

Encontros Teológicos

V.39 | N.3 | Setembro-Dezembro | 2024

FRATERNIDADE E ECOLOGIA INTEGRAL



FUNDAÇÃO DOM JAIME DE BARROS CÂMARA
INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA
FACULDADE CATÓLICA DE SANTA CATARINA



Fundação Dom Jaime de Barros Câmara
Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC
Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC
<http://www.facasc.edu.br>

Encontros Teológicos

ISSN 2525-846X

FUNDAÇÃO DOM JAIME DE BARROS CÂMARA
INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA – ITESC
FACULDADE CATÓLICA DE SANTA CATARINA – FACASC

[Catalogação na fonte por Daurecy Camilo (Beto)]
CRB-14/416

Encontros Teológicos. Revista da Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC e do Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC, Florianópolis, Volume 39, Número 3, Setembro-Dezembro, 2024, p. 659-1098.

Quadrimestral ISSN 2525-846X

I. Faculdade Católica de Santa Catarina II. Instituto Teológico de Santa Catarina

CDU 2 (05)

ENDEREÇO

Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC
Caixa Postal 5041
88040-970 Florianópolis, SC
Fone/Fax: (48) 3234-0400
Home Page: www.facasc.edu.br
E-mail: revista@facasc.edu.br

Editoração eletrônica: Atta

Projeto gráfico da capa: Domingos Volney Nandi

Printed in Brasil

Pede-se permuta
Exchange is Requested

Nota: O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.

Publicação dirigida aos agentes de pastoral das igrejas e aos professores universitários, pesquisadores e alunos nas áreas da Teologia, das Ciências da Religião e Ciências Humanas em geral, com o objetivo de favorecer a formação religiosa, social e humana, promover o debate e incentivar a troca de informações sobre temas teológicos, pastorais e sociais.

ENCONTROS TEOLÓGICOS

A revista ENCONTROS TEOLÓGICOS é um periódico quadrimestral da Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC) e do Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC), instituições de ensino superior que têm como mantenedora a Fundação Dom Jaime de Barros Câmara (FDJBC), de direito privado. A revista Encontros Teológicos foi fundada pelo Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC) em 1986 e assumida pela FACASC em 2012. É dirigida a pesquisadores, professores universitários, estudantes nas áreas de Teologia, das Ciências da Religião e das Ciências Humanas e Sociais em geral, bem como a agentes de pastoral das igrejas, a fim de ser espaço que favoreça a pesquisa e o conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas na área da teologia e das ciências afins. Abordar temas relevantes da reflexão teológica atual. Favorecer a formação religiosa, social e humana. Incentivar a troca de informações sobre temas teológicos, pastorais e sociais, com abertura ao diálogo ecumênico e inter-religioso. Ser um instrumento de serviço ao esclarecimento da fé cristã frente aos problemas do mundo atual. Oferecer subsídios para fundamentar a fé e a esperança cristãs.

Nota: O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.

CORPO DIRETIVO DA FACASC:

Diretor Geral: Rafael Aléx Lima da Silva

Diretora Acadêmica: Michelly Silva Meira Rosa

Diretor Administrativo: Fernando Machado Wolf

CORPO ADMINISTRATIVO DA REVISTA:

Editor-Diretor: Vitor Galdino Feller

Secretário: Kelvin Borges Konz

COMISSÃO EDITORIAL:

- Domingos Volney Nandi – FACASC, Florianópolis, SC
- Edson Adolfo Deretti – FACASC, Florianópolis, SC
- Kelvin Borges Konz – FACASC, Florianópolis, SC
- Maria Teresinha de Resenes Marcon – FACASC, Florianópolis, SC
- Osmar Debatin – FACASC, Florianópolis, SC
- Sílvia Regina Nunes da Rosa Togneri – FACASC, Florianópolis, SC
- Vitor Galdino Feller – FACASC, Florianópolis, SC

CONSELHO EDITORIAL-CIENTÍFICO:

- Agenor Brighenti – PUC-PR, Curitiba, PR
- Antonio Luiz Catelan Ferreira – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ
- Armando de Melo Lisboa – UFSC, Florianópolis, SC
- Elias Wolff – PUC-PR, Curitiba, PR
- Erico Hammes – PUC-RS, Porto Alegre, RS
- Evaristo Marcos – Faculdade Católica de Fortaleza, Fortaleza, CE
- Fabiano Castanha – UNIVALI, Itajaí, SC
- Fábio Régio Bento – UNIPAMPA, Santana do Livramento, RS
- Geraldo De Mori – FAJE, Belo Horizonte, MG
- Klaus da Silva Raupp – Boston College, Boston, MA, EUA
- Lillian Blanck de Oliveira – FURB, Blumenau, SC
- Luciano dos Santos – Católica de Santa Catarina, Joinville, SC
- Luiz Carlos Susin – PUC-RS, Porto Alegre, RS
- Márcio Fabri dos Anjos – Centro Universitário São Camilo, São Paulo, SP
- Maria Clara Bingemer – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ
- Roberto Iunskovski – UNISUL, Palhoça, SC
- Sérgio Rogério Junqueira Azevedo – UFPR, Curitiba, PR

Sumário

Apresentação.....	665
DOSSIÊ	
As Campanhas da Fraternidade e a catequese do Papa Francisco por uma ecologia integral <i>Maria Teresinha de Resenes Marcon e Silvia Regina Nunes da Rosa Togneri</i>	677
Ecologia integral: da responsabilidade à solidariedade <i>Geraldo Luiz de Mori</i>	701
Campanha da Fraternidade 2025: um chamado da Doutrina Social da Igreja à ação pela Ecologia Integral <i>Robson Ribeiro de Oliveira Castro</i>	723
A fraternidade cristã e ecologia integral no Papa Francisco: uma reflexão teológica sobre um novo humanismo a partir do cristianismo <i>André Luiz Boccato de Almeida, Julian Carlos de Camargo e Lupeke Nicholaus Prosper</i>	743
Da pedagogia da fragmentação à pedagogia da integralidade <i>Elvis Rezende Messias e Mariana Silva Mancilha</i>	765
Tudo está interligado: pequeno ensaio sobre ecologia integral <i>Manoel Godoy</i>	791
A ecologia na Igreja: do Concílio Vaticano II às conferências do CELAM, um compromisso de amor com a nossa Casa Comum <i>Robert Donizeti Landgraf</i>	807
Fraternidade e ecologia integral: o desenvolvimento sustentável na perspectiva do magistério do Papa Francisco em “ <i>Laudato Si</i> ” <i>Adamo Fernando Valeque, Antonio de Lisboa Lustosa Lopes e Anyine Henry</i>	823
A Criação como sacramento: a ecoteologia de Ioannis Zizioulas a partir de Cl 1,15-20 <i>Waldecir Gonzaga e Diego Artur Wust</i>	839
“Deus viu que tudo era muito bom”: o jardim como dádiva e a criação em colapso <i>Euler Renato Westphal</i>	863
“Deus viu que tudo era muito bom” (Gn 1,11): a ecologia na história recente da Doutrina Social da Igreja Católica <i>Telmo Pedro Vieira</i>	879
O Evangelho da Criação à luz da ecologia integral <i>Mariosan de Sousa Marques</i>	899

ARTIGOS DIVERSOS

Papa Francisco: dimensão existencial da fé na dinâmica pastoral <i>Ademir Eing e Rodrigo J. da Silva</i>	923
O paradoxo do pluralismo: diversidade e diferença no campo religioso brasileiro <i>Flávia Ribeiro Amaro</i>	941
A importância da mística para o diálogo inter-religioso: contribuições de Simone Weil <i>Francilaide de Queiroz Ronsi e Marcelino Paulo Machado Ferreira</i>	959
Temas e propostas para a catequese permanente no ano jubilar <i>Paulo Stippe Schmitt</i>	981
Prolegômenos sobre a eternidade do inferno: Hodie et semper? <i>Vicente Artuso e Sezefredo Vendramim</i>	1001
La Candida Rosa come esperienza di comunione: Imago Dei, Trinità ed intersoggettività <i>Ricardo Lucio Perriello</i>	1019
Os fundamentos teológicos da cultura e a imigração protestante na Colônia Dona Francisca no século XIX – Joinville-SC <i>Euler Renato Westphal, Roberta Barros Meira e Daniele Claudia Miranda</i>	1053

TRADUÇÃO

Fiel e verdadeira? A história das mentalidades e resposta da Igreja Católica às crises de abuso sexual <i>Hans Zollner, SJ</i>	1073
Diretrizes.....	1091



Seguindo o costume, firmado já há muitos anos, nossa revista Encontros Teológicos tem como dossiê de seu último número de cada ano o tema da Campanha da Fraternidade do ano seguinte. Trata-se de uma colaboração em nível teológico-pastoral que se presta à caminhada da Igreja no Brasil. A Igreja Católica do Brasil propõe como tema para a Campanha da Fraternidade de 2025 algo bastante frequente em nossas telas de reflexão e ação: “Fraternidade e ecologia integral”, com o lema: “Deus viu que tudo era muito bom!” (Gn 1,28). É um convite a ouvirmos o grito dos pobres e do grito da Terra, como insiste o papa Francisco em sua encíclica Laudato Si. A crise ecológica, somada ao acúmulo de crises em várias, senão todas, as áreas da convivência, desafia a humanidade a encontrar melhores caminhos para superar esses tempos tão sombrios em que nos situamos. Oxalá os artigos de nosso dossiê, com suas mais variadas perspectivas, ajudem nossos leitores e leitoras a encontrar argumentos para sua reflexão sistemática e sua prática social.

Abrimos o dossiê com o artigo “CAMPANHAS DA FRATERNIDADE E A CATEQUESE DO PAPA FRANCISCO POR UMA ECOLOGIA INTEGRAL”, de Maria Teresinha de Resenes Marcon e Silvia Regina Nunes da Rosa Togner. Elas consideram inicialmente que a crise socioambiental resultante das mudanças climáticas está estampada em todas as mídias do planeta Terra, alertando para o risco de estarmos nos aproximando do ponto de ruptura em que a natureza não poderá mais se recompor, um perigo para toda a criação. Diante dessa realidade, o artigo se propõe refletir sobre a Ecologia Integral, a partir da catequese do Papa Francisco, colaborando no pensar a temática da Campanha da Fraternidade de 2025. As autoras abordam o conceito de ecologia integral; fazem memória de Campanhas da Fraternidade da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, que trataram de temas sobre ecologia; apresentam uma síntese da Carta Encíclica Centesimus Annus do Papa João Paulo II e da catequese do Papa Francisco sobre Ecologia Integral a partir da Carta Encíclica da Laudato Si e da Exortação Apostólica Laudate Deum. Assim, concluem elas, diante de uma realidade – que nos mostra tantos quadros de uma natureza morta – o atual Pontífice clama por uma natureza viva, por uma Ecologia Integral, ou seja, o pensar nossas ações de forma holística – homem e natureza inter-relacionados – com um único objetivo de fazer desabrochar a vida em áreas desérticas de nossa Casa Comum.





Em seguida, temos o artigo de Geraldo de Mori, intitulado “ECOLOGIA INTEGRAL: DA RESPONSABILIDADE À SOLIDARIEDADE”. Partindo do texto de Zc 7,11-12a, o autor se pergunta sobre a capacidade de escuta dos fiéis brasileiros aos apelos à conversão propostos pelas várias Campanhas da Fraternidade dedicadas a temas socioambientais, evocados na primeira parte. Em seguida, tendo como base a Laudato Sì e o Texto Base da CF 25, o presente estudo se debruça sobre a compreensão de “ecologia integral” proposta pelo magistério do Papa Francisco e pela Igreja do Brasil, apontando, na terceira parte, algumas considerações sobre a importância de pensar a ecologia integral em diálogo com os princípios responsabilidade e solidariedade.

Com o artigo “CAMPANHA DA FRATERNIDADE 2025: UM CHAMADO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA À AÇÃO PELA ECOLOGIA INTEGRAL”, Robson Ribeiro de Oliveira Castro recorda a importância do ensinamento social da Igreja e os passos inspiradores de Francisco a partir da Encíclica Laudato Sì de 2015 e da Exortação Apostólica Laudate Deum de 2023. O tema da Campanha da Fraternidade de 2025 traz luzes e nos convoca a refletir sobre os problemas ambientais e a urgência de se tratar essa realidade diante do descaso do ser humano com a criação e os problemas ambientais. Analisa, então, os escritos do Papa Francisco, sobretudo Laudato Sì e Laudate Deum, em contribuição para a Doutrina Social da Igreja. Ao fazer isso, busca lançar luz sobre a Campanha da Fraternidade de 2025 e seus ensinamentos inspiradores para a vida no planeta, a necessidade de uma ação imediata frente aos problemas causados pela falta de zelo pela criação.

A seguir, temos o artigo “A FRATERNIDADE CRISTÃ E ECOLOGIA INTEGRAL NO PAPA FRANCISCO: UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE UM NOVO HUMANISMO A PARTIR DO CRISTIANISMO”, de André Luiz Boccato de Almeida, Julian Carlos de Camargo e Lupeke Nicholas Prosper. Os autores analisam o tema da fraternidade cristã e ecologia integral no Papa Francisco, a partir de uma abordagem teológica de um novo humanismo que brota deste pontificado que tem a sua fonte da perspectiva cristã. Destacam a centralidade de uma visão humanista centrada no respeito à criação, à casa comum, ao Planeta, a todos os seres que habitam e se relacionam com o ser humano, que vive uma crise de convivência e de aceitação de que não está no centro de um modo único. A reflexão se conduz mediante três partes. Na primeira, são apresentados os grandes desafios contemporâneos à fraternidade humana que impactam diretamente e indiretamente a boa convivência de



todos os seres entre si. Na segunda, se analisa o sentido do humanismo cristão na reflexão teológica; aí, se compreende a importância de um posicionamento que denuncie um paradigma que pode conduzir a humanidade a uma deterioração do sentido de convivência e de fraternidade. Por fim, se reflete sobre a emergência do novo humanismo, inaugurado no atual pontificado do Papa Francisco, com sua proposta de recuperar o verdadeiro sentido do cristianismo enquanto fonte de sentido para uma ecologia de respeito e cuidado com a casa comum.

Com o artigo intitulado “DA PEDAGOGIA DA FRAGMENTAÇÃO À PEDAGOGIA DA INTEGRALIDADE”, os autores Elvis Rezende Messias e Mariana Silva Mancilha pretendem apresentar e discutir alguns conceitos fundamentais para a compreensão e a promoção de uma ecologia integral, em vista de uma sensibilização formativa que nos permita iniciar processos de identificação de uma pedagogia da fragmentação, dentre outras, que circula entre nós, para efetivar a sua superação, através da promoção de uma pedagogia da integralidade, dentre outras. Num primeiro momento, o texto relaciona as dimensões educacional e profética das campanhas da fraternidade, para, em seguida, refletir sobre o princípio da destinação universal dos bens, o paradigma tecnocrático e a teologia do domínio aplicada à questão ambiental, respectivamente. Conclui-se com algumas considerações práticas sobre a tarefa educativa atual em perspectiva ecológico-integral.

“TUDO ESTÁ INTERLIGADO: PEQUENO ENSAIO SOBRE ECOLOGIA INTEGRAL” é o artigo de Manoel Godoy. Recordando que, por diversas vezes a Campanha da Fraternidade tratou do tema da ecologia, o autor constata que, apesar das críticas de conservadores, as CFs ocupam espaços significativos na mídia nacional e colaboram para formar nova mentalidade a respeito de assuntos que mexem com a conjuntura nacional. Em seu artigo, situado no contexto da CF-2025, o autor busca refletir sobre algumas relações que rodeiam o tema a ser trabalhado: entre Ecologia Integral e fraternidade e amizade social; entre ecologia e política; entre ecossistema e fim da vida humana; entre ecologia e inteligência artificial; a passagem do teocentrismo ao antropocentrismo, aprofundando o tema central da CF-2025.

Em seguida, temos o artigo “A ECOLOGIA NA IGREJA: DO CONCÍLIO VATICANO II ÀS CONFERÊNCIAS DO CELAM, UM COMPROMISSO DE AMOR COM A NOSSA CASA COMUM”, de Robert Donizeti Landgraf. O autor constata que a Igreja tem se empenhado em



orientar seus membros e toda a sociedade, a partir da teologia da criação, explicando que toda criação é obra do amor de Deus e que cada um de nós temos que assumir uma atitude de responsabilidade e respeito às leis da natureza. O artigo objetiva refletir sobre a ecologia na Igreja: do Concílio Vaticano II às conferências do Episcopado Latino-americano, a partir de alguns pronunciamentos do magistério pós-conciliar até o Pontificado de Francisco. Com este papa, a questão da crise ecológica ganhou destaque com a Carta Encíclica Laudato Si e a Exortação Apostólica Laudate Deum. São analisados os documentos elaborados pelas Conferências Episcopais Latino-americanas (CELAM) desde a Conferência de Medellín, que tratou de forma discreta esta temática, até ganhar a centralidade na Conferência de Aparecida, em cujo documento os bispos, de maneira profética, denunciam que o descaso e a agressão ao meio ambiente ocorrem por razões de interesse capitalistas.

Os autores Adamo Fernando Valeque, Antonio de Lisboa Lustosa Lopes e Anyine Henry nos brindam com “FRATERNIDADE E ECOLOGIA INTEGRAL: O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL NA PERSPECTIVA DO MAGISTÉRIO DO PAPA FRANCISCO EM LAUDATO SI”. Os autores examinam esta encíclica, destacando sua abordagem inovadora e holística sobre as questões ecológicas contemporâneas através do conceito de ecologia integral. Inspirada pelo “Cântico das Criaturas” de São Francisco de Assis, a encíclica coloca a Terra como nossa “casa comum” e enfatiza a interconexão entre todas as formas de vida, promovendo uma visão que abrange dimensões ambientais, sociais, econômicas e culturais. A ecologia integral é apresentada como uma forma de ver e entender a realidade que promove a justiça social, a dignidade humana e o cuidado ambiental. O estudo analisa como a encíclica propõe uma resposta moral e espiritual às crises ecológicas e sociais, instigando uma “conversão ecológica” global. O estudo conclui que a Laudato Si’ oferece uma contribuição significativa para o discurso ecológico contemporâneo, integrando saberes científicos e teológicos e propondo um caminho para a sustentabilidade e a justiça social. É uma abordagem que busca inspiração no grande movimento espiritual da ecologia integral forjado pelo Papa Francisco ao reconhecer o cuidado com a casa comum como corresponsabilidade intergeracional que expressa a profissão de fé cristã.

Com o título “A CRIAÇÃO COMO SACRAMENTO: A ECOTEOLOGIA DE IOANNIS ZIZIOULAS A PARTIR DE CL 1,15-20”, os autores Waldecir Gonzaga e Diego Artur Wust consideram que 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 artigo reflete sobre 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 seguinte 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, Zizioulas desenvolve uma teologia 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 bíblicamente 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.

O artigo “‘DEUS VIU QUE TUDO ERA MUITO BOM’: o jardim como dádiva e a criação em colapso”, de Euler Renato Westphal, aborda aspectos da crise ambiental atual sob a perspectiva de Gn 1,31, que diz “Deus viu que tudo era muito bom”. O texto bíblico apresenta a criação como dádiva aos seres humanos e chama ao uso responsável dessa criação. De acordo com a análise de Van Rensselear Potter, o “pensamento perigoso” do modelo civilizatório exploratório sugere que, embora o progresso material prometa felicidade individual, seu destino é o colapso. As necessidades básicas dos seres humanos devem ser atendidas; contudo, os desejos por consumo excessivo são insaciáveis. A teologia bíblica destaca a relação amorosa com a criação simbolizada pelo cuidado com o jardim, que deve ser visto como uma concessão para o uso responsável, e não como propriedade. Nesse contexto, Jürgen Moltmann oferece importantes referências teológicas. O objetivo do artigo é promover uma reflexão sobre a criação como dádiva e o compromisso das pessoas com o cuidado com todas as formas de vida, diante da ameaça de um “juízo final” resultante do colapso do paraíso. A teologia cristã,



fundamentada no relato da criação, que confessa “Creio em Deus todo poderoso, criador do céu e da terra”, implica um cuidado responsável com a criação para evitar que o caos, o tohuwabohu, se instale e transforme o paraíso em um inferno onde a vida, como a conhecemos, não seja mais possível. A luz, como primeiro ato da criação, dissipa as trevas, assim como Cristo é a “luz do mundo” que traz esperança em meio às forças destruidoras do caos.

Com o artigo intitulado “‘DEUS VIU QUE TUDO ERA MUITO BOM’ (GN 1,11): A ECOLOGIA NA HISTÓRIA RECENTE DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA CATÓLICA”, o autor, Telmo Pedro Vieira, começa lembrando que, desde os anos 60, do século passado, as preocupações ambientais foram surgindo no seio das agendas sociais e políticas. De uma preocupação estritamente ambiental, paulatinamente foi-se caminhando para o conceito de ecologia como conceito global. A Igreja foi acompanhando este caminho, fazendo, também, a sua reflexão. O Magistério da Igreja contribuiu enormemente para a forma, como hoje se aborda, o problema ecológico. Nesta mesma década, surge a Campanha da Fraternidade com a proposta de levar ao conhecimento de todo povo de Deus a preocupação da Igreja do Brasil com as realidades socioambientais. Após a publicação da Encíclica Laudato Si, a questão do Cuidado da Casa Comum e da Ecologia Integral passaram a fazer parte da pauta do cotidiano da Igreja. O exemplo disso é o tema da próxima Campanha da Fraternidade (2025) com o tema “Ecologia Integral e Fraternidade”.

A seguir, temos o último artigo do dossiê: “O EVANGELHO DA CRIAÇÃO À LUZ DA ECOLOGIA INTEGRAL”, de Mariosan de Sousa Marques. O autor explora a relação entre a teologia bíblica e a crise ecológica contemporânea à luz das contribuições exegéticas e da encíclica Laudato Si do Papa Francisco. A temática central, que vincula a interpretação dos textos de Gênesis à noção de ecologia integral, é de grande relevância, dado o crescente reconhecimento da crise ambiental como uma questão teológica e ética. A partir de análises comparativas entre os textos bíblicos e as mitologias do Antigo Oriente Próximo, bem como por meio da crítica das fontes e de abordagens sincrônicas da narrativa de criação, o artigo investiga como a tradição judaico-cristã oferece elementos que podem contribuir para uma reconfiguração dos atuais paradigmas de exploração ambiental. Os principais pontos abordados incluem: a adaptação e transformação de conceitos culturais e religiosos do entorno de Israel em seus relatos de criação; a crítica das



fontes que diferencia as tradições redacionais sacerdotais e javistas, evidenciando como essas camadas literárias refletem contextos históricos específicos e se relacionam com o cuidado da criação, e a análise sincrônica que destaca a coesão entre Gênesis 1 e 2-3, propondo uma leitura que enfatiza a responsabilidade humana em relação ao mundo natural. O método de pesquisa utilizado combina a análise exegética, centrada nas abordagens comparativa, diacrônica e sincrônica dos textos bíblicos, com a reflexão teológica baseada na Laudato Si, integrando aspectos sociais, culturais e espirituais. Ao comparar as diferentes tradições literárias e interpretar o conceito bíblico de “domínio” e “imagem de Deus” à luz da ecologia contemporânea, o artigo busca proporcionar uma releitura dos textos bíblicos que possa dialogar com os desafios ambientais atuais. Na conclusão, argumenta-se que essas abordagens exegéticas, ao resignificarem a relação entre Deus, a humanidade e a criação, oferecem uma base teológica sólida para uma ética ecológica que não apenas protege o meio ambiente, mas também promove justiça social e espiritual. Dessa forma, os relatos bíblicos de criação, reinterpretados à luz da Laudato Si, se revelam ferramentas valiosas para a construção de uma consciência ecológica integral.

Iniciando a seção de artigos diversos, temos “PAPA FRANCISCO: DIMENSÃO EXISTENCIAL DA FÉ NA DINÂMICA PASTORAL”, de Ademir Eing e Rodrigo J. da Silva, que refletem sobre o testemunho do Papa Francisco, que revela e resgata com gestos simples a dimensão existencial da fé na dinâmica pastoral. O Pontífice configura-se a Jesus Cristo ao assumir obedientemente o desígnio do Pai proposto pelo próprio Mestre de Nazaré. Viver a dimensão existencial da fé exige a superação do “mundanismo espiritual”, uma forma de pecado que frequentemente se traduz em clericalismo. O artigo aborda o tema com base em alguns documentos e propõe como pistas de reflexão duas atitudes concretas: acolher e escutar. Os gestos da acolhida e da escuta propõem, segundo Francisco, um paradigma fundamentado em três passos: o resgate da espiritualidade que resulta do encontro com Jesus Cristo; o compromisso ministerial que pressupõe a igual dignidade de todos os batizados; por fim, a Igreja missionária, portadora da misericórdia. A natureza da Igreja é missionária; todo cristão é discípulo missionário. Esses aspectos têm o intento de iluminar a dinâmica pastoral e favorecer sua renovação, colocando no centro da missão o ser humano, de modo especial os mais sofredos e excluídos.



O artigo seguinte intitula-se: “O PARADOXO DO PLURALISMO: DIVERSIDADE E DIFERENÇA NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO”, de Flávia Ribeiro Amaro. A autora constata que o campo religioso brasileiro testemunha uma notável efervescência religiosa; inúmeras instituições religiosas e sistemas de sentido disputam espaço na esfera pública e competem por fiéis. O pluralismo e o secularismo previsto na constituição brasileira, faculta incentivos fiscais para os templos religiosos, que se tornam verdadeiros empreendimentos mercadológicos. O artigo reflete sobre os liames da relação entre diversidade e diferença religiosa na instituição e manutenção do pluralismo no campo religioso brasileiro. Situa a emergência dos conceitos “religião”, “pluralismo” e “secularismo” no contexto de disseminação da lógica racional moderna ocidentocêntrica, que se apresentou na esteira do colonialismo, e reflete sobre sua pertinência na contemporaneidade, defendendo que tais conceitos carecem ser revisitados e demandam atualizações. Discute alguns pressupostos interpretativos da noção de pluralismo, apontando para a emergência e coerência da perspectiva do pós-pluralismo e do pós-secularismo. Comenta a respeito de algumas peculiaridades da conformação do pluralismo religioso no caso brasileiro. E, por fim, problematiza a questão da liberdade religiosa, indagando sobre até que ponto ela corrobora para o acirramento de um mercado religioso lucrativo e competitivo.

A seguir, os autores Francilaide de Queiroz Ronsi e Marcelino Paulo Machado Ferreira nos brindam com “A IMPORTÂNCIA DA MÍSTICA PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: CONTRIBUIÇÕES DE SIMONE WEIL”. Constatam que, para uma sociedade ricamente plural em experiências religiosas, na qual nos encontramos, é evidente que a construção de um ambiente harmonioso entre as religiões, os religiosos e as religiosas e os não crentes seja uma exigência para manter a boa convivência em tempos difíceis para a sociedade, marcada por muitas violências religiosas. Na busca por promover o diálogo entre as religiões, o documento Diálogo e Anúncio, do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, apresenta quatro formas que apontam para esse fim. O artigo parte de uma pesquisa teórica, em perspectiva metodológica analítica, tendo em vista a sua aplicação no diálogo inter-religioso a partir de uma das formas apresentada pelo documento Diálogo e Anúncio para o diálogo inter-religioso – o diálogo da experiência religiosa –, da mística e da experiência de vida de Simone Weil, entendendo a mística como um fecundo lugar para o encontro entre as religiões. Para tal proposta,



os autores apresentam, de forma breve, como a experiência mística tem fortalecido e impulsionado o diálogo inter-religioso; em seguida, fazem uma aproximação do conceito de mística; e, por fim, mostram no testemunho de vida de Simone Weil uma experiência que rompe fronteiras e abre um fecundo caminho para o diálogo inter-religioso.

Com o artigo intitulado “TEMAS E PROPOSTAS PARA A CATEQUESE PERMANENTE NO ANO JUBILAR”, o autor, Paulo Stippe Schmitt, considera que o jubileu de 2025 coloca toda a Igreja em festa e diz respeito a todas as dinâmicas da comunidade eclesial, incluindo a catequese. O autor aponta pistas para o fazer catequético no ano jubilar, especialmente no campo da catequese permanente, que atinge toda a comunidade. A primeira parte do artigo aponta para o contexto bíblico e histórico do jubileu, seu valor teológico e simbólico, sempre em relação com o modo como a catequese pode se valer destes elementos para organizar caminhos de formação nas comunidades, evidenciando temas como a alegria, o sacramento da Reconciliação, as peregrinações. Num segundo momento, após breve reflexão sobre o tema da esperança, seguindo o lema do jubileu 2025, oferece-se algumas pistas de ação às comunidades e aos catequistas para que se experimente com maior profundidade o ano santo. Sugerem-se momentos formativos teórico-práticos que, em forma de eventos ou de caminhos de formação continuada de tipo bíblico, doutrinal, celebrativo e caritativo, possibilitem aos membros da comunidade uma frutuosa experiência jubilar.

O artigo “PROLEGÔMENOS SOBRE A ETERNIDADE DO INFERNO: HODIE ET SEMPER?”, de Vicente Artuso e Sezefredo Vendramim, investiga a questão da eternidade do inferno. Pretende esclarecer a doutrina sobre o inferno, no contexto da esperança da salvação e na consumação da história que inclui a humanidade inteira com o cosmos. A questão de fundo é entender a possibilidade do inferno eterno, enquanto só Deus é eterno, pois nele tudo subsiste. Como afirmar o suplício eterno dos condenados se proclamamos a fé no reinado e soberania de Deus sobre todas as coisas e na vitória do Cristo ressuscitado que venceu a morte? Não há como debelar a obscuridade do tema, uma vez que, segundo Karl Rahner “é inevitável o uso de modelo representativo mediante categorias temporais, ou mesmo afirmações de conteúdo”. Pode-se então falar da eternidade do inferno enquanto é constatável nesse mundo, e que à luz de uma esperança firme e caridade ativa, o reino futuro vai se realizando na história até sua plenitude. Nesse sentido o inferno não pode ser eterno, pois não combina o reino eterno de Deus.



Acolhemos na seção de artigos diversos um texto em italiano, intitulado “LA CANDIDA ROSA COME ESPERIENZA DI COMUNIONE: IMAGO DEI, TRINITÀ ED INTERSOGETTIVITÀ”, de Ricardo Lucio Perriello. O artigo tenta interpretar a contemplação beatífica realizada por Dante no Empíreo, no ápice de sua jornada sobrenatural, como uma experiência de profundo autoconhecimento. Lembrando o ditado de Proclo, presente no teorema 184 da Elementatio Theologica, de que o ser humano adquire pleno autoconhecimento de si mesmo e de sua verdade fundamental, em relação ao conhecimento de seu próprio fundamento metafísico que é Deus, origem e conhecimento de si, apresenta um caráter não apenas interno e privado, mas sim compartilhado e participativo. Na verdade, é precisamente dentro da rosa branca beatífica que Dante, observando a vastidão dos bem-aventurados que contemplam juntos o Primeiro Princípio do Ser; é acompanhado e apoiado por estes bem-aventurados nesta experiência interna de bem-aventurança. Interioridade, comunhão e partilha tornam-se assim estreitamente relacionadas e realizam-se no horizonte daquela origem fundamental que é o próprio Deus, um Deus que é tudo menos monádico, mas sim trinitário. A trindade de Deus representa, assim, a origem do ser humano, das suas faculdades e da sua própria capacidade de se relacionar com os outros, ou seja, de ser pessoa. A triplicidade das faculdades humanas na unidade indissolúvel da sua pessoa tem origem no próprio Deus e revela também a verdade íntima a ser conhecida e partilhada.

Vem, então, um artigo de timbre histórico “OS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DA CULTURA E A IMIGRAÇÃO PROTESTANTE NA COLÔNIA DONA FRANCISCA NO SÉCULO XIX – JOINVILLE-SC”, de Euler Renato Westphal, Roberta Barros Meira e Daniele Claudia Miranda. Ao longo da história brasileira, diversas migrações europeias influenciaram a cultura e a educação no Brasil, com destaque para os imigrantes alemães que chegaram a partir de 1824 e se estabeleceram principalmente na região Sul. A tradição luterana dessas comunidades valorizava a conexão entre educação, cultura e trabalho. O artigo em questão tem como objetivo abordar aspectos da cultura dos imigrantes protestantes em Joinville (SC), numa perspectiva teológica. A metodologia utilizada foi a investigação documental e bibliográfica, concentrando-se na pesquisa dos textos de tradição protestante, de maneira especial Martinho Lutero e o protestantismo iluminista dos séculos XIX e XX, à medida que colocam luz sobre a cultura dos imigrantes protestantes em Joinville. Assim, busca-se pesquisar sobretudo o período de imigração,



que se iniciou em 1851 e se estendeu até o começo do século XX. Consideramos que nesse período em Joinville havia as duas grandes vertentes teológicas que também existiam na Europa central, os protestantes de pensamento pietista e o protestantismo inserido no contexto iluminista. O iluminismo é fruto do protestantismo, que deu forma ao processo de secularização. Vemos que o protestantismo e a modernidade com sua proposta de secularização são processos que se condicionam. Esses mútuos condicionamentos são fundamentais nas expressões da cultura ocidental e na ideia do progresso econômico, que também se tornaram visíveis em Joinville.

Um último artigo, que colocamos numa seção própria – Tradução –, tem por título uma pergunta, com a sugestão de uma dura resposta: “FIEL E VERDADEIRA? A HISTÓRIA DAS MENTALIDADES E RESPOSTA DA IGREJA CATÓLICA ÀS CRISES DE ABUSO SEXUAL”, de Hans Zollner, SJ, conhecido teólogo e pastoralista, que se especializou no tratamento da crise de abusos sexuais. Julgamos que possa interessar ao público brasileiro este texto, já publicado em diversas línguas europeias.

Temos, assim, caros leitores, queridas leitoras, um alentado volume de nossa revista. Esperamos que esses artigos lhes sejam muito úteis em sua reflexão bíblico-teológico-pastoral e para sua prática religiosa e social.

Vitor Galdino Feller – Editor-diretor



As Campanhas da Fraternidade e a catequese do Papa Francisco por uma ecologia integral

Fraternity Campaigns and Pope Francis' catechesis for an integral ecology

*Maria Teresinha de Resenes Marcon**

FACASC

*Silvia Regina Nunes da Rosa Togneri***

FACASC

Recebido em: 03/09/2024. Aceito em: 25/10/2024.

Resumo: *A crise socioambiental resultante das mudanças climáticas está estampada em todas as mídias do planeta Terra. Este cenário de crise nos leva a pensar no comportamento do homem diante da natureza, que sem pensar nas consequências para si próprio e para o meio onde vive está nos aproximando do ponto de ruptura em que a natureza não poderá mais se recompor, um perigo para toda a criação. O atual Pontífice ao escrever a Carta Encíclica Laudato Si' (LS) conclama a todos a cuidarmos da Casa – nossa Casa Comum – o planeta Terra. Diante dessa realidade, nosso artigo tem como objetivo refletir sobre a Ecologia Integral, a partir da catequese do Papa Francisco, colaborando no*

* Doutora em Geografia (Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 2009). Coordenadora do Programa de Pós-Graduação, Presidente da Comissão Própria de Avaliação (CPA), Coordenadora do Comitê de Ética em Pesquisa e membro da Comissão Editorial da Revista Encontros Teológicos (RET) da Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC).

E-mail: teresinha.marcon@gmail.com.

** Mestre em Teologia (Escola Superior de Teologia, EST, São Leopoldo, 2011). Pós-Graduação em Assessoria Bíblica (DABAR) (Escola Superior de Teologia, EST, São Leopoldo, 2008). Atuou na FACASC como docente, de 2013 a 2023 e como coordenadora do Núcleo de Pesquisa e Estudos em Bíblia de 2018 até julho de 2022. Atualmente, é membro da Comissão Editorial da Revista Encontros Teológicos da FACASC e assessora da área bíblica na Escola Estadual e Regional do CEBI – Santa Catarina desde 2002.

E-mail: silviatogneri@gmail.com.





*pensar a temática da Campanha da Fraternidade de 2025. No presente estudo, a partir de uma pesquisa bibliográfica, abordaremos o conceito de **ecologia integral**; faremos memória de Campanhas da Fraternidade da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, que trataram de temas sobre ecologia; apresentaremos uma síntese da Carta Encíclica Centesimus Annus do Papa João Paulo II e da catequese do Papa Francisco sobre Ecologia Integral a partir da Carta Encíclica da Laudato Si' e da Exortação Apostólica Laudate Deum. Assim, diante de uma realidade – que nos mostra tantos quadros de uma natureza morta – o atual Pontífice clama por uma **natureza viva**, por uma **Ecologia Integral**, ou seja, o pensar nossas ações de forma holística – homem e natureza inter-relacionados – com um único objetivo de fazer **desabrochar a vida** em áreas desérticas de nossa Casa Comum.*

Palavras-chave: *ecologia integral; Papa Francisco; crise socioambiental; aquecimento global.*

Abstract: *The socio-environmental crisis resulting from climate change is evident in all media on planet Earth. This crisis scenario leads us to think about man's behavior towards nature, which without thinking about the consequences for himself and the environment in which he lives is bringing us closer to the breaking point where nature will no longer be able to recover itself, a danger for all creation. The current Pontiff, when writing the Encyclical Letter Laudato Si' (LS), calls on everyone to take care of the House – our Common Home – planet Earth. Given this reality, our article aims to reflect on Integral Ecology, based on Pope Francis' catechesis, collaborating in thinking about the theme of the 2025 Fraternity Campaign. In the present study, based on bibliographical research, we will address the concept of integral ecology; we will remember the Fraternity Campaigns of the National Conference of Bishops of Brazil, which dealt with themes on ecology; we will present a synthesis of Pope John Paul II's Encyclical Letter Centesimus Annus and Pope Francis' catechesis on Integral Ecology based on the Encyclical Letter of Laudato Si' and the Apostolic Exhortation Laudate Deum. Thus, faced with a reality – which shows us so many pictures of a still life – the current Pontiff calls for a living nature, for an Integral Ecology, that is, thinking about our actions in a holistic way – man and nature interrelated – with a single objective of making life blossom in desert areas of our Common Home.*

Keywords: *integral ecology; Pope Francis; socio-environmental crisis; global warming.*

Introdução

As notícias veiculadas nos meios de comunicação, nos últimos meses do corrente ano, têm nos apresentado um quadro do avanço da fumaça, uma espécie de fuligem de queimadas que ocorrem na Amazônia, no Cerrado e no Pantanal e atingem pelo menos dez estados brasileiros. Esta fuligem conseguiu alcançar os estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, onde os poluentes ficam em suspensão na atmosfera,



deixando o céu acinzentado e com aspecto “fosco” gerando inúmeros danos à saúde da população e à natureza¹.

Os estudiosos admitem que é consequência do fenômeno *El Niño*, com a presença de um *déficit* hídrico, mais o aquecimento do Atlântico, que continua fervendo e a consequência é menos umidade e chuva no Brasil e o aumento das temperaturas, por causa do aquecimento global, que favorece a expansão dos incêndios. Esta expansão tem também a mão humana, pois muitas vezes são iniciados por agricultores em áreas de pastagens, para renovação de pastos, e por grupos que causam desmatamento para eliminar vegetação rasteira e a retirada de madeira para comercialização como revelam as notícias veiculadas nos meios de comunicação².

Este cenário nos leva a pensar no comportamento do homem diante da natureza, sem pensar nas consequências para si próprio e para o meio onde vive. Papa Francisco, ao escrever a Carta Encíclica *Laudato Si'* (LS), conclama a todos a cuidarmos da Casa – nossa Casa Comum – o planeta Terra. Diante dessa realidade, nosso artigo tem como objetivo refletir sobre a **Ecologia Integral** a partir da catequese do Papa Francisco, colaborando no pensar a temática da Campanha da Fraternidade de 2025.

Assim, neste estudo, a partir de uma pesquisa bibliográfica, abordaremos o conceito de **ecologia integral**; faremos memória das Campanhas da Fraternidade (CFs), da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que trataram de temas sobre ecologia, que possuem, no âmbito nacional, um amplo alcance para sua reflexão, a partir dos materiais usados: cartaz, texto base, oração, hino e propostas de ação concreta em função dos objetivos estabelecidos em cada uma delas; e, posteriormente, apresentaremos alguns documentos da Igreja, de âmbito

¹ “Um cenário apocalíptico... olhos ardendo, garganta seca, hospitalizações devido aos problemas pulmonares ou respiratórios, voos cancelados. Porto Velho (RO) está a 30 dias tomada pela fumaça” [...] A margem do rio Madeira, com o menor nível de água dos últimos 60 anos, deixando as famílias ribeirinhas sem água e comida. Não se consegue ver a outra margem do rio por causa da fumaça. [...] Essas queimadas liberam substâncias tóxicas e gases prejudiciais à saúde e são provocadas pela ação humana, não por causas naturais e já são alvo de investigações” (Folha de São Paulo, 30 de agosto de 2024).

² É importante lembrar que, embora o índice de desmatamento na Amazônia tenha sido reduzido em 45% (entre agosto de 2023 e agosto de 2024) conforme o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE, 2024), a incidência de queimadas aumentou, porque nas áreas desmatadas, que estão sendo utilizadas pela pecuária, usa-se a queima para manejo do uso do pasto, além de novas invasões em outras áreas.



universal, os quais também muito contribuíram para o desenvolvimento do estudo de temas afins, como: síntese da Carta Encíclica *Centesimus Annus* do Papa João Paulo II e da catequese de Francisco sobre Ecologia Integral a partir da Carta Encíclica da *Laudato Si'* e da Exortação Apostólica *Laudate Deum*.

Este cuidar da **Casa Comum** nos leva a uma **relação com toda a criação** de Deus e é nosso dever cuidar e protegê-la, evidenciando que também podemos cultivar a terra, retirando dela o que necessitamos para nossa sobrevivência, garantindo assim, a continuidade da sua fertilidade para as gerações futuras. Isto implica o estabelecimento de **uma relação com os outros** – então se não somos capazes de cuidar da mãe Terra, negligenciando este cuidado, estou ferindo minha relação com os irmãos e irmãs e com a natureza, gerando condições que coloca a vida em perigo e nos afasta da **relação com Deus**, uma vez que tudo está inter-relacionado e o não cuidar da mãe Terra, significa o estabelecimento de um desequilíbrio nas nossas relações e o enfraquecimento da fraternidade, da justiça e da fidelidade aos irmãos e irmãs, como tantas vezes nos fala o Papa Francisco.

Diante desta realidade – que nos mostra tantos quadros de uma natureza morta – o atual Pontífice clama por uma **natureza viva**, objeto da Campanha da Fraternidade de 2025 que tem por base a reflexão sobre a **Ecologia Integral**, ou seja, o pensar nossas ações de forma holística – homem e natureza – inter-relacionados, com um único objetivo de desabrochar a vida em áreas desérticas de nossa Casa Comum.

1 O que significa ecologia integral

Ecologia e ambiente são duas palavras associadas com frequência na mídia (escrita e falada) e em publicações de divulgação, e estão relacionadas com os efeitos da ação humana sobre os elementos e processos naturais.

O interesse dos seres humanos pelo ambiente está arraigado desde os primeiros tempos da nossa existência. Uma das condições fundamentais para a sobrevivência da espécie humana desde os seus primórdios era o conhecimento sobre o seu ambiente. Embora tal conhecimento não fosse um estudo acadêmico, ele era útil para fazer associações entre o clima e as plantas ou sobre os locais de ocorrência dos animais (Hanazaki et al, 2013, p. 11).



No final do século XIX, o biólogo alemão Ernst Haeckel cunhou o termo **ecologia**, a fim de descrever as relações entre os próprios animais e entre os animais com seu ambiente³. Em 1953, Eugene Odum, conhecido como pai da ecologia moderna, passou a tratar a ecologia como uma ciência integrativa e dentro de uma visão holística ou sistêmica (Odum, 1971). Em 1972, Charles Joseph Krebs aprofundou o conceito concebido por Haeckel, dando ênfase as interações como fatores determinantes para a distribuição e para a abundância dos organismos (Krebs, 1972). Desta forma,

um tema importante na Ecologia é a complementaridade entre duas visões, a primeira influenciada pelas definições de Odum e com uma abordagem Holística ou Sistêmica; e a segunda influenciada pela definição de Charles Krebs e com uma abordagem Evolutiva, na qual as interações são a força motriz do sistema (Hanazaki et al, 2013, p.15).

A palavra “ecologia” tem origem grega e é formada pela junção das palavras *oikos* (casa) e *logos* (estudo). Assim, etimologicamente falando, é o “estudo da casa”, ou seja, o estudo da natureza, a casa dos seres vivos, ou seja, “o estudo da nossa casa”, uma vez que somos espécies pertencentes à fauna terrestre como as outras e a natureza é nossa casa original. Significa, portanto, o estudo do local onde vivemos, ou seja, a ciência que estuda os seres vivos no meio em que vivem e suas inter-relações, de forma holística.

Assim, ecologia não deve ser associada simplesmente a temas como a derrubada de florestas, a extinção de animais e a poluição do ar, mas também às múltiplas consequências do modelo econômico que levou o planeta Terra ao estado atual de degradação social e desequilíbrio ambiental (Fellet, 2019). Como afirma Francisco, a **ecologia** tem que ser vista de forma **integral**, envolvendo também o cuidado com as riquezas culturais da humanidade, o respeito às tradições das comunidades originais (indígenas, aborígenes e quilombolas); a melhoria da qualidade de vida de cada pessoa; o cultivo da paz interior e da paz social; os peque-

³ “A ciência da ecologia foi bastante influenciada pela tradição dos historiadores naturais dos séculos XVIII e XIX, como Buffon, Lineu, Darwin, Wallace, Humboldt, entre muitos outros. [...] podemos encontrar obras de natureza claramente ecológica entre os filósofos clássicos da cultura grega, pois estes compreendiam o ambiente de forma integrada. Entre eles podemos citar nomes como Aristóteles e Hipócrates. Aristóteles era um verdadeiro naturalista, mas foi seu sucessor, Theophrastus, quem começou o estudo sistemático e formal do ambiente” (Hanazaki et al, 2013, p. 12-13).



nos gestos cotidianos, pelos quais quebramos a lógica da violência, da exploração e do egoísmo.

A crise ambiental vivenciada pelo planeta Terra em 2024, que segundo a Organização das Nações Unidas (ONU) decorre de um modelo insustentável de desenvolvimento, através do qual o ser humano conduziu a Terra ao longo dos anos, tem facetas preocupantes (ONU, 2019). As mudanças climáticas ameaçadoras e transversais, a perda dramática de biodiversidade, a redução drástica da água doce disponível, a poluição letal do ar, a profusão de plásticos nos mares e oceanos, a pesca excessiva e o não cumprimento das metas estabelecidas para 2030 e 2050 nos diversos acordos internacionais sobre mudança climática, desenvolvimento sustentável e proteção ambiental, são fatores que colocam em risco

os padrões meteorológicos, o que tem um efeito amplo e profundo sobre o meio ambiente, a economia e a sociedade, o que, por sua vez, põe em risco a subsistência, a saúde, a água, a segurança alimentar e energia das populações (Sanchez; Penelles, 2019, p. 23).

Diante desta realidade, é essencial buscar soluções integrais que considerem as interações dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais, pois, segundo o atual Pontífice, “não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental” (Francisco, 2015, LS 139).

A humanidade tem diante de si um grande desafio, o de compreender o significado da **ecologia integral**, pois para isso tem que apreender o sentido dos primeiros versículos da Bíblia – o Evangelho da criação, que nos mostra que

[...] Deus cria o universo por amor e oferece-o ao ser humano como um projeto de vida que quer construir com ele; o ser humano foi criado por Deus, por amor para viver na relação com Deus e com os outros, cuidar e proteger toda a criação de forma harmoniosa (Patriarcado de Lisboa, 2023, p. 5).

Assim, nas narrações bíblicas da criação, tão antigas e ricas de profundo simbolismo, já estava contida a convicção de que tudo está inter-relacionado e a necessidade do cuidado autêntico da nossa própria vida e das nossas relações com a natureza é algo indissociável da fraternidade, da justiça e da fidelidade aos outros. Uma ecologia integral requer um agir franciscano, que nas palavras do atual Pontífice, significa



ter uma “abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exatas ou da biologia e nos põem em contacto com a essência do ser humano” (Francisco, 2015, LS, n. 11). Pois, todo o universo material

[...] é uma linguagem do amor de Deus, do seu carinho sem medida por nós. O solo, a água, as montanhas: tudo é carícia de Deus. A história da própria amizade com Deus desenrola-se sempre num espaço geográfico que se torna um sinal muito pessoal, e cada um de nós guarda na memória lugares cuja lembrança nos faz muito bem. Quem cresceu no meio de montes, quem na infância se sentava junto do riacho a beber, ou quem jogava numa praça do seu bairro, quando volta a esses lugares sente-se chamado a recuperar a sua própria identidade (Francisco, 2015, LS, n. 84).

Tendo como exemplo, São Francisco de Assis – um místico e um peregrino que vivia com simplicidade e numa maravilhosa harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo – Francisco conclama a todos a refletir sobre os cuidados que devemos ter com a Casa Comum, na busca por um desenvolvimento sustentável e integral. Este agir franciscano implica em termos uma sociedade mais inclusiva e que reflita a verdade de que constituímos uma única família humana que habita o planeta Terra e não podemos nos isolar, sermos indiferentes em relação com este espaço, com nossos irmãos e com a natureza (Jaguraba, 2020).

Para isso, teremos que colocar em prática medidas concretas que favoreçam a dignidade da pessoa em suas relações sociais, combatendo ao mesmo tempo as causas estruturais da pobreza e empenhando-nos por proteger o ambiente natural.

A CNBB “utilizou amplamente a figura de São Francisco como signo de distintivo da proposta ambientalista católica, a qual se propunha como mais ‘profunda’ do que os ‘modismos’ e os movimentos ecologistas então existentes” (CNBB, 1978, p. 93-44). Assim, a partir de 1979, incorporou de forma progressiva a pauta ecológica, sociologicamente denominada de “esverdeamento do catolicismo brasileiro” (Santos, 2022, p. 184), partindo da Campanha da Fraternidade “Preserve o que é de todos”, ocorrida em 1979, até os dias atuais, marcados pelo papel significativo exercido pelos sacerdotes brasileiros no Sínodo da Amazônia.

Com o intuito de fazer a memória na reflexão sobre o tema da ecologia e da situação em que a nossa Casa Comum se encontra,



apresentamos a seguir um breve resumo das Campanhas da Fraternidade da CNBB que versaram sobre o tema, isso para afirmar que a Igreja não está alheia aos perigos que a nossa Casa Comum está sujeita já desde algumas décadas anteriores.

2 Memória das Campanhas da Fraternidade sobre o tema ecologia

A CNBB, sempre atenta às questões ambientais e sociais no Brasil, vem desde 1979, colocando para reflexão alguns temas durante a Campanha Anual da Fraternidade, relacionados com as consequências do desequilíbrio ambiental e social, cujos resultados já se fazem presentes no território brasileiro, afetando as pessoas e a natureza como um todo, tais como: as chuvas torrenciais, que levaram as enchentes no Rio Grande do Sul, a diminuição das chuvas, com o predomínio da seca, em outras áreas do país e as queimadas que já atingiram mais de 187 municípios.

Buscando despertar o espírito comunitário as Campanhas da Fraternidade motivam o cristão, comprometido com o bem-estar comum, a refletir, a vivenciar e a agir no sentido de que, ao respeitar o Evangelho da criação, todas as gerações possam habitar um ambiente natural e socialmente equilibrado⁴. Muitos temas das CFs continuaram a serem desenvolvidos ao longo de todo ano litúrgico e até em épocas subsequentes devido a sua importância.

Assim em 1979, a Campanha da Fraternidade teve como tema: “Por um mundo mais humano” e, como lema: “Preserve o que é de todos”, em que o apelo foi para preservar e conservar o ar, a água, a flora e a fauna, pois são elementos indispensáveis para a vida humana e para readquirir o respeito e poder contemplar as belezas naturais (CNBB, 1979). Já, em 2004, a atenção voltou-se especificamente para a questão da água, com o tema: “Fraternidade e água”, e com o lema: “Água, fonte de vida”, com o objetivo de conscientizar a sociedade de que para que haja vida há necessidade da água. E todas as pessoas têm o direito de acessar aos recursos hídricos, e, para isso, há necessidade de manutenção e preser-

⁴ Além das Campanhas da Fraternidade, Santos (2022) destaca que a CNBB publicou documentos que registraram debates sobre o meio ambiente, tais como: A Igreja e a questão ecológica (1992); Profecia da terra (2009); Ecologia e meio ambiente (Valentini, 2009); Documento de Aparecida (CELAM, 2007); Pastoral da ecologia e do meio ambiente (Pereira; Borba, 2016) e aportes do Sínodo da Amazônia (CNBB; REPAM, 2019a; 2019b).



vação das fontes naturais. Somente assim, teremos o direito assegurado de acesso à água de qualidade, tanto para a presente geração, quanto para as futuras (CNBB, 2004).

Três anos mais tarde, em 2007, a atenção voltou-se para a região amazônica, em que o tema foi: “Fraternidade e Amazônia”, com o lema: “Vida e missão neste chão”, com o objetivo de fazer conhecer os valores e a criatividade dos povos da Amazônia e as agressões que eles sofriam, devido a exploração econômica, chamando para uma conversão aos moldes de Cristo e um apelo para a defesa da natureza dessa região (CNBB, 2007). Com o aumento da agressão ao planeta Terra, a Campanha de 2011, teve como tema: “Fraternidade e Vida no Planeta”, com o lema: “A criação geme em dores de parto” (Rm 8,22), em que o objetivo geral foi de contribuir para o debate e buscar caminhos em vista de superação dos problemas ambientais devido ao aquecimento global e os respectivos impactos nas condições de vida do Planeta (CNBB, 2011).

No ano de 2016, após o alerta do Papa Francisco com a Carta Encíclica *Laudato Si'*, (2015), foi realizada uma campanha ecumênica que teve como tema: “Casa Comum, nossa responsabilidade”, com o lema: “Quero ver o direito brotar como fonte e correr a justiça qual riacho que não seca” (Am 5,24). O objetivo geral foi de alertar para a questão do saneamento básico para todas as pessoas, em vista de fortalecer o empenho, à luz da fé, por políticas públicas e demais ações que garantam a integridade e o futuro da nossa Casa Comum, ou seja, do planeta Terra⁵ (CNBB, 2016). No ano de 2017, a Campanha voltou seu olhar sobre os biomas brasileiros, tendo como tema: “Fraternidade: biomas brasileiros e defesa da vida”, e o lema: “Cultivar e guardar a criação” (Gn 2,15). O objetivo foi de alertar para o cuidado da criação, em especial dos biomas brasileiros, evidenciando a riqueza de cada um deles em virtude da agressão efetuada pelo ser humano, causando a sua diminuição e até o desequilíbrio ambiental e social (CNBB, 2017).

Em razão do acirramento da crise ecológica sem precedente, uma vez que as lideranças mundiais e a sociedade em geral não estão cumprindo os Acordos Internacionais para frear as mudanças climáticas, a CNBB, escolheu o tema “Fraternidade e Ecologia Integral” e o lema “Deus viu

⁵ A Campanha Ecumênica da Fraternidade de 2016 teve uma dimensão internacional, uma vez que foi realizada juntamente com a *Misereor* – entidade da Igreja Católica da Alemanha que trabalha na cooperação para o desenvolvimento da Ásia, África e América Latina.



que tudo era muito bom” (Gn 1,31) para a Campanha de 2025. O texto evoca a inter-relação entre o Criador e toda a criação, destacando o ser humano como protagonista do cuidado, para que haja uma harmoniosa interação entre todos os seres que habitam a nossa Casa Comum, uma vez que com o aumento da temperatura do Planeta estamos nos aproximando do ponto de ruptura em que a natureza não poderá mais se recompor, um perigo para toda a criação.

Podemos perceber que os temas abordados nas CFs sobre a questão ecológica, cada vez mais se tornaram urgentes, devido às mudanças climáticas que estão ocorrendo e proporcionaram à sociedade um alerta sobre o que estamos fazendo para que elas sejam dirimidas, quer por ação pessoal, no cuidado com o consumo consciente, no destino do lixo doméstico e comunitário, na proteção e no uso adequado dos recursos naturais, bem comum para todos. É evidente que, em muitas comunidades eclesiais, foram abolidos ou até mesmo reduzido o uso de produtos descartáveis, bem como o destino adequado a todos os produtos recicláveis. Também podemos elencar a atenção ao uso adequado da água (CF, 2004), dom de Deus para todos e vital para toda humanidade. O alerta sobre a situação em que se encontram os biomas brasileiros (CF, 2017) trouxe uma conscientização a respeito dos que estão sendo mais agredidos e não recebendo a proteção necessária para sua manutenção e desenvolvimento.

2.1 Documentos da Igreja Católica que refletem sobre os desequilíbrios socioambientais no planeta terra

Diante das preocupações com as questões naturais e sociais, a Igreja Católica elaborou e publicou inúmeros documentos que analisavam as condições sociais, culturais e econômicas de suas épocas, que contribuíram para o aumento do desequilíbrio ambiental e social no Planeta, os quais foram base para inúmeros estudos e ações em diferentes países para seu aprofundamento. Em particular no Brasil, através da CNBB, eles em muito ajudaram na elaboração dos temas desenvolvidos pelas CFs.

O atual Pontífice não foi o primeiro a abordar as questões ambientais, uma vez que o Papa João Paulo II com sua Carta Encíclica *Centesimus Annus* já havia escrito sobre a natureza como um dom de Deus e a necessidade de os seres humanos cooperarem com Ele na promoção do florescimento do meio ambiente corretamente ordenado (1991, CA 37). Nesta Carta há uma conexão entre a ecologia natural e a ecologia humana



(CA 38), antecipando o conceito de ecologia integral da *Laudato Si'*. Já, o Papa Bento XVI reafirmou esses mesmos ensinamentos durante seu papado, por exemplo, em sua Carta Encíclica *Caritas in Veritate* (2009, CV 48-52) e o Papa Francisco com a Carta Encíclica *Laudato Si'* (2015 e a Exortação Apostólica *Laudate Deum* (2023) retoma a questão da ecologia, do cuidado com a Casa Comum como compromisso de cada cristão. A seguir apresentaremos uma síntese de cada um destes documentos:

2.1.1 A *Centesimus Annus*

No centenário da Encíclica *Rerum Novarum* (RN), Papa João Paulo II, em 01 de maio de 1991, lançou a *Centesimus Annus* (CA), com a finalidade de efetuar uma releitura da RN para que as pessoas pudessem redescobrir sua riqueza e voltassem seus olhares para o futuro, vislumbrando o próximo terceiro milênio da Era Cristã.

Assim, no seu capítulo 4, dedicado a propriedade privada e o destino universal dos bens, o Pontífice preocupado com o problema do consumismo e sua ligação com a questão ecológica, lembrou a importância da qualidade dos bens a serem produzidos e consumidos e sua relação com a qualidade do meio ambiente e da vida em geral (CA 36). Reafirmou também que a natureza é dom de Deus, havendo a necessidade de todos cooperarem, de forma conjunta, para termos um meio ambiente devidamente equilibrado, colaborando, desta forma, com a obra da criação de Deus e não provocando a revolta da natureza (CA 37).

Neste documento trabalha a relação entre ecologia natural, ecologia social do trabalho e ecologia humana, ao destacar a necessidade em “preservar o habitat natural das diversas espécies ameaçadas de extinção [...] em salvaguardar as condições morais da ecologia humana e a devida atenção a ecologia social do trabalho” (CA 38), o que depois contribuiu para a criação do conceito de *ecologia integral*, usado pelo Papa Francisco em 2015, na *Laudato Si'* (LS).

2.1.2 A *Laudato Si'* (LS)

No ano de 2015, Papa Francisco, utilizando uma citação do Cântico das Criaturas de São Francisco de Assis – Louvado sejas meu senhor – abre a Carta Encíclica *Laudato Si'*, no qual o santo louva a Deus meditando sobre a bondade do sol, do vento, da terra, da água e



de outras forças naturais. “Esta escolha, não foi por acaso, ela lembra a nós todos a não apenas a respeitar a mãe Terra, mas a louvar e honrar a Deus por meio de seu envolvimento com a criação” (Patriarcado de Lisboa, 2023, p. 10).

Assim, o atual Pontífice preocupado com a agressão ao meio ambiente, com a nossa Casa Comum, e a deterioração da qualidade da vida humana, nos alerta sobre o urgente cuidado com o planeta Terra e com tudo o que nele vive. Lembrou que o Papa Bento XVI já havia efetuado, em 2007, um chamamento para a “eliminação das causas estruturais das disfunções da economia mundial e a necessidade de corrigir os modelos de crescimento que parecem incapazes de garantir o respeito ao meio ambiente” (LS 6). Nos conclama a louvar e honrar a Deus por meio do envolvimento com a criação, dom de Deus. E, baseado nas palavras do Patriarca Bartolomeu, nos adverte sobre a necessidade de arrependimento sobre o modo como tratamos o Planeta, uma vez que “um crime contra a natureza é um crime contra nós mesmos e um pecado contra Deus” (LS 8), e nos assegura que necessitamos cuidar e proteger a nossa Casa Comum, pois somente temos esta Casa.

Conforme delineado na *Laudato Si'*, a visão de uma abordagem integrada da preocupação com todas as pessoas e com o meio ambiente tem raízes nas Escrituras e na história do pensamento católico, em particular na tradição da Doutrina Social da Igreja, que remonta ao final do século XIX. Além disso, estudiosos e ativistas católicos têm falado abertamente sobre a conexão entre questões sociais e ambientais por muitos anos, conforme reafirma o documento do Patriarcado de Lisboa (2023).

Fundamentado em dados científicos sobre as mudanças climáticas no Planeta, Papa Francisco, afirma que a ação humana é a principal causa do aquecimento global (LS 23) e que as mudanças climáticas são um dos principais desafios para a humanidade (LS 25). Faz, neste documento, um veemente apelo para que os governantes, os que detêm o poder econômico e político, que,

parecem concentrar-se sobretudo em mascarar os problemas ou ocultar os seus sintomas, procurando apenas reduzir alguns impactos negativos de mudanças climáticas [...] a desenvolver políticas capazes de fazer com que, nos próximos anos, a emissão de dióxido de carbono e outros gases altamente poluentes se reduza drasticamente, por exemplo, substituindo os combustíveis fósseis e desenvolvendo fontes de energia renovável (LS 26).



Nesta direção, o Pontífice assegura que, as populações empobrecidas são as que mais sofrem com as mudanças climáticas, com a presença de chuvas intensas ou secas, enchentes e desmoronamentos, evidenciando que não há uma crise climática separada da social, mas sim uma complexa **crise socioambiental**, que requer uma ampla abordagem integral, em vista do combate à pobreza, como também de cuidar e preservar a natureza, o meio ambiente como um todo (LS 139). Com a crise climática acontece a migração de pessoas em grande número para outros locais em busca de melhores condições. Neste documento, Papa Francisco faz um apelo para que essas pessoas possam ser acolhidas, pois são migrantes, desalojados de suas terras por questões ambientais (LS 25).

No seu capítulo V apresenta algumas linhas de orientação e ação, em que sinaliza a necessidade de que o diálogo sobre o meio ambiente se desenvolva no âmbito da política internacional (LS 163 – 175) e no âmbito das políticas nacionais e locais (LS 176-181) e que a política e a economia efetuem também um diálogo em plenitude humana (LS 189-198). Ao final, sinaliza que as religiões devem dialogar com as ciências (LS 199-201), uma vez que a gravidade da crise ecológica obriga a todos a pensarem no bem comum.

Na *Laudato Si'*, Papa Francisco retoma a questão do consumismo, já apontado pela *Centesimus Annus* (CA), e que no século XXI, atingiu patamares nunca visto, exigindo que o Planeta produza, em termos de recursos naturais, quatro vezes mais do que é capaz, para dar conta a este mercado consumidor, cujo Planeta (terra e mar) não consegue mais suportar tanto descarte de lixo.

Somos todos convocados a sermos “guardiões da obra de Deus, o que não é opcional, mas sim é parte essencial de uma existência virtuosa” (LS 217). Assim, descreve no capítulo VI os passos que uma pessoa pode dar no processo de **conversão ecológica**, que incluem: a oração e a contemplação, a aprendizagem sobre a natureza, a observância do dia de descanso sabático e a participação reduzida em formas materialistas de cultura de consumo. Agrega a isso, um passo singelo de agradecer na hora das refeições (LS 227) que pode ser um lembrete da ecologia integral e da relação de um indivíduo com Deus, com a natureza e com as outras pessoas.

Francisco afirma que:



Uma ecologia integral exige que se dedique algum tempo para recuperar a harmonia serena da criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós e naquilo que nos rodeia e cuja presença `não precisa de ser criada, mas descoberta, desvendada' (LS 225).

A conversão ecológica não é um processo puramente humano, mas um encontro com Deus, que leva a uma mudança cheia de graça ao coração e à mente (Rice, 2022). É esse tipo de experiência que a *Laudato Si'* recomenda como caminho, para que as pessoas de fé comecem a caminhar rumo a um mundo melhor e mais solidário.

2.1.3 A *Laudate Deum* (LD)

Em 04 de outubro de 2023, devido ao aumento da crise climática, Papa Francisco lançou a Exortação Apostólica *Laudate Deum* (Louvai a Deus por todas as suas criaturas), com base no louvor de São Francisco de Assis a Deus, onde adverte os negacionistas da crise climática causada pelos seres humanos e os detentores dos poderes políticos sobre a insuficiente ação em deter o aquecimento global, ao mesmo tempo, nos alerta para o compromisso que cada um tem em cuidar da nossa Casa Comum.

Ressalta que a crise climática é um problema social global que está intimamente ligado à dignidade da vida humana, uma vez que o cuidado com o outro e com a Terra estão intimamente ligados (LD 3); destaca que a pequena parcela mais rica do mundo é a que mais polui o Planeta e não os mais pobres do mundo (LD 9); aponta o perigo de que o ser humano muitas vezes quer tomar o lugar de Deus (LD 73) e não consegue vislumbrar que suas ações, estão agredindo cada vez mais o meio ambiente. O aumento do aquecimento global, com as consequentes alterações climáticas, trará as piores consequências sobre os mais empobrecidos, como já indicava na *Laudato Si'*, pois há uma só crise, a socioambiental.

De 2015 a 2024, o planeta Terra viu os sinais da crise climática global, com fenômenos extremos com períodos de calor anormal, grandes secas, incêndios incontroláveis e chuvas intensas, que muitas vezes inundaram e até destruíram cidades, e que estão aos poucos se tornando frequentes e intensos. Assim, Francisco manifestava sua preocupação ao transcrever dados científicos sobre o aquecimento global:



nos últimos cinquenta anos, a temperatura aumentou a uma velocidade inédita, sem precedentes nos últimos dois mil anos. No referido período, a tendência foi um aquecimento de 0,15 graus centígrados por decênio, o dobro do registrado nos últimos 150 anos. De 1850 até hoje, a temperatura global aumentou 1,1 graus centígrados, fenômeno que se amplifica nas áreas polares. A este ritmo, é possível que, dentro de dez anos, tenhamos alcançado o limite máximo global de 1,5 graus centígrados. O aumento não se verificou apenas na superfície terrestre, mas também a vários quilômetros de altura na atmosfera, na superfície dos oceanos e mesmo a centenas de metros de profundidade. Isto aumentou também a acidificação dos mares e reduziu os seus níveis de oxigênio. Os glaciares retraem-se, a cobertura de neve diminui e o nível do mar aumenta constantemente (LD 12).

O acelerado aumento dos gases de efeito estufa⁶ na atmosfera, desde os últimos 50 anos e o aumento da temperatura do Planeta nos últimos dois mil anos, causaram a acidificação dos mares, a redução do oxigênio e o degelo dos glaciares continentais (LD 15 e 16). Isso tudo, graças ao enorme progresso industrial e a desenfreada intervenção humana sobre a natureza, estão levando o Planeta a uma crise climática sem precedente e quase irreversível.

No capítulo II, desta Exortação, adverte a humanidade contra o crescente paradigma tecnocrático, ou seja, o perigo de que os seres humanos pensem que tudo depende do poder da tecnologia e da economia (LD 20). Afirma que o mundo criado por Deus não pode ser apenas usado e explorado de forma desenfreada pela ambição de ter sempre mais e mais (LD 25) e ainda exclui a ideia de que o ser humano seja estranho a criação e capaz apenas de danificar o mundo dado a ele (LD 26). Alerta para a necessidade do conhecimento dos projetos que disfarçados pelo *marketing* e pela falsa informação, manipulam a opinião pública, mas que apenas têm o objetivo de explorar os recursos da terra e dos mares e em consequência deixar a poluição, a desolação e a morte (LD 29).

Por conseguinte, um ambiente saudável é também o produto da interação humana com o meio ambiente, como sucede nas culturas indígenas e aconteceu durante séculos em várias regiões da terra. Muitas vezes

⁶ Os principais Gases de efeito estufa – GEE são: o dióxido de carbono – CO₂, o metano – CH₄, o óxido nitroso – N₂O, o ozônio (O₃) e os clorofluorcarbonos – CFCs (causadores do “buraco” na camada de ozônio) como o hexafluoreto de enxofre (SF₆) e duas famílias de gases importantes para o efeito estufa: hidrofluorcarbonetos (HFC) e os perfluorcarbonetos (PFC).



os grupos humanos 'criaram' o meio ambiente, remodelando-o de algum modo sem o destruir nem pôr em perigo. O grande problema atual é que o paradigma tecnocrático destruiu esta relação saudável e harmoniosa. Contudo a indispensável superação deste paradigma tão nocivo e destruidor não se encontra numa negação do ser humano, mas passa pela interação dos sistemas naturais 'com os sistemas sociais' (LD 27).

Outro ponto destacado pelo Pontífice refere-se, no capítulo III, a frágil política internacional, que apesar dos inúmeros acordos firmados entre os países, ainda não conseguiu tornar efetivas as medidas prometidas de redução de emissão de gases de efeito estufa e o uso dos combustíveis fósseis.

Hoje podemos ainda afirmar que 'os acordos tiveram um baixo nível de implementação, porque não se estabeleceram adequados mecanismos de controle, revisão periódica e sanção das violações. Os princípios enunciados continuam a requerer caminhos eficazes e ágeis de realização prática'. E que 'as negociações internacionais não podem avançar significativamente por causa das posições dos países que privilegiam os seus interesses nacionais sobre o bem comum global. Aqueles que não de sofrer as consequências que tentamos dissimular, recordarão esta falta de consciência e de responsabilidade' (LD 52).

Desta forma, conclama as organizações mundiais para que se tornem mais eficazes com o objetivo de assegurar o bem comum mundial (LD 35) e o cumprimento das metas acordadas. Portanto, faz-se necessário uma espécie de maior democratização na esfera global, para expressar e incluir as diversas situações, pois é necessário apoiar instituições que preservem o direito de todos e não apenas dos mais fortes (LD 43).

No capítulo IV faz uma retrospectiva das Conferências das Partes (COP) sobre mudanças climáticas, desde 1992 até o ano de 2022, e afirma que os acordos oriundos dessas conferências não foram atingidos em sua totalidade, porque tiveram um baixo nível de implementação, uma vez que não foram estabelecidos mecanismos de controle, revisão periódica e sanções previstas, e que as negociações não avançaram devido a países que colocam seus interesses nacionais sobre o bem comum global (LD 52).



No capítulo V, se até ao que se espera da COP 28⁷, que se realizou em Dubai de 30 novembro a 13 de dezembro de 2023, na esperança de que se confirme a decisão pela acelerada transição energética, com compromissos eficazes e que se realizem e sejam facilmente monitorados (LD 54, 59). Evidencia a importância de que todos se empenhem para que realmente aconteçam mudanças para a proteção da nossa Casa Comum, a partir de decisões pessoais e sociais como um todo (LD 69). Afirma o desejo que na COP 28 as resoluções sejam motivadas pelo bem comum continental e não no interesse de um país ou empresa, para que desta forma mostrem a nobreza de suas ações e não a sua vergonha (LD 60).

No capítulo VI, com base nas motivações espirituais, encoraja a todos para que a vida seja plena entre todos, inclusive com a criação. Retoma Gn 1,31, em que reafirma que “Deus, vendo toda sua obra, considerou-a muito boa” e que D’Ele é a terra e tudo o que nela existe” (Dt 10,14), pois somos apenas estrangeiros e hóspedes, e por isso, perante a terra que é de Deus, é necessário que todo ser humano dotado de inteligência, respeite as leis da natureza e os delicados equilíbrios entre os seres deste mundo (LD 62). Lembra a importância de que o consumo deva ser consciente e que as famílias procurem não poluir mais para que aconteça realmente uma transformação em toda a sociedade (LD 71).

Lança um convite para que todos possam caminhar em comunhão e com responsabilidade com o mundo criado por Deus, com um espírito de reconciliação e de acolhimento, enriquecido com nossas ações de cuidado e de louvor. Acrescenta que é necessário que os seres humanos possam se sentir responsáveis pela criação recebida de Deus, pois Ele viu que tudo o que havia criado era muito bom, e ainda mais se sintam maravilhados e agradecidos por ela.

⁷ O acordo final da COP 28, chamado de Consenso dos Emirados Árabes Unidos, prevê a transição dos combustíveis fósseis para sistemas energéticos de forma justa, ordenada e equitativa. O acordo também prevê a redução gradual dos combustíveis fósseis, mas não menciona a sua eliminação total. A COP 28 ressaltou a importância de soluções baseadas na natureza e de medidas de adaptação relevantes para a água, sistemas alimentares, saúde, infraestrutura e cultura. Finalmente, destaco a importância que foi dada às soluções baseadas na natureza e a integração de ações que visem ao mesmo tempo lidar com a crise climática e a crise de biodiversidade. O acordo aborda o papel da biodiversidade e dos ecossistemas na contenção dos efeitos negativos da mudança do clima e reforça a necessidade de frear e, idealmente, reverter a perda de vegetação nativa e desmatamento global, até 2030. (Disponível em: <https://eambiental.eco.br/2023/12/20/conferencia-do-clima-da-onu-cop>. Acesso em: 24 ago. 2024.)



Esta forma de louvar, agradecer e bendizer a Deus pela criação encontramos nos cânticos salmíticos, que traduzem em gritos de alegria: “Pois tu me alegras com teus atos, *Iahweh*, eu exulto com as obras de tuas mãos: quão grandes são tuas obras, ó *Senhor*, e quão profundos os teus projetos” (Sl 92, 5-6). E, ainda maravilhado pelo esplendor da criação, o cântico bendiz ao Senhor assim:

‘Bendize a Iahweh, ó minha alma! Iahweh, Deus meu, como és grande: vestido de esplendor e majestade, envolto em luz como um manto, estendendo os céus como tenda, construindo sobre as águas tuas altas moradas; tomando as nuvens como teu carro, caminhando sobre as asas do vento; fazendo dos ventos teus mensageiros, das chamas do fogo teus ministros... Quão numerosas são tuas obras, Iahweh, todas as fizestes com sabedoria! A terra está repleta das tuas criaturas’ (Sl 104,1-5.24).

Celebrai a Iahweh, porque ele é bom, porque o seu amor é para sempre!... Só ele realizou maravilhas, porque o seu amor é para sempre! Ele fez os céus com inteligência, porque o seu amor é para sempre! Ele firmou a terra sobre as águas, porque seu amor é para sempre! Ele fez os grandes luminares: porque seu amor é para sempre! O sol para governar o dia, porque seu amor é para sempre! Lua e as estrelas para governar a noite, porque seu amor é para sempre! (Sl 136, 1-9).

Animados pelos cânticos dos salmistas, que todos nós saibamos agradecer, bendizer e louvar a Deus pela sua criação e fortalecidos por ela lutemos pela proteção da mãe Terra! Que inspirados por São Francisco de Assis, todos saibamos dar louvores a Deus como no Cântico das Criaturas:

Altíssimo, onipotente, bom Senhor, a ti o louvor, a honra e toda benção.... Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas, especialmente, o meu senhor, irmão sol, o qual faz o dia e por ele nos alumia... Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã lua e as estrelas: no céu as acendestes, claras e preciosas, e belas. Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão vento e pelo ar, e nuvens, e sereno, e todo o tempo, por quem dás às tuas criaturas o sustento. Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã água, que é tão útil, e humilde, e preciosa e casta. Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão fogo, pelo qual alumias a noite, e ele é belo e jucundo e robusto e forte. Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã a terra, que nos sustenta e governa, e produz variados frutos, com flores coloridas e verduras... Louvai e bendizei a meu Senhor, e dai-lhe graças e servi-o com grande humildade.



Conclusão

Há um grito de dor em toda a Terra devido as condições climáticas extremas, mais frequentes e intensas, com ondas de calor e chuvas fortes; há um rápido derretimento das geleiras e mantos de gelo, contribuindo com o aumento do nível do mar e o desaparecimento de ilhas na Oceania; com o surgimento de ondas migratórias resultantes das mudanças climáticas; enormes declínio no gelo marinho do Ártico e da Antártica, bem como das grandes cordilheiras do mundo; aumento da temperatura das águas dos oceanos e a consequente mudança na vida das pessoas⁸. Há desmatamentos, desertificação, deslizamentos, ventania, tsunamis, tornados, enchentes, destruição das casas, das plantações, mortes de pessoas e animais. Há cheiro de queimado no ar. Há peixes mortos a beira dos rios secos⁹. Até o urso polar não consegue sobreviver pelo derretimento da calota polar. O dia vira noite pela presença da fumaça. O termômetro mede temperaturas casa vez mais elevadas e as estações do ano deixam de existir. O que está acontecendo com nossa Casa Comum?

A mãe Terra geme e grita de dor por querer dar vida de qualidade aos seus habitantes, mas é impedida, especialmente pelos seres humanos, que não colocam sua inteligência e os recursos das ciências para libertá-la de seu sofrimento. Ela grita e seu grito se traduz, no desequilíbrio ecológico que, na última década, se tornou mais forte, atingindo de forma trágica a natureza e, também, uma grande parcela da humanidade, em especial os mais empobrecidos, tornando-se uma crise socioambiental.

Muitas vezes a ação contra a criação de Deus, também é causada pelo esquecimento do próprio Deus criador, pois este esquecimento leva também a desconsiderar a missão dada aos seres humanos de cultivar, cuidar, proteger e preservar a criação (cf. Gn 2,15). Por isso, não escu-

⁸ Partes da África Oriental sofreram recentemente a pior seca dos últimos 40 anos, colocando mais de 20 milhões de pessoas em risco de desnutrição e insegurança alimentar, segundo a CLIMAINFO (<https://climainfo.org.br/2022/05/03/pior-seca-em-40-anos-cao-cao-desnutricao-e-inseguranca-alimentar-na-africa-oriental>).

⁹ “A ação dos tufões Gaemi e o Shanshan deixaram mais de 100 mortos e destruíram infraestrutura na Ásia foi intensificado pela mudança climática (Stanway, David. Folha de São Paulo, 30 de agosto de 2024). “Na Grécia, na região turística de Volos, foram encontradas mais de 100 toneladas de peixes mortos e as autoridades acreditam que seja resultado da combinação do aquecimento global com o manejo inadequado das águas” (Avramidis, Alexandros et al, Reuters, 28 de agosto de 2024). “Pior seca em 40 anos coloca as principais safras do Brasil em risco. De maio a agosto de 2024 algumas áreas agrícolas enfrentaram o clima mais seco desde 1981, de acordo com o Centro de Monitoramento de Desastres Naturais (CEMADEN).



tamos o grito da Terra e nem nos lembramos da missão dada por Deus a todos nós para cuidar e proteger o Planeta – nossa Casa Comum.

Muitos dos problemas socioambientais vivenciados atualmente, que foram negligenciados em anos passados, estão causando danos generalizados. No entanto, o magistério de Francisco voltado ao desenvolvimento sustentável, numa perspectiva em que integra o meio ambiente e o social, renova nossas esperanças de um novo agir, tanto na adoção de políticas específicas, quanto numa visão humanitária a ser vivida seguindo uma conversão ecológica, com reflexos na política, na economia e na vida cotidiana das pessoas e nas suas relações com a natureza.

O ser humano, seguindo a conversão ecológica, tem ainda todas as condições para deixar seu orgulho e voltar sua atenção à Deus, valorizar a criação e conviver harmoniosamente com o meio ambiente em que vive. Para tal, é necessário agir com firmeza e com rapidez, para que mudanças aconteçam, enquanto ainda há tempo, para que a natureza possa se recompor das agressões sofridas.

A **ecologia integral** é o caminho de superação dessa crise, pois não temos outro. Ou saímos juntos dessa crise ou juntos perecemos todos, num colapso planetário. E não existe planeta reserva! Só temos um planeta Terra! Ainda há tempo? Sim, mas o tempo é agora! É preciso urgente conversão ecológica: passar da lógica do extrativismo que considera o Planeta um reservatório infinito de recursos, para a adoção de uma lógica do cuidado, que é a lógica do Criador e vivenciar assim o Evangelho da criação, na fraternidade com os irmãos e em respeito à natureza!

Que possamos, enfim, ver a harmonia da criação voltar a acontecer, em que o ar e as águas não sejam poluídos, que as matas floresçam com todo seu esplendor, que todos os animais encontrem condições favoráveis para viverem e que nós seres humanos possamos ouvir o clamor da Terra e nos atentar à Palavra de Deus realizando a missão a que fomos destinados.

Referências

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2016.

BENTO XVI. *Carta Encíclica Caritas et Veritate*. 2009. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/>



hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 28 ago. 2024.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Campanha da Fraternidade 1979*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1978.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Campanha da Fraternidade: Por um mundo mais humano*. 1979. Disponível em: Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade1979>. Acesso em: 10 jul. 2024.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Campanha da Fraternidade: Fraternidade e água*. 2004. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade2004>. Acesso em: 10 jul. 2024.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Campanha da Fraternidade: Fraternidade e Amazônia*. 2007. Disponível em: Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade2007>. Acesso em: 10 jul. 2024.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Campanha da Fraternidade: Fraternidade e Vida no Planeta*. 2011. Disponível em: Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade2011>. Acesso em: 10 jul. 2024.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Campanha da Fraternidade: Casa Comum, nossa responsabilidade*. 2016. Disponível em: Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade2016>. Acesso em: 10 jul. 2024.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Campanha da Fraternidade: Fraternidade: biomas brasileiros e defesa da vida*. 2017. Disponível em: Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade2017>. Acesso em: 10 jul. 2024.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*. 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 26 ago. 2024

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Laudate Deum*. 2023. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html. Acesso em: 28 ago. 2024

FELLET, João. *O conceito de ecologia integral que o Papa propõe em cúpula sobre Amazônia*. BBC News Brasil em São Paulo, 05 de outubro de



2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49914122>. Acesso em: 12 ago. 2024.

INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS ESPACIAIS (INPE). *Área sob alerta de desmatamento na Amazônia cai 45,7% em um ano*. Brasília. 07 de agosto de 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mcti/pt-br/acompanhe-o-mcti/noticias/2024/08/area-sob-alerta-de-desmatamento-na-amazonia-cai-45-7-em-um-ano-apontam-dados-do-sistema-deter-do-inpe>. Acesso em: 29 ago. 2024.

JAGURABA, Mariangela. *Francisco: ecologia integral, necessária uma profunda conversão interior*. Vaticano News. 23 outubro 2020. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2020-10/papa-francisco-ecologia-integral-profunda-conversao-interior.html>. Acesso em: 12 ago. 2024.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Centesimus Annus*. 1991. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html. Acesso em: 27 ago. 2024.

HANAZAKI, Natália *et al.* *Introdução à Ecologia*. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2013.

KREBS, C. J. *Ecology: the experimental analysis of distribution and abundance*. Nova Iorque: Harper & Row, 1972. 694 p.

ODUM, E. P. *Fundamentos de Ecologia*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.

ONU. *Perspectivas para o Meio Ambiente Mundial*, 2019. Disponível em: [PATRIARCADO DE LISBOA. *Ecologia integral: Proposta de catequese para adolescentes maiores de 14 anos*. Caderno dos Catequistas. 2023 e 2024. Disponível em <https://catequesematerial.wordpress.com/2024/03/04/patriarcado-de-lisboa-proposta-para-a-catequese-de-adolescencia>. Acesso em: 26 ago. 2024.](https://brasil.un.org/pt-br/176755-relat%C3%B3rio-clim%C3%A1tico-da-onu-estamos-caminho-do-desastre-alerta-guterres?afd_azwaf_tok=eyJhbGciOiJSUzI1NiJ9.eyJhdWQiOiJicmFzaWwudW4ub3. Acesso em: 24 ago. 2024.</p></div><div data-bbox=)

RICE, Christopher. *O Melhor Resumo da Laudato Si'*. 15 de junho de 2022. Disponível em: <https://laudatosimovement.org/pt/news/o-melhor-resumo-da-laudato-si>. Acesso em: 12 ago. 2024.



SANCHEZ, Esther; PLANELLES, Manoel. As mudanças sem precedentes necessárias para evitar uma catástrofe ambiental global. *Jornal El País*, 15 de março de 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/12/internacional/1552409167_549272.html. Acesso em: 29 ago. 2024.

SANTOS, Renan William dos. O esverdeamento do catolicismo brasileiro: da Campanha da Fraternidade de 1979 ao Sínodo da Amazônia. *XX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina: Horizontes e novos desafios*. Rio de Janeiro, 9 a 13 agosto de 2022. Disponível em: https://www.jornadasacsrm2022.sinteseeventos.com.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=184. Acesso em: 23 ago. 2024.



Ecologia integral: da responsabilidade à solidariedade

Integral ecology: from responsibility to solidarity

*Geraldo Luiz de Mori**

FAJE

Recebido em: 02/10/2024. Aceito em: 22/11/2024.

Resumo: *A Igreja católica do Brasil propõe como tema para a Campanha da Fraternidade de 2025 (CF 25) “Fraternidade e ecologia integral”, e como lema: “Deus viu que tudo era muito bom!” (Gn 1,28). Partindo do texto de Zc 7, 11-12a, o presente estudo se pergunta sobre a capacidade de escuta dos fiéis brasileiros aos apelos à conversão propostos pelas várias Campanhas da Fraternidade dedicadas a temas socioambientais, evocados na primeira parte. Em seguida, tendo como base a Laudato Si’ e o Texto Base da CF 25, o presente estudo se debruça sobre a compreensão de “ecologia integral” proposta pelo magistério do Papa Francisco e pela Igreja do Brasil, apontando, na terceira parte, algumas considerações sobre a importância de pensar a ecologia integral em diálogo com os princípios responsabilidade e solidariedade.*

Palavras-chave: *ecologia integral; Laudato Si’; Princípio responsabilidade; Princípio solidariedade.*

Abstract: *The Catholic Church in Brazil has proposed as its theme for the 2025 Fraternity Campaign (CF 25) “Fraternity and integral ecology”, and as its motto: “God saw that everything was very good!” (Gen 1:28). Starting from the text of Zech 7:11-12a, this study asks itself about the capacity of the Brazilian faithful to listen to the calls to conversion proposed by the various Fraternity Campaigns dedicated to socio-environmental themes, evoked in the first part. Then, based on Laudato Si’ and the CF 25 Base Text, this study looks at the understanding of “integral ecology” proposed by the magisterium of Pope Francis and the Church*

* Doutor em Teologia (Centre Sèvres, Facultés Jésuites de Paris, 2002). Pós-doutorado (Institut Catholique de Paris, 2011/2012). Mestre em Teologia (Centre Sèvres, Facultés Jésuites de Paris, 1996). Bacharel em Filosofia (Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, CES, Belo Horizonte, 1986) e em Teologia (Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, CES, Belo Horizonte, 1992). Licenciado em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, PUC Minas, 1990). Professor titular no Departamento de Teologia da FAJE.

E-mail: prof.geraldodemori@gmail.com.





in Brazil, pointing out, in the third part, some considerations on the importance of thinking about integral ecology in dialogue with the principles of responsibility and solidarity.

