



# A Criação como sacramento: a ecoteologia de Ioannis Zizioulas a partir de Cl 1,15-20

Creation as sacrament: the ecotheology of Ioannis Zizioulas from Col 1,15-20

*Waldecir Gonzaga\**

PUC-Rio

*Diego Artur Wust\*\**

PUC-RS

Recebido em: 12/08/2024. Aceito em: 30/09/2024.

**Resumo:** *A narrativa da criação conta que o homem recebeu a terra como dom sagrado de Deus, com a missão de zelar por ela e fazê-la frutificar, mas a história mostra o ser humano explorando e destruindo a criação de Deus em vista do próprio benefício. Essa postura dominadora produziu um desequilíbrio ambiental que ameaça a vida de todas as criaturas e de toda a obra da criação. Nesse sentido, o tema do presente estudo é a criação como sacramento a partir da teologia ecológica de Ioannis Zizioulas, tendo como iluminação bíblica o hino cristológico de Cl 1,15-20. O primeiro tópico apresenta e comenta Cl 1,15-20, com ênfase nos elementos que fundamentam a reflexão ecoteológica desenvolvida nesse estudo. O tópico que segue propõe uma análise histórica da crise ecológica, evidenciando as raízes espirituais deste problema. O terceiro tópico apresenta a criação como sacramento a partir da cosmologia eucarística proposta por Zizioulas. Inspirado na tradição patrística e litúrgica do Oriente,*

---

\* Doutor em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália, 2006). Pós-doutorado (FAJE, Belo Horizonte, 2017). Diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>).

E-mail: [waldecir@hotmail.com](mailto:waldecir@hotmail.com).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

\*\* Mestrando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, 2024).

E-mail: [diegoawust@hotmail.com](mailto:diegoawust@hotmail.com).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9080640716438392>.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-0555-4241>.





*Zizioulas desenvolve uma teológica ecológica capaz de oferecer uma nova visão do mundo natural e transformar a relação do homem com a criação. Por sua vez, o hino cristológico de Cl 1,15-20 fundamenta biblicamente esta proposta teológica a partir de uma cosmovisão cristocêntrica que destaca a origem e o destino de toda a criação. Contra a visão antropocêntrica que reduz a natureza a objeto de exploração humana, a ecoteologia de Zizioulas reconhece a criação como uma realidade sagrada que não quer apenas sobreviver, mas alcançar a plenitude em seu Criador. Parte superior do formulárioParte inferior do formulário*

**Palavras-chave:** *Criação; sacramento; Ioannis Zizioulas; Colossenses; ecoteologia.*

**Abstract:** *The narrative of creation tells that man received the earth as a sacred gift from God, with the mission of watching over it and making it fruitful, but history shows that human beings did not fulfill this mission, exploiting and destroying God's creation for one's own benefit. This domineering posture has produced an environmental imbalance that threatens the lives of all creatures and the entire work of creation. In this sense, the theme of the present study is the creation as sacrament by the ecological theology of Ioannis Zizioulas, using the Christological hymn of Col 1,15-20 as biblical illumination. The first topic presents and comments on Col 1,15-20, with an emphasis on the elements that underlie the ecotheological reflection that developed in this study. The following topic proposes a historical analysis of the ecological crisis, highlighting the spiritual roots of this problem. The third topic presents creation as a sacrament based on the eucharistic cosmology proposed by Zizioulas. Inspired by the patristic and liturgical tradition of the East, Zizioulas develops a theological proposal capable of offering a new vision of the natural world and transforming man's relationship with creation. In turn, the Christological hymn of Col 1:15-20 biblically substantiates this theological proposal based on a Christocentric worldview that highlights the origin and destiny of all creation. Against the anthropocentric vision that reduces nature to an object of human exploitation, Zizioulas' ecotheology recognizes creation as a sacred reality that does not just want to survive, but to reach fulfillment in its Creator.*

**Keywords:** *Creation; sacrament; Ioannis Zizioulas; Colossians; ecotheology.*

## Introdução

Ao descrever a obra da criação, a narrativa bíblica diz que “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (Gn 1,31). Como autêntico criador, a Ele pertence “a terra e tudo o que nela existe” (Dt 10,14). Porém, Deus quis compartilhar a sua obra com o homem, lembrando-o: “a terra me pertence e vós sois para mim estrangeiros e meus hóspedes” (Lv 25,23). Assim, o homem recebeu a terra como dom sagrado de Deus, com a missão de zelar por ela e fazê-la frutificar. Todavia, a história mostra que ele não cumpriu a sua missão, explorando e destruindo a criação de



Deus em vista do próprio benefício. Essa postura dominadora produziu um desequilíbrio ambiental que ameaça a vida de todas as criaturas.

Por muito tempo, a questão ecológica foi vista como um assunto exclusivo de cientistas e ambientalistas, sem nenhuma relação com a teologia. Com o agravamento da crise ambiental, a questão ecológica passou a ser estudada a partir de diferentes perspectivas, ocorrendo uma aproximação entre teologia e ecologia. Tal interação revelou não apenas a relação profunda que existe entre estas áreas como também a responsabilidade teológica pelo surgimento do problema ambiental. Importantes estudos indicam que a teologia colaborou com o surgimento da crise ecológica ao fornecer as bases espirituais do paradigma antropocêntrico, legitimando a dominação do homem sobre a natureza. De acordo com esta teoria, o problema ambiental tem raízes espirituais que estão relacionadas a um tipo de mentalidade religiosa que se desenvolveu no cristianismo ocidental a partir da Idade Média.

Ioannis Zizioulas é um dos teólogos contemporâneos que participa deste debate, acolhendo esta crítica e buscando alternativas para superá-la. Zizioulas nasceu em 1931, na cidade de Kozani, no norte da Grécia. Frequentou as Universidades de Tessalônica e Atenas antes de estudar no Instituto Ecumênico de Bossey. Fez mestrado e doutorado em Harvard, onde conheceu o padre Georges Florovsky, cuja teologia o influenciou profundamente. A partir de 1965, lecionou nas Universidades de Atenas, de Edimburgo e de Glasgow, até 1986, quando foi ordenado bispo e nomeado Metropolita Ortodoxo de Pérgamo, no Patriarcado Ecumênico de Constantinopla. Ao longo de sua trajetória acadêmica, foi professor visitante nas Universidades de Tessalônica, de Genebra, no King's College de Londres e na Universidade Gregoriana de Roma (Louth, 2015, p. 216-217). Falecido em 2 de fevereiro de 2023, deixou um grande legado teológico que merece ser estudado.

Em sua reflexão sobre o tema da ecologia, Zizioulas reconhece a responsabilidade da teologia no surgimento da crise ambiental, mas também acredita que ela pode colaborar decisivamente para a superação deste problema. Como declarou em entrevista concedida à revista *Civiltà Cattolica*: “a teologia contribuiu negativamente para o desenvolvimento de uma crise ecológica, mas também é capaz de ajudar a compreender melhor o papel do homem no cosmos, um papel que não é o de dominador” (Zizioulas, 2015, v. 3, p. 165, tradução nossa). Ou seja, se a crise ambiental tem raízes espirituais, não é possível superá-la ignorando a teologia.



