecologia profunda de Naess e as três ecologias de Guattari, e elabora uma síntese original. Ele apresenta assim quatro “camadas” da ecologia, intimamente relacionadas: ambiental, social, mental e profunda ou integral (BOFF, 2012). Na obra em que reúne os elementos centrais de seu pensamento, por ocasião dos 80 anos de vida, Leonardo

se refere aos “caminhos da ecologia integral”: a ecologia ambiental, que reporta à qualidade de vida, a ecologia político-social, que diz respeito à sustentabilidade, a ecologia mental (novas mentes e corações), e a ecologia integral-espiritual, pois somos parte do universo (BOFF, 2018, p. 109-115).

Boff inicia sua reflexão retomando e ampliando o conceito de Ernest Haeckel, que a ecologia é o estudo do inter-retro-relacionamento de todos os sistemas vivos e não-vivos entre si e com seu meio-ambiente. Não se trata de estudar isoladamente os seres bióticos e abióticos, mas de perceber as relações. Não a metade do ambiente, mas ele inteiro. Um ser vivo é compreendido em relação ao conjunto das condições vitais que o constituem e no equilíbrio com os demais representantes da comunidade dos viventes. Daí, conclui:

(...) a ecologia é um saber de relações, interconexões, interdependências e intercâmbios de tudo com tudo em todos os pontos e em todos os momentos (...) Não é um saber de objetos de conhecimento, mas de relações entre os objetos de conhecimento. Um saber de saberes, entre si relacionados (BOFF, 2004, p.17).

A ecologia pretende compreender a forma como os seres dependem uns dos outros, numa imensa teia de interdependência, o sistema homeostático, equilibrado e autorregulado. A singularidade do saber ecológico consiste na transversalidade: “relacionar pelos lados (comunidade ecológica), para a frente (futuro), para trás (passado) e para dentro (complexidade) todas as experiências e todas as formas de compreensão como complementares e úteis no nosso conhecimento do universo, nossa funcionalidade dentro dele e na solidariedade cósmica que nos une a todos” (BOFF, 2004, p.17).

Então, a ecologia deixou de ser um movimento de preservação das matas e das espécies. Transforma-se em crítica ao tipo de civilização que construímos, que devora energia e destrutura os ecossistemas. Uma forma de viver, uma via de redenção para o ser humano e o ambiente (BOFF, 2004, p.18).

No paradigma emergente, ao lado da razão instrumental, valoriza-se a razão simbólica e cordial, usam-se todos os nossos sentidos corporais e espirituais. Somos razão (logos) e afetividade (pathos), desejo (Eros), paixão, comoção, comunicação e atenção para a voz da natureza que fala em nós (daimon). Conhecer não é somente uma forma de dominar a realidade, mas também de entrar em comunhão com os outros seres (BOFF, 2004, p.29).

“Saber Cuidar” (1999) é uma obra-prima, que articula, de forma brilhante, a faceta humana e cósmica da ecologia. Trata do cuidado com o nosso único planeta, com o próprio nicho ecológico, com a sociedade sustentável, com o outro/a, os pobres, oprimidos e excluídos, com nosso corpo, com a cura integral do ser humano, com “os anjos e os demônios

interiores”, com o nosso espírito, os grandes sonhos e Deus, e por fim, com a grande travessia da morte (BOFF, 1999).

Boff discorre sobre a ecoespiritualidade, em perspectiva inter-religiosa. Relaciona-a com a ética e o novo paradigma (BOFF, 2010, p. 74-151). Além disso, ele consegue libertar o tema da “sustentabilidade” das amarras economicistas e da cooptação do mercado global, pois a relaciona corretamente com uma ecologia integral.

Sustentabilidade é toda ação destinada a manter as condições energéticas, informacionais, físico-químicas que sustentam todos os seres, especialmente a Terra viva, a comunidade de vida e a vida humana, visando sua continuidade e ainda atender as necessidades da geração presente e das futuras, de tal forma que o capital natural seja mantido e enriquecido em sua capacidade de regeneração, reprodução e coevolução (BOFF, 2012, p.107).