Keywords: *Integral ecology; Laudato Si'; Responsibility principle; Solidarity principle.*

Introdução

“Recusaram-se, todavia, a dar atenção; deram de ombros e endureceram os ouvidos para não ouvir. Tornaram seu coração duro como o diamante, para não ouvir a instrução e as palavras que o Senhor do universo, lhes dirigira pelo seu Espírito, por intermédio dos antigos profetas” (Zc 7,11-12a).

“Fraternidade e ecologia integral” é o tema escolhido pela Igreja do Brasil para a Campanha da Fraternidade (CF) de 2025 (CF 25), com o lema *“Deus viu que tudo era muito bom!”* (Bíblia, 2020, Gn 1,31, p. 30). O objetivo geral da CF 25, segundo o Texto Base (TB), é *“Promover, em espírito quaresmal e em tempos de urgente crise socioambiental, um processo de conversão integral, ouvindo o grito dos pobres e da terra”* (CNBB, 2024, p. 7). Dentre os fatores que contribuíram para que a Igreja do Brasil mais uma vez se voltasse a um tema ecológico, se situam, sem dúvida, os 10 anos da publicação da Carta Encíclica *Laudato Si’* (LS), do Papa Francisco, e a realização da Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas (COP 30) que se realizará em Belém, em novembro de 2025.

O ano que precede a CF 25 tem sido dramático para o Brasil. É o que atestam, entre outros, a emergência climática vivida pelo estado do Rio Grande do Sul, já em 2023, mas profundamente agudizada em 2024, com enchentes que levaram várias localidades ao colapso; e a seca que tem atingido quase duas terças partes do país em 2024, tendo como consequências fenômenos inimagináveis, como a redução drástica do volume de rios importantes da Amazônia, como o rio Madeira e o rio Negro (Andrade; Queiroz, 2024), e os terríveis prognósticos sobre o desaparecimento do Pantanal (Agência Senado, 2024), sem contar as queimadas de florestas, que ampliam a emissão dos gases de efeito estufa para níveis nunca antes vistos no país.

O apelo à *“conversão integral”*, associado à escuta do *“grito dos pobres e da Terra”*, presente no Objetivo geral da CF 25, necessita não



só ser amplificado no atual momento de desregulação climática, mas também escutado.

O oráculo do profeta Zacarias (Bíblia, 2020, Zc ,11-12, p. 921), que serve de exórdio ao presente estudo, é, por um lado, uma constatação: a recusa de seu povo em “prestar atenção”, dando “as costas”, não escutando, “endurecendo os corações”, não ouvindo as “palavras que o Senhor” enviou por “meio dos profetas” (Zc 7,11-12); e, por outro lado, uma advertência: a “cólera da parte do Senhor” (Zc 7,12b), que o leva a não escutar Israel quando for invocado, o que fará com que a terra fique “desolada”, pois seu povo fez “de uma terra desejável uma desolação” (Zc 7,13-14).

Em geral, nos livros proféticos, as ameaças têm um papel pedagógico: elas apontam para os efeitos de certas ações más, realizadas pelo povo, que demandam punição, pois Deus é justo. Ao longo da história, porém, esse tipo de leitura foi mal interpretado, atribuindo a Deus o que é consequência da ação humana. No caso específico da atual crise climática, a ciência tem mostrado que ela é o resultado do paradigma tecnocrático vigente nos modelos econômicos que determinam a relação do ser humano com o meio ambiente.

O presente estudo, tendo em vista o tema da CF 2025, propõe, num primeiro momento, à luz do oráculo de Zacarias e de modo panorâmico e sintético, uma releitura dos resultados dos apelos à conversão ecológica feitos pelas Campanhas da Fraternidade (CFs) no Brasil, perguntando-se, como fez o Profeta, até que ponto eles têm sido escutados pelo conjunto da Igreja e da sociedade brasileira. O conceito de “ecologia integral”, proposto como tema da CF 25, será, em seguida, aprofundado, mostrando sua importância no novo apelo à “conversão ecológica” feito pela Igreja do país. Finalmente, tendo em vista o “princípio responsabilidade” e o “princípio solidariedade”, serão indicados alguns aprofundamentos que a crise socioambiental demanda à inteligência da fé no país.

1 Corações duros como diamante

Segundo o Texto Base da CF 25, a Igreja do Brasil já realizou oito CFs com temas relacionados ao meio ambiente, sendo este o tema mais tratado em seus 61 anos: 1979: “Por um mundo mais humano: Preserve o que é de todos”; 1986: “Fraternidade e a Terra: Terra de Deus, terra de irmãos”; 2002: “Fraternidade e povos indígenas: Por uma terra sem males”; 2004: “Fraternidade e água: Água, fonte de vida”; 2007: “Fra-



ternidade e Amazônia: vida e missão neste chão”; 2011: “Fraternidade e a vida no planeta: A criação geme em dores de parto”; 2016: “Casa comum, nossa responsabilidade: Quero ver o direito brotar como fonte e correr a justiça como riacho que não seca”; 2017: “Fraternidade: Biomas brasileiros e defesa da vida: cultivar e guardar a criação” (CNBB, 2024, p. 17-18).

Em um artigo publicado em 2015, em *Encontros Teológicos*, Domingos Volney Nandi (2015, p. 28), acrescenta a essa lista o tema de 2008: “Fraternidade e defesa da vida: Escolhe, pois, a vida”, e o de 2010: “Economia e vida: Vocês não podem servir a Deus e ao dinheiro”, evocando ainda os de 1974: “Reconstruir a vida” e de 1984: “Fraternidade e vida”, por se referirem à vida.

Chama a atenção, na lista de temas com a perspectiva ecológica evocados pelo Texto Base da CF 25, o fato de já em 1979 a Igreja do Brasil ter abordado essa problemática, ou seja, 13 anos antes da Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento e Meio Ambiente (ECO 92), realizada no Rio em 1992. Para Nandi (2015), isso já era um sinal profético do despertar à consciência ecológica no seio do catolicismo do país. O objetivo da CF 1979 era o de “conclamar a todos a uma nova mentalidade, superando a ganância de possuir sempre mais, em prejuízo dos bens da criação”. Seu foco foi o da preservação do “ar, da água, da flora e da fauna”, motivando para uma mística contemplativa diante das belezas e dos mistérios da natureza” (Nandi, 2015, p.8).

Na mensagem enviada pelo Papa João Paulo II à Igreja do Brasil, o Pontífice lembra que a penitência quaresmal será orientada em vista da “preservação do ambiente natural e humano, patrimônio comum”, que é “condição de vida, fator de progresso integral e do sentido de família entre os homens, e “daquele amor que cria solidariedade, fraternidade e paz”, fomentando uma mentalidade que se eduque e eduque para o “amor cristão da natureza, para louvar a Deus criador – como São Francisco de Assis – para o bem comum” (João Paulo II, 1979, não paginado). A essa CF se deve o despertar para a questão ecológica na Igreja do país.

A CF de 1986, com o tema “Terra de Deus, terra de irmãos”, propôs à reflexão da Igreja para o gravíssimo problema fundiário do país, provocado pela concentração de terra nas mãos de grandes latifundiários, dando origem a conflitos com indígenas, posseiros e trabalhadores rurais sem-terra. Na carta que enviou à Igreja do Brasil, João Paulo II, lembra que Jesus, em sua passagem pela terra, proclamou que todos são irmãos.



Ele continua ainda a passar, assinala o Pontífice, nas “áreas indígenas, rurais e urbanas do Brasil”, nas quais ele se identifica com o “irmão sem-terra e sem trabalho”; com o “irmão sem casa”; com o “irmão analfabeto”; com o “irmão doente ou que vive atrás das grades da cadeia”; com o “irmão sedento, porque houve o flagelo da seca”; com o “irmão faminto”. Em todos, conclui o Papa, se pode entrever o “rosto de Cristo”, e para todos é necessário que a “terra de Deus” se torne cada vez mais a “terra de irmãos” (João Paulo II, 1986 *apud* Nandi, 2015, p.29-30). Embora aparentemente não voltada para a questão ecológica, pois tratava dos problemas criados pela concentração fundiária, a CF 1986 entreviu o que é hoje um dos principais fatores da crise socioambiental no país: o uso intensivo da terra para o agronegócio, responsável, em grande parte, pela redução drástica das florestas para plantio de grãos e criação bovina.

A CF de 2002, com o tema “Fraternidade e povos indígenas. Por uma terra sem males”, além de um apelo à “conversão das pessoas, da sociedade e da própria Igreja para a solidariedade, a justiça, o respeito e a partilha”, com “especial destaque aos povos indígenas”, também foi um convite à redescoberta do modo harmonioso de conviver com o meio ambiente desses povos. João Paulo II, na mensagem que enviou à Igreja do Brasil, declara que a Igreja permanece sempre “ao lado dos que sofrem as consequências da pobreza e da marginalização”, e que ela continuará estendendo sua “mão materna aos povos indígenas”, colaborando na “construção de uma sociedade onde todos e cada um, criados à imagem e semelhança de Deus (Bíblia, 2020, Gn 1,26, p. 30), vejam respeitados seus direitos”, e tenham condições dignas de vida, “conforme sua dignidade de filhos de Deus e irmãos em Jesus Cristo” (João Paulo II, 2002 *apud* Nandi, 2015, p. 30-31). A Constituição de 1988 havia assegurado vários direitos aos povos indígenas, mas boa parte de seus territórios não haviam ainda sido demarcados. A CF 2002 contribuiu para criar em muitos fiéis a consciência da importância dos povos originários na formação da cultura nacional, e, sobretudo, no cuidado do meio ambiente.

Os temas das CFs de 2004, 2007, 2011, 2016 e 2017 já abordaram mais diretamente questões específicas ou globais levantadas pelos estudos feitos sobre as mudanças climáticas e pelas bandeiras de movimentos ecológicos. É o caso do tema da CF de 2004, “Fraternidade e água – Água, fonte de vida”, que cita os estudos da Organização das Nações Unidas (ONU) que então previam que, em 2025, 40% da humanidade teriam problemas com o abastecimento de água, além de estimular ações concretas, como: o levantamento da realidade hídrica do Brasil, a partir



da situação local; a constituição da Defensoria das Águas, em parceria com o Ministério Público Federal; o abaixo-assinado para mudar a legislação brasileira no tocante à privatização dos recursos hídricos. Em algumas dioceses, a partir da experiência das “romarias da terra”, surgiu a iniciativa de “romarias das águas”. O tema de 2007, “Fraternidade e Amazônia – vida e missão neste chão”, tinha como objetivo “conhecer os valores e a criatividade dos povos da Amazônia” e as agressões que sofriam por causa do “modelo econômico e cultural”, na perspectiva de chamar “à conversão, à solidariedade, a um novo estilo de vida e a um projeto de desenvolvimento humano”, baseado no “cuidado com a vida humana, especialmente dos mais pobres, e de toda a natureza” (Nandi, 2015, p. 32-33). O despertar para a questão amazônica foi importante no conjunto da Igreja do Brasil, marcando os representantes do episcopado que participaram naquele ano da V Conferência do CELAM, em Aparecida, onde os temas da ecologia e da Amazônia foram abordados, ganhando relevo no conjunto do continente (CELAM, 2007, p. 46-47; 68-69; 211-214; DAp 83-86, 125-126, 470-475).

Por sua vez, o despertar para a gravidade das mudanças climáticas ampliou-se ainda mais no seio da Igreja do Brasil nos anos seguintes com os temas das CFs dedicadas à questão ecológica pela CNBB. De fato, a CF de 2011, “Fraternidade e vida no planeta”, teve como objetivo geral: “Contribuir para a conscientização das comunidades cristãs e pessoas de boa vontade sobre a gravidade do aquecimento global e das mudanças climáticas”, motivando-as a participarem nos “debates e ações que visam enfrentar o problema e preservar as condições e a vida no planeta” (CNBB, 2010, p. 5). A CF de 2016, ecumênica, “Casa comum, nossa responsabilidade”, foi fortemente inspirada pela Carta Encíclica *Laudato Sí*, do Papa Francisco. O foco do objetivo geral foi o do “saneamento básico” e sua importância para “garantir desenvolvimento, saúde integral e qualidade de vida para todos” (CNBB, 2015, p. 6). A CF de 2017, “Fraternidade: biomas brasileiros e defesa da vida”, propôs como objetivo geral: “Cuidar da criação, de modo especial dos biomas brasileiros, dons de Deus, e promover relações fraternas com a vida e a cultura dos povos, à luz do Evangelho” (CNBB, 2016, p. 16).

O reiterado retorno à questão socioambiental pela Igreja do Brasil é ao mesmo tempo o sinal da consciência de sua importância entre os católicos brasileiros, mas também o sintoma de sua incapacidade de transformar essa consciência em ações que efetivamente mudem o



paradigma a partir do qual é regida a economia, a sociedade, a política e a cultura do país.

Com efeito, quase quarenta anos separam a primeira e a última CF dedicadas a um tema socioambiental. O impacto dessas oito CFs na consciência eclesial não pode ser negligenciado, seja nas ações que a Igreja promoveu, seja nas iniciativas da sociedade civil com as quais colaborou. Porém, como Zacarias, é necessário reconhecer que a recusa em prestar atenção, ou dar as costas, o não ouvir o que disseram os “profetas”, tanto pela Igreja, quanto por outras instituições como as universidades, as organizações não governamentais e políticas, parecem ter predominado. As recentes catástrofes provocadas pelas chuvas torrenciais no RS e a seca prolongada de grande parte do território nacional em 2024, atestam que o que se fez ainda foi muito pouco. Iniciativas promovidas por indivíduos e instituições, como a reciclagem do lixo, o não desperdício de água, a implantação de painéis solares, dentre outras, são insuficientes diante do modelo que domina a economia nacional, baseado na destruição de florestas, no uso intensivo de agrotóxico para a produção agrícola e de proteínas animais, na exploração do petróleo e dos recursos minerais. A mudança desse modelo supõe uma nova cultura, na qual intervêm múltiplos fatores, alguns dos quais inspirados nas tradições religiosas. É essa convicção que, como diz o autor da Segunda Carta a Timóteo, move a Igreja a insistir, “a tempo e a contratempo”, buscando convencer, repreender e exortar (Bíblia, 2020, 2Tm 4,2, p. 2.263). Nesse sentido, o tema da CF 2025, “Fraternidade e ecologia integral”, é mais uma ocasião para fazer avançar os processos que efetivamente assentem as bases desta nova cultura.

2 As bases de uma “cultura da ecologia integral”

O objetivo geral da CF 25 fala de “conversão integral”, numa clara alusão à expressão “ecologia integral”, presente na Introdução ao tema proposto pelo Texto Base da CF 25, segundo a qual o caminho da “conversão ecológica” deve levar a “vivenciar a ecologia integral” (CNBB, 2024; TB n. 5).

O Papa Francisco, na IV Parte da *Laudato Si'*, aborda de modo sistemático o conceito de “ecologia integral”. Entre essa abordagem do Papa e a da CF 25 se passaram quase 10 anos. Nesse período, o Pontífice convocou o sínodo especial para a Amazônia, a partir do qual escreveu a Exortação Pós-Sinodal “*Querida Amazônia*”, e publicou, por ocasião



da COP 28, a Exortação Pontifícia *Laudato Deum*. A análise que segue buscará mostrar que tipo de evolução esse conceito sofreu desde que foi elaborado, em 2015, pela *Laudato Sí*, indicando também que ênfase lhe é dada pelo texto da CF 25.

Sinivaldo Tavares, num artigo publicado em 2016, no qual propõe uma primeira “recepção” da *Laudato Sí*, entrevê na “trama” do texto pontifício três “nós”: o “evangelho da criação”, a “ecologia integral” e a “conversão ecológica” (Tavares, 2016, p. 66). Em diálogo com alguns elementos deste artigo, o presente texto vai se concentrar, sobretudo, nas reflexões do teólogo franciscano sobre a “ecologia integral”, articulando-as com a Carta Encíclica do Papa Francisco (2015).

O conceito de “ecologia integral”, abordado pelo Papa Francisco na IV Parte de sua Encíclica, articula-se ao redor de cinco eixos: (1) Ecologia ambiental, econômica e social; (2) Ecologia cultural; (3) Ecologia da vida cotidiana; (4) O princípio do bem comum; (5) A justiça intergeracional.

O princípio articulador de sua reflexão, que se repete como um mantra na Carta Encíclica é: “tudo está intimamente relacionado” ou “tudo está interligado” (LS, n. 137, 138, 142, afirmado nos n. 16, 70, 91, 92, 117, 120, e de novo mencionado nos n. 213, 240). Em sua apresentação do conceito de “ecologia integral”, o Papa começa definindo a ecologia como o estudo das “relações entre os organismos vivos e o meio ambiente onde se desenvolvem” (LS, n. 138).

Da mesma forma que “os vários componentes do planeta – físicos, químicos e biológicos – estão relacionados entre si”, observa o Pontífice, “assim também as espécies vivas formam uma trama”, impossível de ser totalmente individuada e compreendida (LS, n. 138). A noção de meio ambiente, continua Francisco, faz referência ainda à “relação entre a natureza e a sociedade que a habita”. Nesse sentido, a natureza não é separada do ser humano, que nela se encontra imerso, dela fazendo parte, compenetrando-a. Por isso, a crise que afeta a natureza o afeta, sendo, portanto, uma “crise socioambiental”, que implica os sistemas que formam a natureza e os sistemas que o ser humano cria (LS, n. 139-140). Daí se segue que “toda a lesão da solidariedade e da amizade cívica provoca danos ambientais”, alcançando a sociedade em suas várias dimensões: a familiar, a comunitária, a nacional, a internacional (LS, n. 142).

Além de articular meio ambiente, economia e vida social, o conceito de ecologia integral proposto na *Laudato Sí* inclui o mundo da cultura



e da vida cotidiana. Com relação à cultura, o texto evoca a importância de integrar a “história, a cultura e a arquitetura de um lugar, salvaguardando sua identidade original. Por isso envolve também o cuidado das riquezas culturais da humanidade, no seu sentido mais amplo” (LS, n. 143). O texto evoca também a ameaça da homogeneização, promovida pela economia globalizada, que tende a negligenciar a “complexidade das problemáticas locais” (LS, n. 144). Segundo o Papa, “a imposição de um estilo hegemônico de vida ligado a um modo de produção pode ser tão nociva como a alteração dos ecossistemas” (LS, n. 145). Com relação à vida cotidiana, o Pontífice lembra os locais de moradia, as mudanças que o processo de urbanização tem provocado no modo de se relacionar das pessoas, a necessidade de “cuidar dos espaços comuns, dos marcos visuais e das estruturas urbanas” que produzem o “sentido de pertença”, a “sensação de enraizamento”, o “sentimento de estar em casa” (LS, n. 150-151), mencionando ainda alguns projetos arquitetônicos de cidades que criam “espaços que unem, relacionam, favorecem o reconhecimento do outro” (LS, n. 152). O texto menciona ainda o problema dos transportes (LS, n. 153) e conclui lembrando algumas das manipulações que afetam o corpo humano (LS, n. 155).

O conceito de ecologia integral proposto pela *Laudato Si'* inclui ainda os princípios do bem comum e da justiça intergeracional. A noção de bem comum, segundo a Encíclica, “desempenha um papel central e unificador na ética social” (LS, n. 156). Ele “pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis orientados para o seu desenvolvimento integral”, e exige os dispositivos de “bem-estar e segurança social”, que supõe a existência de vários grupos intermédios e a aplicação do princípio de subsidiariedade, requerendo a paz social, a estabilidade e a segurança (LS, n. 156). Diante das desigualdades que marcam a sociedade mundial, descartando pessoas e privando-as dos direitos humanos fundamentais, o apelo à solidariedade e à opção preferencial pelos mais pobres é inevitável (LS, n. 158). O Papa assinala ainda que a noção de bem comum “engloba também as gerações futuras”, pois a terra “pertence também àqueles que não de vir” (LS, 159). Não se pode, por isso, legar às próximas gerações “demasiadas ruínas, desertos e lixo” (LS, 161). Urge, por isso, pensar a questão do sentido e dos valores, o estilo de vida e os excluídos do desenvolvimento (LS 160-162).

O Papa Francisco opera uma “verdadeira guinada no discurso ecológico”, não falando apenas de “ecologia ambiental”, mas remetendo-se



às “implicações recíprocas entre a degradação ambiental e a injustiça social”, segundo Tavares (2016, p. 73). O teólogo franciscano pondera que sua proposta desmascara “a ligação entre Tecnociência, Mercado e Política como engrenagem a provocar a atual situação de descaso na qual se encontra o planeta” (2016, p. 74), mostrando que as raízes da crise socioambiental são antropocêntricas. Com efeito, continua o teólogo franciscano, nenhum outro texto do magistério pontifício ou da Doutrina Social da Igreja atingiu tal grau de profundidade crítica com relação “à complexidade” do mundo atual e uma “denúncia tão lúcida do paradigma tecnocrático”, desmascarando “as relações de cumplicidade e submissão exercidas pela tecnociência sobre a economia e sobre a política” (2016, p. 75).

Essas questões aparecem de novo na Exortação Apostólica *Laudato Deum* na qual o Papa fala da origem “antrópica” da mudança climática (LD, n. 11) e aprofunda sua denúncia do paradigma tecnocrático, que, segundo ele, conheceu um “novo avanço”, com a inteligência artificial e os progressos tecnológicos baseados na “ideia de um ser humano sem limites, cujas capacidades e possibilidades se poderiam alargar ao infinito graças à tecnologia” (LD, n. 21). Os recursos naturais de que necessita a tecnologia são limitados. O mais grave, porém, é a ideologia subjacente ao paradigma tecnocrático: o do aumento para “além de toda a imaginação do poder do homem, para o qual a realidade não humana é um mero recurso ao seu serviço” (LD, n. 22). A humanidade nunca teve tanto poder sobre si mesma, mas não é seguro que esse poder seja utilizado para seu próprio progresso.

O rápido sobrevoo sobre o conceito de “ecologia integral,” tal qual é proposto pelo Papa Francisco na *Laudato Sí*, mostra sua abrangência e complexidade, mas também os eixos a partir dos quais o Pontífice o elaborou. Dado esse passo, a análise que segue quer indicar como esses eixos inspiram e norteiam o Texto Base da CF 25. Do ponto de vista estatístico, é interessante notar que na *Laudato Sí* a expressão “ecologia integral” aparece dez vezes, enquanto no Texto Base ela tem oitenta e três ocorrências. Não é o caso aqui de propor uma leitura exaustiva dessas ocorrências no Texto Base, mas de indicar que novos desdobramentos e aprofundamentos recebe no texto da CNBB (2024). Uma primeira constatação observada neste Texto Base é a associação feita entre o conceito de “ecologia integral” e o projeto do Papa Francisco de um “novo humanismo integral e solidário”, para o qual, segundo o Texto Base, são: “a Amizade Social, tratada na CF 2024; a Educação, tratada na CF



2022 e no Pacto Educativo Global; o Diálogo, tratado na CF 2021; e a misericórdia ou compaixão, tratada na CF 2020” (TB, n. 9)¹.

As ocorrências seguintes evocam os vários eixos do conceito na *Laudato Sí*: ecologia ambiental, ecologia econômica, ecologia social, ecologia cultural, ecologia do cotidiano (TB, n. 10-11). O texto acrescenta, em seguida, que para a Igreja do Brasil a “ecologia integral é também espiritual” (TB, n. 12).

O Capítulo 1: Ver/Ouvir, que tem como inspiração bíblica o texto “*Deus viu que tudo era muito bom!*” (Bíblia, 2020, Gn 1,31, p. 30), começa com um convite à contemplação, lembrando o Cântico das Criaturas, de São Francisco de Assis, que, em 2025, completará 800 anos (TB, n. 17-24). Após esse olhar positivo, são lembradas as “inúmeras rupturas” provocadas pelo ser humano na obra do Criador (TB, n. 25), iniciando com uma descrição da crise socioambiental (TB, n. 26-38), indicando, em seguida, os principais desafios para a superação dessa crise (TB, n. 39-45). Somente no número 45 o conceito “ecologia integral” aparece de novo, associado à “dificuldade na formação de uma cultura mais integradora entre o social e o ambiental, que contribui para aumentar a visão fragmentada”.

O terceiro tópico, “A importância de uma ecologia integral”, é dedicado à elucidação desse conceito. A leitura é de imediato teológica, pois começa afirmando que a “ecologia integral supõe “uma inter-relação entre o Criador e toda a criação, dentro da qual o ser humano deveria se destacar como protagonista no cuidado”, pois foi-lhe confiada a missão de “guardião responsável da casa comum” (TB, n. 46).

A leitura teológica continua, através da perspectiva bíblica, que conjuga a visão proclamativa, de caráter antropocêntrico, com a visão manifestativa, de caráter cosmocêntrico, indicando ainda que em Jesus essas duas visões estão ligadas, constituindo o fundamento da ecologia integral na vida de fé (TB, n. 47). O Texto Base lembra ainda que na *Laudato Sí* o Papa Francisco mostra a “inseparável relação entre as questões ambientais, sociais e antropológicas” (TB, n. 50), além de atualizar “o sentido do bem comum, elemento tradicional da Doutrina Social da Igreja”, de resgatar a “opção preferencial pelos pobres” e de manter o “compromisso com as futuras gerações” (TB, n. 51).

¹ No Texto Base da CF 25 essa expressão aparece duas vezes, ambas no n. 9, uma delas remetendo à obra organizada por GUIMARÃES, J. G. M. *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022.



Na conclusão desse tópico é evocado o Documento Final do Sínodo da Amazônia, que propõe “abraçar, assumir e praticar o novo paradigma da ecologia integral, o cuidado com a casa comum e a defesa da Amazônia”, a defesa dos povos originários e de seus territórios, denunciando também o “modelo de desenvolvimento predatório” (TB, n. 53).

O quarto tópico do Capítulo 1, “Conversão ecológica”, lembra que toda conversão supõe uma mudança no modo “de ser, pensar e agir, como pessoas e comunidade” (TB, n. 56). No campo da ecologia, é necessário reconhecer que a humanidade não tem correspondido à sua vocação de guardião da casa comum (TB, n. 57). Os entraves que impedem ou dificultam o enfrentamento das mudanças climáticas não são assumidos a contento, como atestam a ausência de políticas públicas voltadas a essa questão, a pouca adesão à busca de um paradigma alternativo ao tecnocrático, a debilidade da política internacional em ver cumpridos os acordos das conferências sobre o clima (TB, n. 59). A conversão ecológica deve incluir ainda uma revisão das relações entre o ser humano e os animais, “a redução da produção industrial” e do “consumo excessivo de carne” (TB, n. 60). As pequenas ações devem, por sua vez, ser acompanhadas de ações que contribuam para as “mudanças estruturais no âmbito da política, da economia e da ética” (TB, n. 61).

O Capítulo 2: Iluminar/Discernir – *“Este é o sinal da aliança que faço entre mim e toda a carne sobre a terra”* (Bíblia, 2020, Gn 9,17, p. 39), mostra, já no início, que a “ecologia integral não é um setor pastoral da Igreja, como um segmento que faltava e que agora” está sendo preenchido, mas “uma proposta desafiadora de integração de toda a pastoral e às esferas do agir humano (economia, política, cultura, educação, espiritualidade, estilos de vida)” (TB, n. 63).

Em seguida é proposta uma análise de alguns textos da Bíblia hebraica sobre a criação, começando com Gn 1,1-2,4a, sublinhando a dignidade de todas as criaturas (TB, n. 65), apontando a correta interpretação do mandato de Gn 1,28 (TB, n. 66-67). Em seguida analisa Gn 2,4b-25, a relação entre Adão e a terra, o primeiro casal e o jardim (TB, n. 68), retomando o final do primeiro relato no qual Deus vê tudo o que criou, que era “muito bom” (TB, n. 69).

O problema do mal, do pecado, do sofrimento é objeto da análise dos números seguintes, que também se interessam pela questão das prescrições relacionadas aos animais, às plantas, aos mais pobres, ao ano jubilar (TB, n. 70-79). Em seguida, é feita uma leitura de como Jesus



se relaciona com a criação (TB, n. 80-86), seguida de uma análise da relação entre o Espírito de Deus e a criação (TB, n. 87-91).

O Capítulo 2 apresenta ainda uma reflexão sobre a “conversão integral”, lembrando a ampliação do conceito de “conversão”, que se deu em Aparecida, com o apelo à “conversão pastoral” (CELAM, 2007; DAp, n. 338, p. 153-154), na *Laudato Si'*, com o apelo à “conversão integral” e “ecológica” (LS, n. 216-221), no Documento Final do Sínodo da Amazônia (DFSA), com o apelo à conversão integral (DFSA, n. 5, 17, 60, 61), ecológica (DFSA, n. 65, 73, 79), pastoral (DFSA, n. 20, 21), “cultural” (DFSA, n. 41) e “sinodal” (DFSA, n. 86, 88, 91).

Por fim, o segundo capítulo propõe uma reflexão sobre a “ecologia integral” nos Santos Padres (TB, n. 95-102) e sua leitura sobre a “função pedagógica do cosmos” (TB, n. 99), e sobre a Doutrina Social da Igreja, recolhendo, sobretudo, os magistérios de Leão XIII, João XXIII, Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI, Documento de Aparecida e Papa Francisco (TB, n. 103-113).

Além de recordar as contribuições desses papas para a Doutrina Social da Igreja no que diz respeito ao meio ambiente, o Texto Base mostra como o magistério de Francisco, sobretudo através da *Laudato Si'* e da *Laudato Deum*, pode iluminar a CF 25. Conforme a *Laudato Si'*, “tudo está interligado” no mundo. A atual crise deve despertar para a “crítica” do “paradigma e das formas de poder que derivam da tecnologia” e convida à busca de

outras maneiras de entender a economia e o progresso, o valor próprio de cada criatura, o sentido humano da ecologia, a necessidade de debates sinceros e honestos, a grave responsabilidade da política internacional e local, a cultura do descarte e a proposta de um novo estilo de vida (TB, n. 116, citando Francisco, 2015; LS, n. 16).

O corpo humano, diz o Texto Base, é constituído pelos elementos do Planeta. O antropocentrismo desordenado, que está na origem do paradigma tecnocrático, tem levado ao domínio da natureza, mas também à sua destruição (TB, n. 117-121). A fé cristã chama à reconciliação com o mundo (TB, n. 122-124). Por sua vez, as ciências veem o despontar de um novo período geológico, o Antropoceno, que pode levar o Planeta a um ponto de não retorno, a “um território desconhecido”. As sabedorias ancestrais afirmam algo parecido, quando, na Exortação Pós-Sinodal “*Querida Amazônia*”: pedem que “cessem os maus-tratos



e o extermínio da Mãe Terra. A terra tem sangue e está sangrando” (TB, n. 130, cf. QA, n. 42).

O Capítulo 3: Agir/Propor – “*Para cultivá-lo e guardá-lo*” (Bíblia, 2020, Gn 2,15, p. 31), começa lembrando que o “agir é consequência de processo de discernimento espiritual, debate coletivo, planejamento comunitário e decisões conjuntas que fazem parte de instâncias maiores de participação e transformação social” (TB, n. 133). Recorda também que é necessário “agir de forma coletiva e consciente” (TB, n. 135). No primeiro tópico, “Alternativas de superação da crise socioambiental”, afirma que é necessário “alimentar um olhar otimista e realista”, pois é a esperança que move a unir os esforços das ciências ao profetismo da fé”, acreditando que é possível “superar o impasse existencial e ambiental” em que a humanidade se encontra (TB, n. 136).

Tendo em conta a realidade do Brasil, a alternativa mais econômica e eficaz é a da transição energética, que supõe a substituição da matriz baseada em combustíveis fósseis para a energia solar e eólica (TB, n. 137). Urge ainda avançar no tratamento do lixo, no combate ao desperdício de alimentos, na valorização de modelos alternativos de produção, no combate ao consumismo, na criação de infraestrutura de saneamento básico, nas políticas públicas voltadas à prevenção da saúde e ao enfrentamento das mudanças climáticas, investindo em uma educação ecológica e ambiental (TB, n. 138), ou seja, desacelerar o modelo desenvolvimentista (TB, n. 139).

O texto passa em seguida a enumerar uma série de iniciativas de ecologia integral, já em curso, propostas em vários lugares no Brasil (TB, n. 142-149) e outras com as quais a CNBB atua em parceria (TB, n. 151-154). No segundo tópico, “Três âmbitos: pessoa, comunidade e sociedade”, o Texto Base indica propostas concretas a serem apoiadas e implementadas, algumas em âmbito pessoal (TB, n. 156), outras em âmbito comunitário (TB, n. 157), lembrando o que se pode fazer na Escola Católica (TB, n. 158-159), em âmbito da boa política (TB, n. 160). O terceiro tópico, “Arte, cultura e mídia”, oferece uma série de propostas a serem implementadas pelas mídias consolidadas, como a Rádio, a TV e as novas mídias (TB, n. 161).

O Capítulo 3 conclui com o último tópico, “Tempos de mobilização”, que apresenta as diversas iniciativas que promovem a tomada de consciência e ações em perspectiva da ecologia integral: o curso Animadores *Laudato Sí*; a Semana *Laudato Sí*; Junho Verde; Tempo



da Criação; a Celebração dos 800 anos do Cântico das criaturas; a COP 30 (TB, n. 162-167).

Comparando o que diz a *Laudato Sí'* sobre ecologia integral, o Texto Base da CF 25 é bastante revelador. Do ponto de vista estrutural, não há grande diferença, com relação às dimensões da realidade implicadas no conceito, com exceção para o acréscimo, feito no Texto Base, da dimensão espiritual, que, embora não apareça como tal na apresentação do conceito de ecologia integral na IV Parte da *Laudato Sí'*, encontra-se na sua tessitura. O que chama a atenção, porém, é a enorme quantidade de iniciativas que o texto pontifício deu origem na Igreja do Brasil, que pode dar a impressão de que já se faz muito, que a Igreja está no caminho certo, em conversão ecológica.

Um velho ditado popular, “contra fatos não há argumentos”, levanta, porém, um sério questionamento a essa primeira impressão. Os “fatos” em questão já foram mencionados no início deste texto: as enchentes no Rio Grande do Sul e a seca prolongada que tem afetado grande parte do país nos últimos anos, em particular na Amazônia. Eles afloram como lembrança viva de que o que se faz ainda é muito pouco, que são necessárias ações mais estruturais, que implicam mudanças no modelo tecnocrático desenvolvimentista adotado pelas forças produtivas do país. Eles mostram também que o discurso da Igreja e o de organizações não governamentais ecológicas têm pouco impacto sobre os atores que determinam o modelo econômico baseado no agronegócio e nos combustíveis fósseis, sem contar as agressões provocadas pela mineração em tantos lugares pelo país.

A profecia de Zacarias, que serve de fio condutor deste estudo, lembra que a não escuta da palavra divina pode desencadear sua “ira”. Na verdade, os impactos da mudança climática no Brasil e no mundo, mais que efeitos da “ira” de Deus, são consequências da ação humana. O compromisso da Igreja do Brasil com a defesa do meio ambiente já tem tido alguns resultados, e é necessário reconhecê-los, para não se criar a impressão de que tudo é negativo e cair numa espécie de pessimismo ou de catastrofismo imobilista. O efeito mais importante, a mudança cultural, ainda está distante, e supõe um caminho de conversão que não é percorrido por uma única geração. Para isso, os apelos proféticos da Igreja e de tantos grupos que militam pelos direitos da natureza continuam mais do que nunca necessários e urgentes. Eles são chamados, contudo, a se tornarem um modo de vida, um hábito, e para adquiri-los é urgente visitar a ética da responsabilidade, para que se torne uma práxis de solidariedade.



3 Da responsabilidade à solidariedade

Hans Jonas, grande pesquisador da gnose, publicou, em 1979, a obra *O princípio responsabilidade*. Nessa obra ele aborda os problemas sociais e éticos provocados pelos avanços tecnológicos, mostrando a necessidade de uma ética capaz de lidar com o alcance sem precedentes do poder tecnológico, impondo-lhe limites. Sua reflexão fecundou muitos debates sobre a questão socioambiental, podendo ser associada com o princípio da solidariedade, proposto pela Doutrina Social da Igreja como princípio social e virtude moral. As considerações propostas a seguir pretendem mostrar como esses dois princípios devem caminhar juntos nos debates sobre o cuidado da casa comum propostos pela Igreja.

Na obra em que elabora e propõe o “princípio responsabilidade”, Jonas lembra que antes do advento do mundo moderno, a natureza cuidava dela mesma e que o impacto do ser humano sobre o meio em que vivia, afetando as futuras gerações, não determinava nenhuma mudança significativa no meio ambiente. À medida em que as inovações tecnológicas foram se aperfeiçoando, formas cada vez mais poderosas de tecnologia foram sendo desenvolvidas, transformando o ser humano num dos principais fatores de mudanças no meio natural.

Embora não falasse da era do “Antropoceno”, citada pelo Texto Base da CF 25, Jonas já a antevia, ao falar das grandes transformações então em curso, frutos da tecnologia: a energia nuclear, utilizada como ameaça de destruição; a exploração de recursos naturais, o desperdício provocado pela cultura do consumo; a engenharia genética. Segundo ele, as relações entre conhecimento humano, poder tecnológico, responsabilidade e ética são fundamentais. O mundo precisa que o ser humano cuide dele.

Para Jonas, o ser humano tem a responsabilidade de manter a natureza para garantir o bem-estar e a existência das futuras gerações. A sobrevivência da humanidade, diz ele, depende de esforços para cuidar do Planeta e assegurar seu futuro. A origem da crise do meio ambiente se encontra na ausência de uma conduta ética estruturada para servir como guia do progresso científico e tecnológico. O filósofo judeu-alemão propõe pensar a responsabilidade pelo meio ambiente como uma responsabilidade ilimitada, o que significa que a tecnologia deve ser condicionada a garantir a continuidade da vida no Planeta. Seu princípio responsabilidade recebe quatro formulações:



Age de tal forma que os efeitos de tuas ações sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra; Age de maneira tal que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos da possibilidade de autêntica vida humana futura na terra; Não ponhas em perigo as condições da continuidade indefinida da humanidade na terra; Inclui na tua opção presente, como objeto também de teu querer, a futura integridade do homem (Jonas, 2006, p. 48).

Nessas formulações está implícita a ideia de que não se pode sacrificar o futuro pelo presente. Se a humanidade se preocupar apenas com o presente, seu futuro pode não existir.

Esta breve alusão ao princípio responsabilidade confere à ideia de responsabilidade outro significado que o que lhe era atribuído, seja pelo pensamento ético, seja pelo pensamento jurídico. Em geral, a responsabilidade era pensada como uma questão moral, ou seja, ser o sujeito de uma ação, ou seja, aquele do qual ela emana, para o bem e para o mal. Essa mesma perspectiva se encontra no pensamento jurídico, embora associada a possíveis delitos ou crimes, que, no fundo, também implicam o sujeito de uma ação. No caso proposto por Jonas, a responsabilidade é com algo que se encontra no futuro, embora se inscreva no presente, ou seja, o agir no presente que possa assegurar a continuidade de que haja vida no futuro. Tal responsabilidade, como acima foi assinalado, é infinita, pois implica um futuro para todas as gerações que virão, se se quer que a vida continue na terra.

A *Laudato Sí'* assume essa preocupação com as gerações futuras, presente no princípio responsabilidade, como se pode ver nas afirmações sobre assegurar recursos para as gerações futuras (LS, n. 22); dar respostas às necessidades das gerações atuais sem prejudicar as gerações futuras (LS, n. 53); garantir a fertilidade da terra para as gerações futuras (LS, n. 67); na denúncia dos que roubam aos pobres e às gerações futuras aquilo de que necessitam para sobreviver (LS, n. 95) ou que só pensam na maximização dos lucros (LS, n. 195); na associação que estabelece entre bem comum e gerações futuras (LS, n. 159, 160, 161, 162); na esperança que tem em que os debates atuais sobre o cuidado da casa comum evoluam para que as gerações futuras não sofram as consequências de demoras imprudentes (LS, n. 169); na preocupação que manifesta com os efeitos ambientais para as próximas gerações (LS, n. 190). A preocupação com as gerações futuras também se encontra no Texto Base da CF 25 (TB, n. 6, 36, 38, 51, 52, 55, 107, 158, 164), num claro sinal de que o princípio de Jonas foi assimilado pela Igreja.



Um dos princípios que regem a Doutrina Social da Igreja é o da solidariedade. Em sua formulação originária, ele está relacionado com a sociabilidade da pessoa humana, expressando-se como interdependência entre seres humanos e povos, com dimensões sociais e éticas. Em sua dimensão social, a solidariedade ganha muitas formas, tanto positivas, como as relações de mútua ajuda em situações de precariedade, quanto negativas, como a incapacidade de voltar-se para quem experimenta algum tipo de vulnerabilidade ou alguma ausência de reconhecimento. Como virtude moral, ela se manifesta no empenho pelo bem comum, que pode elevar-se ao grau de virtude social fundamental, pois se situa na dimensão da justiça, que é a orientação para o bem comum (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2004).

O Compêndio da Doutrina Social da Igreja faz referência à noção de solidariedade, brevemente esboçada acima, mostrando o acento antropocêntrico. Nos últimos anos, porém, como para o princípio responsabilidade, o princípio solidariedade tem ganhado novos significados. Esse princípio não se refere somente ao presente, mas é intergeracional. Não implica somente os humanos, mas o conjunto da criação, embora, certamente, tenha como principal lugar de expressão as relações humanas. É interessante esta evolução, perceptível, por exemplo, na midiaticização que ganhou o cuidado com os animais nas enchentes no Rio Grande do Sul ou com os que foram atingidos pelo fogo nos vários lugares em que a seca se prolongou ao longo de 2024.

Essa mudança semântica do termo solidariedade, como do termo responsabilidade, aponta, certamente, para uma evolução cultural, que pode ser um sinal de uma “conversão cultural”, como propôs o Documento Final do Sínodo da Amazônia. Sob muitos pontos de vista, pode ser o sinal de um avanço, embora, como se tem insistido ao longo deste estudo, ainda não foi capaz de mudar o paradigma econômico que vigora no país, o tecnocrático, baseado numa compreensão da natureza como fonte inesgotável de recursos para o uso ou para o benefício do ser humano. Os muitos gestos de solidariedade, por mais belos que sejam, se não transformam as estruturas, nunca conseguirão, de fato, mudar a direção tomada pelo antropocentrismo.

Conclusão

Ao convocar de novo a Igreja para uma Campanha da Fraternidade ao redor de um tema ecológico, a Igreja do Brasil continua fiel à



inspiração original das próprias CFs: a de traduzir, em atitudes concretas, pessoais, comunitárias, sociais e políticas, o apelo à conversão, ao qual todos os fiéis são chamados. No caso da CF 25, trata-se de uma conversão que tem uma pretensão muito ampla, pois implica todos os aspectos da “casa comum”, pois é disso que se trata quando se fala de “ecologia integral”.

Ao evocar o texto de Zacarias, que recorda os insistentes apelos feitos por Deus a seu povo, para que se convertesse, o profeta lembra que o povo tapou os ouvidos, que tornou seu coração duro como diamante, que não se converteu.

A lembrança das oito CFs já realizadas com temas relacionados ao meio ambiente e a apresentação da ecologia integral na *Laudato Sí'*, na *Laudato Deum*, no *Documento Final do Sínodo da Amazônia*, na “*Querida Amazônia*” e no Texto Base da CF 25, mostram que, em sua função profética, a Igreja continua acreditando que é possível transformar o coração de diamante em coração de carne, que, de fato, se deixe converter. Seu profetismo, junto ao de tantos grupos que também se comprometem com o cuidado da casa comum, é mais do que necessário. Ele deve ser acompanhado de um longo processo formativo das consciências que não só as despertem para a ecologia integral, mas as tornem responsáveis e solidárias com a criação e sua continuidade futura.

Referências

ANDRADE, F.; QUEROZ, C. *Rio Negro atinge maior seca de sua história*. CNN. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/rio-negro-atinge-a-maior-seca-de-sua-historia/>. Acesso em: 4 out. 2024.

Agência Senado. *Brasil pode perder Pantanal até o fim do século, diz Marina Silva*. Disponível em: <https://www.infomoney.com.br/politica/brasil-pode-perder-pantanal-ate-o-fim-do-seculo-diz-marina-silva/>. Acesso em: 30 set. 2024.

BÍBLIA TEB. Tradução. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2020.

CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. São Paulo: Paulus: Paulinas, 2007.

CNBB. *Texto Base*. Campanha da Fraternidade 2011. Brasília: CNBB, 2010.



CNBB. *Texto Base*. Campanha da Fraternidade 2015. Brasília: CNBB, 2014.

CNBB. *Texto Base*. Campanha da Fraternidade 2016. Brasília: CNBB, 2015.

CNBB. *Texto Base*. Campanha da Fraternidade 2017. Brasília: CNBB, 2016.

CNBB. *Texto Base*. Campanha da Fraternidade 2025. Brasília: CNBB, 2024.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Sí'*: Sobre o cuidado da casa comum. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2015. Não paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 30 set. 2024.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Laudato Deum*: A todas as pessoas de boa vontade sobre a crise climática. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2023. Não paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html. Acesso em: 30 set. 2024.

FRANCISCO, Papa. *Exortação pós-sinodal “Querida Amazônia”*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020. Não paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html. Acesso em: 30 set. 2024.

GUIMARÃES, J. G. M. *O novo humanismo*: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2022.

JOÃO PAULO II, Papa. *Mensagem do Papa João Paulo II por ocasião do início da Campanha da Fraternidade 1979*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1979. Não paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790228_fraternita-brasile.html. Acesso em: 30 set. 2024.

JOÃO PAULO II, Papa. *Mensagem do Papa João Paulo II por ocasião da abertura da Campanha da Fraternidade do Brasil de 1986*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1986. Não paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1986/february/documents/hf_jp-ii_spe_19860212_campagna-fraternita.html. Acesso em: 30 set. 2024.

JOÃO PAULO II, Papa. *Mensagem do Santo Padre João Paulo II aos fiéis brasileiros por ocasião da Campanha da Fraternidade 2002*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Não paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/2002/documents/hf_jp-ii_let_20020202_brasileiros.html.



vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2002/february/documents/hf_jp-ii_spe_20020209_campagna-brasile.html. Acesso em: 30 set. 2024.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. p. 48.

NANDI, D. V. Os temas ecológicos nas Campanhas da Fraternidade. In: *Encontros Teológicos*, ano 30, n. 3, p. 27-36, 2015.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2004. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html#a%20Significado%20e%20valor. Acesso em: 30 set. 2024.

SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS. *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*. Documento Final. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20191026_sinodo-amazonia_po.html. Acesso em: 30 set. 2024.

TAVARES, S. S. Evangelho da criação e ecologia integral: uma primeira recepção da *Laudato Sí'*. In *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 1, p. 59-80, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3486/3603>. Acesso em: 30 set. 2024.



Campanha da Fraternidade 2025: um chamado da Doutrina Social da Igreja à ação pela Ecologia Integral

*Robson Ribeiro de Oliveira Castro**

Rede Santa Catarina

Recebido em: 04/10/2024. Aceito em: 17/10/2024.

Resumo: A Campanha da Fraternidade 2025, cujo tema é “Fraternidade e Ecologia Integral”, o lema: “Deus viu que tudo estava muito bom”, retirado do livro do Gênesis, capítulo 1, versículo 31 desta o processo da criação e encontra particular relevância no contexto atual, marcado por problemas ambientais e sociais. O texto representa mais um capítulo extremamente importante que versa sobre a necessidade de cuidar do planeta e sua condição frágil a qual se encontra atualmente. O artigo em questão analisa a importância do ensinamento social da Igreja e os passos inspiradores de Francisco a partir da Encíclica Laudato Si’ de 2015 e da Exortação Apostólica Laudate Deum de 2023. O tema da Campanha da Fraternidade de 2025 traz luzes e nos convoca a refletir sobre os problemas ambientais e a urgência de se tratar essa realidade diante do descaso do ser humano com a criação e os problemas ambientais. Buscar-se-á, neste texto, analisar a importância da dos escritos do Papa Francisco, Laudato Si’ e Laudate Deum, em contribuição para a Doutrina Social da Igreja. Ao fazer isso, buscamos lançar luz sobre a Campanha da Fraternidade de 2025 e seus ensinamentos inspiradores para a vida no planeta a necessidade de uma ação imediata frente aos problemas pela falta de zelo pela criação.

Palavras-chave: Campanha da Fraternidade; Papa Francisco; Laudato Si’; Laudate Deum; Doutrina Social da Igreja.

Abstract: The Fraternity Campaign 2025, whose theme is “Fraternity and Integral Ecology”, the motto: “God saw that everything was very good”, taken from the book of Genesis, chapter 1, verse 31 of the process of creation and finds particular relevance in the current context, marked by environmental and social problems. The text represents another extremely important chapter that deals with the need to take care of the planet and its current fragile condition.

* Mestre em Teologia Moral (Faculdade Jesuíta, FAJE, Belo Horizonte, 2017). Filósofo, Historiador e Teólogo.

E-mail: robsoncastro@yahoo.com.br.





The article in question analyzes the importance of the Church's social teaching and the inspiring steps of Francis from the Encyclical Laudato Si' of 2015 and the Apostolic Exhortation Laudate Deum of 2023. The theme of the Fraternity Campaign of 2025 brings light and calls us to reflect on environmental problems and the urgency of addressing this reality in light of human beings' disregard for creation and environmental problems. In this text, we will seek to analyze the importance of Pope Francis' writings, Laudato Si' and Laudate Deum, in contributing to the Social Doctrine of the Church. In doing so, we seek to shed light on the 2025 Fraternity Campaign and its inspiring teachings for life on the planet, the need for immediate action in the face of problems caused by a lack of zeal for creation.

Keywords: Fraternity Campaign; Pope Francis; Laudato Si'; Laudate Deum; Social Doctrine of the Church.

Introdução

A Campanha da Fraternidade 2025¹, com o lema “Fraternidade e Ecologia Integral” e o lema “Deus viu que tudo estava muito bom” (Gn 1, 31), convida-nos a pensar sobre a nossa relação com a casa comum. A Encíclica *Laudato Si'*² do Papa Francisco, principal marca do tema, lembra-nos que “tudo está interligado” e que a crise ecológica é também uma crise social e moral. Em 2023, Francisco escreve a Exortação Apostólica *Laudate Deum*³ contribuindo e oferecendo pistas sobre a urgência de uma educação ecológica integrada e de uma experiência fraterna.

A vivência fraterna nos chama a ações concretas de solidariedade, onde o cuidado com a criação se torna uma expressão de amor ao próximo. Em um mundo marcado pela desigualdade, a fraternidade se manifesta através de políticas e práticas que promovem a sustentabilidade e a justiça ambiental. Assim, é urgente refletir sobre o zelo pela mãe terra em alguns aspectos apresentados pela LS e LD.

Neste artigo buscaremos apresentar a proposta da LS diante da urgência e do zelo pela mãe terra, atrelado aos discursos contemporâneos e aos problemas enfrentados pelo descaso com a natureza que clama por compreensão e respeito.

No segundo momento falaremos sobre a LD, publicada pelo Papa Francisco como uma continuação da encíclica LS. Esse documento

¹ Daqui em diante = CF.

² Daqui em diante = LS.

³ Daqui em diante = LD.



reforça a urgência de uma ação global coordenada para enfrentar a crise ambiental. Em um momento em que o planeta enfrenta mudanças climáticas cada vez mais intensas e suas consequências sociais, econômicas e ambientais, a LD surge como um apelo contundente à responsabilidade moral de todos os indivíduos, governos e instituições.

Na terceira parte aplicamos a passagem bíblica “Deus viu que tudo era muito bom” (Gn 1,31) como inspiração para a reflexão ética profunda que permeia a Doutrina Social da Igreja⁴. A criação, em sua essência, é vista como um dom que deve ser respeitado, protegido e cultivado. A DSI parte desse princípio para defender a dignidade de toda vida e a importância do cuidado com o meio ambiente, a justiça social e a solidariedade entre os povos.

1 Zelo pela mãe terra: aspectos da *Laudato Si'*

Em meio à crise ambiental e ecológica que enfrentamos, é essencial reconhecer que a degradação do meio ambiente está intrinsecamente ligada às injustiças sociais e à perda de fraternidade entre os povos. A mensagem central da CF 2025 nos convida a uma conversão ecológica que vai além da mera sustentabilidade ambiental. Para tanto, o estudo da CF 2025, com o tema “Fraternidade e Ecologia Integral”, renova o alerta sobre a realidade ecológica e a fraternidade. Ela nos chama a abraçar a ecologia integral, que une a justiça social e a responsabilidade ambiental em uma única missão de amor e cuidado.

Em 2025, a CF aborda outra vez a temática ambiental, consciente de que se trata de uma temática urgente. Estamos no decênio decisivo para o planeta! Ou mudamos, convertemo-nos, ou provocaremos com nossas atitudes individuais e coletivas um colapso planetário. Já estamos experimentando seu prenúncio nas grandes catástrofes que assolam o nosso país. E não existe planeta reserva! Só temos este! E, embora ele viva sem nós, nós não vivemos sem ele. Ainda há tempo, mas o tempo é agora! É preciso urgentemente de conversão ecológica: passar da lógica extrativista, que contempla a Terra como um reservatório sem fim de recursos, de onde podemos retirar tudo aquilo que quisermos, como quisermos e quanto quisermos, a uma lógica do cuidado (CNBB, 2024, n. 8).

⁴ Daqui em diante = DSI.



Desde 2015, o Papa Francisco tem defendido firmemente a crise climática global, a crise migratória, o aumento da fome e o surgimento de conflitos e guerras. Assim, ele marca uma nova etapa no magistério social da Igreja ao abordar a crise ecológica, um dos maiores desafios do século XXI. Isso se manifesta na ampliação da questão social para incluir o aspecto socioambiental, na introdução do conceito de ecologia integral, na adoção de uma abordagem e postura adotada ao enfrentar esses problemas.

Aspecto relevante é acrescentar a realidade da Ecologia Integral como é proposta pela Encíclica que vai além da conservação ambiental.

O empenho ecológico não se limita a manter intacta as florestas, os manguezais e outras áreas de conservação. E sim, trata de estabelecer processos sustentáveis, que respeitem os ciclos de matéria e energia no planeta. Além disso, a ecologia não diz respeito somente à natureza, compreendida numa visão idealizada e fora de nós. A grande novidade da ecologia contemporânea é a interdependência. Nós, humanos, estamos em constante relação, entre nós mesmos e com os ecossistemas, comunidades de vida do planeta. Fazemos parte da Terra, mas ao mesmo tempo somos diferentes dos outros seres (Murad, 2017, p. 447).

É urgente reconhecer a interligação de todos os ecossistemas e a necessidade de uma mudança radical nos nossos valores e práticas. A Ecologia Integral é um conceito central na encíclica LS do Papa Francisco; este conceito propõe uma visão holística da crise ambiental, reconhecendo que os problemas ecológicos, sociais, econômicos e culturais estão profundamente interligados.

A Ecologia integral abarca: ecologia ambiental, econômica e social (LS 138-142), ecologia cultural (LS 143-146) e ecologia da vida cotidiana (LS 147-155). Relaciona-se com o Bem Comum, clássico princípio da Doutrina Social da Igreja, e a opção preferencial pelos pobres (LS 156-158). Inclui ainda um princípio emergente consensual: a justiça intergeracional, compromisso para com as futuras gerações (LS 159-162) (Murad, 2017, p. 447).

Precisamos repensar a nossa relação com a natureza, reconhecendo que ela é uma dádiva de Deus que deve ser cuidada e respeitada. A Ecologia Integral enfatiza a necessidade de uma abordagem que inclua tanto a natureza quanto a sociedade, reconhecendo a dignidade de cada



ser humano e a interdependência de todas as formas de vida. Destarte a LS descreve a Ecologia Integral da seguinte forma:

A ecologia integral é inseparável da noção de bem comum, um princípio que desempenha um papel central e unificador na ética social. O bem comum é 'o conjunto de condições da vida social que permitem, tanto a grupos como a cada um dos seus membros, atingir mais plena e facilmente a própria perfeição'. O bem comum pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis ordenados ao seu desenvolvimento integral (LS n. 156).

Atento a esta realidade, Francisco argumenta sobre a realidade que temos e a importância de cuidar do planeta e não os nossos desejos ou paixões como intuito de desrespeitar o ecossistema.

O meio ambiente é um bem coletivo, patrimônio de toda a humanidade e responsabilidade de todos. Quem possui uma parte é apenas para administrar em benefício de todos. Se não o fizermos, carregamos na consciência o peso de negar a existência aos outros (LS n. 95).

A fraternidade exige que vejamos todos os seres humanos e a criação como dignos de cuidado e respeito. Diante deste contexto apresentado, Francisco alerta na LS que “a paz, a justiça e a preservação da criação são três questões completamente ligadas, que não se poderão separar” (LS n. 92).

O Papa Francisco argumenta que uma abordagem ecológica integral deve considerar a dimensão humana e social, incluindo os mais vulneráveis e marginalizados, e buscar soluções que promovam a justiça social e a sustentabilidade ambiental. O texto base da CF 2025 aborda a nossa condição de seres que não corroboram para o bem-estar das diversas espécies onde assevera que muitas espécies já estão extintas ou beirando a extinção por causa da intervenção do ser humano (cf. CNBB, 2024, n. 25). Para tanto, essa realidade nos mostra que

Devemos exercer sobre a criação uma forma de relação que corresponda à nossa dignidade de pessoas à imagem de Deus, de Deus que é, por excelência, o único Senhor de tudo que há sobre a face da Terra. Cabe-nos, pois, discernir o que contribui para acolher e colaborar na construção do Reino de Deus neste mundo (CNBB, 2024, n. 25).

A Ecologia Integral, portanto, vai além da mera conservação ambiental, abrangendo uma visão integrada de desenvolvimento sustentável



que promove o bem-estar de todos os seres vivos e o cuidado da casa comum. Destarte ele apresenta, inclusive na *Evangelii Gaudium* (EG) uma preocupação ética:

Para a ética, olha-se habitualmente com um certo desprezo sarcástico; é considerada contraproducente, demasiado humana, porque relativiza o dinheiro e o poder. É sentida como uma ameaça, porque condena a manipulação e degradação da pessoa (EG, n. 57).

A reflexão nos coloca a contrastar sobre a diversidade cultural e religiosa e nos convida a uma reflexão sobre o cuidado com a casa comum. Por isso a Igreja, com a sua ação, procura não só lembrar o dever de cuidar da natureza, mas também e “sobretudo proteger o homem da destruição de si mesmo” (LS, n. 79).

Os homens e mulheres de nosso tempo só pensam no enriquecimento e no individualismo. O ritmo de consumo, desperdício e alteração do meio ambiente superou as capacidades do planeta. O estilo de vida atual, que é insustentável, conduzirá a catástrofes tanto no presente quanto no futuro. É notório que as nossas preocupações estão se expandindo.

Francisco se preocupa com a cultura do descarte e o individualismo que compromete o desenvolvimento humano. Desta forma, é necessária uma atuação frente aos problemas sociais e as realidades apresentadas. A ética cristã propõe uma atuação do cristão frente aos problemas sociais e o amor pelo próximo (Chaves, 2021, p. 179).

Sendo assim, é urgente observar e cuidar das gerações futuras e dos mais desfavorecidos de hoje, que têm pouco tempo de existência neste mundo e não podem esperar mais. É necessário observar a cultura que promove o descarte do ser humano e o transformou em objeto da economia. Papa Francisco assevera que:

O homem e a mulher deste mundo pós-moderno correm o risco permanente de se tornar profundamente individualistas, e muitos problemas sociais de hoje estão relacionados com a busca egoísta de uma satisfação imediata, com as crises dos laços familiares e sociais, com as dificuldades em reconhecer o outro. Muitas vezes há um consumo excessivo e míope dos pais que prejudica os próprios filhos, que sentem cada vez mais dificuldade em comprar casa própria e fundar uma família. Além disso, esta falta de capacidade para pensar seriamente nas futuras gerações está ligada com a nossa incapacidade de alargar o horizonte



das nossas preocupações e pensar naqueles que permanecem excluídos do desenvolvimento (LS, n. 162).

Na LS, Francisco diz que “a criação é um processo amoroso. O amor de Deus é a essência de toda a criação” (LS, n. 77). Este entendimento é consistente com Gênesis 1:31, onde a criação é vista como intrinsecamente boa e digna de cuidado. A LS enfatiza a necessidade de uma “revolução ecológica”, chamando-nos a ver o mundo através dos olhos do amor e do respeito, e a ver como todas as coisas vivas estão conectadas.

Ecologia não é sinônimo de natureza estática, e sim de busca por um planeta habitável para nós e os outros seres. Devido à crescente concentração de pessoas nas cidades e ao aumento da exclusão social, ganha importância a ecologia urbana, que diz respeito à qualidade da existência humana e de seu meio, especialmente para os mais pobres (Murad, 2017, p. 477).

É urgente levar a sério o que estamos vivendo e salientar a necessidade de se observar o caminho trilhado e a necessidade de se fazer ouvir o clamor da terra e dos pobres que são destinatários do reino de Deus.

Papa Francisco ressalta continuamente as consequências trágicas da crise ecológica na vida dos pobres e insiste na necessidade de uma abordagem integral que aborde tanto a justiça social quanto às questões ambientais, ouvindo os clamores da terra e dos pobres como um apelo urgente à ação (Brasileiro, 2023, p. 5).

Diante deste processo árduo e repleto de desafios a LS surge como um grito diante do descaso dos líderes mundiais aos problemas ambientais. Eduardo Brasileiro, continua sua observação e assevera que:

O grande desafio é não permitir que a LS seja apenas um documento apocalíptico daqui há algumas décadas, mas que seu anúncio e denúncia possa reverberar na sociedade global. Surgindo como uma questão socioambiental direta, essa abordagem trata dos problemas ambientais a partir da perspectiva de suas primeiras e mais impactadas vítimas, como os povos tradicionais e as populações economicamente desfavorecidas. Ao fazer isso, ela transcende os universalismos e abstrações que carecem de objetividade e neutralidade, identificando claramente os principais responsáveis pelos problemas ambientais, ou seja, as elites econômico-políticas e os setores dominantes (Brasileiro, 2023, p. 4).



É preciso, urgentemente, se fazer ouvir e articular o maior crescimento da consciência humana sobre o que é ser humano. A economia que negligencia o meio ambiente e favorece o extrativismo tem sido criticada muito nos últimos anos. Desta forma, Francisco deseja propor:

aos cristãos algumas linhas de espiritualidade ecológica que nascem das convicções da nossa fé, pois aquilo que o Evangelho nos ensina tem consequências no nosso modo de pensar, sentir e viver. Não se trata tanto de propor ideias, como sobretudo falar das motivações que derivam da espiritualidade para alimentar uma paixão pelo cuidado do mundo. [...] Temos de reconhecer que nós, cristãos, nem sempre recolhemos e fizemos frutificar as riquezas dadas por Deus à Igreja, nas quais a espiritualidade não está desligada do próprio corpo nem da natureza ou das realidades deste mundo, mas vive com elas e nelas, em comunhão com tudo o que nos rodeia (LS, n. 216).

A conversão, como Francisco de Roma apresenta, é necessária no processo do cuidado com o outro. Na LS reforça a necessidade de uma educação ambiental para recuperar o equilíbrio ecológico e também uma ética ecológica com relação ao progresso. Para tanto, em 2023 Francisco escreve a *Laudate Deum* que aborda a realidade da crise climática, ponto a ser elucidado adiante no nosso texto.

2 A *Laudate Deum*: uma urgência para a ação

A CF 2025 é um convite à ação, à conversão e ao compromisso. É um chamado para que cada um de nós faça a sua parte na construção de um futuro mais sustentável para todos. A mensagem de Gênesis 1:31 é reforçada pela LS e pela LD, e é de profunda relevância para a atualidade. Ela nos convoca a reconhecer e proteger a bondade da criação através de uma ecologia integral e uma vivência fraterna.

A encíclica LD pode ser encarada com uma continuidade em relação aos apelos da LS de 2015, sublinhando a urgência de uma ação mais decisiva. Neste documento, o Papa Francisco reforça a urgência de abordar a crise ambiental e convida a humanidade a uma conversão ecológica mais profunda. Papa Francisco assevera: “não podemos mais adiar a resposta à crise ecológica” (LD, 5). Para tanto é necessário se conscientizar de que a degradação do meio ambiente e a crise climática são consequências de uma atitude de domínio e exploração da natureza, que está em desacordo com a vocação cristã de cuidar da criação de Deus.



A importância do cuidado trazido pelo versículo bíblico é ressaltada pelo Papa Francisco em seus documentos sociais que abordam a necessidade urgente de uma ecologia integral e a responsabilidade fraterna com o meio ambiente. Estes documentos oferecem uma visão abrangente e atual do tema, destacando a interconexão entre a bondade da criação e a necessidade de ações concretas para proteger o planeta e promover a fraternidade.

A LD ressalta a dimensão social da crise ecológica, mostrando como os mais pobres e vulneráveis são os mais afetados pelas mudanças ambientais. “uma reduzida percentagem mais rica do planeta polui mais do que o 50% mais pobre de toda a população mundial e que a emissão *pro capite* dos países mais ricos é muitas vezes superior à dos mais pobres”. (LD, n. 9) Isto reforça a conexão entre ecologia e fraternidade, já que a justiça ambiental é inseparável da justiça social.

Para tanto, a CF 2025, nos convida a reconhecer a necessidade de se falar sobre a questão ambiental e o seu impacto na vida dos seres humanos e na sobrevivência do planeta; fazer-nos a transição para um novo modo de vida, sustentável e respeitador da criação; eles se envolvem em ações específicas para conservar o meio ambiente e promover a justiça social. “Nos últimos anos, podemos notar como às vezes os próprios pobres, confundidos e encantados perante as promessas de tantos falsos profetas, caem no engano de um mundo que não é construído para eles.” (LD, n. 31).

A afirmação bíblica de que “tudo era muito bom” reforça a ideia de que cada elemento da criação possui um valor intrínseco. Esta visão é urgente no contexto atual, onde a degradação ambiental, as mudanças climáticas e a perda de biodiversidade ameaçam a qualidade de vida e a saúde do planeta. A Exortação Apostólica convida a uma abordagem de cuidado e respeito por toda a criação, alinhando-se com a mensagem de Gênesis sobre a bondade e valor da criação.

A Exortação Apostólica LD promove uma ética de justiça e cuidado, lembrando que as escolhas feitas hoje têm um impacto direto sobre os mais pobres e sobre as futuras gerações. Sendo assim oferece uma reflexão sobre a nossa responsabilidade como cuidadores da criação, citando a importância de cultivar uma atitude de fraternidade e solidariedade: “Devemos agir com responsabilidade e em solidariedade com as futuras gerações, que herdaram a beleza do planeta e a necessidade de preservá-lo.” (LD, n. 12).



A aplicação prática dos princípios apresentados nos dois documentos sociais são de vital importância para enfrentar os desafios contemporâneos, como a crise climática e a perda de biodiversidade. Os documentos papais oferecem orientações para práticas sustentáveis e políticas que promovem uma ecologia integral. Estes princípios podem ser aplicados na promoção de políticas ambientais mais justas, na adoção de estilos de vida sustentáveis e na construção de comunidades mais solidárias. Francisco assevera que:

a cultura pós-moderna gerou uma nova sensibilidade para com os mais frágeis e menos dotados de poder. Isto relaciona-se [...] na carta encíclica Fratelli tutti, sobre o primado da pessoa humana e a defesa da sua dignidade, independentemente das circunstâncias. É outra forma de convidar ao multilateralismo para se resolverem os verdadeiros problemas da humanidade, procurando sobretudo o respeito pela dignidade das pessoas, de tal modo que a ética prevaleça sobre os interesses locais ou contingentes (LD, n. 39).

Desta maneira, a relevância do tema da CF 2025 está intimamente ligada na necessidade de reconhecer e respeitar a bondade intrínseca da criação, promovendo uma abordagem ecológica e fraterna que seja sensível às necessidades do nosso tempo. Os documentos papais oferecem um guia para transformar nossa relação com o mundo natural e social, alinhando a ética cristã com as necessidades ecológicas e sociais do presente.

A crise ecológica atual, caracterizada por mudanças climáticas, perda de biodiversidade e poluição, demanda uma resposta urgente e integral. A LS nos convoca a um novo paradigma, onde a ecologia integral reconhece que “tudo está interligado” (LS, n. 138). Este paradigma nos leva a uma ação coletiva e individual que respeite e proteja a criação, refletindo a bondade que Deus viu em todas as coisas, como nos apresenta na LD:

podemos acrescentar que a pandemia Covid-19 veio confirmar a estreita relação da vida humana com a dos outros seres vivos e com o ambiente, mostrando de modo particular que aquilo que acontece em qualquer parte do mundo tem repercussões sobre todo o planeta. Isto permite-me insistir sobre duas convicções que não me canso de reiterar: «tudo está interligado» e «ninguém se salva sozinho» (LD, n. 19).



A vivência fraterna nos chama a ações concretas de solidariedade, onde o cuidado com a criação se torna uma expressão de amor ao próximo. Em um mundo marcado pela desigualdade, a fraternidade se manifesta através de políticas e práticas que promovem a sustentabilidade e a justiça ambiental.

Portanto, ao reconhecer que “Deus viu que tudo era muito bom”, a DSI nos chama a um profundo compromisso com a defesa da vida, da dignidade humana e do cuidado com a criação. Esse princípio nos desafia a trabalhar por uma sociedade mais justa e solidária, onde a economia, a política e as relações sociais estejam orientadas pelo respeito ao ser humano e ao meio ambiente. Assim, somos convidados a ser agentes de transformação, promovendo uma cultura de encontro e cuidado que reflete a bondade original da criação, restaurando as feridas causadas pelo pecado e contribuindo para a construção de um mundo que espelhe os valores do Reino de Deus.

3 “Deus viu que tudo era muito bom” (Gn 1:31) como princípio da Doutrina Social da Igreja

O versículo “Deus viu que tudo estava muito bem” (Gênesis 1:31) encontra particular relevância no contexto atual, marcado por problemas ambientais e sociais. Esse relato conclui a história da criação no primeiro capítulo da Bíblia. Este trecho celebra a bondade da criação divina e serve como ponto de partida para considerações teológicas e éticas de ecologia e fraternidade.

Destarte, a expressão sintetiza a visão bíblica da criação como um dom de Deus, pleno de bondade e harmonia. Este versículo revela não apenas a beleza e a perfeição original do universo criado, mas também o valor intrínseco de todas as criaturas e a dignidade especial do ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus.

A partir desta perspectiva, a DSI fundamenta-se na convicção de que a ordem social deve refletir essa bondade original, promovendo a justiça, a paz e a solidariedade em todas as dimensões da vida humana e na relação com o meio ambiente. Desta forma “a abordagem da Ecologia Integral atualiza o sentido do bem comum, elemento tradicional da Doutrina Social da Igreja, resgata a opção preferencial pelos pobres e mantém o compromisso para com as futuras gerações” (CNBB, 2024, n. 51).



Assim, a DSI propõe um compromisso ético e moral que respeite e valorize a criação, buscando construir uma sociedade que promova o bem comum e respeite a dignidade de cada pessoa e do mundo criado.

A CF 2025 assevera que

o modelo de desenvolvimento capitalista, baseado na exploração dos patrimônios naturais, na queima de combustíveis fósseis, como os derivados do petróleo, na expansão desenfreada do consumo e na relação mercantilista com a natureza, tem contribuído para uma série de problemas ambientais, como a degradação do solo, o desmatamento, o extrativismo predatório, a poluição, a escassez de água, o comprometimento da biodiversidade com a extinção de algumas espécies e as mudanças climáticas (CNBB, 2025, n. 26).

A afirmação de que a criação é “muito boa” sugere uma profunda valorização do mundo. Esta percepção pode ser interpretada como um chamado à ecologia integral, conceito desenvolvido pelo Papa Francisco em sua encíclica LS. A ecologia integral reconhece a interconexão entre os seres vivos e a necessidade de um cuidado integral com o meio ambiente.

Sendo assim a bondade da criação não se limita à sua utilidade para a humanidade, mas também ao seu valor inerente. Este reconhecimento requer uma ética de preservação e cuidados com a natureza. Sendo assim, destruir ou negligenciar o meio ambiente é, portanto, uma forma de desrespeitar a bondade da obra divina.

A ideia de fraternidade, fundamental na CF 2025, reforça a relação de que todos os seres fazem parte de uma comunidade maior. A fraternidade não se limita às relações humanas, mas se estende a todos os seres vivos. Este entendimento está de acordo com a perspectiva de São Francisco de Assis, que considerava todos os seres humanos como irmãos e irmãs. Outro aspecto é a crítica feita pelo Papa Francisco diante do poder econômico que compromete o ser humano e sua condução ética. Francisco, atento à realidade e diante da sua Doutrina Social recolhe “frutos que permitem responder melhor à urgência da atualidade” (CNBB, 2024, n. 114).

No texto base da CF 2025 apresenta a reflexão de que:

o modelo econômico brasileiro tem sido dominado pela exploração predatória, pela concentração de terra e riquezas, resultando assim em profundas desigualdades e injustiças sociais e ambientais. A ex-



pansão da agricultura predatória, a urbanização desordenada, a falta de políticas ambientais e a exploração insustentável dos patrimônios naturais têm contribuído para a degradação da natureza. Hoje, os principais biomas brasileiros — Mata Atlântica, Amazônia, Caatinga, Cerrado, Pantanal e Pampa — sofrem com as sucessivas intervenções e alterações. O Cerrado, segundo maior bioma do país, é o que mais sofre com a perda de sua vegetação para dar lugar a pastagens para o gado e cultivos de soja e o plantio de eucalipto e pinus, alterando as dinâmicas biológicas e o clima em vários estados brasileiros. Do ponto de vista social, os conflitos fundiários, as invasões de terras indígenas e quilombolas, a violência contra ativistas ambientais e agentes de pastoral, entre outras, são evidências da profunda crise socioambiental no nosso país (CNBB, 2024, n. 28).

O parágrafo aborda questões críticas que refletem a crise socioambiental no Brasil, evidenciada por conflitos em torno do uso e posse da terra. Destarte é essencial lutar por condições igualitárias e

desejar um planeta que garanta terra, teto e trabalho para todos. Este é o verdadeiro caminho da paz, e não a estratégia insensata e míope de semear medo e desconfiança perante ameaças externas. Com efeito, a paz real e duradoura é possível só “a partir de uma ética global de solidariedade e cooperação ao serviço de um futuro modelado pela interdependência e a corresponsabilidade na família humana inteira (Chaves, 2021, p. 175).

Sendo assim a convivência harmônica, onde a fraternidade é vivida não apenas entre os seres humanos, é uma convocação a toda a criação. A convivência está fundamentada no respeito, solidariedade e responsabilidade mútua. Para tanto, a escuta é o princípio básico para a realidade humana:

A pedagogia da escuta é baseada no princípio do respeito à maneira com que cada pessoa se expressa e se posiciona no projeto coletivo. Por isso, a escuta é a base da ação. O agir coletivo e comunitário dependerá da atitude de escuta (Ver) e do discernimento dos apelos de Deus (Iluminar), em grupo de famílias, comunidades ou regiões. O agir é a intervenção da comunidade nos processos de transformação da realidade (CNBB, 2024, n. 134).

A criação foi dada à humanidade, o que implica uma responsabilidade ética e espiritual, ou seja, nossa responsabilidade como co-criadores e cuidadores da Terra. A ecologia integral e a fraternidade requerem uma



ação efetiva que promova a justiça ambiental, proteja os ecossistemas e garanta o bem-estar de todos os seres vivos.

A CF 2025 nos convida a resgatar e reconhecer essa bondade, promovendo uma ética de cuidado e responsabilidade que abrange toda a criação.

no conjunto da proposta do novo humanismo integral e solidário, entendemos desde já que Ecologia Integral não é apenas a ecologia verde, ou seja, o cuidado com a natureza, com as florestas, com os rios etc. e o combate à sua degradação. É também e sem dívida o cuidado com a natureza, mas junto a ele, o cuidado com o meio ambiente, ou seja, com o ambiente em meio ao qual nós vivemos e nos relacionamos: da cidade, do trabalho, da família, da espiritualidade, enfim, o cuidado com todas as relações humanas e sociais que compõem a nossa vida nessa Casa Comum (CNBB, 2024, n. 9).

A ecologia integral e a convivência fraterna nos levam a ser verdadeiros guardiões da terra, refletindo o amor e o cuidado divinos em nossas ações cotidianas. Desta maneira, “desde o início do terceiro milênio, diferentes religiões têm refletido e atuado pela vida na Terra, aliando espiritualidade, educação e responsabilidade ambiental” (CNBB, 2024, n. 40).

Por isso, o tema da CF 2025, nos lembra que a ecologia não pode ser desvinculada da fraternidade. A passagem bíblica sublinha a harmonia e a perfeição do mundo criado por Deus, refletindo sua intenção de um universo equilibrado e pleno de vida. A valorização desta bondade original é um chamado para os seres humanos reconhecerem e preservarem a integridade da criação, lembrando-se constantemente de que a Terra e todas as suas criaturas são dons preciosos que merecem cuidado e respeito.

A DSI em sua função e estrutura nos oferece orientações sobre a construção de uma sociedade justa e equitativa, fundamentada nos valores cristãos. Entre seus diversos princípios, destaca-se a relevância da ecologia integral, um conceito que ganhou proeminência nas últimas décadas.

A dignidade da pessoa humana é o princípio fundamental da DSI, que reconhece o valor inerente de cada indivíduo. Este princípio tem implicações diretas para a ecologia integral, pois destaca a necessidade de condições ambientais que permitam o florescimento humano. A degradação ambiental, que afeta desproporcionalmente os pobres e vulneráveis, é uma afronta à dignidade humana.



É necessário evidenciar a importância de uma transformação profunda nas estruturas sociais, culturais e individuais para que mudanças duradouras possam ocorrer. Qualquer tentativa de renovação ou progresso social depende, primeiramente, da evolução das mentalidades e dos valores compartilhados por uma sociedade. Sem uma mudança cultural que promova novas formas de viver e convicções baseadas na justiça, na solidariedade e no respeito à dignidade humana, as transformações estruturais tendem a ser superficiais e passageiras: “não há mudanças duradouras sem mudanças culturais, sem uma maturação do modo de viver e das convicções da sociedade; não há mudanças culturais sem mudança nas pessoas” (LD, n. 70).

No entanto, essa mudança cultural só é possível a partir da conversão interior e do compromisso pessoal de cada indivíduo. A transformação de uma sociedade, portanto, começa com a transformação de cada pessoa, que, ao rever seus comportamentos e atitudes, contribui para a construção de uma cultura que sustente e fortaleça as mudanças necessárias para o bem comum.

Cada um de nós carrega a responsabilidade, tanto individual quanto coletiva, de cuidar da Terra, nossa casa comum. A crise ambiental demanda uma transformação profunda em nossa forma de pensar e agir, uma conversão ecológica que reconheça a interdependência entre todas as formas de vida.

Por isso é urgente uma visão mais alargada, que nos permita não só admirar as maravilhas do progresso, mas também prestar atenção a outros efeitos que, provavelmente há cem anos, nem sequer podiam ser imaginados. Tudo o que se nos pede é uma certa responsabilidade pela herança que deixaremos atrás de nós depois da nossa passagem por este mundo (LD, n. 18).

A DSI nos exorta a repensar os modelos econômicos atuais, promovendo uma economia que esteja verdadeiramente a serviço da dignidade humana e do bem comum. Um sistema econômico que explore e destrói o meio ambiente nega os princípios de justiça e solidariedade, fundamentais para uma sociedade equilibrada e próspera.

Destarte, a DSI, nos convida a cultivar uma espiritualidade ecológica, que reconheça a criação como um reflexo da bondade divina é um dom que deve ser cuidado e respeitado. Essa espiritualidade nos chama a uma atitude de gratidão e reverência pela beleza e sacralidade



do mundo natural, compreendendo que todas as criaturas manifestam a presença de Deus.

Ao redescobrir esse vínculo espiritual com a natureza, somos impulsionados a viver de forma mais simples e responsável, promovendo estilos de vida que respeitem os limites do planeta e favoreçam a justiça entre as gerações presentes e futuras. Dessa forma, a espiritualidade ecológica nos conduz a uma verdadeira conversão ecológica, comprometida com o cuidado da casa comum e com a construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

A encíclica LS sublinha esta conexão:

O ambiente humano e o ambiente natural se degradam juntos, e não poderemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social (LS, n. 48).

O bem comum refere-se às condições sociais que permitem às pessoas alcançarem seu pleno desenvolvimento humano. No contexto da ecologia integral, o bem comum inclui a saúde dos ecossistemas e a sustentabilidade dos recursos naturais. O princípio do bem comum exige que as políticas ambientais sejam desenhadas de modo a beneficiar todas as pessoas, especialmente os marginalizados.

A DSI propõe que o cuidado com o meio ambiente é essencial para o bem-estar coletivo, o que é evidenciado pela LS, ao afirmar que: “A noção de bem comum estende-se não só às gerações atuais, mas também às futuras. A crise ecológica mostra-nos a urgência de uma solidariedade que se projeta no tempo e no espaço” (LS, n. 159).

A solidariedade é a consciência de que todos pertencemos a uma única família humana e temos a responsabilidade de cuidar uns dos outros. Este princípio se estende à ecologia integral ao reconhecer que a crise ambiental é um problema global que requer uma resposta coletiva. A solidariedade implica ações concretas para mitigar as mudanças climáticas, proteger a biodiversidade e garantir que todas as comunidades, especialmente as mais vulneráveis, tenham acesso aos recursos necessários para viver com dignidade: “A interdependência obriga-nos a pensar num único mundo, num projeto comum” (LS, n. 164).

O princípio da subsidiariedade defende que as decisões devem ser tomadas no nível mais próximo possível dos indivíduos afetados por essas



decisões, capacitando as comunidades locais. No contexto da ecologia integral, isso significa apoiar iniciativas locais de conservação ambiental e sustentabilidade, respeitando a sabedoria e os conhecimentos tradicionais. A LS enfatiza a importância das ações comunitárias para enfrentar os desafios ecológicos: “O cuidado da natureza faz parte de um estilo de vida que implica capacidade de viver juntos e de comunhão” (LS, n. 228).

O princípio do cuidado com a criação é central para a ecologia integral e reflete a responsabilidade moral de proteger e preservar o meio ambiente. A DSI afirma que a criação é um dom de Deus e que a humanidade tem a tarefa de cuidar desse dom com reverência e responsabilidade. A encíclica LS aborda este tema de forma abrangente, destacando a relação entre a teologia da criação e a ética ambiental:

Portanto, os princípios da DSI oferecem um arcabouço ético robusto para abordar as questões da ecologia integral. A dignidade da pessoa humana, o bem comum, a solidariedade, a subsidiariedade e o cuidado com a criação são fundamentos que guiam a ação cristã na promoção de um mundo sustentável e justo. A ecologia integral, como articulada na LS, exige uma resposta coletiva e multifacetada que reconheça a interdependência de todos os seres e a necessidade de proteger a criação para as gerações presentes e futuras. Estes princípios não apenas orientam a prática cristã, mas também fornecem uma base para o engajamento com as questões ambientais contemporâneas de maneira ética e responsável.

Conclusão

A CF 2025, com o tema ‘Fraternidade e Ecologia Integral’ e o lema ‘Deus viu que tudo era muito bom’ (Gn 1, 31), reforça a urgente necessidade de uma reflexão consciente sobre nosso papel na preservação do meio ambiente. A interligação entre todas as formas de vida, como destacado nas LS e LD, chama a atenção para a responsabilidade compartilhada de cuidar da criação. Este chamado não é apenas para uma mudança de comportamento individual, mas para uma transformação coletiva que reconheça a interdependência de todas as criaturas e a importância de uma ação coordenada em prol do bem comum.

O convite à ação é claro: precisamos promover a fraternidade através da conscientização e da implementação de práticas sustentáveis que respeitem o equilíbrio da criação. Isso inclui desde mudanças no consumo diário até a participação ativa em movimentos e políticas que



visam a proteção do meio ambiente. É um chamado para que cada um de nós, como indivíduos e como comunidade, assumamos um compromisso sério com a preservação da Terra, nosso lar comum.

Desta forma, a bondade da criação, como expressa em Gênesis 1:31, é um chamado para reconhecer o valor intrínseco de todo o mundo natural e agir com responsabilidade. As encíclicas LS e LD reforçam a importância de adotar uma visão de ecologia integral e fraternidade, destacando a urgência de proteger o planeta e promover a justiça social.

Ao final deste artigo, fica evidente que a solução para a crise ecológica requer uma abordagem holística que combina fé, ciência e ação. A CF 2025 nos oferece um roteiro para essa jornada, convidando-nos a ser verdadeiros ‘Peregrinos da Esperança’, que, guiados pelo exemplo de Cristo e inspirados pelas palavras do Papa Francisco, trabalham incansavelmente pela construção de um mundo mais justo, fraterno e sustentável. Que estejamos todos dispostos a responder a este chamado, na certeza de que cada pequeno gesto de cuidado e respeito pela criação contribui para a manifestação da bondade de Deus em nosso mundo.

Nesse sentido, a DSI convoca a um compromisso profundo com a defesa da vida, a promoção da dignidade humana e o cuidado integral com o meio ambiente. Reconhecer que “Deus viu que tudo era muito bom” implica uma responsabilidade compartilhada na construção de uma sociedade mais justa e solidária, onde as relações econômicas, políticas e sociais estejam orientadas pelo respeito ao ser humano e à criação. Assim, esse princípio serve como um chamado para que sejamos agentes de transformação, promovendo uma cultura de encontro e cuidado que espelha os valores do Reino de Deus e contribua para a restauração e valorização do mundo criado.

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BRASILEIRO, Eduardo. De *Laudato Si'* à *Laudate Deum*: urgências econômicas, políticas e sociais do pontificado do Papa Francisco. *In.: Conecte-se! Revista Interdisciplinar de Extensão*, v. 7 n. 14, 2023, p. 1-10. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/conecte-se/article/view/32037>. Acesso em: 29 jul. 2024.



CHAVES, Robson Ribeiro de Oliveira Castro. Terra, Teto e Trabalho: Direitos Humanos e a Doutrina Social da Igreja do Papa Francisco. *In.: Revista Encontros Teológicos*, 36(1), Jan.-Abr. 2021, p. 173-189. <https://doi.org/10.46525/ret.v36i1.1648>.

CNBB. *Campanha da Fraternidade 2025: Texto-base*. Brasília: Edições CNBB, 2024.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013. (EG).

FRANCISCO. *Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015. (LS).

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Laudate Deum': sobre a crise climática*. São Paulo: Paulinas, 2023. (LD).

MURAD, Afonso. Laudato Si e a Ecologia Integral. Um novo capítulo da Doutrina Social da Igreja. *Medellín*, v. 168, p. 469-494, maio/ago. 2017. Disponível em: <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/183/183>. Acesso em: 29 jul. 2024.



A fraternidade cristã e ecologia integral no Papa Francisco: uma reflexão teológica sobre um novo humanismo a partir do cristianismo

Christian fraternity and integral ecology in
Pope Francis: a theological reflection on a new
humanism starting from Christianity

*André Luiz Boccato de Almeida**
PUC-SP

*Julian Carlos de Camargo***
PUC-SP

*Lupeke Nicholaus Prosper****
PUC-SP

Recebido em: 28/09/2024. Aceito em: 28/10/2024.

* Pós-Doutor em Teologia (Pontifícia Universidade do Paraná, PUC-PR, Curitiba, 2019). Doutor em Teologia Moral (Pontifícia Università Lateranense, Roma, 2016). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2010). Especialista em Educação Sexual (UNISAL, São Paulo, 2009). Psicanalista (IBCP, 2011). Professor de Teologia na PUC-SP. Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia na PUC-SP. Pesquisador na área de teologia, ética cristã, teologia moral, bioética, psicanálise e no diálogo entre fé e razão a partir da educação, Tomás de Aquino e Paulo Freire.

E-mail: a.l.boccato@gmail.com.

** Mestrando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo). Bacharel em Teologia (Instituto de Teologia São João Paulo II, Sorocaba, 2021). Licenciado em Filosofia (Universidade de Sorocaba, Sorocaba, 2017). Presbítero da Arquidiocese de Sorocaba.

E-mail: julian.sor@hotmail.com.