O presente estudo tem como tema a criação como sacramento e busca resgatar o valor sagrado da criação a partir da cosmologia eucarística proposta por Ioannis Zizioulas, tendo como inspiração bíblica a perícopa de Cl 1,15-20. O primeiro tópico apresenta e comenta o texto bíblico trabalhado, dando ênfase aos aspectos que fundamentam a reflexão ecológica desenvolvida ao longo do estudo. O segundo tópico resgata as ideias centrais de um artigo clássico do historiador Lynn White, no qual o autor analisa as raízes da crise ecológica e sustenta que a mentalidade religiosa cristã predominante no Ocidente desde a Idade Média contribuiu para a formação do problema ambiental. Conforme esta mentalidade, é da vontade de Deus que o ser humano explore a natureza de forma deliberada para os seus próprios fins. Considerando tal crítica e buscando respondê-la, o terceiro tópico apresenta a criação como sacramento a partir da visão eucarística do mundo proposta por Zizioulas a partir da tradição patrística e litúrgica do Oriente.

Zizioulas propõe uma visão sacramental do mundo que move o homem a reconciliar-se com a criação e consigo mesmo, como participante e interagente da mesma. Sua proposta teológica leva o ser humano a assumir uma atitude doxológica, e não de depredação em relação à natureza. Ao oferecer a criação ao seu Criador por meio de atos e ações de graças, a vida humana se reveste de um significado litúrgico e o homem exerce o sacerdócio cósmico de cuidado com a criação para o qual foi chamado.

## 1 Uma leitura ecológica de Cl 1,15-20

Por muito tempo, a Carta aos Colossenses foi considerada de autoria paulina, constando em todos os catálogos canônicos da Antiguidade, inclusive nos cânones de Marcião e Muratoriano, ainda que em ordem diferente (Gonzaga, 2019, p. 406-407). Porém, desde um passado recente, essa autoria vem sendo objeto de intensa investigação e debate por parte dos estudiosos (Gonzaga, 2021, v. 71, p. 8). Atualmente, a maioria dos especialistas classifica a Carta aos Colossenses como um texto de autoria paulina duvidosa, situando-a entre as chamadas cartas deuteropaulinas, juntamente com Efésios e 2 Tessalonicenses (Gonzaga, 2017, v. 71, p. 22). Boring (2016, p. 555-557), defende essa teoria e acredita que ela foi escrita em alguma comunidade da Ásia Menor, provavelmente em Éfeso, por volta 70 ou 80 d.C., por alguém que estudou profundamente as cartas paulinas e foi influenciado por seu vocabulário.



Em termos estruturais, a Carta aos Colossenses possui duas sessões, sendo a primeira doutrinária e a segunda parenética, contando também com uma saudação inicial e uma oração final (Beale, 2014, p. 1072). A perícopes de Cl 1,15-20 encontra-se na primeira sessão. Conhecido como “hino cristológico”, é o texto mais comentado de toda Carta aos Colossenses (Beale, 2014, p. 1051). Aletti (1994, p. 84) e a maioria dos estudiosos não têm dúvidas em afirmar que Cl 1,15-20 seja um hino, inclusive, com fontes pré-paulinas. Ainda que este texto possa ser estudado em diferentes perspectivas, busca-se analisá-lo a partir de uma abordagem ecológica em vista de oferecer um fundamento bíblico à reflexão teológica desenvolvida neste estudo. No quadro abaixo, pode-se conferir o texto, em grego e em sua tradução portuguesa:

#### Quadro – Segmentação e tradução de Cl 1,15-20

Texto grego (NA28)	Tradução portuguesa
<sup>15</sup> ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, <b>πρωτότοκος</b> πάσης κτίσεως,	<sup>15</sup> O qual é a <b>imagem</b> do Deus invisível, <b>Primogênito</b> de toda criação.
<sup>16</sup> ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· <b>τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται.</b>	<sup>16</sup> Porque nele foram criadas todas as coisas, nos <b>céus</b> e sobre a <b>terra</b> , as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, sejam principados, sejam poderes; <b>todas as coisas por meio dele e para ele foram criadas</b>
<sup>17</sup> καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,	<sup>17</sup> E ele é antes de todas as coisas e todas as coisas nele subsistem.
<sup>18</sup> καὶ αὐτός ἐστιν ἡ <b>κεφαλὴ</b> τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας· ὃς ἐστὶν <b>ἀρχή, πρωτότοκος</b> ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς <b>πρωτεύων,</b>	<sup>18</sup> E ele é a <b>cabeça</b> do corpo da Igreja; o qual é o <b>princípio, o primogênito</b> dos mortos, para que ele fosse em todas as coisas o <b>primeiro</b> .
<sup>19</sup> ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι	<sup>19</sup> Porque nele aprovou toda a plenitude de habitar
<sup>20</sup> καὶ δι’ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, [δι’ αὐτοῦ] εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	<sup>20</sup> E por meio dele reconciliar todas as coisas para ele, fazendo a paz por meio do sangue de sua cruz, [por meio dele] sejam as coisas sobre a <b>terra</b> , sejam as coisas nos <b>céus</b> .

Fonte: Texto grego da NA28; tradução e tabela dos autores.

Conforme Oliveira, Cl 1,15-20 interessa à reflexão teológica sobre a ecologia na medida em que faz referência direta à redenção da criação



não humana de modo que “nenhum outro texto paulino é tão claro ou desenvolvido em incluir a igualdade da criação dentro do processo de redenção” (2013, v. 30, p. 210). O hino anuncia a dimensão cósmica da ação redentora de Deus em Cristo e deixa explícito que a obra de salvação de Cristo não alcança apenas os homens, mas todas as demais criaturas.

O v. 15 apresenta Cristo como “a imagem do Deus invisível, Primogênito de toda criação”. Esse versículo enfatiza a soberania de Cristo sobre tudo o que foi criado, não como dominador, mas como mediador. De acordo com Aletti (1993, p. 95), esta é uma referência à figura da sabedoria, influência do judaísmo helenístico, especificamente da literatura sapiencial: “Pois ela é um reflexo da luz eterna, um espelho nítido da atividade de Deus e uma imagem de sua bondade” (Sb 7,26). Cabe destacar que o termo “*εἰκὼν/imagem*” não está sugerindo a visibilidade de uma forma física, pois Deus não é visível, assim como a sua bondade e sabedoria. Na interpretação sapiencial, Cristo como “imagem do Deus invisível” é uma referência à participação do Filho na ação criadora do Pai. Da mesma forma, o termo “*πρωτότοκος/primogênito*” não expressa ordem na criação, no sentido de Cristo ser a primeira das criaturas, mas indica eleição e preferência. Ou seja, o Filho é o grande mediador de toda a criação junto de Deus (Aletti, 1993, p. 6).

O v. 16 destaca a participação de Cristo na obra criadora de Deus, pois “nele foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, sejam principados, sejam poderes”. Este versículo enfatiza Cristo como único mediador, o que fica evidente no uso das expressões “nele”, “por meio dele” e “para ele”. Aletti (1993, p. 99) destaca que o uso dessas expressões indica a dependência de tudo o que existe em relação a Cristo. Da mesma forma, elas mostram que a mediação de Cristo não aponta apenas para o começo da criação, mas também para um propósito na medida em que “todas as coisas por meio dele e para ele foram criadas”. O v. 16 reafirma que a origem e o destino de todas as criaturas estão em Cristo, tanto dos seres espirituais quanto dos seres materiais.