A ecologia ambiental enfoca na interação entre os seres humanos e os demais seres vivos e não vivos. Aborda a maneira como essa relação é vivida, os pressupostos que a governam, as dinâmicas que a constituem e as consequências práticas para a humanidade e a natureza. Tudo isso está condicionado por fatores culturais e históricos. A sociedade humana sempre produziu um impacto no seu entorno. Atualmente, esse atingiu um grau impressionante, que chega a ameaçar a viabilidade de nossa existência sobre a terra. Vários temas cabem na ecologia ambiental, como: poluição, proteção das espécies em vias de extinção, perda de biodiversidade, desmatamento, esgotamento dos recursos não renováveis, destruição dos ecossistemas, mudanças climáticas, geração e manejo de resíduos, o risco de desastres biológicos e nucleares (GURIDI, 2018, p.52-53).

A maneira na qual a ecologia e a crise ecológica são compreendidas determina o modo pelo qual a teologia desempenha um papel nela! Com o olhar da fé, a ecologia ambiental aponta o florescimento e plenitude da totalidade da criação, ou seja, da criação em seu conjunto. Isso vale não somente para o cristianismo.

As religiões e as comunidades religiosas podem desempenhar um papel chave nesta tomada de consciência e transformação das crenças e práticas, já que elas possuem os arquétipos, os símbolos, os significados, os valores e os códigos morais ao redor dos quais nos agrupamos e nos definimos (GURIDI, 2018, p.54).

A Ecologia é mais do que o estudo sobre o meio ambiente, ou com mais precisão, acerca da relação dos seres e do conjunto dos ecossistemas que compõem a biosfera. Mas não pode ignorar ou subestimar o seu sentido primigênio. Uma ecologia de mente sem a ecologia ambiental e social pode se tornar uma ideologia alienante. Por isso, a visão de “ecologia integral”, sistematizada por Francisco no capítulo IV da *Laudato Si*, consegue

abarcam o universo (ou pluriverso) dos seus componentes; supera os equívocos do antropocentrismo despótico da modernidade; questiona o atual modelo de exploração, produção e descarte; enfatiza a unidade entre a questão social e ambiental; em vista de uma sociedade justa, inclusiva, sustentável e responsável pelo futuro das novas gerações (LS 138-162).

Portanto, há um encantamento diante da beleza da Criação, inquietação frente à crise ambiental causada pelo ser humano. Uma visão abrangente concebe a ecologia como um todo integrado, de esferas concêntricas ou comunicantes no campo ambiental, social e pessoal. Integra as variáveis de cunho científico, ético e filosófico.

### 3. Conceito e finalidade da Ecoteologia

A síntese de Román Guridi Guridi (2018) expõe, de forma didática, as características gerais da ecoteologia. Segundo ele:

“A ecoteologia contribui para às práticas ecologicamente amigáveis, contra aqueles que o acusam de ser uma das principais causas históricas da crise ecológica atual”; é modelada pelo encontro da reflexão teológica e a crescente consciência ecológica; se desenvolveu muito nos últimos anos, com uma quantidade razoável de autores e publicações; realiza uma dupla tarefa hermenêutica: a crítica a partir da fé cristã, e a crítica da própria formulação que esta adquiriu na história; redefine a noção de domínio e reinterpretar a pretensa tarefa de administrar o mundo, encomendada por Deus à humanidade em Gn 1; busca novas metáforas e conceitos para expressar a causalidade divina (relação de Deus com a criação) e o vínculo do ser humano com as outras criaturas; explicita paradigmas bíblicos e outras tradições teológicas que ofereçam uma compreensão da realidade distinta do dualismo grego e da estratificação hierárquica dos seres; acentua o valor intrínseco de todas as criaturas, que tem sua origem em Deus; propõe um conjunto de princípios éticos e critérios práticos para o discernimento de pessoas e de comunidades, em vista de novas formas de vida (GURIDI, 2018, p. 87).

As produções de ecoteologia se diferenciam pelas formas de lidar com o uso da Escritura; as perguntas formuladas e estudadas; as preocupações particulares ou gerais; a pluralidade de Igrejas cristãs; o tipo de diálogo estabelecido com as ciências e a filosofia; o horizonte intelectual, os objetivos estabelecidos e a forma como se recebe e interpreta a Tradição cristã. “Estas diferenças nos temas, nos métodos e nas prioridades implicam tensões e, também disparidade na qualidade e no alcance das pesquisas e publicações dentro da ecoteologia” (GURIDI, 2018, p. 101). Há uma pluralidade de vozes, diversidade de temas, ênfases e estratégias. No entanto, faltaria um método próprio para fazer teologia a partir de uma perspectiva ecológica.