*** Mestrando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo). Bacharel em Teologia (Instituto São Paulo de Estudos Superiores, ITESP, 2023). Licenciado em Filosofia (Jordan University College, Juco, Tanzânia, 2017).

E-mail: profelix41@gmail.com.

Dossiê





Resumo: O presente artigo analisará o tema da fraternidade cristã e ecologia integral no Papa Francisco, a partir de uma abordagem teológica de um novo humanismo que brota deste pontificado que tem a sua fonte da perspectiva cristã. Propõe-se destacar a centralidade de uma visão humanista centrada no respeito à criação, à casa comum, ao Planeta, a todos os seres que habitam e se relacionam com o ser humano, que vive uma crise de convivência e de aceitação de que não está no centro de um modo único. O ser humano ocupa sim, a centralidade no plano da criação, mas desde que assuma com responsabilidade e ética o cuidado e promova o bem comum, contudo, neste artigo, se discutirá os limites desta realidade. A reflexão se conduzirá mediante três partes. Na primeira, serão apresentados os grandes desafios contemporâneos à fraternidade humana que impactam diretamente e indiretamente a boa convivência de todos os seres entre si. Na segunda, se procurará analisar o sentido do humanismo cristão na reflexão teológica. Nesta se compreenderá a importância de um posicionamento que denuncie um paradigma que pode conduzir a humanidade a uma deterioração do sentido de convivência e de fraternidade. Por fim, se refletirá a emergência do novo humanismo, inaugurado no atual pontificado do Papa Francisco, com sua proposta de recuperar o verdadeiro sentido do cristianismo enquanto fonte de sentido para uma ecologia de respeito e cuidado com a casa comum. Objetiva-se, com este artigo, apresentar a íntima relação entre a questão da fraternidade e da ecologia de viés cristão, em meio à complexa realidade atual. Da teologia, se pode captar a relevância de revisitar as fontes com uma hermenêutica que integre, associe e recepcione a questão socioambiental na atualidade.

Palavras-chaves: fraternidade; ecologia; Papa Francisco; novo humanismo; cristianismo.

Abstract: This article will analyze the theme of Christian fraternity and integral ecology in Pope Francis, based on a theological approach of a new humanism that emerges from this pontificate that has its source in the Christian perspective. It aims to highlight the centrality of a humanist vision centered on respect for creation, our common home, the planet, and all beings that inhabit and relate to human beings. Human beings are experiencing a crisis of coexistence and acceptance that they are not at the center in a unique way. Human beings do occupy a central place in the plan of creation, but only if they assume responsibility and ethics for their care and promote the common good. However, this article will discuss the limits of this reality. The reflection will be conducted in three parts. The first will present the great contemporary challenges to human fraternity that directly and indirectly impact the good coexistence of all beings among themselves. The second will seek to analyze the meaning of Christian humanism in theological reflection. This article will show the importance of a position that denounces a paradigm that could lead humanity to a deterioration in the sense of coexistence and fraternity. Finally, it will reflect on the emergence of the new humanism inaugurated in the current pontificate of Pope Francis with his proposal to recover the true meaning of Christianity as a source of meaning for an ecology of respect and care for our common home. The aim of this article is to present the intimate relationship between the issue of fraternity and ecology from a Christian perspective, amidst the complex current reality. From theology, one



can grasp the relevance of revisiting the sources with hermeneutics that integrates, associates and welcomes the socio-environmental issue in the present day.

Keywords: *fraternity; ecology; Pope Francis; new humanism; christianity.*

Introdução

A presente reflexão versa sobre a fraternidade cristã e a ecologia integral no contexto do dinâmico e inovador magistério do Papa Francisco e a sensibilidade cristã no horizonte da crise socioambiental no contexto mundial atual. Cabe à argumentação teológica buscar validar e aprofundar o sentido de um humanismo geral e cristão frente ao desaparecimento de esferas objetivas universais sobre o valor da dignidade humana e do seu modo de se relacionar com o bem comum. A passagem do século XX para o XXI está marcada, não apenas por uma crise de paradigmas ou pontos de diálogo da humanidade entre si, mas acima de tudo por um lento processo de deterioração da casa comum, lugar privilegiado onde todos habitamos.

Retomar um humanismo cristão aberto às perplexidades e crises é urgente e necessário, principalmente quando o problema mais agudo é o excesso de um individualismo consumista que corrói as possíveis pontes de uma fraternidade necessária e justa. Reconhecer-se como irmãos(ãs) de todos e de cuidadosos com a criação é um imperativo ético para a consciência cristã. A questão ecológica, compreendida no horizonte de uma interdependência de tudo com todos(as), está no centro do pontificado do Papa Francisco que é uma consequência direta de uma teologia da criação, cujo amor, cuidado e sentido de amizade deveria se contrapor à lógica do acúmulo desenfreado, da competição e do lucro sem valores éticos.

Esta reflexão se coloca como propositiva no sentido de visitar um humanismo cristão, a partir de uma teologia sólida, em diálogo com os humanismos que nasceram fora da égide religiosa, mas que são portadores de um valor de fraternidade. Pode-se dizer que um verdadeiro humanismo hoje, à luz da visão de uma ecologia integral, move-se não mais enquanto uma defesa apenas do ser humano e da sua dignidade inviolável, mas projeta luz a todas as dimensões da existência, principalmente no habitat comum que nos irmana.

Posto o problema e seu alargamento epistêmico, enseja-se analisar o tema da fraternidade cristã em diálogo com uma ecologia integral. Primeiramente, o caminho de desdobramento se dará mediante uma



apresentação dos principais desafios contemporâneos à fraternidade humanista. Posteriormente, propõe-se entender o humanismo em sua esfera cristã dentro da tradição teológica, denunciando um paradigma anti-humanista e já indicando uma saída e ampliação para a discussão ecológica. Enfim, buscar-se-á analisar o que se chamará de novo humanismo a partir do Papa Francisco a partir do despertar para a questão ecológica ainda em processo de assimilação e de possíveis desdobramentos.

1 Desafios contemporâneos à fraternidade humanista: visão geral e perspectivas

A fraternidade humanista, fundamentada nos princípios de solidariedade, igualdade e respeito pela dignidade humana, enfrenta desafios significativos no contexto contemporâneo. Crises globais, como a crise migratória e a crise ecológica; o neoliberalismo como sua visão mercadológica do ser humano e das relações sociais; e os progressos tecnológicos impulsionados pelas redes sociais, ameaçam a coesão social e a empatia entre os indivíduos. Essas realidades, que também são apontadas como questões a serem superadas nos objetivos gerais da Campanha da Fraternidade 2025, exigem que se repense um novo humanismo, para que ele não pareça um ideal distante e desconectado do mundo concreto.

A migração não é um fenômeno recente nas sociedades humanas. Ao longo da história, os deslocamentos de grupos de pessoas, tanto dentro de uma mesma região quanto entre continentes, ocorreram com regularidade. No entanto, no início do século XXI, as migrações internacionais alcançaram um nível sem precedentes na história da mobilidade humana. Essa nova realidade apresenta vários desafios, seja pela quantidade de pessoas que, pelas mais variadas causas, buscam outro lugar para viver, seja pela repercussão dessas migrações. As políticas públicas de diversos países têm sido impactadas pelos fluxos populacionais de pessoas que chegam ou partem. Muitos desses casos são amplamente noticiados pela mídia e discutidos nas redes sociais.

Martínez destaca que as migrações devem ser vistas como um elemento sistêmico da era global em que vivemos:

Embora os fenômenos migratórios possam ser vistos como uma constante de longa data, com um caráter que varia no contexto das mudanças econômicas e sociais, bem como naqueles que se referem à evolução da



tecnologia e da cultura, hoje não se pode entender a migração sem a globalização (Martínez, 2007, p. 62, tradução nossa).

As migrações são um fenômeno natural e universal, inserido no direito de ir e vir das pessoas. O problema surge quando esses deslocamentos são forçados pelos grandes desequilíbrios mundiais, como guerras, catástrofes naturais, situações de extrema pobreza, perseguição étnica, política e religiosa.

Os problemas migratórios interferem diretamente na organização social, nos costumes e tradições locais. Diante dessas interferências, líderes partidários e governos passaram a fomentar o ressurgimento de movimentos racistas e sectários, com respostas políticas que ameaçam e colocam em risco a própria convivência democrática (Martos, 2011, p. 14). A dicotomia existente entre ‘nós/eles’, ‘nacionais/estrangeiros’, ‘cidadãos/não cidadãos’, também se expressa nas políticas nacionais e internacionais de segurança, como a criminalização dos migrantes sem documentação e a construção de muros e cercas. Como argumenta Bauman, “a solidariedade humana é substituída pela desconfiança mútua [...] impulsionada pelo enfraquecimento dos laços interpessoais e pela dissolução das comunidades” (Bauman, 2016, não paginado, tradução nossa).

É evidente que enfrentamos uma crise humanitária sem precedentes na história e sem perspectivas positivas à vista. Os conflitos persistem e as fronteiras ao redor do mundo permanecem fechadas ao clamor dos que buscam refúgio. A burocracia, a lentidão e a falta de vontade política por parte da comunidade internacional, que se mostra incapaz de oferecer uma resposta ética e humana, contribuem para a perpetuação dessa crise. Além disso, não há um interesse genuíno por parte dessas mesmas entidades em resolver os conflitos ou promover o desenvolvimento nos países mais pobres, de onde provêm as migrações em massa (Martos, 2011, p. 37-38).

Outro desafio à fraternidade humanista é o modelo econômico vigente em boa parte do mundo. O sistema econômico capitalista, ao longo de sua evolução histórica, tem se destacado como uma força dominante na organização das atividades econômicas em escala global. Caracterizado essencialmente pela propriedade privada dos meios de produção e pela acumulação de capital, o capitalismo concede a indivíduos e empresas o controle sobre os recursos gerados pelo sistema produtivo, conferindo-lhes, conseqüentemente, influência nas decisões políticas (Gasda, 2017, p. 574-575).



Ao se expandir para outros setores da vida social, esse modelo econômico intensificou o processo iniciado na modernidade, onde a maximização da riqueza passou a ser a principal medida da economia e da sociedade. O modelo econômico contemporâneo, de matriz neoliberal, se caracteriza por um processo de liberalização e desregulamentação dos mercados, um desenvolvimento tecnológico acelerado e o protagonismo do sistema financeiro, conhecido como financeirização. Assim, todos os mercados acabam sendo regulados pelo setor financeiro (Gasda, 2017, p. 576-577).

As sociedades do século XXI encontram-se sufocadas por uma economia completamente mercantilizada e financeirizada. O sistema financeiro, que originalmente surgiu como um instrumento de apoio à produção de bens e serviços, transformou-se em um fim em si mesmo, impondo suas regras sobre toda a economia. Neste cenário, a busca pelo lucro maximizado tornou-se o motor das relações econômicas e sociais, colocando o valor econômico acima de todos os outros valores, inclusive os éticos e humanos. Como consequência, as pessoas são frequentemente tratadas como meros instrumentos de produção, cujo valor é avaliado com base em sua capacidade de gerar riqueza.

Paralelamente ao processo de globalização da economia, assiste-se à globalização dos problemas ambientais. Nos últimos séculos, um modelo de civilização se impôs, alicerçado na industrialização, com uma nova forma de produção e organização do trabalho. Neste contexto a exploração dos recursos naturais intensificou-se significativamente e assumiu novos contornos, especialmente a partir da Revolução Industrial, impulsionada pelo desenvolvimento de novas tecnologias. Esse processo foi acompanhado pela formação de um mercado mundial, cuja principal característica é o consumo em larga escala, gerando uma demanda global de exploração da natureza (Gasda, 2017, p. 577-578).

A sociedade tem subestimado o alerta de que a manutenção dos atuais padrões de uso dos recursos naturais levará ao seu esgotamento e provocará desequilíbrios significativos. Diante da magnitude das implicações resultantes da ação humana, é necessário reconhecer a crise dos modelos tradicionais de exploração dos recursos naturais baseiam-se na crença em dois infinitos: a ideia de que a Terra possui recursos ilimitados e que o crescimento pode ser infinito (Boff, 2004). No entanto, ambos os infinitos são ilusórios:



A Terra não é infinita, pois se trata de um planeta pequeno com recursos limitados, muitos deles não renováveis, e o crescimento não pode ser infinito e indefinido, pois não pode ser universalizado; se isso fosse possível, precisaríamos de outros três planetas iguais ao nosso (Boff, 2004, p. 15).

O Papa Francisco aponta em que medida a crise ecológica afeta o humanismo ao afirmar:

Se a crise ecológica é uma expressão ou uma manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade, não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais (Francisco, 2015, p.115; n. 119).

Para ele “há uma lógica que permite compreender como se alimentam mutuamente diferentes atitudes, que provocam ao mesmo tempo a degradação ambiental e a degradação social” (Francisco, 2015, p. 116.; n. 122).

A lógica de uma sociedade que é pautada pelo consumo generalizado de bens precisa de um meio eficaz e ágil para propagar seus produtos. Essa necessidade nos leva ao mais atual e mutável dos desafios ao humanismo fraterno: o advento das novas tecnologias, principalmente as redes sociais. Podemos observar esse fenômeno por vários ângulos, mas, diante dos objetivos deste trabalho, destacamos dois: a algoritmização e a criação de sujeitos bolhas.

Segundo Silveira e Souza (2019, p. 17) “os algoritmos podem ser definidos como um conjunto de rotinas finitas e logicamente encadeadas que tratam dados para atingir os objetivos ou realizar os procedimentos definidos pelos seus desenvolvedores”. A algoritmização é, portanto, um sistema que visa a tomada de decisões, utilizando padrões identificados em dados para prever e orientar escolhas de forma automatizada e eficiente.

A algoritmização fundamenta-se no processamento de grandes volumes de dados com o objetivo principal de extrair padrões que gerem conhecimento específico, estabelecendo correspondências entre elementos baseados em princípios de similaridade, proximidade e afinidade. Stengel e Dourado argumentam que existe um processo de algoritmização do cotidiano, que se manifesta na tentativa de sistematizar os comportamentos dos indivíduos. Esse processo envolve a coleta de padrões, auxiliada por dispositivos tecnológicos que não apenas organizam os dados,



mas também atuam diretamente sobre eles, influenciando e moldando as ações e as decisões das pessoas (Stengel; Dourado, 2022, p. 217).

A algoritmização é possível através dos rastros digitais que deixamos na *internet* (buscas, postagens, interações, mensagens, localização). Esses rastros permitem a criação de categorias supraindividuais ou interindividuais, baseadas na afinidade e similaridade dos elementos, o que pode aproximar ou diferenciar indivíduos ou grupos. A algoritmização traz à tona as antinomias entre privacidade e publicidade, já que tudo é digitalmente rastreado por grandes empresas que mantêm sua atratividade e sustentabilidade no mercado justamente através do conteúdo gerado pelo usuário. Esse tipo de operação empresarial é um dos negócios digitais mais lucrativos atualmente, pois, ao utilizar o rastreamento e a mercantilização do conteúdo produzido pelo consumidor como fonte de lucro, essas empresas transformam a produção espontânea de seus clientes em dados e padrões de consumo, convertendo relacionamentos e interações em produtos. As autoras concluem que esse processo tem se transformado em uma “algoritmização da vida” (Stengel; Dourado, 2022, p. 227).

A digitalização de existência orientada pelos algoritmos, gerador de comportamentos fabricados e gerenciados, leva o fenômeno dos “sujeitos bolhas”. Com o crescimento exponencial das redes sociais e a utilização de algoritmos na análise de perfis dos usuários, os indivíduos ficaram aprisionados em bolhas midiáticas, alimentadas por compartilhamentos de pessoas com diretrizes semelhantes que ditam as tendências. Dessa forma, estabelece-se um “gueto” virtual formado pela propagação e domínio da rede por meio de retóricas polarizadas (Almeida; Ferreira; Melo, 2021, p. 157).

Como consequência das interações dos sujeitos nas bolhas ideológicas, as pessoas ocupam as redes, fechadas em suas convicções e despreocupadas com a verdade dos fatos. Esse deslocamento da realidade acarreta a insensibilidade moral, o descrédito à valores comuns, gerando “pessoas fechadas e anestesiadas em sua capacidade de empatia, alteridade e relação social” (Almeida; Ferreira; Melo, 2021, p. 169).

Diante do exposto, evidencia-se que os desafios enfrentados pela fraternidade humanista no cenário atual são vastos e complexos. Para resgatar o humanismo fraterno, torna-se imperativo repensar as relações humanas e políticas à luz de uma nova ética global, capaz de integrar questões sociais, econômicas e ambientais de forma sustentável



e inclusiva. Neste sentido, é válido analisar como o humanismo em sua esfera cristã dentro da tradição teológica pode contribuir nesta difícil tarefa.

2 O humanismo cristão na reflexão teológica: da denúncia ao paradigma à proposta ecológica

Para o cristianismo, o fim do homem não coincide com o próprio homem, pois a perfeição do homem não está em ser um homem perfeito. O Verbo não se encarna para que nós estejamos orgulhosos de ser carne, mas sim, para elevar-nos a Deus (Panikkar, 1963, p. 249-250). É claro que os princípios humanistas aperfeiçoam, aprimoram o homem como indivíduo e como ser social dentro dos padrões humanos, mas tais princípios, por si só nem redimem nem justificam o homem diante de Deus.

Tratar sobre a questão do humanismo cristão na reflexão teológica supõe remontar à fonte da Revelação, mas sobretudo compreender como que historicamente se foi concebendo o ser humano vulnerável e redimido. Segundo a historiografia clássica, uma revolução pedagógica ocorreu, a partir da segunda metade do século XV e durante todo o século XVI, devido, sobretudo, à redescoberta das línguas antigas, enaltecidas e ensinadas pelos professores dos *studia humanitas*, os humanistas, que se difundiu em seguida como um movimento de pensamento chamado “humanismo” pelos historiadores (Bedouelle, 2004, p. 842).

Portanto, o termo “humanismo” tem suas origens no meio universitário, com o objetivo de pensar o ser humano e seus valores fundamentais, em níveis antropológico, social e cultural. Caracterizou-se pelo estudo dos grandes autores da cultura clássica, grega e romana, dos quais tenta imitar as formas literárias e assimilar os valores humanos. Desse modo, o humanismo não foi somente um movimento que gerou entusiasmo acadêmico, pois estava também ligado à busca dos desenvolvimentos intelectual, ético e moral. Hoje, avista-se ainda um humanismo científico (Cantore, 2002, p. 1406), em que se pretende buscar um alargamento das possibilidades de descobertas sob a égide da ciência, diante de critérios éticos necessários para que haja uma ecologia integral.

O humanismo, uma filosofia que ganhou destaque durante o período renascentista, colocava o homem no centro do mundo. Um de seus pressupostos é a noção de liberdade: o homem é dotado do livre-arbítrio e, por isso, tem a possibilidade de escolher o que fazer.



O homem, senhor de si, pode se comportar de forma a elevar-se entre as outras criaturas e aproximar-se dos seres divinos – louvando-se sua dignidade, racionalidade, valores morais – ou rebaixar-se às criaturas inferiores (Pons, 2003, p. 497).

O humanismo cristão pode ser considerado dentro do desdobramento cultural no contexto ocidental. Ele se entende só pela relação a Cristo, o Deus-Homem, o homem mais perfeito e mais completo que existiu, segundo os cristãos. Uma das evidências dos Evangelhos que constituem a história de Jesus, é que Cristo, aparecendo entre os judeus, manifesta claramente ter uma missão. Ora, se esta missão é recebida do “Pai” e tem, portanto, origem divina, ela visa como escopo fundamental os seres humanos. Quando o próprio Cristo fala de sua missão, Ele não a coloca principalmente na promoção do culto a Deus, do respeito à autoridade, da obediência às leis, mas na renovação, na reabilitação, na revalorização do ser humano: do ser humano todo e de todos os seres (Nogare, 1982, p. 43).

Cristo amou e ajudou sem exceção a todos aqueles que recorriam a Ele com humildade e fé, mas houve uma categoria de pessoas que Ele amou com predileção e à qual dedicou particular atenção e cuidados: os marginalizados da sociedade, as prostitutas, os pecadores, os pobres em geral. Na perspectiva de Jesus de Nazaré o ser humano em sua vulnerabilidade começou a ser tratado como pessoa. Pode-se dizer, deste modo, que o aspecto mais universal e eficaz do humano do Evangelho é dado pelo preceito do amor, enquanto centro e epílogo de toda a mensagem cristã. Depois de ter oferecido em si um exemplo de vida, toda ela inspirada no amor do próximo, Jesus Cristo, pela primeira vez na história, proclamou que toda a lei se resume em dois preceitos, que, aliás, se integram num só: o amor de Deus e o amor ao próximo (Comblin, 2005, p. 10).

O centro do humanismo cristão dá-se, outrossim, nesta legítima interpretação da lei veterotestamentária feita por Ele mesmo. Emerge, um traço particular a respeito do modo comum de compreendê-la até agora difundido: salientar a misericórdia e o amor. É este o cerne escondido e a intenção profunda da revelação veterotestamentária que Jesus coloca em primeiro plano e não, ao invés, o frio juridicismo ao qual a havia reduzido a interpretação de muitas escolas rabínicas do tempo. Além do mais, e acima de tudo, a novidade consiste no fato de que a lei da misericórdia e do amor, antes de ser uma exigência que Cristo dirige aos seus seguidores, torna-se a oferta gratuita da parte de Deus. A atitude inicial



do discípulo é aceitar com gratidão a revelação deste amor divino que se torna concreto no dom do Filho (Zuccaro, 2007, p. 31-32).

Em Jesus de Nazaré se solidifica para a posteridade, portanto, um humanismo intitulado “cristão”, pois este coloca no centro da missão eclesial e do mundo ocidental a pessoa humana e suas demandas. A tradição posterior à comunidade primitiva continuará a endossar essa prática de amor deixada por Jesus e seus apóstolos num contexto eclesial da nova vida no Espírito. Para Paulo, esta “vida nova”, isto é, a transformação operada pelo Espírito do ressuscitado na vida dos cristãos (Bíblia, 1991, p. 1375, 1383; Rm 1,4; 8,14-17) gera uma nova atitude frente às pessoas e ao mundo. A existência nova, vivida na fé e no batismo pelo dom do Espírito Santo, engendra no cristão caridade e conhecimento (Junges, 2001, p. 123), fontes de um verdadeiro humanismo.

A tradição teológica posterior a Paulo, no contexto tanto das comunidades cristãs como da reflexão teológica dos Santos Padres, sempre valorizou um humanismo a partir do mistério de Cristo, que colocou no centro a preocupação com a pessoa humana, principalmente os mais vulneráveis. Na visão cristã, só Deus dá uma resposta plena e totalmente certa à grande interpelação sobre a existência.

Nesta perspectiva, em linhas gerais, pode-se sintetizar o humanismo cristão, desdobrado na longa tradição a partir de quatro referências. A *primeira* foi a tentativa de responder o que é o ser humano. Nesta, buscou-se compreendê-lo à luz da criação e das novas descobertas antropológicas e científicas, aprofundando a dependência de todo humano ao Deus amor que tudo transforma. Na *segunda*, interpela-se sobre o ser humano como criatura de Deus. Esta abordagem, de caráter mais bíblico, foi aprofundada a partir da semelhança de todo ser humano a Deus, princípio criador; é Nele que toda pessoa se torna uma unidade indissociável entre corpo e alma, dimensão misteriosa a ser resgatada pela decisão moral e no encontro com Cristo. A *terceira* orienta-se na constatação de que todo ser humano é pecador; isso explicita a dimensão de sua historicidade, os limites, as fragilidades e as dificuldades em tomar decisões morais com total perfeição. Enfim, a *quarta* perspectiva desdobrou-se do fato de que todo ser humano é irmão de Cristo. Toda a humanidade, neste sentido, encontra nele o ideal de felicidade, podendo realizar a grande descoberta da fraternidade universal, onde é possível unir as diferenças e se irmanar pelos ideais do amor e da caridade (Schütz, 1998, p. 546-547).



O Concílio Vaticano II também tratou do humanismo a partir de uma dimensão própria. Ele se encontra de modo particular na *Gaudium et Spes*. A novidade do Vaticano II em termos de humanismo consiste na proposição ao cristão de um modelo de ser humano voltado não apenas ao céu, mas também à terra (Paulo VI, 1965, não paginado; GS, n. 43). A específica contribuição do Concílio sobre o tema dá-se pelo fato de que a proposição foi realizada no contexto do século XX, em meio às disseminadas visões materialistas de humanismo, com as quais a Igreja terá que se confrontar e responder.

De modo sintético, as principais características de um humanismo cristão, podem ser caracterizadas a partir das seguintes ideias: humanismo enraizado no mistério do Deus-homem; o ser humano imagem do Pai, remido pelo Filho, vivificado pelo Espírito; da fuga do mundo para a cura do mundo; o humanismo social; os direitos humanos; uma teologia do corpo humano e a importante relação equilibrada entre a fé e razão (Marchionni, 2015, p. 444-447).

O convite do Papa Francisco é descobrir e transmitir a mística do cristianismo como humanismo autêntico e radical. Rahner chamava a atenção sobre a necessidade de distinguir cristianismo e humanismo cristão. O humanismo cristão é o modo concreto como o cristão vive seu cristianismo, mas o cristianismo não é um humanismo cristão, ele é a afirmação de um humanismo sempre novo e, neste sentido, todo humanismo concreto é sempre superável. Por esta razão, o cristianismo é a condenação de todo humanismo concreto, incluído o cristão, que se erige em absoluto e que, por tanto, se fecha na imanência, bloqueando o caminho ao futuro sempre novo (Rahner, 1970, p. 57-60). Diz o Papa Francisco,

A 'mística' de viver juntos, misturar-nos, encontrar-nos, dar o braço, apoiar-nos, participar nesta maré um pouco caótica que pode transformar-se numa verdadeira experiência de fraternidade, numa caravana solidária, numa peregrinação sagrada... Como seria bom, salutar, libertador, esperançoso, se pudéssemos trilhar este caminho! Sair de si mesmo para se unir aos outros faz bem. Fechar-se em si mesmo é provar o veneno amargo da imanência, e a humanidade perderá com cada opção egoísta que fizermos (Francisco, 2013, não paginado; EG, 87).

Assim, o humanismo cristão na tradição teológica passou por processos de transformação ao longo da história. Em tese, a reivindicação de um humanismo, que defende o ser humano em todos os seus âmbitos,



aparece sempre num contexto de crise e de retorno ao essencial. Na atualidade, este humanismo assume uma denúncia da crise ambiental e anúncio de uma ecologia integral. O Papa Francisco, com seu humanismo evangélico, sugere que todo cristão assuma o seu empenho batismal no cuidado com toda a casa comum, na responsabilidade por toda a criação.

3 Papa Francisco e o novo humanismo: o despertar da questão ecológica

O tema da ecologia integral é um dos mais essenciais e discutidos pelo Magistério da Igreja, pois reconhece que a dignidade de cada ser se manifesta plenamente numa lógica de relação com outros seres e com o mundo. Essa relação não se baseia no domínio, imposição ou competição, mas sim em uma ética de cuidado, cooperação e reciprocidade. Por esse motivo, no discurso proferido no Congresso de Ambiente e Saúde, em 1997, o Papa João Paulo II expressou sua preocupação com a questão da ecologia integral em conexão com o meio ambiente. Ele destacou, a partir da questão da saúde, um novo desafio para a humanidade relacionado à preservação ambiental, que exigia uma solução urgente. Segundo ele, a humanidade precisava adotar uma nova abordagem fundamentada em uma sólida dimensão ética (João Paulo II, 1997, não paginado; n. 1).

O Papa Francisco segue esse mesmo caminho ao insistir na ecologia integral. Sua visão vai além e mostra a realidade humana dentro da criação. Através da Carta Encíclica *Laudato Si'*, ele busca superar o antropocentrismo típico do humanismo iluminista, que atribuía ao ser humano o poder absoluto sobre o universo (Cardoso, 2024). O Papa Francisco propõe uma nova visão que destaca a interdependência, a interligação e a responsabilidade das criaturas no mundo. É crucial entender o valor de cada ser, o sentido humano da ecologia, da responsabilidade da política e da cultura e finalmente, a necessidade de um novo estilo de vida (Francisco, 2015, p. 17; n. 16).

De acordo com o Papa Francisco, precisamos compreender a interdependência dos seres na criação. Não é possível vê-los como entidades separadas ou desvinculadas da natureza; estão sempre inter-relacionados, e cada um depende do outro. Existe uma conexão entre todos os seres e a natureza, como confirma Boff: “A natureza, parte da ecologia, é a grande metáfora da Trindade, criada à sua imagem e semelhança: tudo é relação de tudo com tudo, um pluriverso, e nós imersos nele” (Boff, 2015, p.



139). Assim, qualquer paradigma que considere a natureza apenas como recurso a ser explorado, sem reconhecer seu valor, deve ser denunciado. E não é aconselhável adotar um paradigma tecnocrático, onde a natureza é vista apenas como recurso, pois isso compromete o futuro dos seres e do ecossistema. É lógico concordar com o Papa Francisco quando afirma: “Não pode existir um autêntico sentimento íntimo de união com os demais seres da natureza se, ao mesmo tempo, não houver compaixão pelos seres humanos” (Francisco, 2015, p. 59; n. 91).

O novo humanismo promovido pelo Papa Francisco requer uma profunda conversão e a assunção de responsabilidades em relação à Criação (Cardoso, 2024). Esse humanismo concebe o ser humano como parte de uma comunidade global interconectada, reconhecendo a urgência de cuidar da criação. Trata-se de um humanismo que propõe uma “conversão ecológica”, na qual o mundo é visto como um dom do amor de Deus. Essa visão convoca o ser humano a mobilizar suas capacidades, criatividade e entusiasmo para enfrentar as crises climáticas e sociais que desafiam o presente, contribuindo, simultaneamente, para a construção de um mundo mais justo, solidário e equilibrado. Dentro dessa perspectiva, as culturas de consumismo exacerbado, características do mundo moderno, são fortemente criticadas pelo Papa, pois desumanizam as relações sociais, gerando indiferença, injustiças e desigualdades.

Segundo o Pontífice, esse novo humanismo, deve apresentar uma perspectiva em que o desenvolvimento sustentável e a justiça social caminhem juntos, promovendo uma vida digna para todos (Francisco, 2023, não paginado; n. 39). Esse humanismo, ao buscar a dignidade para todos, reflete uma sensibilidade especial em relação aos mais vulneráveis, reafirmando o primado da pessoa humana e a defesa de sua dignidade. O Papa convoca todas as esferas de poder a reavaliar e enfrentar os desafios relacionados ao humanismo e à dignidade humana. Trata-se não de uma crítica à política, mas de um apelo à busca por soluções concretas (Francisco, 2015, p. 30; n. 40).

A humanidade precisa ter consciência de sua origem comum e de um futuro compartilhado por todos. Essa convivência abre espaço para novas convicções, atitudes e estilos de vida, fundamentados na interdependência ecológica. A educação com responsabilidade ambiental tem grande importância no desenvolvimento do humanismo atual. Segundo o Papa Francisco, ela “incentiva comportamentos importantes no cuidado do meio ambiente” (Francisco, 2015, p. 123; n. 211). A educação



ambiental deve ser promovida nas escolas, nos meios de comunicação, na catequese e principalmente, nas famílias, onde se cultivam os primeiros hábitos de amor e cuidado com a vida. As instituições políticas, as comunidades cristãs e outras organizações também têm um papel fundamental na conscientização da população para combater os desafios do novo paradigma humanista.

Dessa forma, é razoável ampliar nossa análise para o artigo 225 da Constituição da República Federativa do Brasil, que estabelece que “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida” (Igliori, 2006, p. 60). Esse meio ambiente ecologicamente equilibrado é caracterizado por ser livre de poluição, equitativo, saudável e higiênico, assegurando, assim, o direito à vida e à dignidade da pessoa humana. Além disso, compete ao poder público promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino, bem como a conscientização pública para a preservação do meio ambiente, a qualidade de vida e a sustentabilidade. A partir dessa perspectiva, podemos compreender a relevância da questão ecológica, especialmente para a formação das novas gerações, visando criar uma relação mais harmônica e não predatória com o meio ambiente (Gomes, 2024, p. 1).

A postura profética da Igreja é crucial no contexto do novo humanismo integral. O Papa Francisco desperta a Igreja para sua missão de proclamar o bem comum, a paz, a justiça socioambiental e o compromisso com as futuras gerações (CNBB, 2024, p. 5). Desrespeitar a “casa comum”, é desvalorizar o Criador e sua obra. A Igreja deve conscientizar o povo sobre ações que são prejudiciais a Deus, ao próximo e ao meio ambiente. Esse trabalho de sensibilização e uma visão positiva sobre o mundo e seus benefícios definirão o papel profético da Igreja na promoção da ecologia integral (Francisco, 2020, p. 34; n. 42).

O diálogo entre as religiões e as ciências oferece uma via promissora para a compreensão da essência das criaturas e do mundo natural. De um lado, as ciências, com suas limitações metodológicas, não conseguem explicar plenamente a realidade humana em sua totalidade e sua relação integral com o universo. No entanto, as ciências fornecem um conhecimento valioso sobre o funcionamento do universo e da vida. Por outro lado, a perspectiva religiosa complementa essa visão, ao oferecer uma abordagem ética e espiritual, reconhecendo a criação como expressão do amor divino. Ademais, o Papa Francisco acrescenta que, “os textos



religiosos clássicos propiciam uma força motivadora que amplia os horizontes da compreensão” (Francisco, 2015, p. 116; n. 199). Deste modo, o intercâmbio entre as religiões e as ciências, promovem uma abordagem mais integral, e essencial para a formação de um novo humanismo.

A importância da inculturação, que respeita as tradições e particularidades de cada povo, é essencial para um diálogo inclusivo e para a construção deste humanismo transformador. O Papa Francisco destaca, de maneira especial, o elemento da inculturação, considerando que a avaliação de qualquer povo e de sua vida deve partir da realidade e da história de seu próprio território. Segundo ele, deixar de contemplar a tradição, os costumes e os comportamentos de um povo equivalem a cortar a raiz de uma árvore em crescimento (Francisco, 2020, p. 45; n. 66). Não haverá uma resposta adequada no processo de avaliação do humanismo contemporâneo se esquecermos a essência particular de cada povo. Isso ocorre porque, nessa essência, reside uma autêntica noção de riqueza que projeta toda a memória daquele povo. Além disso, não se pode deixar de mencionar, nessa abordagem, a sabedoria cristã, que atravessou séculos de história, como um dos modelos de atenção e confiança na humanidade. É evidente que o processo de inculturação enfrenta desafios e não é amplamente aceito, mas isso não pode impedir seu avanço. Precisamos enfrentar corajosamente os desafios das inovações, criando caminhos novos, como afirma o Papa Francisco, e sempre encontraremos auxílio no Espírito Santo (Francisco, 2020, p. 47; n. 69). Dessa forma, a inculturação surge como uma ferramenta vital para o diálogo entre os povos, respeitando suas particularidades e contribuindo para um humanismo verdadeiramente inclusivo e transformador.

Por fim, a fraternidade universal desempenha um papel central na construção de um novo humanismo. Cada indivíduo deve desenvolver uma consciência e uma preocupação genuína pelo outro, reconhecendo a interdependência que caracteriza as relações humanas e ambientais. Nesse sentido, concordamos com Boff, ao afirmar que:

Um ser vivo não pode ser visto isoladamente como um mero representante de sua espécie, mas deve ser analisado em relação ao conjunto das condições vitais que o constituem e no equilíbrio com todos os demais representantes da comunidade dos viventes em presença (Boff, 1996, p. 18).

Desta forma, Boff sugere que o indivíduo faz parte de uma teia mais ampla de interconexões, na qual a existência de cada ser está em



constante relação com o todo. A fraternidade, portanto, emerge como um princípio essencial para promover o equilíbrio entre os seres humanos e a natureza, estabelecendo as bases para um humanismo que se preocupa tanto com a preservação da vida quanto com a justiça social.

Conclusão

Os sistemas morais têm sido construídos tomando como base a reflexão sobre as relações do homem, do ser humano, com outros seres humanos e do próprio homem com a sociedade e as instituições sociais. Ficava de fora uma terceira dimensão que se coloca hoje de forma urgente: as relações do ser humano com o meio ambiente, e este visto agora como aquilo que se acha além da estrita comunidade dos humanos. Introduzir esta dimensão na reflexão ética supõe que se abandone a concepção do homem como dono e proprietário do meio, da natureza, para compreendê-lo como simples usuário.

Uma concepção humanista não se reduz a uma visão antropocêntrica sobre a realidade, pois resgata a ideia de fraternidade cristã que não se restringe aos seres humanos, mas engloba um respeito profundo a todo tipo de vida presente no Planeta.

O futuro da vida humana no Planeta depende de um novo humanismo que pode ser assumido por religiosos ou não, por cristãos ou não nas novas formas de boa convivência, com respeito e responsabilidade.

Encontra-se no magistério legítimo do Papa Francisco uma grande preocupação com a vida em sua integralidade. Nesta, há a emergência de colocar no centro da preocupação com a construção do Reino de Deus a questão ecológica enquanto realidade de interdependência e boa relação entre todos os seres com o ser humano e vice-versa. Impõe-se, nos tempos atuais e aos teólogos, a mudança de paradigma sobre a relevância de repensar a teologia da criação e a ética cristã a partir desta visão sobre o que é a relação de subsidiariedade sobretudo nas relações.

Do pontificado do Papa Francisco emerge um relevante e original proposta de um novo humanismo a partir do paradigma de fraternidade total e ecologia integral. A partir de sua visão poliédrica, de uma ecle-siologia de base comunitarista e de reciprocidades de tudo como todos, surge a visão de que é necessário compreender as novas lógicas de poder e financeiras e assim, rever a discursividade cristã. Esta foi tradicionalmente mais individualista que social-comunitária.



A Campanha da Fraternidade de 2025, assumindo esta mensagem central do Evangelho, e, no coração do pontificado do Papa Francisco, propõe assumir como referência teológico-pastoral a ecologia integral. Esta só é possível de ser vivida e refletida no horizonte de uma visão de fraternidade que assuma toda a criação como locus da casa comum e da efetiva construção do Reino de Deus. O grande desafio para a toda a Igreja está em integrar a questão de uma ecologia integral no contexto da sinodalidade. Teologicamente é urgente aprofundar a questão da criação no contexto da grande tradição eclesial, levando em consideração o contexto tecnocêntrico e de crise ecológica. Avistamos com esperança esta temática no sentido de despertar para uma conscientização em torno da ética do cuidado e do bem comum.

Referências

ALMEIDA, André Luiz Boccato de; FERREIRA, Lúcia Eliza; MELO, Aloisio. A formação da consciência em uma cultura de “sujeitos bolhas” cristãos. Uma análise ético-teológica propositiva a partir da moral social do Papa Francisco. In: *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 36, n. 1, p. 153-172, jan.-abr. 2021. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1647/1324>. Acesso em: 18 set. 2024.

BAUMAN, Zygmund. No more walls in Europe: tear them down. *Social Europe*, 2016. Disponível em: <https://www.socialeurope.eu/no-walls-europe-tear>. Acesso em: 16 set. 2024.

BEDOUELLE, Guy. Humanismo cristão. In: LACOSTE, Jean-Yves (org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 842-845.

BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Paulus, 1991.

BOFF, Leonardo. *Ecologia Grito da terra, Grito dos Pobres*. 2. ed. São Paulo: Ática S.A, 1996.

BOFF, Leonardo. *Ecologia Ciência Espiritualidade*. A transição do Velho para o Novo. Rio de Janeiro: Ardeídeas Navegação Cultural, 2015.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: Ética do Humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 2004.

CANTORE, Enrico. Umanesimo scientifico. In: TANZELLA-NITTI, Giuseppe; STRUMIA, Alberto (a cura di). *Dizionario Interdisciplinare*



di Scienza e Fede 2. Cultura científica, filosofia e teologia. Roma: Città Nuova: Urbaniana University Press, 2002. p. 1399-1409.

CARDOSO, João Santos. O humanismo do Papa Francisco. In: *Jornal da CNBB*. Brasília [online], 29/08/2024. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/o-humanismo-do-papa-Francisco>. Acesso em: 13 set. 2024.

CNBB. *Edital de concurso para escolha da Identidade visual da campanha da fraternidade 2025: Fraternidade e Ecologia Integral*. Brasília, 29/04/2024. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/wp-content/uploads/test-for-pdf/Edital-Identidade-Visual-da-CF-2025-Protocolado.pdf>. Acesso em: 17 set. 2024.

COMBLIN, José. Cristianismo e Corporeidade. In: *Corporeidade e Teologia*. São Paulo: Paulinas: Soter, 2005. p. 3-20.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Roma, 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 23 set. 2024.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica "Querida Amazônia"*: Exortação Apostólica Pós-Sinodal. São Paulo: Loyola, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Laudate Deum*. Roma, 2023. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html. Acesso em: 15 set. 2024.

GASDA, Élio. Essa economia mata (EG, 53). Crítica teológica do capitalismo inviável. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, vol. 49, n. 3, 2017, p. 573-587. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3899/3911>. Acesso em: 18 set. 2024.

GOMES, Daniel. Educação ambiental: O despertar da Consciência precede os comportamentos. *Cadernos Laudato Si, por uma ecologia integral*. In: *O São Paulo* [online], São Paulo, 11 de setembro de 2024. Disponível em: <https://osaopaulo.org.br/sao-paulo/educacao-ambiental-o-despertar-da-consciencia-precede-os-comportamentos/>. Acesso em: 24 set. 2024.



JOÃO PAULO II. *O discurso aos participantes na Conferência Internacional promovida pelo Pontifício Conselho para a Pastoral no Campo de Saúde*. Roma, 08 de novembro de 1997. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii_19971108_pastorale-salute.html. Acesso em: 14 set. 2024.

IGLIORI, Julio. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Atualizada até a Emenda Constitucional No 52. 5. ed. São Paulo: Iglu Ltda, 2006.

JUNGES, José Roque. *Evento Cristo e Ação Humana*. Temas Fundamentais de Ética Teológica. São Leopoldo: Unisinos, 2001 (Coleção Theologia Publica 1).

MARCHIONNI, Antonio. Humanismo. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2015. p. 443-447.

MARTÍNEZ, Julio Luis. *Ciudadanía, migraciones y religión*. Madrid: San Pablo, 2007.

MARTOS, Francisco Gómez. Reflexões sobre as novas políticas europeias para os imigrantes. In: *Desafios para a construção de uma agenda comum entre Brasil e Europa*. Rio de Janeiro: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2011. p. 13-41. Disponível em: https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=2b7cbd1a-d457-e114-ae49-0246f7825bf7&groupId=265553. Acesso em: 16 set. 2024.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e anti-humanismos*. Introdução à Antropologia Filosófica. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

PANIKKAR, Raimon. *Humanismo y Cruz*. Madrid: Ediciones Rialp, 1963.

PAULO VI. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no Mundo Atual. Roma, 7 de dezembro de 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 17 set. 2024.

PONS, Alain. Renascimento. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 496-501.

RAHNER, Karl. Humanisme Chrétien. In: *Ecrits théologiques v. X. Monde moderne et théologie*. Paris: Desclée Brouwer, 1970, p. 49-68.



SCHÜTZ, C. Ser Humano. *In*: KÖNIG, Franz Cardeal; WALDENFELS, Hans. *Léxico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 541-549.

SILVEIRA, Sergio Amadeu da; SOUZA, Joyce Ariane de Souza. Gestão algorítmica e a reprodução do capital no mercado segurador brasileiro. *In*: *Contracampo*, Niterói, v. 39, n. 2, p. 15-27, ago./nov. 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/contracampo/article/view/38575/pdf>. Acesso em: 20 set. 2024.

STENGEL, Márcia; DOURADO, Simone Pereira da Costa. A organização da vida na modernidade estendida: cotidiano e algoritmização. *In*: GUIMARÃES, Joaquim Giovani Mol; SOUZA, Robson Sávio Reis; ALVES, Claudemir Francisco. PENZIM, Adriana Maria Brandão (org.). *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 203-230.

ZUCCARO, Cataldo. *Cristologia e Moral*. História, Interpretação, Perspectivas. São Paulo: Ave-Maria, 2007.



Da pedagogia da fragmentação à pedagogia da integralidade

From pedagogy of fragmentation to the pedagogy
of integrality

*Elvis Rezende Messias**

UEMG

*Mariana Silva Mancilha***

SEE/MG

Recebido em: 22/10/2024. Aceito em: 21/11/2024.

Resumo: *Este ensaio objetiva apresentar e discutir alguns conceitos fundamentais para a compreensão e a promoção de uma ecologia integral, em vista de uma sensibilização formativa que nos permita iniciar processos de identificação de uma pedagogia da fragmentação, dentre outras, que circula entre nós, para efetivar a sua superação, através da promoção de uma pedagogia da integralidade, dentre outras. Baseado em metodologia bibliográfica-documental com escopo teórico, num primeiro momento, o texto relaciona as dimensões educacional e profética das campanhas da fraternidade, para, em seguida, refletir sobre o princípio da destinação universal dos bens, o paradigma tecnocrático e*

* Departamento de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG Campanha, MG. Doutor em Educação (Universidade Nove de Julho, UNINOVE, São Paulo, 2023, bolsista CAPES). Mestre em Educação (Universidade Federal de Alfenas, UNIFAL, Alfenas, MG, 2016). Especialista em Doutrina Social da Igreja (Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC-GO, Goiânia, 2022). Especialista em Filosofia e Ensino de Filosofia (Centro Universitário Claretiano, CEUCLAR, Batatais, SP, 2014). Licenciado em Filosofia (Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG, Campanha, MG, 2012). Bacharel em Teologia (Universidade Católica Dom Bosco – UCDB, Campo Grande, MS, 2022). Pesquisador do Grupo de Pesquisa e Estudos em Filosofia da Educação (GRUPEFE, CNPq).

E-mail: elvismessias.prof@gmail.com.

** Docente da Secretaria de Estado de Educação do Estado de Minas Gerais (SEE/MG, Cambuquira, MG). Mestra em Educação (Universidade Federal de Alfenas, UNIFAL, Alfenas, MG, 2022). Licenciada em Pedagogia (Faculdade Victor Hugo, São Lourenço, MG, 2010). Especialista em Supervisão e Gestão Escolar (Faculdade Victor Hugo, São Lourenço, MG, 2012).

E-mail: ma_flauta@hotmail.com.





a teologia do domínio aplicada à questão ambiental, respectivamente. Conclui-se com algumas considerações práticas sobre a tarefa educativa atual em perspectiva ecológico-integral.

Palavras-chave: *ecologia integral; Campanha da Fraternidade; fragmentação; integralidade; complexidade.*

Abstract: *This essay aims to present and discuss some fundamental concepts for understanding and promoting an integral ecology. This aims to create formative awareness that allows the initiation of processes that identify the circulation of a pedagogy of fragmentation among us, to effectively overcome it, through the promotion of a pedagogy of integrality, among others. Based on a bibliographic-documentary methodology with a theoretical scope, initially the text relates the educational dimension and the prophetic dimension of fraternity campaigns. Next, the essay reflects on the principle of universal destination of goods, the technocratic paradigm and the theology of dominance applied to environmental issues, respectively. It concludes with some practical considerations about the current educational task from an integral ecological perspective.*

Keywords: *integral ecology; Fraternity Campaign; fragmentation; integrality; complexity.*

Introdução

“Pai Nosso que estais na terra”. (Mendonça, 2013)

“O ideal não é só passar da exterioridade à interioridade para descobrir a ação de Deus na alma, mas também chegar a encontrá-Lo em todas as coisas”. (LS¹ 233)

A Campanha da Fraternidade (CF) possui uma dimensão profundamente educacional, que se complementa com a sua dimensão profética. Não há dicotomia nisso. Enquanto modo especial de vivência da Doutrina Social da Igreja em solo brasileiro, a CF, intrinsecamente, forma, anuncia e denuncia, sempre na perspectiva da promoção do encontro pessoal e comunitário com o Deus de Jesus de Nazaré. Daí que oportuniza caminhos concretos de conversão integral, reeducação de hábitos, em vista da salvação integral da pessoa humana, que envolve também esse mundo,

¹ LS = *Laudato Si'* (Francisco, 2015). Os documentos eclesiais, exclusivamente, serão citados direto no próprio corpo do texto através do modelo (SIGLA e parágrafo numerado). As demais referências serão indicadas conforme o modelo autor, ano, página.



em todos os seus âmbitos: social, econômico, político, ecológico, cultural, nas relações da comunidade internacional, entre outras (CDSI² 1).

Na verdade, aqui pensamos a educação como *educação profética*, assim como pensamos a profecia como *profecia educacional* ou *anúncio/denúncia formativos*. Entendemos que a CF tem essa perspectiva educacional/formativa, que está presente nos seus objetivos permanentes, a saber:

- 1 – *Despertar o espírito comunitário e cristão no povo de Deus, comprometendo, em particular, os cristãos na busca do bem comum;*
- 2 – *Educar para a vida em fraternidade, a partir da justiça e do amor, exigência central do Evangelho;*
- 3 – *Renovar a consciência da responsabilidade de todos pela ação da Igreja na evangelização, na promoção humana, em vista de uma sociedade justa e solidária (todos devem evangelizar e todos devem sustentar a ação evangelizadora e libertadora da Igreja) (CNBB [s. d], grifo nosso).*

Como se pode ver no objetivo 2 acima, educar é uma perspectiva fundamental da CF. E, “despertar o espírito” e “renovar a consciência”, tais como se encontram nos objetivos 1 e 3, respectivamente, implicam também destacados processos formativos. A sequência textual de cada objetivo permanente, por sua vez, conforme dispostos após os verbos iniciais, denota compromissos destacadamente proféticos, já que encontramos ali um desejo anunciador, com implicações denunciadoras, à luz da palavra orientadora de Deus, sobre aspectos concretos da vida cotidiana, tendo em vista a promoção de um profundo processo de mudança de vida, de nova consciência da realidade e de justa transformação do seu entorno.

A raiz da missão eclesial é o profetismo, que é profundamente dependente da responsabilidade de ser sal e luz no mundo concreto (cf. Mt 5,13-14), enfraquecendo as estruturas de pecado (cf. SRS³ 36); assim como o pecado é pessoal e incide sobre a vida comunitária e social, também a vida de santidade se dá nesses três âmbitos: “Já não se pode afirmar que a religião deve limitar-se ao âmbito privado e serve apenas para preparar as almas para o céu” (EG⁴ 182). O profetismo de Jesus,

² CDSI = Compêndio da Doutrina Social da Igreja (Pontifício Conselho “Justiça e Paz”, 2005).

³ SRS = *Sollicitudo Rei Socialis* (João Paulo II, 1987).

⁴ EG = *Evangelii Gaudium* (Francisco, 2013).



o grande modelo de ser humano (cf. GS⁵ 22), não se fez sob a sombra de alianças obscuras com os poderes opressores de seu tempo, mas, ao contrário, se realizou por meio da denúncia da degeneração religiosa e política, pelo anúncio do Reino de Deus, que inspirou uma opção inevitável de amor preferencial pelos pobres e sofredores, tendo em vista a salvação integral da pessoa humana.

O que se encontra expresso, então, nos objetivos permanentes da CF se manifesta, na verdade, em forma de pedagogia-mistagogia. Ou seja, não se trata de uma educação qualquer, mas que nos sensibiliza e nos conduza para a contemplação do mistério de Deus, do ser humano e da realidade como um todo. Esse processo formativo é intimamente interligado à geração da vontade livre e profética de lutarmos, de maneira consciente, pela superação de outras pedagogias eminentemente deformativas da dignidade humana e de grande destruição da Casa Comum, obra do Senhor.

Desse modo, quando propomos neste ensaio uma reflexão que intente provocar a superação de uma pedagogia da fragmentação pela promoção da pedagogia da integralidade – ou poderíamos falar também da passagem de uma pedagogia da disjunção à pedagogia da interligação, da pedagogia da indiferença à pedagogia do cuidado, da pedagogia do isolamento à pedagogia da comunhão –, quando propomos isso, estamos convencidos de que não vivenciaremos um profundo processo de conversão integral sem também passarmos por um profundo processo de formação integral. Quer dizer, precisamos levar a cabo uma vivência educacional que considere o ser humano como um ser integral, com múltiplas dimensões interligadas e, por conseguinte, como espécie complexamente dependente do ambiente natural para sobreviver e desenvolver-se.

Vivemos em uma época de policrise. Como firma Francisco, “não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social” (LS 139). E a isso soma-se o que já haviam afirmado Morin e Kern (2011, p. 94): “Muitas das crises podem ser consideradas como um conjunto polifásico”. Essa realidade exige que desenvolvamos uma educação que nos permita tomar consciência do entrecimento e da interligação de todas as coisas no mundo e que nos prepare e instigue para um combate profético em defesa de um ambiente vital saudável para todos os seres; de uma educação ciente de que, diante de nossa realidade marcada pela

⁵ GS = *Gaudium et Spes* (Concílio Vaticano II, 1965).



“intersolidariedade complexa dos problemas” (Morin; Kern, 2011, p. 94), “as diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral” (LS 139). E isso, inevitavelmente, também nos leva a denunciar e a combater os estilos e hábitos cotidianos que degradam as condições vitais do Planeta. Educação e profecia se interligam, e a CF 2025 nos convida a compreender isso, em fraternidade, pela ecologia integral.

Desse modo, o presente ensaio tem por objetivo apresentar alguns elementos conceituais fundamentais para a compreensão e a promoção de uma ecologia integral, visando uma sensibilização formativa que nos permita iniciar processos de identificação de uma pedagogia da fragmentação, da disjunção, da indiferença e do isolamento que circula entre nós, para a sua superação, através da promoção de uma pedagogia da integralidade, da interligação, do cuidado e da comunhão em nosso meio.

É uma reflexão simples, mas que pode contribuir, a seu modo, com o desejo de “promover, em espírito quaresmal e em tempos de urgente crise socioambiental, um processo de conversão integral, ouvindo o grito dos pobres e da Terra” (CNBB, 2024, p. 7), que é o objetivo geral da Campanha da Fraternidade de 2025.

1 Um princípio fundamental: destinação universal dos bens

O Texto-Base (TB) da CF 2025 afirma o seguinte:

Na aurora da Doutrina Social da Igreja, o Papa Leão XIII, na Encíclica Rerum Novarum (1891), já acenava fortemente para o princípio da destinação universal dos bens da terra, como bem lembrou, mais tarde, o Papa São João XXIII ao tratar do tema da função social da propriedade privada na Encíclica Mater et Magistra (cf. n. 118). Por esse princípio, compreendemos que “os bens criados se destinam a todos. [...] O direito à propriedade privada está diretamente subordinado, portanto, ao princípio da destinação universal dos bens. A criação é um bem de Deus destinado, por Ele mesmo, para o bem de todos” (TB 103).

Nesse trecho encontramos um dos princípios fundamentais da Doutrina Social da Igreja, que é a destinação universal dos bens da terra. Nele há um indicativo basilar para a compreensão do tema da CF 2025: *Fraternidade e Ecologia Integral*. Ora, está em jogo aí o cuidado integral da Casa Comum, que, como o próprio nome sugere, é “comum”, uma



casa de todos os seres, um espaço vital irrenunciável para tudo que vive em nosso Planeta.

Ninguém destrói a sua própria casa sem que tenha construído um outro lugar para morar – a não ser que queira terminar destruindo a si mesmo – nem se não tiver planejado de comum acordo com os demais moradores ou com quem mais tenha direitos sobre aquela moradia. Se o Planeta é nossa casa, para onde iremos se continuarmos a destruir as condições fundamentais para que a vida complexa – como é o caso da vida humana – continue existindo nele? Precisamos nos convencer: essa é uma casa coletiva, destinada universalmente como bem vital para todos os seres vivos que nela habitam. É preciso cuidar dela como um bem comum, no qual, sem determinadas condições biofísicas, não teríamos sequer passado a existir e que, agora, se quisermos continuar existindo, não podemos destruir.

O princípio da destinação universal dos bens nos coloca diante da grande responsabilidade de reconhecer que não podemos nos dispor dos elementos da natureza como bem entendermos, em nome de interesses privatistas e egoístas. Esse princípio orientador quer nos iluminar com a compreensão de que a terra é fruto do ato criador de Deus e um dom para uso das pessoas. Desse modo, é Deus mesmo o único proprietário absoluto dos bens criados, que, por sua vez, se destinam a todos(as). Isso implica que cada pessoa tem direito à “possibilidade de usufruir do bem-estar necessário para o seu pleno desenvolvimento” (CDSI 172), para sua realização integral como pessoa, sem fazer com que a posse de bens a desumanize e custe a miséria dos demais seres vivos, humanos ou não.

Na perspectiva bíblica, sobretudo no Antigo Testamento, há três fenômenos importantes na história da caminhada do povo de Deus:

- o sábado – e o domingo, para os cristãos – (Gn 2,2-3);
- o ano sabático (Ex 23,10-11; Lv 25,1-7; Dt 15,1-8);
- o ano jubilar (Lv 25,8-55).

Esses períodos são marcados por muitas simbologias e práticas cujos efeitos para o cuidado da Casa Comum são diretos. Partindo-se da compreensão de que o sábado é um dia singularmente sagrado, pois se trata, em especial, do dia em que Deus descansou de toda a obra que fez e a qual considerou como *muito boa* (Gn 1,31), os anos sabáticos e os anos jubilares eram permeados de atitudes que visavam uma profunda restituição do equilíbrio na relação entre o ser humano e a terra. Por ocasião de suas celebrações, que eram destacadas pelo repouso da terra,



devia-se, por consequência, resultar: 1) perdão de dívidas; 2) recuperação da autonomia das pessoas economicamente dependentes; 3) reconhecimento de “que a terra e o povo pertencem a Deus. Ele é o único senhor soberano da terra e das pessoas” (TB 77). Eis aí, a destinação universal dos bens em prática.

Nesse contexto, a Igreja oferece dois ensinamentos complementares ao princípio da destinação universal dos bens.

O primeiro nos leva a compreender que a propriedade privada é um direito reconhecido pela Igreja, mas que tem um forte valor social. Isto é, a sua utilidade não é exclusivamente pessoal (CDSI 176-181). Nesse mesmo documento, encontramos a afirmação clara do Magistério Social sobre isso: “A tradição cristã nunca reconheceu o direito à propriedade privada como absoluto e intocável” (CDSI 177).

Sabemos o quanto o desejo exacerbado por posses e consumo tem gerado efeitos deletérios para o ambiente, que, mais do que nunca, tem passado por graves crises climáticas, perdas de incontáveis áreas florestais, biomas, vidas e de condições planetárias para que determinadas formas de vida continuem existindo: “Nunca maltratamos e ferimos a nossa casa comum como nos últimos dois séculos” (LS 53). A propriedade privada se transformou no grande dogmatismo da sociedade capitalista, que chega a naturalizar e a se tornar indiferente à morte de qualquer pessoa ou ser que, de alguma forma, seja um sinal de ameaça ao privatismo. Ora, se alguém entende que pode tranquilamente matar uma pessoa que porventura lhe roube um bem ou que lhe seja apenas uma virtual ameaça, então o que temos aí não é a vida como algo plenamente sagrado e intocável, mas a propriedade privada.

É preciso rever essa visão, questionar essa pedagogia do egoísmo e reconhecer, de uma vez por todas, a função social – coletiva, comum – de tudo que há no Planeta. Como afirma João Paulo II (SRS 42):

É necessário recordar mais uma vez o princípio típico da doutrina social cristã: os bens deste mundo são originariamente destinados a todos. O direito à propriedade privada é válido e necessário, mas não anula o valor de tal princípio. Sobre a propriedade, de fato, grava “uma hipoteca social”, quer dizer, nela é reconhecida, como qualidade intrínseca, uma função social, fundada e justificada precisamente pelo princípio da destinação universal dos bens.



E o TB da CF 2025 apresenta como uma das atitudes e iniciativas sociais no âmbito da boa política, a fim de colocarmos em prática o seu objetivo geral, a proposta de

Cobrar maior respeito, compreensão e execuções concretas do valor social da propriedade privada, tão defendida pelo Magistério Social da Igreja, também presente na Constituição da República Federativa do Brasil, artigo 5º, inciso XXIII (TB 160).

O segundo ensinamento complementar ao princípio da destinação universal dos bens nos leva a compreender que a opção de amor preferencial pelos pobres (cf. CDSI 182-184) é irrenunciável. É inadmissível que existam pessoas que vivam em condições que impedem sua plena realização.

A miséria humana é o sinal manifesto da condição de fragilidade do homem e de sua necessidade de salvação. Dela teve compaixão Cristo Salvador, que se identificou com os Seus “irmãos mais pequeninos” (Mt 25, 40.45) [...] Jesus diz: “Pobres sempre os tereis convosco, mas a mim nem sempre tereis” não para contrapor ao serviço dos pobres a atenção que se lhe devota. O realismo cristão, enquanto por um lado aprecia os louváveis esforços que se fazem para vencer a pobreza, por outro põe em guarda contraposições ideológicas e messianismos que alimentam a ilusão de que se possa suprimir por completo deste mundo o problema da pobreza. Isto acontecerá no Seu retorno [...] neste interregno, os pobres ficam confiados a nós e quanto a esta responsabilidade seremos julgados no fim (CDSI 183).

A miséria revela o quanto precisamos de salvação e de conversão integrais. E o objetivo geral da CF 2025 deseja justamente isso: através da capacidade de ouvir com atenção solidária “o grito dos pobres e da Terra”, fazer com que vivenciemos “um processo de conversão integral” (CNBB, 2024, p. 7).

A crise socioambiental pela qual passamos tem nos revelado que o grito da Terra e o grito dos pobres realmente se encontram num só grito, especialmente porque os pobres são os que primeiro e mais agudamente sofrem os efeitos dessa crise (LS 53). E “hoje, não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos



pobres” (LS 49). Aqui fica ainda mais evidente a perspectiva que compreende a ecologia em dinâmica integral.

A própria Terra é, enfim, um pobre que sofre, abandonada e maltratada, oprimida e devastada (LS 2). É preciso um processo formativo que nos ajude a compreender essa realidade e a entrarmos num profundo dinamismo de mudança de hábitos.

2 Um paradigma a ser superado: tecnocracia

O papa Francisco tem sido enfático na crítica ao paradigma tecnocrático (poder da técnica/tecnologia). Sua preocupação é grande em relação à força ideológica que esse paradigma possui. E que força é essa? Em síntese, trata-se de depositar uma confiança cega na tecnologia, como se, por meio dela, pudéssemos resolver todos os nossos problemas socioambientais mais graves.

A consequência disso é o sério impedimento de uma mudança profunda de cultura, de uma conversão integral. Isso porque sempre se espera ser possível, pela técnica, resolver os problemas que nossos maus hábitos geram. Vejamos três exemplos:

- 1) no lugar de revermos nossos ideais de progresso e pararmos urgentemente com a devastação de grandes áreas florestais, propõe-se o plantio de gramas em alguns espaços e reservam-se algumas pequenas “áreas verdes” nas cidades;
- 2) em vez de cuidarmos de nossas fontes e nascentes e abandonarmos os nossos costumes de desperdício de água e de poluição de rios e afluentes, prefere-se investir em técnicas avançadas de dessalinização da água do mar, a fim de que ela seja própria para o consumo humano;
- 3) em vez de rever nossa marcha progressista altamente destruidora da Terra, prefere-se fazer investimentos massivos em tecnologia para que, futuramente, possamos povoar outros planetas.

São soluções imediatistas, que praticamente mantêm intocável o modelo de desenvolvimento típico do capitalismo, que idolatra o dinheiro, descarta e mata, sejam terras, animais ou gentes (EG 53-54).

Isso acontece também quando determinadas empresas se manifestam interessadas em “investir” nas pautas ambientais, como se só o fato



de tentar resolver um problema já seria suficiente. Esses investimentos tecnológicos caros não vão na origem do problema. No lugar de preservar sistematicamente nossas faunas, floras e biomas; no lugar de reflorestar lugares até agora desertificados; em vez de plantar mudas de árvores diversas e cuidar de seu crescimento; ao invés de combater as muitas máfias e coronelismos do desmatamento, das grilagens e dos assassinatos de povos tradicionais, indígenas, ribeirinhos e verdadeiros defensores da causa ambiental integral; no lugar de tudo isso, é como se fosse melhor “passar a boiada”⁶ agora, destruir o que estiver pela frente em nome de um pretense “progresso” e pensar o que se pode fazer depois para mitigar os impactos negativos através de alguma tecnologia “milagrosa”. Ora, não é mais fácil respeitar o tempo da natureza e as múltiplas riquezas da Casa Comum, interagindo de maneira harmônica com elas? O problema é que a ganância humana por mais dinheiro e riquezas materialistas acaba cegando a importância do cuidado ambiental.

Como se vê, o paradigma tecnocrático é destacadamente reduutivo e disjuntor. Ele não consegue ver o ambiente como “Casa”, mas somente como “meio”, como “recurso” (CDSI 461); impede-nos de ter uma visão complexa da realidade e de interligar os múltiplos fios que tecem a trama e o drama de nossa época. Como expressa Francisco:

Na origem de muitas dificuldades do mundo atual, está principalmente a tendência, nem sempre consciente, de elaborar a metodologia e os objetivos da tecnociência segundo um paradigma de compreensão que condiciona a vida das pessoas e o funcionamento da sociedade. Os efeitos da aplicação deste modelo a toda a realidade, humana e social, constata-se na degradação do meio ambiente, mas isto é apenas um sinal do reducionismo que afeta a vida humana e a sociedade em todas as suas dimensões (LS 107).

Nossa problemática atingiu um elevado grau de complexidade para ser simplesmente sanada através do recurso a instrumentos cujo processo de desenvolvimento foi parte considerável da responsabilidade na geração da crise socioambiental pela qual passamos: “precisamos

⁶ Aqui fazemos alusão à fala do ex-ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, que, em reunião ministerial do então Governo Jair Bolsonaro, sugeriu aproveitar a crise da pandemia de Covid-19, na qual estavam morrendo incontáveis pessoas, para “passar a boiada” na mudança e simplificação dos regimentos e normas de defesa ambiental. Sobre isso ver: ALESSI, Gil. Salles vê “oportunidade” com coronavírus para “passar de boiada” desregulação da proteção ao meio ambiente. El País. 22 maio 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-05-22/salles-ve-oportunidade-com-coronavirus-para-passar-de-boiada-desregulacao-da-protecao-ao-meio-ambiente.html>. Acesso em: 14 out. 2024.



tomar consciência dessa corrida louca [...] Trata-se, portanto, de frear o avanço técnico sobre as culturas, a civilização, a natureza [...] Trata-se de diminuir a marcha para evitar ou uma explosão ou uma implosão” (Morin; Kern, 2011, p. 95).

Na verdade, já em 1970 o papa Paulo VI alertava sobre as ambi-guidades das muitas opções da tecnologia. Para ele:

[...] a um ritmo acelerado, a realização concreta destas possibilidades técnicas não se verifica sem causar nocivas repercussões no equilíbrio do nosso ambiente natural, e a deterioração progressiva do “meio ambiente”, sob o efeito dos contragolpes da civilização industrial, corre o risco de acabar numa verdadeira catástrofe ecológica (Paulo VI, 1970, não paginado).

E ele traz exemplos:

[...] Já vemos que o ar que respiramos se torna viciado, a água que bebemos poluída, as praias contaminadas, os lagos e até os oceanos, ao ponto de nos fazer temer uma verdadeira “morte biológica”, num futuro não distante, se não forem tomadas corajosamente e severamente aplicadas, sem demora, enérgicas medidas. É uma perspectiva terrível, que deveis considerar com cuidado, a fim de se evitar a aniquilação do fruto de milhões de anos de seleção natural e humana (Paulo VI, 1970, não paginado).

E conclui chamando a atenção para a necessidade de compreendermos o que hoje denominamos ecologia integral, na interligação/ entretecimento de todas as coisas:

[...] Numa palavra, tudo está unido intimamente, sendo, portanto, necessário prestar atenção às consequências de longo alcance, que as intervenções humanas introduzem no equilíbrio da natureza [...] quis colocar em relevo a urgência de uma radical mudança no nosso comportamento. O homem levou milênios para aprender a dominar a terra. Agora, soou a hora dele dominar o seu próprio domínio (Paulo VI, 1970, não paginado, grifo nosso).

Nesse sentido, a gestão da natureza precisa de sabedoria e de reverência, não só de eficiência técnica (GS 57). Estamos, então, diante de uma importante tarefa educacional a ser desenvolvida. É preciso impregnar nossos processos formativos não somente de preparo técnico, mas, sobretudo, de consciência crítica e complexa, interligando saberes,



entretecendo visões, com propostas integrais de soluções para os nossos problemas. A educação de nossa época requer, decisivamente, que iniciemos processos sistemáticos de formação integral.

A epistemologia complexa já tem chamado atenção para isso há tempos, dizendo que “a hiperespecialização dos saberes disciplinares reduziu a migalhas o saber científico sobretudo nas ciências antropológicas, que têm todos os vícios da sobreespecialização sem ter suas vantagens” (Morin, 2021, p. 119). O papa Francisco, por sua vez, faz eco a essa exortação, nos ajudando a compreender o quanto a ecologia integral clama um processo formativo complexo para que se efetive de fato. Assim afirma:

A especialização própria da tecnologia comporta grande dificuldade para se conseguir um olhar de conjunto. A fragmentação do saber realiza a sua função no momento de obter aplicações concretas, mas frequentemente leva a perder o sentido da totalidade, das relações que existem entre as coisas, do horizonte alargado: um sentido que se torna irrelevante. Isto impede de individuar caminhos adequados para resolver os problemas mais complexos do mundo atual, sobretudo os do meio ambiente e dos pobres, que não se podem enfrentar a partir de uma única perspectiva (LS 110, grifos nossos).

O paradigma tecnocrático, como se vê, além de impedir uma real conversão de hábitos cotidianos que são nocivos à Casa Comum, também perpetua um modelo educacional cativo das leis de mercado, visando tão somente preparar quadros úteis para a atuação capitalista e transformando o padrão de vida do explorador em sinônimo de sucesso (Messias, 2023a). Temos aí uma perigosa trama epistemológica, da qual precisamos tomar consciência para combatê-la, tendo “presente que os modelos de pensamento influem nos comportamentos” (LS 215).

Esse paradigma trabalha com execuções técnicas, como se os seres humanos fossem condicionados a ser técnicos e a reproduzir tecnologias, indo por essa constante. Vale ressaltar como é importante ter um olhar antropológico e sociológico ampliados sobre o mundo, pois somos pessoas humanas em relação e temos alegrias, problemas e incômodos que nos interpelam de forma coletiva. E viver numa bolha tecnicista é dar mais ênfase à competitividade, ao individualismo e ao “amor pelo dinheiro/poder” em proporções assustadoras.



Um exemplo disso são os avanços nas tecnologias espaciais cada vez mais específicas, caras e inacessíveis, conforme já acenamos anteriormente. Pois, ao mesmo tempo em que se veicula a notícia de que os super ricos estão fazendo turismo na Lua ou cogitando habitar outros planetas, pessoas estão sobrevivendo na miséria, sem uma estrutura digna de saúde, educação e moradia no planeta Terra.

Para a promoção de uma ecologia integral é urgente promover também uma sistemática pedagogia da integralidade. É preciso reconhecer que temos sido, até então, educados sob o paradigma pedagógico fragmentador; é preciso compreender que “nossa educação nos ensinou a separar, compartimentar, isolar, e não a ligar os conhecimentos, e, portanto, conceber nossa humanidade de forma insular, fora do cosmos que nos cerca e da matéria física com que somos constituídos” (Morin; Kern, 2011, p. 46).

Vejamos um outro exemplo de como é importante o olhar integrador em todas as dimensões da vida. Nesse caso, a música tem algo de singular para nos ensinar. Segundo Hadjajd (2015, p. 399), o coral “é a comunhão aberta em que se une ao outro até formar um único tecido sonoro”. Ou seja, a ação coletiva do cantar precisa de comunhão, de ressonâncias afetivas (Hadjajd, 2015; Mancilha, 2022). Assim, como tantas temáticas precisam estar interligadas, pois envolve a vida, o cotidiano, precisamos formar um “único tecido sonoro” de todas as pessoas preocupadas em ouvir e ressoar de forma positiva o som dessa Casa Comum, que anda agonizando e não “cantando” de alegria.

É preciso, então, unir, integrar, interligar, entretecer, indo além do mero tecnicismo, já que, como sugere Francisco (LS 215), “a educação será ineficaz e os seus esforços estéreis, se não se preocupar também em difundir um novo modelo relativo ao ser humano, à vida, à sociedade e à relação com a natureza”. Isso nos lembra do que o poeta Manoel de Barros (2016, p. 73) falava de seu personagem “Bernardo”:

*Seu olho renova as tardes.
Guarda num velho baú seus instrumentos de trabalho;
I abridor de amanhecer
I prego que farfalha
I encolhedor de rios – e
I esticador de horizontes.*



Não podemos “perder o sentido da totalidade, das relações que existem entre as coisas, do *horizonte alargado*” (LS 110, grifos nossos). Por isso, é urgente um processo pedagógico integralizador que nos eduque para “uma visão mais ampla, que permita não só admirar as maravilhas do progresso, mas também prestar atenção a outros efeitos que, provavelmente, há cem anos, nem sequer podiam ser imaginados” (LD⁷ 18). Todavia, se isso não ocorrer, veremos que “continuará a perdurar o modelo consumista, transmitido por meios de comunicação social e dos mecanismos eficazes do mercado” e aprofundaremos mais e mais na crise socioambiental, que já vai se aproximando de um grave “ponto de ruptura” (LD 2). Precisamos mesmo de um *esticador de horizontes* (Barros, 2016).

3 Uma “teologia” perigosa à dignidade da criação: domínio

A perícopes bíblica de Gn 1,28 tem gerado uma significativa gama de interpretações, das quais mencionamos uma, em vista de uma melhor compreensão da dignidade da Casa Comum⁸. Assim diz o texto: “Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a! Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todo ser vivo que rasteja pela terra!”. Essa é a ordem que Deus dá ao ser humano imediatamente após a sua criação, conforme a primeira narrativa criadora da humanidade que consta no livro do Gênesis.

Como se pode notar, a ordem parece destacar-se em torno da ideia do domínio absoluto do ser humano sobre toda a criação, segundo

⁷ LD = *Laudate Deum* (Francisco, 2023).

⁸ Vale destacar que, ultimamente, tem circulado uma interpretação bastante distorcida do Gn 1,28, que tem recebido, por alguns estudiosos, o nome de teologia do domínio. Trata-se da interpretação feita por determinados grupos de matiz político-religioso conservador e tradicionalista. Para eles, a ordem divina de que o ser humano deve “dominar” o mundo tem uma implicação política fundamentalista teocrática, segundo a qual os cristãos (conservadores e tradicionalistas) devem governar os países de histórica colonização cristã. Assim, entendem que o moralismo tradicionalista deve compor diretamente as constituições políticas dessas nações e seus demais códigos legais, e isso deve começar com a tomada cada vez maior das casas legislativas por pessoas que comporiam as chamadas bancadas religiosas cristãs. Para aprofundamento nessa temática específica, ver: ROCHA, João Cezar de Castro. *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Caminhos, 2021. ROCHA, João Cezar de Castro. *Bolsonarismo: da guerra cultural ao terrorismo doméstico*. São Paulo: Autêntica, 2023. PEREIRA, Eliseu. *Teologia do domínio: uma chave de interpretação da relação evangélico-política do bolsonarismo*. *Projeto História*, São Paulo, v. 76, p. 147-173, jan.-abr., 2023.



os imperativos “submetei-a” e “dominai”. Mas não se deve tomar um versículo bíblico isolado de seu contexto e do seu texto, a fim de que não tenhamos pretexto para supostamente fundamentar atitudes contrárias ao seu espírito.

Primeiramente, não se deve esquecer, de modo mais imediato, dos dois versículos anteriores ao Gn 1,28. Nos versículos 26 e 27 é dito que Deus resolve criar o ser humano, mas com uma singularidade destacada em relação às demais criaturas: é a única criada à imagem e semelhança do Criador (*imago Dei*). Na verdade, já no versículo 26 aparece a intenção divina de que o dom singular de dominar fosse uma característica marcante do ser humano. Assim está escrito: “Deus disse: ‘Façamos um ser humano, à nossa imagem e segundo nossa semelhança. Que ele domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todos os animais na terra e tudo o que rasteja pela terra’”. Ora, *dominar* não é exercer um domínio tirânico. Até esse momento da narrativa bíblica, o único exercício – e, portanto, o único exemplo – de *domínio* que se tem é exclusivamente o do próprio Criador. E, Nele, não se vê nenhum resquício de uma teologia do domínio no sentido autoritário, destruidor, predatório.

Em segundo lugar, também não se deve esquecer, de modo mais abrangente, de todos os primeiros 27 versículos do primeiro capítulo de Gênesis. O que vemos neles é a atitude do Deus que exerce seu poder como fonte geradora de vida, que cria com amor cada ser vivo, cada realidade cosmológica e vê que cada criatura é boa.

Em terceiro lugar, após criar o ser humano, ele é inserido no conjunto de toda a criação e Deus tem a certeza de que todas as coisas criadas, em seu conjunto manifestativo, são muito boas. Isoladamente, falta a plenitude do sentido de cada ser. Sim, cada coisa criada é boa, e isso aparece ao final de cada dia da criação: “E era *bom*” (Gn 1,4.10.12.18.21.25). Mas é na comunhão dos seres com o Criador e com toda a realidade criada, ou seja, é no conjunto harmonioso da criação, que a explanação de júbilo pleno é colocada, pelo autor da narrativa, na boca de Deus: “Então, Deus viu que tudo era *muito bom*” (Gn 1,31). É somente aí que o “muito bom” aparece.

O TB da CF 2025 chama a atenção para isso. Compreender a criação do ser humano de maneira isolada das demais realidades ou de maneira hipercentrada pode gerar equívocos interpretativos sérios de Gn 1,26-27, que, sustentados em um antropocentrismo autorreferencial, são



demasiadamente nocivos para o mundo criado como um todo. Diz o TB que há duas visões bíblicas fundamentais – uma *proclamativa* e outra *manifestativa* – e que elas estão interligadas. Isso é muito importante para uma ecologia integral, pois explica que a visão *proclamativa* “tem um caráter mais antropocêntrico, na qual a criação está em função e a serviço da salvação, sendo o ser humano colocado em destaque” (TB 47).; e que a visão *manifestativa* “é mais cosmocêntrica, na qual a relação do ser humano com a natureza e com Deus é profundamente integradora” (TB 47). Ainda que o ser humano possua um destaque singular na obra da criação, por ser criado à imagem de Deus, sua centralidade não é autorreferencial, mas é situada, seja no próprio *cosmos* criado, seja, sobretudo, no próprio Criador.

Compreender isso é fundamental, pois nos revela que não há outra forma para o ser humano exercer a ordem que Deus lhe deu em Gn 1,28 sem que a forma como Deus age com a Sua criação seja tomada como a referência absoluta para o modo como o próprio ser humano deve agir. Como imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26), somos guardiões da obra do Criador, que colocou em nossas mãos a missão de cuidar, zelar e administrar todo o criado. Esse é um dado fundamental da fé cristã: não nos foi autorizado um domínio absoluto e irresponsável sobre as realidades criadas. Devemos exercer sobre a criação uma forma de relação que corresponda à nossa dignidade de pessoas à imagem de Deus, de Deus que é, por excelência, o único Senhor de tudo que há sobre a face da Terra (TB 25).

“Dominar” nos faz lembrar da palavra latina *dominus*, que significa senhor. Deus é o único *Dominus* da obra que Ele mesmo criou. O dever de “dominar” dado ao ser humano como ordem é também um imperativo ético que exige coerência com o seu modelo primeiro: não temos autoridade absoluta sobre a criação. Para nós, “dominar” é sinônimo de “cuidar”, de “guardar”, de “cultivar”, e não de “explorar”, “constranger”, “destruir”, “matar”.

No entanto, hoje, infelizmente, provocamos inúmeras rupturas na obra do Criador. Muitos seres vivos experimentam a vulnerabilidade e até mesmo a extinção e, por nossa causa, já não poderão dar glória a Deus com suas existências, deixando de comunicar a beleza e a bondade do Criador (TB 25).

Desse modo, são “inseparáveis a ordem divina de *submeter a terra* e a necessidade de *recebê-la [a terra] como dom* de Deus (LE, 21)” (Messias, 2023b, p. 158).



Por fim, deve-se compreender também o conjunto da ordem dada por Deus ao ser humano. Novamente, voltemos à perícopre: “Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a! Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todo ser vivo que rasteja pela terra!” (Gn 1,28). É preciso interligar as cinco ordens ali presentes numa só tarefa fundamental e coerente: “sede fecundos”; “multiplicai-vos”; “enchei a terra”; “submetei-a”; “dominai”. Na verdade, esses cinco verbos se confluem, como dois grandes afluentes que se desaguam no único mar do cuidado da criação: não se pode compreender as ordens de “submeter” e “dominar” sem a devida correlação com as ordens de “ser fecundo”, “multiplicar” e “encher”. Precisamos nos perguntar: com a forma de domínio que estamos exercendo, a terra tem sido fecundada, a vida tem sido multiplicada, a terra tem se enchido de seres vivos?

Na verdade, a primeira e única grande ordem dada por Deus ao ser humano é sintetizada no cuidado. E, se tomamos a ação de Jesus de Nazaré como plenitude da revelação, então saberemos que a grande ordem se sintetiza num mandamento de amor. A forma como temos dominado o mundo não tem tido muita relação com o modo amoroso de Deus lidar com a Sua obra criada, não tem sido fecunda nem gerado a multiplicação da vida das espécies. Pelo contrário, temos sido responsáveis pela extinção massiva da vida no Planeta. Não estamos agindo no mundo de maneira harmoniosa segundo a tarefa dada por Deus a nós, desse Deus que viu que tudo era *muito bom*.

Streck (2024, p. 203) destaca que “precisamos encontrar estratégias pedagógicas para desconstruir essa lógica do guerreiro conquistador”, lógica que “justifica” a ganância e o domínio sobre a natureza. Ademais, o autor, em diálogo com Restrepo (1996), diz que é preciso buscar a

“ecoternura”, que implica em reconhecer sua fragilidade e dependência dentro de um sistema pluricêntrico, romper com a dicotomia entre sujeito e objeto, valorizar os sentidos, sobretudo os que possibilitam a experiência da proximidade (o tato, o olfato e o gosto), recuperar a sensibilidade, entre outras coisas (Streck, 2024, p. 203).

A ecologia está em sintonia com a vida, pois a interação do ser humano com a natureza – cheirando as plantas e os animais; sentindo através do tato o sol, o vento, a chuva; sentindo o “gosto” da terra molhada e tantos outros exemplos – mostra que essa ecoternura é extremamente vital para nós e se encontra no cuidado, na sensibilidade e, por fim, na comunhão verdadeira com o mundo.



Em síntese, precisamos de uma conversão pedagógica-mistagógica para a integralidade, a fim de que possamos exercer a tarefa co-criadora que Deus nos deu como seres à Sua imagem e semelhança, com *o olhar Dele* e com o espírito Dele, para aprender a ver também a sacralidade de tudo e cuidar, pois também somos parte de toda a Sua criação.

Considerações finais

O ambiente é “um bem coletivo”, de tal forma que cuidar bem dele, salvaguardando-o, é uma responsabilidade comum (cf. CDSI 466-487). Este mesmo documento acentua que precisamos de uma profunda educação para uma nova forma de ser-viver-sentir-pensar-agir – reafirmado também por Francisco (cf. CDSI 486-487; LS, cap. VI) – que nos auxilie a passar de uma pedagogia da fragmentação à pedagogia da integralidade. “Os graves problemas ecológicos exigem uma efetiva mudança de mentalidade que induza a adotar novos estilos de vida” (CDSI 486), aí se destacando:

- a capacidade de aprender a contemplar a realidade com os olhos da Trindade Criadora, acolhendo o mundo todo como “pegadas de Deus” e criatura com a qual devemos estabelecer uma relação comunicativa permeada de mistério divino e reverência (CDSI 487; TB 58);
- a busca do verdadeiro, do belo e do bom e da comunhão fraterna com tudo o que vive no Planeta (CA⁹ 36);
- a necessidade de rever os critérios que determinam nossas opções de consumo, poupança, investimento, as definições das marcas que compramos, os padrões que adotamos de vida feliz e/ou bem-sucedida (CV¹⁰ 66);
- a prática cotidiana inspirada na sobriedade feliz, na temperança, no autocontrole, no planejamento pessoal integrado com as urgências socioambientais (LS 11.126.193.222-225; Francisco, 2023);
- a urgência de rompermos com a lógica do consumo e de promovermos uma lógica produtiva que respeite o próprio ritmo

⁹ CA = *Centesimus Annus* (João Paulo II, 1991).

¹⁰ CV = *Caritas in Veritate* (Bento XVI, 2009).



e a sabedoria da natureza e satisfaça as necessidades vitais primárias de todas as pessoas¹¹;

- a renovação da “consciência da interdependência que une todos os habitantes da terra” (CDSI 486), de que tudo está interligado, de que tudo está entretecido, numa grande solidariedade universal¹².

À vista de tudo que trabalhamos no presente ensaio – e tudo mais que se poderia abordar –, compreender que esse Planeta é único, conscientizando-se de que o cuidado com a Casa Comum é urgente e inadiável, é saber que não sobreviveremos a tanta exploração desenfreada, que sem ele nós não somos. As ciências da complexidade têm nos ensinado que “‘Quem somos nós?’ é inseparável de ‘Onde estamos, de onde viemos, para onde vamos?’” (Morin, 2012, p. 25). E, nessa sintonia, Francisco também tem nos alertado que

o mundo que nos rodeia não é um objeto de exploração, utilização desenfreada, ambição sem limites. Nem sequer podemos considerar a natureza como uma mera “moldura” onde desenvolvemos a nossa vida e os nossos projetos, pois “estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos”, de tal modo que se contempla “o mundo, não como alguém que está fora dele, mas dentro” (LD 25).

Ainda não compreendemos suficientemente que a nossa condição de *imago Dei* (cf. Gn 1,27-28) está intimamente interligada à nossa condição de *imago mundi* (cf. Gn 2,7). Deus nos criou à Sua imagem e semelhança, mas também “o nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta” (LS 2). Ou, como diz Morin (2012, p. 28): “o cosmo criou-nos à sua imagem”. Na verdade, não há oposição nisso, uma realidade não anula a outra, pois somos seres integrais e tudo que existe coexiste. Por isso, necessitamos cada vez mais de uma pedagogia da integralidade que nos forme para a ecologia integral.

¹¹ Ver a sabedoria da Patrística da Igreja, que sempre se manifestou atenta à pedagogia-mistagogia natural de todo o universo (cf. TB 95-102). Ver também GS 69-70. Ver ainda: PAULO VI. *Populorum progressio*: carta encíclica sobre o desenvolvimento dos povos. 26 mar. 1967, n. 17 e 66. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 14 out. 2024.

¹² Ver também PAULO VI. *Octogesima adveniens*: carta apostólica por ocasião do 80º aniversário da Encíclica *Rerum novarum*. 14 maio 1971. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html. Acesso em: 14 out. 2024.



Em especial, não devemos nos esquecer de que as pessoas que mais sofrem são os pobres. Um exemplo claro disso foi na pandemia da Covid-19, pois para adotar as medidas básicas de higiene as pessoas mais pobres não tinham os recursos mais básicos, como sabonete, água, álcool em gel e, não raras vezes, um teto seguro sob o qual se abrigar com dignidade. E, além do mais, muitos estabelecimentos comerciais naquela época colocaram vários desses elementos fundamentais – como o álcool em gel ou os cilindros de oxigênio, caso do Amazonas – a preços altíssimos. O grito da Terra e o grito dos pobres se interligam íntima e realmente.

Como dissemos, estamos diante de um cenário que exige de nós o desenvolvimento de uma irrenunciável tarefa educacional. A ideia central é a de impregnar nossos processos formativos não somente de formação técnica, mas, sobretudo, de consciência crítica e complexa, interligando saberes, entretecendo visões, com propostas integrais de soluções para os nossos problemas.