O v. 17 destaca que Cristo precede e sustenta a criação uma vez que “ele é antes de todas as coisas e todas as coisas nele subsistem”. Este versículo apresenta de modo explícito a preexistência (“*πρὸ πάντων/antes de todas as coisas*”) de Cristo, constatada a partir da sua mediação na obra da criação, descrita no v. 16. Ou seja, através da mediação se pode conhecer a anterioridade do Filho. Essa mediação do Filho não se limita



ao ato da criação, mas o coloca de forma permanente como centro de coesão de tudo o que foi criado. Como indicado, a ênfase na mediação criadora de Cristo e na sua preexistência têm como objetivo identificá-lo com a figura da sabedoria, o que se percebe à medida que o autor do hino recorre à linguagem sapiencial da tradição judaica. (Aletti, 1981, p. 146-147). O autor de Colossenses aplica a Cristo o modo como a sabedoria de Deus é descrita na literatura veterotestamentária.

O v. 18 afirma que Cristo “é a cabeça do corpo da Igreja; o qual é o princípio, o primogênito dos mortos, para que ele fosse em todas as coisas o primeiro”. Nesse contexto, a “κεφαλή/cabeça” não tem um sentido biológico, como parte de um corpo vivo que necessita dos demais membros para viver. Os versículos anteriores afirmaram justamente que Ele é o primogênito da criação, por quem e para quem todas as coisas foram criadas e subsistem. Da mesma forma, Cristo sustenta a Igreja, que não pode existir fora dele. Boring (2016, p. 563-564) explica que, em Colossenses, a “Igreja” assume um sentido cósmico, enquanto nos escritos de autoria autenticamente paulina o termo se refere à comunidade local. Aletti (1993, p. 105) destaca que este versículo associa a autoridade de Cristo sobre a Igreja com a sua autoridade sobre a criação. Unidos a Cristo que é a “κεφαλή/cabeça”, os cristãos se tornam membros do seu corpo. O v. 18 também apresenta Cristo como o primogênito dos mortos, destacando a sua precedência não apenas na obra da criação, mas também da salvação.

O v. 19 segue a perspectiva soteriológica destacada no v. 18 ao afirmar que “nele aprouve toda a plenitude habitar”. Conforme Aletti (1993, p. 110-111), o sentido do termo “πλήρωμα/plenitude” foi bastante discutido pelos exegetas, mas, apesar das diferentes interpretações, é possível afirmar que a expressão aponta para uma origem divina. Desse modo, o termo πλήρωμα pode ser entendido como uma indicação do alcance da ação de Cristo, abrangendo todo o universo. No v. 19, fica evidente o caráter cósmico da obra salvadora de Cristo.

O v. 20 destaca a reconciliação universal que Deus opera em Cristo: “E por meio dele reconciliar todas as coisas para ele, fazendo a paz por meio do sangue de sua cruz, [por meio dele] sejam as coisas sobre a terra, sejam as coisas nos céus”. Cristo é aquele que faz todas as criaturas participarem da sua herança. Ele reúne e reconcilia todas as criaturas em si. O destino da criação não é o nada, mas a plenitude de Deus. Ainda que o texto não explicita o problema que aflige a criação, indica-se uma



restauração de relações que foram corrompidas. A salvação inaugurada por Cristo não é algo individual e egoísta, mas uma salvação que alcança todo o cosmos. A ação criadora e reconciliadora de Deus em Cristo alcança todo o universo. Segundo Aletti (1993, p. 111), é a primeira vez que a finalidade cristológica da obra salvífica é explicitamente destacada em uma carta paulina.

Como se pode perceber, o hino de Cl 1,15-20 tem um forte caráter cristocêntrico e a reconciliação é o grande tema em questão. Ele parte da história da criação, passando por um problema e alcançando uma solução. Cristo é aquele que reconcilia em si tudo o que foi criado. O texto também destaca um forte sentido de propósito na criação, o qual se realiza na ação salvífica de Cristo. A comunidade cristã é apresentada como sinal da nova criação que ganha forma no mundo. O texto também trata de uma transformação do presente, inaugurada pela obra redentora em Cristo, iniciando um estado genuinamente novo e expresso na reconciliação de todas as coisas.

O texto não trata diretamente da crise ecológica, evidentemente, porque esta questão só surge na Modernidade. No entanto, o hino cristológico de Cl 1,15-20 possui um forte caráter ecológico capaz de inspirar novas relações com a natureza a partir da obra de reconciliação que Deus realiza em Cristo.

## 2 As raízes espirituais da crise ecológica

A principal obra de Zizioulas sobre o tema da ecologia tem como título *A criação como eucaristia*, (2001). Nela, o autor desenvolve a sua reflexão ecoteológica a partir de um olhar histórico sobre a crise ambiental. Em sua análise, ele faz referência a um famoso artigo do historiador norte-americano Lynn White, publicado na revista *Scientist*, com o título *The historical roots of our ecological crisis*. Nesse artigo, White defende a tese de que o problema ambiental tem suas raízes em um certo tipo de visão religiosa, que se formou no Ocidente a partir da Idade Média. Muitos anos antes da teologia reconhecer a gravidade da crise ecológica e assumir uma postura ativa na defesa do meio ambiente. Ele aponta a dimensão espiritual deste problema, afirmando que o cristianismo compartilha a responsabilidade pelo surgimento da crise ambiental. Zizioulas acolhe esta crítica, reconhecendo que “é difícil a qualquer um contestar que a história tem algo a nos ensinar quanto às raízes da presente crise





e que a religião desempenhou papel de protagonista no cenário de tão problemática situação” (2001, p. 19).

De acordo com Heckscher, “qualquer discussão sobre a abordagem do cristianismo histórico em relação à natureza deve começar com Lynn White” (2013, p. 136, tradução nossa). O artigo do historiador estadunidense gerou um amplo debate no meio acadêmico e até hoje representa um marco na reflexão sobre a crise ambiental. Em seu texto, o autor busca compreender as raízes da crise ecológica, analisando com profundidade o desenvolvimento da tecnologia e da ciência moderna, processo que permitiu ao homem interferir de forma tão impactante na natureza. Nesse sentido, uma de suas primeiras constatações é que tanto a tecnologia quanto a ciência moderna são claramente ocidentais. Para ele, a tradição tecnológica e científica do Ocidente é herdeira de todas as ciências do passado na medida em que incorporou e reinterpretou o progresso do conhecimento em um modelo próprio, estabelecendo-se como predominante. Isso se torna perceptível quando inúmeras obras de gênios do Oriente desapareceram nas línguas originais e só existem em traduções latinas da Idade Média. Por este motivo, White afirma que “hoje, em todo o mundo, toda a ciência significativa é ocidental em estilo e método, seja qual for a pigmentação ou linguagem dos cientistas” (1967, v. 155, p. 1204, tradução nossa).