A ecoteologia tem um duplo objetivo: exercer uma crítica cristã aos valores culturais, crenças e atitudes que estão subjacentes à crise ecológica, e realizar uma atualização ecológica do cristianismo, no ensino e na prática (CONRADIE, 2006, p.3). Ela nos permite recuperar, reinterpretar e reconstruir elementos da Escritura e da Tradição, em diálogo com a sensibilidade ecológica contemporânea. A ecoteologia penetrou em vários âmbitos da teologia, como a dogmática, a ética, a história, os estudos bíblicos, a liturgia e a espiritualidade. Dessa forma, propicia uma revisão integral e uma nova expressão do cristianismo. Ela conecta as práticas e crenças ecologicamente amigáveis com as convicções e símbolos mais profundos da fé cristã (GURIDI, 2018, p.155-157).

A missão da ecologia exige mais do que recuperar os elementos da Bíblia e da Tradição eclesial, que foram esquecidos ou ignorados no correr do tempo. Assim, a ecoteologia impulsiona a memória teológica como também realiza uma revisão das práticas e crenças cristãs, como por exemplo, a ideia de que a criação existe somente em benefício do ser humano. Tal revisão construtiva afeta os principais símbolos e doutrinas do cristianismo. A ecoteologia deve redizer tudo isso. A crescente consciência ecológica é um catalisador para uma apropriação nova e mais profunda da Escritura e da Tradição Cristã. Ela questiona a narrativa teológica clássica que: nós fomos criados à imagem e semelhança de Deus, e por isso temos um status especial, e Deus mesmo no pediu para dominar e governar a criação (GURIDI, 2018, p.157-159).

### **3.1 Ecoteologia latino-americana**

A ecoteologia latino-americana apresenta proximidade com a teologia da Libertação, o ecofeminismo, as teologias afro-ameríndias e a perspectiva de colonial. Existe singularidade à articulação com a pastoral e a participação em iniciativas socioambientais em defesa dos pobres e do território (MURAD, 2016, p.213,231-232). Destaca-se aqui síntese, revista e ampliada, do conteúdo exposto no capítulo VI (singularidade da Ecoteologia), da obra “Ecoteologia: um mosaico” (MURAD, 2016, p.216-223)

A ecoteologia latino-americana, em estreita relação com as teologias contextuais do continente, define-se como uma corrente teológica; reelabora a autocompreensão da fé (em que/quem cremos), que ilumina as realidades humanas significativas, incorporando o aporte das ciências ambientais, das práticas socioambientais e do paradigma ecológico; incrementa a contribuição da fé cristã para o cuidado com o planeta, a sustentabilidade e o bem viver; desenvolve uma espiritualidade, unificadora, celebrativa, alegre, esperançada, lúcida, conectada com o mundo humano e cósmico; articula a dimensão social da fé cristã com a emergente consciência planetária, ampliando o horizonte da teologia da Libertação Latino-americana; agrega elementos crítico-construtivos de outras teologias, como as de gênero, afroamericana, indígena, de colonial,

ecumênica e inter-religiosa; convoca os cristãos e outros interlocutores para desenvolverem atitudes pessoais, ações coletivas e políticas institucionais visando a manter a terra habitável e promover a inclusão social dos pobres.

### **3.2 Ecoteologia Amazônica**

A Amazônia, um dos pulmões do planeta, se torna neste contexto, palco de uma luta renhida! Como afirmou o papa Francisco em Porto Maldonado, durante o encontro com os povos indígenas: “você nunca estiveram tão ameaçados”. Sim, na Amazônia povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas, religiosas e religiosos, jovens moradores das cidades, ambientalistas, lutam e resistem.