Essa tarefa educacional é mais profética e libertadora do que parece. Uma vez que estamos inseridos numa conjuntura histórica que nos dificulta ver as coisas de maneira integral, ver o complexo (aquilo que é tecido junto) nas coisas, talvez seja mesmo um grande problema humano, sobretudo em nossos tempos, o problema educacional-epistemológico¹³. Precisamos (re)aprender a ver e a pensar bem, com toda a força ética que daí decorre, o que significa para nós, hoje, (re)aprender a pensar integralmente bem, complexamente bem, interligando, entretecendo.

Nesse sentido, o ver e o pensar são também sentir, amar, agir, afetar-se, viver. É preciso interligá-los. Temos, então, um problema educacional-epistemológico que exige ser compreendido de maneira complexa, que exige uma inteligência complexa, transdisciplinar, integral, ética e ecologicamente orientado. Esse problema é, em síntese, uma tragédia de falta de integralidade/complexidade; de *logos* (conhecimento/sentido) sem *pathos* (afeto/paixão), sem *ethos* (ética) e sem *eros/philia/ágape* (amor pluridimensional).

¹³ Sobre isso, ver: BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. MORIN, Edgar. *O método 2: a natureza da natureza*. 5. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2015a. MORIN, Edgar. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 5. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2015b. MORAES, Maria Cândida. *O paradigma educacional ecossistêmico: por uma nova ecologia da aprendizagem humana*. Rio de Janeiro: Editora WAK, 2021.



Consideramos que essas interligações – e (re)aprender a fazer essas interligações – são realmente muito importantes no que tange à vivência da ecologia integral, pois atualmente até pode ser que as pessoas já estejam com uma percepção semi-integral/complexa da realidade, mas isso não basta. Há quem já tenha entendido relativamente bem a nossa comunidade de destino, nossos sérios problemas ambientais, mas isso ainda não as afetou integralmente, não passou da cabeça para o coração e para a ação.

Muitas pessoas até entendem que estamos destruindo nosso ambiente, mas não sentem profundamente que isso é autodestrutivo nem se compadecem com as gerações que estão nascendo agora nesse mundo ou a ele chegarão em breve. O conhecimento por ele mesmo, sem a integralidade do sujeito conhecedor e o mundo do qual ele é parte para ser o que é, não basta: “O mistério do real não se esgota de forma alguma no conhecimento” (Morin, 2015b, p. 245). Da mesma forma, impor essas mudanças através de meros dispositivos legais também não basta. Mudanças profundas não ocorrem simplesmente por força da legislação estatal: “As leis não bastam. Os lírios não nascem das leis” (Andrade, 2012, p. 23). E Jesus mesmo nos ensina uma pedagogia-mistagogia dos lírios (cf. Mt 6, 28-29).

A educação ecológico-integral é, assim, um processo. Depois de longos anos em que fomos formadas e formados na escola da fragmentação, da exploração, do consumo, do amor ao dinheiro e ao lucro, do individualismo, da tecnocracia e do antropocentrismo autorreferencial, é compreensível que nos estranhemos diante da urgência de adotarmos novos estilos de vida para continuarmos vivendo. Contudo, essa urgência já não é sequer nova. Mas agora ela se faz inadiável. A crise climática atinge níveis agudos e não há quem não seja atingido por ela. Não dá mais para adiar o momento de entrarmos em um novo processo, um processo de conversão integral, de formação integral, de ecologia integral. Ou, como diz o poeta, é hora de “entrar em processo de árvore” (Barros, 2016, p. 17). E como é que se faz isso?

*Para entrar em estado de árvore é preciso partir de
um torpor animal de lagarto às três horas da tarde, no
mês de agosto.
Em dois anos a inércia e o mato vão crescer em
nossa boca.
Sofreremos alguma decomposição lírica até o mato
sair na voz.
Hoje eu desenho o cheiro das árvores.*



Esse caminho da pedagogia da fragmentação à pedagogia da integralidade é passo a passo, é gradativo, mas precisa ser sistemático, intenso, profundo, persistente, profético, em perspectiva mistagógica: “há um mistério a contemplar numa folha, numa vereda, no orvalho, no rosto do pobre” (LS 233). Não dá mais para esperar. O Pai Nosso está na Terra (Mendonça, 2013), caminha conosco, e podemos “encontrá-Lo em todas as coisas” (LS 233).

Referências

ANDRADE, Carlos Drummond de. Nosso tempo. *In*: ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ALESSI, Gil. Salles vê “oportunidade” com coronavírus para “passar de boiada” desregulação da proteção ao meio ambiente. *El País*. 22 maio 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-05-22/salles-ve-oportunidade-com-coronavirus-para-passar-de-boiada-desregulacao-da-protecao-ao-meio-ambiente.html>. Acesso em: 14 out. 2024.

BARROS, Manoel de. *O livro das ignoranças*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.

BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BENTO XVI. *Caritas in Veritate*: carta encíclica sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. 29 jun. 2009. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 14 out. 2024.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução Oficial da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2018.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL [CNBB]. *Campanha da Fraternidade*. Apresentação geral. [s.d.]. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha-da-fraternidade>. Acesso em: 14 out. 2024.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL [CNBB]. *Campanha da Fraternidade 2025*: texto-base. Brasília: CNBB, 2024.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: exortação apostólica sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. 24 nov. 2013. Disponível em: <https://>



www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 14 out. 2024.

FRANCISCO. *Laudato Si'*: carta encíclica sobre o cuidado da casa comum. 24 maio 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 14 out. 2024.

FRANCISCO. *Laudate Deum*: exortação apostólica sobre a crise climática. 4 out. 2023. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html. Acesso em: 14 out. 2024.

HADJADJ, Fabrice. *O paraíso à porta*: ensaio sobre uma alegria que desconcerta. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2015.

JOÃO PAULO II. *Reconciliatio et Paenitentia*: exortação apostólica pós-sinodal sobre a reconciliação e a penitência na missão da Igreja hoje. 2 dez. 1984. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html. Acesso em: 14 out. 2024.

JOÃO PAULO II. *Sollicitudo Rei Socialis*: carta encíclica pelo vigésimo aniversário da Encíclica *Populorum Progressio*. 30 dez. 1987. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Acesso em: 14 out. 2024.

JOÃO PAULO II. *Centesimus Annus*: carta encíclica no centenário da *Rerum Novarum*. 1º maio 1991. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html. Acesso em: 14 out. 2024.

MENDONÇA, José Tolentino. *Pai Nosso que estais na terra*: o Pai-Nosso aberto a crentes e não crentes. São Paulo: Paulinas, 2013.

MESSIAS, Elvis Rezende. *Marcas de colonialidade cultural na formação filosófico-educacional brasileira*. 2023, 348 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Nove de Julho: São Paulo, 2023a.

MESSIAS, Elvis Rezende. “Tudo está interligado”: algumas dialógicas entre a ecologia integral do Papa Francisco e o pensamento complexo



de Morin. In: SEVERINO, Antônio Joaquim; MESSIAS, Elvis Rezende (org.). *Formação humana em debate: contribuições da filosofia (e) da educação*. São Paulo: Cartago, 2023b.

MORAES, Maria Cândida. *O paradigma educacional ecossistêmico: por uma nova ecologia da aprendizagem humana*. Rio de Janeiro: Editora WAK, 2021.

MORIN, Edgar. *O método 4: as ideias: habitat, vida, costumes, organização*. 6. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MORIN, Edgar. *O método 5: humanidade da humanidade*. 5. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2012.

MORIN, Edgar. *O método 2: a natureza da natureza*. 5. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2015a.

MORIN, Edgar. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 5. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2015b.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 20. ed. rev. e amp. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Araripe Sampaio Doria. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-Pátria*. 6. ed. Tradução de Paulo Neves da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2011.

PAULO VI. *Gaudium et Spes: constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual*. 07 dez. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archi-ve/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 14 out. 2024.

PAULO VI. *Populorum Progressio: carta encíclica sobre o desenvolvimento dos povos*. 26 mar. 1967. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 14 out. 2024.

PAULO VI. *Visita do Santo Padre à sede da FAO por ocasião do XXV aniversário da instituição: discurso do papa Paulo VI à Assembleia Geral*. 16 nov. 1970. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html. Acesso em: 14 out. 2024.

PAULO VI. *Octogesima Adveniens: carta apostólica por ocasião do 80º aniversário da Encíclica Rerum Novarum*. 14 maio 1971. Disponível em:



https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html. Acesso em: 14 out. 2024.

PEREIRA, Eliseu. Teologia do domínio: uma chave de interpretação da relação evangélico política do bolsonarismo. *Projeto História*, São Paulo, v. 76, p. 147-173, jan.-abr., 2023.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*. Tradução da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2005.

RESTREPO, Luis Carlos. *El derecho a la ternura*. 8. ed. Bogotá: Arango Editores, 1996.

ROCHA, João Cezar de Castro. *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Caminhos, 2021.

ROCHA, João Cezar de Castro. *Bolsonarismo: da guerra cultural ao terrorismo doméstico*. São Paulo: Autêntica, 2023.

STRECK, Danilo Romeu. Um Deus que sonha o mundo: notas para uma eco-teo-pedagogia. In: MESSIAS, Elvis Rezende; MANCILHA, Mariana Silva; BORTONE, Douglas Franco (org.). *Educação e religião: olhares plurifocais*. São Paulo: Pluralidades, 2024.



Tudo está interligado: pequeno ensaio sobre ecologia integral

Everything is interconnected: a short essay on
integral ecology

*Manoel Godoy**

Recebido em: 30/09/2024. Aceito em: 22/11/2024.

Resumo: *Por diversas vezes, a Campanha da Fraternidade tratou do tema da ecologia. Apesar das críticas de conservadores, as CFs ocupam espaços significativos na mídia nacional e colaboram para formar nova mentalidade a respeito de assuntos que mexem com a conjuntura nacional. Neste artigo, situado no contexto da CF-2025, busca-se refletir sobre algumas relações que rodeiam o tema a ser trabalhado: entre Ecologia Integral e fraternidade e amizade social; entre ecologia e política; entre ecossistema e fim da vida humana; entre ecologia e inteligência artificial; a passagem do teocentrismo ao antropocentrismo, aprofundando o tema central da CF-2025.*

Palavras-chave: *Campanha da Fraternidade; ecologia integral; fraternidade universal.*

Abstract: *The Fraternity Campaign has addressed the issue of ecology on several occasions. Despite criticism from conservatives, the CFs occupy significant spaces in the national media and help to form a new mentality regarding issues that affect the national situation. This article, set in the context of the CF-2025, seeks to reflect on some relationships that surround the theme to be addressed: between Integral Ecology and fraternity and social friendship; between ecology and politics; between the ecosystem and the end of human life; between ecology and artificial intelligence; the transition from theocentrism to anthropocentrism, deepening the central theme of the CF-2025.*

Keywords: *Fraternity Campaign; integral ecology; universal fraternity.*

* Mestre em Teologia (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, Belo Horizonte, 2005). Graduação em Teologia (Faculdade de teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1983). Supervisor de Estágio Pastoral da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE. Administrador Paroquial da Paróquia São Tarcísio, periferia de Belo Horizonte.

E-mail: mgmanologodoy@gmail.com.





Introdução

Desde a primeira Campanha da Fraternidade, em âmbito nacional, lá se vão sessenta anos de experiência e sucesso. Apesar de as mais recentes terem sido atacadas por setores mais conservadores da Igreja, as CFs continuam ocupando espaços significativos na mídia nacional. Seus temas têm seguido a conjuntura nacional, o que torna suas propostas de espiritualidade quaresmal encarnadas e com os pés no chão da realidade. Há quem quisesse que elas se restringissem a temas exclusivamente do perfil religioso, menos social. Porém, um coração contrito, como se propõe o espírito quaresmal, não pode alimentar atitudes alheias à solidariedade com os irmãos e irmãs. Afinal, elas são campanhas que visam fomentar a fraternidade, em vista de sermos “*Fratelli Tutti*”, na linguagem do Papa Francisco.

De fato, as campanhas já intuíram desde sempre a perspectiva da amizade social, como caminho de reconciliação de todos, em vista de uma sociedade mais justa e fraterna. Isso se tornou mais claro desde a campanha de 1973, com o início da sua segunda fase, onde a preocupação com a realidade social ficou mais explícita. De lá para cá, o tema do cuidado com a natureza e o meio ambiente, já apareceu em algumas ocasiões.

Em 1979, o lema foi ‘Preserve o que é de todos’, e já buscava conscientizar os cristãos acerca da necessidade de uma atenção mais acurada voltada às maravilhas da criação. Foi, porém, com a CF de 2011 que o tema ecológico teve um foco direto, com o tema: ‘Fraternidade e a vida no planeta’ e o lema: ‘A criação geme como em dores de parto’. Portanto, a CF de 2025 dá continuidade ao engajamento de cristãos e cristãs na luta em defesa da casa comum, com o tema: ‘Fraternidade e ecologia integral’ e o lema: Deus viu que tudo era muito bom (Bíblia de Jerusalém, 2002, Gn 1,31, p. 35).

1 Ecologia integral como caminho de fraternidade

O conceito de ecologia integral foi assumido pelo Papa Francisco na sua Carta Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum, publicada em 2015, no terceiro ano do seu pontificado. A Campanha da Fraternidade será um bom momento para celebrarmos, portanto, os dez anos deste documento, que contém de maneira profética um grito do Papa em defesa do planeta, nossa casa comum. No capítulo IV desta Carta Encíclica, temos no início:



Dado que tudo está intimamente relacionado e que os problemas atuais requerem um olhar que tenha em conta todos os aspectos da crise mundial, proponho que nos detenhamos agora a refletir sobre os diferentes elementos duma ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais (Francisco, 2015, p. 113; n. 137).

Como justificativa para tratar a ecologia de modo integral aparece esta afirmação de que tudo está intimamente relacionado, portanto, não existe um ser que não tenha sua existência dependente de outros seres. Essa perspectiva é fundamental, pois a integralidade revela que todos os seres são interdependentes. Não há autonomia absoluta de nenhum ser vivo neste planeta terra onde habitamos e convivemos. Trata-se de uma cadeia importantíssima de relacionamentos que possibilita a vida de todos.

Assim, o Papa Francisco chama nosso planeta de casa comum, profundamente fiel ao termo ecologia, que é uma junção de dois vocábulos gregos “*oikos*” (casa) e “*logos*” (estudo). Se o planeta é uma casa comum, cabe a todos nós o cuidado deste ambiente onde vivemos e nos relacionamos. Infelizmente, temos de admitir que os habitantes desta casa comum dormem em quartos separados e, ainda assim, disputam espaço uns com os outros, de maneira até violenta. A maneira desordenada de ocupação nesta casa comum, desconhecendo que se faz necessária uma racionalidade deste movimento, provoca destruições ameaçadoras à existência de inúmeros seres, seus habitantes.

Um discípulo de Darwin, Ernst Haeckel, é quase unanimemente considerado o fundador da ecologia. Segundo Fernando Mires, sociólogo chileno, Haeckel foi um dos que definiu com precisão o que entendia por ecologia: “Entendemos por Ecologia a ciência geral das relações dos organismos vivos no que diz respeito ao ambiente que os rodeia, no sentido mais amplo, devem ser consideradas todas as formas de existência” (Mires, 1990, p. 19).

Essas relações entre os organismos sugerem um intercâmbio entre todos os seres vivos e, por isso, a ecologia se tornou uma ciência sempre aberta a novas abordagens, à medida que se descobre novas relações de intercâmbio entre tudo o que envolve organismos vivos.

Entre outras palavras, quanto mais o ambiente se torna complexo, a ecologia se amplia em sua abordagem como ciência. Portanto, como ciência dinâmica, a ecologia sofre as influências de toda a ambientação



sociopolítica e econômica. Hoje, estão na moda tendências negacionistas, por exemplo, que não reconhecem a influência das decisões dos governos na provocação das crises climáticas que sofreremos. Afirmam ser algo meramente natural e que sempre foi assim. Acreditamos que tratar de ecologia é fazer política da mais alta necessidade, pois, dentre os seres vivos que se relacionam no ambiente, está a humanidade com todas as suas perspectivas.

Adotar uma política de exploração dos bens naturais, sem limites, revela bem a relação da ecologia com os regimes políticos vigentes em nossos países. A ideologia dominante do regime político neoliberal faz de tudo para esconder a implicação direta entre catástrofes climáticas e suas decisões de intervenção na natureza. As classes mais baixas são sempre as que mais sofrem com essas decisões, deixando claro que ecologia não se restringe a um conceito meramente cultural, e está profundamente ligada aos processos políticos adotados em todos os âmbitos da sociedade.

Leonardo Boff amplia a abrangência do conceito de ecologia incluindo os seres inanimados também, pois para ele tudo o que existe coexiste e preexiste. “Nada existe fora da relação. Tudo se relaciona com tudo em todos os pontos” (Boff, 1993, p. 18). Quando ele diz tudo, refere-se a todas as coisas existentes, viventes ou não. Afonso Murad explicita bem essa perspectiva quando diz: “A ecologia estuda como se relacionam todos os habitantes do planeta, nossa casa comum: os seres abióticos (água, ar, solo, energia do sol); os seres bióticos (microrganismos, plantas e animais); e nós humanos, animais mamíferos singulares” (Murad, 2022, p. 63).

Essa perspectiva é profundamente revolucionária, pois, inclui todas as coisas, e nos faz pensar de maneira holística, ou seja, o mais abrangente possível. Nada, absolutamente nada, escapa deste conceito de ecologia e nos mostra o quanto somos interdependentes. Portanto, tratar de ecologia nos insere nos discursos sociais, políticos, econômicos e de outras ciências devido a sua multidisciplinariedade.

2 Ecologia e política

“Ecologia sem luta de classes é jardinagem”. Esta frase atribuída ao líder seringueiro e ambientalista, Chico Mendes, dá bem o sentido de como entendemos o tema da ecologia. Longe de ser um modismo, ecologia está profundamente ligada às questões políticas, pois a maneira



de lidar com os temas referentes à natureza revelam interesses de muitas ordens.

Sem dúvida, o recrudescimento do sistema econômico neoliberal tornou o tema ecológico de profundo interesse, pois, sobretudo, em países que vivem da entrega de suas matérias brutas, as conhecidas *commodities*, como os latino-americanos, sente-se uma crescente degradação ambiental. Chama-nos a atenção de que essa perspectiva está presente no debate ecológico há muitas décadas, mas é negada, sobretudo pelos países mais abastados do planeta. Nos anos setenta, o Clube de Roma publicou um documento chamado “Os limites do crescimento” que, apesar de alarmista, deu um grito de alerta, incluindo previsões catastróficas sobre o futuro do planeta. É claro que se estava vivendo sob o forte impacto da crise do petróleo, de 1973, mas não deixa de serem interessantes suas profecias, como descreve o escritor Fernando Mires:

Previa-se que no ano 2000, mais da metade das matérias primas existentes estariam esgotadas; que as provisões de água potável descenderiam a uns 35%; que dos bosques existentes não sobraria a metade; que seguiria aumentando a erosão dos solos e a desertificação; que pelo menos 5000 plantas e espécies deixariam de existir e que o mundo, em geral, seria mais susceptível frente às catástrofes naturais (Mires, 1990, p. 17).

A parcial concretização de tais profecias se tornou um prato cheio para os negacionistas continuarem a afirmar a infinita resiliência da natureza. Mas um estudo mais profundo revela níveis de degradação ambiental comprometedores à existência da espécie humana. Muitos estudos têm avançado tendo por objeto o conceito de degradação ambiental. Geralmente, ele é identificado como a deterioração do meio ambiente por meio de esgotamento dos recursos, tais como ar, água e solo. Ainda costuma-se tratar tal conceito como a destruição de ecossistemas e a extinção da vida selvagem. Qualquer alteração ou perturbação para o ambiente percebida como prejudicial ou indesejável corrobora também com a degradação ambiental. O certo é que, ano após ano, temos o registro de índices preocupantes, mas que ainda não sensibiliza as grandes potências.

Há uma prepotência em camada significativa dos seres humanos que não lhes permite ver que estamos todos na mesma casa comum, ainda que habitemos recintos diferentes, de acordo com a classe social. A degradação ambiental atinge a todos, não de maneira igual, pois as camadas mais pobres da população são as que mais sofrem seus efeitos.



Neste contexto, o Papa Francisco define muito bem que “não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental” (Francisco, 2015, p. 114; n. 139). Nesta perspectiva, cuidar da natureza e cuidar dos problemas que afligem os pobres se tornam um cuidado único. Daí a pertinência do conceito de ecologia integral, pois ao buscar soluções para o combate à pobreza inclui-se também o combate à degradação ambiental e vice-versa.

3 Ecossistema e o fim da vida humana

Outro conceito que permeia as considerações sobre ecologia integral é o do ecossistema, que abrange o conjunto dos organismos vivos e seus ambientes físicos e químicos. Etimologicamente, ecossistema significa o sistema da casa, chamado por alguns de economia da casa, pois representa o conjunto de comunidades que habitam e interagem em um determinado espaço (Magalhães, não paginado, [s.d.]). Já tivemos Campanhas da Fraternidade em que a ecologia, em *stricto sensu*, foi o tema. A CF 2011, com o tema: Fraternidade e a vida no planeta, já nos alertava para a defesa dos biomas brasileiros, os ecossistemas que compõem nossa riqueza natural.

Devido à grande extensão territorial, com diferentes tipos de clima e de solo, os ecossistemas brasileiros são muito variados. Os mais conhecidos e citados pelos cientistas são: Amazônia, Caatinga, Cerrado, Mata Atlântica, Mata dos Cocais, Pantanal, Mata das Araucárias, Mangue, Pampa.

Como já frisamos aqui, por meio do conceito de ecologia integral, sabemos que todos eles estão também interligados. A degradação ambiental de qualquer um deles afeta toda a cadeia de biomas no território brasileiro. E como o Brasil, como também nenhum outro país, está isolado do conjunto dos países do mundo, tudo o que acontece com um dos biomas afeta a grande casa comum. É muito difícil convencer a população de que um pequeno gesto seu contra a natureza tem esse alcance planetário. Isso demanda uma atitude séria e continuada de educação em todos os âmbitos do país, a ser assumida, sobretudo, por todos os órgãos governamentais. Como esse é um processo longo e permanente, seus resultados só serão percebidos a largo prazo. Empreitada das mais difíceis, mas de urgência urgentíssima.



Uma nação só tem salto qualitativo no campo da educação depois de muitas décadas de investimento. Nesse sentido, estamos extremamente atrasados. Não conseguimos realizar nem a coleta seletiva dos resíduos usados pelos humanos. Embora seja fonte de renda para muitos, não deixa de ser degradante ver uma criança ou um idoso, ou qualquer ser humano, fazendo a seleção nos lixos colocados na porta de nossas residências ou nos lixões urbanos. São eles responsáveis por uma tarefa que deveria ser dos órgãos públicos e de maneira industrial.

Até aqui, temos a convicção de que ficou claro que tratar de ecologia integral tem imbricações com uma gama muito grande de temas, pois ela se constitui numa expressão polissêmica. Tudo o que diz respeito aos seres vivos interessa à ecologia integral, mas é claro que há uma direção mais exata aos temas que tratam os seres em relação entre si e com o ambiente em que vivem. Porém, o social, o político e o econômico estão em primeira linha quando falamos de ecologia integral. Portanto, é importante não separar de maneira rígida os diversos campos de pesquisa, ao discorrermos sobre a importância da ecologia integral, para garantirmos um presente mais sadio, em vista de um futuro menos incerto.

Toda tentativa de segregar a ecologia para um campo neutro redundou num imenso fracasso. Como diz Fernando Mires (1990, p. 18), a ecologia é uma ciência essencialmente implicativa, que só pode definir-se no marco dos contextos que ela articula. Por isso, desde que a ecologia foi fundada como ciência independente, ela já percorreu um longo caminho que se estende desde os laboratórios até as cadeiras dos parlamentos.

Exemplo perfeito dessa imbricação do tema da ecologia com os demais campos da ciência nos dá a filósofa e militante ambiental Débora Danowski, na sua reflexão sobre a quebra da relação do ser humano com a casa comum. Afirma que vivemos em ruínas e que no Brasil quase todos os biomas já estão bastante empobrecidos ecologicamente, situação agravada, segundo ela, pelas crises política e econômica, pelo caos urbano, pelas enormes desigualdades sociais (Danowski, 2019). Em que pese que tal entrevista tenha sido dada em 2019, constatamos que as afirmações de Danowski continuam perfeitamente atualizadas.

Além disso, quando ela comenta sobre seu livro com o sugestivo título, “Há um mundo por vir: ensaio sobre os medos e os fins”, deixa claro que o fim do mundo não é o fim do planeta, mas o fim da presença humana nele. Nesta perspectiva, afirma que “o aquecimento global não é um problema para o planeta Terra, nem mesmo para Gaia, mas para nós



e os incontáveis outros seres vivos que formam a biosfera presente” (Danowski, 2019, não paginado).

Apesar de todas as negações, da parte daqueles que sustentam a tese da livre e infinita exploração dos recursos da terra, pois acreditam na sua reposição natural, podemos sim falar do fim da espécie humana. Para alguns, esse é um discurso de ficção, mas quando vemos pessoas morrerem em enchentes, como aconteceu no Sul do Brasil, no segundo trimestre de 2024, e, ao mesmo tempo, outras perecerem por causa de temperaturas muito elevadas na Ásia, passamos da mera ficção para a realidade.

Nem mesmo os números concretos da degradação ambiental servem de alerta para quem nega que ela ameaça a vida de todos. Leonardo Boff exibiu alguns dados que poderiam nos deixar assustados, mas somente assustam os que já têm consciência da necessidade de uma virada nas relações dos seres humanos com a casa comum.

Produziu-se uma desregulação ecológica. Aumentaram exponencialmente os gases de efeito estufa, produtores de aquecimento. Vejamos alguns dados. Em 1950 emitiam-se anualmente 6 bilhões de toneladas de CO₂. Em 2000, 25 bilhões de toneladas. Em 2015 já eram 35,6 bilhões de toneladas. Em 2022/23, atingiu-se 37,5 bilhões de toneladas anuais. Ao todo circulam na atmosfera cerca 2,6 trilhões de toneladas de CO₂ que permanecem nela por cerca de 100 anos (Boff, 2024, não paginado).

4 Do teocentrismo ao antropocentrismo

Somente discursos ecológicos e encontros mundiais sobre o clima não são suficientes para uma verdadeira mudança na tratativa da relação dos seres humanos com o meio ambiente. Na verdade, faz-se necessário um verdadeiro concerto entre diversos atores sociais, que abrange desde o cidadão comum até o cientista mais especializado.

Como afirma Fernando Mires, esse é um desafio de longos momentos de reconhecimento. Diz ele: “Quanta desconfiança deverá vencer o ‘bruxo’ da tribo para atrever-se a revelar tão somente uma parte de seus conhecimentos ao ecologista ‘branco’”? (Mires, 2019, p. 145). Ele também fala sobre a necessidade de se vencer desconfianças e preconceitos entre os mais diversos atores, para que se possa afinar o discurso e a prática que apontem soluções concretas e plausíveis. O que vai ser o



futuro não sabemos ao certo, mas o que não queremos que seja poderia ser já um ponto real de consenso.

Será que a Campanha da Fraternidade de 2025 conseguirá apontar pistas factíveis que envolvam as cerca de cem mil comunidades católicas espalhadas pelo país e mais os homens e mulheres de boa-vontade da sociedade? Será uma das formas da instituição católica se redimir das acusações que lhe são feitas por ter alimentado um discurso, no mínimo, ambíguo sobre a relação do ser humano com a natureza. Nesse sentido, o lema da CF 2025 poderá ser um gancho bastante pertinente: “Deus viu que tudo era muito bom” (Bíblia de Jerusalém, 2002, Gn 1,31, p.35).

Entre os séculos XV e XVI, com o surgimento do movimento humanista renascentista, tivemos a passagem do teocentrismo para o antropocentrismo. Tal movimento, liderado por filósofos, estudiosos e artistas, foi importante no sentido de destacar os direitos humanos e questionar uma dominação religiosa que impedia o avanço científico em muitas áreas. Como tudo está interligado, a perda de influência da Igreja acarretou o enfraquecimento das monarquias, as quais juntas detinham o centro do pensamento e das ciências, determinando o ritmo dos acontecimentos. Agora, é a vez de o homem tomar o lugar central e protagonizar todos os processos mundiais.

Neste contexto, a narrativa da criação, em que aparece o homem recebendo de Deus a outorga para dominar o mundo, cai como uma luva. Embora saibamos que um texto, fora do contexto, serve de pretexto, a leitura imediata e fundamentalista se sobressai a qualquer análise exe-gética e se impõe.

O texto bíblico que serve como lema da Campanha da Fraternidade está incluído na perícopes que também tem o seguinte versículo em sua descrição:

Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem (o plural aqui é porque se entende homem como nome coletivo) sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra (Bíblia de Jerusalém, 2002, Gn 1,26, p. 34).

Ora, a centralidade do homem na narrativa da criação é evidente e, claro, que isso foi usado também como argumento para o antropocentrismo. Porém, é importante levarmos em conta o contexto deste relato, que é fruto da situação do século VI a.C., quando o povo estava no cativeiro



da Babilônia e o povo de Deus se via demandado a responder sobre sua fé àqueles que os dominavam.

Daí que essa narrativa da criação de Gn 1, mais nova em relação à outra, presente em Gn 2, que data do século X, criada na corte de Salomão, tem um Deus majestoso e grandioso, que vai fazendo brotar de sua voz todas as criaturas que comporão o universo. E esse Deus em sua grandiosidade passa ao homem o domínio sobre tudo, pois ele é criado à sua imagem e semelhança. Porém, na narrativa mais antiga, temos o contexto exato da criação e função do homem no universo. Assim, temos: “Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar” (Bíblia de Jerusalém, 2002, Gn 2,15, p. 36). Aqui temos o sentido exato da missão do homem na casa comum: cultivar e guardar.

Por isso, não se pode ler uma narrativa descolada da outra, pois elas se complementam e nos ajudam a perceber que o domínio da segunda narrativa está submisso ao cuidado da primeira. Uma sadia exegese nos faz ler os textos em complemento e entender que o antropocentrismo, numa visão mais ecológica, coloca a pessoa humana como cuidadora da casa comum, e não vai além disso. Desta visão decorrem os compromissos que devemos ter com todas as criaturas e nessa perspectiva, cuidar dos outros é cuidar de si próprio, pois todos temos um destino comum.

5 Do antropocentrismo ao ecocentrismo

Uma nova postura antropológica que vencesse o teocentrismo era um passo necessário para que a pessoa humana fosse reconhecida como protagonista dos processos históricos, e que a humanidade superasse o pensamento infantil de imputar às forças transcendentais a responsabilidade por tudo que advinha da natureza. Um novo conceito de lei natural era fundamental, pois, nem tudo é tão natural. Descobrir que a própria sociedade era fruto de uma construção histórica, ajudou-nos a entender o quanto somos responsáveis pelas odiosas desigualdades sociais. Porém, todo esse progresso traz consigo uma perigosa armadilha, pois nada pior que uma humanidade soberba.

Daí a necessidade de darmos um passo significativo nesse processo, ou seja, passarmos do antropocentrismo ao ecocentrismo. Faz-se necessária a implementação de uma cultura que considere a



interdependência de todos os seres vivos, numa sociedade de relações novas entre todos os que compõem a vida humana. É preciso que em todas as considerações morais, o meio ambiente seja considerado como patrimônio da humanidade. Nessa perspectiva, ousamos a afirmar que a natureza deve prevalecer sobre os seres humanos. Isso se deve à consideração de que todos os elementos da biosfera têm um valor intrínseco, e que somente num regime onde todas as formas de vida tenham seu bem-estar assegurado, é possível um planeta saudável para todos. Neste planeta, a biodiversidade é respeitada e promovida por meios de práticas sustentáveis.

É urgente a superação de uma visão estreita e gananciosa, profundamente atrelada ao sistema econômico neoliberal, de que a natureza é um estoque infindável de recursos naturais a serviço da circulação econômica e a serviço do capital. Somente com uma cultura que perceba que a questão ambiental está intimamente conjugada com a questão social, a humanidade poderá dar passos significativos rumo a um ecocentrismo real e verdadeiro.

Como afirma José Roque Junges, sustentando a íntima correlação entre questão ambiental e questão social:

os danos provocados ao meio ambiente pelos processos econômicos de captura da natureza afetam as populações marginalizadas que justamente não usufruem equitativamente dos bens de consumo produzidos por esses processos e, ainda mais, sofrem as consequências danosas e destrutivas sobre o ambiente de convivência social (Junges, 2024, p. 127).

Os pobres são os que mais sofrem as consequências do sistema econômico extrativista, sem regulação alguma. A camada mais pobre da população, caso tenhamos um processo de extinção da espécie, será a primeira a desaparecer. A concentração dos recursos naturais nas mãos de poucos, servirá para construir bolhas de segregação. O grande drama que está embutido nesse processo e que nem todos percebem é que essas bolhas também explodirão um dia. Portanto, somente uma cultura ecocêntrica poderá colocar um freio neste carrossel progressista, fundamentado numa ética meritocrática, provocadora de profundas segregações. Portanto, se a passagem do teocentrismo ao antropocentrismo significou um avanço histórico importante, a do antropocentrismo ao econcentrismo representa uma urgência inadiável.



6 Ecologia e Inteligência Artificial

Entre as visões apocalípticas e a absoluta automação da natureza, podemos buscar uma visão equilibrada por meio da articulação da ecologia com a Inteligência Artificial. Esta poderá servir para fins ecológicos, abrindo um campo vasto de perspectivas no presente e futuro de nosso cuidado da casa comum.

A Inteligência Artificial (IA) entendida como um campo de estudo e desenvolvimento de sistemas computacionais capazes de simular a inteligência humana (Awari, 2023), poderá ser acionada a resolver problemas de ordem ecológica com uma eficiência tecnológica nunca vista.

Questões ambientais, previsões climáticas, deslocamento de espécies para sua sobrevivência são algumas tarefas que a IA poderá atuar com precisão tecnológica. O Papa Francisco, sem desconhecer os riscos de um desenvolvimento de uma tecnologia que somente sirva à classe mais abastada, também vê como possibilidade de avanço no uso correto da IA. Diz ele:

Numa ótica mais positiva, se a inteligência artificial fosse utilizada para promover o desenvolvimento humano integral, poderia introduzir inovações importantes na agricultura, na instrução e na cultura, uma melhoria do nível de vida de inteiras nações e povos, o crescimento da fraternidade humana e da amizade social (Jaguraba apud Francisco, 2023).

Em todo o caso, é bom a que a Igreja não se posicione apenas como sendo, a priori, contra o desenvolvimento tecnológico, como já aconteceu inúmeras vezes na história. Há, sim, possibilidades de bom uso da IA para o desenvolvimento da sociedade. O grande obstáculo está na cooptação que o sistema capitalista faz de toda ferramenta tecnológica que surge no mercado. Segundo o professor Élio Gasda “a IA está nas mãos do mercado” (2024, p. 78). De fato, Gasda destaca a questão da monetização dos dados e o uso invasivo dos algoritmos como ferramentas da IA que vicia uns e manipula outros.

Nessa perspectiva, a IA se transforma num instrumento muito perigoso nas mãos do capitalismo neoliberal, do qual já conhecemos os efeitos não só no campo econômico, mas na deterioração dos sistemas sociais e políticos. A IA que é, sem dúvida, um mecanismo genial do campo tecnológico, infelizmente servirá para aumentar a distância



entre ricos e pobres, por meio de uma concentração de rendas nunca vista no mundo.

Queiramos ou não, entramos de cheio na era digital e teremos de aprender a conviver com ela. O grande desafio que temos pela frente é fazer com que os novos recursos estejam a serviço de um mundo mais justo, fraterno e igualitário.

Parece paradoxal, mas a esperança que nos resta é que os mais abastados se enojem de sua vida sem sentido, que se enfrem de tanta ganância e, quase como num filme de ficção, se convertam em pessoas generosas e que seus joguinhos de diversão sejam promover o bem, contrariando seus instintos egoísticos. Perdoem-me a ironia, mas honestamente não vemos saída dentro do caos instaurado pelo sistema neoliberal. Será que há possibilidade de que o ser humano, um dia, se canse de fazer o mal? Enquanto isso não acontece, Gasda, bem mais realista, propõe transformar o poder dos dados, por hora capturados pelos algoritmos, em um instrumento “para proteger a natureza, para combater a fome e a miséria, eliminar as discriminações e criar uma sociedade baseada na justiça social e fraternidade universal” (Gasda, 2024, p.91).

Conclusão

Cada tema tangenciado neste artigo abre janelas para ulteriores aprofundamentos. Minha intenção foi exatamente essa. Tentei não me deixar contaminar com o meu pessimismo em relação ao tema, porém, não vejo muitas pistas para alimentar fortes esperanças. Imagino que dentro do sistema capitalista não há chances de sobrevivência da nossa raça humana.

A Gaia sobreviverá, como sobreviveu à era dos dinossauros, possibilitando o desenvolvimento da nossa espécie. Como num filme de ficção, vejo que o extermínio de nossa espécie começará com os mais pobres, mas atingirá também as classes mais abastadas, pois, se trata de uma superação.

Conhecendo a história dos dinossauros e de outras espécies, devido às mudanças climáticas, elas foram conhecendo a extinção, uma a uma. Claro, começando pelas mais frágeis, que eram herbívoras, até atingir as mais robustas com maiores capacidades de adaptação às mudanças climáticas. Alguém pode objetar ao meu raciocínio se servindo de argumentos religiosos, mas a Gaia, conceito que vale a pena tentar



entendê-lo no viés científico, tem capacidades de sobrevivência baseada na sua profunda sequência de adaptação às variações climáticas.

Na exortação apostólica *Laudate Deum*, apesar de apontar perspectivas esperançosas em relação à preservação da casa comum, o Papa Francisco não consegue esconder sua profunda desilusão com as medidas que vem sendo tomadas. As reuniões da Cúpula do Clima, também chamada de Conferência das Nações Unidas sobre Mudança de Clima, ou mais abreviado COP, ano a ano debatem, tomam consciência da situação de forma global, elaboram cartas de intenções, mas não passa disso, e as nações mais potentes geralmente nem assinam tais documentos, deixando claro que nada farão para minorar os efeitos corrosivos que atingem o planeta.

Vamos dar a voz ao Papa Francisco, quando ele constata os fracassos permanentes nesta área:

Já passaram oito anos desde a publicação da carta encíclica Laudato si, quando quis partilhar com todos vós, irmãos e irmãs do nosso maltratado planeta, a minha profunda preocupação pelo cuidado da nossa casa comum. Mas, com o passar do tempo, dou-me conta de que não estamos a reagir de modo satisfatório, pois este mundo que nos acolhe, está-se esboroando e talvez aproximando dum ponto de ruptura. Independentemente desta possibilidade, não há dúvida de que o impacto da mudança climática prejudicará cada vez mais a vida de muitas pessoas e famílias. Sentiremos os seus efeitos em termos de saúde, emprego, acesso aos recursos, habitação, migrações forçadas e noutros âmbitos (Francisco, 2023, p. 3; n. 2).

É claro que o Papa Francisco não fica somente na constatação dos fracassos na área do cuidado com a casa comum. Como pastor com cheiro de ovelha, ele nos estimula a continuar insistentemente a buscar saídas para a crise climática e suas funestas consequências. É difícil esperar em meio à gigantesca falta de sensibilidade dos governos imperialistas, mas uma corrente de pequenas iniciativas pode ir fazendo a diferença. Já nos acostumamos com as propagandas de defesa de animais em extinção; precisamos empreender uma ação global em defesa de nossa espécie humana, que vem correndo sérios riscos de desaparecer do planeta.

Referências

AWARI. *O que é Machine Learning e Inteligência Artificial (I.A.)?* 28 de julho de 2023. Disponível em: <https://awari.com.br/como-aprender-a-usar-inteligencia-artificial-na-ecologia>. Acesso em: 16 jul. 2024.



BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993. (Série Religião e Cidadania).

BOFF, Leonardo. *Dignitas Terrae*. Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres. São Paulo: Ática, 1995. (Série Religião e Cidadania).

BOFF, Leonardo. *Sustentabilidade. O que é – O que não é*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. *A ameaça mais sensível à mudança climática*. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2024>. Acesso em: 5 jul. 2024.

DANOWSKI, Débora. Há mundo por vir? A necessidade de pensar o impossível. Entrevista concedida para Ricardo Machado, em 07 de janeiro de 2019. *Instituto Humanitas Unisinos (IHU Online)*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/585821-ha-mundo-por-vir-a-necessidade-de-pensar-o-impossivel-entrevista-especial-com-deborah-danowski>. Acesso em: 4 jul. 2024.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Laudate Deum*: A todas as pessoas de boa vontade sobre a crise climática. São Paulo: Loyola, 2023.

GASDA, Élio. A inteligência artificial: ameaças à economia e à democracia. *In*: PERETTI, Clélia; GUIMARÃES, Edward; ALVES, Maria Jeane dos Santos (org.). *Economia e Inteligência Artificial: Desafios à sociedade e à religião*. São Paulo: Paulinas, 2024. p. 77-94.

MAGALHÃES, Lana. Ecosistema. *In: Toda Matéria*, [s.d.]. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/ecossistema/>. Acesso em: 3 jul. 2024.

JAGURABA, Mariângela. O Papa: que as formas de inteligência artificial sirvam a causa da fraternidade e da paz. *In: Vaticano News [online]*. Roma. 14 de dezembro de 2023. Disponível em: <https://www.vatican-news.va/pt/papa/news/2023-12/papa-francisco-mensagem-dia-mundial-paz-inteligencia-artificial.html>. Acesso em: 16 jul. 2024.

JUNGES, José Roque. *A questão ambiental*. São Paulo: Ideias & Letras, 2024.



MIRES, Fernando. *El discurso de la naturaleza* – Ecología y política en America Latina. Buenos Aires: Espacio Editorial, 1990. (Colección Ecología).

MURAD, Afonso. *Janelas Abertas: Fé cristã e ecologia integral*. São Paulo: Paulinas, 2022.



A ecologia na Igreja: do Concílio Vaticano II às conferências do CELAM, um compromisso de amor com a nossa Casa Comum

Ecology in the Church: from the Second Vatican Council to the CELAM conferences, a commitment of love for our Common Home

*Robert Donizeti Landgraf**

PUCSP

Recebido em: 10/09/2024. Aceito em: 29/09/2024.

Resumo: A Igreja tem se empenhado em orientar seus membros e toda a sociedade, a partir da teologia da criação, explicando que toda criação é obra do amor de Deus e que cada um de nós temos que assumir uma atitude de responsabilidade e respeito às leis da natureza. Assim, este artigo objetiva refletir sobre a ecologia na Igreja: do Concílio Vaticano II às conferências do Episcopado Latino-americano, a partir de alguns pronunciamentos do magistério pós-conciliar até o Pontificado de Francisco. Para sua elaboração foi realizada uma pesquisa bibliográfica em alguns documentos magisteriais da Igreja a partir do pontificado de Paulo VI, perpassando pelo magistério de João Paulo II, Bento XV e Papa Francisco. Neste último, a questão da crise ecológica ganhou destaque com a Carta Encíclica Laudato Si' e a Exortação Apostólica Laudate Deum. Também foram analisados os documentos elaborados pelas Conferências Episcopais Latino-americanas (CELAM) desde a Conferência de Medellín, que tratou de forma discreta esta temática, até ganhar a centralidade na Conferência de Aparecida, cujo relator foi o então Cardeal argentino Jorge Mario Bergoglio, hoje Papa Francisco. Neste documento os bispos, de maneira

* Doutorando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022). Mestre em Ciências da Religião (Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 2018). Membro do Grupo de Pesquisa José Comblin da PUCSP. Presbítero da Diocese de Limeira.

E-mail: betolandgraf@yahoo.com.br.

Dossiê





profética, denunciam que o descaso e a agressão ao meio ambiente ocorrem por razões de interesse capitalistas.

Palavras-chave: *ecologia; Vaticano II; Papa Francisco; CELAM.*

Abstract: *The Church has made efforts to guide its members and all society with the theology of creation, explaining that all of creation is a work of love from God and that each of us has to have an attitude of responsibility and respect towards the laws of nature. This article aims to reflect on ecology in the Church: from the Second Vatican Council to the conferences of the Latin American Bishops, passing through some statements from the post-council magisterium to the Pontificate of Francis. The article was created through bibliographical research using magisterial documents from the Church, starting with the Pontificate of Paul VI and going through the magisteria of John Paul II, Benedict XV, and Pope Francis. In the latter, the issue of the ecological crisis was highlighted with the Encyclical *Laudato Si'* and the Apostolic Exhortation *Laudato Deum*. We also analyzed documents created by the Conferences of the Latin American Bishops (CELAM), from the Conference of Medellín, in which this issue was more discreetly treated, to the Conference of Aparecida, in which it was a core subject and which had the then Argentinian Cardinal Jorge Mario Bergoglio, now Pope Francis, as rapporteur. In this document, the bishops prophetically denounce that the neglect and aggression towards the environment occur due to capitalistic interests.*

Keywords: *ecology; Vatican II; Pope Francis; CELAM.*

Introdução

A temática da ecologia tem ganhado destaque na pauta eclesiológica com o Pontificado de Francisco, que tem se apresentado como o Papa da ecologia, dedicando-lhe a Carta Encíclica *Laudato Si'*, sobre o cuidado da Casa Comum e a Exortação Apostólica *Laudate Deum* sobre a crise climática, além dos inúmeros pronunciamentos e catequese nos quais a problemática é abordada. Essa temática não aparece de forma explícita no Concílio Vaticano II, mas oferece algumas ideias essenciais para pensar o tema. Com relação às Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano (CELAM), a problemática ecológica ganha visibilidade gradativamente, com maior destaque na Conferência de Aparecida, cuja redação final é feita pelo então Cardeal Bergoglio, hoje Papa Francisco, que denuncia a devastação do meio ambiente com fins lucrativos. O estudo revela que a Igreja tem se empenhado em orientar seus membros e toda a sociedade no cuidado com a Casa Comum a partir de uma teologia da criação que leva a entender que toda criação é obra do amor de Deus e que cada um nós somos meros inquilinos chamados a assumir uma atitude de responsabilidade e respeito às leis da natureza.



1 O Concílio Vaticano II e os sinais da temática ecológica

Embora a ecologia não estivesse entre as preocupações dos participantes do Concílio por não fazer parte da agenda de discussões da sociedade na época, indícios indiretos podem ser encontrados na *Constituição Pastoral Gaudium et Spes* (1965). O documento reconhece que a humanidade passa por uma nova fase de sua história com profundas e rápidas transformações causadas pela inteligência e a atividade criadora do ser humano, ocasionando uma transformação social e cultural que se reflete na vida religiosa e na vida do próprio ser humano, nem sempre capaz de usar o poder conquistado para o seu bem (GS 4). Entende que se difunde rapidamente a sociedade de tipo industrial onde algumas nações tornaram-se muito ricas gerando a transformação de vida social vigente e, conseqüentemente, o aumento da vida urbana (GS 6). Afirma que a rápida evolução, muitas vezes processada de maneira desordenada, gera ou aumenta contradições e desequilíbrios no nível da própria pessoa e entre a preocupação da eficiência prática e as exigências da consciência moral; entre as condições coletivas da existência e as exigências do pensamento pessoal o que resulta na desarmonia entre a especialização da atividade humana e a visão global da realidade. E que o ser humano não só pode como deve aumentar seu domínio sobre a criação, mas que lhe compete estabelecer uma ordem política, social e econômica que o sirva cada vez melhor e leve dignidade a todos (GS 8, 9).

Em seguida, o Concílio afirma que tudo o que está sobre a Terra deve estar ordenado em função do ser humano, que foi criado “à imagem de Deus” e que é chamado a ser senhor de todas as criaturas terrenas para as dominar e servir-se delas glorificando a Deus (GS 12). Sobre a atividade humana, ensina que sempre o ser humano procurou, com seu trabalho, melhorar a própria existência; na atualidade, graças à ciência e à técnica, estendeu seu domínio à natureza inteira (GS 33). Essas obras não se opõem ao poder de Deus, ao contrário, manifestam Sua grandeza e são fruto do seu desígnio. Entretanto, quanto mais aumenta o poder do ser humano, tanto mais aumenta a sua responsabilidade pessoal e comunitária. Entende-se, então, que a mensagem cristã não afasta o ser humano da tarefa de construir o mundo nem o desobriga a fazer o bem a seus semelhantes, mas que, antes, o obriga a realizar essas atividades (GS 34). Porém, a Sagrada Escritura ensina que o progresso, que produz tanto bem ao ser humano, é marcado por uma grande tentação de subver-



ter os valores que leva o ser humano a se tornar egoísta e individualista, transformando a Casa Comum em um lugar de não fraternidade, o que coloca em risco toda a criação. Deste modo, a Igreja reconhece que o progresso humano pode ajudar na construção da verdadeira felicidade, mas é sua missão denunciar todo tipo de ação baseada no espírito de vaidade e malícia que transforma a atividade humana em instrumento de pecado (GS 37).

O Concílio defendeu o princípio da destinação universal dos bens da Terra, afirmando que tudo o que foi criado pela bondade divina é de uso de todo ser humano; dessa maneira, os bens criados devem chegar equitativamente às mãos de todos, segundo a justiça iluminada pela caridade. As pessoas, que fazem usos dos bens criados, não devem considerar as coisas exteriores que legitimamente possuem só como próprias, mas como comuns, no sentido de que possam beneficiar não só a si mesmas, mas também aos outros. Além disso, todos têm o direito de possuir o suficiente para sustentar a si próprios e suas famílias. Os padres e doutores da Igreja partilhavam desse pensamento, ensinando que é dever das pessoas ajudarem os pobres não apenas com bens supérfluos e aqueles que se encontram em extrema necessidade têm o direito de tomar dos bens alheios o que for necessário para sua sobrevivência (GS 69).

2 Magistério pós-conciliar de Paulo VI a francisco

O Papa Paulo VI, na Carta Encíclica *Populorum Progressio* (1967), afirma que o desenvolvimento dos povos não deve ser reduzido a um simples crescimento econômico e que, para que seja considerado autêntico, deve estar a serviço da promoção de todo ser humano e do ser humano todo. Em seguida, salienta que é preciso a preocupação com as gerações futuras e defende a importância do princípio de solidariedade universal como um dever (PP 17).

O então pontífice defendia o destino universal dos bens citando a passagem bíblica do livro do Gênesis 1,28 que ensina que toda a criação é para o ser humano, com a condição de ele aplicar o seu esforço inteligente e em valorizá-la e, pelo trabalho, completá-la em seu serviço; e, se a Terra é feita para fornecer a cada um os meios de subsistência e os instrumentos de progresso, todo ser humano tem direito de nela encontrar o que lhe é necessário para sua existência digna. Assim, Paulo VI afirma que: “todos os outros direitos, quaisquer que sejam incluindo os de propriedade e de comércio livre, estão-lhe subordinados: não devem, portanto, impedir;



mas, pelo contrário, facilitar a sua realização; e é um dever social grave e urgente conduzi-los à sua finalidade primeira” (PP 22).

João Paulo II, na Carta Encíclica *Redemptor Hominis* (1979), que marca o início de seu pontificado, demonstra sua preocupação ecológica ao afirmar que é necessário estarmos conscientes de que a exploração do planeta em que vivemos exige um planejamento racional e honesto. Ao mesmo tempo, tal exploração para fins não somente industriais, mas também militares e o desenvolvimento da técnica não controlada e nem enquadrada num plano com perspectivas universais e autenticamente humanístico trazem muitas vezes consigo a ameaça para o meio ambiente além de alienar a relação do ser humano com a natureza (RH 13).

Em seu Pontificado, publicou a Carta Encíclica *Encíclica Evangelium Vitae* (1996), sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana, afirma que o ser humano é chamado a cultivar e guardar o jardim do mundo (cf. Bíblia, Gênesis, 2,15), por isso possui uma responsabilidade sobre a criação que Deus pôs a serviço da sua dignidade pessoal, responsabilidade que não se limita ao presente, mas também às gerações futuras (EV 42).

Bento XVI, na Carta Encíclica *Caritas in Veritate* (2009), afirma que o desenvolvimento humano está intimamente associado aos deveres que nascem do relacionamento do ser humano com o meio ambiente que foi dado por Deus a todos, e seu uso está relacionado com a responsabilidade que temos com os pobres, com as gerações futuras e com toda humanidade. É preciso também sublinhar que é contrário ao verdadeiro desenvolvimento considerar a natureza mais importante do que a própria pessoa humana, pois esta ideia induz a comportamentos neopagãos ou a um novo panteísmo. Por outro lado, há que rejeitar também a posição oposta, que visa a sua completa tecnicização, porque o ambiente natural não é apenas matéria da qual o ser humano pode dispor a bel-prazer, mas obra admirável do Criador, contendo nela uma “gramática” que indica finalidades e critérios para uma utilização sábia, não instrumental e nem arbitrária (CV 48).

2.1 Papa Francisco e o amor pela Casa Comum

O Papa Francisco, o Papa da Ecologia, na Carta Encíclica *Laudato Si'* (2015), sobre o cuidado com o planeta Terra, nossa Casa Comum, deve ser comparado “ora como uma irmã, com quem partilhamos a



existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços” e clama contra o mal que o ser humano provoca ao usar seus recursos de forma irresponsável (LS 1-2).

O Papa resgata a figura de São Francisco de Assis, como exemplo a ser seguido, pois foi fiel à Sagrada Escritura e “propõe-nos reconhecer a natureza como um livro esplêndido onde Deus nos fala e transmite algo da sua beleza e bondade”. Classifica o clima como um bem comum e que deve haver uma preocupação em relação ao aquecimento do sistema climático global, pois este tem implicações não apenas ambientais, mas também sociais, econômicas, distributivas e políticas cujo impactos mais sérios recairão sobre os países mais pobres (LS 20-26). Levanta a questão da água, que em muitos lugares é escassa e de péssima qualidade, principalmente a parte fornecida aos empobrecidos, resultando em inúmeras doenças e até em morte. Conjuntamente denuncia a tendência para se privatizar esse recurso, tornando-o uma mercadoria sujeita às leis de mercado, o que leva a negação de um direito humano essencial fundamental e universal de acesso à água potável (LS 27-30).

Papa Francisco entende que o ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto e que não é possível enfrentar adequadamente a degradação ambiental se não for dada a devida atenção às causas que levam à degradação humana e social, pois a destruição do meio ambiente e a da sociedade afetam de modo especial os mais pobres, que são a maioria do planeta (LS 48-52).

Esta Encíclica traz a proposta de um Evangelho da criação: iluminar a problemática ecológica a luz da fé que busca nas narrativas bíblicas inspiração para a relação do ser humano com o mundo. Ao se referir ao texto de Gênesis 1,28, afirma ser necessário rejeitar que o ser humano possa ter um domínio absoluto sobre as outras criaturas, embora tenha sido criado à imagem de Deus e ter o mandato de dominar a Terra. É necessário realizar uma justa hermenêutica para lembrar que os textos bíblicos convidam o ser humano a “cultivar” e “guardar” o jardim do mundo (cf. Bíblia, Gênesis, 2,15). A Igreja não diz, de modo simplicista, que as criaturas estão totalmente subordinadas ao bem do ser humano, como se não tivessem um valor em si mesmas e fosse possível dispor delas à nossa vontade; mas ensina que, nas outras criaturas, “se poderia falar da prioridade do ser sobre ser úteis” (LS 67,69).

O Papa Francisco, em continuidade com as afirmações do Concílio Vaticano II e seus predecessores, defende o destino comum dos bens



da criação. Afirma que a Terra é, essencialmente, uma herança comum, cujos frutos devem beneficiar a todos e que toda a abordagem ecológica deve integrar uma perspectiva social que tenha em conta os direitos fundamentais dos empobrecidos e recorda o princípio da subordinação da propriedade privada ao destino universal dos bens e, conseqüentemente, o direito ao seu uso é uma “regra de ouro” do comportamento social e o “primeiro princípio de toda a ordem ético-social” como escreve o Papa João Paulo II em sua Carta Encíclica *Laborem Exercens*: sobre o trabalho humano (1981, 71). Seguindo este pensamento, o Papa Francisco ressalta de maneira categórica: “O meio ambiente é um bem coletivo, patrimônio de toda humanidade e responsabilidade de todos. Quem possui uma parte é apenas para administrar em benefício de todos. Se não o fizermos, carregamos na consciência o peso de negar a existência aos outros” (LG 93, 95).

O pontífice conclama para que tenhamos o mesmo olhar de Jesus sobre a natureza, um olhar de atenção à sua beleza que leva a uma convivência harmoniosa, com a consciência de que uma Pessoa da Santíssima Trindade entrou no universo criado e, como ressuscitado e glorioso, está presente em toda criação com o seu domínio universal (Cf. Bíblia, Colossenses, 1,19-20) e encaminha tudo para um destino de plenitude (LS 96-100).

Francisco denuncia a raiz humana da crise ecológica: seu problema fundamental está no paradigma tecnocrático, cujo interesse é extrair ao máximo possível das coisas em função do ser humano. Isto o leva a ignorar a realidade própria de que tem a frente, com base no falso pressuposto de que existe uma quantidade ilimitada de energia e recursos a serem utilizados, que a sua regeneração é possível de imediato e que os efeitos negativos das manipulações da ordem natural podem ser rapidamente resolvidos pela própria natureza (LS 106). Um segundo ponto levantado é a crise do antropocentrismo moderno que colocou a razão técnica acima da realidade, porque “este ser humano já não sente a natureza como norma válida nem como um refúgio vivente” (LS 115).

O Papa propõe algumas linhas de orientação e ação que podem nos auxiliar a sair da espiral de autodestruição: uma delas é o diálogo entre a política e a economia para a plenitude humana. A política não deve submeter-se à economia e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia. Pensar no bem comum e pensar a política e a economia em diálogo para que estejam plenamente a serviço



da vida, especialmente da vida humana, tendo a consciência de que a proteção ambiental não pode ser assegurada somente com base no cálculo financeiro de custos e benefícios. Os esforços para o uso sustentável dos recursos da natureza não são gastos inúteis, mas um investimento que poderá proporcionar benefícios econômicos em médio prazo, pois um desenvolvimento tecnológico e econômico que não deixa um mundo melhor e uma qualidade de vida integralmente superior não pode ser considerado progresso (LS 190-197).

Ao tratar sobre uma educação e espiritualidade ecológica, o pontífice salienta que falta à humanidade a consciência de uma origem comum, de uma recíproca pertença e de um futuro partilhado. Em seguida, afirma a necessidade de se buscar um outro estilo de vida que não esteja baseado no consumismo obsessivo, que é reflexo do paradigma tecnoeconômico gerador de uma cultura baseada no egoísmo. Daí a necessidade de se autotranscender, rompendo com a mentalidade de isolamento individualista e a autorreferencialidade para possibilitar o cuidado dos outros e do meio ambiente (LS 202-208).

No que tange à espiritualidade cristã, Papa Francisco afirma a necessidade de uma conversão ecológica para nos reconciliarmos com a Casa Comum. Para isso, é necessário que cada cristão examine sua vida e reconheça de que modo ofende a criação de Deus com suas ações. Essa conversão implica, em primeiro lugar, gratidão, ou seja, reconhecer toda a criação como um dom de Deus; implica ainda a consciência amorosa de não estar separado das outras criaturas para poder criar com os outros seres do universo uma comunhão universal (LS 217-220).

Em 4 de outubro de 2023, na festa de São Francisco de Assis, o santo padroeiro da ecologia, o Papa Francisco publicou a Exortação Apostólica *Laudate Deum*, sobre a crise climática. Com esta exortação, o Papa mais uma vez levanta sua voz profética pelo cuidado da Casa Comum e de uns dos outros, especialmente dos mais pobres. Reconhece que a humanidade não está reagindo satisfatoriamente e “o mundo que nos acolhe está se desfazendo e, talvez, aproximando-se de um ponto de ruptura” (LD 2).

O pontífice afirma que os sinais da mudança climática são evidentes, mas que ainda existem pessoas que procuram minimizar a situação ignorando a aceleração anormal do aquecimento; denuncia a narrativa errônea e simplista de culpar os empobrecidos por tal situação, quando na “realidade uma reduzida parcela mais rica da população mundial polui



mais do que os 50% mais pobres e que a emissão *per capita* dos países mais ricos é muitas vezes superior à dos países mais pobres” (LD 9).

O papa reconhece a origem “antrópica” da mudança climática principalmente no que tange à concentração na atmosfera dos gases de efeito estufa e que não se pode duvidar de que a razão da velocidade de mudanças perigosas esteja ligada aos enormes progressos conexos com desenfreada intervenção do ser humano sobre a natureza. Daí a necessidade de uma visão mais profunda que permita não só admirar as conquistas do progresso, mas também prestar atenção aos efeitos negativos sobre a natureza e conseqüentemente ao próprio ser humano. O que nos é pedido “é uma certa responsabilidade pela herança que deixaremos atrás de nós, depois da nossa passagem por este mundo” (LD 11-18).

O pontífice alerta sobre o crescente paradigma tecnocrático que, com o advento da inteligência artificial e os recentes progressos tecnológicos, firma-se na ideia de um ser humano sem limite, cujas capacidades e possibilidades poderiam ser ao infinito graças à tecnologia baseada na ideologia de aumentar “para além de toda imaginação” o poder do ser humano, que nem sempre é benéfico para a vida (LD 24).

Francisco denuncia a lógica capitalista do máximo lucro ao menor custo, disfarçada de racionalidade, progresso e promessas ilusórias, que impossibilitam uma preocupação com a Casa Comum e um cuidado pela promoção dos descartados da sociedade (LD 31).

Realiza, assim, uma análise dos avanços retrocessos das conferências sobre o clima e chega à conclusão de que os acordos tiveram um baixo nível de implementação devido à falta de adequados mecanismos de controle, revisão periódica, sanção das violações e o egoísmo de líderes de países que visam apenas os seus interesses nacionais em detrimento do bem comum global. Então: “Aqueles que não de sofrer as conseqüências, que tentamos dissimular, recordarão esta falta de consciência e de responsabilidade” (LD 52).

O pontífice olha com esperança para o futuro ao comentar sobre a COP-28 nos Emirados Árabes Unidos. Acredita na capacidade do ser humano de transcender os seus interesses mesquinhos e pensar no bem comum e na responsabilidade para com as gerações vindouras e assim mostrar a nobreza da política (LD, 60).

Francisco exorta que, à luz da fé, os cristãos assumam um existencial alicerçado na responsabilidade perante a Terra, que é de Deus,



respeitando as leis da natureza e os delicados equilíbrios entre os seres deste mundo, e a imitarem Jesus, o divino biófilo, que sempre esteve atento à beleza da natureza e nela percebia uma mensagem divina (LD 64).

Caminhar em comunhão e com responsabilidade cósmica é a proposta de Francisco, pois “nós e todos os seres do Universo, sendo criados pelo mesmo Pai, estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde” (LD 67).

3 A defesa da ecologia no CELAM: amor à vida no continente

A primeira Conferência do Episcopado Latino-americano ocorreu em 1955 no Rio de Janeiro com o objetivo de refletir sobre a escassez do clero e não estava em pauta a questão ecológica.

A segunda Conferência ocorreu em Medellín, na Colômbia (1968). Sobre a temática ecológica e seguindo as orientações da *Gaudium et Spes*, o documento reafirma que Deus criou a Terra e tudo o que nela existe para o uso de todo ser humano de forma justa (DM 46).

A terceira Conferência realizou-se em Puebla, México (1979) e seu documento alerta que, se não mudarem as tendências atuais, a relação do ser humano com a natureza continuará a se deteriorar devido à exploração irracional de seus recursos, cujo resultado será o desequilíbrio ecológico (DP 139) e solicita que “o domínio, o uso e a transformação dos bens da terra, da cultura, da ciência e da técnica” se realizem “em um justo e fraterno domínio do homem sobre o mundo, tendo-se em conta o respeito da ecologia” (DP 327). O documento denuncia os efeitos devastadores da industrialização e urbanização descontroladas, bem como a necessidade, por parte das nações mais ricas, de abandonar o consumismo, tendo em vista o esgotamento dos recursos naturais (DP 496). Assume preservar os recursos naturais criados por Deus para todos os seres humanos a fim de salvaguardá-los às gerações futuras (DP 1236).

Em 1992, em Santo Domingo, na República Dominicana, ocorreu a IV Conferência do Episcopado Latino-americano e seus resultados estão no documento que apresenta a sacralidade da criação ao afirmar que ela é o resultado da Palavra do Senhor e da presença do Espírito, que desde o princípio pairava sobre tudo o que foi criado (cf. Bíblia, Gênesis 1,2). Essa foi a primeira aliança de Deus conosco. Quando o



ser humano nega a sua participação nessa aliança de amor, o pecado do homem afeta sua relação não apenas com Deus, mas com toda a criação. O documento aponta como desafios pastorais do continente as grandes cidades que estão adoecidas, suas zonas centrais deterioradas e suas periferias extremamente empobrecidas e que, no campo, os povos indígenas e os camponeses são despojados de suas terras ou confinados em terras menos produtivas, enquanto continua a derrubada e a queimada das florestas na Amazônia e em outras partes do continente (SD 169).

O documento afirma ser necessário, conjugar crescimento econômico com os limites ecológicos. O desenvolvimento deve seguir: uma ética ambiental, que abandone a moral utilitarista e individualista; a destinação universal dos bens da criação e a promoção da justiça e da solidariedade, reafirmadas como valores indispensáveis. No que tange aos cristãos do continente, devem: responsabilizar-se em relação aos modelos de desenvolvimento que provocaram os atuais desastres ambientais e sociais e são convocados a olhar para os empobrecidos e imitá-los na forma de viver com sobriedade; empreender uma tarefa de reeducação de todos diante do valor da vida e da interdependência dos diversos ecossistemas; valorizar a sapiência dos povos indígenas no que diz respeito à preservação da natureza como ambiente de vida para todos; explicitar a nova relação estabelecida pelo mistério da encarnação, pela qual Cristo assumiu toda a criação; conscientes da crise ecológica, questionar a riqueza e o desperdício (SD 170).

Santo Domingo aborda o tema da Terra como dom de Deus: “Do Senhor é a terra e o que nela existe, o mundo e seus habitantes” (Bíblia, Sl 24,1) é afirmação de fé que percorre toda a Bíblia e confirma a crença dos povos de que a Terra é o primeiro sinal da Aliança de Deus com o homem. Assim, o uso da terra deve preservar a justiça e o direito de todos terem acesso aos bens da criação, que Deus destinou ao serviço de todo ser humano que vem a este mundo (SD 171).

Em 2007, no Brasil, na cidade de Aparecida, ocorreu a V Conferência do Episcopado Latino-americano, em cujo documento final, a temática ecológica aparece em diferentes momentos e sob diversos prismas.

No capítulo II, ao tratar sobre a realidade desafiante do continente, denuncia que as indústrias extrativistas internacionais e a agroindústria, não raras vezes, acabam não respeitando os direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais dos povos locais, não assumindo as responsabilidades pelos danos causados à natureza. Denuncia, ainda, a subordinação



da natureza ao desenvolvimento econômico, com danos à biodiversidade, com esgotamento dos mananciais de água e de outros recursos naturais, envenenamento do ar e mudanças climáticas (DAp 66).

O documento reconhece a América Latina como um continente que possui uma das maiores biodiversidades do planeta e que os povos e as culturas que aqui estão possuem grandes conhecimentos tradicionais sobre a utilização sábia dos recursos naturais, bem como o valor e o uso medicinal de plantas e outros organismos vivos. Profeticamente, denuncia que esses conhecimentos têm sido, de modo ilícito, apropriados por indústrias farmacêuticas e de biogenética, causando prejuízos às pessoas que dependem desses recursos para o seu sustento. Denuncia, ainda, que, nas decisões sobre a riqueza da biodiversidade e da natureza, os povos tradicionais não são ouvidos, sendo praticamente excluídos das discussões (DAp 83-84).

Ao mesmo tempo alerta que o aumento da agressão ao meio-ambiente é usado como pretexto para colocar em prática a proposta de internacionalização da Amazônia, cujo objetivo é apenas servir aos interesses capitalistas de grandes empresas internacionais e para a intensificação de disputas pela ocupação do território. Assim defende que as populações tradicionais da região sejam respeitadas e tenham seus territórios reconhecidos e legalizados (DAp 86).

No capítulo III, no item *A boa nova do destino universal dos bens e da ecologia*, recordando São Francisco de Assis no *Cântico das Criaturas*, no qual chama a Terra de mãe e irmã, Casa Comum e lugar da Aliança de Deus com os seres humanos e com toda a criação, afirma que a criação é uma forma de manifestação do amor providente de Deus e que foi entregue ao ser humano para cuidar dela e transformá-la em fonte de vida digna para todos. O seguidor de Jesus, como discípulo missionário, tem a missão de contemplá-la, cuidar e utilizá-la de acordo com a sabedoria divina (DAp 125).

Buscando a teologia paulina, de recapitulação de todas as coisas em Cristo (cf. Bíblia. 1Coríntios 3,21-23), a Conferência de Aparecida defendeu que a forma correta de respeitar a natureza é promovendo uma ecologia aberta à transcendência, que respeite a pessoa, a família, os ambientes e as cidades e novamente afirmou o destino universal dos bens, que exige a solidariedade com as gerações presentes e vindouras. Tendo em vista que os recursos naturais são limitados, o uso de cada um deles



deve estar regulado pelo princípio de justiça distributiva, respeitando o desenvolvimento sustentável (DAp 126).

No capítulo IX, há um item específico sobre o cuidado com o meio ambiente onde afirma que, somos chamados a dar graças pelo dom da criação, que é reflexo da sabedoria e beleza do Logos criador e que o ser humano é chamado a viver em comunhão com Deus, entre si e com toda a criação. Ensina que a natureza é uma herança que o povo do continente recebe de forma gratuita e que, por ser ela frágil e indefesa diante dos poderes econômicos e tecnológicos, devemos assumir, como profetas da vida, o dever de denunciar e combater intervenções sobre os recursos naturais que almejam apenas os interesses da indústria capitalista que, de forma irracional, destroem as fontes de vida (DAp 470-471).

O documento apresenta como proposta e orientação colocar em prática uma evangelização que: enxergue a natureza como um dom de Deus, espaço que deve ser cuidado como Casa Comum; esteja presente pastoralmente junto às populações que sofrem com o desenvolvimento predatório e lute com elas para que consigam o direito à terra e o acesso à água; procure um modelo de desenvolvimento alternativo, integral solidário, imbuído de uma ética do cuidado que inclua a responsabilidade por uma autêntica ecologia integral, que se fundamenta no evangelho da justiça, da solidariedade e do destino universal dos bens, superando a lógica utilitarista e individualista; crie uma consciência no povo sobre a importância da Amazônia para todo o planeta e apoie com recursos humanos e financeiros necessários a Igreja, que nela vive, para continuar proclamando o evangelho da vida, formando leigos e sacerdotes que defendam os pobres e a floresta (DAp 475).

Em Aparecida, a ecologia e a proteção da natureza são vistas como novos areópagos onde os discípulos e missionários de Jesus Cristo são chamados a ser uma presença ética, semeadores dos valores do Evangelho (DAp 491) e promotores da cultura da paz, fruto de um desenvolvimento sustentável, equitativo e respeitoso da criação (DAp 541).

Conclusão

A pesquisa evidenciou que, embora a temática ecológica não tenha sido uma das principais preocupações no Concílio Vaticano II, o documento *Gaudium et Spes* apresenta alguns acenos ao assunto e defende o destino universal dos bens da Terra. Todos os Papas posteriores ao Con-



cílio afirmaram a destinação universal dos bens da criação e, com relação ao meio ambiente, dando força a esta temática nos pronunciamentos e documentos. Entretanto é o Papa Francisco que pode ser qualificado como o papa verde, pois apenas em seu pontificado foram redigidos dois documentos dedicados inteiramente à temática ambiental, além de vários pronunciamentos. Observa-se que o pontífice atual luta por uma harmonia entre os seres humanos que deve estender-se também à criação na responsabilidade por uma economia humana e integral caminho de salvação da nossa Casa Comum. Propõe a conversão, que consiste em deixar a arrogância de querer dominar o semelhante e a natureza reduzida ao mero objeto manipulável para entrarmos na humildade de quem cuida dos outros e da criação. No seu pensamento, o cuidado com a criação não é apenas uma questão ética, mas profundamente teológica, pois diz respeito à relação entre o mistério de Deus e o mistério do homem.

Com relação às Conferências Episcopais do Continente Latino-americano, percebe-se que a temática gradativamente vai ganhando espaço nas discussões e nos documentos finais, tendo em vista que, na primeira conferência, no Rio de Janeiro, a temática sequer apareceu. Em Medellín, a temática aparece ligada ao drama dos empobrecidos e reafirma a destinação universal dos bens da criação. Em Puebla, o tema ganha força, ocorre a denúncia de um processo de industrialização e urbanização que destrói a natureza e prejudica o equilíbrio ecológico. A conferência de Santo Domingo defende a sacralidade da criação como obra de Deus. No *Documento de Aparecida*, a temática ambiental ganha relevância, aparece o termo “Casa Comum” para designar o planeta Terra e é possível perceber o pensamento ecológico do Papa Francisco, então, Cardeal Bergoglio, redator do documento.

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE II, 1968, Medellín. *Documento de Medellín – texto integral*. Disponível em: https://pjmp.org/subsidios_arquivos/cnbb/Medellin-1968-2CELAM-PORTUGUES.pdf. Acesso em: 7 maio 2024.



CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE IV, 1968, Santo Domingo. *Documento de Santo Domingo*: conclusões. Trad. Oficial da CNBB. Disponível em: https://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182510.pdf. Acesso em: 7 maio 2024.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE V, 2007, Aparecida. *Documento de Aparecida*: texto conclusivo. São Paulo: Paulus, 2008.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE, III, 1979, Puebla. *Documento de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.

PAPA BENTO XVI. *Carta Encíclica Caritas in Veritate*: sobre o desenvolvimento integral na caridade e na verdade. São Paulo: Paulus, 2009.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, 2015.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Laudate Deum*: sobre a crise climática. São Paulo: Loyola, 2023.

PAPA JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Laborem Exercens*: sobre o trabalho humano. 1981. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html. Acesso em: 10 maio 2024.

PAPA JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Evangelium Vite*: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. São Paulo: Paulus, 1995.

PAPA PAULO VI. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: maio 2024

PAPA PAULO VI. *Discurso à Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura*. 1970. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html. Acesso em: 10 jun. 2024.

PAPA PAULO VI. *Carta Encíclica Populorum Progressio*: sobre o desenvolvimento dos povos. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html#_ftnref20. Acesso em: 7 maio 2024.



Fraternidade e ecologia integral: o desenvolvimento sustentável na perspectiva do magistério do Papa Francisco em “Laudato Si”

Fraternity and integral ecology: sustainable
development from the perspective of Pope
Francis magisterium in “Laudato Si”

*Adamo Fernando Valeque**

PUC-SP

*Antonio de Lisboa Lustosa Lopes***

PUC-SP

*Anyine Henry****

PUC-SP

Recebido em: 16/09/2024. Aceito em: 01/10/2024.

* Mestrando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP). Bacharel em Teologia (Instituto São Paulo de Estudos Superiores, São Paulo, 2023). Participante do Grupo de Pesquisa José Comblín do Programa de Estudos Pós-graduados de Teologia da PUC-SP.

E-mail: valequeadam@gmail.com.

** Doutor em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo, 2010). Mestre em Teologia Prática (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2005). Docente de Teologia Prática na Graduação em Teologia e no Programa de Estudos Pós-graduados de Teologia da PUC-SP, professor-pesquisador no Grupo de Pesquisa José Comblín do mesmo Programa.

E-mail: allopes@pucsp.br.

*** Mestrando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP). Bacharel em Teologia (Instituto São Paulo de Estudos Superiores, São Paulo, 2023). Bacharel em Filosofia e Estudos Religiosos (Universidade Católica da África Oriental, Nairobi, Quênia, 2018). Participante do Grupo de Pesquisa José Comblín do Programa de Estudos Pós-graduados de Teologia da PUC-SP.

E-mail: henryanyine@gmail.com.

Dossiê





Resumo: *Este estudo examina a encíclica “Laudato Si” do Papa Francisco, destacando sua abordagem inovadora e holística sobre as questões ecológicas contemporâneas através do conceito de ecologia integral. Inspirada pelo “Cântico das Criaturas” de São Francisco de Assis, a encíclica coloca a Terra como nossa “casa comum” e enfatiza a interconexão entre todas as formas de vida, promovendo uma visão que abrange dimensões ambientais, sociais, econômicas e culturais. A ecologia integral é apresentada como uma forma de ver e entender a realidade que promove a justiça social, a dignidade humana e o cuidado ambiental. O estudo analisa como a encíclica propõe uma resposta moral e espiritual às crises ecológicas e sociais, instigando uma “conversão ecológica” global. O estudo conclui que a “Laudato Si” oferece uma contribuição significativa para o discurso ecológico contemporâneo, integrando saberes científicos e teológicos e propondo um caminho para a sustentabilidade e a justiça social. É uma abordagem que busca inspiração no grande movimento espiritual da ecologia integral forjado pelo Papa Francisco ao reconhecer o cuidado com a casa comum como responsabilidade intergeracional que expressa a profissão de fé cristã. De tal modo que torna inteiramente relevante a compreensão de que a vida é uma realidade integral e totalmente interligada.*

Palavras-chave: Laudato Si; ecologia integral; conversão ecológica; cuidado da criação; fraternidade.

Abstract: *This study examines Pope Francis’ encyclical “Laudato Si”, highlighting his innovative and holistic approach to contemporary ecological issues through the concept of integral ecology. Inspired by the Canticle of the Creatures of Saint Francis of Assisi, the encyclical places the Earth as our “common home” and emphasizes the interconnection between all forms of life, promoting a vision that encompasses environmental, social, economic and cultural dimensions. Integral ecology is presented as a way of seeing and understanding reality that promotes social justice, human dignity and environmental care. The study analyses how the encyclical proposes a moral and spiritual response to ecological and social crises, instigating a global “ecological conversion”. Furthermore, it highlights the crucial role of young people as agents of change in tackling climate change and promoting sustainable development, reinforcing the need for an integrated and multidisciplinary approach to solving environmental problems. The research concludes that “Laudato Si” offers a significant contribution to contemporary ecological discourse, integrating scientific and theological knowledge and proposing a path to sustainability and social justice. It is an approaching that seeks inspiration in the great spiritual movement of integral ecology forged by Pope Francis when he recognizes care for the common home as an intergenerational co-responsibility that shows the profession of Christian faith. In such a way that it makes the understanding that life is an integral and totally interconnected reality entirely important.*

Keywords: Laudato Si; integral ecology; ecological conversion; care for creation; fraternity.



1 Introdução

O título que o Papa Francisco escolhe para sua encíclica que trata das preocupações ecológicas, “*Laudato Si*”, é inspirado na oração de São Francisco de Assis, no Cântico das Criaturas: “Louvado sejas, meu Senhor”. A reflexão no texto começa por situar o homem no seu devido lugar entre as criaturas de Deus. A terra é comparada a uma “boa mãe” que abre os braços para nos abraçar, é a nossa casa, é o nosso lugar. Mas, mais do que uma realidade espacial onde vivemos, a terra é também comparada a uma irmã com quem partilhamos a nossa vida. Fazemos parte da sua realidade e ela faz parte de nós. Somos feitos do seu pó (Gn 2,7); nosso corpo é construído pelos elementos do planeta, respiramos seu ar e recebemos vida e frescor de suas águas.

Infelizmente, com nosso próprio estilo de vida, infligimos persistentemente danos à nossa própria casa, e esta irmã terra “agora clama-nos devido ao dano que lhe infligimos pelo nosso uso irresponsável e abuso dos bens com os quais Deus a dotou” (LS, 2015, n. 2). Os danos que criamos não afetam apenas o meio ambiente natural, mas também a própria humanidade, especialmente os pobres e os vulneráveis entre nós, o que torna as questões ecológicas que enfrentamos hoje carregadas de implicações morais: “o seu grito, unido ao dos pobres, incita a nossa consciência a reconhecer os nossos pecados contra a criação” (LS, 2015, n.8). As questões ecológicas de que tratamos hoje têm uma dimensão moral e estão intrinsecamente ligadas ao pecado.

Dado que o problema ecológico é também uma questão moral, a resposta adequada é a penitência, que traz à luz o que São João Paulo II chama de “conversão ecológica global” (*apud* LS, 2015, n. 5). Neste contexto, São Francisco de Assis é:

o exemplo por excelência do cuidado dos vulneráveis e de uma ecologia integral vivida com alegria e autenticidade... Ele nos mostra quão inseparável é o vínculo entre a preocupação pela natureza, a justiça para os pobres, o compromisso com a sociedade e a paz interior” (LS, 2015, n.10).

Neste contexto, a “*Laudato Si*” desenvolve-se em torno do conceito de ecologia integral, um paradigma a ser utilizado para articular as relações fundamentais da pessoa com Deus, consigo mesmo, com os outros seres humanos e com o resto da criação. Este movimento quadridimensional de contemplação abre as portas para as descobertas das



ciências naturais, bem como para as reflexões de teólogos e filósofos não católicos, uma abordagem sem precedentes por qualquer encíclica anterior à “*Laudato Si*”.

Como explica o próprio Papa Francisco, este movimento começa por ouvir espiritualmente os resultados da melhor investigação científica sobre questões ambientais hoje disponíveis, “deixar-se tocar por ela em profundidade e dar uma base concreta ao percurso ético e espiritual seguido.” (LS, 2015, n. 15). A ciência fornece ferramentas valiosas para entender os problemas ambientais e pode nos ajudar a responder a eles de forma prática e informada. No entanto, o “clamor da terra” mencionado pelo Papa é algo que transcende a abordagem científica, englobando também dimensões espirituais e éticas. O diálogo proposto por ele, que é abordado ao longo da Encíclica, busca integrar essas diferentes perspectivas para compreender e resolver os problemas ambientais de maneira mais holística. Finalmente, com base na convicção de que a mudança é impossível sem a devida motivação e sem um processo educativo, a “*Laudato Si*” propõe algumas diretrizes inspiradas para o desenvolvimento humano que podem ser encontradas no tesouro da experiência espiritual cristã.

2 O conceito de ecologia integral

As crenças fundamentais sobre Deus e o mundo criado levam a uma forma específica de olhar as realidades, a uma certa visão de mundo, a um tipo de olhar que percebe as interconexões na criação. O bispo de Roma fala dela como “uma atitude do coração que aborda a vida com uma atenção serena, capaz de estar plenamente presente diante de alguém”. Jesus é o exemplo supremo deste olhar:

Jesus ensinou-nos esta atitude, quando nos convidava a olhar os lírios do campo e as aves do céu, ou quando, na presença dum homem inquieto, «fitando nele o olhar, sentiu afeição por ele» (Mc 10,21). De certeza que Ele estava plenamente presente diante de cada ser humano e de cada criatura, mostrando-nos assim um caminho para superar a ansiedade doentia que nos torna superficiais, agressivos e consumistas desenfreados (LS, 2015, n. 226).

Este olhar de Jesus é especialmente importante. A cena de Jesus contemplando a beleza das plantas e dos animais, seu encontro com o jovem rico e o chamado feito ao publicano Mateus, entre outros, revelam



a atitude de Jesus, que olha as pessoas e as coisas com amor, percebendo a plenitude do que elas são e podem se tornar. Há sempre mais em alguém ou em algo do que a simples visão da presença. No caso de Mateus, o “algo mais” revela que um cobrador de impostos, visto como pecador e traidor pelos judeus devido à sua colaboração com os romanos, tem a capacidade de se transformar em um grande apóstolo e evangelista.

No caso da ecologia integral, trata-se da abertura paciente para imaginar e compreender as muitas interconexões entre as outras criaturas com quem partilhamos o mundo. Todas as coisas ao nosso redor – as árvores, os animais e o solo – são muito mais do que simples objetos de experiência. Estão interligados de uma forma que impacta profundamente nossas vidas. De acordo com o ecologista Aldo Leopold, o solo é fundamental como “uma fonte de energia” que flui do sol através das plantas e dos animais, sustentando a vida. Ele o vê como uma comunidade à qual devemos retribuir, não apenas com cuidado, mas também aceitando nossa própria morte e decadência como parte do ciclo natural (Aldo, 1968, p. 216). Sem solo, não há ser humano. A ecologia integral nos inspira a olhar com abertura paciente para aprender essas conexões. São Francisco de Assis, cujo poema-oração serve de inspiração para o título da encíclica, é proposto pelo Papa Francisco como o modelo para pensar o que significa uma ecologia integral.

Francisco ajuda-nos a ver que uma ecologia integral exige abertura a categorias que transcendem a linguagem da matemática e da biologia e nos levam ao cerne do que é ser humano. Assim como acontece quando nos apaixonamos por alguém, sempre que ele olhava para o sol, para a lua ou para o menor dos animais, ele começava a cantar, atraindo todas as outras criaturas para o seu louvor. Ele comungou com toda a criação, até mesmo pregando às flores, convidando-as “a louvar o Senhor, como se fossem dotadas de razão” (LS, 2015, n. 11).

As histórias sobre São Francisco frequentemente o retratam em uma relação especial com a criação, mostrando-o até pregando para peixes e pássaros. Embora essas imagens possam parecer românticas ou ingênuas, o Papa nos convida a perceber que, por trás delas, há uma compreensão profunda e séria. A atitude do *poverello* de Assis em relação à criação não é mera expressão de “romantismo ingênuo”, mas uma visão global da existência que reflete uma maneira profunda e respeitosa de entender o papel do ser humano no mundo e sua relação com os outros seres da criação. Nossa atitude de amor e cuidado afeta o que vemos e,



portanto, o que valorizamos. A consciência de nossos relacionamentos, ao nos unir intimamente com tudo o que existe, pode ser um caminho para a transformação moral. Assim, o reconhecimento dessa conexão pode estimular uma conversão moral. “Se nos sentirmos intimamente unidos a tudo o que existe, então a sobriedade e o cuidado brotarão espontaneamente” (LS, 2015, n. 11). Por outro lado,

se nos aproximarmos da natureza e do ambiente sem esta abertura ao espanto e à admiração, se já não falarmos a língua de fraternidade e de beleza na nossa relação com o mundo, a nossa atitude será a de senhores, consumidores, exploradores implacáveis, incapazes de impor limites às suas necessidades imediatas” (LS, 2015, n. 11).

No entanto, quando vemos o mundo com um olhar atento a essas ligações, vemos mais e de forma diferente. A ecologia integral é uma forma de ver que abre nossos olhos para as inúmeras criaturas com as quais estamos interrelacionados. Ela nos ajuda a compreender nossa interdependência e, assim, a valorizar o restante da criação:

Nós não estamos confrontados com duas crises distintas: uma ambiental e outra social, mas sim com uma crise complexa que é simultaneamente social e ambiental. As estratégias para uma solução exigem uma abordagem integrada para combater a pobreza, restaurar a dignidade da população excluídos e, ao mesmo tempo, protegendo a natureza (LS, 2015, n. 139).

O Papa Francisco inicia a “*Laudato Si*” contando a terra “entre os mais abandonados e maltratados dos nossos pobres” (LS, 2015, n. 2). O documento enquadra todas as questões ambientais no contexto da desigualdade global, enfatizando que a degradação ambiental e social afeta mais os pobres (LS, 2015, n. 48). O conceito de ecologia integral nos ajuda a abrir os olhos para ver essas conexões e nos convida a fazer uma conversão ecológica. Através da ecologia integral, podemos começar a “ouvir tanto o grito da terra como o grito dos pobres” (LS, 2015, n. 49). A ecologia integral oferece uma abordagem profundamente influenciada pelos princípios e valores da tradição católica. Ela integra a preocupação com o meio ambiente e com a justiça social, refletindo a visão católica de interdependência entre todos os aspectos da criação e da dignidade humana.