Para o autor, o casamento entre ciência e tecnologia que aconteceu na Europa ocidental e na América do Norte a partir de 1850, representa um dos eventos mais significativos da história humana. A partir desse momento o homem se tornou capaz de interferir no mundo, de tal modo que as suas ações passaram a ter impactos globais. Há pouco mais de um século desse acontecimento, o historiador já escrevia que a “queima de combustíveis fosseis ameaça mudar a química da atmosfera do globo como um todo, com consequências que estamos apenas começando a conjecturar” (White, 1967, v. 155, p. 1204, tradução nossa). Meio século após essas linhas serem publicadas, é possível constatar que a emissão de gases de efeito estufa é a grande causa do colapso climático que está em curso e ameaça a vida no planeta. Como escreve o Papa Francisco em sua Exortação apostólica *Laudate Deum*:

*A concentração na atmosfera dos gases com efeito estufa, que causam o aquecimento global, manteve-se estável até o século XIX: abaixo das 300 partes por milhão em volume. Mas a meados daquele século, em coincidência com o progresso industrial, as emissões começaram*



*a aumentar. Nos últimos cinquenta anos, o aumento sofreu uma forte aceleração, como atesta o observatório de Mauna Loa que efetua, desde 1958, medições diárias do dióxido de carbono. Estava eu a escrever a Laudato si', quando se atingiu o máximo histórico – 400 partes por milhão – chegando, em junho de 2023, a 423 partes por milhão. Considerando o total líquido das emissões desde 1850, mais de 42% ocorreu depois de 1990 (2023, n. 11).*

White, em consenso com a maioria dos estudiosos da questão ambiental, vê que a crise ecológica se torna um problema global a partir da modernidade industrial, quando o progresso tecnológico e científico possibilitou ao homem intervir na natureza como nunca na história. No entanto, a originalidade da sua pesquisa está na busca dos pressupostos ideológicos que inspiraram este modelo de conhecimento, que vê a natureza como mero objeto de dominação e exploração. Nesse sentido, embora concorde que o paradigma que gerou a crise ecológica tenha emergido na Modernidade, ele argumenta que “a liderança do Ocidente, tanto na tecnologia, quanto na ciência, é muito mais antiga do que a chamada Revolução Científica do século XVII ou a chamada Revolução Industrial do século XVIII” (White, 1967, v. 155, p. 1204, tradução nossa). Segundo o autor, o modelo de conhecimento tecnológico e científico, fundamentado na dominação do homem sobre a natureza, remonta o período medieval.

Como estudioso do desenvolvimento das tecnologias agrícolas e de seus impactos sociais, White demonstra a sua tese voltando-se para a história ao resgatar uma invenção, que revolucionou a agricultura e a organização social da Europa na Idade Média. Segundo ele, desde os tempos mais remotos, os camponeses cultivaram a terra com um modelo de arado tradicional, que possuía uma lâmina e era puxado por dois animais de tração. Embora fosse uma ferramenta adequada ao modelo de agricultura de subsistência das pequenas propriedades, não era completamente funcional em todos os tipos de terrenos. Esse arado funcionava bem em condições de solo e climas menos exigentes, mas era inapropriado para climas úmidos e solos pegajosos, típicos do norte da Europa.

Então, na segunda metade do século VII d.C., surge um novo tipo de arado entre os agricultores do norte, puxado por oito animais e equipado com várias lâminas. A nova ferramenta era capaz de arar grandes extensões de terra por dia, adaptando-se aos terrenos mais inóspitos. Essa criação não impactou apenas a agricultura, mas a própria organização social. Como nenhum camponês possuía tantos animais de tração nem



uma propriedade que comportasse a capacidade de trabalho desta nova máquina, a distribuição de terras deixou de se basear na necessidade de subsistência das famílias para se pautar na capacidade de produção de uma nova tecnologia. Esse episódio retrata mais do que a criação de uma nova ferramenta, mas expressa uma mentalidade de dominação do homem sobre a natureza que se potencializou com o desenvolvimento da técnica. De acordo com o historiador norte-americano, a partir deste momento “a relação do homem com o solo foi profundamente alterada. Anteriormente, o homem tinha sido parte da natureza; agora ele era o explorador da natureza” (White, 1967, v. 155, p. 1205, tradução nossa).

Outro exemplo apresentado pelo autor que demonstra a mudança de atitude do ser humano em relação à natureza pode ser percebido nas ilustrações dos calendários ocidentais, a partir da primeira metade do século IX. Esses calendários apareciam nos breviários e manuscritos de oração e contavam com ilustrações para cada mês do ano. Eram documentos que testemunhavam a visão de mundo e o modo de vida do homem medieval. Nas versões mais antigas, eles contavam com ilustrações passivas, mas, a partir de 830 d.C., é possível encontrar nesses calendários ilustrações que retratam uma mentalidade exploratória do homem sobre a natureza. Essa mudança pode ser identificada nos calendários francos, que definiam o estilo para toda a Europa medieval. Como comenta White, estes calendários passaram a retratar “homens coagindo o mundo ao seu redor – arando, colhendo, cortando árvores, massacrando porcos” (1967, v. 155, p. 1205, tradução nossa). O ser humano não se vê mais como parte da natureza, mas se sente acima dela, com o direito de explorá-la conforme a própria vontade.

Segundo o autor, essa mudança de mentalidade na tecnologia e na arte medieval são transformações que respondem a padrões intelectuais profundos. A forma como o ser humano interage com o mundo ao seu redor está intimamente relacionada com o modo como ele vê a si mesmo, e com as crenças que ele nutre em relação à própria existência. Nesse sentido, a experiência religiosa medieval moldou a imagem que o homem formou de si mesmo em relação à natureza. Em contraste com o paganismo e as religiões orientais que nutriam uma visão positiva da matéria, o cristianismo latino medieval “não só estabeleceu um dualismo do homem e da natureza, mas também insistiu que é a vontade de Deus que o homem explore a natureza para seus devidos fins” (White, 1967, v. 155, p. 1205, tradução nossa). Ao invés de sentir-se parte da criação, o homem coloca-se acima dela. Esta postura de superioridade



em relação a natureza terá consequências futuras, pois, como explica Zizioulas “a atual crise ecológica é um resultado direto da suposição de que os seres humanos podem tratar a natureza como um “objeto” e impor sua vontade sobre ela como seus ‘mestres e possuidores’” (2006, p. 94, tradução nossa).

De acordo com White, esta mentalidade dominadora se fundamenta em uma leitura antropocêntrica do cristianismo ocidental referente à narrativa da criação. Conforme tal leitura, Deus criou o mundo com todos os seres que nele habitam e em seguida “criou o homem à sua imagem” (Gn 1,27). Exercendo a sua superioridade, o homem deu nome aos animais e estabeleceu o seu domínio sobre toda a terra. Segundo esta interpretação, “Deus planejou tudo isso explicitamente para o benefício e regra do homem: nenhum item da criação física tinha qualquer propósito, exceto servir aos propósitos do homem” (White, 1967, v. 155, p. 1205, tradução nossa). Assim, mesmo sendo criado a partir do barro, o homem não se vê como parte da natureza, mas se coloca acima de toda a criação, querendo ocupar o lugar do Criador. Contudo, como admoesta o Papa Francisco, “um ser humano que pretenda tomar o lugar de Deus torna-se o pior perigo para si mesmo” (2023, n. 73). Portanto, a partir desta interpretação distorcida da narrativa cristã se justifica religiosamente o paradigma antropocêntrico de domínio do homem sobre a natureza, que marca a cultura ocidental. Isso é o que faz o autor escrever que “especialmente em sua forma ocidental, o cristianismo é a religião mais antropocêntrica que o mundo já viu” (White, 1967, v. 155, p. 1205, tradução nossa).

White sustenta que o cristianismo tem responsabilidade pelo surgimento da crise ecológica, mas ele é muito criterioso ao fazer esta afirmação. O historiador reconhece que é preciso ter cautela ao falar de questões tão abrangentes, pois a religião cristã é uma fé complexa, presente em contextos muito variados. Ainda que o cristianismo ocidental tenha justificado uma postura de domínio do homem sobre a criação, em diversas épocas e lugares, a fé cristã inspirou uma visão positiva da natureza. Como ele adverte, é preciso considerar que “no início da Igreja, e sempre no Oriente Grego, a natureza foi concebida principalmente como um sistema simbólico através do qual Deus fala com os homens” (White, 1967, v. 155, p. 1205, tradução nossa).