O martírio de tantas pessoas testemunha a força da resistência dos povos ao avanço de um modelo de morte e injustiça. Nesta, como em todas as situações extremas pelas quais passou, o povo de Deus se pergunta: “Senhor, onde estás?” A resposta a esta pergunta se transforma em canto de resistência, em hino nas romarias, em poesia nas celebrações. É o fermento que aumenta a fé e dá força para a caminhada, ao ser compartilhado em comunhão. Se transforma, também, em teologia, em uma forma de falar sobre Deus, a partir da experiência de busca e de encontro. Por isto, nestes tempos em que o grito da Terra e o grito dos pobres são um e o mesmo, para muitos e muitas de nós, fazer teologia é, fazer ecoteologia! Conforme o papa Francisco “que nós e todos os seres do universo, sendo criados pelo mesmo Pai, estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde,” (LS, Parágrafo 89).

### **3.3 Teologia e Ecoteologia: ecoespiritualidade**

A Teologia mostra a reflexão sobre a fé ou a partir da fé vivida e transmitida na comunidade eclesial, realizada de maneira sistemática e crítica, esperançada e sábia, concernente à relação de Deus com a humanidade, a serviço da evangelização e de um mundo fraterno. A Eco Teologia elabora a mesma teologia no horizonte da consciência planetária. Entendemos por esse conceito a (re)descoberta de que o mundo se torna um todo, o ser humano é membro da Terra e deve assumir a responsabilidade pelo futuro do planeta habitável (MURAD, 2016, p.38-46). Tal perspectiva é esboçada na “Carta de Terra” com as seguintes palavras:

Na diversidade de culturas e formas de vida, existe a família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum. Somar forças para gerar uma sociedade sustentável global baseada no respeito pela natureza, nos direitos humanos universais, na justiça econômica e numa cultura da paz

se faz urgente. Assim, os povos da Terra tem a responsabilidade uns para com os outros, com a grande comunidade da vida e com as futuras gerações (Carta da Terra, Preâmbulo, 2000).

A ecoteologia é legítima teologia, realizada em nova perspectiva, em continuidade com a Tradição Viva das Igrejas. Nas premissas que “tudo está relacionado”, cada criatura tem valor em si mesmo, a criação é comunicação de Deus, o ser humano é “filho da terra” e sua expressão autoconsciente, há um fio condutor entre criação, salvação e recapitulação, incitam a atualização de várias disciplinas teológicas como a teologia da criação, a antropologia teológica, a soteriologia, a escatologia, a cristologia, a trindade, a eclesiologia e até a teologia dos sacramentos. Assume-se a unidade da experiência salvífica (MURAD, 2009, p.287-290) e se buscam alternativas para superar a fragmentação das disciplinas e áreas de estudos da teologia.

No dizer de Conradie, a ecoteologia é “uma tentativa de recuperar a sabedoria ecológica do cristianismo diante das ameaças e injustiças ambientais” (CONRADIE, 2006, p.3). Ela é mais do que teologia da criação ou um campo da moral social. Propicia novas (re)leituras da Bíblia e da Tradição Eclesial, suplantando uma visão antropocêntrica egoica e dominante. O ser humano é responsável pelo futuro da Terra habitável, isso exige desenvolver uma ética cristã planetária, que vá além das subjetividades, integre as causas sociais com as ambientais e inclua a paz e do diálogo interreligioso num mundo plural.

A singularidade da ecoteologia radica tanto no conteúdo, quanto no método e na linguagem. Seguindo tendência semelhante de outras ciências, ela anseia romper com a separação rígida entre sujeito e objeto, no ato de conhecer. Assim, “abandona o pensamento analítico, com suas distinções de sujeito e objeto, em favor de uma forma de pensar nova, comunicativa e integradora. Resgata o antigo conceito da razão como órgão perceptor e participativo” (MOLTMANN, 1987, p.15). Mudam os interesses que guiam o conhecimento. No dizer desse grande teólogo reformado alemão: já não se conhece para dominar, mas “para participar, para integrar-se nas relações recíprocas do vivo” (MOLTMANN, 1987, p.17).

### **Considerações finais**

Para Guattari a ecologia além do campo ambiental compreende a subjetividade também como fenômeno cultural e social, não a restringindo a uma questão individual. Sugere uma “ecologia da mente”. Defende a simultaneidade dos aspectos pessoais e coletivos, das subjetividades e das comunidades, gestando uma “nova humanidade”. Assume a perspectiva de “fazer transitar as ciências humanas e as ciências sociais de paradigmas

cientificistas para paradigmas ético-estéticos” (GUATTARI, 2006, p.21). Para a ecoteologia, tanto na sua vertente prática, quanto teórica, alerta para a importância da linguagem simbólica e da arte, como forma de produção de conhecimento e estratégia de ação.