2.1 Ecologia integral e fraternidade

O quadro da ecologia integral nos convida a “integrar” várias dimensões “numa visão mais ampla da realidade” (LS, 2015, n. 138). Ela inclui múltiplas ecologias: ambiental, econômica, social, cultural e da vida cotidiana (ecologia humana). Também incorpora o princípio da Doutrina Social da Igreja do bem comum e uma noção de justiça intergeracional. Para compreender o conceito de “ecologia integral”, precisamos considerar o que se entende por integral e ecologia. Integral tem múltiplos significados: essencial, intrínseco, inteiro, completo, todo, constituinte e/ou necessário ao todo. Como tal, integral carrega diversas conotações quando aplicada à ecologia. Ecologia integral parece denotar uma imagem abrangente e holística da realidade. Tal quadro incorpora toda a ecologia: tudo o que a ecologia inclui. Dizer que a ecologia é integral também sugere que a própria ecologia é essencial para a nossa compreensão e relação com a realidade.

Ecologia, no uso atual, refere-se às relações complexas entre organismos e seus ambientes e ecossistemas. Curiosamente, a palavra ecologia vem do grego *oikos*, que significa lar, uma noção que ecoa no subtítulo da “Laudato Si’”: “Sobre o cuidado da nossa casa comum”. O cuidado da nossa casa comum, portanto, requer uma ecologia integral: um estudo multidisciplinar dos elementos necessários para “manter” e “cultivar” nossos ambientes naturais, materiais, sociais, culturais e humanos (LS, 2015, n. 124). A ecologia integral desenvolvida pelo Papa Francisco supõe a fraternidade, isto é, cuidar da biodiversidade é uma atitude de fraternidade, pois tal cuidado com o meio ambiente também significa cuidado para com os semelhantes (especialmente os mais vulneráveis, que são as primeiras vítimas dos efeitos da degradação ambiental) e, inclusive, com as futuras gerações. Desse modo, a fraternidade tem a ver com o ato de justiça e igualdade, pelo que “constitui um referencial teórico e prático capaz de recuperar a ideia força contida nos diversos apelos contemporâneos sobre o cuidado com o meio ambiente” (Vale; Brandão, 2015, p. 125).

No cenário de globalização que vivemos, caracterizado pelo descartável, a concepção da ecologia integral não passa por outra dimensão que não seja a de uma sociedade fraterna, que pensa sobre o bem-estar das futuras gerações:



Encontra-se o caminho para construir uma sociedade fraterna, dizendo como deve ser a sociedade do futuro. Cada vez mais as sociedades estão diversificadas e desligadas entre si por um ponto crucial, que decorre da crescente desigualdade entre os ricos e os pobres, quer seja dentro dos estados nacionais, quer entre os muitos estados internacionais. E essa é uma realidade que gera problemas de vulnerabilidade individual e coletiva em e entre vários grupos de mulheres crianças, idosos, pessoas com deficiência, minorias indígenas, refugiados, pessoas em situações anômalas sem mínimas condições dignas (Vale; Brandão, 2015, p. 125).

Desse modo, uma sociedade fraterna “é uma sociedade com vista no futuro”, constituída de pessoas humanas íntegras, capazes de perceber o sentido da existência e que adotam modos de vida que dão sentido à vida dos outros, especialmente das futuras gerações. Partindo dessa perspectiva, percebemos claramente a relação existente entre a ecologia integral e a fraternidade, de maneira que a fraternidade é um valor fundamental para a efetivação da conversão ecológica sonhada pelo Papa Francisco na “*Laudato Si*”.

2.2 Ecologia integral e sustentabilidade

O Papa Francisco reformula a sustentabilidade em termos do conceito de ecologia integral. A sustentabilidade na “*Laudato Si*” abrange o desenvolvimento e o uso de recursos, mas também se expande para incluir o desenvolvimento humano integral. A sustentabilidade é um campo multidisciplinar estudado e praticado por acadêmicos, decisores políticos, ativistas, empresas, organizações da sociedade civil e cidadãos individuais. O termo evolui para considerar múltiplas dimensões além da ambiental: social, econômica e cultural. Juntamente com a sustentabilidade, o campo da justiça ambiental examina como as alterações climáticas e a degradação ambiental são vivenciadas na interligação entre múltiplas ecologias (LS, 2015, n. 25).

Os antecessores do Papa Francisco criticam repetidamente o consumismo dos ricos e, na verdade, das classes médias dos países desenvolvidos. A “*Laudato Si*” baseia-se nas críticas do Papa Francisco à economia em sua exortação apostólica “*Evangelii Gaudium*”, onde ele argumenta que os sistemas de mercado contemporâneos levam à desigualdade e à exclusão (EG, 2013, n. 53). O consumismo excessivo dos mais ricos contribui para o tratamento desigual dos seres humanos, muitas vezes reduzidos a meros recursos descartáveis. Esse problema é



refletido globalmente e afeta desproporcionalmente os mais pobres. Em meio a essas questões, a ecologia integral oferece uma abordagem única ao integrar preocupações ambientais e sociais. Ela propõe uma visão mais holística da justiça, que busca tratar tanto a degradação ambiental quanto às desigualdades sociais de maneira interconectada. Portanto, o que a ecologia integral tem a oferecer é uma abordagem que une essas duas dimensões, promovendo uma justiça mais ampla e sustentável.

A “*Laudato Si*” é informada pelos avanços mais recentes em sustentabilidade e justiça ambiental e se baseia na Doutrina Social da Igreja em relação ao meio ambiente, economia, desenvolvimento e ecologia humana dentro desses ensinamentos. Três pontos são particularmente relevantes para entender a abordagem católica da ecologia integral: o consumismo excessivo compromete a realização dos princípios da Doutrina Social da Igreja; o desenvolvimento integral visa atender às necessidades humanas de forma abrangente, promovendo o florescimento das múltiplas dimensões da sociedade; e uma autêntica ecologia humana demonstra os efeitos negativos do consumismo ao transformar a terra em um “imenso monte de sujeira” (LS, 2015, n. 21).

Para que o desenvolvimento integral se concretize, são necessárias mudanças nos aspectos pessoais, institucionais e sistêmicos. O Papa apela para “uma conversão ecológica”, que exige uma abordagem holística e abrangente para curar um mundo danificado. Essa conversão se expressa por meio de uma sobriedade libertadora (LS, 2015, n. 222), que não apenas reduz o consumismo, mas promove uma consciência mais profunda sobre como cultivar encontros autênticos e relações amorosas em todos os níveis, desde a família até a sociedade global e as gerações futuras.

A ecologia humana reconhece que o “ambiente humano e o ambiente natural deterioram-se juntos; não podemos combater adequadamente a degradação ambiental se não atendermos às causas relacionadas com a degradação social” (LS, 2015, n. 48). Essas causas surgem do pecado individual, social e estrutural. Seguindo a dinâmica da graça e do pecado, vemos que o que leva aos vícios e à injustiça estrutural deve, em última análise, ser remediado voltando-se para Deus. Assim como o pecado infecta todos os níveis da realidade e se espalha em múltiplas ecologias, a graça abrirá o nosso mundo para a cura.

O estudo da sustentabilidade é um componente essencial da ecologia integral, pois é fundamental para desenvolver ações que assegurem um ambiente sustentável para a humanidade. Considerar a



sustentabilidade nos leva a refletir sobre práticas concretas para proteger o planeta e promover ações que preservem a integridade da nossa casa comum e de todos os seus componentes.

2.3 Ações práticas sobre ecologia integral e fraternidade

O Papa Francisco exorta-nos a cultivar uma “visão mais ampla da realidade” com o quadro da ecologia integral. Ele nos convida a perceber e estudar as interconexões e a evitar “a fragmentação do conhecimento e o isolamento de bits de informação” (LS, 2015, n. 138). Tal abordagem integral para compreender a ecologia requer diálogo entre múltiplos setores em múltiplos níveis. Precisamos buscar diálogo e formar parcerias com pessoas e organizações que possuem experiências valiosas e que podem ter objetivos que nos são desconhecidos ou até estranhos.

Precisamos ouvir uns aos outros com humildade e um senso de abertura para uma visão mais ampla da realidade. Para contrariar as causas das nossas tendências para degradar múltiplas ecologias, precisamos de encontrar caminhos que nos abram à conversão ecológica. Este é um processo que pode começar em uma área e se expandir para outras, aprofundando-se com o tempo. Isto exige uma melhor educação ambiental, oportunidades para a contemplação regular e um compromisso com a mudança dos hábitos pessoais, além da contribuição para a transformação dos sistemas que degradam diversos ecossistemas.

O consumismo, por exemplo, pode ser abordado por meio de diversas estratégias. Escolas, governos, organizações da sociedade civil e empresas têm um papel crucial na conscientização sobre as consequências do consumo excessivo e na promoção de alternativas que tragam satisfação de formas mais sustentáveis. Além disso, as organizações podem dedicar tempo e recursos para atividades contemplativas durante o trabalho e na escola, incentivando a reflexão crítica sobre a relação com diferentes ecossistemas.

No entanto, é essencial que essas ações não se limitem a medidas superficiais; devem incluir a definição de metas concretas para a mudança de hábitos de consumo, acompanhamento rigoroso do progresso e uma avaliação honesta do impacto dessas mudanças. Sem um compromisso genuíno e uma abordagem crítica, essas iniciativas podem acabar sendo apenas gestos simbólicos que não enfrentam efetivamente a raiz do problema do consumismo.



Finalmente, é crucial enfrentar os incentivos estruturais que promovem o consumismo, começando com a análise crítica das práticas de marketing, das metas agressivas de vendas e da lógica comercial que prioriza o lucro acima de tudo. O consumismo também está vinculado ao excesso de horas de trabalho, que muitas vezes leva as pessoas a buscarem conforto no consumo desenfreado. Assim, as organizações devem repensar suas políticas de trabalho, oferecendo jornadas mais equilibradas e benefícios adequados para garantir que os funcionários não dependam do consumo para compensar o desgaste causado pelo excesso de trabalho. Uma mudança estrutural desse tipo é essencial para uma abordagem mais sustentável e humana.

Tais mudanças também promoveriam um equilíbrio mais saudável entre trabalho e vida pessoal e melhores ecologias familiares. Se tudo estiver relacionado, então a saúde das instituições de uma sociedade terá consequências para o ambiente e para a qualidade de vida humana.

Toda violação da solidariedade e da amizade cívica prejudica o ambiente. Neste sentido, a ecologia social é necessariamente institucional e gradualmente se estende a toda a sociedade, desde o grupo social primário, a família, até o grupo mais amplo local, nacional e comunidades internacionais (LS, 2015, n. 142).

3 Ecologia integral e fraternidade: conceitos centrais da “*Laudato Si*”

O Papa Francisco opta por utilizar o conceito de ecologia integral como uma abordagem “capaz de levar em conta todos os aspectos da crise mundial” (LS, 2015, n.137). A ecologia integral se abre a todas as fontes possíveis de conhecimento, pois, se “tivermos presente a complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas, devemos reconhecer que as soluções não podem vir de uma única maneira de interpretar e transformar a realidade” (LS, 2015, n. 63). Assim, devemos nos preocupar em desenvolver uma ecologia capaz de remediar os danos que causamos, de modo que nenhum ramo das ciências e nenhuma forma de sabedoria seja deixado de lado. A abordagem integral percorre toda a encíclica como uma estrutura que une as principais premissas e argumentos. Isso torna-se evidente ao considerar as percepções de todos os ramos da sabedoria humana: das disciplinas teológicas e filosóficas, dos estudos sociais e políticos, e das ciências naturais e humanas.



Na encíclica, o Papa Francisco busca sintetizar as contribuições de seus antecessores, de outros líderes religiosos, de conferências episcopais locais, do catecismo, de teólogos, filósofos, cientistas, sociólogos e de diversos pensadores sobre a crise ambiental e as formas de respondê-la. Essa abordagem holística e integral torna possível uma compreensão abrangente da crise ecológica contemporânea e uma resposta bem equilibrada a ela, pois não podemos tratar “o meio ambiente isoladamente; a questão não pode ser abordada de forma fragmentada” (LS, 2015, n. 160).

Ao longo da encíclica, o Papa faz várias referências a seus antecessores, que já ecoavam preocupações sobre as questões ecológicas globais. Nas suas próprias encíclicas e cartas apostólicas, João XXIII, Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI alertaram sobre a deterioração ecológica e a responsabilidade humana em evitá-la. João Paulo II apelou para uma conversão ecológica global, tentando salvaguardar as condições morais para uma autêntica ecologia humana (CA, 1991, n. 38).

Bento XVI adverte sobre o perigo do estilo de vida contemporâneo, que se inclina para o “hedonismo e o consumismo”, e apela para uma mudança de estilo de vida, cujas escolhas são guiadas pela busca da “verdade, beleza, bondade e comunhão com os outros” (CV, 2009, n. 48). Ele argumenta que a deterioração da natureza está intimamente ligada à cultura que molda a coexistência humana e insiste na necessidade de reconhecer que o ambiente natural foi gravemente prejudicado pelo nosso comportamento irresponsável. Os Papas fazem eco às reflexões e advertências de inúmeros teólogos, filósofos, cientistas e grupos da sociedade civil, que enriqueceram o pensamento da Igreja sobre a complexidade do problema ecológico.

Na “*Laudato Si*”, questões importantes tratadas em documentos anteriores da Igreja são trazidas novamente à tona e reexaminadas, mas agora dentro do contexto de uma ecologia integral. Isso é especialmente evidente em uma série de temas que são constantemente revisitados e aprofundados:

A convicção de que tudo no mundo está conectado, o valor intrínseco próprio de cada criatura, o significado humano da ecologia, a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a crítica aos novos paradigmas e formas de poder derivados da tecnologia, a cultura do descartável e a proposta de um novo estilo de vida, o apelo à procura de outras formas de compreensão da economia e do progresso, a grave



responsabilidade dos governos internacionais e política local, e a necessidade de um debate franco e honesto (Macedo, 2015).

Esses temas se espalham por toda a encíclica e estão cuidadosamente entrelaçados nas diferentes abordagens ou métodos empregados pelo Papa Francisco. Ampliam-se os horizontes do discurso ecológico, pois a ecologia integral exige que a proteção da natureza e o cuidado com os membros mais fracos da família humana estejam indissociavelmente ligados (cf. Murad, 2017, p. 486). No passado, o discurso ecológico corria o risco de se concentrar principalmente no ambiente físico, lidando com questões como a proteção de espécies ameaçadas ou exóticas e a conservação de ecossistemas primitivos. A ecologia integral, no entanto, implica essencialmente dimensões humanas e sociais.

A *Laudato Si* recorda a visão do Papa Bento XVI nesse sentido, ao afirmar que “o mundo não pode ser analisado isolando apenas um de seus aspectos, uma vez que o livro da natureza é um e indivisível, e inclui o meio ambiente, a vida, a sexualidade, a família, as relações sociais, e assim por diante” (LS, 2015, n. 06). Portanto, qualquer diálogo sobre questões ambientais precisa incluir a humanidade em primeiro lugar.

Quando falamos de “meio ambiente”, o que realmente queremos dizer é uma relação existente entre a natureza e a sociedade que nela vive. A natureza não pode ser vista como algo separado de nós ou como um simples cenário no qual vivemos. Fazemos parte da natureza, estamos incluídos nela e, portanto, em constante interação com ela (LS, 2015, n. 139).

4 Considerações finais

A encíclica “*Laudato Si*” do Papa Francisco apresenta uma abordagem inovadora e holística das questões ecológicas contemporâneas, baseada no conceito de ecologia integral. Inspirada no *Cântico das Criaturas* de São Francisco de Assis, ela descreve o planeta Terra como nossa “casa comum” e enfatiza a interconexão entre todas as formas de vida. Essa perspectiva amplia a compreensão dos desafios ecológicos, abrangendo dimensões ambientais, sociais, econômicas e culturais, promovendo uma visão que integra a justiça social, a dignidade da pessoa humana e o cuidado ambiental.



A presente análise mostra que a “*Laudato Si*” não se limita apenas a descrever tecnicamente os problemas ecológicos, mas propõe uma reflexão moral e espiritual que leva a uma «conversão ecológica» global. Essa conversão exige um comprometimento pessoal e coletivo que contribua para a transformação do nosso estilo de vida e sistema socioeconômico, a fim de promover a sustentabilidade e a justiça.

A encíclica ressalta a importância de uma abordagem integrada e multidisciplinar na resolução dos problemas ambientais, reconhecendo que a fragmentação do conhecimento e das ações impede uma resposta eficaz às crises ecológicas. Portanto, a *Laudato Si* oferece uma contribuição significativa ao discurso ecológico contemporâneo, ao integrar saberes científicos e teológicos que visam à proteção do meio ambiente. Igualmente, a encíclica propõe um caminho para a sustentabilidade e a justiça social que requer uma transformação profunda de valores e comportamentos, tanto no nível individual quanto coletivo. Essa integração de conhecimentos e a proposta de uma ecologia integral servem como um guia inspirador para a construção de um futuro mais justo, sustentável e próspero para todos.

Finalmente, somos convidados a não viver apenas como ocupantes da Terra, mas como seus cuidadores responsáveis. Devemos olhar além de nossos desejos imediatos e dar atenção ao nosso único planeta, reconhecendo a importância de preservar essa rica casa que Deus nos deu para habitar com gratidão e cuidado. Preservar o meio ambiente é também ser solidário e fraterno conosco e com as gerações futuras, pelo que devemos ser vigilantes em nossas ações para com a nossa “casa comum”, pois o que fazemos com o ambiente afeta diretamente nossas relações humanas.

Não podemos nos relacionar apenas com os recursos da Terra de forma utilitária, como o carvão e o gás natural extraídos para alimentar nossos dispositivos, substituindo a luz solar por lâmpadas artificiais, ou o petróleo retirado das profundezas para abastecer nossos carros. Da mesma forma, os alimentos que nos nutrem, como frutas e vegetais, são colhidos, embalados, transportados por longas distâncias, congelados, aquecidos no micro-ondas e, por fim, consumidos sem refletirmos sobre suas origens e o impacto de todo esse processo no meio ambiente.

Devemos nos reconectar com a Terra de maneira consciente, passando mais tempo na natureza, visitando florestas e rios e cultivando o solo para plantar sementes que garantam um futuro sustentável. Preci-



samos consumir de forma responsável, priorizando alimentos naturais e minimamente processados, e preservar o que é antigo e valioso. É nossa responsabilidade cuidar da Terra, compartilhando seus recursos com todos os seres vivos, louvando a Deus por nosso lar comum e consumindo apenas o que é necessário, inspirando os outros a fazerem o mesmo.

5 Referências

BENTO XVI, Papa. *Caritas in Veritate*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si: Sobre o Cuidado da Casa Comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

JOÃO PAULO II, Papa. *Centesimus Annus*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991.

LEOPOLD, Aldo. *A Sound County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

MACEDO, Roberto. *Carta encíclica Papa Francisco sobre o cuidado da casa comum*. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/artigos/carta-enciclica-laudato-si-do-santo-padre-francisco-sobre-o-cuidado-da-casa-comum/207408620>. Acesso em: 9 set. 2024.

MURAD Afonso. *Laudato Si e a Ecologia Integral: Um novo capítulo da doutrina social da Igreja*. Medellín.vol. XLIII/n. 168, Maio-Agosto. Bogotá, 2017, p. 469-494.

VALE DA SILVA, Ildete Regina; BRANDÃO, Paulo de Tarso. *Constituição e Fraternidade: O Valor Normativo do Preâmbulo da Constituição*. Curitiba: Juruá, 2015.



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.

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.

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
¹⁵ ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως,	¹⁵ O qual é a imagem do Deus invisível, Primogênito de toda criação.
¹⁶ 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· τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται.	¹⁶ Porque 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; todas as coisas por meio dele e para ele foram criadas
¹⁷ καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,	¹⁷ E ele é antes de todas as coisas e todas as coisas nele subsistem.
¹⁸ καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή , πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων ,	¹⁸ E ele 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 .
¹⁹ ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι	¹⁹ Porque nele aprovou toda a plenitude de habitar
²⁰ 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.	²⁰ 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 .

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 perícopes 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.



“Deus viu que tudo era muito bom”: o jardim como dádiva e a criação em colapso

“God saw that everything was very good”: the
garden as a gift and creation in collapse

*Euler Renato Westphal**

UNIVILLE e FLT

Recebido em: 06/09/2024. Aceito em: 30/09/2024.

Resumo: *Este artigo aborda aspectos da crise ambiental atual sob a perspectiva de Gn 1,31, que diz “Deus viu que tudo era muito bom”. O texto bíblico apresenta a criação como dádiva aos seres humanos e chama ao uso responsável dessa criação. De acordo com a análise de Van Rensselear Potter, o “pensamento perigoso” do modelo civilizatório exploratório sugere que, embora o progresso material prometa felicidade individual, seu destino é o colapso. As necessidades básicas dos seres humanos devem ser atendidas; contudo, os desejos por consumo excessivo são insaciáveis. A teologia bíblica destaca a relação amorosa com a criação simbolizada pelo cuidado com o jardim, que deve ser visto como uma concessão para o uso responsável, e não como propriedade. Nesse contexto, Jürgen Moltmann oferece importantes referências teológicas. O objetivo deste artigo é promover uma reflexão sobre a criação como dádiva e o compromisso das pessoas com o cuidado com todas as formas de vida, diante da ameaça de um “juízo final” resultante do colapso do paraíso. A teologia cristã, fundamentada no relato da criação, que confessa “Creio em Deus todo poderoso, criador do céu e da terra”, implica um cuidado responsável com a criação para evitar que o caos, o tohuwabohu, se instale e transforme o paraíso em um inferno onde a vida, como a conhecemos, não seja mais possível. A luz, como primeiro ato da criação, dissipa as trevas, assim como Cristo é a “luz do mundo” que traz*

* Doutor Honoris Causa (Universidade Friedrich Schiller, Jena/Alemanha, 2023). Doutor em Teologia (Escola Superior de Teologia, EST, São Leopoldo, RS, 1997). Professor de Teologia Sistemática da Faculdade Luterana de Teologia, São Bento do Sul, SC. Professor no Curso de Medicina, disciplina de Bioética. Professor no Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade na Universidade da Região de Joinville, SC.

E-mail: eulerwestphal@gmail.com.





esperança em meio às forças destruidoras do caos. A metodologia empregada para a investigação do tema em questão é de natureza bibliográfica, fundamentada na literatura especializada e em dados disponíveis on-line.

Palavras-chave: *teologia da criação; fraternidade; ecoteologia.*

Abstract: *This article examines aspects of the current environmental crisis from the perspective of Genesis 1:31: “God saw everything that he had made, and it was very good”. The biblical text presents creation as a gift to humanity and calls for responsible stewardship of this creation before God. According to Van Rensselaer Potter’s analysis, the “dangerous thinking” of the exploitative model of civilisation suggests that while material progress promises individual happiness, its ultimate destiny is collapse. Basic human needs must be met, but the desire for excessive consumption is insatiable. Biblical theology emphasises the loving relationship with creation, symbolised by the care of the garden, which should be seen as a concession for responsible use, not as property. In this context, Jürgen Moltmann provides important theological references. The aim of this article is to encourage reflection on creation as a gift and on humanity’s obligation to care for all forms of life in the face of the threat of a “final judgement” resulting from the collapse of paradise. Christian theology, based on the account of creation, confesses “I believe in the Almighty God, Creator of heaven and earth”, implying a responsible care for creation to prevent chaos or tohuwabohu from taking hold and transforming paradise into a hell where life as we know it is no longer possible. Light, as the first act of creation, dispels darkness, just as Christ is the “light of the world”, bringing hope amidst the destructive forces of chaos. The methodology adopted for the investigation of the topic is bibliographic in nature, based on specialized literature and online data.*

Keywords: *theology of creation; fraternity; ecotheology.*

1 Introdução

O modelo civilizatório da modernidade trouxe inúmeros benefícios para a humanidade: a erradicação em grande medida de doenças prevalentes como sarampo, coqueluche, catapora, caxumba, sarampo, poliomielite e entre outras é um exemplo disto. Além dos avanços na área da saúde, podemos constatar melhores condições de higiene nas cidades, transportes ágeis e acesso a bens e serviços para a maioria da população. Ao mesmo tempo em que há benefícios para a humanidade a serem registrados, o esgotamento dos recursos do planeta Terra está chegando ao limite de seu colapso.

O propósito do presente artigo é trazer a questão da crise ambiental para uma discussão teológica a partir de aspectos dos relatos da criação. Entendo que se faz necessário uma profunda reflexão sobre este cená-



rio, que pode ser considerado apocalíptico, assim como buscar atitudes individuais, coletivas e de políticas públicas que minimizem os danos à criação. O artigo destaca as consequências destrutivas da ação humana por meio da tecnologia, culminando na crise climática e causando efeitos devastadores para diversas formas de vida, em todas as regiões do planeta. No entanto, os textos bíblicos reafirmam a dignidade da boa criação de Deus, conforme proferido no Credo Apostólico, “Creio em Deus todo poderoso, criador do céu e da terra”. Diante das perspectivas de colapso do jardim do paraíso, Cristo se revela como a luz que ilumina e venceu as forças destrutivas do *chaos*, o *tohuwabohu*.

2 Descrevendo as perspectivas sombrias

No contexto das questões climáticas, constata-se o desaparecimento de borboletas, pássaros, plantas, árvores, mamíferos selvagens, répteis e, em especial, anfíbios. Percebe-se empiricamente que “o enriquecimento de vidas individuais” (Potter, 2016, p. 87) está destruindo as condições para que a sobrevivência das próximas gerações esteja garantida. Constatações de olhares atentos do que se passa no cotidiano são confirmadas pelas pesquisas científicas ao redor do planeta. A crise ambiental não se limita ao aumento das temperaturas, mas perpassa o expressivo aumento da industrialização, da produção de bens e do consumo desenfreado. Portanto, o problema ambiental é de natureza cultural, que impacta na saúde humana e ambiental (Rossi; Selbach; Westphal, 2024, p. 4).

2.1 O “pensamento perigoso” e a crise climática

O cientista norte-americano Van Rensselaer Potter (1911-2001) observou, a partir de suas pesquisas oncológicas em 1971, onexo causal entre o aumento exponencial de pessoas jovens com diagnóstico de câncer e o uso da tecnologia. Desde a década de 1950, estudos realizados por oncologistas, colegas seus, já constatavam a inter-relação entre saúde humana e saúde ambiental. Uma analogia utilizada para explicar essa relação é a comparação entre o câncer e o poder destrutivo dos seres humanos sobre outras formas de vida: “Em outras palavras, podemos perguntar se o destino humano é ser pela terra viva o que o câncer é para o homem?” (Potter, 2016, p. 29). Assim, houve publicações, na década de 1960, de pesquisas consistentes, apontando à associação direta entre o



uso de pesticidas e as doenças de descontrole celular. Segundo o cientista americano, “Estamos dizendo que sem os pesticidas e os herbicidas o trabalho seria impossível e agora estamos começando a ouvir que o homem pode estar ameaçado por algum dos muitos produtos químicos que se dizia serem sua salvação” (Potter, 2016, p. 29). A partir disso, ele propõe uma ciência da sobrevivência que possa reconectar dimensões humanas e ecológicas, saúde humana e saúde ambiental, cultura e religião, ciências exatas e ciências humanas, superando a compartimentalização das ciências. O autor denomina de “conhecimento perigoso” (Potter, 2016, p. 90) aquele que está na mão de especialistas, cegos para a realidade complexa. Segundo ele,

o conhecimento perigoso não é frequentemente reconhecido como tal no momento de sua descoberta. Um produto químico pode ser concebido em uma tentativa de curar o câncer, em seguida verifica-se que ele é eficaz como um herbicida e, finalmente, é usado como herbicida para destruir o fornecimento de uma nação inteira (Potter, 2016, p. 90).

No início do século XX observava-se que o domínio do ser humano sobre as criaturas estaria trazendo malefícios para toda a sorte de espécies. O teólogo luterano e educador Paul Max Fritz Jahr (1895-1953) apontava à crise do modelo civilizatório da modernidade com suas rupturas nas relações entre seres humanos, animais e plantas (Jahr, 1927, p. 2-4). Jahr e Potter tinham como propósito uma visão interdisciplinar das ciências bem como a sobrevivência do Planeta Terra. Jahr – e não Potter – cunhou a palavra “Bioética” como compromissos éticos para com os seres humanos, bem como todas as formas de vida e a sustentabilidade do planeta (Schochow; Grygier, 2012, p. 1; Pessini, 2012, p. 9-19).

Este propósito pode ser resumido na afirmação “O objetivo final deveria ser não somente o enriquecimento de vidas individuais, mas o prolongamento da sobrevivência da espécie humana em uma forma aceitável de sociedade” (Potter, 2016, p. 87). Os problemas ambientais apontados pelos dois pesquisadores podem ser observados nas experiências do nosso cotidiano: as temperaturas cada vez mais elevadas, a estação do inverno quase inexistente, os verões mais quentes, assim como as secas mais frequentes, inclusive em regiões como a Amazônia, e as inundações mais intensas, como aconteceu repetidamente no sul do Brasil, em especial, no Rio Grande do Sul.



2.2 O glaciador do “juízo final”: consequências dos impactos ambientais

Segundo uma publicação dos resultados de uma rede de pesquisa internacional, que está monitorando as alterações climáticas na Groenlândia e na Antártida desde o início dos anos 2000, foi constatada uma perda significativa de quase todas as formas de vida na Terra. Surpreendentemente, aspectos novos, que ainda não estavam no horizonte dos pesquisadores no início do século XXI, foram observados. No último ano, descobriu-se que o *Glaciador Thwaites*, “a geleira do fim do mundo”, localizada no mar de Amundsen, está descongelando a uma velocidade inimaginável. Em função disso, cientistas passaram a denominar este processo das geleiras de *doomsday glacier*, ou seja, “glaciador do juízo final”. Nos últimos doze meses, até maio de 2024, houve um aumento sem precedentes das temperaturas médias em todo o planeta. Esse calor extremo está causando fraturas no manto de gelo na parte inferior dessas geleiras (Aquino, 2024, 15’05”). Nos últimos anos, na Antártida, o inverno não ocorre mais como era costume. Pela primeira vez, foi registrado aumento global de 1.5 graus Celsius ao longo dos últimos doze meses (Mulckey, 2024).¹ As atividades humanas, como a exploração das minas de cobre no Chile, têm efeitos mensuráveis na Antártida. De igual modo, a deflorestação na Amazônia traz impactos nessa região gelada do planeta. Consequentemente, as alterações nas geleiras geram eventos climáticos extremos, em especial, no sul do Brasil, como enchentes, ciclones bomba e secas extremas (Aquino, 2024, 21’13”). A Antártida que tem a função de resfriar o planeta não dá mais conta de cumprir esse papel porque a Terra “está febril”, conforme mencionado na palestra do cientista Francisco Eliseu Aquino (2024, 20’:48”).

Assim como as pesquisas observaram essas alterações no extremo sul do planeta, também há secas recorrentes na região da Amazônia. Após as secas nos anos de 2005 e 2010, houve um recorde de eventos climáticos extremos na Amazônia em 2023. Devido à perda de 18% de sua cobertura florestal, surgem indícios de um “ponto de não retorno”, com áreas se transformando em cerrado e savanas (Andrade, 2024). Desse modo, o panorama de “juízo final” não se aplica apenas para os glaciares da Antártida e da Amazônia, mas também para outras regiões do planeta (Climainfo, 2024, p. 1).

¹ Tradução nossa: For the first time the world was 1.5 degrees warmer compared to pre-industrial times.



As más notícias não cessam. O permafrost (camada congelada do subsolo da crosta terrestre) vem se perdendo: nas regiões geladas no Círculo Polar Ártico, está se acelerando devido ao aumento da temperatura média de 2.5 graus Celsius, que é a média mais alta registrada em todo o globo. Além disso, a perda deste pergelissolo poderá ativar micro-organismos letais que estavam congelados há centenas ou milhares de anos, potencialmente causando epidemias em animais e humanos (Bykova, 2020). Além desse potencial destrutivo, o derretimento do permafrost está revelando segredos que a humanidade fez questão de esconder ao longo das últimas décadas: essas áreas foram utilizadas para o descarte de lixo químico, biológico e materiais radioativos (Cho, 2022).

Não é demais lembrar que, segundo constatação de cientistas, a pandemia da Covid-19 foi causada, em parte, por fatores ambientais. A pandemia revelou a interrelação entre saúde humana e meio ambiente, assim como o processo civilizatório da modernidade, caracterizado pela produção industrial sem limites e pelo descarte irresponsável dos resíduos dessa produção no meio ambiente (Kreutz; Heitmann; Schäfer; Aldudak; Schieffer; Schieffer, 2023, p. 234).

2.3 Uma tragédia anunciada e não ouvida: avisos da criação ignorados

Vimos que o teólogo Fritz Jahr, assim como Van Rensselaer Potter, alertava para o risco de que o “conhecimento perigoso” pudesse produzir um colapso ambiental. Embora Potter não fosse teólogo, ele se inspirava em teólogos como Teilhard de Chardin e Albert Schweitzer para integrar sabedoria e prudência ao conhecimento científico, considerando todas as formas de vida (Potter, 2016, p. 110-116).

Na teologia contemporânea, Jürgen Moltmann (1993, p. 34) aponta para a conexão entre os países industrializados e o contexto da cultura da cristandade que, segundo ele, perverteu a frase do relato da criação de subjugar a terra (Gn 1,28). A história da ciência moderna está fundamentada na compreensão de que o serviço a Deus acontece na ética cotidiana como serviço em benefício do próximo. Segundo o filósofo Charles Taylor (1931), “A teologia puritana do trabalho e da vida cotidiana criou um ambiente propício para a revolução científica. Na verdade, grande parte da visão de mundo de Bacon deriva de uma base puritana” (Taylor, 2013, p. 296).



Assim, a partir do exercício do poder sobre a natureza, Francis Bacon (1561-1626), um dos principais influenciadores da revolução científica da modernidade, entendia que o ser humano resgataria a sua imagem perdida pela queda no paraíso. De maneira similar, o método analítico de Descartes, que divide a realidade em partes, é visto como essencial para que a natureza seja submetida à vontade do ser humano. Assim, a máxima *Divide et impera!* (Divida e conquistará) desloca o ser humano de sua posição de comunhão com os seres da criação para uma posição de domínio (Moltmann, 1993, p. 39-41).

Com esse deslocamento e ruptura, não se prioriza mais o entendimento, a prudência e a sabedoria, mas sim o poder como forma de domínio sobre todos os seres da criação. Para que a Terra pudesse ser dominada, as relações fraternas dentro da criação foram desconstruídas, sendo substituídas por relações de poder e domínio. A palavra “natureza”, passou a ser entendida como uma concatenação de um nexos causal mecânico, sem referências às dimensões de comunhão entre todos os seres criados por Deus (Westphal, 2020, p. 42-51). Bacon utiliza a linguagem da escravidão para justificar a submissão da natureza à servidão dos seres humanos, acreditando que, dessa forma, o domínio do ser humano sobre a natureza permitiria resgatar a imagem de Deus (Bacon, 1973, Tese III).² Na década de 1980, Jürgen Moltmann apresentou uma extensa revisão bibliográfica sobre a crise civilizatória, a partir de pesquisas realizadas na década de 1950 e publicadas a partir de 1960. Ele constatou que tanto o sistema capitalista quanto o comunista do leste europeu apresentavam o mesmo fenômeno civilizatório destruidor. Segundo Moltmann, “O fato de a ciência transformar a natureza em objeto leva à exploração da natureza pelo ser humano” (Moltmann, (1985, 1993, p. 42).³ Na perspectiva latino-americana, Vitor Westhelle (1990, p. 16-26) aponta para a desigualdade na ocupação do solo e no consumo de recursos naturais, bem como para a contradição entre os benefícios para a população que tem acesso aos recursos e aquela que está desprovida dos mesmos.

² A linguagem de Bacon diz: “I am come a very truth leading to you Nature with all her children to bind her to your service and make her your slave”.

³ Tradução nossa: „Die wissenschaftliche Objektivierung der Natur führt zur technologischen Ausbeutung der Natur durch den Menschen”.



Nesse contexto, Moltmann critica a civilização técnico-científica da modernidade (*moderne wissenschaftlich-technischen Zivilisation*) enquanto paradigma tecnocrático, que estabeleceu o poder técnico como norma, rompendo com as dimensões da verdade e da bondade como critério ético no empreendimento civilizatório (Moltmann, 1985, 1993, p.40-41).

O teólogo brasileiro Leonardo Boff, sob o olhar da Teologia da Libertação, percebe conexões entre os oprimidos humanos e o grito da Terra, interpretando-o como expressão do clamor contra a opressão que os seres humanos impõem à criação. Segundo ele, “O ser humano pode ser o satã da Terra, ele que foi chamado a ser seu anjo da guarda e cultivador zeloso. Ele mostrou que além de homicida e etnocida pode se transformar em biocida e geocida (Boff, 1995, p. 11-12). Essa destruição da criação incluiu, por exemplo, a chacina de povos indígenas na Amazônia. Boff relata esse extermínio com palavras tocantes, “...a firma Arruda e Junqueira ordena que sobre a aldeia dos cinta-largas, durante um cerimonial, se joguem sacos de açúcar. Os indígenas os recolhem alegremente. Logo, em seguida, em voo rasante são dinamitados e chacinados” (Boff, 1995, p. 155). Destino semelhante foi reservado ao povo indígena Nhambiquara, que vive no oeste do Mato Grosso e em Rondônia, sendo alvo da mineração e da extração ilegal de madeira. A população abaixo da faixa etária dos 15 anos foi dizimada, “os que estavam no fértil vale do Guaporé foram atingidos pelos desfolhantes lançados de avião em suas terras” (Boff, 1995, p. 155).

3 Aspectos teológicos sobre a boa criação diante do colapso ambiental

Ao longo de séculos, o cristianismo interpretou o *dominium terrae* como se a Terra fosse um objeto destinado à exploração. No entanto, Gn 1,26 aponta para a comunhão entre os seres criados. Lutero, no Primeiro Artigo do Catecismo Maior, afirma, “Creio que sou criatura de Deus, isto é, que ele me deu e sem cessar conserva, corpo, alma e vida, pequenos e grandes membros, todos os sentidos, razão e inteligência, etc.; comida e bebida, vestimenta, alimento, mulher e filhos, empregados, casa e lar,” (Lutero, 1529; 2000, p. 391). O reformador também inclui plantas e animais, assim como ar, fogo, água, terra, e o bom governo a paz e segurança. No testemunho bíblico, Deus colocou Adão para cultivar e



cuidar do jardim, o que significa que o ser humano é incumbido de trabalhar a terra e criar culturas (Westphal, 2019, p. 1-11). Na explicação ao Primeiro Mandamento, do mesmo Catecismo Maior, Lutero diz “As criaturas são apenas a mão, o canal e o meio através do qual Deus tudo concede, assim como dá seios e leite à mãe para dá-los à criança, e dá grãos e toda espécie de frutos da terra para alimentação” (1529, 2000, p. 337). Assim, a cultura representa a relação que o ser humano desenvolve com os seres da criação (Westphal, 2021, p. 35-56).

3.1 Deus não desiste da sua criação caída: esperança em tempos de colapso ambiental

Deus colocou o ser humano no Éden para ser cocriador com Ele. Enquanto somente Deus cria vida do nada, o ser humano é incumbido de criar novas coisas, como utensílios, produtos agrícolas, tecnologias como mandato cultural de Deus dentro do contexto da criação. Deus forma o *Adam*, que deriva da palavra hebraica, *adamah*, significando “terra fértil”. Adão, como nome próprio, recebe a tarefa de cultivar a *adamah*, a “terra fértil” que fornece as condições para o sustento da vida (Gn 3,23) (Bíblia Hebraica, 1984; Gesenius, 1962, p. 10).

De modo semelhante, *Hawwa*, que significa vida, é conhecida como Eva, recebe a incumbência de preservar e transmitir a vida (Gn 3,20). Decorrente disso, desde os primórdios, ambos os personagens são encarregados de cultivar e preservar a vida por meio do cultivo e da procriação (Feldmeier; Spieckermann, 2015, p. 273). No hebraico, o termo “cultivar” também se refere à elaboração e criação de instrumentos para o cultivo na terra, bem como ao desenvolvimento da humanidade, da música, de objetos artísticos, da literatura, da linguagem e da beleza. Cultivar, portanto, é parte da cultura que torna a vida possível. Quando Deus colocou Adão no Paraíso para cuidar e trabalhar, Ele lhe concedeu liberdade para utilizar tudo o que havia no jardim para não sofrer privações. A vida está garantida e a convivência com os seres da criação é marcada pela liberdade e fraternidade. Esses seres, assim como Adão, foram criados pelo mesmo Criador. Adão, como criatura, tem a tarefa de nomear os seres vivos do Paraíso, isso implica exercer domínio por meio do reconhecimento do “rosto” do outro, incluindo os seres não humanos (Westphal, 2020, p. 84-90). O pecado do primeiro casal resultou em rupturas radicais entre Deus, a criação e o ser humano. No entanto,



Deus não difama a criação caída e não nega a condição do ser humano como imagem de Deus.

O sopro de Deus, a *Ruah* de Deus, é o que garante que o ser humano se torne *nephesh*, ou “vida”, frequentemente traduzido por “alma vivente” na maioria das versões da Bíblia (Gn 2.7). Isso ilustra a dependência da humanidade no ato criador do sopro de vida, *Ruah* de Deus (Brueggemann, 2014, p. 595-596). Desse modo, a palavra *nephesh* engloba o ser humano na sua totalidade, como demonstrado no estudo aprofundado de Willibaldo Ruppenthal Neto (2016, p. 31-53). Assim, o conhecimento deve ter como propósito a participação em uma comunhão cuidadosa com os seres da criação, em vez de dominá-los e explorá-los, como se fossem objetos e escravos. A tragédia anunciada, para a qual se chama atenção há décadas, revela uma realidade em que o ser humano transformou os seres da criação em cativos da opressão humana, manifestada na forma do grande capital e dos interesses de gigantescas corporações (Moltmann, 1995, p. 60-61).

3.2 O gemido da criação no jardim do paraíso: reflexões sobre a presença de Deus em meio ao caos

Em meio à crise global na qual vivemos, faz-se necessário considerar aspectos da teologia da criação. A ruptura entre criação e o desenvolvimento técnico criou dicotomias que opõem o cuidado com a exploração da criação, o “conhecimento perigoso” científico e sabedoria. Nesse contexto, destaco que o relato da criação não tem como objetivo apresentar alguma teoria científica sobre as origens da vida em todas as suas formas. A questão fundamental é que o ser humano e todas as criaturas provêm de Deus e existem na perspectiva de Deus, como diriam os medievais, *Coram Deo* (Feldmeier; Spieckermann, 2015, p. 267). Deus diz um basta ao *Chaos* por meio de sua ação criadora, que ocorre por meio da sua palavra.⁴ Assim, ele cria todos os seres vivos, culminando com a criação do ser humano, homem e mulher. A esses seres humanos não é conferido poder absoluto. Muito pelo contrário, são inseridos na comunhão com animais e plantas. O ser humano é uma criatura entre criaturas; ele não é Deus, mas é feito à imagem de Deus (Gn 1,26-27; 9,6). Nesse jardim criado para o convívio das criaturas, o ser humano

⁴ *Chaos* significa a força destruidora da vida, hostil ao doador da vida, que é Deus. A culpa e o pecado de Israel apontam para o *chaos* que existia antes do ato da criação. O *chaos* e a culpa são forças sinistras cuja função é destruir. (Feldmeier; Spieckermann, 2015, p. 267).



ocupa posição de destaque, pois o Senhor da vida estabelece diálogo com os seres humanos. Assim, as pessoas recebem a tarefa de cuidar das “cocriaturas”. “A ordem para dominar não concede poderes para a exploração da criação, mas determina o cuidado dela. O ser humano não pode sequer comer as criaturas sobre as quais deve dominar; a comida de ambos deve ser vegetariana” (Gn 1,29s) (Feldmeier; Spieckermann, 2015, p. 271). O foco do relato da criação é apresentar a criação como algo novo e maravilhoso, chamado à existência pela palavra de Deus contra as forças do *Chaos*, que imperavam sobre o vazio. Pelo poder da palavra (*Dabar*) e do Espírito (*Ruah*), que Deus cria (*Barah*), algo novo em meio à não existência, que é o *tohuwabohu*. A palavra *Barah* expressa o agir de Deus semelhante ao oleiro que modela a argila com cuidado e fineza artística (Brueggemann, 2014, p. 216-215). Assim, com base na dinâmica do ato criador de Deus, o primeiro artigo do Credo Apostólico afirma: “Creio em Deus Todo-Poderoso, criador do céu e da terra”.

Segundo Dietrich Bonhoeffer (1933, 2007, p. 38-39), a palavra de Deus não é um símbolo ou uma ideia abstrata, mas chama à existência novas realidades, derivadas da luz como criatura. Essa palavra representa ação. No Hebraico, o termo para *Chaos* carrega em si a dimensão do vazio, destruição, monstruosidade e horror, expressado pelo par de palavras *Tohu wabohu*. As traduções geralmente não capturam completamente o significado transmitido pela sonoridade gutural das palavras hebraicas *Tohu wabohu*. O universo se encontrava na condição de uma realidade de não existência, descrita pela sonoridade e significado de uma realidade aterradora como precipício, trevas, terror da não existência (Westermann, 1985, p. 143-144).

3.3 A fraternidade na tragédia e na esperança entre todas as formas de vida

O autor do relato da criação em Gênesis confronta-se com a experiência do *mysteryum tremendum*. Esta criação, ao contrário do numinoso e horrendo, traz luz que se impõe sobre a não existência no interior do horror das trevas. “Disse Deus: Haja luz; e houve luz” (Gn 1,3). A partir desse momento, impõem-se limites ao horror do *Chaos*, e a luz, como possibilidade de vida, entra triunfante derrotando os poderes das trevas. “E viu Deus que a luz era boa; e fez separação entre a luz e as trevas” (Gn 1,4). Assim, a luz se torna condição e possibilidade para a existência da vida. A luz é considerada boa, como criação, enquanto as trevas representam a não existência, que não foi criada (Westermann,



1985, p. 158). No final do processo de criação, “Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom. Houve tarde e manhã, o sexto dia” (Gn 1,31). O foco do relato da criação é o testemunho de que Deus, em sua soberania, criou algo completamente novo; o relato da criação diz que ela é dádiva, e não propriedade.

Assim, ao longo da história, o ser humano frequentemente fez mal uso de sua tarefa, elevando-se à posição de deus e exercendo seu domínio de forma idôlatrca. A proibição de comer do fruto da árvore do conhecimento tem a função de proteger o ser humano de sua própria maldade, pois ele não quer permanecer como criatura, mas ambiciona tomar o lugar de Deus. A liberdade concedida é transformada em uma liberdade autônoma: o projeto do ser humano é inventar-se como criador (Feldmeier; Spieckermann, 2015, p. 274). Mesmo após o Dilúvio, que representou uma ruptura fundamental entre Deus e sua criação, os seres da criação continuam a usufruir das promessas de bênçãos, pois Deus estabeleceu a sua aliança com todas as criaturas (Gn 9,16). “Criação representa o sim fundamental de Deus para o mundo e o ser humano apesar do mal; ela é a proto-história de sua vontade de se relacionar, cuja origem está na sua vontade amorosa” (Feldmeier; Spieckermann, 2015, p. 275). A tragédia do ser humano é que, em vez de adorar Deus como criador, ele ambiciona ser Deus. Inserido entre as criaturas, o ser humano as adora e adora a si mesmo como criatura (Rm 1,18-25). Assim, o ser humano não é capaz de reconhecer Deus, mas cria ídolos a partir das coisas criadas (Bonhoeffer, 1933, 2007).

Diante disso, a visão de que Deus ama o mundo na sua totalidade confere uma perspectiva que enxerga a criação como o nosso próximo. Não apenas o ser humano é nosso próximo, mas também os seres da criação. Há uma fraternidade na tragédia e na esperança que une todos os seres (Rm 8,18-22).

Na tragédia, toda a criação sofre com a realidade da morte, da transitoriedade, e do sofrimento impostos pelo pecado, evidenciado na destruição dos seres vivos. “Porque sabemos que toda a criação a um só tempo geme e suporta angústias até agora” (Rm 8,22). Paradoxalmente, há uma solidariedade na esperança, pois todos aguardam a realização do Reino de Deus, que representa a superação da morte e do sofrimento (Pöhlmann, 1990, p. 150-151). “E não somente ela, mas também nós que temos as primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo” (Rm 8, 23).



Conclusão

Diante das crises mundiais – em especial a ambiental, na qual a humanidade se encontra – a teologia pode contribuir para que se busque a dimensão da criação como parte fundamental do credo cristão. O Primeiro Artigo do Credo Apostólico, que afirma “Creio em Deus Todo-Poderoso, criador do céu e da terra”, ecoa todo o testemunho bíblico fundamentado no relato da criação. Diante do pensamento perigoso do modelo civilizatório econômico, social e cultural do qual a humanidade se orgulha, vislumbra-se um mundo caótico em breve. A criação de Deus consistiu em lançar luz sobre o *tohuwabohu* da não existência, dissipando o horrendo e tremendo *Chaos*. O ser humano foi colocado neste jardim para cuidar dele, de maneira semelhante à ação artística do cuidado de um oleiro, quando Deus criou o ser humano, e lhe concedeu *nefesh*. No entanto, esse mesmo ser humano usurpou o lugar de Deus, fazendo-se um deus que se assemelha mais a um causador do *chaos*, marcado pelo terror das trevas e da morte, que se alastra sobre todos os seres da criação. Desse modo, segundo relatório cientificamente robusto do *The Global Assessment Report*, a humanidade perdeu a percepção do desastre iminente que enfrentaremos nos próximos anos. O relatório atribui a passividade diante desses desastres a uma “percepção fraturada” (broken perception) do risco, caracterizada pelo “otimismo, subestimação e sensação de invencibilidade” (UNDRR, 2022).⁵ Ao contrário dessa tendência global, as comunidades cristãs são chamadas a não transformarem os recursos da criação em ídolos, adorados como se fossem o seu criador. A “percepção fraturada” dos riscos ambientais pode ser corrigida pela mesma Palavra e pelo Espírito que criaram a luz e expulsaram as trevas. Isso nos lembra da inequívoca declaração nos Evangelhos de que Jesus Cristo é a luz do mundo. Com o *egó eimí*, “Eu sou” a luz do mundo; quem me segue não andarás nas trevas, pelo contrário, terá a luz da vida” (Jo 8, 12), Cristo, verdadeiro homem, verdadeiro Deus, é a luz que irrompe na escuridão da criação caída e que está sendo destruída pelo pecado em suas formas concretas. Esse pecado ultraja o propósito de Deus de que os *Adam* e *Ewva*, criados à sua imagem, sejam jardineiros, cuidadores, oleiros, artistas da criação.

⁵ UNDRR é o ponto focal das Nações Unidas que supervisiona o Quadro de Sendai para a Redução do Risco de Desastres 2015-2030. Disponível em <https://reliefweb.int/organization/undrr>.



Referências

AQUINO, Francisco Eliseu. Geleira do Juízo Final pode elevar o mar em até 3 metros. *Observatório de Justiça e Conservação*. 11 de jun. 2024. Disponível em: https://www.youtube.com/live/_hSCV1XqQrQ/ Acesso em: 19 jul. 2024.

ANDRADE, Rodrigo de Oliveira. Seca que afetou a Amazônia em 2023 causou a maior queda nos níveis dos rios já registrada, e está relacionada a mudanças climáticas, mostra estudo. *Jornal da UNESP*. 20 abr. 2024. Disponível em: <https://jornal.unesp.br/2024/04/24/seca-que-afetou-a-amazonia-em-2023-causou-a-maior-queda-nos-niveis-dos-rios-ja-registrada-e-esta-relacionada-a-mudancas-climaticas-mostra-estudo/>. Acesso em: 19 jul. 2024.

BACON, Francis. Aforismos sobre a interpretação da natureza e o Reino do homem. In: *Novum Organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. vol. 13, p. 8-237.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Ed. por Karl Elliger & Wilhelm Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

BÍBLIA SAGRADA. João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1976.

BONHOEFFER, Dietrich. *Schöpfung und Fall*. 3. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser, 2007.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: Grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento*. Trad. Jonathan Luis Hack. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014.

BYKOVA, Alina. Permafrost Thaw in a Warming World: The Arctic Institute’s Permafrost Series Fall-Winter 2020. In: *The Arctic Institute: Center for Circumpolar Security Studies*. 1. October 2020. Disponível em: <https://www.thearcticinstitute.org/permafrost-thaw-warming-world-arctic-institute-permafrost-series-fall-winter-2020/>. Acesso em: 22 jul. 2024.

CLIMAINFO. *Seca faz Amazônia virar “barril de pólvora”, e queimadas batem recorde*. 10 jul. 2024. Disponível em: <https://climainfo.org>.



br/2024/07/10/seca-faz-amazonia-virar-barril-de-polvora-e-queimadas-batem-recorde/. Acesso em: 19 jul. 2024.

CHO, Renée. What Lies Beneath Melting Glaciers and Thawing Permafrost? *Columbia Climate School: Climate, Earth, and Society*. 13 set. 2022. Disponível em: <https://news.climate.columbia.edu/2022/09/13/what-lies-beneath-melting-glaciers-and-thawing-permafrost/>. Acesso em: 22 jul. 2024.

FELDMEIER, Reinhard; SPIECKERMANN, Hermann. *O Deus dos vivos: uma doutrina bíblica de Deus*. Trad. Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2015.

GESENIUS, Wilhelm. *Handwörterbuch über das Alte Testament: Hebräisches und Aramäisches*. Berlin: Springer-Verlag, 1962.

LUTERO, Martinho. Catecismo Maior. 1529. In: *Obras Seleccionadas: Vida em Comunidade*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. vol. 7, p. 325-4.

MOLTMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre* (1985). 4. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser, 1993.

MULKEY, Sachi Kitajima. Antarctica's 'Doomsday Glacier' Is Melting Even Faster Than Scientists Thought. *Scientific American*. 19 may, 2024. Disponível em: <https://www.scientificamerican.com/article/antarcticas-doomsday-glacier-is-melting-even-faster-than-scientists-thought/>. Acesso em: 19 jul. 2024.

JAHR, Fritz. Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethische Beziehung des Menschen zu Tier und Pflanze. *Kosmos*, 1927, p. 24:2-4.

PESSINI, Leo. As origens da bioética: do credo bioético de Potter ao imperativo bioético de Fritz Jahr. *Revista Bioética* (Impr.), 2013; 21(1):9-19. Disponível em: https://revistabioetica.cfm.org.br/revista_bioetica/article/view/784/849. Acesso em: 20 jul. 2024.

PÖHLMANN, Horst Georg. *Abriss der Dogmatik: Ein Kompendium*. 5. verb. erw. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; Gerd Mohn, 1990.

KREUTZ, Julian; HEITMANN, Juliane; SCHÄFER, Ann-Christin; ALDUDAK, Sümeya; SCHIEFFER, Bernhard; SCHIEFFER, Elisabeth. Environmental factors and their impact on the COVID-19 pandemic. *Springer Link*, v. 48, p. 234-238. Disponível em: <https://www.springer.com>. Acesso em: 25 abr. 2023.



ROSSI, Rafaela; SELBACH, Manoela Duarte; WESTPHAL, Euler. Bioética como ciência da sobrevivência: análise do abuso do conhecimento. *Revista Bioética*, v. 32, p. 1-6, 2024. Disponível em: https://revistabioetica.cfm.org.br/revista_bioetica/article/view/3632/3284. Acesso em: 20 jul. 2024.

ROWE, Mark. The big thaw: melting permafrost is causing a global problem. *Geographical Magazine*. 8 mar. 2023. Disponível em: <https://www.geographical.co.uk>. Acesso em: 22 jul. 2024.

RUPPENTHAL, Willibaldo Neto. O conceito de Nefesh no Antigo Testamento. *Vox Scripturae: Revista Teológica Internacional*, v. XXIV, n. 1, p. 31-53, jan.-jun. 2016.

SCHOCHOW, Maximilian; GRYGIER, Jonas. 1927 – Die Geburt der Bioethik in Halle (Saale) durch den protestantischen Theologen Fritz Jahr (1895-1953). In: *Institut für Geschichte und Ethik der Medizin an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. 29 nov. 2012. Disponível em: https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/fdkn-123409#mtAc_fdkn-77640. Acesso em: 19 jul. 2024.

TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

WESTERMANN, Claus. *Genesis*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985.

WESTHELLE, Vitor. A voz que vem da natureza. *Estudos Teológicos: Programa de Pós-graduação em Teologia*, v. 30, n. 1, p. 16-26, 1990. São Leopoldo.

WESTPHAL, Euler Renato. *Secularization, Cultural Heritage and the Spirituality of the Secular State: Between Sacredness and Secularization*. Paderborn; Leiden: Ferdinand Schöningh; Brill, 2019.

WESTPHAL, Euler R. *Ciência e Bioética: um olhar teológico*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2020.

WESTPHAL, Euler R. Der Mensch und seine Gefährdungen (Gn 4-11). In: FISCHER, Irmtraud; KOERRENZ, Ralf et al. *Jahrbuch für biblische Theologie: Bildung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021. p. 35-56. vol. 35.



“Deus viu que tudo era muito bom” (Gn 1,11): a ecologia na história recente da Doutrina Social da Igreja Católica

“God saw that everything was very good”
(Gen 1:11): ecology in the recent history of the
Social Doctrine of the Catholic Church

*Telmo Pedro Vieira**
MLS/ UFSC

Recebido em: 08/08/2024. Aceito em: 04/12/2024.

Resumo: Desde os anos 60, do século passado, as preocupações ambientais foram surgindo no seio das agendas sociais e políticas. De uma preocupação estritamente ambiental, paulatinamente foi-se caminhando para o conceito de ecologia como conceito global. A Igreja foi acompanhando este caminho, fazendo, também, a sua reflexão. O Magistério da Igreja contribuiu enormemente para a forma, como hoje se aborda, o problema ecológico. Nesta mesma década, surge a Campanha da Fraternidade com a proposta de levar ao conhecimento de todo povo de Deus a preocupação da Igreja do Brasil, com as realidades socioambientais. Após a publicação da Encíclica Laudato Si, a questão do Cuidado da Casa Comum e da Ecologia Integral passaram a fazer parte da pauta do cotidiano da Igreja. O exemplo disso é o tema da próxima Campanha da Fraternidade (2025) “Ecologia Integral e Fraternidade”.

Palavras-chave: Laudato Si²; ecologia integral; doutrina social.

Abstract: Since the 1960s, environmental concerns have emerged within social and political agendas. From a strictly environmental concern, we gradually moved towards the concept of ecology as a global concept. The Church followed

* Doutor em Antropologia Ibero-Americana (Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 1992/2022). Pós-doutorado em Sociologia da Religião (Universidade da Beira Interior, Portugal, 2015). Mestre em Antropologia Ibero-Americana (Universidade de Salamanca, Espanha, 2009). Especialista em Educação Socioambiental (Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 2021). Professor Aposentado da UFSC. Coordenador do Capítulo do Movimento Internacional Laudato Si² – MLS – Capítulo de Santa Catarina – Florianópolis – 2023.

E-mail: telmopvieira@hotmail.com.





this path, also reflecting on it. The Magisterium of the Church contributed enormously to the way in which the ecological problem is approached today. In this same decade, the Fraternity Campaign emerged with the proposal to make the concern of the Church of Brazil, with socio-environmental realities, known to all of God's people. After the publication of the Encyclical Laudato Si, the issue of Care for the Common Home and Integral Ecology became part of the Church's daily agenda. An example of this is the theme of the next Fraternity Campaign (2025) "Integral Ecology and Fraternity".

Introdução

Com o advento da Encíclica *Laudato Si'*, o tema ambiental ganhou uma nova perspectiva no âmbito da Igreja Católica. A Campanha da Fraternidade que vamos viver de forma mais intensa na quaresma de 2025, traz como tema “Fraternidade e Ecologia” e o lema “Deus viu que tudo era muito bom” (Bíblia Jerusalém, 2010, Gn 1,3).

A Campanha da Fraternidade surgiu durante o Concílio Vaticano II. A sua realização demonstra uma preocupação com o despertar do ser humano para os seus problemas existenciais. Nesse sentido, o objetivo da Campanha da Fraternidade é promover uma reflexão sobre temas importantes para a vida do ser humano, com o intuito de mudar o seu agir, através do princípio do cuidado, diante de algumas realidades que são necessárias para o bom relacionamento e sobrevivência de cada um.

A preocupação com o Cuidado da Casa Comum é o tema central da Campanha da Fraternidade de 2025. Para uma melhor compreensão, vamos fazer uma rápida análise da relação da Igreja através de sua doutrina social com o tema da Campanha.

Faremos um percurso histórico temático, que nos leve a compreender a gênese e evolução dos conceitos de ecologia, e a sua compreensão como ecologia integral. Para este percurso recorreremos ao Magistério da Igreja, nomeadamente no que à sua Doutrina Social diz respeito.

A realidade socioambiental, que estamos vivendo, não nos permite simplesmente ficarmos observando e lamentando a crise das mudanças climáticas, sem uma ação comprometida com a “Mãe Terra”. O Papa Francisco tem demonstrado ao mundo, a gravidade da situação planetária através da Encíclica *Laudato Si'*, da sua Exortação Apostólica *Laudato Deum* e dos seus pronunciamentos.

A origem da crise socioambiental no mundo e no Brasil é multifacetada e complexa, envolvendo uma interconexão de fatores históricos,



sociais, econômicos e políticos. O modelo de desenvolvimento capitalista, baseado na exploração dos patrimônios naturais, na queima de combustíveis fósseis, na expansão desenfreada do consumo e na relação mercantilista com a natureza, tem contribuído para uma série de problemas ambientais, como a degradação do solo, o desmatamento, o extrativismo predatório, a poluição do ar e da água, a escassez de recursos hídricos, a perda da biodiversidade e as mudanças climáticas.

Esta situação nos impele a um processo de conversão ecológica individual e coletivo proposto na encíclica *Laudato Si'* (LS, 216). Essa conversão é tanto necessária como oportuna. Necessária, porque ainda estamos muito distantes do ideal de vida presente no projeto da criação. Oportuna, devido às grandes ameaças que a vida vem sofrendo nos dias atuais e que exigem de todos nós um corajoso protagonismo para defendê-la, seja no seu início, decurso ou término.

Para os cristãos, a defesa da vida deve ser feita a partir dos critérios estabelecidos por Jesus e que estão presentes nos Evangelhos e explicitados na Doutrina da Igreja. Isso significa que essa defesa da vida implica no aprendizado sobre a vida segundo o plano de Deus. Sem esses critérios, podemos até mudar o nosso modo de pensar, mas essa transformação não atingirá a profundidade necessária e a vida será sempre concebida de forma limitada, o que significa que ela sempre será ameaçada.

A Igreja tem, como primeira tarefa, a evangelização dos povos, ou seja, o despertar da fé mediante o anúncio do Evangelho. Tendo em vista os problemas que afetam o meio ambiente, o propósito deste artigo é apresentar a colaboração da Igreja no debate, diálogo e proposições sobre o assunto que aflige esta sociedade. Abordar a questão ecológica no Pensamento Social da Igreja, mostrando a evolução histórica do conceito nas diferentes encíclicas sociais e nos diversos documentos produzidos pelo magistério pontifício, além dos documentos do CELAM e da CNBB, tem por objetivo ressaltar a importância do papel da Igreja na organização dos homens mediante a formação de consciência, quer para a educação do ser humano, quer para uma ação transformadora que leve à mudança da realidade em que vivemos.

1 O cuidado da criação e o Magistério Social da Igreja

Os documentos que compõem o pensamento Social da Igreja trazem contribuições para a compreensão da crise ecológica que estamos vivendo na atualidade.



A Doutrina social da Igreja nasceu como resposta ética aos desafios da revolução industrial, iluminando a chamada questão social. Para este momento histórico, foi importante o ensinamento sobre trabalho, salário, Estado, entre outros temas, contemplado na Encíclica de Leão XIII, a Rerum Novarum (1891)... Urge visitar o patrimônio da Doutrina social da Igreja, para buscar as balizas corretas, a fim de orientar hoje a prática dos cristãos (Alves, 2021, p.1).

As encíclicas papais, desde a *Rerum Novarum* (1891), à *Laudato Si'* (2015) trouxeram no seu bojo uma preocupação com as questões ecológicas. Podemos dividir esse percurso histórico em quatro momentos, como nos sugere o Professor Agenor Brighenti (2018), iniciando com a “Ecologia Criacional” – o ser humano, senhor da Criação, que está presente desde a *Rerum Novarum* (1891) até a *Mater et Magistra* (1961).

Num segundo momento, temos a “Ecologia Ambiental” que vai da encíclica *Pacem in Terris* de João XXIII, passando pela Constituição do Vaticano II *Guadium et Spes* (1965), pela *Populorum Progressio* (1967) e vai até *Octagesima Adveniens* (1971), marcando assim todo o pontificado do Papa Paulo VI.

No terceiro momento temos “Ecologia Humana”, um grande passo do magistério no entendimento que a ecologia também é um cuidado do ser humano, ultrapassando a visão de ecologia como apenas ecossistemas, faunas e floras. As encíclicas *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e *Centesimus Annus* (1991) do Papa João Paulo II e do Papa Bento XVI, *Caritas in Veritate* (2009).

E, concluindo esse percurso histórico, temos a encíclica *Laudato Si'* (2015) do Papa Francisco, que introduz no magistério social da igreja a “Ecologia Integral”, resgatando os conceitos anteriores e incluindo a dimensão da “ecologia econômica”, “ecologia social”, “ecologia cultural” e a “ecologia da vida cotidiana”.

1.1 O ser humano como “senhor da criação” – ecologia criacional

1.1.1 Encíclica *Rerum Novarum* – “Das Coisas Novas”

Apresentada pelo Papa Leão XIII, em 1891, em meio a uma desumana exploração dos trabalhadores e trabalhadoras, período também de um grande debate entre capitalistas, proprietários dos meios de produção



e do movimento socialista/comunista nascente, o Papa Leão XIII, levanta sua voz, na forma de uma carta, uma encíclica, a todo povo católico da época, externando a preocupação da Igreja com a realidade social vivida naquele momento.

O mundo passava por uma grande transformação econômica – impulsionada pela **queima de combustíveis fósseis** – que ainda estava no seu início. Os avanços tecnológicos trazidos pelos motores a vapor, pelas ferrovias e pela produção de aço já estavam bem estabelecidos, mas a eletrificação tinha apenas começado, e a era dos automóveis e produtos petroquímicos – sem precisar mencionar as tecnologias da informação – ainda estavam por vir. Os benefícios econômicos da revolução industrial se restringiam principalmente à Europa e à América do Norte e somente a uma parcela da população.

Diante dessa nova realidade, a Igreja procurou posicionar-se, de forma clara, tanto condenando a exploração, sem limites, desumana, dos trabalhadores pelos proprietários dos meios de produção, em que nenhum direito era reconhecido para quem tinha apenas sua “força de trabalho” para ser vendida, sob condições extenuantes de jornadas de trabalho que, às vezes superava 16 horas diárias, em locais insalubres, sem sequer repouso semanal remunerado, sem proteção da saúde da massa trabalhadora, onde crianças, adolescentes, jovens, adultos, homens e mulheres trabalhavam em condições análogas à escravidão, quanto à realidade social a qual estavam submetidos os trabalhadores, em cidades sem nenhuma infraestrutura que garantissem o mínimo de condições de saúde, moradia, de água potável e saneamento.

Podemos afirmar que o Papa Leão XIII, grande precursor do Magistério Social e na senda de Pio IX no documento *Apostolicae Nostrae Caritatis*, dá o mote para a problemática, abordando o tema de forma global na Encíclica *Rerum Novarum*. Há que compreender que a Encíclica *Rerum Novarum* tem evidentemente uma orientação clara para as problemáticas socioeconômicas e sociopolíticas; contudo, como já dissemos, encontramos neste Documento as primeiras reflexões vindas do papado, daquilo a que hoje chamamos de pensamento ecológico.

Se olharmos com atenção a *Rerum Novarum* (RN 6), encontramos já aí a referida “reflexão sobre o ato criador de Deus, origem de tudo o que existe”. “A terra, sem dúvida, fornece ao Homem com abundância, as coisas necessárias para a conservação da sua vida, e ainda para o seu aperfeiçoamento; mas não poderia fornecê-las, sem a cultura e sem os



cuidados do homem” (RN 7). Ainda que seja no contexto próprio da problemática do trabalho e das desigualdades sociais, nomeadamente no que diz respeito à propriedade privada, encontramos já presente na citação anterior a gênese da discussão social e teológica sobre a qual hodiernamente nos debruçamos.

Nesta encíclica, o Papa Leão XIII, afirma que o ser Humano “deve ter sob o seu domínio não só os produtos da terra, mas ainda a própria terra, que, pela sua fecundidade, ele vê estar destinada a ser a sua fornecedora no futuro (RN 5). E continua: “o fato de que Deus concedeu a terra a todo o gênero humano para a gozar, porque Deus não a concedeu aos homens para que a dominassem confusamente todos juntos” (RN 5). E conclui “a terra fornece ao homem, com abundância, as coisas necessárias para a conservação da sua vida e ainda, para o seu aperfeiçoamento, mas não poderia fornecê-la sem a cultura e sem os cuidados do homem (RN 6).

1.1.2 Encíclica *Quadragesimo Anno* (1931) – “*Quarenta Anos*”

A encíclica *Quadragesimo Anno* do Papa Pio XI, de 15 maio de 1931, comemora os 40 anos da *Rerum Novarum*, em plena recessão econômica provocada pela grande crise econômica de 1929 que joga milhões no desemprego, primeiro nos Estados Unidos e, em seguida, na Europa, repercutindo pouco a pouco nos demais países.

A carta encíclica sobre a restauração da ordem social e seu aperfeiçoamento, critica tanto o capitalismo como o comunismo e discute a questão do justo salário e de uma reta ordem política. Formulou o princípio da subsidiariedade. “Cada um deve ter a sua parte nos bens materiais; e deve procurar-se que a sua repartição seja pautada pelas normas do bem comum e da justiça social” (QA, p. 9, n. 15).

Inserida também no Magistério Social da Igreja, é claramente um documento dirigido para o setor político e econômico, não se observando uma evolução ou referência à problemática ecológica. É sempre oportuno referir, que temos consciência de que a discussão da problemática, tal como a conhecemos, não teve intencionalmente início no Magistério Social de Leão XIII; contudo, a nota que fazemos à não existência de referências no Documento de Pio XI pode levar-nos a crer que, para além do tema não estar na agenda do pontífice, não houve de fato uma evolução do pensamento, no que a esta matéria diz respeito, denotando-se uma estagnação no processo de evolução do conceito em estudo.



1.1.3 Encíclica *Mater et Magistra* (1961) – “Mãe e Mestra”

O tema da ecologia volta a surgir ainda que de forma bastante sutil, na Encíclica *Mater et Magistra*, carta encíclica do Papa João XXIII sobre a evolução contemporânea da vida social à luz dos princípios cristãos, publicada no dia 15 de maio de 1961, em comemoração aos 70 anos de lançamento da *Rerum Novarum* (1891), trata da recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã.

Ainda que nitidamente não esteja conceitualmente clara a ideia de ecologia integral, começa a desenhar-se uma nova estrutura de pensamento, que certamente abriu portas para a ideia de ecologia, no seu sentido mais global.

A encíclica surge no momento em que o mundo estava vivendo uma grande produção de riquezas, introdução de técnicas modernas, o que levava aos desníveis sociais a proporções maiores, sobretudo entre os países industrializados e os países em via de desenvolvimento, com um atraso preocupante no desenvolvimento da agricultura nestes últimos.

A encíclica vem afirmar a função social da propriedade. Advoga uma política de apoio à agricultura familiar e ao cooperativismo. Define o bem comum como o “conjunto de condições que permitem e favorecem nos seres humanos o desenvolvimento integral da personalidade” (MM 25). Expõe, também, as exigências da justiça nas relações entre setores produtivos e no campo da cooperação entre as nações.

1.2 A relação entre natureza, ser humano e humanidade – ecologia ambiental

1.2.1 Encíclica *Pacem in Terris* (1963) – “Paz na Terra”

A carta encíclica do Papa João XXIII sobre a paz, publicada no dia 11 de abril de 1963, traz a preocupação do Papa João XXIII com a paz mundial. Apresenta duas questões centrais: a divisão entre ricos e pobres e as ameaças à paz mundial.

A guerra fria estava em alta, acelerando a corrida armamentista e apontando para a ameaça de guerra nuclear; crescia, ao mesmo tempo, o fenômeno da socialização, o movimento de independência de muitos países do “Terceiro Mundo”, a presença da mulher na vida pública e atuação das classes trabalhadoras.



1.2.2 *Constituição do Vaticano II Gaudium et Spes* (1965) – “Alegria e Esperança”

Constituição Pastoral, *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II sobre a Igreja e o Mundo de hoje, publicada no dia 7 de dezembro de 1965, refletiu “sobre a Igreja no mundo de hoje”, constitui a grande referência para uma nova visão de Igreja.

O problema da ecologia, tal como hoje o abordamos, não estava também ainda na ordem de trabalhos do II Concílio Vaticano. Contudo, se olharmos, aprofundadamente para a Constituição Dogmática *Gaudium et Spes*, intui-se nela o início de uma abordagem, mais próxima do nosso tema.

Numa busca de diálogo com o mundo moderno, o concílio traça o perfil da presença da Igreja no mundo de hoje, buscando atualizar-se, numa atitude pastoral, marcada pela estima e simpatia face ao mundo contemporâneo e suas conquistas. A Igreja compreende-se como um “dom” de Deus a “serviço” da humanidade.

Mesmo que o tema meio ambiente ou ecologia não fossem uma preocupação por parte dos participantes do Concílio, pois os mesmos temas não constavam ainda da pauta de discussões da sociedade, mesmo assim, na *Gaudium et Spes* (1965), alguns acenos indiretos aparecem. A constituição fala das mudanças profundas e rápidas que se desenvolvem continuamente no universo inteiro, provocadas pela inteligência e atividades humanas (GS 4).

Este documento, nos seus parágrafos 12 e 34 nos lembra, que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, constituído “senhor de todas as coisas terrenas, para que as dominasse e usasse, glorificando a Deus” (Bíblia de Jerusalém, 2010, Gn 1,26; Sb 2,23; Eclo 17, 3-10), e que “Deus fez boas todas as coisas” (Bíblia de Jerusalém, 2010, Gn 1,31). Mas a atividade humana foi corrompida pelo pecado (GS 37).

O Concílio procurou preservar o princípio do destino universal dos bens, que sempre estará presente em documentos sucessivos da Igreja: “Deus destinou a terra, com tudo que nela contém, para o uso de todos os homens e povos, de tal modo que os bens criados devem bastar a todos, com equidade, sob as regras da justiça, inseparável da caridade” (GS 69). Assim, os ricos têm obrigação de socorrer os pobres, não apenas com o que lhes é supérfluo. As decisões econômicas devem atender às necessidades individuais e coletivas da geração presente. É



preciso, todavia, “prever o futuro, estabelecendo justo equilíbrio entre as necessidades atuais de consumo, individual e coletivo, e as exigências de inversão de bens para as gerações futuras” (GS 70).

1.2.3 *Populorum Progressio* (1967) – “Do Progresso dos Povos”

A carta encíclica do Papa Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos, publicada no dia 16 de março de 1967, articula o papel da Igreja no processo desse mesmo desenvolvimento e esboça a visão cristã do mesmo. Ela conclama para uma ação urgente que respeite o destino universal das coisas criadas e defende a necessidade de um planejamento universal e de ajuda para o desenvolvimento.

É notório que a Igreja, a partir da década de 70 do século XX, tem assiduamente acompanhado a questão ecológica.

Populorum Progressio foi a primeira das encíclicas a citar algo relacionado ao meio ambiente. Lembrando o dever dos papas de “projetar nas questões sociais do seu tempo à luz do Evangelho” (PP2), Paulo VI discorreu sobre o desenvolvimento dos povos; uma preocupação latente no início da segunda metade do século XX, após o fim da Segunda Guerra Mundial, e no contexto de independência dos países afro-asiáticos. Onde crescia a consciência da gravidade da fome, da miséria, das doenças endêmicas, da ignorância, enfim, problemas dos países em desenvolvimento; a independência dos países não está significando independência econômica, nem um justo acesso aos próprios recursos, aumentando a disparidade entre riqueza e pobreza e a dependência entre as nações ricas e as nações pobres.

O Papa Paulo VI, expressa sua preocupação com a justiça intergeracional, no que tange o comportamento humano diante do meio ambiente: “Herdeiros das gerações passadas e beneficiários do trabalho dos nossos contemporâneos, temos obrigações para com todos, e não podemos desinteressar-nos dos que virão depois de nós” (PP 17).

1.2.4 *Octogésima Adveniens* (1971) – “Aproximando-se o Octogésimo”

Em comemoração aos 80 anos da publicação da Encíclica *Rerum Novarum*, o Papa Paulo VI escreve, em 14 de maio de 1971, a Carta



Apostólica Octogésima Adveniens, na qual volta a chamar a atenção para as consequências provocadas pela atividade do ser humano. A advertência consta no parágrafo 21, que versa sobre o tema específico do meio ambiente, que transcrevemos:

À medida que o horizonte do homem assim se modifica, a partir das imagens que se selecionam para ele, uma outra transformação começa a fazer-se sentir; consequência tão dramática quanto inesperada da atividade humana. De um momento para outro, o homem toma consciência dela: por motivo da exploração inconsiderada da natureza, começa a correr o risco de destruí-la e de vir a ser; também ele, vítima dessa degradação. Não só já o ambiente material se torna uma ameaça permanente, poluições e lixo, novas doenças, poder destruidor absoluto; e mesmo o quadro humano que o homem não consegue dominar, criando assim, para o dia de amanhã, um ambiente global, que poderá tornar-se-lhe insuportável. Problema social de envergadura, este, que diz respeito à inteira família humana.

O cristão deve voltar-se para estas perspectivas novas, para assumir a responsabilidade, juntamente com os outros homens, por um destino, na realidade, já comum (OA 21).

Em ambas encíclicas de Paulo VI, está o fato de que a solução para evitar a degradação ambiental em curso, reside na mudança do comportamento humano, na adoção de valores éticos e morais que respeitem e zelem pela conservação do mundo natural. O papel da Igreja na crise ambiental, portanto, seria o de um guia na moralização da sociedade, reaproximando-a de Deus.

A partir disso, Paulo VI cunhou o conceito de ecologia moral, “que passaria a figurar em grande parte dos pronunciamentos sobre ecologia feitos por seus sucessores” (Santos, 2019, p. 89), associando os aspectos físicos e morais da crise ecológica contemporânea

1.3 A ecologia também entendida como cuidado humano – ecologia humana

1.3.1 *Laborem Exercens* (1981) – “O exercício do trabalho”

A carta encíclica sobre o trabalho humano do Papa João Paulo II, publicada no dia 14 de setembro de 1981, vê o trabalho como chave



essencial de compreensão da questão social e proclama, como exigência central de uma sociedade justa, a prioridade do trabalho sobre o capital.

A encíclica comemora os 90 anos da *Rerum Novarum* e discute o trabalho humano, ressaltando os novos problemas, as novas esperanças e as ameaças relativas ao tema. Aspectos como automação, aumento do custo da energia e das matérias-primas etc. irão influenciar o mundo do trabalho e da produção, requerendo uma reordenação e um reajuste da economia e da distribuição do trabalho.

Nesta encíclica o Papa João Paulo II enfatiza que “o ser humano, criado à imagem de Deus, recebeu o mandato de seu Criador de submeter, de dominar a terra. No desempenho de tal mandato, o homem, todo e qualquer ser humano, reflete a própria ação do Criador do universo” (LE 4).

João Paulo II afirma que a Igreja não é contra o progresso científico técnico: “a técnica é, indubitavelmente, uma aliada do homem. Ela facilita-lhe o trabalho, aperfeiçoa-o e o multiplica” (LE 5). O que não deve ocorrer é que, em nome do progresso técnico, haja um domínio sobre o homem e destruição da natureza.

1.3.2 *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) – “*Sollicitudo Social da Igreja*”

A carta encíclica do papa João Paulo II sobre a solicitude social da Igreja, publicada no dia 30 de dezembro de 1987 enfoca o elo estreito entre justiça e paz e a necessidade de o “Terceiro Mundo” trilhar um caminho próprio de desenvolvimento.

A encíclica comemora os 20 anos da encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI que atualiza o ensino da Igreja sobre o desenvolvimento internacional. O documento reflete a gravidade da situação econômica mundial no fim dos anos 80, com a dívida, o desemprego e a recessão afetando seriamente a vida de milhões de humanos, não só nos países subdesenvolvidos, mas também nos países ricos.

De início, a carta fala da necessidade de respeitar a natureza e seus ritmos, que se resume ao que chamamos de preocupação ecológica:

Entre os sinais positivos do tempo presente é preciso registrar, ainda, uma maior consciência dos limites dos recursos disponíveis e da necessidade de respeitar a integridade e os ritmos da natureza e de os ter em conta na programação do desenvolvimento, em vez de os sacrificar a certas



concepções demagógicas do mesmo. E), afinal, aquilo a que se chama hoje preocupação ecológica (SRS 26).

Depois, João Paulo II insiste nos limites do domínio humano.

O homem, deste modo, passa a ter uma linha de afinidade com as outras criaturas: é chamado a utilizá-las, a cuidar delas e, sempre segundo a narração do Gênesis (2,15), é colocado no jardim, com a tarefa de o cultivar e guardar, estando acima de todos os outros seres, postos por Deus sob o seu domínio (Gn 1,25-26). Mas, ao mesmo tempo, o homem deve permanecer submetido à vontade de Deus, que lhe prescreve limites no uso e no domínio das coisas (SRS 29).

Também na encíclica, o Papa nos fala sobre o respeito com as diversas categorias de seres vivos ou inanimados – animais, plantas, elementos naturais e, se refere ao desenvolvimento, mas que se atente à renovação dos recursos naturais, ao perigo diante das limitações dos recursos naturais, sendo que alguns não são renováveis, e também ao domínio absoluto sobre a utilização de alguns recursos tidos como inesgotáveis.

Uma justa concepção do desenvolvimento não pode prescindir destas considerações — relativas ao uso dos elementos da natureza, às possibilidades de renovação dos recursos e às consequências de uma industrialização desordenada — as quais propõem uma vez mais a nossa consciência a dimensão moral, que deve distinguir o desenvolvimento (SRS 34).

E acrescenta:

O domínio conferido ao homem pelo Criador não é um poder absoluto, nem se pode falar de liberdade de usar e abusar, ou de dispor das coisas como melhor agrade. A limitação imposta pelo mesmo Criador, desde o princípio, e expressa simbolicamente com a proibição de “comer o fruto da árvore” (Gen 2,16-17), mostra com suficiente clareza que, nas relações com a natureza visível, nós estamos submetidos a leis, não só biológicas, mas também morais, que não podem impunemente ser transgredidas (SRS 34).

1.3.4 Centesimus Annus – (1991) – “Cem Anos”

Na comemoração do centenário da Encíclica Rerum Novarum, de Leão XIII, João Paulo II escreve a Carta Encíclica *Centesimus Annus*, publicada em 1.º de maio de 1991, onde alerta para o fenômeno



do consumismo, que é prejudicial à saúde física e espiritual e fala da degradação do ambiente natural. O Papa dá ênfase na sua preocupação com as questões ecológicas:

Igualmente preocupante, ao lado do problema do consumismo e, com ele, estritamente ligada, é a questão ecológica. O homem, tomado mais pelo desejo do ter e do prazer, do que pelo de ser e de crescer, consome de maneira excessiva e desordenada os recursos da terra e da sua própria vida. Na raiz da destruição insensata do ambiente natural, há um erro antropológico, infelizmente muito espalhado no nosso tempo. O homem, que descobre a sua capacidade de transformar e, de certo modo, criar o mundo com o próprio trabalho, esquece que este se desenrola sempre sobre a base da doação originária das coisas por parte de Deus. Pensa que pode dispor arbitrariamente da terra, submetendo-a sem reservas à sua vontade, como se ela não possuísse uma forma própria e um destino anterior que Deus lhe deu, e que o homem pode, sim, desenvolver, mas não deve trair. Em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza, mais tiranizada que governada por ele (CA 37).

A encíclica, já enfatizava a justiça socioambiental, que segregava milhões de pessoas. Segundo João Paulo II, será necessário abandonar uma mentalidade que considera os pobres – pessoas e povos – como um fardo e como algo que pretende consumir tudo o que os outros produziram. Os pobres, continua ele, devem ter o direito de participar no usufruto dos bens materiais e de fazer render a sua capacidade de trabalho, contribuindo para a criação de um mundo mais justo e mais próspero para todos. Decorre daí, que o progresso não pode ser entendido de modo exclusivamente econômico, mas, prioritariamente, em um sentido humano.

Por isso, deve-se fazer um grande esforço de recíproca compreensão, de conhecimento e de sensibilização da consciência. É esta a cultura almejada que faz crescer a confiança nas potencialidades humanas do pobre e, conseqüentemente, na sua capacidade de melhorar a sua condição através do trabalho, ou de dar um contributo positivo ao bem-estar econômico. Para o fazer, porém, o pobre — indivíduo ou Nação — tem necessidade que lhe sejam oferecidas condições realisticamente acessíveis. Criar essas ocasiões é a tarefa de uma concertação mundial para o desenvolvimento, que implica inclusive o sacrifício das situações de lucro e de poder, usufruídas pelas economias mais desenvolvidas (CA 52).



1.3.5 *Caritas in Veritate* (2009) – “Caridade na verdade”

Para comemorar a *Populorum Progressio*, de Paulo VI (1967), Bento XVI publica em 29 de junho de 2009, a Carta Encíclica *Caritas in Veritate* – Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade para propor a volta da ética. Bento XVI, que, inspirado pela fé em um Deus que é amor e verdade, quer resgatar o essencial: humanismo, justiça, cuidado, gratuidade, solidariedade.

Para Brighenti (2018, p. 42) “Bento XVI, na *Caritas in Veritate*, explicita o fundamento teológico de uma ‘Ecologia humana’, relacionando o ser humano e a natureza com o Criador”, e assim o Papa se expressa:

Devemos, porém, sentir como gravíssimo o dever de entregar a terra às novas gerações num estado tal que também elas possam dignamente habitá-la e continuar a cultivá-la. Isto implica «o empenho de decidir juntos depois de ter ponderado responsabilmente qual a estrada a percorrer, com o objetivo de reforçar aquela aliança entre ser humano e ambiente, que deve ser espelho do amor criador de Deus, de Quem provimos e para Quem estamos a caminho». É desejável que a comunidade internacional e os diversos governos saibam contrastar, de maneira eficaz, as modalidades de utilização do ambiente que sejam danosas para o mesmo. É igualmente forçoso que se empreendam, por parte das autoridades competentes, todos os esforços necessários para que os custos econômicos e sociais derivados do uso dos recursos ambientais comuns, sejam reconhecidos de maneira transparente e plenamente suportados por quem deles usufrui e não por outras populações nem pelas gerações futuras: a proteção do ambiente, dos recursos e do clima requer que todos os responsáveis internacionais atuem conjuntamente e se demonstrem prontos a agir de boa fé, no respeito da lei e da solidariedade para com as regiões mais débeis da terra. Uma das maiores tarefas da economia é precisamente um uso mais eficiente dos recursos, não o abuso, tendo sempre presente que a noção de eficiência não é axiologicamente neutra (CV 50).

E o Papa, num gesto profético assim explicita:

A Igreja sente o seu peso de responsabilidade pela criação e deve fazer valer esta responsabilidade também em público. Ao fazê-lo, não tem apenas de defender a terra, a água e o ar como dons da criação que pertencem a todos, mas deve, sobretudo, proteger o homem da destruição de si mesmo. [...] quando a “ecologia humana” é respeitada dentro da sociedade, beneficia também a ecologia ambiental (CV 51).



Sobre a natureza, o referido documento nos afirma que: “A natureza está à nossa disposição, não como ‘um monte de lixo espalhado ao acaso’, mas como um dom do Criador que traçou os seus ordenamentos intrínsecos, dos quais o homem há de tirar as devidas orientações para a ‘guardar e cultivar’” (CV 90-91).

1.4 Ecologia integral

1.4.1 *Laudato Si'* (2015) – “*Louvado Sejas*”

Laudato Si' é uma encíclica do Papa Francisco, publicada em maio de 2015. Ela trata do cuidado com o meio ambiente e com todas as pessoas, bem como de questões mais amplas da relação entre Deus, os seres humanos e a Terra.