Então, White destaca algumas diferenças entre o cristianismo grego e o cristianismo latino que têm implicações ecológicas extremamente importantes. Enquanto a teologia grega se mostra bastante intelectual,



a teologia latina tende a ser mais prática. Esta diferença de mentalidade passa pela própria forma de compreender o pecado. Para os gregos, o pecado é uma forma de cegueira moral cuja superação se alcança através do pensamento reto que ilumina a vida. Por outro lado, os latinos compreendem o pecado como uma questão moral que se corrige através da conduta correta. Os gregos cultivam uma espiritualidade mais mística ao passo que os latinos vivem uma fé prática. Neste sentido, como explica o autor, “as implicações do cristianismo para a conquista da natureza surgiram mais facilmente na atmosfera ocidental” (White, 1967, v. 155, p. 1206, tradução nossa).

O historiador explica que estes dois modos do homem compreender a si mesmo e a Deus vão inspirar formas absolutamente distintas de relacionamento com a natureza. Isso fica evidente no desenvolvimento cultural e científico destes dois mundos. No mundo grego, que se inspirava numa mentalidade religiosa contemplativa, a visão da natureza assume um caráter muito mais artístico do que científico. Embora o Leste Grego fosse altamente civilizado, não parece ter produzido nenhuma inovação tecnológica significativa desde o século VII, quando a marinha bizantina ganhou notoriedade com a invenção do fogo grego, uma arma incendiária utilizada em batalhas navais. Segundo o autor, “enquanto os bizantinos preservavam e copiavam um grande número de textos científicos dos gregos antigos, a ciência como concebemos dificilmente poderia florescer em tal ambiente” (White, 1967, v. 155, p. 1206, tradução nossa).

Diferente dos gregos, o Oeste Latino desenvolve uma forma completamente oposta de relacionamento com a natureza. Desde o século XIII, a teologia natural “estava deixando de ser a decodificação dos símbolos físicos da comunicação de Deus com o homem e estava se tornando o esforço para entender a mente de Deus, descobrindo como a sua criação opera” (White, 1967, v. 155, p. 1206, tradução nossa). Neste processo, muitos elementos da natureza que eram vistos como sinais sagrados, passaram a ser objetos de estudo de cientistas que atuavam a partir de motivações religiosas, como descreve White:

*O arco-íris não era mais simplesmente um símbolo de esperança enviado pela primeira vez a Noé após o dilúvio: Robert Grosseteste, Frei Roger Bacon, e Teodorico de Freiberg produziram um trabalho surpreendentemente sofisticados sobre a óptica do arco-íris, mas eles fizeram isso como um empreendimento na compreensão religiosa. A partir do século XIII, incluindo Leibniz e Newton, todos os grandes cientistas explicaram suas motivações em termos religiosos. De fato, se Galileu não tivesse*



*sido tão especialista na teologia popular, ele teria se metido em menos problemas: os profissionais se ressentiam de sua intrusão. E Newton parece ter se considerado mais um teólogo do que um cientista. Foi só no final do século XVIII que a hipótese de Deus se tornou desnecessária para muitos cientistas (1967, v. 155, p. 1204, tradução nossa).*

Neste sentido, White sustenta que a ciência e a tecnologia ocidental foram construídas sobre as bases da teologia cristã, como uma nova forma de transcendência humana. Contudo, esta união entre ciência e tecnologia deu ao homem poderes que estão fora do seu controle, o que se pode confirmar pelas consequências ambientais da ação humana. Tudo isso não só revela que o cristianismo tem relação com a crise ecológica como também compartilha a responsabilidade pelas suas causas. O fato da maioria das pessoas não pensarem nessas atitudes como cristãs é absolutamente irrelevante. Apesar de todas as transformações que o Ocidente passou nos últimos séculos, o cristianismo continua influenciando a mentalidade ocidental e formando os seus valores. Como White comenta:

*Pessoalmente, duvido que uma reação ecológica desastrosa possa ser evitada simplesmente aplicando aos nossos problemas mais ciência e mais tecnologia. Nossa ciência e tecnologia cresceram a partir de atitudes cristãs referentes à relação do homem com a natureza que são quase universalmente mantidas não apenas por cristãos e neo-cristãos, mas também por aqueles que carinhosamente se consideram pós-cristãos. Apesar de Copérnico, todo o cosmos gira em torno do nosso pequeno globo. Apesar de Darwin, não somos, em nossos corações, parte do processo natural. Somos superiores à natureza, desdenhosos, dispostos a usá-la para nosso menor capricho (1967, v. 155, p. 1206, tradução nossa).*

White aborda o problema ambiental a partir de suas causas mais profundas, encontrando alternativas eficazes para superá-lo. Ele percebe que esta superação passa pela religião ao escrever que “mais ciência e mais tecnologia não vão nos tirar da atual crise ecológica até encontrarmos uma nova religião, ou repensarmos a nossa antiga” (White, 1967, v. 155, p. 1206, tradução nossa). A análise de White se conecta com a teologia Zizioulas, que acolhe a crítica do historiador e busca superá-la. Contra o olhar dominador que reduz a natureza a objeto da exploração humana, o tópico seguinte apresenta a visão sacramental do mundo proposta por Zizioulas.



### 3 Uma visão eucarística do mundo

Frente ao paradigma antropocêntrico que instituiu o homem como senhor do universo e reduziu a natureza a objeto de exploração humana, é preciso formar um novo olhar em relação à criação. Inspirado nos escritos patrísticos e na tradição litúrgica do Oriente, Zizioulas elabora uma teologia ecológica, buscando resgatar o caráter sacramental da criação. Sua teologia propõe uma visão eucarística do mundo. Como ele mesmo explica, na tradição ortodoxa, “o universo inteiro é uma liturgia, uma liturgia cósmica que eleva toda a criação ao trono de Deus”, e por isso, “a teologia ortodoxa é igualmente uma doxologia, uma expressão litúrgica, é uma teologia eucarística” (Zizioulas, 2001, p. 79). Como alternativa ao olhar dominador do paradigma antropocêntrico, este tópico apresenta a criação como sacramento a partir da teologia ecológica de Zizioulas à luz da cristologia cósmica de Cl 1,15-20.

Zizioulas desenvolve uma teologia ecológica profundamente ecumênica, pois a sua “compreensão da função e vocação da humanidade na criação é comum à tradição cristã do Oriente e do Ocidente” (Chryssavgis; Asproulis, 2021, p. 8, tradução nossa). Como ele demonstra ao longo de sua reflexão, a ideia de criação como Eucaristia é uma visão comum na origem da Igreja, ainda que tenha sido praticamente esquecida no cristianismo ocidental. Resgatar esta perspectiva sacramental da natureza é um grande legado que o Oriente pode oferecer ao cristianismo, de modo especial neste tempo de crise ecológica em que “toda a criação conjuntamente geme e sofre as dores de parto” (Rm 8,22). Sobre a atualidade deste olhar sacramental em relação à natureza que o Oriente cristão soube preservar, Zizioulas escreve:

*A vida litúrgica ortodoxa possui uma visão própria do mundo e da criação. Uma visão que não só pode mas deve ser reintroduzida na vida atual. Ela traz em si um modo de interpretar o homem que poderia revelar-se particularmente necessária ao homem de hoje. Ela oferece, além disso, uma hermenêutica da história e de seus problemas, da vida ética e de suas possibilidades que, talvez, sejam importantes salientar com ênfase particular em nossos dias (2001, p. 80).*