Leonardo Boff desenvolveu o tema da ecologia em perspectiva multidisciplinar, com ênfase na filosofia e na teologia. Oferece assim várias chaves de leitura para a ecoteologia, tanto no campo acadêmico quanto no pastoral. Boff elabora preciosos elementos de ética ecológica. Toma de forma vigorosa e original o conceito de “cuidado”, que posteriormente será divulgado pelo Papa Francisco na *Laudato Si*. Também é visionário quanto à unidade da questão social com a ambiental. Propugna uma ecologia integral. Ele não elabora sua “constelação conceitual” de ecologia sob a medida da teologia. Nem faz o contrário. Os dois saberes se fecundam mutuamente. De forma que, ao perscrutar um, amplia-se e se aprofunda a outro. Tal flexibilidade possibilita, ao mesmo tempo, respeitar os jogos linguísticos de cada saber e criar pontes hermenêuticas entre eles. A ecoteologia de Boff se mostra, em sua abordagem, linguagem e conteúdo como uma ciência da interdependência.

Assim, a ecoteologia vai além de uma teologia contextual, ou uma parte da ciência da fé. A ecoteologia permite recuperar, reinterpretar e reconstruir elementos da Escritura e da Tradição Cristã, em diálogo com a sensibilidade ecológica contemporânea. Atualiza e revigora a fé cristã. Portanto existe uma estreita relação da Ecologia e Eco Teologia numa relação eco espiritual, fundada nas escrituras sagradas.

### **Referências:**

BOFF, L. *As 4 ecologias*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2012.

BOFF, L. *Cuidar da Terra, proteger a vida*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

BOFF, L. *Ecologia. Grito da Terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BOFF, L. *Reflexões de um velho teólogo e pensador*. Petrópolis: Vozes, 2018.

BOFF, L. *Saber Cuidar. Ética humana e compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOFF, L. *Sustentabilidade. O que é - O que não é*. Petrópolis: Vozes, 2012

FRONTEIRAS, REVISTA DE TEOLOGIA DA UNICAP – Da ecologia à ecoteologia. Uma visão panorâmica. *Fronteiras*, Recife, v. 2, n. 1, p. 65-97, jan./jun., 2019.

GUATTARI, F. *As três ecologias*. Edição Eletrônica. 11ª ed., 2001. Disponível em: [www.tupykurumin.wd2.ne](http://www.tupykurumin.wd2.ne)



- GUATTARI, F. Caosmose. Um novo paradigma estético. São Paulo: editora 34, 4ª reimp. 2006
- GURIDI, R. Ecoteología: hacia um nuevo estilo de vida. Santiago: Ed. Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- GUTIÉRREZ, G. Teologia da Libertação. Petrópolis: Vozes, 2 ed, 1976.
- HALLMAN, D.G. Ecotheology: Voices from South and North. WCC Publications, 1994.
- HUR, D.U. Guattari e a ecosofia in: Psicologia Política. Vol. 15. nº 33. maioago. 2015, p. p. 423-430.
- JUNGES, J.R. Ecologia e criação. São Paulo: Loyola, 2001
- LIBANIO, J.B. Teologia da Libertação. Um roteiro didático. São Paulo: Loyola, 1987.
- MOLTMANN, J. Dios en la creación. Salamanca: Sígueme, 1987.
- MURAD, A (org). Ecoteologia. Um mosaico. São Paulo: Paulus, 2016.
- MURAD, a. Fronteiras, Recife, v. 2, n. 1, p. 65-97, jan./jun., 2019 Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2013/09/21/deleuze-rizoma/> acesso em 23 de jun 2021.
- MURAD, A. “Paradigma ecológico: gestão e educação ambientais”, in SOTER (org.), Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade, São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 39-62.
- MURAD, A. Núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica in: Pistis & Práxis, Curitiba, v. 1, n. 2, jul./dez. 2009, p. 277-297.