A *Laudato Si'* é dirigida a “toda pessoa que habita este planeta” (LS 3). Por isso, é oferecida como parte de um diálogo contínuo dentro da Igreja Católica e entre católicos e o mundo.

Dentro das abordagens aqui apresentadas de ecologia “criacional”, ambiental e humana, o Papa Francisco, na *Laudato Si'* (2015) inclui um novo enfoque, a “ecologia integral, somando às concepções anteriores em uma nova visão para o cuidado da casa comum, que envolva o ambiental, o econômico, o social, o cultural, o espiritual e também a vida cotidiana (LS 147-148).

De acordo com Boff (2015), a visão da ecologia integral é sistêmica, integra todas as coisas num grande todo, dentro do qual nos movemos e somos. Deste nexo de relação de todos com todos, o Papa o faz derivar de um dado teológico. Deus-Trindade é, por essência, relação eterna e simultânea entre as três divinas Pessoas. Se Deus-Trindade é relação, então tudo no universo é também relação.

O Pe. Seán McDonagh (2015, p.2), sacerdote columbiano irlandês que tem escrito sobre a teologia moral do meio ambiente há 30 anos, nos lembra que:

A ecologia é uma ciência: a ciência da relação entre a biosfera e os demais sistemas na Terra. A ecologia integral que o Papa Francisco desenvolveu estabelece uma relação entre a ecologia e os tipos de esforços que ele quer que construamos em termos de igualdade humana e bem-estar no planeta (McDonagh, 2015, p. 2).



Uma das preocupações da *Laudato Si'* é que os esforços para reduzir as mudanças climáticas e ajudar as pessoas em situação de pobreza não devem ser colocados uns contra os outros, mas sim perseguidos como um projeto unificado.

Como afirma a encíclica:

Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza (LS 139).

Diante da preocupação socioambiental o Pe. Seán McDonagh (2015) afirma:

[...] foi muito feliz nesse sentido aqui. Ele casa a privação dos pobres do mundo com a destruição dos sistemas de vida no mundo, os ecossistemas. Esse é provavelmente o aspecto mais forte de toda a encíclica. Melhor do que qualquer outro documento de que eu tenha conhecimento – inclusive documentos da ONU –, esta encíclica consegue estabelecer a ligação entre o empobrecimento, a marginalização dos pobres e, ao mesmo tempo, a destruição da Terra (McDonagh, 2015, p. 2).

Do ponto de vista da fé, a Doutrina Social da Igreja contida na *Laudato Si'* mostra-nos que o clima – e por extensão, a biodiversidade – é *um bem comum, de todos e para todos* (LS 23).

A Igreja entende o princípio do bem comum no quadro da moralidade social, como aquelas condições sociais que torna possível a cada grupo humano e aos seus membros alcançar sua própria plenitude humana. O bem comum tem como centro o respeito pela dignidade da pessoa humana (cf. GS 26). Portanto, o bem comum diz respeito à vida de todos e inclui *aqueles bens* dos quais todos precisamos, mas que nenhum de nós pode adquirir sozinho e requerem a colaboração de toda a criação: alguns exemplos são o clima, a água e a biodiversidade, bem como a harmonia e a paz. O bem comum é para a sociedade o que a dignidade humana é para o indivíduo. Só podemos nos tornar plenamente humanos se fizermos parte de uma rede de relações humanas e naturais respeitadas do bem comum que nos permita alcançar essa plenitude.



Conclusão

A questão do “Cuidado da Casa Comum”, nosso planeta Terra, chama a atenção mundial devido ao grau de degradação ambiental atingido e a falta de preservação que, pelas suas consequências, têm influenciado a vida no planeta. Além disso, a falta de planejamento adequado na administração dos recursos naturais acaba promovendo, cada vez mais, os interesses de ordem egoísta e desenfreada do lucro, que na encíclica *Laudato Si* é identificada com os interesses do modelo tecnocrático dominante, contra os interesses da promoção de um desenvolvimento sustentável, levando em conta o valor da vida.

Percorremos aqueles que nos pareceram ser os textos de referência, que pudessem ser tomados como exemplo do pensamento daqueles que os emanaram. Assim, desde Leão XIII, passando por Pio XI, Pio XII, João XXIII, Paulo VI e o II Concílio do Vaticano, João Paulo II, Bento XVI e o Papa Francisco, fomos tecendo uma breve resenha histórico-teológica sobre a matéria.

Assim, procuramos mostrar que o conceito de ecologia evoluiu ao longo da história desde a *Rerum Novarum* até a *Laudato Si*, apesar de não ter sido um processo gradual no pensamento eclesial. A preocupação ambiental e o cuidado da Casa Comum, recebeu maior ênfase no período pós-conciliar e teve seu ponto alto sobretudo no Magistério de João Paulo II, Bento XVI e Francisco.

A campanha da fraternidade de 2025, será mais um momento na história recente das Campanhas da Fraternidade a tratar do tema ecologia. Demonstrando assim, a gravidade da crise climática que estamos vivendo, levando a destruição da Criação. Ao mesmo tempo, mostrando a sintonia da Igreja com os problemas socioambientais vividos e a falta de cuidado da Casa Comum.

Sendo assim, concluo esse singelo artigo, com a certeza de que a nossa relação com toda a criação deve ser de comunhão profunda; não sob forma de domínio, mas sim de harmonia e equilíbrio; não como inimigos, mas como irmãos.



Referências

- ALVES, Antônio Aparecido. Conhecer e praticar a Doutrina Social da Igreja, em tempos de obscurantismo. *Revista Encontros Teológicos*. Florianópolis. V.36. N.1. Jan.-Abr. 2021.
- BENTO XVI. *Carta Encíclica Caritas in Veritate*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- BOFF, Leonardo. *Entrevista concedida à IHU On-Line por e-mail, a Carta Encíclica Laudato Si' de Papa Francisco sobre o cuidado da casa comum*. Publicada, 18-06-2015.
- BRIGHENTI, Agenor. *A Laudato si' no pensamento social da Igreja: da ecologia ambiental à ecologia integral*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- CELAM. *Conclusões da Conferência de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- CELAM. *Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano Santo Domingo*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- CELAM. *Documento de Aparecida*. Brasília: São Paulo: Paulinas, 2007.
- DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA. Disponível em: <http://kolping.org.br/site/Formacao/compndio-da-doutrina-social-da-igreja.pdf>. Acesso em: 13 maio 2024.
- FERNANDEZ, Eva. *O Papa da ternura*. São Paulo: Paulinas, 2021.
- FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- FRANCISCO. *Exortação Apostólica Laudate Deum*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231004-laudatedeum.html. Acesso em: 22 maio 2024.
- FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.



FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Querida Amazônia*. São Paulo: Paulinas, 2020.

GARMUS, L. Ecologia nos documentos da Igreja Católica. *Revista Brasileira Eclesiástica – REB*. Petrópolis: Vozes, 2007.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Centesimus Annus*, 1991. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 22 maio 2024.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Evangelium Vitae*, 1995. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 22 maio 2024.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Laborem Exercens*, 1981. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 22 maio 2024.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptor Hominis*, 1979. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 22 maio 2024.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*, 1987. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 22 maio 2024.

JUNIOR, Francisco Aquino. *Encíclicas sociais: um guia de leitura*. São Paulo: Paulinas, 2023.

MCDONAGH, Seán. A Igreja e o mundo: A pré-história de *Laudato Si'*. *Revista América*. Assunção – Paraguai. 2015.

PASSOS, J. Décio. *Método teológico*. São Paulo: Paulinas, 2018.

PASSOS, J. Décio. *Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso*. São Paulo: Paulus, 2014.

PAULO VI. *Carta Apostólica Octogésima Adveniens*. 14/05/1971. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 24 maio 2024.

PAULO VI. *Carta Encíclica Populorum Progressio*. 26/03/1967. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 24 maio 2024.

PAULO VI. *Gaudium et Spes: A Igreja no mundo atual*. 1965. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 23 maio 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2011.



SANTOS, Renan William. Direitos da natureza e deveres religiosos: tensões entre a ecologia católica e movimentos ambientalistas seculares. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 39, v. 2, 2019, p. 78-99.

SILVA, Juacy da. *Doutrina Social da Igreja e a Ecologia Integral*. Disponível em: <https://www.adufmat.org.br/portal/index.php/comunicacao/2023-11-11-14-06-07/espaco-aberto/item/5644-doutrina-social-da-igreja-e-a-ecologia-integral-juacy-da-silva>. Acesso em: 28 maio 2024.



O Evangelho da Criação à luz da ecologia integral

The Gospel of Creation in the light of integral ecology

Mariosan de Sousa Marques*
PUC GOIÁS

Recebido em: 01/10/2024. Aceito em: 16/11/2024.

Resumo: *Este artigo explora a relação entre teologia bíblica e a crise ecológica contemporânea à luz das contribuições exegéticas e da encíclica Laudato Si' do Papa Francisco. A temática central, que vincula a interpretação dos textos de Gênesis à noção de ecologia integral, é de grande relevância, dado o crescente reconhecimento da crise ambiental como uma questão teológica e ética. A partir de análises comparativas entre os textos bíblicos e as mitologias do Antigo Oriente Próximo, bem como por meio da crítica das fontes e de abordagens sincrônicas da narrativa de criação, o artigo investiga como a tradição judaico-cristã oferece elementos que podem contribuir para uma reconfiguração dos atuais paradigmas de exploração ambiental. Os principais pontos abordados incluem: a adaptação e transformação de conceitos culturais e religiosos do entorno de Israel em seus relatos de criação; a crítica das fontes que diferencia as tradições redacionais sacerdotais e javistas, evidenciando como essas camadas literárias refletem contextos históricos específicos e se relacionam com o cuidado da criação, e a análise sincrônica que destaca a coesão entre Gênesis 1 e 2-3, propondo uma leitura que enfatiza a responsabilidade humana em relação ao mundo natural. O método de pesquisa utilizado combina a análise exegética, centrada nas abordagens comparativa, diacrônica e sincrônica dos textos bíblicos, com a reflexão teológica baseada na Laudato Si', integrando aspectos sociais, culturais e espirituais. Ao comparar as diferentes tradições literárias e interpretar o conceito bíblico de "domínio" e "imagem de Deus" à luz da ecologia contemporânea, o artigo busca proporcionar uma releitura dos textos bíblicos que possa dialogar com os desafios ambientais atuais. Na conclusão, argumenta-se que essas abordagens exegéticas, ao ressignificarem a relação entre Deus, a humanidade e a criação, oferecem uma base teológica sólida para uma ética ecológica que não apenas protege o meio ambiente, mas também*

* Doutor em Ciências da Religião (Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2021).
E-mail: mariosansousa@hotmail.com.





promove justiça social e espiritual. Dessa forma, os relatos bíblicos de criação, reinterpretados à luz da Laudato Si', se revelam ferramentas valiosas para a construção de uma consciência ecológica integral.

Palavras-chaves: *relatos da criação; crise ecológica; Laudato Si'.*

Abstract: *This article explores the relationship between biblical theology and the contemporary ecological crisis in light of exegetical contributions and Pope Francis' encyclical Laudato Si'. The central theme, which links the interpretation of Genesis texts to the notion of integral ecology, is highly relevant given the growing recognition of the environmental crisis as a theological and ethical issue. Through comparative analyses between biblical texts and the mythologies of the Ancient Near East, as well as source criticism and synchronic approaches to the creation narrative, the article examines how the Judeo-Christian tradition offers elements that can contribute to a reconfiguration of current paradigms of environmental exploitation. The main points addressed include: the adaptation and transformation of cultural and religious concepts surrounding Israel in its creation narratives; the source criticism that differentiates the Priestly and Yahwist redactional traditions, highlighting how these literary layers reflect specific historical contexts and relate to the care of creation; and the synchronic analysis, which emphasizes the cohesion between Genesis 1 and 2-3, proposing a reading that underscores human responsibility toward the natural world. The research method combines exegetical analysis, focusing on comparative, diachronic, and synchronic approaches to the biblical texts, with theological reflection based on Laudato Si', integrating social, cultural, and spiritual aspects. By comparing different literary traditions and interpreting the biblical concepts of "dominion" and "image of God" in light of contemporary ecology, the article seeks to offer a reinterpretation of biblical texts that can engage with current environmental challenges. In conclusion, it is argued that these exegetical approaches, by re-signifying the relationship between God, humanity, and creation, provide a solid theological foundation for an ecological ethic that not only protects the environment but also promotes social and spiritual justice. In this way, the biblical creation narratives, reinterpreted through the lens of Laudato Si', become valuable tools for building an integral ecological consciousness.*

Keywords: *creation accounts; ecological crisis; Laudato Si'.*

Introdução

Na encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco fala de uma “ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais” (LS 137), ou seja, “uma ecologia que, em suas diversas dimensões, integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e suas relações com a realidade ao seu redor” (LS 15). A palavra “ecologia” contém a raiz grega *oikos*, que significa “casa”. A casa comum, portanto, é o tecido que permite a cada ser vivo frutificar, multiplicar-se e encher a Terra, conforme o mandamento divino em Gn 1,22.28.



O ser humano é chamado a se entender não mais como uma entidade isolada e autorreferencial, mas como parte de uma teia vital maior e mais complexa. A imagem mais adequada é a de uma rede: todas as realidades estão interconectadas, e nada pode ser compreendido de forma independente. O homem está inserido em um denso conjunto de relações sociais, reais e virtuais, e também está em conexão com o ambiente ao seu redor. Esse tecido relacional deve ser interpretado a partir de uma visão ampla, integral, que capture a totalidade das relações envolvidas e forme um edifício vivo habitado também pelo ser humano. A partir desses pressupostos, é possível pensar uma ecologia integral com base na Bíblia? O artigo não pretende ser um estudo exegético específico, mas se insere em uma reflexão multidisciplinar sobre o tema da ecologia integral.

Metodologicamente, procederemos em quatro tópicos. Primeiro será tratado a temática da criação como obra de Deus em Gn 1-3. Em seguida, será abordado o tema da intervenção divina pela palavra criadora. Em terceiro lugar, será abordada a humanidade no cenário da criação e, por fim, um olhar sobre a humanidade e suas relações fundamentais no segundo relato da criação e sua interface com a *Laudato Si'*.

1 A Criação como obra de Deus em Gn 1-3

Os relatos bíblicos da criação oferecem uma perspectiva diferenciada sobre a ecologia, contribuindo para uma compreensão mais profunda da noção de casa comum. Em particular, os dois relatos da criação, que se encontram no início das Escrituras hebraico-cristãs, revelam a complexidade das relações que constituem o ser humano, relações essas que se desenrolam ao longo de toda a narrativa bíblica. Esses relatos das origens, além de refletirem a visão de Israel, também capturam a cosmovisão do Antigo Oriente Próximo. Apesar de estarem cultural e historicamente situados, esses textos carregam uma mensagem de caráter universal que, ao longo dos séculos, continua a ser relevante para a reflexão contemporânea. Como destaca Schökel (1987, p. 27), ao dizer “no princípio”, a Bíblia convida o leitor a buscar “a raiz”, o sentido profundo das coisas. Esses relatos ajudam a entender as dinâmicas fundamentais que permeiam os múltiplos vínculos da vida humana. A encíclica *Laudato Si'* reforça essa ideia ao apontar que a existência humana se baseia em três relações fundamentais e interconectadas: com Deus, com o próximo e com a terra (LS 66).



As narrativas de Gênesis 1-2,3 e Gênesis 2,4-3,24, apesar de terem origens diferentes, foram justapostas na redação final do livro de Gênesis. Esses relatos das origens, embora redacionalmente tardios, funcionam como um preâmbulo à história bíblica, que segue a sequência narrativa de Gênesis até 2 Reis¹. Sua colocação no início da Bíblia cria as primeiras impressões do leitor sobre Deus e estabelece as bases para uma relação correta entre o ser humano e as criaturas. A leitura sequencial dos dois textos revela o sentido complementar dessas histórias de criação, apesar das tensões entre elas. O relato de Gênesis 1-2,3 é uma cosmogonia, ou seja, uma narrativa sobre as origens do cosmo e de toda a criação por Deus, enquanto Gênesis 2,4-3,24 pode ser visto como um foco específico na criação de Adão, envolvendo sua divisão em homem e mulher. Ambas as narrativas reorganizam e reutilizam elementos presentes em poemas cosmogônicos do Antigo Oriente Próximo, como o poema acádio *Enuma Elish* e a *Epopeia de Gilgamesh*.

As conclusões das investigações comparativas com os grandes clássicos mesopotâmicos, como o *Enuma Elish*, *Atrahasis* e *Gilgamesh*², revelaram semelhanças mitológicas significativas entre os textos bíblicos e essas narrativas antigas. No entanto, ao mesmo tempo em que as comparações evidenciaram essas semelhanças, elas também ressaltaram as diferenças cruciais entre as perspectivas teológicas da Bíblia e as interpretações mitológicas dos fenômenos naturais em outras culturas do Antigo Oriente Próximo (AOP). Essas descobertas levaram a um consenso quase universal entre os estudiosos de que a forma como a Bíblia narra a criação tem parte de suas raízes nesses contextos culturais do Oriente Próximo. Ou seja, o povo de Israel não concebeu o Deus Criador de maneira isolada; ele se inspirou em conceitos culturais e religiosos de seu entorno, mas adaptou e transformou esses elementos conforme seus próprios interesses teológicos e suas necessidades históricas.

Essa interação com o ambiente cultural é uma evidência da riqueza e da complexidade do desenvolvimento teológico de Israel. Ao contrário de uma visão puramente original e isolada, percebe-se que a fé israelita foi moldada, em certa medida, pelas representações mitológicas vizinhas, que, no entanto, foram reinterpretadas à luz de uma visão monoteísta

¹ Diversos pesquisadores tomam essa perspectiva de uma grande narrativa que vai de Gênesis até 2 Reis. É a chamada hipótese do eneateuco (Sternberg, 2015).

² Vários autores pesquisam essas obras da literatura mesopotâmica (Talon, 2005), (George, 2003).



singular. Essa adaptação foi realizada de modo a subverter e modificar as mitologias circundantes, colocando o Deus de Israel em uma posição de autoridade suprema, desvinculando-O de qualquer personificação de forças naturais, como era comum em outras culturas. Dessa forma, a teologia bíblica emerge como uma resposta criativa e crítica ao contexto religioso mais amplo do AOP.

De outro lado, nos últimos anos, a crítica das fontes, embora bastante contestada, continua a atrair interesse acadêmico. Essa abordagem, aplicada desde cedo aos textos da criação, propôs que Gênesis 1-3 é composto por, no mínimo, duas camadas redacionais distintas: uma sacerdotal (P) (Gn 1,1-2,3) e outra javista (J) (Gn 2,4-3). Essa divisão entre as camadas editoriais reflete diferentes momentos históricos e contextos de produção do texto, o que nos permite entender melhor as intenções subjacentes a essas narrações.

Para os que ainda adotam essa abordagem, o foco recai sobre as intenções dos autores bíblicos. Em particular, muitos interpretam os textos da tradição javista à luz das políticas salomônicas, sugerindo que a narrativa da queda de Adão e Eva não tinha como objetivo principal apresentar um Deus Criador, mas sim interpelar as autoridades políticas de Israel. Dessa forma, o relato da queda se tornaria uma crítica indireta às estruturas de poder e aos abusos dessas elites. Todavia, as pesquisas recentes sobre o Pentateuco têm mostrado como esses textos são mais tardios, os quais foram acrescentados ao texto sacerdotal no contexto pós exílico (Marques, 2022, p. 1-15).

Já os textos associados à tradição sacerdotal (P), datados do período exílico, sublinham a influência das famílias sacerdotais e das instituições religiosas, como o shabbat e o templo. Nessa leitura, a ênfase não está necessariamente em Deus como Criador, mas no papel que os textos desempenharam em manter a esperança e a identidade do povo exilado. Ao centralizar aspectos como o descanso sabático e a pureza ritual, esses textos teriam ajudado a reforçar a coesão social e religiosa em um momento de crise. Assim, eles não apenas ofereciam uma visão do cosmos criado por Deus, mas também serviam como uma ferramenta pastoral para garantir a sobrevivência espiritual e cultural da comunidade em exílio.

Todavia, nem todos os estudiosos, concordam com essa divisão tradicional dos textos. As análises sincrônicas, que têm se tornado cada vez mais populares na exegese, questionam a separação entre os relatos de criação em dois textos distintos. Ao invés de fragmentar o texto, essas



abordagens buscam analisar o texto bíblico em sua forma final, como um todo coerente. Dessa forma, Gênesis 2-3 não é mais visto como uma narrativa anterior ou distinta de Gênesis 1, mas como uma continuação ou complemento desse primeiro relato (Wénin, 2011, p. 21).

Essa perspectiva sincrônica contribui para uma nova leitura dos textos, considerando que Gênesis 1 e 2-3 devem ser interpretados em diálogo entre si. As abordagens sincrônicas procuram entender como esses capítulos foram reunidos e quais mensagens teológicas surgem dessa combinação. Nesse sentido, Gênesis 2-3 não apenas complementa a narrativa da criação em Gênesis 1, mas aprofunda o tema da relação entre Deus, a humanidade e o mundo criado, enfatizando a interdependência entre as criaturas e a responsabilidade humana no cuidado da criação.

Em síntese, essas abordagens exegéticas, sejam sincrônicas ou diacrônicas, têm focado mais em questões relacionadas à composição e organização dos textos do que em debates diretos sobre o papel de Deus como Criador. A preocupação maior tem sido com os aspectos históricos e literários dos textos, e não tanto com sua teologia explícita. No entanto, essas questões teológicas permanecem latentes, esperando uma releitura que aborde tanto a dimensão criacional quanto as circunstâncias históricas em que esses textos foram produzidos.

A contribuição das abordagens comparativas, críticas das fontes e narrativas para a reflexão ecológica a partir da *Laudato Si'*, do Papa Francisco, é bastante significativa. O estudo comparativo entre os textos bíblicos e mitos do Antigo Oriente Próximo revela como o relato bíblico de criação se distingue ao não personificar as forças naturais, mas afirmar um Deus único e transcendente, que confere à criação um valor inerente. Essa visão singular permite uma releitura teológica que, como propõe Francisco, reconhece a dignidade intrínseca de toda a criação, convidando a humanidade a assumir um papel de cuidado responsável. Ao entender a criação não como um objeto de dominação, mas como um bem compartilhado, essa perspectiva bíblica se alinha com os princípios da *ecologia integral* presentes na encíclica, enfatizando a interdependência entre seres humanos e o meio ambiente.

Além disso, a crítica das fontes, que revela diferentes camadas redacionais e contextos históricos nos textos de Gênesis, ajuda a aprofundar o entendimento de como a narrativa bíblica emerge como resposta às crises culturais e políticas vividas por Israel. Isso ecoa a preocupação da *Laudato Si'* com o impacto das crises sociais e políticas



contemporâneas sobre a ecologia, mostrando que o cuidado com o ambiente está profundamente enraizado em questões de justiça e equidade. A abordagem sincrônica, ao destacar a coesão dos relatos de Gênesis 1 e 2-3, contribui para a compreensão de que o papel humano no mundo não é de exploração, mas de corresponsabilidade e manutenção da harmonia entre Deus, a humanidade e a criação. Assim, essas leituras exegéticas ampliam o horizonte da reflexão ecológica da *Laudato Si'*, promovendo uma teologia do cuidado que abraça tanto a criação quanto as estruturas sociais em que vivemos.

2 A intervenção divina pela palavra criadora

“No princípio, Deus (Elohim) criou” (Gn 1,1)³. No início da criação, Elohim realiza uma ação que, na Bíblia hebraica, é exclusiva de Deus⁴. Esse ato criativo se desdobra ao longo de todo o relato de Gênesis 1-2,3. Nesse primeiro relato, cada elemento natural, cada ser vivo, vegetal e animal, é criado antes do ser humano, o Adam, homem e mulher. O ser humano entra na “casa comum” apenas no final da criação. Nos primeiros “dias” que marcam as várias etapas da criação, o homem não está presente; ele é excluído do acesso direto a essa origem. No entanto, o ser humano pode imaginar essa criação como algo oferecido por um Outro. No primeiro relato da criação, tudo encontra seu lugar no cosmo sem a intervenção do Adam, que se vê lançado no mundo sem nada ter feito para criá-lo, recebendo-o de Deus como um presente e uma missão. A relação correta que o Adam deve estabelecer com a criação, que a precede, é uma questão central. Desde o princípio, é Deus quem fala: antes de estar nos lábios humanos, a palavra estava nos lábios de Deus, que cria através dela.

“A terra era informe e vazia, e as trevas cobriam o abismo, e o vento de Deus pairava sobre as águas. E Deus disse: ‘Haja luz!’ E houve luz” (Gn 1,2-3). Diante do caos e do vazio (*tohu wa-bohu*), Deus traz

³ As citações bíblicas seguirão a tradução da *Bíblia de Jerusalém* (2002). O início do livro do Gênesis pode ser traduzido dando a ele diferentes nuances. Pode ser entendido como uma proposição independente que funciona como um título ou um resumo antecipado da semana da criação, conforme também atestado pela Septuaginta (LXX): “No princípio, Deus criou os céus e a terra / Início da criação por Deus dos céus e da terra.” Alternativamente, pode ser traduzido como uma proposição circunstancial de tempo: “Quando Deus começou a criar os céus e a terra.” (Wénin, 2011, p. 70).

⁴ Na forma Qal o verbo ברא *têm* como sujeito somente Deus, em toda a Bíblia Hebraica.



ordem com a força de Sua palavra criativa⁵. Wénin (2011, p. 72) imagina o sopro de Deus como uma força vibrante, contida, aguardando, até que Deus, com Seu sopro, começa a moldar a criação por meio de uma palavra pacífica, sem o conflito entre divindades encontrado em outras tradições antigas. Sternberg (1985, p. 99-104) destaca que, ao contrário das outras divindades do Antigo Oriente Próximo, o Deus bíblico se caracteriza como onipotente, pois, sendo único, não precisa negociar com um conselho de deuses, nem se confrontar com um panteão de divindades, nem lutar com ninguém para conquistar a supremacia.

O ser humano, criado à imagem de Elohim, é chamado a exercer um domínio pacífico sobre a criação, em vez de uma supremacia violenta. A obra divina avança por meio de separações: Deus separa a luz das trevas (v. 4), as águas abaixo do firmamento das que estão acima (vv. 6-7), e a terra seca das águas (vv. 9-10). Finalmente, Elohim estabelece o tempo cronológico, utilizando os luminares celestes como sinais para marcar o tempo (vv. 14.18). Com essas divisões progressivas, a criação emerge de forma ordenada e compreensível, acessível ao entendimento humano. Como observa Sonnet (2009, p. 224), o verbo hebraico *bîn* – que significa discernir ou compreender – aparece no relato sob a forma da preposição *bên*, usada para indicar as distinções feitas por Deus: “Deus separou entre (*bên*) a luz e as trevas” (v. 4), “entre (*bên*) as águas acima e abaixo do firmamento” (v. 6). Além disso, desde o início do relato, a criação é pontuada pela avaliação positiva de Deus (vv. 4.10.12.18.21.25.31): “Deus viu que a luz era boa” (Gn 1,4). Dessa forma, o narrador introduz o leitor no próprio olhar de Deus, revelando a criação como uma obra boa, luminosa e bela aos Seus olhos.

Deus manifesta seu prazer através de um julgamento tanto ético quanto estético: a luz é “boa e bela” (*tób*). O cosmos que Deus está criando não é um lugar de trevas e temor, mas sim agradável, acolhedor e hospitaleiro. A questão que surge é se o “Adam”, o ser humano, será capaz de reconhecer essa beleza original e a bondade da criação, adotando a perspectiva positiva de Deus. No sexto dia, o texto novamente revela ao leitor a visão interna de Deus, com um julgamento ainda mais positivo sobre a obra criada: “Deus viu tudo o que tinha feito, e eis que era muito bom” (Gn 1,31). Ao longo do processo criativo, o adjetivo “bom” aparece

⁵ Por meio das palavras, é possível realizar atos. Segundo Austin (1962, p. 3-6), todo enunciado pode ser constatativo, afirmando algo verdadeiro ou falso, ou performativo, que executa uma ação.



sete vezes, enquanto não há qualquer menção a negações (ausência do advérbio de negação “não”). A criação é apresentada como um sistema harmonioso, um ordenamento de bondade e beleza, livre de qualquer sinal de negatividade. Um aspecto central na criação de Elohim é o ato de nomear os elementos primordiais, retirando-os do caos e sua natureza ameaçadora: “Deus chamou à luz de dia, e às trevas chamou noite” (Gn 1,5). No segundo dia, o firmamento é denominado céu (Gn 1,8), e no terceiro, a terra seca é chamada de terra, enquanto as águas recebem o nome de mar (Gn 1,10). Dessa forma, as águas ameaçadoras são contidas e limitadas a um espaço específico (Gn 1,9-10)⁶. A capacidade de nomear as coisas torna a criação mais familiar e acessível, permitindo que o ser humano se relacione com ela sem medo. O que pode ser nomeado é retirado do caos primordial de *tohu wa-bohu* (vazia e vaga) (Gn 1,2) e se torna compreensível. Elohim prossegue ordenando o cosmos ao criar seres vivos por meio da força de sua palavra, distinguindo plantas e animais למיניהם / למיניו (segundo a sua espécie), uma expressão que aparece dez vezes até o fim de Gênesis 1.

Deus disse: Que a terra produza vegetação: ervas que deem sementes e árvores frutíferas que produzam frutos com sementes, cada uma segundo a sua espécie”. E assim aconteceu. A terra gerou vegetação, ervas que produzem sementes, cada uma conforme a sua espécie, e árvores frutíferas, cada uma dando fruto com semente, segundo a sua espécie. E Deus viu que era bom (Gn 1,11-12).

As criaturas vivas recebem autonomia para se reproduzirem, participando da continuidade da criação ao lado de Deus.

Como a terra agora está ordenada, ela pode participar do ato contínuo de criação ao ‘produzir’ a vegetação por si só (1,11). Não apenas a terra faz germinar, mas aquilo que ela gera também é capaz de se reproduzir por conta própria – plantas que dão sementes e árvores que produzem frutos (1,12) (Turner, 2009, p. 13).

As criaturas não são simples fantoches de um deus demiurgo, mas possuem a capacidade de gerar e sustentar a vida na terra. Somente no quarto dia, Elohim cria os luminares no firmamento para separar o dia da noite e regular o calendário, favorecendo a compreensão do cosmos:

⁶ Diversos textos mostram o limite que Deus impõe à ordem caótica. Veja-se, por exemplo, Jó 38,10-11; Jr 5,22; Sl 104,9.



“Deus fez os dois grandes luminares: o maior para governar o dia e o menor para governar a noite, e também as estrelas” (Gn 1,16). O sol e a lua não são mencionados pelo nome, evitando qualquer associação com a divinização dos astros, comum no Antigo Oriente Próximo. A narrativa bíblica destaca que os grandes luminares não são deuses, mas apenas criaturas, criadas no quarto dia. Assim, qualquer possibilidade de divinização da criação é excluída de forma clara⁷. No quinto dia, Deus cria os seres vivos do céu e das águas.

Deus criou os grandes monstros marinhos e todos os seres vivos que se movem e proliferam nas águas, conforme suas espécies, assim como todas as aves aladas, cada uma segundo a sua espécie (Gn 1,21).

Até mesmo as criaturas monstruosas e assustadoras têm sua origem em Deus e recebem um lugar no plano da criação. O julgamento divino sobre elas também é positivo: “E Deus viu que era bom” (Gn 1,21). Cada ser vivo encontra seu espaço no cosmos, sem que nada seja rejeitado ou marginalizado. Não há erros, nem mesmo nas formas de vida que podem parecer misteriosas ou incompreensíveis. Toda a criação é iluminada e positiva, ordenada sob a mesma luz primordial que deu início ao ato criativo (Gn 1,3).

3 A humanidade no cenário da criação

As primeiras palavras que Deus dirige às criaturas são um comando e uma bênção. Frutificar (פָּרָה) [*parah*], multiplicar-se (רָבָה) [*rabah*] e encher (מָלֵא) [*male*] a terra (Gn 1,22). O primeiro ato comunicativo de Deus com os seres vivos que podem ouvi-lo – os peixes do mar e as aves do céu – é uma bênção imperativa, desejando-lhes fecundidade e plenitude de vida. Como destaca Humphreys (2001, p. 27), “O Criador dota sua criação com uma força para a vida.” Através dessa bênção, Deus confere às criaturas a autonomia de continuar sua obra, expandindo a vida no cosmos. Tudo isso ocorre antes da aparição do homem. O Adam surge apenas depois, no sexto dia (Gn 2,24-25), após a criação dos outros seres vivos. Ele chega no final do ato criativo de Deus, mas também ocupa o ápice da criação, sendo a própria imagem de Elohim.

⁷ Passagem muito conhecida do que se exprime contra qualquer deificação da criação pode ser lido em Sb 13,2-5.



O homem será, talvez, chamado a desempenhar um papel fundamental na preservação do que já existia antes dele e que lhe foi transmitido como herança? O Adam pode receber o que Deus lhe confiar, mas não será capaz de compreender sua origem nem se tornar o autor do desígnio original:

E Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; macho e fêmea os criou. Deus os abençoou e lhes disse: ‘Frutificai, multiplicai-vos e enchei a terra, sujeitai-a e dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os seres que se movem sobre a terra’ (Gn 1,27-28).

A figura de Adam surge no relato de Gênesis 1 como criado por Deus בְּצַלְמֹו (betzalmenu) “à sua imagem”. Em sua tradução, Clines (1998, p. 470), interpreta a *beth* como *beth essentiae*, significando “como, na qualidade de”. Essa abordagem enfatiza que Adam é constituído como representante e vice-regente de Deus na imanência do mundo. No Antigo Oriente Próximo, apenas o soberano era considerado a imagem da divindade. Em uma inscrição neoassíria, vemos que “o rei é a precisa imagem de um deus” (Clines, 1998, p. 487). Em uma carta destinada ao rei assírio Asarhaddon, é mencionado: “Um homem [livre] é como a sombra de um deus. Um escravo é como a sombra de um homem [livre]. Mas o rei, ele é semelhante à imagem de Deus”⁸. Na Bíblia, no entanto, a prerrogativa de ser a imagem de Deus é conferida a cada ser humano, que é considerado soberano do cosmos e da natureza. Além disso, Adam é a imagem de Deus na sua articulação e distinção entre macho e fêmea. Não há uma primazia de um sobre o outro; como será mencionado mais adiante, eles estão um frente ao outro (Gn 2,18).

O ser humano, embora único, possui uma essência dupla: é homem ou mulher; [...] ser homem significa ser homem e mulher na sua reciprocidade. É precisamente por causa dessa dualidade ou dimensão dialógica que o homem [...] é a imagem de Deus (Fokkelman, 2015, p. 190).

As palavras que Deus dirige a Adam esclarecem a tarefa que lhe é confiada, ou seja, ser o soberano da criação, incumbido de exercer domínio sobre o que foi criado, assim como Deus. Adam compartilha com as aves do céu e os peixes do mar a bênção da fecundidade, contribuindo para encher a terra. A segunda parte do discurso divino é, no entanto,

⁸ States Archives of Assyria X, 207: linhas 9-13 (Giuntoli, 2013, p. 84-85).



muito mais problemática. Ao homem é ordenado “calcar/assujeitar/violentar (כבש) [*cabash*] a terra” e “dominar (רדה) [*radah*] sobre os peixes do mar, as aves do céu e sobre todo ser que rasteja sobre a terra”⁹.

Qual é, então, o significado da subjugação da terra pelo homem? De que maneira se expressa a superioridade sobre os outros seres vivos? Certamente, essas expressões podem soar difíceis e desafiadoras para os ouvidos do leitor contemporâneo. Globalmente, todos estão cientes dos graves problemas causados pela ação imprudente do homem no delicado equilíbrio ecológico, que se torna ainda mais precário devido àqueles que “calcam” a terra e “subjugam” outros seres vivos a suas necessidades. Como, então, interpretar essas palavras permanecendo fiel ao texto sem alterá-lo?

Primeiramente, Adam é criado como imagem de Deus e, como tal, é chamado a agir. O domínio de Deus se manifestou nos seis dias da criação por meio da realização de distinções e do estabelecimento de ordem através de uma palavra fecunda, criadora e pacífica. Como ressalta Beauchamp (2007, p. 17), “Deus domina através da palavra: o mesmo se aplica ao homem. O poder da palavra torna o homem imagem de Deus”. Assim, é através da palavra performativa que Adam continua a obra de Deus. Portanto, o homem é criado para exercer um domínio que esteja de acordo com Deus, protegendo e promovendo a criação, agindo como uma barreira contra o caos para que o *tohu wa-bohu*, o deserto e o vácuo, não prevaleçam novamente.

Isso demonstra claramente como Deus se mostra favorável a Adam, homem e mulher, ao confiar a ele a tarefa de frutificar e encher a terra, além de governar o mundo. Outro elemento que ajuda a entender a natureza do domínio que o homem deve exercer é fornecido pela dieta vegetariana que Deus prescreve primeiro para Adam, homem e mulher, e depois para os animais:

Deus disse: ‘Eis que eu vos dou toda erva que produz semente e que está sobre toda a terra, e toda árvore frutífera que produz semente; será o vosso alimento. A todos os animais selvagens, a todas as aves do céu e a todos os seres que rastejam sobre a terra, nos quais há fôlego de vida, eu dou em alimento toda erva verde’. E assim aconteceu (Gn 1,29-30).

⁹ Para um tratamento exegético dos dois termos em hebraicos, veja-se o artigo de Marques (2017, p. 27-40).



Por meio da dieta vegetariana que Deus estabelece para os seres vivos, reafirma-se novamente o domínio pacífico e não-violento do homem sobre a criação. No ideal original, os animais não são mortos para servir de alimento ao homem, e eles próprios não se devoram entre si (cf., por exemplo, Is 11).

Essa lei é, na verdade, uma utopia em dois níveis: o homem não derrama o sangue dos animais, e os próprios animais não se devoram entre si. Os dois níveis se entrelaçam, e a natureza da palavra é, por fim, esclarecida. A mansidão reina entre os animais porque o homem a faz reinar. O domínio do homem se exerce através da palavra, e isso exclui outros meios mais cruéis. A própria palavra é intrinsecamente mansa” (Beauchamp, 2007, p. 20).

O relato de Gn 2 manifestará ainda mais claramente que o domínio deve ser entendido como um serviço à criação. Adam, de fato, é chamado a cultivar e a guardar a terra (Gn 2,15).

A terceira bênção do primeiro relato da criação é direcionada ao dia do sábado. O shabbat representa o descanso de Deus, proporcionando espaço para o que foi criado: “No sétimo dia, Deus completou a obra que havia feito e cessou, no sétimo dia, de todo o seu trabalho que tinha realizado. Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, porque nele cessou de todo o trabalho que fizera criando” (Gn 2,2-3).

O sétimo dia não é apenas abençoado, assim como já haviam sido os peixes, as aves e o homem, mas também é “santificado”, “reservado” e “distinto”¹⁰. O shabbat é um tempo sagrado em que Deus interrompe seu trabalho. Como observa Sonnet (2009, p. 227), “Nessa pausa, Deus expressa sua recusa em preencher tudo e, conseqüentemente, sua vontade de abrir um espaço de autonomia para o universo, especialmente para a humanidade”.

Além disso, a gestão do tempo faz parte da vocação à qual Adam é chamado, ou seja, ser imagem de Deus. Ao homem é ordenado imitar a pausa divina, permitindo que as criaturas e a terra descansem. Essa preocupação permeia o Pentateuco e se transforma em um mandamento não apenas para todo o povo, mas também para o escravo e o estrangeiro

¹⁰ Essas são possíveis traduções do termo “santificar” (Koehler; Baumgartner, 2001, p. 1072-1075).



que reside em Israel, assim como para os animais que auxiliam o homem em suas atividades na terra:

“Mas no sétimo dia é o sábado em honra de Yhwh, seu Deus: não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu servo, nem tua serva, nem teu gado, nem o estrangeiro que habita entre ti” (Ex 20,10).

Mas no sétimo dia é o sábado em honra de Yhwh, seu Deus: não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu servo, nem tua serva, nem teu boi, nem teu jumento, nem o teu gado, nem o estrangeiro que habita entre ti, para que teu servo e tua serva descansem como tu [...] (Dt 5,14).

Como um contraponto ao uso excessivo do solo e dos recursos naturais, o ano sabático e o jubileu (Lv 25,8-13) estabelecem que a terra deve ter um período adequado de descanso:

Por seis anos semearás a tua terra e colherás os frutos dela, mas no sétimo ano não a cultivarás e a deixarás em pousio: dela comerão os pobres do teu povo, e o que restar será devorado pelas feras do campo. Assim farás com a tua vinha e com o teu olival (Ex 23,10-11).

Esta primeira narrativa apresenta um início radiante e otimista, não apenas para o livro de Gênesis, mas para toda a Bíblia. Elohim é o Deus que, por meio da palavra, dá vida ao cosmos e confere à criação a tarefa de continuar sua obra. Ao final da criação divina, Adam, como imagem de Deus, é criado, masculino e feminino, recebendo a prerrogativa de “dominar”, ou seja, governar as criaturas, cuidando do criado e preservando a vida. Essa responsabilidade, embora oriunda de textos antigos, continua a ecoar de maneira significativa para o homem da pós-modernidade.

4 Um segundo olhar sobre a humanidade e suas relações

O segundo relato da criação, que abrange os capítulos 2 e 3 de Gênesis, apresenta uma perspectiva distinta em relação ao primeiro relato e traz uma ênfase diferente. Esta segunda narrativa coloca o Adam no centro, desde o princípio, e explicita tanto o papel que ele deve desempenhar quanto seus limites constitutivos, derivados de sua



condição de criatura. Como afirma Fokkelman (2015, p. 132): O relato do paraíso, Gênesis 2,4b-3,24, estritamente falando, não é um segundo relato da criação, mas um estudo mais detalhado sobre o ser humano que foi criado, suas origens e suas relações fundamentais com Deus e com o mundo”. De fato, ao examinar o texto de Gênesis 2, o leitor percebe que o Adam é mencionado antes mesmo de ser criado. O ser humano é revelado como um colaborador essencial de Deus no Eden: “Nenhum arbusto do campo estava ainda na terra, e nenhuma erva do campo havia ainda brotado, porque Yhwh Deus não havia feito chover sobre a terra, e não havia Adam para cultivar o solo” (Gn 2,5).

Sem a presença do Adam, não há quem cuide da *adamah* (a terra), ou seja, o solo, que, sem chuva e sem o cultivo humano, permanece estéril, não germinando nem dando frutos. Então, “Yhwh Deus formou o Adam do pó da terra e soprou em suas narinas o fôlego de vida, e o Adam tornou-se um ser vivente” (Gn 2,7). Deus é descrito aqui como um artífice, como um oleiro que molda o Adam a partir da *adamah*, e infunde nele o sopro de vida. Esse versículo captura de forma intensa as tensões opostas que convivem no ser humano: ao mesmo tempo frágil, precário e vulnerável por ser formado do solo, mas dotado da vida divina através do sopro de Deus.

Nos capítulos seguintes (Gn 2-3), o narrador antecipa que Deus planta um jardim no Eden, onde coloca o Adam que criou. Nos versículos subsequentes, o texto especifica a tarefa que o Adam deve realizar: “Yhwh Deus colocou o Adam no jardim do Eden para cultivá-lo e guardá-lo” (Gn 2,15). A missão do Adam é dupla: ele deve עָבַד (*avad*), ou seja, cultivar a terra, e também שָׁמַר (*shamar*), proteger e cuidar do jardim. Essas duas funções, cultivo e proteção, denotam tanto a responsabilidade produtiva quanto a responsabilidade preservadora que o ser humano deve ter em relação ao mundo criado.

Em seguida, Deus estabelece uma norma, marcando os limites da liberdade do Adam: “De toda árvore do jardim, livremente comerás, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, não comerás, pois no dia em que dela comeres, certamente morrerás” (Gn 2,16-17). Aqui, a relação entre o homem e Deus envolve tanto o dom quanto o limite. O Adam é chamado a desfrutar da abundância do jardim, onde tudo lhe foi dado, exceto o acesso irrestrito ao conhecimento do bem e do mal, simbolizado pela árvore. Este limite lembra ao ser humano que ele não



pode tudo; sua condição de criatura o mantém dentro de uma esfera de responsabilidade e contenção.

Ao receber essa ordem, o ser humano é desafiado a aceitar sua condição de criatura e a reconhecer os limites de sua liberdade. A violação desse limite não é apenas uma transgressão moral, mas uma tentativa de ultrapassar a própria condição de ser criado, de assumir uma posição de soberania sobre o conhecimento, o que acarreta consequências graves, não só para o indivíduo, mas para toda a criação.

Essa ordem divina, ao mesmo tempo, visa a proteger o próprio Adam e a criação ao seu redor. O desrespeito a esse limite, como sugere o texto, levaria o homem a “devorar” tudo ao seu redor, destruindo o criado e, em última análise, a si mesmo. O mandamento, portanto, não é apenas uma imposição, mas uma salvaguarda do equilíbrio da criação, um lembrete de que o homem é parte de um todo maior e deve agir com respeito a esse todo.

Deus também expressa, mais adiante, sua preocupação com a solidão do Adam: “Não é bom que o Adam esteja só. Farei para ele um auxílio que lhe corresponda” (Gn 2,18). Esta é a primeira vez que algo na criação é julgado como *לֹא טוֹב* (*lo tov*), ou “não bom”. Em Gênesis 1, Deus havia repetidamente afirmado que tudo o que criara era *טוֹב* (*tov*), “bom”. Aqui, no entanto, a solidão do Adam é vista como algo que precisa ser corrigido, revelando a intenção divina de que o ser humano viva em comunhão.

Na tentativa de proporcionar ao Adam esse auxílio, Deus cria os animais e os traz ao homem para que ele os nomeie: “Yhwh Deus formou do solo todos os animais selvagens e todas as aves do céu, e os trouxe ao Adam para ver como ele os chamaria. E o nome que o Adam desse a cada ser vivente seria o seu nome” (Gn 2,19). A tarefa de dar nomes aos animais reflete o papel do Adam como colaborador de Deus na criação. Nomear os seres vivos é um ato de distinção e organização, através do qual o homem reconhece e classifica o mundo ao seu redor. Como Beauchamp observa (2001, p. 116): “Os nomes têm a função de fragmentar a multiplicidade animal. Ao nomear, o homem separa as espécies e, ao mesmo tempo, se distingue delas”.

No entanto, nenhum dos animais se revela um “auxílio” adequado para o Adam. Por isso, Deus decide criar a mulher:



Então Yhwh Deus fez cair um profundo sono sobre o Adam, e ele adormeceu; e Deus tomou uma de suas costelas e fechou o lugar com carne. E da costela que havia tomado do Adam, Yhwh Deus fez uma mulher e a trouxe ao Adam (Gn 2,21-22).

A criação da mulher a partir do homem sublinha a ideia de complementaridade e reciprocidade entre os dois gêneros, destacando a interdependência essencial entre o homem e a mulher, ambos feitos à imagem e semelhança de Deus, chamados a viver em relação mútua.

Este trecho encerra a narrativa sobre a origem do homem e da mulher, sublinhando que ambos, embora distintos, estão em profunda relação. Assim, a criação, em sua complexidade e equilíbrio, reflete tanto a generosidade de Deus quanto a necessidade de que o ser humano reconheça seus limites e responsabilidades diante do mundo.

Apesar da criação e da apresentação de vários animais por parte de Deus ao Adam, nenhum deles se mostrou um “auxílio” adequado para ele (Gn 2,20). Por esse motivo, Yhwh cria a mulher (Gn 2,21):

Então, Yhwh Deus fez cair um torpor sobre o Adam, que adormeceu; tirou-lhe um dos lados e fechou o lugar com carne. E com o lado que havia tomado do Adam, Yhwh Deus construiu uma mulher e a trouxe ao Adam (Gn 2,21-22).

O torpor que cai sobre o Adam simboliza o caráter misterioso e inacessível da origem da mulher para o homem, algo que lhe permanece oculto. Como observa Beauchamp (2011, p. 120): “O limite divide o próprio Adam, mas sem que ele o saiba... Do não-conhecimento do Adam decorre que ele não conhece o nascimento da mulher e, portanto, não tem domínio sobre ela”. A mulher, criada a partir de um “lado” do Adam, não é inferior a ele, mas, ao contrário, foi feita para viver uma relação de igualdade, “face a face”, e não de subordinação. Esta ideia é ressaltada pela expressão hebraica כנגדו (*kenegdo*), que significa “como diante dele” ou “frente a ele”, implicando tanto igualdade quanto diferença.

Esse relacionamento não se dá através de uma homogeneização, mas em uma dinâmica de alteridade. O homem e a mulher são diferentes, mas complementares. O homem é moldado por um Deus artesão, enquanto a mulher é “construída” por um Deus arquiteto. Os verbos usados no texto são distintos, sublinhando a diversidade e a complementaridade entre homem (*ish*) e mulher (*ishah*).



A relação entre o homem e os animais era insatisfatória porque, apesar de ele nomear os animais, não havia uma verdadeira reciprocidade entre eles. Essa ausência de correspondência é ressaltada pela raiz hebraica נגד (*nagad*), que denota a ideia de “relatar”, “contar”, sugerindo uma comunicação que acontece “frente a frente”. Somente com a mulher se abre para o Adam a possibilidade de um diálogo genuíno, em que ambos podem se ouvir e se corresponder mutuamente.

No hebraico, o termo נגד não só indica “frente a” mas também “contra”. Isso levanta a questão: a mulher será para o homem um auxílio verdadeiro ou surgirá um conflito entre eles? Essa pergunta vai além do simples relacionamento homem-mulher e se refere a todas as interações humanas. As relações podem ser vividas na reciprocidade e na colaboração, ou podem se transformar em cenários de confronto e conflito.

A relação é constitutiva da própria identidade do Adam, tanto masculino quanto feminino, como já observado em Gn 1,26, onde Deus cria o ser humano à sua imagem, “macho e fêmea”. A *Laudato Si'* ressalta a importância de uma ecologia integral que considere não apenas a relação entre o homem e o meio ambiente, mas também as justas relações entre os próprios seres humanos. O homem e a mulher do mundo contemporâneo correm o risco de se tornarem profundamente individualistas, e muitos dos problemas sociais atuais estão relacionados à busca egoísta da satisfação imediata, às crises nas relações familiares e sociais, e à dificuldade de reconhecer o “outro” (LS 162).

A pergunta sobre a capacidade humana de colaborar, reconhecendo a diferença e ao mesmo tempo praticando a reciprocidade, é explorada mais adiante no relato bíblico. A primeira relação entre irmãos, a de Caim e Abel, exemplifica esse desafio. Enquanto Caim é agricultor, Abel é pastor (Gn 4). Eles serão capazes de viver em harmonia e se sustentar mutuamente, ou haverá um conflito entre eles? A história nos mostra que a falta de reconhecimento e respeito à alteridade leva à tragédia do primeiro assassinato.

Da mesma forma, a narrativa de Jacó e Esaú (Gn 25) ilustra outra dinâmica de alteridade. Esses dois irmãos já nascem diferentes, e suas atitudes ao longo da vida refletem essa diversidade. Essa diferença será um obstáculo ou uma fonte de enriquecimento mútuo? A complexidade das relações humanas, especialmente no que tange à alteridade, é um tema recorrente em toda a história bíblica, mostrando que a capacidade



de estar “face a face” com o outro, reconhecendo sua diferença, é uma questão central para o desenvolvimento da vida comunitária.

O livro de Gênesis, em seus primeiros capítulos, lança luz sobre essas relações fundamentais. Enquanto Gn 1-2,3 aborda de maneira ampla as relações constitutivas e vitais entre Deus, o mundo criado e o ser humano, Gênesis 2,4-3,24 se concentra mais diretamente na interação do Adam com a alteridade, tanto animal quanto humana. A obra de separação, tão presente nos relatos da criação, continua em Gn 2,24, quando o texto toca nas relações humanas e intergeracionais: “Por isso, o homem (*ish*) deixará seu pai e sua mãe, e se unirá à sua mulher (*ishah*), e os dois se tornarão uma só carne” (Gn 2,24).

Este versículo aborda a separação intergeracional necessária para que a nova união entre homem e mulher possa florescer. O ato de “deixar” pai e mãe é vital para que os filhos possam se unir e formar uma nova unidade, tanto no aspecto físico, com a união sexual, quanto no sentido de gerar vida e continuar a missão dada por Deus de “crescer e multiplicar-se”. Os pais, assim como Deus no processo da criação, devem permitir que seus filhos se desenvolvam com autonomia, possibilitando a continuidade da criação e da vida.

A união de *ish* e *ishah* em “uma só carne” também reflete uma dimensão mais profunda: não apenas uma unidade física, mas uma colaboração mútua que resulta na criação de novas vidas e no fortalecimento da comunidade humana. A separação dos pais não é uma ruptura, mas uma condição necessária para a fertilidade, tanto biológica quanto social, garantindo que cada nova geração possa ter a liberdade e a responsabilidade de continuar a obra da criação.

Considerações finais

A conclusão deste artigo se desenvolve a partir da leitura dos primeiros capítulos de Gênesis como um “Evangelho da Criação”, em diálogo com o chamado de Jesus em Marcos 16,15: “Proclamem o Evangelho a toda criatura.” Esta visão desafia a interpretação tradicional que restringe o termo “criatura” ao ser humano, destacando, em vez disso, a interconexão entre a humanidade e toda a criação. O ser humano, inserido em um delicado tecido de relações, não é um senhor absoluto da Terra, mas uma criatura que deve viver em equilíbrio com o cosmos.



Os relatos da criação em Gênesis 1-2 oferecem uma boa-nova à humanidade: somos chamados a manter um equilíbrio harmonioso com a criação, garantindo a nossa própria sobrevivência e bem-estar. O ser humano, como *imago Dei*, é uma criatura interligada ao mundo natural e ao outro, sendo incapaz de compreender sua existência sem essa relação constitutiva. A criação, embora tenha sua origem antes da humanidade, não pode ser sustentada sem a colaboração do homem, a quem foi confiado o cuidado e o serviço ao mundo.

Essa narrativa bíblica apresenta também o risco de destruição que a humanidade pode causar, como é ilustrado nos capítulos subsequentes de Gênesis. A queda, descrita em Gn 3, marca a ruptura da relação entre Deus e a humanidade, bem como entre o homem e a mulher. A violência entra na história com o derramamento do sangue do irmão em Gn 4, e, em Gn 6, toda a criação é impactada pela corrupção humana. O dilúvio aparece como a consequência de uma criação devastada pela violência e pelo desvio do plano original de harmonia de Deus.

Essa deterioração, conforme refletido por Paulo em Romanos 8,22, onde “toda a criação geme e sofre as dores de parto”, é resultado do comportamento irresponsável do ser humano. Assim, é necessário que a humanidade, como filhos de Deus, responda a esse chamado de conversão ecológica. Esse processo de conversão é um exercício espiritual de *imitatio Dei*, que exige uma reconfiguração profunda das relações com Deus, entre os seres humanos e com o restante da criação.

Ao ressignificar o conceito bíblico de “domínio” e a responsabilidade humana no cuidado da Terra, o artigo conclui que os textos de Gênesis, quando interpretados à luz da encíclica *Laudato Si'*, oferecem uma base sólida para uma ética ecológica integral. Essa ética não apenas visa proteger o meio ambiente, mas também promover justiça social e uma renovação espiritual, reconhecendo a criação como um dom a ser cuidado e transmitido às gerações futuras.

Diversas áreas de pesquisas se abrem no campo bíblico a serem ainda exploradas. Entre as quais, podemos citar: Profetas e Justiça Ambiental: Muitos textos proféticos, como os de Isaías, Jeremias e Amós, abordam temas de justiça social e os efeitos da corrupção humana sobre a terra. Estudos podem explorar como as denúncias proféticas de opressão, injustiça e idolatria podem ser reinterpretadas no contexto de uma crise ambiental global, apontando para uma “justiça ecológica” que inclui a natureza como parte do pacto divino com a humanidade. Sabedoria



Bíblica e Ecologia: Os textos de sabedoria, como os Salmos, Provérbios e Eclesiastes, oferecem ricas reflexões sobre a relação do ser humano com a criação. A conexão espiritual entre o ser humano e a natureza, muitas vezes expressa nesses textos, pode ser examinada à luz da ética ecológica contemporânea, revelando uma espiritualidade que celebra a criação e destaca a responsabilidade humana no seu cuidado. Teologia Paulina e a Criação Redimida: A teologia de Paulo, particularmente em Romanos 8,23, pode ser expandida para explorar a ideia de uma criação que “geme” enquanto espera a redenção final. O conceito de redenção cósmica pode ser aprofundado para investigar como a criação não é apenas um palco passivo para o drama humano, mas parte integral do plano salvífico de Deus. Alianças no Antigo Testamento e Ecologia: As alianças no Antigo Testamento, especialmente a aliança noáquica em Gn 9, onde Deus faz um pacto com toda a criação, podem ser investigadas para destacar a ideia de uma relação ecológica sagrada entre Deus, o ser humano e a natureza. Isso pode iluminar a ideia de um “contrato ecológico” inspirado pela teologia da aliança. O Apocalipse e a Nova Criação: A escatologia bíblica, especialmente em Apocalipse, pode ser estudada para explorar visões de uma “nova criação” onde céu e terra são renovados. A interpretação teológica desses textos pode contribuir para uma ética ecológica que não é apenas preocupada com o presente, mas orientada para a esperança de um futuro redimido onde toda a criação é restaurada. Parábolas de Jesus e a Ecologia: As parábolas de Jesus, muitas vezes centradas em imagens naturais, como sementes, vinhedos e pastores, podem ser investigadas para extrair insights ecológicos. Estudos podem examinar como essas narrativas revelam uma compreensão intrínseca da natureza como parte do Reino de Deus, apontando para uma ecologia do Reino que se preocupa com o cuidado da terra.

Essas áreas de pesquisa têm o potencial de enriquecer o campo da teologia ecológica, ampliando o entendimento da ecologia integral em diálogo com as Escrituras e proporcionando novas perspectivas para enfrentar os desafios ecológicos e sociais contemporâneos.

Referências

AUSTIN, John Langshaw. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.



BÍBLIA. BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. K. Elliger; W. Rudolph (ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BEAUCHAMP, Paul. *Testamento biblico*. (Spiritualità biblica). Magnano: Edizioni Qiqajon, 2007.

BEAUCHAMP, Paul. *L'uno e l'altro testamento*. (Compiere le Scritture). Milano: Glossa, 2001.

CLINES, David J. A. Humanity as the Image of God. In: *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays*. (JSOT.S 293). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

FOKKELMAN, Jan P. *Come leggere un racconto biblico*. Bologna: EDB, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

GEORGE, Andrew R. *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Oxford: University Press, 2003.

GIUNTOLI, Federico. *Genesi 1-11*: Introduzione, Traduzione e Commento. Milano: San Paolo, 2013.

HUMPHREYS W. Lee. *The Character of God in the Book of Genesis: A Narrative Appraisal*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. (ed.). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, Brill: Leiden – New York – Köln, 2001.

MARQUES, Mariosan de Sousa. *Estudo exegético teológico do dilúvio em Gn 6-9: relato sacerdotal com acréscimos tardios*. Cachoeirinha (RS): Editora Fi, 2022.

MARQUES, Mariosan de Sousa. Relendo Gn 1,28 em seu contexto: a questão ecológica e a des-brutalização das relações. *Estudos Bíblicos*, v. 34, n. 133, p. 27-40, jan./mar. 2017.

SCHÖKEL, Alonso L. *Dov'è tuo fratello?* Pagine di fraternità nel libro della Genesi. Brescia: Paideia, 1987. [Biblioteca di cultura religiosa 50].

SEPTUAGINTA. Editada por A. Ralphs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

SONNET, Jean-Pierre. L'origine delle specie: Genesi 1 e la vocazione scientifica dell'uomo. In: *La Civiltà Cattolica*, n. 3807 (2009), p. 220-232.



STERNBERG, Meir. *La grande cronologia*. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia. (Lectio 7), Roma: San Paolo – G&B Press, 2015.

STERNBERG, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Indiana Literary Biblical Series, Bloomington: Indiana University Press, 1985.

TALON, Ph. *Enūma Eliš. The Standard Babylonian Creation Myth*. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration and Sign List with a Translation and Glossary in French (State Archives of Assyria Cuneiform Text 4 – The Neo-Assyrian Text Corpus Project), Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy, 2005.

TURNER, Laurence A. *Genesis*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.

WÉNIN, André. *De Adão a Abraão ou as errâncias do humano*. Leitura de Gn 1,1-12,4. Guarulhos: Loyola, 2011.



Papa Francisco: dimensão existencial da fé na dinâmica pastoral

Pope Francis: existential dimension of faith in pastoral dynamics

*Ademir Eing**

FACASC

*Rodrigo J. da Silva***

PUCRS

Recebido em: 21/03/2024. Aceito em: 01/10/2024.

Resumo: Este artigo objetiva refletir sobre o testemunho do Papa Francisco, que no exercício do ministério petrino, revela e resgata com gestos simples a dimensão existencial da fé na dinâmica pastoral. O Pontífice configura-se a Jesus Cristo ao assumir obedientemente o desígnio do Pai proposto pelo próprio Mestre de Nazaré. Viver a dimensão existencial da fé exige a superação do “mundanismo espiritual”; uma forma de pecado que frequentemente se traduz em clericalismo. Este artigo aborda o tema com base em alguns documentos e propõe como pistas de reflexão duas atitudes concretas: acolher e escutar. Os gestos da acolhida e da escuta propõem, segundo Francisco, um paradigma fundamentado em três passos: o resgate da espiritualidade que resulta do encontro com Jesus Cristo; o compromisso ministerial que pressupõe a igual dignidade de todos os batizados; por fim, a Igreja missionária, portadora da misericórdia. A natureza da Igreja é missionária; todo cristão é discípulo missionário. Esses aspectos têm o intento de iluminar a dinâmica pastoral e favorecer sua

* Doutor em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUC-PR, Curitiba, PR, 2019). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália, 2006). Professor de Teologia Sistemática na Faculdade Católica de Santa Catarina, FACASC). Padre da Diocese de Tubarão.

E-mail: adeing@libero.it.

** Mestrado em Teologia Sistemática em curso pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Padre da Diocese de Tubarão e atualmente exerce de Coordenador Diocesano de Pastoral.

E-mail: rodrigoimarui@hotmail.com.

Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5841920736125058>.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-3980-4831>.



renovação, colocando no centro da missão o ser humano, de modo especial os mais sofridos e excluídos.

Palavras-chave: acolher; escutar; misericórdia; missão; pastoral.

Abstract: This article aims to reflect on the testimony of Pope Francis, who, in the exercise of his Petrine ministry, reveals and rescues with simple gestures the existential dimension of faith in pastoral dynamics. The pontiff configures himself to Jesus Christ by obediently assuming the Father's plan proposed by the Master of Nazareth himself. Living the existential dimension of faith requires overcoming "spiritual worldliness", a form of sin that often translates into clericalism. This article addresses the topic based on some documents and proposes two concrete attitudes as clues for reflection: welcoming and listening. The gestures of welcoming and listening propose, according to Francis, a paradigm based on three steps: the recovery of spirituality that results from the encounter with Jesus Christ; the ministerial commitment that presupposes the equal dignity of all baptized; finally, the missionary Church, bearer of mercy. The nature of the Church is missionary; every Christian is a missionary disciple. These aspects are intended to illuminate pastoral dynamics and favor its renewal, placing human beings at the center of the mission, especially those most suffering and excluded.

Keywords: *to welcome; to listen; compassion; mission; pastoral.*

1 Introdução

O Papa Francisco, desde 2013, ano em que assumiu a "Cátedra de Pedro", tem se mostrado solícito, de modo especial diante de uma realidade desafiadora que interpela a Igreja, o novo Povo de Deus, e que apresenta consequências nefastas na dinâmica pastoral. Francisco, no seu pontificado, tem falado e escrito de forma enfática em todas as oportunidades sobre a necessidade de a Igreja superar o "mundanismo espiritual", que tem como uma de suas consequências o clericalismo, e se abrir à dimensão missionária.

O Papa afirma que "o mundanismo espiritual [...] é buscar, em vez da glória do Senhor, a glória humana e o bem-estar pessoal" (Francisco, 2013a, p. 60; EG 93). As consequências do mundanismo espiritual manifestam-se na dinâmica pastoral, entre outros, de dois modos: primeiramente, ele leva a uma espiritualidade fundamentada no sentimentalismo, no qual o ministro ordenado é visto como o "ungido" que detém a autoridade e o poder de operar milagres e curas; a segunda consequência pastoral do mundanismo espiritual é um rígido legalismo, que frisa a necessidade da observância das leis, sobretudo litúrgicas, como ensinadas pelo clero. Burocratiza-se, assim, a experiência do encontro com Jesus Cristo. Essas duas consequências do mundanismo espiritual



fomentam o clericalismo, que vê o clero como a “casta” daqueles que detém o conhecimento e da qual poucos têm a possibilidade de participar.

Diante dessa tendência que relega a fé ao âmbito privado dos sentimentos individuais, este artigo tem como objetivo evidenciar que, no exercício do seu ministério, Francisco resgata a dimensão existencial da fé, na dinâmica pastoral. Esse objetivo dá luz ao título do artigo: Papa Francisco: dimensão existencial da fé na dinâmica pastoral.

A proposta do Papa é tornar a Igreja o lugar, o oásis da misericórdia, onde as pessoas se sintam acolhidas e amadas a partir da própria realidade histórica. “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (Costa 2007a, p. 539). Os sentimentos dos fiéis discípulos missionários de Cristo são provocados a se identificarem aos sentimentos do Mestre.

2 A sensibilidade de Francisco

No dia 13 de março de 2013, no segundo dia do conclave, da chaminé da Capela Sistina, a fumaça branca anunciava o novo Papa. Depois de alguns minutos, da sacada central da Basílica de São Pedro, a voz do Cardeal Protodiácono Jean-Louis Tauran irrompe o silêncio: “Anuncio-vos uma grande alegria: Temos um Papa.”¹ Aos 76 anos de idade, o Cardeal de Buenos Aires, Mario Jorge Bergoglio, tornou-se o primeiro Papa latino-americano.

Um Papa vindo da periferia do mundo escolhe o nome de Francisco. “Sua eleição parece evocar aquela visão de oito séculos atrás: vai Francisco, e restaura a minha Igreja em ruínas. Sua missão, outorgada pelos cardeais eleitores é a de mudar a arranhada imagem da Igreja” (Souza, 2016, p. 192). Sendo assim, o Papa Francisco assumiu a missão desafiadora de resgatar a credibilidade da Igreja, abalada por diversos escândalos.

O Pontífice é forjado a partir da realidade latino-americana, filho de um contexto eclesial que buscou encarnar o Concílio Vaticano II à prática pastoral. “No pós-concílio os latino-americanos ergueram a cabeça e quiseram pensar por si mesmos, em poucas palavras, ensaiaram

¹ *Annuntio vobis gaudium magnum; habemus papam.*



sua maioria” (Costadoat, 2017). Desse contexto latino, de alegrias e tristezas experienciadas pelo Povo de Deus, emana a sensibilidade pastoral de Francisco e os aspectos de sua eclesiologia.

A eclesiologia de Francisco é simbolizada pela imagem da mulher, “a Igreja é mulher e quando pensamos no papel da mulher na Igreja devemos remontar a esta fonte: Maria, mãe. E a Igreja é mulher porque é mãe, pois é capaz de dar à luz filhos” (Francisco, 2018 a). A partir dessa imagem, percebe-se a missão da Igreja no mundo, na sociedade e na vida das pessoas. A mãe gera, protege e acompanha! A Igreja precisa, assim como a mãe, gerar, proteger e acompanhar os filhos até a maturidade, levando-os ao amadurecimento da fé: processo que leva a vida inteira. Segundo o Papa, “uma Igreja que é mãe anda pelo caminho da ternura; conhece a linguagem da grande sabedoria das carícias, do silêncio, do olhar de compaixão” (Francisco, 2018 a).

A sensibilidade faz com que Francisco se torne humano; desmistifica protótipos e arquétipos preestabelecidos referentes à pessoa do Papa e sua missão. O Pontífice humaniza com seus gestos simples e cheios de carinho, manifesta ternura, amor e misericórdia. Um Papa homem, igual a todos os homens, alguém que necessita de orações e bênçãos para exercer com alegria, fidelidade e amor o ministério que lhe foi confiado. Ele é um verdadeiro Pastor que deseja estar próximo do rebanho e que reconhece seu intrínseco valor.

No ano de 2013, o Pontífice, em sua primeira saudação à multidão que aguardava o novo Papa na praça de São Pedro, diz: “E agora iniciamos este caminho, Bispo e povo... Um caminho de fraternidade, de amor, de confiança entre nós. Rezemos sempre uns pelos outros. Rezemos por todo o mundo, para que haja uma grande fraternidade” (Francisco, 2013b). Terminando a saudação, naquela noite, Francisco surpreende a multidão dos católicos presentes na praça e daqueles que acompanhavam pelos meios de comunicação. O Papa, humildemente, inclina-se. O Pastor põe-se diante do Rebanho e pede orações e bênçãos. “E agora quero dar a Bênção, mas antes... antes, peço-vos um favor: antes de o Bispo abençoar o povo, peço-vos que rezeis ao Senhor para que me abençoe a mim; é a oração do povo, pedindo a Bênção para o seu Bispo. Façamos em silêncio esta oração vossa por mim” (Francisco, 2013b).

A sensibilidade de Francisco leva a dois gestos que humanizam e são relevantes em seu ministério, ou seja, no seu pastoreio. O Papa acolhe com ternura e leveza, ao mesmo tempo, escuta e valoriza. Escutar e



acolher, duas atitudes que levam e manifestam misericórdia, pressuposto de quem ama e sente-se amado por Deus. A partir dessa dinâmica simples, Francisco desafia os cristãos a resgatarem a alegria do Evangelho, “que enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus” (Francisco, 2013a, p. 7; EG 1).

3 Acolher é um ato de misericórdia

Francisco é o homem da acolhida. Desde o início do Pontificado, Francisco mostra-se um homem aberto e terno, disposto a superar os elementos que não são essenciais na vida da Igreja e que muitas vezes rompem a comunhão. A missão de Jesus tem o objetivo de tornar o Reino de Deus conhecido e aceito. A *Lumen Gentium* diz que “o reino se manifesta na própria pessoa de Cristo, Filho de Deus e Filho do homem, que veio ‘para servir e dar a sua vida em resgate por muitos’” (Costa, 2007b, p.105). O Evangelho de Marcos narra que “depois que João foi preso, veio Jesus para a Galileia proclamando o Evangelho de Deus: ‘Cumpru-se o tempo e o Reino de Deus está próximo’” (Bíblia, 2003, p. 1760; Mc 1,14-15). Igreja “recebe a missão de anunciar e instaurar em todas as gentes o reino de Cristo e de Deus, e constitui ela própria na terra o germe e o início deste reino” Costa, 2007b, p. 105). Sendo assim, a Igreja é presença visível e temporal do Reino de Deus no mundo, na sociedade, na vida daqueles que acolhem. A porta de entrada na vida da Igreja é o sacramento do batismo, foi esta a missão dada por Jesus: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei” (Bíblia 2003, p. 1758; Mt 28,19-20).

Acolher é um gesto intrínseco à vida eclesial, faz parte do processo de expansão do Reino de Deus. Aceitar o batismo requer conhecer quem é Jesus e encantar-se pela Sua vida. Portanto, a Igreja precisa ser mestra da acolhida. A fé é fruto de uma experiência, antes de tudo, existencial. Acolher é um ato de misericórdia. Acolher expande o coração. Só sabe acolher quem descobriu o verdadeiro sentido do Amor, ou seja, de Deus. “Deus é amor” (Bíblia, 2003, p. 2131; 1Jo 4,8).

Eclesiologia, cristologia, pneumatologia, teologia espiritual, amor à Igreja e aos irmãos fundem-se em Francisco e tornam-se, de modo explícito, gestos de acolhida. O Papa é mestre da acolhida, homem aberto ao encontro, ávido pela realidade da pessoa humana de forma integral, assim como Jesus. Ontologicamente, Francisco encarna a missão



assumida em comunhão com Jesus Cristo e a Igreja. Não há dicotomia. Essa realidade pode ser percebida no exercício do seu ministério, por meio dos documentos do seu magistério, de modo especial na *Evangelii Gaudium*, *Amoris Laetitia*, *Laudato Si*.

3.1 *Evangelii Gaudium*

O Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) desafia a Igreja a encontrar novas respostas diante dos desafios vigentes e buscar, sem medo, uma renovação pastoral. Essa proposta de Francisco tem como inspiração o texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, encontro realizado em 2007, no Brasil, na cidade de Aparecida.

Na *Evangelii Gaudium* o Papa diz:

Além disso, é necessário reconhecer que, se uma parte do nosso povo batizado não sente a sua pertença à Igreja, isso deve-se também à existência de estruturas com clima pouco acolhedor em algumas das nossas paróquias e comunidades, ou à atitude burocrática com que se dá resposta aos problemas, simples ou complexos, da vida dos nossos povos. Em muitas partes, predomina o aspecto administrativo sobre o pastoral, bem como uma sacramentalização sem outras formas de evangelização (Francisco, 2013a, p. 44; EG 63).

É necessário “que a Igreja se torne uma casa para muitos, uma mãe para todos os povos, e torne possível o nascimento dum mundo novo” (Francisco, 2013a, p. 161; EG288) Francisco sonha a Igreja como uma casa de acolhida, lugar onde todos deveriam sentir-se amados. As pessoas estão feridas, solitárias e muitas vezes sentem-se abandonadas, por isso necessitam encontrar um lugar de paz que as restaure. Vale lembrar que “Deus ama a humanidade. Foi por isso que Ele se tornou humano: para acolher toda humanidade em seus braços” (Nouwen, 2023, p. 227). “A casa, enquanto espaço familiar, foi um dos lugares privilegiados de encontro e do diálogo de Jesus e seus seguidores” (CNBB, 2019, p. 47; Doc. 109).

Faz-se relevante destacar que na *Evangelii Gaudium* o verbo acolher apresenta um movimento duplo de abertura e saída. Abertura para acolher bem os que se aproximam. O Papa diz: “Se alguém quiser seguir uma moção do Espírito e se aproximar à procura de Deus, não esbarrará com a frieza de uma porta fechada” (Francisco, 2013a, p. 33; EG 47). Mas, os que já estão dentro precisam sair ao encontro, romper a



inércia e o comodismo. A experiência de fé faz aventurar-se “em direção aos outros para chegar às periferias humanas... Muitas vezes, é melhor diminuir o ritmo, pôr de parte a ansiedade para olhar nos olhos e escutar, ou renunciar às urgências para acompanhar quem ficou caído à beira do caminho” (Francisco, 2013a, p. 33; EG 46). Neste duplo movimento, Francisco exorta à dimensão missionária.

A Igreja em saída, em uma perspectiva missionária, é uma Igreja que acolhe! Quem são os que precisam ser acolhidos, segundo a *Evangelii Gaudium*? A partir de Jesus Cristo, a figura paradigmática, o Papa desafia a acolher com misericórdia a todos. “Na misericórdia, Deus não abandona ninguém; oferece a cada qual uma nova oportunidade e um novo começo, se houver disposição para mudar de vida e orar por isso” (Kasper, 2015a, p. 49). De acordo com Francisco, as seguintes realidades deveriam inquietar e gerar gestos de acolhida: as famílias daqueles que estão nas catequeses sacramentais e que não participam; os jovens; as mulheres; os pobres; os imigrantes; os marginalizados; as pessoas que vivem em situação de rua; dependentes químicos; os que fazem uma opção de gênero; os enfermos; os idosos; os não crentes; os irmãos de outras religiões e de outras igrejas; os que buscam os sacramentos em situações de irregularidades documentais... Todos! “A misericórdia é a justiça própria de Deus, não condena o pecador desejoso de conversão, mas justifica-o” (Kasper, 2015a, p. 49). Na *Evangelii Gaudium*, o Papa escreve: “A Igreja, porém, não é uma alfândega, mas a casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fadigosa” (Francisco, 2013a, p. 33; EG 47).

3.2 *Amoris Laetitia*

No dia 19 de março, solenidade de São José, do ano de 2016, o Papa Francisco publica a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia* (AL). Logo no início do documento, o Pontífice faz referência aos inúmeros sinais de crise vivida pelas famílias, de modo especial na vivência do sacramento do matrimônio. Mesmo diante dessa realidade desafiadora, Francisco afirma que “o desejo de família permanece vivo, especialmente entre os jovens, e isto incentiva a Igreja. Como resposta a esse anseio, o anúncio cristão sobre a família é verdadeiramente uma boa notícia” (Francisco, 2016, p. 1; AL 1).



Amoris Laetitia é um belo documento que, para além dos aspectos doutrinários e teológicos, apresenta elementos existenciais, frutos da experiência de vida familiar do próprio Papa. Acolher com misericórdia e revelar o amor infinito de Jesus às famílias, aos casais são desafios latentes em relação ao binômio: Igreja – Família, Família – Igreja. Neste sentido Francisco exorta:

O nosso ensinamento sobre o matrimônio e a família não pode deixar de se inspirar e transfigurar à luz deste anúncio de amor e ternura, se não quiser tornar-se mera defesa duma doutrina fria e sem vida. Com efeito, o próprio mistério da família cristã só se pode compreender plenamente à luz do amor infinito do Pai, que se manifestou em Cristo entregue até ao fim e vivo entre nós. Por isso, quero contemplar Cristo vivo que está presente em tantas histórias de amor e invocar o fogo do Espírito sobre todas as famílias do mundo (Francisco, 2016, p. 19-20; AL 59).

Jesus Cristo é o paradigma à vida matrimonial. O Homem de Nazaré teve sabedoria divina para falar das exigências do Reino de Deus de forma simples, leve e encantadora. Nesta direção, o Pontífice apresentou as

contribuições prestadas pelos Padres sinodais nas suas considerações acerca da luz que a fé nos oferece. Eles partiram do olhar de Jesus, dizendo que Ele ‘olhou para as mulheres e os homens que encontrou com amor e ternura, acompanhando os seus passos com verdade, paciência e misericórdia, ao anunciar as exigências do Reino de Deus’ (Francisco, 2016, p. 20; AL 60).

A partir da realidade desafiadora, a referência é Jesus, pois Ele é quem ilumina e inspira. “Os Padres disseram que uma das maiores pobreza da cultura atual é a solidão, fruto da ausência de Deus na vida das pessoas e da fragilidade das relações” (Francisco, 2016, p. 14; AL 43). Francisco escreve a *Amoris Laetitia* a partir de Jesus Cristo, sendo assim, o desafio pastoral que está novamente voltado à capacidade de acolher.

O Papa propõe aos pastores uma boa preparação para acolher bem os casais que estão dispostos a assumirem o sacramento do matrimônio. Acolher bem para encantá-los e para aproximá-los do mistério de Jesus e da Igreja. A dinâmica é simples e necessária para as pastorais que assumem a missão de trabalhar com as famílias e na preparação dos casais: acolher, encantar, formar e enviar. Os casais bem preparados formarão boas famílias e acolherão com alegria os frutos da vida matrimonial, que



são os filhos. Mas caso “uma criança chega ao mundo em circunstâncias não desejadas, os pais ou os outros membros da família devem fazer todo o possível para aceitá-la como dom de Deus e assumir a responsabilidade de a acolher com magnanimidade e carinho” (Francisco, 2016, p. 51; AL 166). *Amoris Laetitia* desafia os batizados a resgatar o valor da família, da família cristã, da família que faz uma experiência com o Amor Maior e que assume o compromisso do testemunho.

Francisco desafia a alargar a compreensão de família, acolhendo os que estão próximos, mas também erguendo os olhos e tornando-se sensível aos que vivem algum tipo de sofrimento. Para isso, o Papa diz que é necessário um coração grande, “além do círculo pequeno formado pelos cônjuges e seus filhos, temos a família alargada, que não pode ser ignorada” (Francisco, 2016, p. 20; AL 196). Aqui Francisco refere-se ao sogro, à sogra, aos parentes mais próximos, mas, com um olhar de solicitude, essa família alargada também se expande para além dos laços parentais.

Esta família alargada deveria acolher, com tanto amor, as mães solteiras, as crianças sem pais, as mulheres abandonadas que devem continuar a educação dos seus filhos, as pessoas deficientes que requerem muito carinho e proximidade, os jovens que lutam contra uma dependência, as pessoas solteiras, separadas ou viúvas que sofrem a solidão, os idosos e os doentes que não recebem o apoio dos seus filhos, até incluir no seio dela mesmo os mais desastrosos nos comportamentos da sua vida (Francisco, 2016, p. 61; AL 197).

Após a Jornada Mundial da Juventude em Lisboa, Portugal, o Papa, na coletiva de imprensa realizada no avião, quando do seu retorno a Roma, no dia 06 de agosto de 2023, reitera que a Igreja deve estar aberta a todos! Francisco frisou que acolher a todos inclui as pessoas LGBTQI e todos os grupos de marginalizados. “O Senhor é claro, disse o papa ao refletir sobre quem é bem-vindo na Igreja: Os doentes, os idosos, os jovens, os velhos, os feios, os bonitos, os bons e os maus” (Francisco *apud* White, 2023). A Igreja, quando acolhe de forma concreta, está manifestando a misericórdia divina de Deus, que quer a vida. “Desde a fidelidade à aliança com seu povo, Deus, movido pela misericórdia, restabelece a relação destruída pelo pecado e concede novas e fiáveis relações de vida. A misericórdia é a opção de Deus pela vida” (Kasper, 2015b, p. 75).



4 A arte de escutar

Acolher é um ato de misericórdia que renova a vida e restitui a alegria perdida. Como afirma Walter Kasper (2015a, p. 40) “a alegria do Evangelho pode novamente suscitar a alegria de viver, a alegria na criação, na fé e na Igreja”. Na dinâmica pastoral, o discípulo missionário é o responsável primeiro pelo processo de acolher e escutar. O Documento de Aparecida diz que é compromisso de todos os membros da comunidade “sair ao encontro dos afastados, interessar-se por sua situação, a fim de reencantá-los com a Igreja e convidá-los a retornarem para ela” (CELAM, 2007, p. 107; n. 226).

A Igreja em saída, que tem como referência o testemunho materno, que acolhe com misericórdia, precisa comprometer-se com a escuta. O ato de escutar é um exercício que exige uma identidade amadurecida. Aqui está o desafio, o ponto nevrálgico da dinâmica pastoral. Para se chegar a uma identidade amadurecida é necessária uma pessoa humana aberta, capaz de desconstruir-se e se reconstruir; que tenha consciência de si mesma; que busque o equilíbrio; que seja segura e que, ao mesmo tempo, tenha capacidade de dialogar; que se questione a partir da fé; que ame a Igreja e seja sensível aos apelos dos mais frágeis e vulneráveis da sociedade.

O ato de escutar recupera a dignidade da pessoa humana que, muitas vezes, perde-se diante dos sofrimentos e das adversidades da vida. Sendo assim, faz-se relevante lembrar os primeiros interlocutores do Reino de Deus, quando Jesus se dispõe a escutar Levi, que era considerado indigno para o sistema religioso da época. Jesus diz: “Não são os que têm saúde que precisam de médicos, e sim os doentes. Ide, pois, e aprendei o que significa: Misericórdia quero, e não sacrifício. Com efeito, eu não vim chamar os justos, mas pecadores” (Bíblia, 2003, p. 1719; Mt 9,12-13).

A solidão, o desprezo, o sofrimento e a incapacidade de tornar-se útil geram a perda de sentido e, como consequência, a apatia diante da missão. O fazer depende do ser. Caso o ser esteja adoentado, o fazer fica condicionado. Jesus antes de confiar qualquer missão aos seus seguidores, restabelecia a humanidade a partir da escuta. O homem de Nazaré conseguia escutar o que as pessoas tinham de mais precioso, o coração. Uma escuta silenciosa, acolhedora, atenta e propositiva. O Papa Francisco “lembra que a escuta corresponde ao estilo humilde de Deus, que



reconhece o ser humano como seu interlocutor e lhe dá ouvidos. Deus ama o ser humano: por isso inclina o ouvido para o escutar” (Francisco *apud* Sbardelotto, 2002). Escutar é comprometer-se com a empatia e a alteridade, colocando-se no lugar do outro com responsabilidade.

A Igreja que acolhe precisa ter coragem para escutar! Escutar é deixar o outro falar as suas verdades que, muitas vezes, podem ferir ou machucar, por isso, a importância da maturidade humana. A Igreja precisa deixar ressoar as vozes que hoje gritam pedindo socorro; gritos semelhantes ao de Jesus na Cruz, que se sente abandonado, fragilizado. “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?” (Bíblia, 2003, p. 1756; Mt 27,46). Diante dessa missão, faz-se necessário questionar se a dinâmica pastoral da Igreja tem estado atenta aos gritos daqueles que estão excluídos da comunidade de fé? Quais ações pastorais estão sendo realizadas para incluir e resgatar a dignidade dos que estão submersos no pecado? As minorias e as comunidades de gênero estão sendo ouvidas? Um dos desafios da dinâmica pastoral é a sensibilidade aos sinais do tempo.

4.1 Francisco: escutar a criação

O Papa Francisco interpela a Igreja a escutar, mas a escuta vai além das pessoas e dos sinais do tempo. Na Carta Encíclica *Laudato Si*, o Pontífice desafia os cristãos e as pessoas de boa vontade a escutarem os gemidos da natureza, que sofre as consequências da má gestão humana (Francisco, 2015). O Pontífice, em sua Mensagem para o Dia Mundial de Oração pelo Cuidado da Criação, diz que há “uma espécie de dissonância na voz da criação. Por um lado, é um canto doce que louva o nosso amado Criador; por outro, é um grito amargo que se lamenta dos nossos maus-tratos humanos” (Francisco, 2022).

Na *Laudato Si* o Papa reitera a urgência e a necessidade de ações responsáveis referentes à Casa Comum.

O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de 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 (Francisco, 2015, p. 16; n. 13).



A Casa Comum é reflexo do amor de Deus. À luz da fé, a Igreja precisa iluminar essa realidade. “O universo não apareceu como resultado duma onipotência arbitrária, de uma demonstração de força ou de um desejo de autoafirmação. A criação pertence à ordem do amor” (Francisco, 2015, p. 51; n. 77). Sendo assim, é compromisso, de modo especial dos cristãos, não ferirem a revelação natural do Amor Maior, Deus: escutar. A missão da Igreja é abrir os ouvidos. Deixar-se interpelar. “Isto leva-nos também a pensar o todo como aberto à transcendência de Deus, dentro da qual se desenvolve. A fé permite-nos interpretar o significado e a beleza misteriosa do que acontece” (Francisco, 2015, p. 52; n. 79). A mesma solicitude empática referente à alteridade necessita desenvolver-se e amadurecer com a criação.

A natureza grita, afirma Francisco (2022):

Primeiro, é a irmã Mãe Terra que grita. À mercê dos nossos excessos consumistas, geme implorando para pararmos com os nossos abusos e a sua destruição. Depois gritam as diversas criaturas... Mas gritam também os mais pobres entre nós. Expostos à crise climática, sofrem mais severamente o impacto de secas, inundações, furacões e vagas de calor que se vão tornando cada vez mais intensas e frequentes. E gritam ainda os nossos irmãos e irmãs de povos indígenas. Por causa de predatórios interesses econômicos, os seus territórios ancestrais são invadidos e devastados por todo o lado... Enfim gritam os nossos filhos. Ameaçados por um egoísmo míope, os adolescentes pedem-nos ansiosamente, a nós adultos, que façamos todo o possível para prevenir ou pelo menos limitar o colapso dos ecossistemas do nosso planeta.

A arte desafiadora da escuta leva ao diálogo responsável e maduro. Nessa dinâmica, encontra-se a missão da Igreja: comprometer-se com respostas concretas. A escuta deve incidir na dinâmica pastoral, ou seja, novas respostas e atitudes precisam ser dadas aos desafios atuais. Assim, a partir da acolhida e da escuta, abre-se a possibilidade da pastoral como um caminho, um horizonte visível da fraternidade universal.