Então, cabe entender o que Zizioulas quer dizer quando se refere a uma visão eucarística do mundo. Para ele, esta definição é fundamental uma vez que, segundo ele, a Eucaristia foi muito mal interpretada ao longo da história cristã, de modo especial pela escolástica medieval, que



teria deformado o seu sentido primeiro. De acordo com ele, um certo tipo de pietismo individualista que predominou na teologia ocidental fez a Eucaristia ser vista “como *objeto*, uma *coisa* e como um meio para expressar nossa piedade ou para favorecer a nossa salvação” (Zizioulas, 2001, p. 80). Por sua vez, na compreensão patrística e ortodoxa, a Eucaristia não é entendida “como uma coisa, mas como *práxis*, como *liturgia* [...] e sobretudo como ação de *uma assembleia (synaxis)*, como expressão comum, católica, de toda a Igreja e não como relação individual de cada um com Deus” (Zizioulas, 2001, p. 80). Nos primeiros séculos do cristianismo a Eucaristia jamais foi vista como um objeto de devoção individual, mas sempre como ação da comunidade em unidade com toda a Igreja.

Segundo Zizioulas, a Eucaristia não se reduz a um sacramento entre outros como muitas vezes ela é compreendida. Ele recorda que, nos primeiros séculos do cristianismo, se falava de um só e único sacramento (*mysterion*). Este sacramento era o próprio Cristo de modo que “a única compreensão possível da Eucaristia é cristológica: é o corpo de Cristo, o próprio Cristo, o Cristo total” (Zizioulas, 2001, p. 81). A Eucaristia é “o próprio Cristo que salva o homem e o mundo e que nos reconcilia com Deus através de si mesmo” (Zizioulas, 2001, p. 82). Sobre esta diferença de compreensão, Elizabeth Theokritoff comenta que a liturgia sempre foi vista na tradição bizantina “como uma representação simbólica de toda a vida de Cristo, enquanto o cristianismo ocidental estava cada vez mais preocupado com o sentido e a maneira como Cristo está presente nos elementos consagrados” (1990, p. 57, tradução nossa).

Assim, Zizioulas sustenta que todo o debate medieval em torno da presença real ou não de Cristo na Eucaristia é um reducionismo que objetifica este sacramento. Ao se prender em questões particulares, a teologia ocidental acabou esquecendo a dimensão cósmica da Eucaristia e da vocação humana, pois “o homem, em sua relação com Deus, se destaca da natureza como o eu autônomo, como se suas capacidades e incapacidades não tivessem relação com as do cosmos inteiro” (2006, p.94, tradução nossa). O caráter fundamental da Eucaristia está “no seu ser uma reunião (*synaxis*) e uma ação (*práxis*) na qual se contempla, se recapitula e se vive *todo o mistério de Cristo*, a salvação do mundo” (Zizioulas, 2001, p. 82). Ao compreender a Eucaristia deste modo, deixa-se de ver ela como doutrina abstrata dos sacramentos para compreendê-la como uma liturgia concreta que oferece um novo olhar em relação ao mundo e a história.





Essa visão eucarística transforma o modo do homem se relacionar com a natureza, pois, como descreve Zizioulas, “a liturgia é, também na *práxis*, a mais positiva aceitação do mundo e da criação” (2001, p. 82). Ao contrário do que a mentalidade pietista e individualista quer fazer entender, a Eucaristia não é negação do mundo, mas oferta do mundo como ele realmente se apresenta, sem idealismo. Assim ao se aproximar do altar, ninguém deve negar as suas necessidades materiais uma vez que a liturgia não é uma fuga do mundo, mas um movimento na direção do mundo. Os fiéis que participam da Eucaristia “não levam somente a si mesmos com as próprias incapacidades e paixões, mas levam sua relação com o mundo natural, com a criação” (Zizioulas, 2001, p. 83).

Zizioulas explica que aproximar-se do altar com toda a vida, oferecendo o mundo como ele é, não significa ignorar a realidade do pecado. O pecado existe e foi o que fez o mundo deixar de ser aquela realidade boa que Deus viu na hora da criação. Se o critério de participação na Eucaristia fosse a dignidade, ninguém estaria apto a se aproximar do altar. É por causa do amor de Deus que se pode participar da Sua mesa. Assim, ao admitir no espaço litúrgico o mundo que foi corrompido, realiza-se a sua afirmação, pois é justamente para ser transformado que o mundo deve ser ofertado. De acordo com Zizioulas, “a liturgia eucarística é o ‘remédio da imortalidade’, porque estando a sua aceitação e afirmação do valor do mundo em contradição com a corrupção que sofreu, acolhendo o mundo, ela o santifica e o coloca em relação com o Criador como uma criação pura” (2001, p. 84).

Segundo esta visão eucarística, o mundo pode ser acolhido na liturgia porque o pecado não o faz deixar de ser de Deus. Ao ser ofertado, o mundo não permanece como está, tornando-se aquilo que é no seu sentido ontológico, e não deformado pelo pecado. Zizioulas afirma que “a liturgia exprime um paradoxo realizando a afirmação e a negação do mundo, ou seja, uma transfiguração que não destrói o mundo, uma regeneração que não cria do nada, uma renovação que não é totalmente regeneração” (2001, p. 85). Ele critica a mentalidade cristã ocidental por ter criado uma separação entre material e espiritual, apresentando esta visão eucarística do mundo como possibilidade de superação desta divisão. Influenciado pelo paradigma tecnológico e científico, o homem contemporâneo perdeu o senso de transcendência, prendendo-se na objetividade do mundo imanente. Ao mesmo tempo, reduziu o mundo imanente a um objeto de exploração cujo único sentido é a satisfação dos desejos humanos. Segundo Zizioulas, a visão eucarística do mundo



“não deixa espaço a uma dicotomia entre natural e sobrenatural, uma separação no qual a teologia ocidental aprisionou o homem entre dois planos” (2001, p. 86). É o que o Papa Francisco descreve de forma tão bela em sua Encíclica *Laudato Si'*:

*A criação encontra a sua maior elevação na Eucaristia. A graça, que tende a manifestar-se de modo sensível, atinge uma expressão maravilhosa quando o próprio Deus, feito homem, chega ao ponto de fazer-Se comer pela sua criatura. No apogeu do mistério da Encarnação, o Senhor quer chegar ao nosso íntimo através dum pedaço de matéria. Não o faz de cima, mas de dentro, para podermos encontrá-Lo a Ele no nosso próprio mundo. Na Eucaristia, já está realizada a plenitude, sendo o centro vital do universo, centro transbordante de amor e de vida sem fim. Unido ao Filho encarnado, presente na Eucaristia, todo o cosmos dá graças a Deus. Com efeito a Eucaristia é, por si mesma, um ato de amor cósmico* (2015, n. 236).

Além de superar a dicotomia entre imanência e transcendência, esta visão eucarística do mundo também ajuda a superar a dicotomia entre tempo e eternidade. Este dilema é um legado da teologia intelectualista e helenizante que predominou na mentalidade religiosa cristã do Ocidente. De acordo com tal mentalidade, “a história e o tempo são percebidos como um mal necessário ou como a ‘antecâmara’ da eternidade” (Zizioulas, 2001, p. 87). Por sua vez, na Eucaristia, a eternidade se aproxima da história, deixando de ser algo que vem depois do tempo. Nesta perspectiva, ao compenetrar-se de passado, presente e futuro, “a eternidade se torna exatamente a dimensão na qual o tempo pode encontrar a própria completa aceitação e santificação, desde que seja entendido como ‘lugar teológico’ de realização do plano eterno de Deus para a nossa salvação” (Zizioulas, 2001, p. 87). A Eucaristia não revela apenas a dimensão sagrada do mundo, mas do próprio tempo na medida em que o aproxima da eternidade.

Zizioulas explica que esta visão eucarística também transforma o modo do próprio ser humano compreender a si mesmo. O homem ocidental vive uma dicotomia entre corpo e alma que acaba supervalorizando o espírito em detrimento da matéria. A vida litúrgica ortodoxa, assume de tal maneira a matéria “que não apenas o pão e o vinho se identificam com o próprio Senhor, mas também a madeira e as cores se tornam, de alguma maneira encarnação dos santos, os ossos e as relíquias carregam e exprimem uma presença pessoal santificante” (Zizioulas, 2001, p. 88).



Nesta tradição litúrgica, o encontro com Deus não é uma experiência espiritual desmaterializada, mas uma experiência que o homem faz de modo integral.

Zizioulas mostra que esta visão eucarística não se restringe à vida espiritual, mas tem profundas consequências éticas. Mais do que uma força para lutar contra o pecado, como se costuma ouvir, “a eucarística como *práxis* e como comunhão oferece à vida ética uma contribuição fundamental: a redescoberta de seu correto significado” (Zizioulas, 2001, p. 91). A tradição teológica do Ocidente, transformou a moral em um sistema de regras de conduta, que gera construções jurídicas desconectadas da realidade da vida. Neste reducionismo ético, as regras passam a ser o critério do julgamento moral do mundo e tudo deve se moldar a elas. Com isso, “o comportamento ético assume, em tal modo, um caráter legal e a relação do homem com Deus se torna uma relação jurídica, como desde a origem o Ocidente a tinha concebido” (Zizioulas, 2001, p. 91). Por sua vez, a visão eucarística não compreende a moral como um campo autônomo da teologia que se restringe a um sistema de regras privadas em relação a qual a vida deve se adaptar. Na perspectiva litúrgica ortodoxa, a moral “não brota de uma relação jurídica com Deus, mas de uma transfiguração e de uma renovação da criação e do homem em Cristo, de modo que todo o imperativo ético se torna compreensível somente como consequência desta transfiguração sacramental” (Zizioulas, 2001, p. 91).

A reflexão de Zizioulas se liga à Carta aos Colossenses uma vez que ela assume a moral numa perspectiva sacramental em que “o comportamento é entendido somente como uma continuidade da transfiguração litúrgica” (2001, p. 91). Ele entende que toda a linguagem desta carta tem um significado litúrgico que recorda a *práxis* sacramental do batismo. Por sua vez, a vocação batismal não está alheia ao cuidado da natureza, mas justamente convoca a esta ação (Gonzaga; Ferreira dos Santos, 2023, v.3, p. 38). Como comenta Zizioulas, esta perspectiva sacramental da ética que brota da visão eucarística é absolutamente diferente do modo que o Ocidente compreende a moral como um conjunto normas jurídicas:

*Deste modo, a igreja não oferece ao mundo um sistema de regras morais, mas uma sociedade santificada, um fermento que faz fermentar a criação, não através da imposição de suas ordens morais, mas por meio de sua presença santificadora. É uma presença testemunhante, que não amarra fardos pesados aos homens para conquistá-los, vinculados moralmente,*



*para a salvação, mas os chamados à liberdade de filhos de Deus, numa comunhão com ele que conduz à renovação do mundo* (2001, p. 92).

Por muitos séculos, a moral cristã tem sido apresentada ao mundo como um sistema de regras e normas. Essa proposta foi aceita em outros tempos, mas hoje parece ser ignorada. O homem moderno vê a construção moral da civilização cristã muito mais como uma prisão do que como uma alternativa ética. Diante desta crise de valores, os pregadores tentam convencer o mundo com discursos dogmáticos, mas acabam falando para o vazio, pois ninguém os escuta. Isso é o que se pode constatar também nos esforços de promover o respeito e cuidado pela natureza. Contra esta visão da moral como sistema de regras e normas, a liturgia ensina que “a palavra do cristianismo não é um dizer, mas uma pessoa; não é voz, mas presença vivente; uma presença que se encarna de modo eminente na Eucaristia, numa Eucaristia que é reunião (*synaxis*) e comunhão (*koinonia*)” (Zizioulas, 2001, p. 93).

A teologia ecológica de Zizioulas ensina que Cristo é a grande chave de leitura para uma compreensão correta da Eucaristia e da própria criação, o que está explícito em Cl 1,15-20. Comentando este texto bíblico à luz de teologia ortodoxa, Chryssavgis escreve que “a diferença entre uma cosmovisão secular e uma cosmovisão sagrada reside fundamentalmente no rosto de Cristo como centro do universo, onde residem a transfiguração cósmica final, a interconexão e a reconciliação” (2021, p. 8, tradução nossa). Para o homem, Cristo é o grande exemplo de relação com a natureza. Conforme descreve o hino cristológico, Ele é o “Primogênito de toda criação” (Cl 1,15), e “todas as coisas por meio dele e para ele foram criadas” (Cl 1,15) e “todas as coisas nele subsistem” (Cl 1,17), pois “nele aprovou toda a plenitude habitar” (Cl 1,19). Em Cristo, se encontra a origem e o destino de todas as criaturas. Por meio de sua ação mediadora, Ele reconcilia toda a criação com Deus, fazendo com que a natureza não seja mais vista como algo profano e impuro. A criação como realidade sagrada que aspira alcançar a sua plenitude em Deus.

O itinerário percorrido evidencia o caráter sacramental da criação. A narrativa bíblica destaca a diferença entre o homem e as demais partes da criação, indicando a responsabilidade do cuidado da humanidade com a obra de Deus e não o direito de explorar a natureza de forma deliberada, pois “Deus colocou a criação nas mãos do homem para servi-lo, mas o homem não é o fim o destino da criação” (Gonzaga; Wust, 2023, v. 17, p. 580). Essa perspectiva reforça a ideia de que a natureza não é um recurso



descartável, mas um bem sagrado que possui um destino eterno. Como ensina Zizioulas, “a Eucaristia como ‘comunhão dos tempos últimos’ nos revela que a criação inteira está predestinada pelo amor de Deus a ser finalmente libertada da corrupção e da morte e a viver ‘pelos séculos dos séculos’” (2003, p. 87-88).

## Conclusão

A crise ecológica é vista por muitos como uma questão simplesmente técnica, podendo ser superada através do desenvolvimento tecnológico e científico. Com frequência, aqueles que compartilham desta visão são os maiores causadores do problema ambiental. Esta é uma posição confortável, pois pregam uma salvação futura, enquanto prosseguem com os projetos de destruição do planeta. Ao desvelar as raízes espirituais da crise ecológica, White (1967) expõe a complexidade do problema ambiental, demonstrando que ele só pode ser enfrentado com abordagens que contemplem a sua real profundidade. Se o ser humano continuar tratando a natureza como objeto de exploração, todo esforço científico em produzir tecnologias sustentáveis será apenas uma forma de mascarar o verdadeiro problema.