5 Conclusão

Acolher e escutar, dois verbos que expressam a missão da Igreja em tempos hodiernos e tornam-se paradigmas para a dinâmica pastoral na perspectiva de renovação. Pensar a ação pastoral a partir da acolhida e da escuta é comprometer-se com a superação do mundanismo espiritual, pois



a alteridade é colocada no centro da ação evangelizadora. Deste modo, Francisco afirma, na *Gaudete et Exsultate*, que “não é saudável amar o silêncio e esquivar o encontro com o outro, desejar o repouso e rejeitar a atividade, buscar a oração e menosprezar o serviço” (Francisco, 2018, p. 8; n. 26). Tudo pode ser recebido e integrado como parte da própria existência no mundo, entretanto os diversos aspectos da vida e suas dimensões podem relacionar-se ao caminho de santificação. O cristão é desafiado a viver a contemplação mesmo no meio da ação e santificar-se no exercício responsável e generoso da missão.

O primeiro passo de superação do mundanismo espiritual é o encontro com Jesus Cristo. A capacidade de deixar-se transformar pelo Mestre. “Somente graças a este encontro – ou reencontro – com o amor de Deus, que se converte em amizade feliz, é que somos resgatados da nossa consciência isolada e da autorreferencialidade” (Francisco, 2013a, p. 11; n. 8). O encontro gera a consciência da missão; o encontro que extrapola o coração e gera o compromisso; o encontro faz a Igreja.

O Documento de Aparecida desafia a Igreja e propõe a renovação pastoral, tema desenvolvido pelo Papa exaustivamente em seus escritos e documentos. A renovação pastoral é resgatar a Igreja de Jesus Cristo. Superar as mazelas, frutos da contingência humana, a partir do encontro com Jesus, ou seja, resgatando a espiritualidade, claro, sem cair nos espiritualismos. “Isso não depende tanto de grandes programas e estruturas, mas de homens e mulheres novos que encarnem essa tradição e novidade, como discípulos de Jesus Cristo e missionários de seu Reino”(CELAM, 2023, p. 13).

Jesus é uma experiência que transforma. A transformação acontece a partir do movimento “*ad intra*” e “*ad extra*”, ou seja, envolve os aspectos da subjetividade e da objetividade – eu e o outro/pessoa e comunidade. Humanizar, a partir da espiritualidade, todos aqueles que exercem ministérios na vida da Igreja e que se comprometem com o Reino de Deus. Quando os cristãos não são humanizados, as experiências pastorais desumanizam e criam protótipos que não condizem com a experiência de fé amadurecida que brota de Jesus de Nazaré e prolonga-se na Igreja.

O segundo passo de superação, agora como consequência do encontro, é o compromisso ministerial. “Francisco espera também que ‘o Espírito do Senhor ressuscitado nos sacuda da apatia e nos doe simpatia e empatia, para vivermos regenerados cada dia como filhos de Deus Amor e, por sua vez, sermos geradores no amor’” (Di Bussolo, 2023).



Assim, o referido autor acentua as palavras do Papa, no sentido da Igreja torna-se capaz “de levar a vida a todos os lugares, especialmente onde há exclusão e exploração, indigência e morte. Para que os espaços de amor se alarguem e Deus reine cada vez mais neste mundo” (Francisco *apud* Di Bussolo, 2023). O serviço precisa ter como pressuposto a misericórdia, possibilitando que todos se sintam dignos.

Há uma igualdade fundamental ligada ao Batismo que, torna todos filhos de Deus, concebendo uma dignidade insuperável. Todos somos igualmente filhos de Deus e nada supera isso. Mas, há, sim, uma desigualdade funcional. Toda a Igreja é ministerial, em senso lato. Mas o modo de exercer essa ministerialidade é diferente. Tanto o que recebeu cinco, quanto o que recebeu dois talentos foi chamado “servo bom e fiel” e convidado: “vem participar da minha alegria” (Bíblia, 2003, p. 1749-1750; Mt 25,14-30). Ou seja, a salvação não depende do quanto de responsabilidade na missão cada um recebe, mas do comprometimento de cada um com a parte que lhe toca na missão. Contudo, alguns recebem cinco, outros dois e outros ainda apenas um talento.

Segundo Francisco, o terceiro passo é a missionariedade da Igreja, pois ela é a portadora da misericórdia, de modo que as pessoas sejam acolhidas, escutadas e valorizadas. De forma simples, Francisco propõe a superação do legalismo, do autoritarismo e do moralismo. O Papa afirma: “É aberrante pensar em difundir o cristianismo exercendo arrogância como indivíduos e através dos aparatos. Por essa razão a Igreja não pode ser um dogma espiritual, e não se devem adicionar pesos inúteis...” (Francisco *apud* Agasso, 2020). O discípulo missionário precisa tocar na carne humana e sentir-se impelido em oferecer a proposta do Senhor: “O Reino de Deus está próximo de vós” (Bíblia, 2003, p. 1807; Lc 10,9). Converti-vos!

Na praça de São Pedro, domingo, dia 17 de março de 2013, alguns dias após ser eleito pontífice, no “*Angelus*”, Francisco traz uma reflexão sobre o Evangelho do quinto Domingo da Quaresma, a perícopes da “Mulher Adúltera” (Bíblia, 2003, p. 1862-1863; Jo 8,1-11). O Papa diz: “Impressiona o comportamento de Jesus: não ouvimos palavras de desprezo, não ouvimos palavras de condenação, mas apenas palavras de amor, de misericórdia, que convidam à conversão” (Francisco, 2013c).

O Papa Francisco afirma que “o rosto de Deus é o de um pai misericordioso, que sempre tem paciência” (Francisco, 2013c). Segundo o Cardeal Walter Kasper, a misericórdia torna o mundo mais humano,



menos frio, mais fraterno e justo. A misericórdia de Deus é revelada de forma plena na Bíblia, de modo especial no Novo Testamento, a partir dos gestos e das ações de Jesus Cristo; o Homem de Nazaré sente compaixão e vai ao encontro de todos com o coração aberto, sem julgá-los e sem condená-los. Jesus, de maneira relevante, compadece-se dos pobres, dos enfermos, dos marginalizados, das mulheres, dos pecadores. Em Nazaré, “Jesus viu a realidade sofrida de seu povo, as injustiças, o desemprego, o abandono e a exclusão dos enfermos, considerados impuros” (Codina, 2010, p. 70).

Os principais escritos do atual pontífice remetem, pois, à ação pastoral encarnada na concretude da existência humana. Evidencia-se, desse modo, que, no exercício do seu ministério, Francisco resgata a dimensão existencial da fé, na dinâmica pastoral. O artigo não teve a pretensão de elencar ações concretas, mas favorecer a reflexão de alguns elementos que podem iluminar a ação pastoral. Como pensar a ação pastoral a partir desses elementos existenciais? Quais iniciativas poderiam ser realizadas nas paróquias e nas comunidades? Como trazer de forma concreta a espiritualidade, o serviço e a misericórdia a partir da acolhida e da escuta? Francisco dá o testemunho, o desafio é aterrizar-lo nas dioceses por meio dos Planos Diocesanos de Pastoral.

Referências

AGASSO, Domenico. *Papa Francisco: a missão não é “autopromoção” dos sistemas eclesiais*. São Leopoldo: Site, 22 de maio 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/599229-papa-francisco-a-missao-nao-e-autopromocao-dos-sistemas-eclesiais>. Acesso em: 17 out. 2023.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

CELAM. *Documento de Aparecida*: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 2007. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/20886219/Documento-de-Aparecida-em-portugues>. Acesso em: 6 out. 2023.

CODINA, Victor. *Uma Igreja nazarena: teología desde los insignificantes*. Espanha: Sal Terrae, 2010. Kindle.



CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023*. CNBB, 2019. (Documentos da CNBB, 109).

COSTADOAT, Jorge. *Um Papa latino-americano*. São Leopoldo, 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/570672-um-papa-latino-americano-artigo-do-teologo-jorge-costadoat>. Acesso em: 27 set. 2023.

DI BUSSOLO, Alessandro. *Francisco: não existe vocação sem missão junto aos últimos*. Tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo: Site, 27 de abril 2023. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/628196-francisco-nao-existe-vocacao-sem-missao-junto-aos-ultimos>. Acesso em: 17 out. 2023.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. In: COSTA, Lourenço. (Coord. Geral). Documentos da Igreja. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Constituições, decretos, declarações. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007a. p. 539-661.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Lumen Gentium*. In: COSTA, Lourenço. (Coord. Geral). Documentos da Igreja. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Constituições, decretos, declarações. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007b. p. 101-197.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2013a.

FRANCISCO, Papa. *Primeira saudação do Papa Francisco*. Vaticano: Site, 13 de março 2013b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html. Acesso em: 29 set. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Angelus*. Vaticano: Site, 17 de março de 2013c. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130317.html. Acesso em: 27 set. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da Casa do Comum*. Brasília: Edições CNBB, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*. Vaticano: Site, 19 de março 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em: 3 out. 2023



FRANCISCO, Papa. *A Igreja é mulher e mãe*. Vaticano: Site, 21 de maio de 2018a. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2018/documents/papa-francesco-cotidie_20180521_igreja-mulher-mae.html. Acesso em: 27 set. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate sobre a chamada à santidade no mundo atual*. Vaticano: Site, 19 de março 2018b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.pdf. Acesso em: 13 out. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Escuta a voz da criação*. Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial de Oração pelo Cuidado da Criação. São Leopoldo: Site, 22 de julho 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/620621-escuta-a-voz-da-criacao-mensagem-do-papa-francisco-para-o-dia-mundial-de-oracao-pelo-cuidado-da-criacao>. Acesso em: 10 out. 2023.

KASPER, Walter. *Papa Francisco a revolução misericórdia e do amor*. Prior Velho: Paulinas, 2015a.

KASPER, Walter. *A Misericórdia*. Condições fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. São Paulo: Loyola, 2015b.

NOUWEN, Henri. *Comunidade*. Petrópolis: Vozes, 2023.

SBARDELLOTTO, Moisés. *A força transformadora da escuta hospitaleira e convivial*. São Leopoldo: Site, 27 de maio de 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/618992-a-forca-transformadora-de-uma-escuta-hospitaleira-e-convivial>. Acesso em: 10 out. 2023.

SOUZA, Ney. A Igreja herdada pelo Papa Francisco, um estudo histórico. *Revista de Cultura Teológica*, PUC-SP, n. 88, p. 173-196, jul./dez. 2016.

WHITE, Christopher. *Papa reforça a mensagem de que a igreja está aberta a todos, incluindo pessoas e mulheres LGBTQ*. National Catholic Reporter, 06 de agosto de 2023. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/631177-papa-reforca-a-mensagem-de-que-a-igreja-esta-aberta-a-todos-incluindo-pessoas-e-mulheres-lgbtq>. Acesso em: 4 out. 2023.



O paradoxo do pluralismo: diversidade e diferença no campo religioso brasileiro

The paradox of pluralism: diversity and difference in the Brazilian religious field

*Flávia Ribeiro Amaro**

UMESP

Recebido em: 27/02/2024. Aceito em: 07/07/2024.

Resumo: O campo religioso brasileiro testemunha uma notável efervescência religiosa – inúmeras instituições religiosas e sistemas de sentido disputam espaço na esfera pública e competem por fiéis. O pluralismo e o secularismo previsto na constituição brasileira, faculta incentivos fiscais para os templos religiosos, que se tornam verdadeiros empreendimentos mercadológicos. O presente artigo busca refletir sobre os liames da relação entre diversidade e diferença religiosa na instituição e manutenção do pluralismo no campo religioso brasileiro. Situa a emergência dos conceitos “religião”, “pluralismo” e “secularismo” no contexto de disseminação da lógica racional moderna ocidentocêntrica, que se apresentou na esteira do colonialismo e reflete sobre sua pertinência na contemporaneidade, defendendo que tais conceitos carecem ser revisitados e demandam atualizações. Discute alguns pressupostos interpretativos da noção de pluralismo, apontando para a emergência e coerência da perspectiva do pós-pluralismo e do pós-secularismo. Comenta a respeito de algumas peculiaridades da conformação do pluralismo religioso no caso brasileiro. E, por fim, problematiza a questão da liberdade religiosa, indagando sobre até que ponto ela corrobora para o acirramento de um mercado religioso lucrativo e competitivo. Para tanto, foi realizada uma revisão bibliográfica, contando com autores clássicos e contemporâneos congruentes à discussão da área de concentração das ciências da religião.

Palavras-chave: Brasil; diferença religiosa; pluralismo religioso; secularismo; liberdade religiosa.

* Pós-doutora em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo, UMESP, São Bernardo do Campo, SP, 2024). Doutora e mestra em Ciência da Religião (Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF, Juiz de Fora, MG, 2021). Graduada em Ciências Sociais (Universidade Federal de Uberlândia, UFU, Uberlândia, MG, 2009). Pesquisadora.

E-mail: flavia.ramaro@gmail.com.





Abstract: *The Brazilian religious field is witnessing a remarkable religious effervescence – numerous religious institutions and systems of meaning compete for space in the public sphere and compete for believers. The pluralism and secularism provided for in the Brazilian constitution provides tax incentives for religious temples, which become true marketing enterprises. This article seeks to reflect on the links between religious diversity and difference in the institution and maintenance of pluralism in the Brazilian religious field. It situates the emergence of the concept's "religion", "pluralism" and "secularism" in the context of the dissemination of the modern Western-centric rational logic, which was presented in the wake of colonialism and reflects on its relevance in contemporaneity, arguing that such concepts need to be revisited and demand updating. It discusses some interpretative assumptions of the notion of pluralism, pointing to the emergence and coherence of the perspective of post-pluralism and post-secularism. It comments on some peculiarities of the conformation of religious pluralism in the Brazilian case. And, finally, it problematizes the issue of religious freedom, inquiring to what extent it contributes to the intensification of a lucrative and competitive religious market. To this end, a bibliographic review was carried out, with classical and contemporary authors congruent to the discussion of the area of concentration of religious sciences.*

Keywords: *Brazil; religious difference; religious pluralism; secularism; religious freedom.*

Introdução

O presente artigo parte do pressuposto de que as noções de “religião”, “pluralismo” e “secularismo” surgiram com o advento da modernidade, a partir da segunda metade do século XIX, na esteira do colonialismo europeu. Defende-se aqui, que tais noções merecem ser revisitadas, cultural e contextualmente, visando uma atualização de sua compreensão. Adota-se como *locus* de investigação o Brasil, onde a diversidade de denominações religiosas pressupõe a existência de diferenças entre elas – argumento que será problematizado nesta pesquisa.

O quadro do pluralismo no Brasil é sustentado pelo argumento de que a noção corrente de “religião” é capaz de abarcar diferentes tipos de denominações religiosas – das monoteístas tradicionais às espiritualidades mais difusas. Assim, dentro dessa proposta de revisita e ressignificação de categorias já consolidadas pelos pesquisadores, como “religião”, “pluralismo” e “secularismo”, se faz necessário rever alguns princípios classificatórios, interrogando sobre que tipos de crenças, práticas rituais e cosmovisões poderiam ser enquadradas sob o prisma da definição de “religião”, para somente então refletir sobre o que seja a “diferença religiosa”. Parte-se das seguintes questões: como podemos



agrupar diferentes tipos de arranjos socioculturais, sistemas de sentido, espiritualidades e práticas mítico-rituais sob o cabedal institucional da religião? A reflexão acadêmica consegue acompanhar a efervescência da religião experienciada na vida cotidiana de indivíduos e grupos sociais?

Para um exame direcionado às especificidades do contexto brasileiro, defende-se a hipótese de que o pluralismo, com o seu correlacionado postulado da liberdade religiosa, teria contribuído para que determinados sistemas de sentido e expressões mítico-rituais se institucionalizassem e passassem a ser reconhecidas como religião, visando serem legitimadas e estarem aptas a pleitear benefícios governamentais. Haja visto o caso emblemático da vertente evangélica, na última década, aproximadamente vinte e uma (21) igrejas evangélicas foram abertas por dia no país – quase uma por hora¹. Sob o ponto de vista do capitalismo, essas novas religiões que se institucionalizam, se comportam como verdadeiros empreendimentos mercadológicos – lucrativos e competitivos.

O objetivo desta discussão, é chamar a atenção para a necessidade de uma atualização das pautas de pesquisas sobre o pluralismo no Brasil, o que implica em reconhecer a existência de justaposições, sincretismos, hibridismos e demais movimentos mutáveis no campo religioso brasileiro, desencadeados inicialmente durante o processo de modernização econômica do País.

Diante do exposto, as seguintes questões se fazem prementes: o pluralismo teria fundamentação ontológica ou seria um artifício forjado, a partir da expansão colonial e do advento das ciências racionais modernas? É possível afirmar que o pluralismo surge em contrapartida ao secularismo? Como o pluralismo é percebido no campo religioso brasileiro? Como o pluralismo molda os modos de engajamento público? Como o pluralismo promove, acentua e perpetua a diferença religiosa? Como os sujeitos administram as suas práticas religiosas cotidianas em uma sociedade plural? Como discursos e metáforas sobre o sagrado plasman fronteiras socioculturais e religiosas?

Diante de um campo religioso efervescente e em constante transformação, dilemas e desafios do “pós-pluralismo” e do “pós-secularismo” se insinuam tanto aos sujeitos que vivem a religião cotidianamente quanto

¹ Informação extraída de uma reportagem publicada no dia 19/09/2022 no Jornal O Globo, assinada pelos jornalistas Bernardo Mello e Natália Portinari. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/eleicoes-2022/noticia/2022/09/salto-evangelico-21-igrejas-sao-abertas-por-dia-no-brasil-segmento-e-alvo-de-lula-e-bolsonaro.ghtml>.



aos pesquisadores que buscam interpretá-la cientificamente. Assim, ainda que se admita que, as fronteiras religiosas e a própria construção das noções de “religião”, “pluralismo” e “secularismo” sejam fruto da modernidade e da imposição de uma lógica neoliberal ocidentocêntrica, reconhece-se a funcionalidade analítica de tais categorias de entendimento, pois seu valor heurístico não pode ser menosprezado, tampouco, descartado. Contudo, convém atender à demanda por atualizações e promover análises pormenorizadas, que sejam capazes de agenciar uma ressignificação desses conceitos. Entrementes, interessa compreender como as fronteiras religiosas são forjadas. Indagar, sobre quais reivindicações estão em jogo e como se articulam os consensos e as conciliações entre os atores envolvidos, tanto nas instâncias institucionais quanto nas civis. Refletir sobre como normas seculares, ou melhor – pseudo – seculares – já que na prática não se testemunha tal conformação, podem continuar pautando um campo sociocultural deliberadamente permeado pelo aspecto religioso?

A procura pela religião tem crescido. O pluralismo é um fato consolidado, com o qual se deve lidar. Nesse sentido, sem vincular juízos de valor, importa compreender quais dinâmicas influenciam na intensificação da diversidade religiosa, que pressupõe a diferença religiosa e que, redundando em pluralismo no Brasil.

Religião, pluralismo e secularismo como construtos modernos

Os autores do livro *After pluralism* (2010) buscaram examinar os fundamentos nos quais a “diferença religiosa” foi concebida como um problema, que têm o “pluralismo” como solução. Eles consideram importante reter que, as noções de pluralismo, laicidade e religião surgiram na modernidade, na esteira de desenvolvimento das democracias liberais ocidentais. E que, as pesquisas atuais devem se atentar para o fato de que o pluralismo, muitas vezes, se insinua como uma ideologia – apregoando uma solução para o enfrentamento do problema da diferença religiosa. Nesta perspectiva, o pluralismo atua de modo a acentuar um paradoxo – ao passo que, ele reconhece a diversidade, forja e reforça a diferença religiosa.

No que tange ao desenvolvimento da democracia brasileira, sabe-se que, a partir do momento em que o secularismo e o pluralismo foram



implementados como políticas de Estado, rompeu-se com o arranjo constitucional que legitimava a supremacia da Igreja Católica. E, nesse ínterim, uma série de medidas legais foram executadas, como o estabelecimento de um ensino de caráter leigo, a validação do casamento civil em detrimento do religioso, os registros deixaram de ser eclesiásticos, os cemitérios foram secularizados. (Giumbelli, 2008) Tais disposições, foram responsáveis por corroborar à regulamentação da laicidade e do pluralismo.

A pesquisadora Paula Montero (2009), assumiu o desafio de questionar o paradigma da secularização. Seu argumento sustenta que, no Brasil, o catolicismo serviu como modelo de referência epistêmica e espiritual para a formulação de direitos constitucionais, pois esta religião enquadrava práticas populares como religiosas. A autora coloca que, a referência que o Estado adotou para a determinação de quais práticas socioculturais poderiam ser legitimadas enquanto práticas religiosas foi a instituída historicamente pelo cristianismo, sobretudo, pelo catolicismo. Em suas palavras, “[...] a esfera pública brasileira se forja historicamente deixando em baixo-relevo a marca invisível da *civis cristã*.” (Montero, 2009, p. 14)

Os cientistas sociais entraram em cena no início do século XIX, refletindo sobre o fenômeno da secularização. A teoria da secularização, no sentido de um desencantamento do mundo, caiu por terra no final do século XX. No Brasil, notadamente, se testemunhou uma revitalização da religião, contando com importantes episódios de politização do campo religioso nacional, que se esboçavam para além do controle e da regulação secular das instituições. Dado que aqui, a clivagem esquerda x direita, também, reestruturou o campo religioso. Dessa forma, sob a escusa do secularismo, os governos têm demonstrado um controle político agressivo sobre as religiões e sob o pretexto de abarcar o pluralismo, têm favorecido determinadas vertentes religiosas em detrimento de outras – esboçando as nuances de um complexo paradoxo.

A despeito de o secularismo ser admitido como pressuposto estatal, as disputas entre as forças religiosas e seculares estão longe de acabar. As posturas antisseculares estão associadas, sobretudo, à “Bancada da Bíblia”, que refuta a diversidade e assume a diferença religiosa, defendendo convicções de verdades fundamentalistas, que se chocam com os parâmetros socialmente compartilhados. Questões



socioculturais de cunho moral, especialmente, são alvo de crítica e posicionamentos radicais, tais como, a questão do aborto, do casamento homoafetivo, do porte de armas de fogo, da legalização das drogas, entre outros.

Embora, o senso comum presuma que política e religião são campos distintos e que não deveriam se misturar, é notório que haja um número crescente de pessoas reivindicando justamente o contrário, que a religião interfira cada vez mais na política de Estado.

Nessa confluência, aparecem os intelectuais decoloniais questionando a legitimidade e pleiteando uma reatualização da concepção epistemológica de secularização, interrogando a sua suposta universalidade e defendendo que, tal noção configura-se como um construto ideológico moderno, forjado de cima para baixo, não correspondendo, portanto, com a realidade da religião vivida pelos sujeitos em seus cotidianos.

Destarte, pluralismo e secularismo se apresentam como conceitos complementares. O secularismo pressupõe o pluralismo, são mais que parceiros conceituais, contrapontos e/ou princípios normativos, um existe em razão do outro.

A noção de secularização articula outras categorias correlacionadas, tais como: diferenciação ou segmentação, autonomização, racionalização, privatização, generalização, pluralização, relativização, mundanismo, individualização, declínio da religiosidade da igreja.

No Brasil, com a adoção do secularismo, os governos pouco a pouco foram cedendo *status* de legitimidade à diferentes denominações religiosas, como condição fundamental para o estabelecimento do pluralismo num Estado que se pretendia laico. E, agora, os poderes (legislativo, executivo e judiciário) têm que lidar com as inquietações de um campo religioso instável, no qual uma multiplicidade de religiões competem não somente entre si, mas com o próprio Estado. Nesse ínterim, testemunha-se um movimento de dessecularização, que pode ser percebido tanto a partir dessa efervescência religiosa na vida íntima dos sujeitos quanto a partir do ressurgimento de atores religiosos na política. Seguindo essa linha de raciocínio, não se pode afirmar que o secularismo seja um fato consumado. É preciso investigar com maior acuidade o papel da religião na esfera pública.



Pressupostos interpretativos do pluralismo

Com o secularismo e a separação entre Igreja e Estado, o catolicismo perde sua hegemonia e outras religiões entram em cena no campo religioso nacional, disputando espaço e legitimidade pública e estatal.

Assim, tomar o pluralismo como pressuposto, implica em pensar a religião em seu processo de transformação, conceber sua mutualidade constitutiva e adaptativa, sua condição não estática, suas dinâmicas entre inovação e tradição, considerando rupturas e permanências, bem como incorporações e alterações em seus códigos de sentido, tidos como movimentos intrínsecos. Trata-se de admitir as metamorfoses do campo religioso, seu processo de constante adaptação e ressignificação, de assumir as suas variedades e possibilidades de rearranjos.

Por esse ângulo, as fronteiras entre as religiões partem mais de uma prerrogativa institucional, que de uma realidade condizente com a “religião vivida” pelos sujeitos em seu dia a dia. A distinção entre uma tradição religiosa e outra, não são tão claras na experiência prática dos sujeitos que vivem a religião e a relativizam, admitindo fusões, hibridizações, sincretismos, múltiplas pertencas, trânsitos religiosos.

Acredita-se que, a religião institucional não tem conseguido fornecer todos os sentidos e dispor de todas as práticas mítico-rituais que o sujeito contemporâneo demanda para conseguir lidar com os problemas existenciais que permeiam o seu imaginário e cotidiano. Desse modo,

Essas diferentes possibilidades, que se abrem para as pessoas que buscam no universo religioso responder às suas inquietações e desejos, têm como contra partida a complexidade do campo religioso com suas dinâmicas específicas num mundo em que as hegemonias religiosas não mais se sustentam (Coutinho; Sanches, 2021, p. 267).

Por conseguinte, pode-se aferir que tanto o pluralismo corrobora à diversidade religiosa quanto a diversidade religiosa corrobora ao desdobramento do pluralismo. Contudo, pluralismo e diversidade religiosa não podem ser confundidos, dado que a ideia de pluralismo remete ao caráter institucionalizado da diversidade religiosa, enquanto a diversidade religiosa remete à livre expressão do sagrado na sociedade, que se manifesta desde os tempos pré-modernos. Na atualidade, as disputas pluralistas podem assemelhar-se às disputas capitalistas – representando interesses de grupos particulares, que concorrem entre si por lucro e poder.



Para um aprofundamento na compreensão sobre as dinâmicas religiosas no pluralismo é importante considerar que a coexistência entre as diferentes religiões suscita reinterpretações valorativas, inversões, estratégias de desdobramentos semânticos. Conforme expõe Sanchis (1999),

[...] orixás viram santos, anjos viram demônios, santos, ídolos, o Espírito uma entidade entre outras, mas ela permite também que se estabeleça um “clima” cultural, especialmente nos instrumentos da comunicação de massa, onde tudo é plausível – tudo vale, porque suscitará de antemão receptividade e simpatia – em termos de mundo encantado, assombrado (p. 231).

Percebe-se a presença de sincretismos, de paralelismos,

Já sabíamos que a “guerra” empreendida pelo neo – pentecostalismo contra o universo afro implica a existência de uma visão de mundo compartilhada, de sinais simplesmente invertidos, mas é revelador descobrir outros paralelismos entre as duas religiões, frente à vida, ao bem-estar e ao dinheiro (Sanchis, 1999, p. 230).

Tudo parece indicar que diante do pluralismo, somos obrigados a lidar com a questão da escolha. Tomar decisões, se torna um desafio diante de tantas possibilidades disponíveis e da liberdade que se experimenta diante delas. E, tal deliberação de caráter particular, é subjetiva e não necessariamente ruim, porém, reconhecidamente desencadeia uma certa angústia, ligada à necessidade de o sujeito conseguir alcançar por si próprio as respostas que se apresentam a partir de variados construtos simbólico-rituais religiosos à disposição. A diversidade de opções religiosas no Brasil contemporâneo é desconcertante – frente a este cenário, o sujeito experimenta incertezas e confronta a possibilidade de assumir mudanças.

O trânsito religioso aparece como uma oportunidade oferecida de antemão – o sujeito não enfrentará constrangimentos jurídicos por adotar esta postura – ele goza da liberdade religiosa e, cabe exclusivamente a ele(a) estabelecer seus próprios movimentos entre as diferentes religiões. Ele(a) pode ter nascido em uma tradição religiosa e nela permanecer por toda a vida; Ele(a) pode ter nascido num lar sem religião e optar por aderir à uma ou mais religiões ao longo da vida; Ele(a) pode ter nascido num lar com uma determinada religião, mas optar por seguir outra ou outras; Ele(a) pode seguir mais de uma religião simultaneamente. São inúmeras as possibilidades de pertencas e trânsitos.



Teóricos que refletem sobre as implicações do mercado na religião argumentam que, a modernidade criou e a pós-modernidade mantém as condições ideais e os incentivos indispensáveis para o acirramento da privatização religiosa, fazendo com que a institucionalização da religião se torne um empreendimento lucrativo.

De acordo com Jung (2001), a perspectiva liberal admite a diferença religiosa com base em uma presunção que relaciona a religião à cultura, à confissão, e não necessariamente às questões de classe social. No contexto atual de uma sociedade global, pautada pelo neoliberalismo, a noção de liberdade recaí sobre o âmbito do indivíduo, que por sua vez, é flutuante, dialógico. Isto é, pode mudar de opinião e de confissão religiosa a qualquer momento.

Na sociedade neoliberal ocidentalocêntrica, testemunha-se um individualismo crescente. A pertença religiosa depende de variantes de outras ordens, que se apresentam para além da questão estritamente teológica – depende de fatores culturais, étnicos, familiares, econômicos, políticos, de questões de gênero e sexualidade, etc. Religião e cultura estão imbricadas, bem como religião e mercado também. No competitivo mercado religioso, têm vantagem aquelas denominações religiosas que conseguem “vender” seu discurso e sua prática proselitista com maior força de persuasão.

É preciso levar em consideração que, no contexto do pluralismo, as religiões aderiram a um mercado competitivo, ao passo que, suas compleições políticas igualmente foram ativadas, visando atender a demanda por legitimidade e, assim, poder pleitear benefícios fiscais e tributários concedidos por trâmites governamentais. Dessarte, o marcador religioso se tornou simultaneamente político.

Pluralismo religioso no Brasil: um paradoxo

Refletir sobre o campo religioso brasileiro da contemporaneidade implica em partir da constatação do pluralismo. Trata-se de conceber uma pluralidade sistemática presente na sociogênese do País.

Diversos autores, sobretudo, sociólogos e antropólogos se dedicaram a pensar a genealogia do pluralismo no campo religioso brasileiro. A sociogênese do campo religioso brasileiro concebe desde as suas origens, porosidades e imbricadas interconexões entre as diversas denominações religiosas. Tal como expressa Sanchis (1999), “Inaugura-se



assim um grande laboratório de mestiçagem cultural, quer dizer, terreno religioso, de sincretismo. Ao modo da pré-modernidade. Mas de uma pré-modernidade historicamente particular.” (p. 225) Dado que,

[...] a história do campo religioso brasileiro é a do embate destes dois vetores: a persistência do tradicional habitus flexibilizador que sem suprimir as diferenças pode levar a determinada forma de sincretismo, e sua resistência às investidas, também, reais, das sucessivas racionalidades ‘modernas’ [...] (Sanchis, 1999, p. 228-229).

No meio acadêmico não existe, necessariamente, um consenso acerca das origens da moderna teoria do pluralismo na sociedade brasileira. Poderíamos optar por um outro recorte temporal e remeter sua origem à princípios pré-modernos. Entretanto, optou-se aqui, por enfatizar a questão do pluralismo a partir do processo de modernização. Isto é, a partir da intensificação da industrialização e do acirramento da urbanização no País, o que ocorreu a partir da década de 1950.

Houve um tempo em que se disseminou uma compreensão secularista, que previa que conforme avançassem os processos de globalização, alguns grupos religiosos e suas respectivas perspectivas mítico-teológicas estariam sujeitos a desaparecer, ou se diluir na cultura das sociedades de maior expressão. O que de fato aconteceu, em partes, mas não sem importantes exceções. Enquanto o foco estava na modernização, a religião era associada à atraso cognitivo ou tida como um assunto de menor importância e, portanto, negligenciada.

Entretanto, a partir da década de 1960 essa visão passou a ser, paulatinamente, descartada em razão do reconhecimento do valor das produções culturais das minorias e das classes sociais econômicas desprivilegiadas. A Teologia da Libertação entra em cena, bem como outros movimentos sociais, visando refletir e contribuir com as causas dos oprimidos, dando vazão à uma visão ecumênica de religião e valorizando a cultura e a religiosidade popular. Ao invés de admitir certas manifestações da religiosidade popular como ritos folclóricos, fruto de irracionalismos, seu valor intrínseco passou a ser reconhecido e estudado nos meios científicos universitários.

O fenômeno teórico da “diferença religiosa” e da “religião vivida” no interior do pluralismo, surge de maneira independente das constatações empíricas de antropólogos acerca do sincretismo admitido na experiência particular dos sujeitos. A partir da década de 1970, aos pesquisadores



passou a importar observar e descrever as fricções interétnicas, ao passo que, a partir da década de 1980 a ênfase recaiu sobre o indivíduo.

Brandão (1993) refletiu sobre o movimento das religiões a partir da perspectiva do sujeito que se relaciona com elas. Ele nomeou de “errante religioso” – o sujeito que partindo da relativização de um campo religioso plural, se permite e encontra liberdade para circular entre as diferentes religiões, mediante sua motivação pessoal. Conforme explicitam Coutinho e Sanches (2021),

O seu estilo de busca religiosa é, justamente, de estar constantemente em movimento. À semelhança do migrante o errante religioso vive a sua trajetória como uma aventura. (p. 267) [...] O errante religioso não tem a percepção de que as fronteiras estabelecidas pelas religiões são um obstáculo à sua movimentação. Para ele, as fronteiras religiosas são limites que podem ser transpostos facilmente na realização de seu desejo por “beber daquela água” (Coutinho; Sanches, 2021, p. 268).

Nesse sentido, interessa reformular a teoria do pluralismo – refletindo a partir de sua feição contemporânea, o que implica reconhecer que este recorte epistêmico não representa, necessariamente, uma ruptura conceitual total, mas uma atualização que atende à conformação de um processo, pautado por conjunturas socio – político, econômico, culturais específicas.

Observa-se uma peculiaridade do pluralismo brasileiro – o fato de que, antes da implementação da democracia no País, não havia conflitos por disputa de influência entre religiões – pois, foi o próprio Estado, ao instituir a separação com a Igreja Católica, que acabou abrindo precedente para a inovação do campo religioso nacional, levando à abertura à manifestação de novas denominações religiosas para competir com o catolicismo, que era predominante até então. Assim,

[...] o próprio processo de separação Igreja/ Estado teve como produto histórico a produção de novas religiões. Portanto, [...] não resultou da conflituosa convivência de diversas confissões religiosas preexistentes à constituição do Estado republicano (Montero, 2009, p. 10).

Haja visto que, ao se constituir enquanto república, o Brasil promoveu a destituição da autoridade da religião católica e, conseqüentemente, seu papel político-econômico foi repensado. Nesse ínterim, práticas populares antes entendidas como mágicas e supersticiosas atribuídas



à ritos de possessão e feitiçaria, disputavam por legitimidade na esfera pública, pleiteando serem reconhecidas como religião. E, nesse sentido, cabia ao Estado definir que tipos de práticas mítico-rituais poderiam ser consideradas como práticas religiosas. Para arbitrar nesse assunto, foi acionado um quadro científico proposto pelo higienismo (Montero, 2009). De modo que,

O pluralismo religioso no Brasil, isto é, o reconhecimento legal da diversidade de cultos e garantia de liberdade religiosa, foi o resultado de um longo debate político-científico em torno daquilo que o Estado (e a sociedade) podiam legitimamente reconhecer e aceitar como “prática religiosa” (Montero, 2009, p. 10).

Uma atualização que se demonstra pertinente ao campo epistemológico das reflexões sobre a religião, diz respeito aos critérios utilizados para a definição de “religião” na contemporaneidade, levando em consideração o momento histórico, bem como outros elementos transversais peculiares ao caso brasileiro. Dessa forma, importa discutir quando na história do País, a definição de religião foi ampliada para além da denominação católica. Frente à essa multiplicidade de conceitos de religião, talvez fosse mais interessante focar em sua conformação cotidiana, percebendo seus movimentos de filiação e desfiliação em tempo presente – o que se configura para além da crença.

No Brasil, a religião institucionalizada conviveu lado a lado com a religiosidade popular. O próprio catolicismo apresentava diferenciações internas, entre o catolicismo romano e o popular. Apesar da predominância da cosmovisão cristã,

[...] desde o início, formas de sincretismo religioso com as religiões indígenas e, mais tarde, com as religiões de matriz africana irão marcar profundamente o contexto religioso do Brasil: miscigenação cultural e religiosa sui generis e efervescente (Adam, 2019, p. 320).

O projeto sanitário de Oswaldo Cruz, que buscava combater hábitos das camadas populares considerados insalubres e/ou perturbadores da ordem pública, de modo a garantir a civilização conforme os preceitos da modernidade, arbitrou na condenação e perseguição de determinadas manifestações da cultura popular, sobretudo, as de matriz africana. Demonstrando que havia um aspecto racista envolvido.



Durante meio século práticas de cura, danças, tambores, reuniões de possessão, sacrifícios de animais enfrentaram a ordem repressiva do Estado, ora porque desafiavam a moralidade pública, ora porque perturbavam o sossego das famílias, ora porque levavam à histeria e outras doenças, ora porque eram simples expressão de incivilidade e “barbárie” (Montero, 2009, p. 12).

Montero (2009) defende que, teria sido o próprio processo de repressão às práticas mágicas de cura, relacionadas à feitiçaria o responsável por institucionalizá-las como religião. Pois, tais práticas mítico-rituais tiveram que ser enquadradas sob o prisma da religião para somente, então, serem reconhecidas e aceitas pelo Estado. Nesse sentido, é plausível afirmar que o próprio Estado é quem conduz a sociedade brasileira à conformação do pluralismo. E ressalta que, as relações que as religiões estabelecem no espaço público extrapolam a previsão e as projeções seculares do Estado republicano.

No Brasil pode se afirmar que, ao passo que, o pluralismo se consolida como expressão da fruição de processos democráticos de abertura à diversidade e à liberdade religiosa, esses mesmos espaços se veem ameaçados pela entrada massiva da religião em redutos antes tidos como seculares, como é o caso da política. Nesse sentido, têm-se que a esfera política não pode mais ser entendida como, necessariamente e/ou estritamente, secular. O secularismo hoje, não pode ser encarado como um princípio autoevidente na experiência prática da sociedade brasileira, tampouco, dos sujeitos, justamente, porque as religiões atuam e se expressam na esfera pública com muita vitalidade e relevância. A presença crescente da religião na política brasileira pode ser testemunhada com o avanço da “Bancada da Bíblia”, que conta, especialmente, com representantes das vertentes neopentecostais, pentecostais e católicos ultraconservadores na Câmara dos deputados.

Existe uma tendência atual nas ciências da religião em reabrir os debates em torno das reivindicações das religiões e dos benefícios concedidos pelo poder estatal no neoliberalismo. Importa refletir sobre como a religião se torna palco de novos tipos de negociações entre o Estado e os sujeitos civis. Uma vez que, grupos religiosos reivindicam inserção e participação nas tomadas de decisão políticas, transferindo para este campo, supostamente secular, disputas de influência que antes se encontravam presentes no campo da religião.



De compleição liberal, a democracia nacional reconhece o pluralismo como direito inalienável e procura estabelecer a laicidade como estratégia de isonomia do Estado diante da diversidade das religiões. Contudo, percebe-se uma presença cada vez mais incisiva do religioso na esfera social e política.

A crescente atuação dos evangélicos no governo evidencia que a esfera política brasileira foi aplacada pelo fator religioso. Os grupos religiosos atuam como grupos culturais, étnicos, como movimentos sociais, como defensores de fundamentos religiosos específicos etc., eles são atravessados por inúmeros fatores sociopolítico, econômico, culturais, epistêmicos, éticos, geográficos, históricos, por questões de gênero, por questões que envolvem a relação com a natureza etc., e que por sua vez, incidem em múltiplas variações em seus enquadramentos teológico-rituais e redundam em sincretismos, hibridismos, subdivisões, que seriam melhor analisadas, caso já se tomasse o fenômeno do pluralismo como um pressuposto – que merece ser decupado e esmiuçado em suas abrangentes possibilidades de investigação. De modo que, admite-se previamente que, a questão do pluralismo envolve inúmeras camadas de interpretação.

A teologia do domínio, largamente difundida pelas vertentes neopentecostais, pauta-se por uma ideia de reconstrucionismo, predestinação e prosperidade, que legitimam uma pretensa superioridade moral religiosa evangélica combativa. Diante de sua atuação incisiva na esfera pública, a laicidade do Estado passa a ser posta em xeque. Dado que, desde 2010, tem se testemunhado uma aliança entre denominações católicas e evangélicas ultraconservadoras diante da defesa de pautas morais. A persistência do tradicional, a resistência às inovações, conformam fundamentalismos que ameaçam a paz social e, assim, revelam os limites do pluralismo.

Com a propagação da teologia da prosperidade, paulatinamente, a dor do outro passou a ser rechaçada, a opção preferencial pelos pobres foi substituída por uma teologia centrada no indivíduo. Com isso, enquanto os indivíduos se autoexploram buscando atender as demandas por desempenho alinhadas ao mercado capitalista, são “vigiados” e “punidos” por seus pastores e “irmãos” de congregação.

Considera-se que, a partir do momento em que a pobreza e a dor do outro deixa de comover um engajamento social, reprime-se uma dimensão humana vital – a socialização do sofrimento, que desde



sempre esteve associada a uma das principais motivações de existência das religiões. Isto é, as religiões surgem para confrontarem o mal em nome do bem, para propiciar a efervescência coletiva da sociabilidade, para reivindicar a justiça social. Uma vez que, o fracasso e/ou o sucesso passa a ser atribuído exclusivamente ao âmbito do indivíduo, passa a se desconsiderar a relevância da dimensão social, da comunhão, da solidariedade. As causas das minorias, dos invisibilizados pelo sistema, dos oprimidos, carece, justamente, do engajamento social para alcançar eco e promover mudanças rumo a uma sociedade melhor. A simples recusa por envolvimento com os problemas do outro, pode ser apontada como um contrassenso da noção de religião, que se administra na atualidade entre determinados grupos ditos “religiosos”.

Entrementes, a religião experimenta uma incongruência, ainda que seja considerada um dos poucos redutos de mobilização coletiva com alguma relevância social na esfera pública, é vivenciada na prática cotidiana de forma íntima e particular. Os sujeitos na sociedade contemporânea vivem a religião a seu modo, pois dispõe da prerrogativa do pluralismo. Gozam do livre-arbítrio, isto é, da liberdade religiosa. E, não raro, esses sujeitos testam várias possibilidades – dupla, tripla, quádrupla ou quiçá quantas mais pertencas religiosas simultâneas possam administrar – eles(as) selecionam distintas explicações teológicas e espiritualistas, provenientes de diferentes tradições religiosas para formularem o seu próprio arranjo de crenças válidas. Assim, podem crer em Deus e em Diana, em Cristo e Krishna, ao mesmo tempo, sem experimentarem restrição alguma. Da mesma maneira, podem ser agnósticos, não crer em nada, se declarar ateu e/ou sem religião.

Conclusão

No Brasil, ao longo do século XIX, embora os princípios seculares organizassem a sociedade, uma pluralidade de denominações religiosas surgiu – isto é, à medida que o pluralismo foi implementado, de cima para baixo, diferentes sistemas de sentido pré-modernos foram institucionalizados e enquadrados a partir do conceito de religião.

Conclui-se que, a diferença religiosa encontrou no pluralismo um apanágio para a resolução dos seus conflitos, contudo, sua expressão abarca sob a mesma rubrica da religião, múltiplas formas de crenças e sistemas de sentido. Assim, ressalta-se a necessidade de se avançar nas pesquisas sobre o fenômeno religioso e tomar o pluralismo para



além de um aspecto meramente descritivo, reconhecendo que outros condicionantes transversais atuaram influenciando independente ou paralelamente à questão da fé e das explicações meramente teológicas – como a cultura local, as questões de gênero e sexualidade, a questão política, o que envolve o agenciamento público de determinadas religiões por parte do Estado, em detrimento de outras. Nessa perspectiva, as fronteiras, os processos de dissolução e a permeabilidade entre as diversas religiões importam mais que as definições pré-fixadas, as diferenciações legitimadas, as religiões institucionalizadas. Num país em que se experimenta uma efervescência da religião, importa investigar o campo fértil que permite seu florescimento.

Pressupõe-se que, o pluralismo em uma sociedade neoliberal estabelece um campo religioso diverso, cuja liberdade individual garante que os sujeitos possam fazer escolhas, ainda que, essas escolhas apresentem certas predisposições, como as variantes culturais, étnicas, regionais, de classe etc. Subentende-se que, as crenças e cosmovisões, bem como as práticas rituais, hábitos e costumes cotidianos são formulados pelos sujeitos a partir da interação com outros indivíduos e grupos socioculturais. De modo que, cada sujeito possui inúmeras filiações para além da filiação religiosa. Ele(a) pode pertencer à um determinado grupo étnico, sociocultural-econômico, possuir um determinado gênero e/ou sexualidade, situar-se em um *locus* geográfico específico etc. Existem, portanto, uma série de traços transversais que merecem ser examinados para a compreensão da conformação do pluralismo na prática, ou seja, na vida cotidiana dos sujeitos investigados.

Para além de uma análise descritiva, trata-se de apresentar um posicionamento prescritivo, que busca apontar o encontro e o diálogo como estratégias de acolhimento e articulação dos diversos interesses em jogo no campo religioso. Assim, problematiza-se o pluralismo como um espaço público em que diferentes sujeitos e grupos sociais se insinuam com suas particularidades, contudo, também, se considera o preponderante papel do Estado, em uma abordagem que busca conciliar a micro e localizada apreensão de um recorte investigativo à macroestrutura, que condiciona tais disposições localizadas, num movimento de mão-dupla.

Existem muitas dimensões que atravessam a polissemia do conceito de religião, tal como existem diferentes abordagens relevantes sobre



o fenômeno do pluralismo, que podem ser acionadas. Defendeu-se aqui, uma abordagem preocupada com a investigação acerca da forma com que os sujeitos se relacionam com a religião em suas vidas cotidianas, com ênfase no contexto do pluralismo.

Percebeu-se que, tanto a relação que o sujeito estabelece com a religião quanto a relação que a religião estabelece com o Estado merecem atenção, caso se parta do pressuposto do pluralismo. Pois, os sujeitos interagem com as religiões e as religiões interagem com o Estado de inúmeras maneiras, que carecem de decupadas camadas de interpretação. Nesse sentido, conclui-se que, para se pensar a relação que os sujeitos estabelecem com as religiões, a questão do papel do Estado é decisiva, pois ele atua no sentido de facilitar e/ou promover o pluralismo.

Percebe-se que, o engajamento político das religiões na esfera pública não é estático e conforme as dinâmicas concorrenciais se desencadeiam, ele aumenta ou diminui. Diante da efervescência da diversidade religiosa constata-se que, as fronteiras entre as diferentes religiões são fluidas e ensejam uma profusão de subdivisões e de novas vertentes, que se apresentam a cada momento.

Os brasileiros têm suas crenças e práticas religiosas formuladas a partir de um campo religioso plural e concorrencial, construídas dialogicamente a partir de contextos culturais atravessados por outras variantes igualmente determinantes. Nesse cenário, institucionalizar-se enquanto religião foi uma premissa crucial para os diferentes sistemas de sentido e agremiações mítico-religiosas alcançarem o reconhecimento do Estado enquanto “religião” e, assim, poderem reivindicar recursos públicos-governamentais, como isenções fiscais. Percebeu-se, portanto, que a capacidade que um determinado grupo religioso demonstra para organizar-se politicamente é fundamental para sua manutenção na esfera concorrencial do campo religioso brasileiro.

Pois, diante do pluralismo, os sujeitos acionam elementos de diversas tradições religiosas e sistemas de sentido para compor o seu próprio repertório de crenças e práticas religiosas. Dito isso, importa atender à demanda por desenvolver estratégias metodológicas capazes de interpelar a relação que os sujeitos desenvolvem com a religião em seu dia a dia, bem como a relação que as religiões estabelecem com o Estado em um contexto de pluralismo.



Referências

- ADAM, Júlio César. Religião vivida e teologia prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro. *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 2, p. 322-328, maio /ago. 2019.
- BENDER, Courtney & KLASSEN, Pamela E. (ed.). *After Pluralism: Reimagining Religious Engagement*. Nova York: Columbia University Press, 2010.
- COUTINHO, Suzana Ramos; SANCHES, Wagner Lopes. O pluralismo religioso e as religiões em movimento. *Revista de Cultura Teológica*. Ano XXIX, n. 99, maio/ago. 2021.
- EDGEELL, Penny. A cultural sociology of religion: new directions. *The Annual Review of Sociology*, n. 38, p. 247-65, jul. 2012.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2), p. 80-101, 2008.
- JUNG, Courtney. The burden of culture and the limits of liberal responsibility. *Constellations*, v. 8, n.2, 2001.
- MELLO, Bernardo; PORTINARI, Natália. Salto evangélico: 21 igrejas são abertas por dia no Brasil; segmento é alvo de Lula e Bolsonaro. *O Globo*. Rio de Janeiro, Brasília, 18 set. 2022.
- MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, vol. 13, n.1, p. 7-16, 2009.
- SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. *Teoria e Sociedade*. Revista de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG. Belo Horizonte, n. 4, 1999.



A importância da mística para o diálogo inter-religioso: contribuições de Simone Weil

The importance of mystical for interreligious dialogue: contributions of Simone Weil

Francilaide de Queiroz Ronsi^{*}

PUC-Rio

Marcelino Paulo Machado Ferreira^{**}

UCP

Recebido em: 25/03/2024. Aceito em: 12/05/2024.

Resumo: Para uma sociedade ricamente plural em experiências religiosas, na qual nos encontramos, é evidente que a construção de um ambiente harmonioso entre as religiões, os religiosos e as religiosas e os não crentes seja uma exigência para manter a boa convivência em tempos difíceis para a sociedade, marcada por muitas violências religiosas. Na busca por promover o diálogo entre as religiões, o documento *Diálogo e Anúncio*, do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, apresenta quatro formas que apontam para esse fim. Nesse artigo, partimos de uma pesquisa teórica, em perspectiva metodológica analítica, tendo em vista a sua aplicação no diálogo inter-religioso a partir de uma das formas apresentada pelo documento *Diálogo e Anúncio* para o diálogo inter-religioso – o diálogo da experiência religiosa –, da mística e da experiência de vida de Simone Weil, entendendo a mística como um fecundo lugar para o encontro entre as religiões. Para tal proposta, apresentaremos, de forma breve, como a experiência mística tem fortalecido e impulsionado o diálogo inter-religioso; em seguida, uma aproximação do conceito de mística; e, por fim, encontraremos no testemunho de vida de Simone Weil uma experiência que rompe fronteiras e abre um fecundo caminho para o diálogo inter-religioso.

* Doutora em Teologia Sistemático-Pastoral (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Ano 2014). Professora do PPGTeo da PUC-Rio.

E-mail: francilaide@puc-rio.br.

** Doutorando em Teologia – Universidade Católica de Portugal (UCP).

E-mail: s-mpmferreira@ucp.pt.





Palavras-chave: religiões; plural; diálogo; Simone Weil.

Abstract: *For a society richly plural in religious experiences, in which we find ourselves, it is evident that building a harmonious environment among religions, religious individuals, non-believers is a necessity to maintain good coexistence in challenging times for society, marked by many religious violences. In the pursuit of promoting dialogue among religions, the document “Dialogue and Proclamation” from the Pontifical Council for Interreligious Dialogue presents four approaches that aim towards this end. In this article, we embark on theoretical research, from an analytical methodological perspective, with a view to its application in interreligious dialogue based on one of the approaches presented by the “Dialogue and Proclamation” document for interreligious dialogue – the dialogue of religious experience – drawing from the mysticism and life experience of Simone Weil, understanding mysticism as a fertile ground for encounter between religions. For such a proposal, we will briefly present how the mystical experience has strengthened and propelled interreligious dialogue; next, an approach to the concept of mystical; and finally, we will find in Simone Weil’s life testimony an experience that breaks boundaries and opens a fertile path for interreligious dialogue.*

Keywords: religions; plural; dialogue; Simone Weil.

Introdução

A partir da compreensão de que é necessário o diálogo entre as religiões em um mundo globalizado, marcado pelo pluralismo religioso e ao mesmo tempo pela intolerância e indiferença religiosas, torna-se imprescindível acolher a irredutível especificidade de cada religião, por entender que cada uma é e possui possibilita entrever, por meio da profundidade de sua riqueza espiritual e humana, a tão desejada fraternidade universal. Como nos lembra o Papa Francisco, “a fraternidade é a âncora de salvação da humanidade. Ou somos irmão ou tudo desaba” (Francisco, 2022).

Nesse sentido, na Igreja Católica, sob o influxo dos movimentos que ocorriam em vários ambientes cristãos para a promoção do diálogo inter-religioso, o Papa Paulo VI, em 1964, criou o Secretariado para os Não Cristãos. Mas foi no Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), com a Declaração *Nostra Aetate* (1965), que a Igreja Católica avançou em novas perspectivas teológicas. E, inspirado por essa Declaração, em 1984 foi publicado o documento Diálogo e Missão, em que o diálogo é afirmado como realidade inerente a missão, e não algo que lhe seja acrescentado (DM n. 29).



Para celebrar 25 anos da Declaração *Nostra Aetate*, em 1991 foi publicado Diálogo e Anúncio, que aprofunda vários elementos do primeiro documento, destacando que o anúncio da fé deve ser realizado tendo por base o diálogo, e propõe quatro formas possíveis, a saber: o diálogo da vida, o diálogo das obras, o diálogo dos intercâmbios teológicos e o diálogo da experiência religiosa (DA n. 42). Segundo esse documento, todas essas diferentes formas estão ligadas umas às outras.

Neste movimento de busca pelo melhor caminho para o diálogo inter-religioso, o nosso percurso nesse artigo terá como ponto de partida uma dessas formas apresentadas pelo documento Diálogo e Anúncio: “o diálogo da experiência religiosa”, por acreditar e propagar que o compartilhar da experiência religiosa, de suas riquezas espirituais, no que se refere à oração e à contemplação, à fé e aos caminhos da busca de Deus e do Absoluto, fortalece todas as religiões desde a sua origem, a mística.

O nosso percurso se realiza a partir de uma pesquisa teórica, em perspectiva metodológica crítico-analítica, tendo em vista a sua aplicação no diálogo inter-religioso a partir do documento Diálogo e Anúncio, da mística e da experiência de vida de Simone Weil.

No primeiro momento, veremos que a experiência de profundidade com Deus, denominada de mística, tem fortalecido o diálogo inter-religioso. E que, a partir desta perspectiva, é possível perceber que a profundidade da vivência religiosa se torna uma força propulsora que impulsiona o diálogo inter-religioso.

Em seguida, realizar-se-á uma breve aproximação do conceito de mística por considerar que a profundidade da vivência religiosa leve a uma experiência mística e que esta é a experiência fundante de toda religião.

E, dentre tantos testemunhos que poderíamos apresentar neste artigo, destacaremos a experiência marcante de encontro com Deus que viveu Simone Weil, uma mística do nosso tempo que, com o seu pensamento e a sua ação, ajuda-nos a perceber a mística como um fecundo lugar de encontro e diálogo entre as religiões.

Por fim, mesmo que o diálogo inter-religioso tenha se chocado permanentemente com o dogmatismo e com o relativismo indiferente, acreditamos que o cultivo da dimensão mística permite captar a profundidade de todas as religiões ao pôr em contato quem a vive com a raiz de onde todas elas procedem.



1 Diálogo inter-religioso, um impulso místico

Diante de uma realidade marcada pelo pluralismo religioso, não pode ser promissora, com efeito, uma reflexão teológica a partir de um discurso ‘sobre os outros’ (Dupuis, 2004, p. 29). Nesse sentido, partimos de uma das formas apresentadas pelo documento Diálogo e Anúncio: “o diálogo da experiência religiosa” (DA n. 42), e que se destaca a dimensão espiritual como o nível mais fecundo para a abertura e compreensão no diálogo inter-religioso.

Lembramos que o Concílio Ecumênico Vaticano II manteve a sua preocupação em promover a compreensão, o diálogo, a acolhida e a cooperação entre o cristianismo e as religiões, suscitando, ao mesmo tempo, uma mudança de atitude por parte da Igreja e dos cristãos em relação às mesmas (Dupuis, 1999, p. 224). Como nos lembra outro documento Diálogo e Missão:

Em nível mais profundo, homens radicados nas próprias tradições religiosas podem compartilhar as suas experiências de oração, de contemplação, de fé e de compromisso, expressões e caminhos da busca do Absoluto. Este tipo de diálogo torna-se enriquecimento recíproco e cooperação, fecunda, na promoção e preservação dos valores e dos ideais espirituais mais altos do homem. Isso leva naturalmente à comunicação recíproca das razões da própria fé e não se detém diante das diferenças, às vezes profundas, mas confia-se, com humildade e confiança, a Deus, “que é maior do que o nosso coração” (1Jo 3,20). O cristão tem, assim, a ocasião de oferecer ao outro a possibilidade de experimentar, de maneira existencial, os valores do Evangelho” (DM n. 35).

Neste percurso realizado pela teologia no desejo de encontrar o melhor caminho para o diálogo inter-religioso, identificam-se alguns ‘paradigmas’ que dominaram a tentativa de construir uma teologia das religiões e do pluralismo religioso, ainda que alguns teólogos considerem esta classificação insuficiente (Vigil, 2006, p. 62), tendo em vista que foi, de um modo ou de outro, universalmente admitida. Esta classificação distingue três perspectivas fundamentais: eclesiocêntrica, cristocêntrica e teocêntrica. A estas três perspectivas correspondem três posições básicas, respectivamente: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo (Dupuis, 1999, p. 257-264; Miranda, 1998, p. 16-19; Teixeira, 1995, p. 37-77).

No entanto, todos esses paradigmas se mostraram insuficientes para resolver o duplo desafio da relação do cristianismo com as outras



religiões (Ronsi, 2014, p. 21-46). Irão surgir outros modelos procurando salvaguardar a identidade cristã que articulem os dois axiomas fundamentais da fé cristã – a vontade salvífica universal por parte de Deus e a necessária mediação de Cristo – sem, contudo, fecharem-se à novidade proposta por outras tradições religiosas, reconhecendo-as em sua alteridade.

Hoje, diante desta inegável realidade plural, em que “praticamente todas as religiões entraram em contato” (Queiruga, 1997, p. 27) e todas estão presentes umas às outras, inevitavelmente, surgem da teologia asiática novas abordagens sobre a problemática inter-religiosa, provenientes da prática do diálogo, das experiências de encontro e da convivência com outras tradições religiosas (Dupuis, 1999, p. 278), em que as três supracitadas categorias [exclusivismo, inclusivismo e pluralismo] são desprovidas de sentido.

Segundo a Declaração publicada pela XIII Reunião Anual da Associação Teológica Indiana, são criticadas as categorias em uso na teologia das religiões, pois elas [as categorias] traem “a aproximação teórica à fé de outras pessoas”, que nascem “de uma sociedade caracterizada por uma só cultura religiosa e por um ponto de vista meramente acadêmico e especulativo” (Dupuis, 1999, p. 118).

As novas abordagens se caracterizam pelo esforço em descobrir e reconhecer a especificidade e singularidade das outras religiões e uma maior atenção ao fato do pluralismo religioso a partir da própria perspectiva de fé.

À margem desses intentos de interpretações da existência da pluralidade religiosa tem se desenvolvido um movimento cada vez mais intenso de encontros entre os membros das diferentes religiões. A experiência que supõe para o diálogo inter-religioso a existência de numerosos encontros inter-religiosos destaca a importância que está adquirindo o desenvolvimento do diálogo em que intervém a dimensão espiritual e a experiência interior que comporta todas as religiões.

Aqui está a importância que reveste para o melhor desenvolvimento do diálogo entre as religiões a intervenção semelhante desses cultivadores eminentes da experiência religiosa que são os místicos. Isso demonstra a importância decisiva que pode ter a intervenção dos místicos para o diálogo inter-religioso.

Essas experiências



mostram a possibilidade de encontros inter-religiosos mais além das ações, dos ritos, as instituições e as crenças, que desembocam no centro de toda experiência religiosa, em seu núcleo místico mais íntimo: o silêncio, a meditação, a oração, a experiência espiritual, o contato interior com a realidade última do que vivem todas as religiões (Velasco, 1999, p. 470).

As razões que explicam a contribuição da mística ao diálogo inter-religioso e, dessa forma, ao desafio que supõe para as religiões, consistem na capacidade de realizar a experiência de união com Deus, ou com o Último, que se realiza na mais pura e desnuda fê amorosa, na mais absoluta confiança. Porque

o encontro mais profundo terá lugar na esfera da mística, no que vamos mais além das ideias, dos conceitos e das imagens, para um estado de amor silencioso. Aqui as pessoas permanecem em um estado de união sem palavras, aqui o espírito se encontra com o espírito (Velasco, 1999, p. 471).

O que os seres humanos experimentam é uma aproximação à divindade ou, quando muito, uma irradiação divina. De fato, “não há experiências puras de Deus e inclusive uma experiência muito íntima e pessoal dele não pode ser identificada com a realidade da própria divindade” (Souza, 2014, p. 548). Neste sentido, a mística pode ser “um caminho útil para avançar no conhecimento sobre a religião e indispensável para ter um pouco de clareza na situação religiosa do ser humano dos nossos dias, como também o conhecimento do próprio homem contemporâneo” (Ronsi, 2014, p. 86).

A experiência mística é um fenômeno humano que depende de um “Outro”, uma “Realidade Última, que se refere à categoria religiosa de ‘Mistério’ [...]. Uns identificam esta realidade como Deus, outros como o Uno, o Divino, o Brahman, o Tao, o Infinito, o Absoluto, ou como Transcendência” (Ronsi, 2014, p. 90). Está, portanto, acima de qualquer religião.

Qualquer que seja o nome, podemos designar o “Outro” como uma “Presença” na qual todos os seres humanos encontram “o seu centro como uma forma de resposta a ela”. Assim, “a Presença originante está em toda experiência humana de formas variadas” (Ronsi, 2014, p. 91).

O místico é aquele que reconhece nesta “Presença” (que é, ao mesmo tempo, uma “ausência”) “a origem do seu itinerário para Deus”,



seja em forma de desejo, o íntimo mais íntimo, “um desejo que vai além da pessoa, por ser anterior a ela, e por inquietá-la constantemente” (Ronsi, 2014, p. 92). Há, portanto, no ser humano, um “desejo” originário e originante. O segredo, se assim podemos dizer, o que desperta a mística é a disponibilidade humana para “aceitar e acolher esta Presença que se oferece” (Ronsi, 2014, p. 94). Os cristãos chamam-lhe “fê”.

Se todos transportam em si a “Presença”, só nos resta admitir que a aceitação e acolhimento desse Outro, que gratuitamente se oferece e é Ele quem desperta no humano o desejo, pode acontecer em qualquer tradição religiosa, até mesmo “fora do ambiente religioso, por não ser a religião a única encarnação possível da atitude fundamental que a origina” (Ronsi, 2014, p. 95).

A consciência da Presença e a disponibilidade para a acolher, ou seja, a experiência mística é o resultado de um percurso, mais do que meros atos isolados, que podem acontecer (e acontecem), “nas pessoas que progridem na realização de sua adesão e consentimento ao Mistério, como ‘vivências’” (Ronsi, 2014, p. 101). Pouco a pouco emerge a mística, como um modo concreto da experiência da fé, sempre unida à esperança e à caridade (amor): as virtudes teológicas cristãs (Ronsi, 2014, p. 121-122).

Apesar das próprias singularidades, há em todas as experiências místicas algo de comum, desde logo, e mais importante, a mesma e única “Presença”, o que permite constatar que “a mística assume o melhor lugar para o encontro e diálogo inter-religioso” (Ronsi, 2014, p. 157).

O pluralismo religioso, em vez de problema, é percebido como um “valor para a humanidade”, na medida em que “permite a manifestação plural das possibilidades humanas nas suas expressões e na maneira de captar o Sagrado, além de propiciar ao Sagrado formas distintas de manifestação” (Souza, 2014, p. 542).

Carlos Souza propõe três modos concretos de, através da mística, consolidar o diálogo inter-religioso: realização conjunta de rituais, meditações, orações, liturgias; encontros inter-religiosos de estudo para aprofundar a busca do Absoluto; estudo comparativo das experiências místicas e dos pontos de vista sobre o Absoluto (Souza, 2014, p. 561-562).

O autor alerta que estes modos operativos só são capazes de gerar diálogo inter-religioso quando se fazem acompanhar do respeito



mútuo e da abertura ao outro, da gratuidade e da humildade, do despojamento e descentramento de si, da autenticidade e da conversão do coração, seguros da própria identidade e sem anular as diferenças (Souza, 2014, p. 562).

Importa, por isso, “desenvolver uma “ética da escuta”, para ajudar a travar as posturas e reflexões reducionistas, assim como a coisificação” (Souza, 2014, p. 562) dos outros. Necessária é também a “capacidade de auto exposição, que “é a condição de possibilidade de um diálogo genuíno nos nossos dias”, atitude que requer maturidade e equilíbrio, autenticidade e mútua confiança” (Souza, 2014, p. 562).

Como destaca o documento Diálogo e Anúncio, citando outro documento Diálogo e Missão:

O diálogo pode ser compreendido de diversos modos. Em primeiro lugar, em nível puramente humano, significa comunicação recíproca, para alcançar um fim comum ou, em um nível mais profundo, uma comunhão interpessoal. Em segundo lugar, o diálogo pode ser considerado como uma atitude de respeito e de amizade, que penetra, ou deveria penetrar, em todas as atividades que constituem a missão evangelizadora da Igreja. Isto pode ser chamado – com razão – «o espírito do diálogo». Em terceiro, num contexto de pluralismo religioso, o diálogo significa «o conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento» (DM n. 3), na obediência à verdade e no respeito à liberdade (DA n. 2).

Tais propostas vão além da mera tolerância, pois esta “deixa o outro existir, mas sem permitir que qualquer transformação interna se produza na própria subjetividade, na própria visão do mundo e na concepção religiosa” (Souza, 2014, p. 542). Envolver-se com o diferente de mim, sem diminuir a própria identidade, “gera uma nova compreensão acerca da sua própria tradição religiosa e sobre as manifestações do Mistério, além de proporcionar uma aprendizagem sobre si mesmo, um saber sobre o lugar de onde cada um parte, a convicção de que é possível ser diferente” (Souza, 2014, p. 563).

Logo, podemos dizer que o diálogo com pessoas de outras religiões não implica a anulação das diferenças, mas a capacidade de se abrir à singularidade e originalidade presentes nas diversas tradições religiosas. Tal diálogo acontece por meio do respeito pelo outro, pelo reconhecimento humilde da própria pequenez, na busca sincera da verdade, com



simpatia em relação ao diferente, na gratuidade de entrar numa verdadeira relação de escuta mútua (Souza, 2014, p. 543).

Segundo o documento Diálogo e Missão,

o diálogo é, acima de tudo, um estilo de ação, uma atitude e um espírito que guia o comportamento. Implica atenção, respeito e acolhimento para com outro, a quem se reconhece espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões, os seus valores. Tal diálogo é a norma e o estilo necessários de toda a missão cristã e de cada uma das suas partes, quer se trate das simples presença e testemunho, ou do serviço, ou do próprio anúncio direto (CJC 787, parágrafo 1). Uma missão que não fosse permeada pelo espírito dialógico estaria contra as exigências da verdadeira humanidade e contra as indicações do Evangelho (n. 29).

Ou seja, neste nível de diálogo é possível dizer que o cultivo da dimensão mística pode ajudar a evitar o indiferentismo e a intolerância religiosa, pois a experiência mística permite captar o íntimo parentesco de todas as religiões ao pôr em contato quem a vive com a raiz de onde todas elas procedem.

2 Uma aproximação do conceito Mística

Torna-se necessário aproximarmos do significado do termo mística. Para muitos especialistas, a mística é um dos conceitos mais difíceis de definir, de maneira precisa e adequada. Segundo Evelyn Underhill, “não é possível encontrar um só místico no qual se possa resumir todas as características observadas na consciência transcendental, e que, por essa razão, possa ser tratado como típico” (2017, p. 193).

Etimologicamente, o termo “mística” remete para ‘fechar os olhos ou a boca, calar-se, e significa ‘o que está oculto’” (Andia, 2022, p. 290). Em termos gerais, podemos dizer que “todos os místicos, de qualquer gênero, tempo ou espaço, podem ser definidos como pessoas apaixonadas por Deus” (Bingemer, 2018, p. 173).

Para Juan Martín Velasco, quem passa por uma experiência mística possui o ‘conhecimento experimental do sagrado’, de onde se originam as palavras, os ritos, e por último as instituições onde se cristalizam e que depois conhecemos como religião (Velasco, 1999, p. 10). Ou seja, a pessoa mística realiza, com uma inigualável intensidade, a experiência que se sobressai a todos os elementos que compõem uma religião.



Desse modo, entende-se que o místico cristão é “aquele que, no seu tempo, realiza uma experiência profunda de união amorosa com Cristo e a vive na sua realidade, e que, a partir desta, é impulsionado a transformar a realidade” (Velasco, 2014, p. 59-83) que o circunda.

A fé cristã afirma ser a experiência do encontro com esse Deus em Jesus Cristo a experiência de um sentido radical do existir, uma teonomia fundante da liberdade e responsabilidade pessoais, um enraizamento experiencial da pessoa e do Incondicionado no Absoluto com nome próprio e rosto amoroso que lhe assegura, a um só tempo, a liberdade e o limite (Bingemer, 2013, p. 287).

Segundo Metz, a mística está para além de uma experiência puramente interior; ela pode se revelar como uma experiência espiritual de solidariedade, e se referindo aos cristãos, vai dizer que

Eles são [os cristãos], sobretudo, “místicos de olhos abertos”. Sua mística não é uma mística natural, sem face. Ela é muito mais uma mística que busca essa face, que leva esses místicos ao encontro do outro, sofredor, ao encontro da face dos infelizes e vítimas do mundo. Ela obedece, em primeiro lugar, à autoridade dos sofredores. Para essa mística da justiça que busca uma face, a experiência que desabrocha dessa obediência e se define nela torna-se um modelo terreno da proximidade de Deus com seu Cristo: “‘Senhor, quando foi que te vimos com fome...’ Ao que lhes responderá o rei: ‘Em verdade vos digo, cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes’” (cf. Mt 25,31-46). Essa mística da compaixão [visa] [...] aquela experiência da “interrupção”, introduzida pela situação “face a face”, na relação com o outro” (Metz, 2013, p. 21).

Ou seja, as muitas tentativas que existem para a elaboração do conceito mística, não podem prescindir de sua perspectiva histórica, encarnada.

A dificuldade por compreender o seu significado, talvez esteja na forma como esta experiência foi tratada ao longo da história, marcada pelo aspecto, profundamente interior e pelos sinais extraordinários, ou como algo experimentado no plano transracional (Vaz, 2000, p. 9). Uma vez que, entre os cristãos, a palavra mística estava associada aos sacramentos (com os Padres da Igreja), até passar a ser usada para designar a experiência de Deus; compreendida como “conhecimento experimental de Deus, tanto em São Tomás de Aquino como em Boaventura, que se



experimenta pelo conhecimento intelectual e pela fé” (Andia, 2022, p. 291).

Em suma, e para que não haja dúvidas, a mística “é uma vocação universal” (Velasco, 2014, p. 83), dito de outro modo, “não é um fenômeno extraordinário, antes está enraizado na fé na caridade, e é uma graça que só Deus pode conceder” (Andia, 2022, p. 291), e que de diferentes modos pode ser vivida.

Ainda, como nos lembra McGinn, sobre o termo experiência mística:

consciente ou inconscientemente, tende a colocar ênfase em estados alterados especiais — visões, locuções, êxtases e similares — que, admite-se, têm um papel importante na mística, mas que, como muitos místicos já insistiram, não constituem a essência do encontro com Deus. Muitos dos maiores místicos cristãos (Orígenes, M. Eckhart e João da Cruz) foram radicalmente hostis a tais experiências, enfatizando, ao contrário, o novo nível de atenção, a consciência especial e mais elevaram envolvendo tanto o amor quanto o conhecimento, que é dado no encontro místico” (2012, p. 19).

Assim se percebe que a experiência mística “pode ser vivida em todas as circunstâncias e em todos os estados de vida” (Velasco, 2014, p. 83). A propósito da experiência de Deus em todas as circunstâncias, até nas mais banais da vida, como bem disse Santa Teresa de Jesus, “entendi que, até mesmo na cozinha, entre as caçarolas, anda o Senhor a ajudar-vos interior e exteriormente” (Fundações 5, 8).

3 Simone Weil, “mística de fronteira”

Felizmente encontramos muitas testemunhas do caminho aberto pelo Concílio Vaticano II para um profícuo diálogo entre as religiões. Exemplo disso é Simone Weil, “pioneira no diálogo inter-religioso”, como nos diz Maria Clara Bingemer (2016, p. 173). É possível perceber as luzes que emanam da vida e do pensamento de Simone Weil, da experiência que une contemplação e ação, a iluminar e fortalecer o diálogo inter-religioso porque “capacita os cristãos a reconhecerem a particularidade da sua religião sem condenar outras formas de acreditar, por exemplo, aceitando-as como caminhos viáveis para a justiça” (Bingemer, 2016, p. 173-175).



Simone Weil nasceu no dia 03 de fevereiro de 1909, em Paris. A sua família se considerava agnóstica. Seu pai era de origem judia, médico, e sua mãe era de origem russa. Seu irmão, André Weil, era matemático.

Quando tinha 13 anos de idade, Simone Weil passou por uma profunda crise, na qual se sentiu tentada a cometer o suicídio. Ela descreveu esse momento como um “desespero sem fundo”, por acreditar que não estava suficientemente dotada de inteligência para alcançar a Verdade. Ao seu confidente espiritual, Pe. Joseph Marie Perrin, ela confessará depois:

Não lamentava a falta de êxitos exteriores, mas o fato de não poder esperar nenhum acesso a esse reino transcendente onde os únicos que entram são os homens autenticamente grandes e onde habita Verdade. Teria preferido morrer antes que viver sem ela (Weil, 1952, p. 72).

No entanto, essa desolação lhe permite viver a sua primeira experiência de contato com a transcendência. Anos mais tarde dirá ao Pe. Perrin:

Depois de meses de trevas interiores, tive de repente, e para sempre, a certeza de que qualquer ser humano, inclusive se as suas faculdades naturais são quase nulas, penetra neste reino da verdade reservado ao gênio, apenas desejando-o e esforçando-se por alcançá-lo (Weil, 1952, p. 54).

Passado esse momento, o seu ingresso no Instituto Henri IV, em 1925, estava marcado pelo desejo de participar das aulas do professor de filosofia, Alain (Émile Chartier), nas quais começam o seu verdadeiro itinerário filosófico. E foi, por meio do estudo do mito (símbolo) que ela construiu um pensamento que lhe permitiu “falar do que ela viu “atrás da porta”, quer dizer, construir um discurso sobre a realidade mística” (Bingemer, 2016, p. 27).

O professor Alain encontra em Simone Weil, além de uma profunda capacidade intelectual, um coração ferido pela realidade e um olhar compassivo. Sobre a solidariedade e a compaixão que lhe moviam, lembram-nos Andreia Serrato e Waldir Souza, que “Simone Weil faz suas primeiras experiências de solidariedade bastante jovem. Ela tinha ainda uma admiração grande por São Francisco de Assis. Dizia que a vagabundagem deste Santo a acompanhava desde muito jovem” (2018, p. 310-311).

Dessa forma, o silêncio e a espera imóvel, a humildade e a pureza, a beleza e o amor, a consciência de que só se vê o bem “de fora” (através do outro), são tópicos do pensamento desta “mística



de fronteira”, profundamente afetada por Deus e pelas realidades a sua volta e, apesar de se considerar católica, morreu sem ser batizada (Bingemer, 2016, p. 126).

Depois da experiência de comunhão mística com Cristo (como veremos a seguir), Simone Weil há de perceber que os seus pensamentos já eram iluminados pela presença oculta do divino, há de reconhecer que é no centro do mistério do amor e da comunhão trinitária “que se encontra a identidade mais profunda do ser humano: ser em relação, ser de compaixão, aberto para a alteridade, deixando-se interpelar e configurar pela desventura do outro” (Bingemer, 2016, p. 121).

O trabalho, apresentado como “redentor do ser humano no mundo”, é outra das preocupações essenciais de Simone Weil, de modo que os trabalhadores são colocados “em primeiro plano como protagonistas deste processo de resgate e de libertação” (Bingemer, 2016, p. 128). Daí o seu empenho, em determinada altura da sua vida, em trabalhar numa fábrica. Ela queria entender a opressão capitalista causada pelo avanço das indústrias, naquele momento da história, na década de 30.

Mas antes de trabalhar em uma fábrica, Simone Weil foi professora numa escola secundária para moças em Le Puy. Nessa cidade ficou conhecida como a “Virgem Vermelha”, por ser identificada como um misto de freira e anarquista (Serrato; Souza, 2018, p. 311).

A sua experiência como uma operária, sentindo frágil com os mais frágeis, leva-a a viver solidária com os pobres; força-se a pouco alimento. Logo, a sua vida é marcada pela fragilidade da doença e do sofrimento. Na verdade, mesmo sem o nomear (porque ainda não o conhecia), aquele a quem os cristãos conhecem como Jesus Cristo, “já estava então presente na sua vida, imprimindo as marcas da sua Paixão sobre esta jovem mulher que procurava a verdade com um coração compadecido e apaixonado” (Bingemer, 2016, p. 108).

Curiosamente, parisiense de nascimento, é em Portugal, numa visita à Póvoa de Varzim, no ano de 1935, que Simone Weil “vive uma profunda experiência cristã, no que chamará “o seu primeiro encontro com o catolicismo”, a qual marcará a sua trajetória espiritual” (Bingemer, 2016, p. 46). A própria escreve que ao presenciar uma procissão das mulheres dos pescadores à volta dos barcos, “carregando círios e cantando cânticos certamente muito antigos, de uma tristeza de cortar o coração. [...] Lá eu tive, de repente, a certeza de que o cristianismo é por



excelência a religião dos escravos, que os escravos não podem deixar de aderir ao cristianismo, e eu entre os outros” (Weil, 2019, p. 34-35).

Essa descrição de sua experiência é uma crítica a Nietzsche, para quem o cristianismo mantinha as pessoas na escravidão. Para ela, depois de experimentar a profundidade do amor que lhe resgatou a dignidade e a esperança, o que lhe resta, diferente de Nietzsche, é acreditar que o cristianismo é a religião que leva a pessoa a sair da condição de escravo (Serrato; Souza, 2018, p. 311).

O seu segundo contato com o catolicismo aconteceu em Assis, no ano de 1937, na Capela de Santa Maria dos Anjos. Segundo Maria Clara Bingemer, “a beleza desencadeou a experiência mística que a iluminou por completo e a levou a expressar essa posse de si mesma com um gesto corporal” (2016, p. 113). E, em uma atitude de reverência e adoração, diz Simone Weil: “algo de mais forte do que eu, obrigou-me, pela primeira vez na minha vida, a me colocar de joelhos” (Weil, 2019, p. 35).

O terceiro contato se deu na abadia beneditina de Solesmes, França, durante a Semana Santa de 1938. Marcada pelo sofrimento, por causa das constantes enxaquecas, envolvida pela beleza do canto gregoriano, compreendeu a possibilidade do amor a Deus através da adversidade. Assim, Simone Weil narra: “essa experiência me permitiu por analogia melhor compreender a possibilidade de amar o amor divino através do infortúnio”. Ela confirma: “é natural que no curso desses ofícios o pensamento da paixão de Cristo tenha entrado em mim de uma vez por todas” (2019, p. 35). Experiências profundas, que a rompem por dentro.

Pode-se afirmar, segundo Andreia Serrato e Waldir Souza, que “na vida de Weil, práxis, mística e ética estão entrelaçadas. Se o viver em Cristo implica ser solidário e ter os mesmos sentimentos, buscar o seguimento, então mística, ética e práxis são dimensões inseparáveis da existência cristã” (2018, p. 313).

Aqui chegada, “Simone estava preparada, então, para a experiência da união mística” (Bingemer, 2016, p. 114). Foi o que aconteceu quando leu uma das repetidas leituras do poema *Love* (Weil, 2019, p. 36)¹:

¹ «O Amor me acolheu; no entanto, minha alma recuou sentindo-se culpada do pó e do pecado. / Mas o Amor clarividente, vendo-me hesitar desde minha primeira entrada, / Aproximou-se de mim, perguntando suavemente se algo me faltava. / «Um convidado, eu respondi, digno de estar aqui». / O Amor disse: «Tu serás esse convidado». / «Eu o malvado, o ingrato? Ah, meu amado, eu não posso olhá-lo». / O Amor tomou



“sentir-se-á tomada por Cristo” (Weil, 2019, p. 36). Ao repetir o poema, acreditando que o recitava como das outras vezes, disse: “o próprio Cristo desceu e tomou conta de mim” (Bingemer, 2016, p. 116).

Uma experiência tão intensa que “a sua razão é vencida por uma presença que descreve com traços totalmente pessoais” (Bingemer, 2016, p. 116). Este é o testemunho da própria: “eu apenas senti através do sofrimento de Cristo a presença de um amor análogo àquele que lemos no sorriso de um rosto amado” (Weil, 2019, p. 36).

Do encontro íntimo com Jesus Cristo, Simone Weil é elevada à experiência de Deus Pai, com a recitação diária do Pai nosso. “Durante aqueles anos, depois do encontro com Cristo e do amor terno e intenso do Pai, viveu de maneira consciente a experiência de ser habitada pelo próprio Deus” (Bingemer, 2016, p. 116-117).

Escreve na autobiografia espiritual que, em alguns momentos, “Cristo está presente em pessoa; mas uma presença infinitamente mais real, mais pungente, mais clara e mais plena de amor do que na primeira vez em que Ele me arrebatou” (Weil, 2019, p. 39).

A sua experiência mística se concentra em Jesus Cristo que sente se aproximar dela “com o amor e a ternura de uma presença luminosa e alegre, mas também e sobretudo com o seu rosto crucificado” (Bingemer, 2016, p. 117). A cruz se lhe impõe como a única possibilidade de experimentar a profundidade do amor: “amar, amar sempre, seguir amando na adversidade permite ‘atravessar a totalidade do espaço e do tempo e chegar à própria presença de Deus’” (Bingemer, 2016, p. 119).

A meta não é a cruz, para Simone Weil. A verdade da cruz está “na fecundidade do amor que ali se entrega por inteiro, ou seja, na Eucaristia, no dom de si, da qual esta é ao mesmo tempo exemplo e fonte”, o que permite Maria Clara Bingemer afirmar que apesar de Simone Weil, pelo que se sabe, nunca ter comungado, “foi uma apaixonada pela Eucaristia e desenvolveu uma mística eucarística coerente, com a qual configurou toda a sua vida” (2016, p. 135). Ela percorreu o caminho da configuração crística, como podemos perceber:

minha mão e respondeu sorrindo: «Quem fez esses olhos senão eu?»// É verdade, Senhor, mas eu os maculei; que minha vergonha vá ali aonde ela merece estar”. / «E tu não sabes, disse o Amor, que Ele tomou para si a culpa?» / «Meu amado, então eu servirei». / «É preciso sentar-se, disse o Amor, e provar minha comida». / Então eu me sentei e comi».



Nossa verdadeira dignidade não é de ser parte de um corpo, seja ele místico, seja ele o de Cristo. Ela consiste nisto: que no estado de perfeição, que é a vocação de cada um, não vivamos mais em nós mesmos, senão que Cristo viva em nós; de maneira que, por este estado, o Cristo em sua integridade, em sua unidade indivisível, se torna, em sentido, cada um de nós, como Ele é todo inteiro em cada hóstia. As hóstias não são parte de seu corpo (Weil, 1952, p. 47-48).

Chegou a passar horas diante do Santíssimo Sacramento, na capela dos dominicanos, em Marselha: “O meu coração foi transportado, para sempre, eu espero, ao Santo Sacramento exposto sobre o altar” (Weil, 2019, p. 44). Um dos seus últimos textos culmina a sua mística eucarística, uma “louca oração”, “cuja radicalidade conhece poucas equivalências na história do Cristianismo” (Bingemer, 2016, p. 136).²

Simone Weil teve uma vivência mística “extremamente iluminadora para os homens e mulheres do nosso tempo, assim como para a reflexão teológica no âmbito acadêmico” (Bingemer, 2016, p. 102). Em especial, aqueles e aquelas que, neste tempo, continuam a ter dificuldades com a instituição religiosa podem perceber, através do testemunho de Simone Weil, a possibilidade de uma “mística em plena laicidade”, sem esmorecer ‘diante do desafio de viver a fé, hoje, num mundo secular e plural’ (Bingemer, 2016, p. 104).

Além de ávida leitora de Platão, a quem chamava místico, e de uma relação profunda com Jesus Cristo, também se interessou por textos de outras tradições: o *Livro dos Mortos* egípcio, o *Alcorão* e o *Bhagavad-Gita*. Como outros ao longo da história, Simone Weil dá um singular contributo no diálogo inter-religioso, “ao encontro da alteridade que adora o verdadeiro Deus sob outro nome e de outras maneiras, desde outras tradições religiosas”. Figura entre os personagens que foram capazes de mostrar que as outras tradições “podem enriquecer a fé cristã de maneira insuspeita e nova” (Bingemer, 2016, p. 175).

Com Simone Weil aprendemos que “a intimidade com Deus e a necessidade do êxodo interior, de sair de nós mesmos e oferecer a própria

² «Pai, [...] que este amor seja uma chama totalmente devoradora de amor de Deus por Deus. Que tudo seja arrancado de mim, devorado por Deus, transformado em substância de Cristo, e entregue aos desventurados que carecem de alimento no seu corpo e na sua alma. [...] Pai, realiza esta transformação em nome de Cristo; e embora te peça isso com uma fé imperfeita, atende esta petição como se fosse pronunciada com uma fé perfeita»: Bingemer, 2016, p. 137.



vida para que outros vivam, é a marca do ser testemunha” (Bingemer, 2016, p. 179). Como nos lembram Andreia Serrato e Waldir Souza,

a experiência mística não está separada da práxis, mas ela acontece porque a práxis e a ética a permitem também. Simone dá-se em seu corpo e alma, em comida e bebida, em sua corporeidade ao outro que sofre. A união mística com Deus é feita somente pela aniquilação do eu (2018, p. 311).

Essa mulher mística, nascida no início do século XX, no seio de uma família judia, mas educada num ambiente agnóstico, tornou-se uma verdadeira “mística do amor”, cuja vida e obra podem “seguir inspirando hoje quem experimenta a fé no Outro que vem ao seu encontro e a traduz em serviço radical, desde dentro ou fora de qualquer instituição” (Bingemer, 2016, p. 168).

A 24 de agosto de 1943 fechou-se o capítulo da sua vida terrena. Embora se considerasse “profundamente cristã”, após resistir ao batismo por causa das suas discordâncias em relação a alguns aspectos da doutrina e da vida da Igreja Católica, é certo que foi batizada por uma amiga, Simone Dietz, com água da torneira, pouco tempo antes da sua morte, a seu pedido e com total lucidez (Bingemer, 2016, p. 126).

A vida de Simone Weil, que no primeiro momento foi marcada por uma práxis-ética, passa por uma transformação depois de uma experiência mística, e, de forma simultânea, estabelece a unidade entre a práxis-místico-ética. A sua atenção e cuidado pelo outro caracterizam a sua práxis, como, por exemplo, o tempo em quem viveu como operária em uma fábrica. Essa experiência de abertura e acolhida é denominada de *détachement* (desapego), *kenose*, assim como ela experimentou em Portugal, narrado anteriormente. E, nesse processo de abertura ocorre o que ela chama de *décréation* (descriação) e *recréation* (recriação) em Deus a partir do amor que impulsiona ao outro. Nesse sentido, a ética de Simone Weil é transpassada pelo rosto do outro que sofre, que clama por uma responsabilidade (Serrato; Souza, 2018, p. 220-333).