Muitos também compreendem a crise ecológica apenas como uma questão ética que pode ser superada por meio de uma mudança de comportamento. Essa parece ser a grande esperança das sociedades contemporâneas, que investem em legislações ambientais e buscam convencer as populações da necessidade de preservar os recursos naturais. Contudo, apesar de todos os esforços de conscientização, os resultados alcançados são insuficientes. Neste sentido, Zizioulas (2001) recorda que ninguém muda de comportamento simplesmente por uma decisão ética. Para que alguém realmente transforme seu estilo de vida são necessárias motivações mais profundas, que envolvem o modo como o ser humano compreende a si mesmo e o ambiente em que está inserido. Enquanto o homem acreditar que é o centro do mundo e a natureza existe para satisfazer seus desejos egoístas, o problema ambiental não será superado.

Ainda que a Bíblia não trate diretamente da crise ecológica, ela está repleta de imagens sobre o cuidado e o respeito pela natureza, como é o caso da perícopa de Cl 1,15-20. A análise desenvolvida neste estudo mostra que o hino cristológico de Colossenses tem um caráter profundamente ecológico na medida em que faz referência direta à redenção da criação humana e não humana. O texto anuncia a dimensão cósmica



da ação salvífica de Cristo, deixando explícito que esta redenção não alcança apenas a humanidade, e sim toda a criação de Deus. A salvação inaugurada por Cristo não é um projeto individualista, mas uma obra que inclui o universo inteiro. Cristo restaura as relações corrompidas, reúne em si a criação e convida ela a participar da sua herança. Diferente do que a mentalidade antropocêntrica quer fazer acreditar, o destino da criação não é o nada, e sim a plenitude de Deus. Neste sentido, o hino cristológico de Cl 1,15-20 propõe uma cosmologia cristocêntrica que resgata o valor sagrado da natureza, e restabelece o lugar do homem na economia criacional.

A originalidade da proposta de Zizioulas não está em criar uma nova teoria, mas em resgatar, na própria tradição cristã, os elementos que fundamentam uma visão positiva da natureza. Ao estudar a cosmologia eucarística que predominou na origem da Igreja e na liturgia ortodoxa, Zizioulas (2001) não só encontra uma fundamentação sólida para a sua teologia ecológica como também apresenta o significado da Eucaristia. Em oposição à visão pietista e individualista que reduziu este sacramento a um objeto de devoção pessoal, Zizioulas, com sua visão oriental, recorda que a Eucaristia, em seu sentido primeiro, é uma ação de toda a Igreja que não deve ser entendida como negação do mundo, mas acolhida e transformação do mesmo. Esta perspectiva eucarística rejeita a dicotomia entre material e espiritual, entre tempo e eternidade, integrando a experiência litúrgica na vida cotidiana e ética dos fiéis. Em contraste com a moral ocidental, que, muitas vezes, se reduz a um sistema de regras, a visão eucarística enfatiza uma moral transfigurada pela comunhão e pela presença de Cristo, promovendo uma visão sacramental do mundo.

Por fim, este estudo se apresenta como uma resposta ao clamor e grito da criação que vem sendo explorada há séculos por uma humanidade que se afastou da sua vocação sacerdotal cósmica e usa a própria liberdade para destruir o mundo do qual faz parte e depende. Nos passos da teologia ecológica de Zizioulas (2001) e tendo como inspiração bíblica o hino cristológico de Cl 1,15-20, é possível sustentar o cristianismo como portador de uma mensagem de esperança em relação à natureza. Da mesma forma, pode-se afirmar que a comunidade cristã é o lugar privilegiado para o florescimento de um ethos cultural capaz de superar o caminho de autodestruição, que a humanidade está trilhando ao arruinar a terra em que habita.



## Referências

- ALETTI, J. N. *Lettera ai Colessesi*. Bologna: EDB, 1994.
- ALETTI, J. N. *Saint Paul Épître aux Colossiens*. Paris: J. Gabalda, 1993. p. 11-42; 86-118. (Études Bibliques, 20).
- ALETTI, J. N. *Colossiens 1,15-20: genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*. Rome: Biblical Institute Press, 1981. (Analecta Bíblica, 91).
- BEALE, G. K. “*Colossenses*”. En Comentário do uso do Antigo no Novo Testamento, organizado por G. K. Beale e Donald A. Carson, 1039-1075. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000.
- BORING, M. E. *Introdução ao Novo Testamento*. História, literatura e teologia. Vol. 1. Questões introdutórias do Novo Testamento e escritos paulinos. São Paulo: Paulus, 2016.
- CHRYSSAVGIS, J.; ASPROULIS, N. *Priests of creation: John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*. London/New York: T & T Clark, 2021.
- CHRYSSAVGIS, J. *Creation as sacrament: reflections on ecology and spirituality*. London/New York: T&T CLARK, 2019.
- HECKSCHER, J. J. A ‘Tradition’ That Never Existed”: Orthodox Christianity and the Failures of Environmental History. In: CHRYSSAVGIS, J.; FOLTZ, B. *Toward an ecology of transfiguration: orthodox Christian on Perspectives on Environment, Nature, and Creation*. New York: Fordham University Press, 2013. p. 136-151.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. Rio de Janeiro: Abril Cultural. 1973.
- FRANCISCO, PP. *Carta Encíclica Laudato Si’*: sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015.
- FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Laudate Deum*. A todas as pessoas de boa vontade sobre a crise climática. São Paulo: Paulinas, 2023.
- GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico*. Listas dos Catálogos Bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis-RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2019.
- GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr., 2017. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>.



GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. In: *Theologica Xaveriana*, Bogotá, Colombia, vol. 71, p. 1-35. jan./dez., 2021. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>.

GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M. A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11. In: *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 3, n. 3, p. 3-43, jan./dez., 2023. Disponível em: <http://app.periodikos.com.br/journal/revistaphs>.

GONZAGA, W; WUST, D. A. O ser humano como esperança da criação: a teologia ecológica de Ioannis Zizioulas à luz de Rm 8,19-22. In: *Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, v. 17, n. 2, p.563-583, jul.-dez., 2023. Disponível em: <https://revista.fbmge.edu.br/index.php/davar/article/view/108>.

LOUTH, A. *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*. Londres: SPCK, 2015.

OLIVEIRA, F. M. Paulo, hermenêutica e ecologia. Rm 8,18-23; Cl 1,15-20 e Rm 1,18-32. In: *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 30, n. 118, p. 204-226, abr./jun. 2013.

NESTLE-ALAND (ed.). *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

THE OKRITOFF, Elizabeth. *Living in God's creation*. Crestwood/ New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1990.

WHITE JR, L. The historical roots of our ecological crisis. *Science: new series*, v. 155, n. 3767, 1967, p. 1203-1207.

ZIZIOULAS, I. *A eucaristia e o Reino de Deus*. São Paulo: Editora Mundo e Missão; Florianópolis: Itesc, 2003.

ZIZIOULAS, John D. *Communion and otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Londres: T&T Clark, 2006.

ZIZIOULAS, I. *A criação como eucaristia: proposta teológica ao problema da ecologia*. São Paulo: Editora Mundo e Missão; Florianópolis: Itesc, 2001.

ZIZIOULAS, I. *The Eucharistic Communion and the World*. New York: T&T Clark, 2011.

ZIZIOULAS, I. Liturgia cosmica ed ecologia. Entrevista al metropolitano ortodosso Ioan – nis Zizioulas. [Entrevista concedida a Antônio Spadaro]. In: *La Civiltà Cattolica*, v. 3, n. 3692, p. 164-176, julho de 2015.