O sentido é o agora do encontro. Ele é intersubjetivo. Implica duas pessoas. Cada uma, ao mesmo tempo, sujeito e objeto dos atos intencionais evocados. O outro vem a mim e suscita em mim o desejo de responder. É significância, ele mesmo está se revelando. O rosto do outro é revelação. O desejável permanece infinito, transcendente e intocável na medida em que solicita, através de um rosto, a caminhar



rumo a outrem numa doação sem limites. O outro irrompe, é anamnético. Diante do rosto do outro que irrompe, percebemo-nos como que intimados, convocados, chamados irresistivelmente a ser responsáveis pelo Outro. O laço com outrem é apertado com a responsabilidade (Serrato; Souza, 2018, p. 332-333).

Essa interrelação práxis-místico-ética que marca a vida de Simone Weil aponta para um rastro de luz que ilumina o caminho pelo qual podemos continuar a avançar na consolidação, também, do diálogo inter-religioso. Porque se torna cada vez mais evidente que no contato com outras experiências religiosas não se pode deter “nas diferenças, às vezes profundas, mas confiar-se com humildade em Deus, que é maior do que o nosso coração” (Secretariado para os Não-Cristãos, n. 35).

Damo-nos conta que para acolher a experiência de Deus o ser humano precisa estar em harmonia consigo mesmo e com o universo. Harmonia entre ele e a sua “casa”, entre Deus e os ser humanos, entre contemplação e ação, entre tudo o que vive e tudo o que morre, entre a renúncia e a conquista de si mesmo. Por ser esta experiência uma experiência de profundidade, o ser humano descobre em si mesmo e nos outros seres a dimensão de profundidade, de infinito que existe em tudo. Esta experiência concede humildade, e ao mesmo tempo liberdade.

Nesse sentido, é possível perceber a necessidade que tem cada religião de avançar para mais além do seu credo, ritos etc. pelos quais é reconhecida e através das quais é transmitida, a ultrapassar as fronteiras de si mesma.

Conclusão

Neste artigo exploramos a dimensão mística e a sua importância para o diálogo inter-religioso, a partir de uma das formas apresentadas pelo documento Diálogo e Anúncio: “o diálogo da experiência religiosa” (DA n. 42), destacando a universalidade da experiência mística, além das fronteiras institucionais.

Como vimos, o Concílio Ecumênico Vaticano II avançou com relação ao diálogo inter-religioso, iniciando uma abertura sem precedentes nos posicionamentos oficiais da Igreja em sua relação com os não cristãos. Posteriormente, grandes avanços foram dados pela reflexão teológica. No entanto, todos os paradigmas apontados para o diálogo inter-religioso se mostraram insuficientes.



Diante de tantos modelos que procuraram preservar a identidade cristã, sem se fechar à novidade proposta por outras tradições religiosas, reconhecendo-as em sua alteridade, verificou-se que a mística, ao proporcionar uma experiência íntima do Divino, reconhecido como uma “Presença”, qualquer que seja o nome que cada tradição lhe confere, oferece um terreno fértil para o encontro e o diálogo entre as religiões. Nessa perspectiva, o Documento Diálogo e Missão, lembra-nos que

o diálogo é, acima de tudo, um estilo de ação, uma atitude e um espírito que guia o comportamento. Implica atenção, respeito e acolhimento para com outro, a quem se reconhece espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões, os seus valores. Tal diálogo é a norma e o estilo necessários de toda a missão cristã e de cada uma das suas partes, quer se trate das simples presença e testemunho, ou do serviço, ou do próprio anúncio direto (CJC 787, parágrafo 1). Uma missão que não fosse permeada pelo espírito dialogal estaria contra as exigências da verdadeira humanidade e contra as indicações do Evangelho (DM n. 29.)

Por conseguinte, o diálogo, apoiado naquilo que é comum a todas as experiências místicas, propicia a construção de pontes de compreensão e de cooperação entre as diversas tradições religiosas.

Neste sentido, verificou-se que a mística, como a que foi vivenciada por diferentes personagens ao longo da história, entre as quais escolhemos Simone Weil (pela sua pertinência na temática deste estudo – considerada uma das pioneiras, como nos apontou Maria Clara Bingermer – acrescido do fato curioso de ter vivido a sua primeira experiência mística cristã na Póvoa de Varzim, de onde é oriundo um dos autores deste texto), não só enriquece a nossa percepção do Sagrado, como também se torna importante para o encontro fecundo entre as religiões. Uma vez que a capacidade de acolher a “Presença”, a quem nós chamamos Deus, no meio das trivialidades da vida, até ‘entre as caçarolas’, como nos diz Santa Teresa de Jesus, abre novos caminhos para a fraternidade universal, como a todos e todas exorta o Papa Francisco.

Encorajamos futuras pesquisas que continuem a explorar a mística como um fecundo lugar para o diálogo entre as religiões, ponto de encontro genuíno e respeitoso entre todas as tradições religiosas e entre todos os humanos, irmãos e irmãs, desde o seu interior, de sua vida e missão. Porque o mútuo reconhecimento da singularidade e das características próprias de cada tradição religiosa é condição indispensável à experiência de um diálogo inter-religioso que supera o simples reconhecimento



conceitual, e assim avance para uma experiência em que sejam ampliadas e fortalecidas as iniciativas que cada religião desenvolve ou pode vir a realizar na busca para além da convivência harmoniosa, que sejam capazes de se unirem pela transformação da realidade socioambiental, que tem gerado pobreza, desigualdade racial e de gênero, a destruição da casa comum etc., e por outras tantas realidades marcadas pelas violências.

Referências

AMALADOSS, Michel. *Pela estrada da vida*. Prática do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1996.

ANDIA, Ysabel de. *Mística: el admirable misterio de Dios y del hombre en Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.

BINGEMER, Maria Clara. *Experiência de Deus na contemporaneidade: entre o viver e o contar*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2018.

BINGEMER, Maria Clara. *Simone Weil: Mística de fronteira*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2016.

DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

FRANCISCO, Papa. *Mensagem para II Dia Internacional da Fraternidade Humana*, convocado pelas Nações Unidas, em fevereiro de 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2022/documents/20220204-videomessaggio-fratellanzaumana.html>. Acesso em: 4 mar. 2024.

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012.

METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

MIRANDA, Mario de França. *O cristianismo em face das religiões*. Religiões em diálogo. São Paulo: Loyola, 1998.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. Vatican, 19 de maio de 1991. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/



rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-andproclamatio_po.html.
Acesso em: 4 mar. 2024.

QUEIRUGA, Andres Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

RONSI, Francilaide de Queiroz. *A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar*: Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa. Tese de Doutorado em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2014.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. *A igreja e as outras religiões. Diálogo e Missão*. São Paulo: Paulinas, 2001.

SERRATO, Andreia Cristina; SOUZA, Waldir. Práxis místico-ética em Simone Weil: a compaixão pelo outro sentida à flor da pele. *Rev. Pistis Prax.*, Teol. Pastor., Curitiba, v. 10, n. 2, 308-337, maio/ago. 2018.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza. La contribución y especificidad de la mística en el diálogo interreligioso. In: *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios*. Burgos: Monte Carmelo, 2014.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

TERESA DE JESUS. As Fundações. In: *Obras completas*. Frei Patrício (org.). São Paulo: Carmelitana: Loyola, 1995. p. 597-768.

UNDERHILL, Evelyn. *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Editorial Trotta, 2017.

VAZ, H. C. L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VELASCO, Juan Martín. Proyecto de Fenomenología de la experiencia de Dios. In: *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios*. Burgos: Monte Carmelo, 2014.

VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico*. Estudio comparado. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

WEIL, Simone. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1952.

WEIL, Simone. *Espera de Deus: cartas escritas de 19 de janeiro a 26 de maio de 1942*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.



Temas e propostas para a catequese permanente no ano jubilar

Themes and proposals for ongoing catechesis in the jubilee year

*Paulo Stippe Schmitt**

FACASC

Recebido em: 15/09/2024. Aceito em: 29/10/2024.

Resumo: *O jubileu que será celebrado em 2025 coloca toda a Igreja em festa e diz respeito a todas as dinâmicas da comunidade eclesial, incluindo a catequese. Esta reflexão aponta pistas para o fazer catequético no ano jubilar, especialmente no campo da catequese permanente, que atinge toda a comunidade. A primeira parte deste artigo aponta para o contexto bíblico e histórico do jubileu, seu valor teológico e simbólico, sempre em relação com o modo como a catequese pode se valer destes elementos para organizar caminhos de formação nas comunidades, evidenciando temas como a alegria, o sacramento da Reconciliação, as peregrinações. Num segundo momento, após breve reflexão sobre o tema da esperança, seguindo o lema do jubileu 2025, oferece-se algumas pistas de ação às comunidades e aos catequistas para que se experimente com maior profundidade o ano santo. Sugerem-se momentos formativos teórico-práticos que, em forma de eventos ou de caminhos de formação continuada de tipo bíblico, doutrinal, celebrativo e caritativo, possibilitem aos membros da comunidade uma frutuosa experiência jubilar.*

Palavras-chave: *jubileu; catequese; ano santo.*

Abstract: *The jubilee 2025 puts the whole Church in celebration and concerns all the dynamics of the ecclesial community, including catechesis. This reflection points out ways for catechetical activities in the jubilee year, especially for*

* Mestre em Catequética (Pontifícia Universidade Salesiana, Roma, 2023). Especialista em Catequese – Iniciação à Vida Cristã (Faculdade Católica de Santa Catarina, Florianópolis, 2018). Bacharel em Filosofia (Faculdade São Luiz, Brusque, 2012), Teologia (Faculdade Católica de Santa Catarina, Florianópolis, 2016) e Catequética (Pontifícia Universidade Salesiana, Roma, 2022). Doutorando em Catequética na Pontifícia Universidade Salesiana (UPS – Roma). É presbítero da Arquidiocese de Florianópolis.

E-mail: paulostippe@gmail.com.





ongoing catechesis in the whole community. The first part of this article points to the biblical and historical context of the jubilee, its theological and symbolic value, in relation to the way in which catechesis can use these elements to organize formation in communities, highlighting themes such as joy, the sacrament of Reconciliation, pilgrimages. In a second part, after a reflection on the theme of hope, following the motto of the jubilee 2025, the text offers proposals to communities and catechists so that the holy year can be experienced in greater depth, with theoretical-practical formation, in the form of events or ongoing formation, that take care of biblical, doctrinal, liturgical and charitable elements, that enable the community to have a fruitful jubilee experience.

Keywords: *jubilee; catechesis; holy year.*

Introdução

O acontecimento que marca a história da Igreja a cada vinte e cinco anos, ordinariamente, porque possui força bíblica, cristológica e eclesiológica, lança luzes também sobre a dinâmica catequética na comunidade. É uma oportunidade a não desperdiçar.

No caminho aqui proposto, partimos da fonte bíblica e histórica do evento jubilar, que pode servir como introdução para uma catequese sobre o tema, para depois abordar temas inerentes ao jubileu, como a alegria e o perdão, que também podem ser chaves de acesso para o sentido do ano jubilar na Igreja. Deter-nos-emos sobre a temática cara ao jubileu 2025, a esperança, evidenciando, a partir do moto deste evento, *Peregrinos de esperança*, os elementos catequéticos que podem ser trabalhados a partir das virtudes teologais e da peregrinação. Por fim, buscaremos oferecer sugestões práticas (encontros, eventos, programas de formação permanente) para que a catequese nas dioceses e paróquias possa valer-se do ano jubilar como oportunidade de aprofundamento da fé, especialmente no âmbito da catequese permanente.¹

¹ Consideramos que a catequese de iniciação à vida cristã já possui um programa formativo ordinário, que aborda muitos dos temas que aqui serão sugeridos em vista de sua afinidade com o jubileu, mas que seguem sua lógica específica, como parte de um itinerário pensado em função da iniciação gradual e progressiva às verdades de fé e às práticas da vida cristã. É nesse sentido que nos parece mais oportuno dirigir o discurso das práticas catequéticas em tempo de jubileu à catequese permanente, que atinge toda a comunidade, os membros que já passaram pelo processo de iniciação sacramental. Este grande grupo, ao interno do qual habitam tantas realidades da vida das comunidades, é o primeiro destinatário das propostas aqui apresentadas, nas quais se sugerem atividades (eventos, encontros) ou processos de mais longa duração (escolas de formação, por exemplo) que podem ajudar a qualificar a experiência de vida cristã oferecida pelo jubileu. Não se exclui, obviamente, a possibilidade de que os percursos de iniciação possam incluir alguma atividade em relação ao ano jubilar,



1 Temas catequéticos no contexto do jubileu

1.1 Ir à fonte bíblica e à história da Igreja

O jubileu possui suas raízes na história do povo de Israel, no Antigo Testamento. A noção de jubileu, resgatada pela Igreja em 1300, no papado de Bonifácio VIII, instado pelo povo, possui também uma longa história na tradição da Igreja. Viver o jubileu pode ser ocasião propícia para que se conheça um pouco melhor estas fontes bíblicas e históricas, importante para que se experimente melhor o significado de um jubileu.

Assinalamos, aqui, algumas referências que podem colaborar neste exercício de pesquisa bíblica e histórica, nas quais a catequese pode encontrar elementos que contribuam para um percurso de formação sobre o ano santo. Os catequistas podem valer-se também dos materiais publicados na realização de jubileus passados.

No campo bíblico, por exemplo, o cardeal Gianfranco Ravasi (2024) apresenta o surgimento do jubileu. De seu texto ressaltamos alguns pontos, apenas para mostrar a riqueza que se pode encontrar na Palavra de Deus a respeito do ano santo:

Costuma-se remontar à realidade germinal do 'jubileu' ao som do chifre de um carneiro: o eco vinha de Jerusalém, perfurava o ar e saltava de aldeia em aldeia. Ora, no texto hebraico de todo o Antigo Testamento, o termo jobel aparece vinte e sete vezes: não há dúvida de que seis vezes se trata do chifre do carneiro, enquanto as outras vinte e uma se refere ao ano jubilar. A página fundamental de referência é o capítulo 25 do livro do Levítico.

[...]

No início da sua pregação pública, segundo o Evangelho de Lucas, Cristo entrou na modesta sinagoga da sua aldeia, Nazaré. Naquele sábado foi lido um texto isaiânico (c. 61) e coube-lhe proclamá-lo e comentá-lo. Com aquelas palavras, apresentou-se como enviado do Pai para inaugurar um jubileu perfeito, que se prolongaria pelos séculos seguintes e que os cristãos deveriam celebrar em espírito e verdade: 'O Espírito do

que, sem dúvida, acrescenta algo à experiência de vida cristã também em contexto de processo iniciático, mas certamente esta temática não poderia constituir o objetivo do itinerário formativo inicial e se adequa melhor a propostas de formação permanente para toda a comunidade.



Senhor está sobre mim, porque Ele me ungiu e me enviou para anunciar a boa nova aos pobres, para proclamar a libertação aos cativos e a restituição da vista aos cegos, para mandar em liberdade os oprimidos e proclamar um ano de graça do Senhor' (Lc 4, 18-19). Esta é a outra raiz — para além da do Antigo Testamento — do jubileu cristão. Nas palavras de Jesus, o horizonte do ano santo torna-se o paradigma da vida do cristão, que se alarga e abraça todos os sofrimentos que são o programa da missão de Cristo e da Igreja.

Passando para o campo da história da Igreja, acenamos apenas para alguns materiais que analisam diferentes aspectos dos mais de 700 anos de história desde o primeiro jubileu.² O conhecimento da história certamente fará com que o ano jubilar seja compreendido em seus elementos centrais, tais como o perdão e a peregrinação (Fisichella, 2015).

1.2 Jubileu e alegria

Jubileu é tempo de festa, de júbilo, de alegria. Esta alegria é iniciativa de Deus, que oferece à humanidade tempo de graça e de reconciliação. A alegria de ser perdoado, de experimentar a graça divina, de viver um tempo forte na vida da Igreja, de ser objeto de misericórdia e de poder ser sinal da misericórdia. “Feliz o homem que foi perdoado”, anuncia o Salmo 31. Sendo ano de festa, o jubileu é um ano esperado e comemorado. Mergulhar nesta espera e, principalmente, nesta comemoração, é um convite feito a cada cristão.

A alegria, como fruto do Espírito (Gl 5,22), é um distintivo dos discípulos missionários de Jesus Cristo. Já o afirmou o Papa Francisco, logo ao início de seu ministério: “A alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus. Quantos se deixam salvar por Ele são libertados do pecado, da tristeza, do vazio interior, do isolamento. Com Jesus Cristo, renasce sem cessar

² Sugerimos algumas leituras: MICOLLI, Giovanni. *Anno Santo: Una “invenzione” spettacolare*. Roma: Carocci, 2016; ACCROCCA, Felice. Crônicas do primeiro Jubileu: Roma entre a fé e os engarrafamentos. *Vatican News*, 7 maio 2024. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2024-05/cronicas-primeiro-jubileu-roma-fe.html>. Acesso em: 12 maio 2024. Uma síntese geral apresentada em forma dinâmica se pode encontrar em Jubileus na história, in: «Jubilaeum 2025», <https://www.iubilaeum2025.va/pt/giubileo-2025/giubilei-nella-storia.html>. Não encontramos, nas maiores editoras católicas do Brasil, publicações voltadas para o jubileu 2025, que enfoquem o aspecto histórico e teológico do ano santo.



a alegria” (Francisco, 2013, n. 1). O Pontífice, comemorando os dez anos da publicação da *Evangelii Gaudium*, retomou o tema do anúncio alegre do Evangelho:

Ou anunciamos Jesus com alegria, ou não o anunciamos, porque outra maneira de o anunciar não é capaz de comunicar a verdadeira realidade de Jesus. Eis porque o cristão descontente, o cristão triste, o cristão insatisfeito ou, pior ainda, ressentido e rancoroso não é credível (Ibidem, não paginado).

Também o evento jubilar quer colaborar para esta alegria, ao recordar a cada membro da Igreja a gratuidade divina que chama sempre à alegria da comunhão consigo.

Sobre o tema da alegria, poderia ser interessante o aprofundamento tanto de textos evangélicos sobre o tema (por exemplo, Lc 1,28; Lc 15; Mt 5,1-12), quanto das encíclicas recentes que a evocam já em seus títulos (*Evangelii Gaudium, Amoris Laetitia, Gaudete et Exsultate*). Se se diz que “um santo triste é um triste santo”, sublinhar o tema da alegria na vida cristã, também valendo-se da oportunidade do ano jubilar, é oportunidade de recordar a cada cristão a beleza de ser chamado à santidade, que é alegria em caminhar na presença de Deus (Palaoro, 2020).

O tema da alegria no ano jubilar, por fim, contrasta com a realidade atual das guerras mundo afora e do sofrimento que portam consigo. A mensagem do jubileu é atualíssima, porque se torna grito pela paz e pelo perdão como única fonte possível para a justiça que traz alegria. A mesma mensagem de alegria deve invadir tantas outras realidades comunitárias e pessoais de desespero, medo e dor, plantando aí a alegre mensagem que enche o mundo de esperança.

1.3 A catequese sobre a misericórdia e o perdão

O jubileu, como festa do encontro e do reencontro com Deus, oportuniza experienciar a alegria de sentir-se filho amado e acolhido, enquanto recorda que há muita alegria no céu a cada conversão (Lc 15,7). O perdão é o tema central de todo jubileu, o motivo de sua existência. “Reconciliai-vos com Deus” (2Cor 5,20) é a exortação que ecoa através do ano santo.

O perdão é o dom gratuito de Deus a seus filhos, como mostra de seu amor paterno e sempre acolhedor. As portas santas abertas durante



o ano santo são belo sinal deste Deus sempre aberto, sempre disponível. Para a Igreja, que é “comunhão dos pecadores convertidos, que vivem da graça do perdão e, portanto, da esperança” (Piacenza, 2024), o jubileu é mais uma ocasião, solenemente celebrada, de adentrar pela porta da misericórdia até o coração de Deus.

No âmbito da celebração do perdão de Deus, que no ano jubilar se faz tema proeminente, encontra lugar a vivência do sacramento da reconciliação e a obtenção das indulgências. Como recorda o cardeal Piacenza, numa entrevista concedida a Angela Ambrogetti (2015, não paginado),

o próprio Jubileu, desde o ano de 1300 proclamado pelo Papa Bonifácio VIII com a Bula Antiquorum habet fida relatio, de 22 de fevereiro de 1300, está intrinsecamente ligado ao tema da misericórdia, da reconciliação e da Indulgência Plenária. Tudo isso é estrutural e sempre foi assim ao longo dos séculos. É um trinômio (Misericórdia, Confissão Sacramental, Indulgência) que é absolutamente inseparável.

Tal experiência de graça de Deus, no sacramento e nas indulgências, pode (deve) ser acompanhada de uma devida catequese, que sirva como preparação para viver melhor o tempo jubilar, e que também esclareça os fiéis sobre o sentido da reconciliação sacramental, que precisa ser redescoberto em nossos tempos, e o sentido das indulgências, assunto que se vê pouco tratado, até mesmo desconhecido, ou interpretado de maneira mágica (Nykiel, 2024). Redescobrir o dom de Deus, que passa através destas realidades, é um dos frutos principais que o jubileu pode portar consigo e, neste âmbito, é fundamental uma catequese que esclareça a doutrina sobre a reconciliação e recorde os elementos de uma frutuosa confissão, bem como explique o significado das indulgências e o modo de recebê-las, para adentrar com seriedade e objetividade na celebração jubilar.

1.4 Uma catequese sobre a “Igreja de portas abertas”

O grande símbolo do jubileu é a Porta Santa, aberta primeiramente na basílica de São Pedro e, logo depois, nas demais principais basílicas de Roma. Para este Jubileu da esperança, o Papa Francisco previu também a abertura de uma Porta Santa num dos cárceres de Roma, como sinal concreto e forte de misericórdia.



Por ocasião da preparação do jubileu extraordinário da misericórdia, em 2016, o cardeal Mauro Piacenza, então Penitenciário Maior, ao conceder entrevista a Antonio Gaspari (2015, não paginado), enfatizou o significado da abertura da Porta Santa:

O Jubileu, portanto, é um Ano em que o nosso tempo, entendido em sentido cronológico, é como que «absorvido» noutra unidade de medida, a da graça. No Ano jubilar; a Igreja, como Mãe amorosa, esforça-se por multiplicar as ocasiões de graça, especialmente no que diz respeito ao perdão dos pecados, através da confissão sacramental. Para simbolizar esta entrada num tempo de graça especial, realiza-se o rito do início do Jubileu: a abertura da Porta Santa.

Passar pela Porta, entrar noutra realidade, num tempo novo, tempo de graça, *kairós*. A passagem pela porta evidencia um processo, uma passagem. Passar pela Porta Santa é dispor-se à acolhida do novo, num caminho de transformação. Numa “Igreja de portas abertas”, a Porta Santa se torna ainda mais sinal do que significa a presença da Igreja no mundo, sinal do Reino que se abre a todos.

O valor evangélico da imagem da porta é também evidente, especialmente no capítulo 10 de João, no qual ressoam as palavras de Jesus: “Eu sou a Porta”. Deste modo, a Porta Santa se torna um sinal de Cristo e da Igreja, e as portas abertas, ao mesmo tempo em que manifestam claramente acolhida, são por isso mesmo sinal de esperança de tempos novos. Se o Batismo é, para cada novo membro da Igreja a Porta de entrada no Povo de Deus, a Porta Santa, evocando perdão e reconciliação, permite uma experiência de “re-entrada”, que conduz à memória da iniciação à vida cristã, bem como à acolhida sempre pronta de Deus que, oferecendo o perdão, faz retornar à graça batismal. Mesmo nas igrejas que não possuem a Porta Santa, o sinal das portas abertas é eloquente e pode ganhar mais sentido e valor durante as celebrações jubilares.

O valor catequético dos símbolos é indiscutível. Os símbolos fazem passar da realidade vista àquela que representam, e assim favorecem o encontro do fiel com o Senhor. Na catequese, não se trata somente de compreensão do símbolo, com ênfase no seu significado, mas de vivência e experiência do símbolo como mediação no âmbito da fé, valendo-se também da sensação e da intuição (Pontifício Conselho para a Promoção



da Nova Evangelização, 2020, n. 64c, 76, 353d).³ Passar pela Porta Santa, por exemplo, envolve caminhar, mover-se entre dois espaços distintos, experimentar o corpo que ora enquanto faz a experiência e se deixa acolher, como um convite ao espírito para que faça o mesmo percurso de caminho e acolhida da graça. O símbolo, então, mostra sua força mistagógica, e o catequista mistagogo deve ser alguém competente no acompanhamento para que o símbolo “possa falar” aos que dele fazem experiência (Ibidem, n. 113).⁴

2 Peregrinos de esperança

O Papa Francisco dedica o jubileu de 2025 à reflexão sobre a esperança: “O próximo Jubileu há de ser um Ano Santo caracterizado pela esperança que não conhece o caso, a esperança em Deus” (2024, n. 25). Ao lado das temáticas já apontadas acima, próprias de todo ano jubilar, essa indicação dá uma tônica específica ao jubileu e solicita aos agentes envolvidos em sua celebração que se detenham sobre este tema caro à vida cristã. A virtude teologal da esperança aponta para o modo de ser cristão no mundo. A fé que recebemos nos enche de esperança na vida nova e sem fim que recebemos em Jesus. Nele, que é a Porta, a vida se abre para uma esperança nova, que “não cede nas dificuldades: funda-se na fé e é alimentada pela caridade, permitindo assim avançar na vida. A propósito escreve Santo Agostinho: ‘Em qualquer modo de vida, não se pode passar sem estas três propensões da alma: crer, esperar, amar’” (Francisco, 2024, n. 3).⁵

Num tempo marcado por sinais que poderiam fazer diminuir nossa esperança, o anúncio jubilar faz ressoar novamente a palavra de

³ Tal tema pode ser aprofundado em diversas reflexões: RUTA, Giuseppe. *Accende e illumina*: Percorso spirituale con i cinque sensi. Pecetto Torinese: Sanpino, 2022. p. 16-20; GRILLO, Andrea. *Iniziazione*: Una categoria vitale per i giovani e la fede. Verona: Il segno dei Gabrielli, 2017. p. 45-46; MEDDI, Luciano. *Catechetica*. Bologna: EDB, 2022. p. 133.

⁴ Aconselha-se a leitura desta mistagogia do espaço celebrativo, que inclui uma meditação sobre a porta da igreja: XXXIV ENCONTRO NACIONAL DE PASTORAL LITÚRGICA. A Santíssima Trindade na liturgia da Igreja, Celebração Mistagógica. Contemplação da Igreja com cânticos e textos catequéticos. Fátima, 21-25 jul. 2008. *Liturgia*. Disponível em: https://www.liturgia.pt/multimedia/pdf/2008_ENPL_Cel_Mistagogica.pdf. Acesso em: 22 ago. 2024. No âmbito do jubileu: GLIGORA, Francesco; CATANZARO, Biagia. *Il pellegrinaggio giubilare a Roma*: Itinerari di fede e arte. Roma: Armando, 2024; IDEM. *Il Giubileo*: Segni, simboli, riti. Roma: Armando, 2024.

⁵ O Papa cita Santo Agostinho, *Discursos*, 198 augm., 2.



misericórdia, de perdão, de graça. O ano abençoado pelo Senhor faz reviver nos corações o chamado à alegria e à festa. Deus é bom, e o anúncio desta sua bondade se manifesta de modo peculiar no jubileu, uma festa que sublinha a reconciliação e a paz com Deus, com os irmãos e irmãs e com o mundo.

A esperança coloca os cristãos em movimento, porque “a vida cristã é *um caminho*, que precisa também de *momentos fortes* para nutrir e robustecer a esperança, insubstituível companheira que permite vislumbrar a meta: o encontro com o Senhor Jesus” (Francisco, 2024, n. 5). Caminhando, tornamo-nos peregrinos que temos por meta o próprio Deus, para o qual toda a humanidade caminha.

3 Propostas catequéticas

3.1 Aprofundar-se na Sagrada Escritura e no Catecismo da Igreja Católica

O jubileu pode ser ocasião para formações a partir da Bíblia, que é caminho de esperança do Povo de Deus – e recorde-se que o Papa toma da Escritura as primeiras palavras para a bula de convocação do Jubileu, *Spes non confundit* (a esperança não engana, Rm 5,5) – e do *Catecismo da Igreja Católica*, por exemplo, ou para deter-se sobre a vida dos santos em que essa virtude resplandece com clareza, como nos mártires. Neste sentido, são muito indicativos os números finais da bula de proclamação do jubileu (n. 18-24), nos quais o Santo Padre dedica alguns parágrafos para aprofundar temas diretamente ligados à virtude teologal da esperança, tais como a morte e a ressurreição, o juízo e a vida eterna, o perdão e as indulgências, Maria como modelo de esperança.

A catequese sobre as virtudes teologais pode encontrar no ano jubilar um grande espaço e propiciar ocasião para falar sobre a fé, a esperança e a caridade, temas que estão no centro da vida cristã (Montanari, 2021, p. 271, 282-284; Noceti; Margheri; Sartor, 2015, p. 41-42). Programas de catequese permanente nas comunidades poderiam se valer destas indicações para promover encontros de formação que aprofundassem esses aspectos da fé cristã. Neste sentido, estes temas podem encontrar espaço em grupos bíblicos de reflexão, escolas da fé, percursos de formação com diversos grupos paroquiais, fazendo com que a proposta do jubileu, da reflexão e da celebração da esperança, encontre um eco não só celebrativo nas comunidades, mas também formativo.



3.2 Subsídios do Dicastério para a evangelização

Há que se valorizar o quanto já foi apresentado em termos de subsídios para o ano jubilar de 2025, a começar pelos materiais diversos preparados pela Seção para as questões fundamentais da evangelização do mundo, do Dicastério para a Evangelização, organismo da Santa Sé responsável pela organização do jubileu. É interessante notar que tal Seção é a mesma responsável pelas questões ligadas à catequese no âmbito da Igreja universal.

Foi publicada uma série de livretos, em vista do ano jubilar, a partir das indicações do Papa Francisco de que 2023 fosse dedicado à reflexão sobre os principais documentos do Concílio Vaticano II e 2024 à oração. Trata-se de material eminentemente catequético, que pode encontrar nas comunidades espaço propício para aprofundamento de temáticas variadas, adequando-se às necessidades locais. Aqui há espaço para qualificar as atividades já realizadas nas comunidades (escolas da fé, formações bíblicas e grupos de reflexão bíblica, seminários, encontros formativos das pastorais e movimentos), bem como para fomentar eventos específicos que se insiram no contexto da celebração do jubileu (como os encontros com diversos grupos da Igreja e da sociedade civil, como já se mencionou acima).⁶

3.3 (Re)descobrir o valor da peregrinação

A experiência do perdão de Deus, fundamental no ano jubilar, é acompanhada pelo movimento de peregrinação, outro elemento significativo e constitutivo de cada ano santo. Seja na direção da Porta Santa em Roma, seja na direção de um santuário em cada diocese, cada cristão se põe a caminho, como peregrino. Peregrinar é fazer um caminho – os passos dados se transformam em tempo de formação – que ajuda a pensar, a escutar, a rezar (Cencini, 2022, p. 220-228).

O sinal do santuário não só nos recorda de donde viemos e quem somos, mas abre também o nosso olhar para discernir para onde caminhamos, rumo a que meta se dirige a nossa peregrinação na vida e na história.

⁶ Além disso, o *site* criado para a celebração do jubileu (www.iubilaeum2025.va) oferece outra série de subsídios interessantes para uso catequético, partindo da explicação mesma do que seja a celebração de um ano jubilar. Este tipo de material acessível e de fácil compreensão pode ser muito bem utilizado para a catequese de toda a comunidade.



[...] Assim, o santuário oferece-se como um sinal profético de esperança, uma evocação do maior horizonte ao qual se abre a promessa que não engana. Nas contradições da vida, o santuário, edifício de pedra, torna-se um apelo à Pátria que se divisa, embora ainda não possuída, cuja expectativa entrelaçada de fé e de esperança sustenta o caminho dos discípulos de Cristo (Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, 1999, n. 13).

Em direção ao santuário, os pés a caminho são sinal da vida que caminha, da caminhada de fé, de um caminho marcado pela esperança de alcançar a meta desejada (Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização, 2020, n. 342).⁷ Os pés do peregrino se tornam oração, e o tempo e o espaço da peregrinação se tornam metáforas do caminho que o coração do discípulo faz. Diz o Papa, na bula *Spes non confundit*:

Não é por acaso que a peregrinação representa um elemento fundamental de todo o evento jubilar. Pôr-se a caminho é típico de quem anda à procura do sentido da vida. A peregrinação a pé favorece muito a redescoberta do valor do silêncio, do esforço, da essencialidade. Também no próximo ano, os peregrinos de esperança não deixarão de percorrer caminhos antigos e modernos para viver intensamente a experiência jubilar (Francisco, 2024, n. 5).

O Pontífice já havia tratado outras vezes do mesmo tema, sublinhando a importância do peregrinar como importante elemento simbólico da vida cristã. Aos membros de uma instituição italiana que organiza peregrinações de pessoas enfermas a Lourdes, por exemplo, o Papa (2023), numa audiência aos voluntários que se dedicam ao cuidado dos doentes, já havia declarado:

Ainda hoje, as peregrinações que organizais são um bálsamo para as feridas de muitas pessoas [...]. São viagens para a vida, viagens de cura – em diversas dimensões –, que promovem a dignidade de cada existência humana, especialmente marcada pela doença, pela fragilidade e pelo sofrimento.

Trata-se mesmo de uma condição a assumir na ótica da fé, na qual não se caminha como vagabundo (sem meta), nem como turista (a

⁷ Sugerimos aprofundar o tema com as seguintes reflexões: SILVA LIMA, José da. *Peregrinação: Percursos e Palavra*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007. p. 17-56; GRÜN, Anselm. *A caminho*: Por uma teologia da peregrinação. Petrópolis: Vozes, 2009.



passeio), mas como peregrino cuja meta é o encontro com Deus, fazendo também a experiência de que no caminho o ser humano encontra-se a si mesmo e encontra os demais irmãos e irmãs de caminhada.

Uma catequese que busca envolver toda a pessoa na dinâmica discipular encontra na peregrinação uma proposta concreta de experiência para um itinerário formativo que englobe não somente a dimensão intelectual, mas o emocional e o sensorial (Forlai, 2024, p. 12, 17), valorizando também a beleza que se pode contemplar no caminho e que é fonte de catequese (Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização, 2020, n. 106-109).

Pôr-se como grupo a caminho é uma atividade para a catequese em todas as idades. Acompanhada de um roteiro orante, o caminho em direção a um santuário marca a experiência concreta dos catequizandos e da comunidade, todos como peregrinos de esperança.

Uma proposta catequética poderia ser organizar etapas de peregrinação, ao interno das quais se desenvolvam tempos de caminhada, oração, catequese, convivência. Tal tipo de proposta parece especialmente interessante de ser feitas aos jovens, para o qual a dinâmica do caminho pode se conectar à busca de aventura e de experiências em grupo. É importante que os participantes não se sintam somente receptores da proposta, mas que se possam envolver na concepção dos roteiros de peregrinação e nos conteúdos de formação a desenvolver durante os trajetos.

3.4 Redescobrir o Sacramento da Reconciliação

O ano jubilar é, antes de tudo, ano de perdão. Já dissemos que daqui brota o motivo da festa: encontrar Deus de portas abertas para receber-nos e fazer-nos experimentar sua misericórdia infinita.

Assim, o jubileu é ocasião privilegiada para a redescoberta da importância do sacramento da Reconciliação, que se pode fazer especialmente através da boa e frutuosa celebração deste sacramento, para o qual o uso das diferentes modalidades de celebração previstas *Ritual da Penitência* é de grande valia, colocando em evidência, por exemplo, a liturgia da Palavra que precede a confissão sacramental individual e o louvor que a comunidade é convidada a elevar a Deus ao final da mesma celebração.

O Papa (Francisco, 2024, n. 5) também pede que seja dada “uma atenção especial à preparação dos sacerdotes e dos fiéis para as confissões



e para o acesso a este sacramento na sua forma individual”, preparação que pode ser bem compreendida como catequese voltada ao sacramento da Reconciliação, ao modo de vivê-lo com profundidade, à conversão, às partes que compõem a celebração deste sacramento, ao seu valor em relação aos sacramentos da iniciação à vida cristã. Veem-se ainda muitas reticências e medo com relação à confissão, e o jubileu se faz também ocasião para uma maior tomada de consciência da beleza do perdão divino confiado à Igreja neste sacramento, conforme o convite reiterado pelo Papa Francisco (2024, n. 7):

O sacramento da Penitência assegura-nos que Deus apaga os nossos pecados. Vêm à mente, com toda a sua carga de consolação, estas palavras do Salmo: «É Ele quem perdoa as tuas culpas e cura todas as tuas enfermidades. É Ele quem resgata a tua vida do túmulo e te enche de graça e de ternura. [...] O Senhor é misericordioso e compassivo, é paciente e cheio de amor. [...] Não nos tratou segundo os nossos pecados, nem nos castigou segundo as nossas culpas. Como é grande a distância dos céus à terra, assim são grandes os seus favores para os que O temem. Como o Oriente está afastado do Ocidente, assim Ele afasta de nós os nossos pecados» (Sal 103,3-4.8.10-12). A Reconciliação sacramental não é apenas uma estupenda oportunidade espiritual, mas representa um passo decisivo, essencial e indispensável no caminho de fé de cada um. Ali permitimos ao Senhor que destrua os nossos pecados, sare o nosso coração, nos levante e abraça, nos faça conhecer o seu rosto terno e compassivo. Na verdade, não há modo melhor de conhecer a Deus do que deixar-se reconciliar por Ele (cf. 2Cor 5,20), saboreando o seu perdão. Por isso, não renunciemos à Confissão, mas descubramos a beleza do Sacramento da cura e da alegria, a beleza do perdão dos pecados.

Além disso, e estreitamente associada ao ano jubilar, a concessão das indulgências merece atenção e a devida catequese que explique aos fiéis seu significado, como acima já se fez menção.

3.5 Momentos jubilares para diversas realidades da comunidade

3.5.1 Encontros jubilares especiais

Também neste sentido o calendário proposto para as celebrações jubilares com diferentes grupos na basílica de São Pedro pode ser indicativo das atividades a realizar nas dioceses, tocando diferentes realidades presentes no território: mundo das comunicações, do voluntariado, do



esporte, da educação, as forças armadas, artistas, enfermos, famílias, crianças, adolescentes, jovens, idosos, pessoas com deficiência, trabalhadores, empresários, governantes, bandas musicais, corais, irmandades, associações e novas comunidades, seminaristas, diáconos, presbíteros, bispos, catequistas, vida consagrada, migrantes, pobres, encarcerados.

A variedade de atividades propostas para os encontros na basílica de São Pedro é sugestiva para as dioceses, que podem implementar em seu ano pastoral 2025 atividades pastorais que favoreçam o encontro e a formação com diversos grupos presentes no seu território. Nestes encontros, marcados por momentos catequéticos e celebrativos, o bispo pode exercer com evidência seu ministério de primeiro catequista na Igreja diocesana (Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização, 2020, n. 114), conduzindo a reflexão do encontro em torno do tema do jubileu e relacionando-o com a especificidade das experiências e dos serviços exercidos por cada grupo que o celebra. Também as paróquias se podem valer das ideias propostas nestes encontros para, coordenadas com o calendário diocesano, propor atividades pastorais que propiciem aos fiéis adentrar na experiência do ano jubilar. A oferta de momentos celebrativos, ao lado dos quais não há de faltar momentos catequéticos que colaborem para compreender e experimentar melhor o significado de um ano jubilar, pode ser para a vida paroquial e diocesana uma ocasião de gerar encontro, partilha, formação, sentido de festa e de comunidade.

3.5.2 Catequistas

Os catequistas, ao mesmo tempo em que propõem para a comunidade momentos de experiência do ano jubilar, são também chamados a acolher a boa nova que o jubileu proclama. Ao organizar um momento específico para os catequistas da paróquia ou da diocese, como um encontro ou um congresso, certamente é uma proposta a considerar. Ao mesmo tempo é interessante formar os catequistas para que saibam como inserir nas propostas de catequese – também a de iniciação, mas principalmente para a catequese permanente – os temas ligados ao ano jubilar, mencionados na primeira parte deste texto.

3.5.3 Para além das portas da Igreja, um jubileu em saída

O jubileu é evento eminentemente eclesial, mas tal condição não impede que luzes sejam lançadas sobre todas as realidades, tornando o tempo jubilar um tempo querigmático e missionário, numa Igreja de portas abertas, que quer propiciar “para todos, um



momento de encontro vivo e pessoal com o Senhor Jesus, ‘porta’ de salvação (Jo 10,7.9); com Ele, que a Igreja tem por missão anunciar sempre, em toda a parte e a todos, como sendo a ‘nossa esperança’ (1Tm 1,1)” (Francisco, 2024, n. 1). Para todos, porque “todos esperam. No coração de cada pessoa, encerra-se a esperança como desejo e expectativa do bem, apesar de não saber o que trará consigo o amanhã” (Francisco, 2024, n. 1). O jubileu vai além do mundo católico, e a imagem da peregrinação e do caminho, por exemplo, acomuna toda a humanidade como viandante: homens e mulheres “buscadores”, com o coração guiado pela esperança. Nesta viagem, os cristãos podem ser aqueles que preparam e abrem caminhos, que são sinais de esperança e transformação (Halík, 2024, p. 12, 21).

É também a esperança que move os apelos do Santo Padre para realidades desesperadoras do mundo atual: “No Ano Jubilar, seremos chamados a ser sinais palpáveis de esperança para muitos irmãos e irmãs que vivem em condições de dificuldade” (Francisco, 2024, n. 10). É esta esperança que não nos faz ceder diante das adversidades da guerra, da fome e das tantas injustiças que o mundo experimenta e diante das quais se levanta o clamor pela paz, pelos direitos de todas as pessoas à dignidade de vida, pela justiça, pelo cuidado com a Casa Comum. O jubileu assim, alcança uma perspectiva universal, na qual não só o cristão encontra tempo de graça, mas também toda a humanidade e o mundo entram num *kairós*, motivo pelo qual “a comunidade cristã não pode ficar atrás de ninguém no apoio à necessidade duma *aliança social em prol da esperança*” (Francisco, 2024, n. 9).

Como o anúncio do Evangelho e momentos de catequese podem alcançar todas essas realidades? O atual Pontífice aponta para diversos horizontes para os quais se dirige o anúncio pleno de esperança cristã: o nascimento e o envelhecimento como momentos de especial cuidado com a vida; os jovens; os migrantes; os encarcerados; os doentes; os pobres (Francisco, 2024, n. 9-15). Também aqui é necessário abrir portas, abrir horizontes, abrir os corações para um encontro que leve e receba esperança. Algumas propostas catequéticas poderiam ser articuladas, em união com outras pastorais ao interno das comunidades (catequeses de tipo teórico-vivencial, por exemplo, em que a formação se articulasse com experiências práticas no campo da caridade, num trabalho conjunto com as pastorais sociais presentes na realidade diocesana e paroquial), para alcançar essas realidades de pobreza material e existencial, as periferias presentes em nossas cidades, evidenciando a dimensão missionária da esperança cristã.



Conclusão

A abertura da Porta Santa abre horizontes e dinâmicas pastorais para que os discípulos missionários de Jesus se ponham a caminho, entrando e saindo pela Porta que é Jesus, ao encontro de sua misericórdia e como anunciadores de sua misericórdia. Seria restritiva a promoção de peregrinações rumo à Porta Santa em Roma – que verá enormes filas de peregrinos a atravessarem sua soleira – sem a ativação das outras tantas dinâmicas espirituais e pastorais que o ano jubilar propõe em termos de experiência de fé, de vida sacramental, de colaboração material para melhorar situações de precariedade, de formação cristã em suas diversas dimensões. O horizonte do ano jubilar é amplo, e sobre este horizonte todos lançamos um olhar de esperança. Os catequistas de cada comunidade, em união com todos os agentes de pastoral, saberão pensar e propor caminhos de formação aptos a atingir os diversos grupos que constituem as dioceses e paróquias, ampliando também o olhar para a cidade e suas realidades.

As propostas aqui feitas (encontros com diversos grupos, inspirados no calendário proposto para o jubileu em Roma; encontros de formação permanente com temas que enfatizem a esperança cristã em articulação com as verdades da fé; experiências de catequese teórico-prática em que a esperança possa ser vivenciada e refletida a partir de gestos concretos de caridade; peregrinações; catequese sobre o sacramento da Reconciliação e o dom das indulgências, que incentivem a redescoberta da celebração deste sacramento; encontros que possam ir além da vida da comunidade e interagir com o cenário mais amplo da cidade ou diocese) poderiam encontrar espaço nos programas diocesanos e paroquiais, como eventos ou caminhos de formação, unindo-se àquelas demais atividades que já são habitualmente realizadas (campanhas, encontros formativos, atividades das diversas pastorais e movimentos) e que, no ano jubilar, deveriam também acolher alguma nuance que evidencie as celebrações jubilares que a Igreja vive). Todos, peregrinos de esperança, recordando ao mundo a presença de Deus em meio a seu povo e o anúncio da graça e do perdão com o qual Ele nos presenteia.

Referências

ACCROCCA, Felice. Crônicas do primeiro Jubileu: Roma entre a fé e os engarrafamentos. *Vatican News*, 07 maio 2024. Disponível em: <https://>



www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2024-05/cronicas-primeiro-jubileu-roma-fe.html. Acesso em: 12 maio 2024.

AMBROGETTI, Angela. Il cardinale Piacenza spiega il significato della indulgenza del giubileo [entrevista com o cardeal Mauro Piacenza]. *ACI*, 14 maio 2015. Disponível em: <https://www.acistampa.com/story/512/il-cardinale-piacenza-spiega-il-significato-della-indulgenza-del-giubileo-0512>. Acesso em: 22 ago. 2024.

CENCINI, Amedeo. *La formación permanente en la vida cotidiana: Itinerarios y propuestas*. Maliaño: Sal Terrae, 2022.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITINERANTES. *O santuário: Memória, presença e profecia do Deus vivo*. São Paulo: Paulinas, 1999.

FISICHELLA, Rino. *I segni del Giubileo: Il pellegrinaggio, la città di Pietro e Paolo, la Porta Santa, la professione di fede, la carità, l'indulgenza*. Milano: San Paolo, 2015.

FRANCISCO. Udiência ai volontari e agli ammalati dell'UNITALSI. *Vatican.va*, Roma, 14 dez. 2023. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/12/14/0885/01934.html>. Acesso em: 10 maio 2024.

FRANCISCO. Audiência Geral. *Vatican.va*, 15 nov. 2023. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2023/documents/20231115-udienza-generale.html>. Acesso em: 22 ago. 2024.

FRANCISCO. Adhortatio apostolica *Evangelii Gaudium*. 24 nov. 2013. *Acta Apostolicae Sedis* v. 105, n. 12, 2013, p. 1019-1137.

FRANCISCO. *Spes non confundit*. Bula de proclamação do jubileu ordinário do ano 2025. 9 maio 2024.

FORLAI, Giuseppe. *Pregare con il corpo*. Milano: Paoline, 2024.

GASPARI, Antonio. Tra terra e cielo: il cardinale Piacenza spiega il giubileo della misericordia [entrevista com o cardeal Mauro Piacenza]. *Zenit*, 26 out. 2015. Disponível em: <https://it.zenit.org/2015/10/26/tra-la-terra-e-il-cielo-il-cardinale-piacenza-spiega-il-giubileo-della-misericordia/>. Acesso em: 22 ago. 2024.

GLIGORA, Francesco; CATANZARO, Biagia. *Il pellegrinaggio giubilare a Roma: Itinerari di fede e arte*. Roma: Armando, 2024.



GLIGORA, Francesco; CATANZARO, Biagia. *Il Giubileo: Segni, simboli, riti*. Roma: Armando, 2024.

GRILLO, Andrea. *Iniziazione: Una categoria vitale per i giovani e la fede*. Verona: Il segno dei Gabrielli, 2017.

GRÜN, Anselm. *A caminho: Por uma teologia da peregrinação*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HALÍK, Thomas. *Il sogno di un nuovo mattino: Lettere al papa*. Milano: Vita e Pensiero, 2024.

MEDDI, Luciano. *Catechetica*. Bologna: EDB, 2022.

MICOLLI, Giovanni. *Anno Santo: Una “invenzione” spettacolare*. Roma: Carocci, 2016.

MONTANARI, Antonio. Esperienza cristiana e virtù. In: CAZZULANI, Guglielmo et al. *Lo Spirito, le breccie e la danza: Introduzione alla spiritualità cristiana*. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2021. p. 271-284.

NYKIEL, Krzysztof. L'indulgenza, grazia jubilar. *Penitenzieria Apostolica*, maio 2024. Disponível em: <http://www.penitenzieria.va/content/penitenzieriaapostolica/it/profilo/organico/reggente/discorsi-e-interventi/intervista-or-indulgenza-giubilare.html>. Acesso em: 22 ago. 2024.

NOCETI, Serena; MARGHERI, Filippo; SARTOR, Paolo. *Mistagogia: Vivere da cristiani nella comunità*. Bologna: EDB, 2015.

PALAURO, Edoardo. A santidade ativa a alegria. *IHU*, 30 out. 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/42-comentario-do-evangelho/604227-a-santidade-ativa-a-alegria>. Acesso em: 6 out. 2024.

PIACENZA, Mauro. Ripartire dalla confessione per essere “pellegrini di speranza”. XXXIV Corso sul foro interno. Roma, 4-8 mar. 2024, *Penitenzieria Apostolica*. Disponível em: <http://www.penitenzieria.va/content/dam/penitenzieriaapostolica/eventi/xxxiv-cfi/Lectio%20Card.%20Piacenza.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a catequese*. São Paulo: Paulus, 2020.

RAVASI, Gianfranco. Nas raízes do jubileu. *L'osservatore romano*, Roma, 11 abr. 2024. Disponível em: <https://www.osservatoreromano>.



va/pt/news/2024-04/por-015/nas-raizes-do-jubileu.html. Acesso em: 12 maio 2024.

RUTA, Giuseppe. *Accende e illumina: Percorso spirituale con i cinque sensi*. Pecetto Torinese: Sanpino, 2022.

SILVA LIMA, José da. *Peregrinação: Percursos e Palavra*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

XXXIV ENCONTRO NACIONAL DE PASTORAL LITÚRGICA. A Santíssima Trindade na liturgia da Igreja, Celebração Mistagógica. Contemplação da Igreja com cânticos e textos catequéticos. Fátima, 21-25 jul. 2008. *Liturgia*. Disponível em: https://www.liturgia.pt/multimedia/pdf/2008_ENPL_Cel_Mistagogica.pdf. Acesso em: 22 ago. 2024.



Prolegômenos sobre a eternidade do inferno: Hodie et semper?

Prolegomena on the eternity of hell: Hodie et semper?

*Vicente Artuso**

PUCPR

*Sezefredo Vendramim***

ITC (Instituto Teológico de Curitiba – antigo: Professor Aposentado)

Recebido em: 28/04/2024. Aceito em: 03/06/2024.

Resumo: *O artigo investiga a questão da eternidade do inferno. Tem o objetivo de esclarecer a doutrina sobre o inferno, no contexto da esperança da salvação e na consumação da história que inclui a humanidade inteira com o cosmos. A questão de fundo é entender a possibilidade do inferno eterno, enquanto só Deus é eterno, pois nele tudo subsiste. Como afirmar o suplício eterno dos condenados se proclamamos a fé no reinado e soberania de Deus sobre todas as coisas e na vitória do Cristo ressuscitado que venceu a morte? Não há como debelar a obscuridade do tema, uma vez que, segundo Karl Rahner “é inevitável o uso de modelo representativo mediante categorias temporais, ou mesmo afirmações de conteúdo”. Pode-se então falar da eternidade do inferno enquanto é constatável nesse mundo, e que à luz de uma esperança firme e caridade ativa, o reino futuro vai se realizando na história até sua plenitude. Nesse sentido o inferno não pode ser eterno, pois não combina o reino eterno de Deus.*

Palavras-chave: *escatologia; salvação; inferno.*

Abstract: *The article investigate the question of the eternity of hell. It aims to clarify the doctrine about hell, in the context of the hope of salvation and the consummation of history that includes all humanity with the cosmos. The bottomline is to understand the possibility of eternal hell, while only God is eternal,*

* Doutor em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2007). Mestre em Exegese Bíblica (Pontifício Instituto Bíblico de Roma, Ano 1990). Professor do PPGT da PUCPR e da Faculdade Claretiano.

E-mail: vicenteartuso@gmail.com.

** Doutor em Teologia Dogmática (Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 1950).

E-mail: freiclementeii@hotmail.com.



because in Him everything subsists. How can we affirm the eternal torment of the condemned if we proclaim faith in the reigning sovereignty of God over all things and in the victory of the resurrected Christ Who overcame death? There is no way to surpress the obscurity of the topic, since, according to Karl Rahner, “the use of a representative model through temporal categories, or even statements of content, is inevitable”. One can then speak of the eternity of hell as it is observable in this world, and another in the light of firm hope and active charity, the future kingdom Will be realized in history until its plenitude. In this sense, hell can not be eternal, as it does not match the eternal kingdom of God.

Keywords: *eschatology; salvation; hell.*

Introdução

O presente artigo intitulado “Prolegômenos” a respeito da existência e eternidade do inferno levanta questionamentos que nos são postos por cristãos em geral. Nosso objetivo é esclarecer a doutrina sobre a eternidade do inferno no contexto da esperança da salvação e na consumação da história que inclui a humanidade inteira eo cosmos. A questão de fundo é entender a possibilidade do inferno eterno, enquanto só Deus é eterno, pois nele tudo subsiste. Eis um dos motivos da dificuldade de falar e escrever sobre esse assunto. Na verdade, os cristãos creem sem compreender racionalmente. No passado teólogos afirmavam que a pena do inferno é incompreensível racionalmente¹. Não há como debelar a obscuridade do tema, uma vez que, segundo Rahner (1989, p. 510): “é inevitável o uso de modelo representativo mediante categorias temporais, ou mesmo afirmações de conteúdo”. Pode-se falar da eternidade do inferno enquanto é constatável nesse mundo, e fruto de escolhas livres e estruturas de pecado. Temos então uma pluralidade de afirmações verdadeiras de cunho escatológico sobre a realização consumada do ser humano nesse mundo (Rahner, 1989, p. 511). Daí também a dificuldade de clareza.

A inspiração para esse estudo surgiu de diálogo e questionamentos do confrade Sezefredo Vendramim, cultor desse artigo. Conhecido por seu nome religioso, Frei Clemente Vendramim, é Doutor em Teologia Dogmática pela Universidade Gregoriana de Roma em 1950. Ehoje, aos 100 anos de idade, se dispôs com bastante lucidez a auxiliar nesse

¹ A. Winklhofer (1970, p. 51), por exemplo afirma: “Em última análise a pena do inferno, infinita no tempo, não é compreensível em si racionalmente para uma criatura finita”. O autor acrescenta porém que o inferno é conteúdo da revelação preservado e conservado pela Igreja no magistério (D 16; Ds 72; D 40; Ds 76; D 160b; Ds 340ss; D 211; Ds 411; D 228^a; Ds 443; D 410; Ds 780; D 429; Ds801; D 457; Ds 839; D 570; Ds 1048; D 714; Ds 1351).



estudo². Ele sempre questionou a eternidade do inferno como contraditória a infinita misericórdia de Deus. Assim formula a questão: “Como afirmar o suplício eterno dos condenados se proclamamos a fé no reinado e soberania de Deus sobre todas as coisas e na vitória do Cristo ressuscitado que venceu a morte? Não seria isso colocar limites à misericórdia de Deus?” (Sezefredo Vendramim). A questão da eternidade do inferno é discutida desde os primeiros séculos com Orígenes e retornou na reflexão teológica dos últimos tempos. Afinal a “eternidade do inferno é hoje e sempre? Como entender a doutrina da Igreja?” Retomamos a posição moderna entendendo o inferno como parte dos novíssimos no âmbito da escatologia na sua dimensão presente e futura. Assim como há possibilidade da experiência do céu nesse mundo, há também situações dramáticas, experiências de inferno, sofrimento e aniquilação. “O inferno começa na história”. Pode ser criado livremente por meio das opções ou omissões e assim crescer cada vez mais célere para uma destruição progressiva, radical e sem remédio (Libânio & Bingemer, 1996, p. 64).

Os tratados refletem o tema no contexto do juízo de Deus e sobretudo numa dimensão da teologia da esperança na realização das promessas de salvação. A promessa vai se concretizando na história até sua consumação. “O cristianismo não vive para si mesmo, vive do senhorio do ressuscitado e para o senhorio futuro daquele que venceu a morte, e nos deu vida, e realiza o reino de Deus” (Moltmann, 2005, p. 41, 243, 405; Nocke, 1984, p. 15).

Portanto o interesse maior parece voltar-se mais para a parousia e a consumação da história, com acento numa escatologia intra-mundana na tensão constante entre o “já” e o “ainda não”. Nessa perspectiva da esperança, segundo Susin a escatologia é “a plenitude em que toda a realidade está presente, como um face a face. A criação e a história humana segundo a expressão escolástica é um êxodo saído de Deus (exitus a Deo) e na parousia terão pleno retorno para Deus (reditus in Deum). Então Deus será “tudo em todas as coisas (1Cor 15,28)” (Susin, 2018, p. 145).

Essa abordagem na teologia da esperança de um novo céu e nova terra e do julgamento salvífico com a reunião e presença de todas as pessoas e coisas diante de Deus (apocatástase), coloca dificuldade para o entendimento da eternidade do inferno, ou melhor, oferece elementos que fundam os questionamentos.

² Citamos o nome de Sezefredo Vendramim em parêntesis onde ele interveio como coautor.



Na verdade, a escatologia tradicional, ou tratado dos novíssimos, não tinha interesse no curso da história, mas no seu fim, no dia derradeiro. Temor e esperança se concentravam no destino do indivíduo e não no destino do mundo. A partir do século dezenove ocorreu um deslocamento para uma escatologia coletiva e escatologia do mundo com menor acento na escatologia individual. Isso encontra respaldo na teologia da esperança em Paulo. De fato, o ser humano e toda a criação aspira ser libertado da corrupção para participar da glória de Deus (cf. Rom 8,21-23). O reino é inclusivo o inferno é excludente.

O reino de Deus está presente em mistério aqui na terra, chegando o Senhor ele se consumará (GS 39) (Nocke, 2001, p. 364). O ser humano é peregrino e forasteiro nesse mundo. Não temos aqui cidade permanente pois buscamos a que há de vir (Heb 13,14). Para lá todos correm, mas nem todos alcançam a meta (1Cor 9,24). A perspectiva da realização do reino na história em tensão escatológica para o futuro no contexto de Igreja peregrina e celeste deve guiar nossa reflexão. E acreditamos no reino da inclusão. O inferno por sua vez dependerá da possibilidade de alguém optar livremente contra Deus.

Apresentamos de início uma breve visão bíblica da origem do “inferno”. Abrimos a discussão a luz da ressurreição de Cristo para a qual todo cristão é destinado. Depois entramos na discussão da possibilidade da eternidade do inferno e, por fim, a doutrina da morte redentora de Cristo que desceu a mansão dos mortos para resgatar a humanidade decaída.

1 Alusões bíblicas da existência do inferno

O destino do ser humano é objeto de atenção do Antigo Testamento. O indivíduo é entendido como membro escolhido de Deus. E como ser vivente ele é mortal. O inferno está relacionado estritamente com a morte (Müller, 2014, p. 378). O substantivo “xeol” ocorre 66 vezes no Antigo Testamento e designa o reino dos mortos. Sua etimologia é bastante discutida e nela se associa também o sentido de “lugar de desolação” de “interrogação” (Jenny; Westermann, 1985, p. 1053). Seja como for, “a morte levará a pessoa a um lugar sem retorno (Jó 7,9; 38,17) na existência sombria do reino dos mortos (Is 14,10). Porém o poder de Javé não termina nos limites das profundezas (Sl 138,8) mas ele não age lá sobre o ser humano (Sl 88,6)” (Müller, 2014, p. 378). A descida ao xeol começa durante a vida mortal (Sl 30; Is 38). O orante



clama por salvação na situação de morte e expressa esperança de que o reino dos mortos não seja a última palavra.

No judaísmo e sob a influência da apocalíptica o inferno passou a designar o estado escatológico da perdição, no qual o pecador se encontra quando abandona Deus definitivamente. “As afirmações do xeol, como também do vale de Hinnon (Js 15,18; Jr 19,6) representam também o ponto de partida sobre o inferno de fogo (gehenna)³, lugar de punição para os pecadores”. O “dia do Senhor”, como anunciado pelos profetas passou a ser o dia da ira, do julgamento e castigo no xeol. No Evangelho de Mateus a adoção dessa concepção é usada para mostrar a seriedade da decisão de responder ao chamado à salvação. Assim demonstra-se como é importante viver de forma sincera aqui e agora, pois o objetivo da vida pode não ser alcançado. A negação dessa possibilidade de salvação é ressaltada nas expressões: tormento no fogo (Mt 3,12; 5,12); mar de fogo (Ap 20,10.14-15); verme que não morre (Mc 9,47-48). Especialmente em Mateus: trevas exteriores, fogo e ranger de dentes (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51). O ponto mais doloroso é a exclusão do banquete nupcial, símbolo da salvação (Mt 22,1-4; Mt 25,1-13). No entanto a descida de Jesus aos “espíritos na prisão”, aos mortos (1Pe 3,19-21; 4,6) também justifica a esperança de que o Evangelho de Deus pode ser eficaz até mesmo no espaço da perdição aparente. Parece claro que “a possibilidade do inferno eterno não é afirmada de forma simétrica e igualitária” nos textos do Novo Testamento” (Faber, 2014, p. 276-277). O Novo Testamento compartilha as representações de que os seus contemporâneos utilizavam para descrever o inferno. Não se coloca um acento especial no inferno e sua descrição. Eles servem para formar as consciências (Schelkle, 1985, p. 185) Juan Luis Segundo destaca:

Em nenhum dos textos dos sinóticos sobre o inferno Jesus responde a pergunta que poderia ser formulada assim: O que é o inferno? As alusões ao inferno estão localizadas numa problemática que não se dirige a saber se o inferno existe, ou como ele é. A pergunta a qual todos respondem poderia ser: O que é que Deus ama, o que é Deus aborrece na conduta humana (Segundo, 1998, 35).

³ O termo grego “Geena” é derivado do “vale dos filhos de Hinom” (2Rs 23,10). Nome do lugar onde se sacrificavam crianças a Moloc (Lv 18,21), “uma garganta situada ao sul de Jerusalém. Essa localidade era considerada o lugar do último julgamento. Mais tarde foi acrescentado o atributo de fogo. Por isso ‘o inferno de fogo’ se relaciona com o mais antigo julgamento. A ideia é a seguinte: Aqueles que são condenados no julgamento são jogados no fogo, onde queimam” (Klaus Berger, 2022, p. 711).



Mesmo em Paulo, quando se refere a representações do mundo diabólico ele o faz para recordar a salvação em Cristo. Paulo fala da eterna condenação como de uma ruína (1Ts 5,3) e perdição (Rm 9,22; 1Cor 1,18; 2Cor 2,15) sem, no entanto, descrever seu lugar ou modo de ser (Schelkle, 1985 p. 196).

2 Destino de todos: ressurreição e vida em Cristo

Assim reza o símbolo apostólico: “Cristo foi crucificado, morreu, foi sepultado, desceu a mansão dos mortos e ressuscitou ao terceiro dia”. Pela ressurreição de Cristo, os cristãos que morrem no Senhor, isto é, na graça ressuscitam com ele para a vida plena na eternidade da glória. Todo cristão conforme o ensinamento de Paulo, pelo batismo é sepultado na morte com Cristo para com ele ressuscitar (Rm 6,3-4). Pela graça vivemos como ressuscitados e temos aberto o caminho para a vida plena. Nesse sentido os verbos usados em algumas cartas paulina referentes a ressurreição estão no passado (no grego: o aoristo indica tempo terminado no passado): Paulo fala aos cristãos; se vós ressuscitastes com Cristo buscai as coisas do alto onde Cristo está sentado na glória (Cl 2,12; 3,1; Ef 2,3). O cristão é um vivo ressuscitado e foi predestinado por Deus a ser santo na sua presença (Ef 1,4). Portanto Deus fonte de todo o bem só poderia criar o ser humano para viver santamente na sua presença não poderia criar o ser humano para a morte e a danação eterna. Ele venceu a morte e ressuscitou vitorioso. Roberto Marcelo da Silva interpreta alguns ícones da ressurreição destacando a salvação da humanidade decaída (Adão e Eva):

Os ícones das Igrejas orientais sobre a descida de Cristo aos infernos no século VIII, representam o Ressuscitado tendo o demônio a seus pés e com a cruz como instrumento de vitória sobre ele, o pecado, e a morte. Outros ícones representam o ressuscitado segurando e puxando pelos pulsos Adão e Eva. O significado é que a descida de Cristo no lugar dos mortos e sua subida na ressurreição estão vinculados (Da Silva, 2022, p. 161).

A possibilidade da salvação é uma certeza, pela fé na ressurreição e na vida eterna. As liturgias da Igreja Oriental, com grande destaque na vitória de Cristo sobre a morte e o inferno, reforçam a certeza da salvação de toda humanidade. Deus traçou para o ser humano o destino para viver



em comunhão com ele. No entanto há também a possibilidade de recusa da proposta de salvação e obstinação no mal que cria o inferno na vida.

A partir disso questiona-se: “Se a realidade escatológica do céu é eterna, porque Deus é eterno sumo bem, e sua misericórdia é infinita, como entendera eternidade do inferno?” (Sezefredo Vendramim). Essa questão é discutida desde os primeiros séculos do cristianismo. Clemente de Alexandria, morto em 215, via a punição após a morte como medida corretiva e, portanto, temporária (Strometra, 1,27.173.5 *apud* Daley,1994, p. 76). Igualmente em Orígenes segue na mesma linha a hipótese teológica da apocatástasis levantada no século III (cf. Tournon, 1998, p. 278) que tem fundamento em 1Cor 15,20-28, quando todas as coisas tiverem sido submetidas, o Filho entregará o reino ao Pai, e Deus será tudo em todos.

É a hipótese da restauração final de todas as coisas e da própria história humana ao seu estado de justiça original no paraíso. Com isso se supõe a possibilidade real de se libertarem os condenados do inferno. Segundo essa opinião teológica, o inferno seria temporal e provisório, ou mitigável. Essa teoria levada ao extremo pelos discípulos de Orígenes, se inspirava em Platão, segundo o qual todo castigo tem um fim corretivo. Essa hipótese da apocatástasis foi condenada pela Igreja como heresia (Sínodo regional de Constantinopla, em 543, Cf. DS 411). Karl Barth e Karl Rahner, explicam a possibilidade da condenação eterna dizendo que ninguém pode obrigar Deus, na qualidade de Pai e soberano da graça, a salvar os que livremente quiseram correr o risco final da condenação eterna e nisso se obstinaram. E aqui o inferno seria na definição do Cardeal Müller, “o paradoxo dos paradoxos, a misericórdia não acolhida na liberdade pervertida” (Müller, 2014, p. 397). O ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, predestinado a ser santo, frustra esse projeto. Paradoxo, pois aqui se define o inferno na dimensão existencial: “O inferno é o ser humano faminto de amor e incapaz de amar” (Nocke, 1984, p. 167), fechado na sua obstinação recusando o dom de Deus.

No entanto nada sabemos, do nível de obstinação no mal e de perversão da liberdade, até que ponto a pessoa seja capaz de uma escolha absoluta e irreversível. Nem tampouco sabemos até onde chega e como se exerce a soberana misericórdia de Deus. Fato é segundo Sezefredo Vendramim: “não podemos colocar limites à misericórdia de Deus”. De fato, se a misericórdia de Deus é infinita, é difícil afirmar a eternidade do inferno. A Igreja sempre recordou o mistério da iniquidade e a possibilidade real da pessoa condenar-se. Ela tem poder para declarar os



bem-aventurados que estão no céu mediante a canonização dos santos. No entanto não sabe e nem declara que alguém com a menção do nome concreto esteja no inferno, condenado eternamente (cf. Tournon, 1998, p. 278; Nocke 1984, p. 169). Se não declara que alguém esteja condenado eternamente também não afirma explicitamente a eternidade do inferno. Isso sinaliza que o inferno não seja conteúdo da fé cristã no mesmo sentido que é o céu, a vida eterna (Nocke, 1984, p. 169). Muitos obstinados no mal, no caminho da descida ao inferno podem ainda converter-se e retomar o caminho da subida para o céu. Se os teólogos se referem ao inferno como possibilidade de perdição, e sem mencioná-lo falam de uma esperança frustrada ou pecado do desespero (Moltmann, 2005, p. 37-39) por outro lado, com mais ênfase se referem às possibilidades da salvação ou melhor aos que se convertem e creem na vida eterna. Afinal esta é a fé cristã: “creio na vida eterna”, pois eterna é a misericórdia de Deus (Sl 136).

3 Considerações sobre o “inferno eterno”

Como referimos acima, os teólogos falam de uma possibilidade da eternidade do inferno uma vez que o ser humano pode fechar-se definitivamente. Questiona-se se isso não seria exigir demais da liberdade humana, tão fragilizada que se mostra incapaz de acolher minimamente a salvação. Juan Luis Segundo, comenta:

O próprio Karl Rahner logo após o Vaticano II, procurou enfraquecer o argumento da opção radical. Refere que essa opção radical é tanto estranha como contrária a antropologia empírica e as suas raízes filosóficas e teológicas. Porém mais tarde no seu livro: Curso Fundamental da fé fez valer a seriedade da absoluta liberdade, e para rejeitar que o ser humano pudesse ser considerado incapaz de colocar sua existência inteira sob um “não a Deus”, tão ilimitado como a pena de dano que dele resultaria (Segundo, 1998, p. 186).

Esse argumento da não possibilidade da opção radical foi largamente discutido por outros teólogos, além de Karl Rahner.

Voltemos aos questionamentos que deram origem a esse estudo. “Se Deus é absoluto todo poderoso e eterno, como poderia criar o inferno eterno? Seriam dois reinos eternos concorrentes: Deus e o reino do mal ou do diabo. Se o inferno foi criado por Deus não pode ser eterno e como tal depende do criador. Se a misericórdia de Deus é eterna, é também



perfeita e não poderia privar seus filhos de participar do seu amor” (Sezefredo Vendramim). A esse respeito já afirmamos que Deus não poderia criar o inferno como um reino oposto com atributo de eternidade, seria uma contradição. Como é possível a convivência entre dois reinos se somente Deus é Eterno e nele tudo subsiste (At 17,25.28)? (Sezefredo Vendramim). De La Peña na sua obra *La outra Dimensión* comenta, se Deus não pode criar, nem querer o pecado, também não pode ter criado o inferno. “*Deus não é responsável direto na existência de um estado de perdição*” (De La Peña, 1986, p. 263). Portanto o inferno é a negação do reino, negação daquilo que Deus projetou para o bem do ser humano. O inferno não pode ter um atributo de eternidade como duração, mas eternidade significa aniquilação definitiva para sempre, morte eterna, sem retorno. Quem recebeu o ser por criação depende ontologicamente do criador. Se cortar essa comunicação vital, o resultado só pode ser a morte como extinção do ser, aniquilação definitiva. De La Peña (1980, p. 128) levanta a questão: Essa afirmação não parece esbarrar nos textos bíblicos que induzem a pensar em certa positividade após a morte algo mais do que redução ao nada?

Do ponto de vista existencial, o ser humano enquanto vive deseja a posse do sumo bem, todo o amor perfeito, como também na sua vida pode livremente não optar ou desejar o sumo bem, pois é limitado na sua liberdade. Nesse sentido, seria um tanto excessivo afirmar que o ato livre de um ser humano possa ser absolutamente uma opção definitiva, eterna contra Deus. A possibilidade da negação radical requer conhecimento profundo de quem é Deus. A eternidade, a liberdade perfeita absoluta são atributos de Deus (com os atributos de bondade, liberdade, eternidade) (Sezefredo Vendramim). Se o inferno não é lugar e a suposta eternidade se deduz da opção definitiva que parece precária devido a limitação do ato livre, então a doutrina do inferno eterno não tem consistência. Além do mais Deus estaria retribuindo ao ser humano dando-lhe um castigo eterno, sendo que sua falta não tem extensão ilimitada, é temporal⁴ (Sezefredo Vendramim). O ser humano é bom e capaz de obras boas por natureza e difícil acreditar que seja mau e cometa obras maléficas de forma contínua, em todo tempo de sua vida.

⁴ Esse argumento de ordem moral usado por alguns filósofos (Celso, Porfírio, Juliano), contra a eternidade do castigo no inferno. Um castigo eterno por uma culpa momentânea é uma injustiça. Além disso, todo castigo para ser razoável deve ter um objetivo corretivo (Bartmann, 1962, p. 444).



O tempo da experiência da comunhão com Deus na história pode ser interrompido e, a caminhada pode ser retomada pela conversão. Esse ciclo se encontra na história do povo de Israel que alterna pecado, castigo, arrependimento, perdão, nova vida (Jz 3,7-11; 3,12-15; 4,1-3). Assim, a pena do inferno não poderia ser contínua, nem eterna, porque eterno é só Deus. “A extensão da eternidade do inferno não coaduna com a ilimitada misericórdia de Deus. Não se pode por limites a misericórdia e bondade de Deus pois ele é eterno” (Sezefredo Vendramim). Assim, o inferno pode existir existencialmente em momentos na história, mas pode ser superado.

Nessa abordagem existencial, afirmar que a pessoa está na situação de pecado eterno é difícil sustentar se só Deus sonda e conhece plenamente os corações (Sl 138). O ser humano na história é limitado pelo tempo e espaço e, portanto, sujeito de mudanças. Sendo predestinado para o bem, o ser humano se realiza na busca da verdade, da verdadeira liberdade pela qual Cristo o libertou (Gl 5,1).

Bem antes de Cristo, os diálogos de Sócrates com Diotima já continham esse ensinamento, de que o desejo de possuir o que é bom é comum a todos seres humanos. Mais adiante nesse diálogo imaginário também é afirmado que “o grande Eros, para todos, consiste no desejo do bem e da felicidade” (Platão, diálogos, p. 111). Santo Agostinho, nas *Confissões*, expressa o sentido pleno da vida na comunhão plena com Deus: “Eu não existiria meu Deus, se não estivésseis em mim” ou “Eu não existiria se eu não existisse em ti” (Agostinho. *Confissões*, I, 1,1). A pessoa sem Deus se aniquila. Deus contém todas as coisas, pois tudo nele subsiste (cf. At 17,28; Rm 12,36; 1Cor 8,6). Deus “contém” todas as coisas, no sentido de que conserva, sustenta, dá vida e força a tudo. Daí a necessidade de integração e comunhão com o mundo. “Parece impensável uma existência humana sem o mundo. Por mais que se oponham, existência humana e mundo por vezes são integrados na unidade maior do amor. Assim se mostra a unidade real do fim escatológico e da abertura que se realizou com a ressurreição de Cristo” (Ratzinger, 2015, p. 235). Eis a escatologia de comunhão plena na unidade Deus-homem-mundo (Ratzinger) e uma escatologia de revelação do Deus uno e trino (Müller), escatologia da nova criação de um cosmos transformado. Isso será o novo céu e nova terra (cf. Abc 21,1; 2Pe 3,13).

Nos diálogos de Platão e Fedro se afirmava que a amizade humana revela a busca de valores transcendentais: a verdade, a beleza, o bem. São



constitutivos essenciais do ser humano que só repousa plenamente na posse de Deus. Ninguém é absolutamente mau, nem totalmente santo. Existem graus de santidade como graus de maldade, de dureza de coração que podem ser temporários. Essencialmente na sua origem o ser humano é bom, e nada pode frear indefinidamente esse desejo para o bem, embora seu coração também tenda para o mal desde a sua infância (Gn 8,21). Assim não existe criatura absolutamente fechada para o bem, com uma resolução absoluta para o mal. Aqui a eternidade do inferno entendida como total fechamento para Deus, ou endurecimento em uma opção irreversível para o mal contradiz a um dado ontológico do ser humano, que, enquanto vive pode voltar-se para Deus, o bem supremo.

Também não parece mais adequada a linguagem para explicar a eternidade do inferno como se fosse um lugar. Segundo a teologia mais recente, a escatologia, ou tratado das realidades últimas (escata) “não se trata de coisas ou lugares, e sim do futuro da criação. Não de algo que irrompe sobre o homem e o mundo vindo de fora, e sim a escatologia deve ser compreendida mais como a consumação de vida que já começou. Se fala do “além” a partir da vida do “aquém”. Não de algo puramente futuro e sim também presente” na medida que as pessoas direcionam a vida para o futuro mediante suas escolhas (Nocke, 2001, p. 340). Assim a possibilidade da morte eterna não é meramente especulativa, mas real, pois o ser humano na sua liberdade é capaz de dizer não (De La Peña, 1980, p. 126). Isso é bem expresso no Evangelho na imagem da semente caída em chão batido que morre sem produzir frutos, o que significa a dureza de coração que nessa vida impossibilita a conversão (Cf. Mc 4; Is 6). Nesse sentido, ao invés de designar a danação eterna como “pena eterna” é melhor designar essa realidade como “pecado eterno” (O novo catecismo Holandês, 1976, p. 552). A pena eterna ao pecador pode ser entendida como uma injustiça, uma vez que o pecado foi realizado na vida e no tempo limitado. Isso não tem proporção com o pecado que foi temporal não eterno. Segundo Karl Rahner, enquanto vivemos, não se pode excluir a possibilidade de conversão, de abertura para o bem e para Deus. Assim o inferno não pode ser eterno, porque segundo a teologia mais recente (Faber, 2014, p. 277), não foi preparado por Deus, antes se deve a decisão livre do ser humano. O inferno seria a autoexclusão da salvação (Catecismo da Igreja Católica, n. 1033).

Ele deve ser interpretado no contexto do juízo de Deus. Esse juízo final se antecipa na existência e aponta sempre para o futuro (Susin, 2018, p. 142-143). Na sua existência o ser humano “enquanto marcha



na história da salvação é ser da possibilidade da culpa”. Nessa dimensão existencial “não se pode dizer que a perdição absoluta como fim e consumação de sua liberdade culpada não seja possibilidade com que deva contar” (Rahner, 1989, p. 512).

Zacarias de Aguiar Severa, relata várias teorias sobre o inferno, dentre elas com “o aniquilacionismo”. Segundo essa teoria a alma sem salvação seria destruída completamente, para sempre (nesse caso o inferno como lugar de castigo não existe, o inferno seria a segunda morte). Outros da mesma corrente entendem que a alma vai sofrer até o dia do juízo final, para depois ser aniquilada para sempre (aqui o sofrimento do inferno é temporário). Eles se baseiam em expressões bíblicas que declaram que os ímpios serão destruídos, vão perecer (Mt 10,28; 1Cor 1,18; 2Ts 2,10) (Severa, 2014, p. 400). Nesse caso a morte eterna, pode referir-se exclusivamente a aniquilação e não ao castigo eterno. Porém, Zacarias Severa discorda dessas teorias e arremata: “Entendemos que o ensino da Bíblia é que o castigo será eterno sem nenhuma chance de retorno (2Ts 1,8-9; Mt 25,46)”.

4 Cristo desceu à mansão dos mortos para resgatar a humanidade

Se o mal é temporal, a pena é também temporal limitada. O ser humano passa por experiências humanas de inferno e a superação de uma situação dramática é experiência do céu já na terra. Celso, cuja réplica fora feita por Orígenes, atribuía a rápida propagação do cristianismo devido ao medo suscitado no povo simples pelos quadros aterradores do juízo final e do fogo do inferno eterno. A compreensão do mito do inferno como um lugar no futuro, e essa conexão com lugar se encontra no “símbolo apostólico” que inclui a profissão da “descida ao inferno” de Jesus. A noção de um castigo eterno é incluído nos textos dos credos a partir do século V. Menciona-se o credo Pseudo-Atanasiano Quicumque do Concílio de Latrão em 1215. A eternidade do inferno é também afirmada no Sínodo de Constantinopla em 543 contra a doutrina de Orígenes que pregava a existência do inferno com castigos temporalmente limitados (cf. Faber, 2014, p. 277).

A Primeira Carta de Pedro esclarece: Cristo “morto na carne, foi vivificado no espírito, no qual foi também pregar aos espíritos em prisão, a saber aos que foram incrédulos no passado, nos dias de Noé,



quando Deus, em sua longanimidade contemporizava com eles” (1Pd 3,19-20) Portanto foi pregar aos mortos na prisão, àqueles que estão lá embaixo, para resgatá-los. Aqui temos a referência à paciência de Deus que contemporizava com eles. A realidade da morte foi vencida pela vida, pois Cristo desceu para nos resgatar. Leonardo Boff comenta a descida e o Senhorio de Cristo. Na carta aos Efésios se diz que “Ele desceu às partes íntimas da terra. O mesmo que desceu foi o que subiu sobre todos os céus para plenificar tudo” (Ef 4,9-10). O apocalipse apresenta Cristo como aquele que é Senhor dos infernos: “Eu tenho a chave da morte e dos infernos” (Apc 1,18) Todos dobram o joelho diante dele, “os que habitam nos céus, na terra, e nos infernos” (Flp. 2,10) (Boff, 1973, p. 185). O reino de Deus se estende a tudo o que foi criado. Deus está nos céus, na terra, e em toda a parte. Logo não pode haver algo que escape ao seu domínio absoluto (Sezefredo Vendramim).

Só existe a morte eterna espiritual enquanto existe essa vida terrena, e enquanto a pessoa que vive faz experiência de Deus, como também pode se afastar dele, mas esse afastamento como dissemos, não é eterno! “Há sempre o tempo de Deus” (kairós) que não nos é dado conhecer (1Tes. 5,1-2). Esse tempo não é medido nem previsto. O “hoje da salvação” como declarado a Zaqueu (Lc 19,9) e prometido ao malfeitor arrependido (Lc 23,43), pode ocorrer num segundo, um minuto como se fosse uma eternidade. Assim a doutrina do inferno precisa ser entendida do ponto de vista existencial. A linguagem da tradição teológica é mítica, ao falar do inferno como “lugar” e sua duração “eterna”. Na dimensão antropológica e existencial isso é desmistificado ao tratarmos da opção fundamental da pessoa nessa vida. O momento escatológico “final” acontece no momento da adesão a Deus. O momento de uma decisão de conversão é possível enquanto estamos vivos, os mortos não irão se converter jamais, mas os que estão vivos podem mudar, em qualquer momento. A eternidade é vivida num dia, e um dia é como mil anos diante de Deus (Sl 90). A região dos mortos chamado “xeol”, é linguagem mítica para expressar as sombras da morte e posteriormente foi interpretado como lugar dos condenados eternamente.

Se Cristo desceu aos infernos, nas palavras de Urs Von Baltazar é porque fez a experiência da *kenosis* no seu pleno significado, portanto foi ao inferno, não ficou lá porque nos resgatou. À luz da Ressurreição, entende-se que ninguém foi criado para a morte, mas para a vida. Vivemos no espaço, lugar e tempo, a Igreja expressa sua doutrina através da linguagem do tempo. “O modelo tempo/espaço de três níveis (mundo de



vivência, descida ao reino dos mortos, ascensão) e de três fases (protologia, presente, escatologia) é encontrado também no credo apostólico (séc. IV), Isto é conteúdo da fé. Agostinho defende a teoria psicológica do tempo, o tempo existe na consciência do que fazemos (Confissões, 11,20,30). A. M. Boécio (séc. VI) contrapõe ao tempo e espaço um conceito de eternidade claramente delimitado: A eternidade é a posse atemporal, e, ao mesmo tempo, perfeita de uma vida ilimitada. Aqui o conceito de vida é o elemento que liga o tempo e o espaço á eternidade (Ulrich Luke, 2014, p. 203-204) (Estado intermediário).O mito não está separado da realidade histórica (Mircea Eliade). Citemos alguns exemplos da tradição: Melitão de Sardes (séc. IV), no seu discurso sobre a Páscoa faz o Cristo ressuscitado dizer “Eu sou aquele que pisoteou o inferno, acorrentou o homem forte e resgatou as pessoas, levando-as para o alto céu”. No séc. III, o Evangelho de Nicodemos traz uma narrativa inteira da descida de Cristo aos infernos a fim de libertar os santos (Brown, 2004, p. 930). A descida de Cristo aos infernos segundo Urs Von Baltazar, significa “uma participação não somente no estar morto, mas na segunda morte de que fala o apocalipse aos condenados”. A luz dessa afirmação o inferno é uma realidade participada pelos que sofreram a morte eterna, a segunda morte. E se Jesus desceu lá e participou da segunda morte, então veio resgatar a todos. Não poderia concorrer com o oposto reino da morte eterna. O ser humano não foi criado para a morte eterna mas para a vida: “Deus nos predestinou a ser santos e imaculados na sua presença” (Ef 1,2-3). “Aprouve a Deus levar o tempo a sua plenitude de recapitular (encabeçar – anakefalaiosis) tudo em Cristo as coisas que estão nos céus e as que estão na terra” (Ef 1,10).

Conclusão

Se pressupomos a eternidade do inferno como lugar eterno dos condenados, isso não combina com a eternidade de Deus, pois teríamos que admitir esse “lugar” como criado por Deus, portanto “não eterno” tendo um princípio. Se teve um princípio também pode ter um fim. Não é eterno porque não coaduna com a eternidade de Deus. Dentre outros argumentos nesse estudo, apresentamos pelo menos cinco teses, pelas quais a doutrina da eternidade do inferno é questionada: 1) Não pode haver um reino paralelo ao reino de Deus na eternidade, porque a eternidade é atributo somente de Deus; 2) É inconcebível em nossa fé, uma vitória do mal com conseqüente derrota de Jesus Cristo; 3) É



inconcebível uma pena eterna para uma vida breve e limitada; 4) O ser humano é incapaz de tomar decisão eterna, e também por ser criatura não possui conhecimento profundo de Deus; 5) O reino de Deus se estende a tudo o que foi criado, pois Deus é onisciente e onipresente (Sl 139; 1Pe 3,19-20), logo não pode haver algo que escape ao seu domínio absoluto. Na ressurreição final quando Cristo vier entregará o reino ao Pai e então Deus será tudo em todos (1Cor 15,26-28).

A questão de fundo que guiou nossa reflexão foi esclarecer a possibilidade do inferno não eterno, enquanto só Deus é eterno, pois nele tudo subsiste. A pergunta: Como afirmar o suplício eterno dos condenados se proclamamos a fé no reinado e soberania de Deus sobre todas as coisas e na vitória do Cristo ressuscitado que venceu a morte? (Sezefredo Vendramim). Eternidade significa sempre, e quem existiu sempre é só Deus. Se o inferno interpretado como reino de Satanás fosse eterno estaria em contradição com o próprio Deus que é único, único eterno, e não poderia competir com o reino de Satanás. Esse argumento supõe a crença do inferno num lugar. Combina com a concepção mítica dos antigos: mundo de cima: céu; mundo dos homens: terra, mundo dos mortos: morada dos mortos – inferno. Teremos de desmitificar: O reino eterno inicia no tempo, na história e se plenifica em Deus. Não se sabe como será, ninguém viu ou ouviu, cremos pela fé.

A Igreja exerceu o poder de declarar as pessoas santas e apesar disso nem sabe e nem declara que alguém esteja no inferno (Eliseo Touron). Justamente por isso que o credo na existência do inferno não é afirmado e nem negado. É antes pressuposto na opção fundamental da pessoa humana. Nota-se que o termo “inferno” é evitado com a mudança para “mansão dos mortos”. Isso na tradição bíblica mais antiga não tinha conotação de lugar de castigo e punição. Essa mudança aconteceu no período do judaísmo nos escritos apocalípticos quando se acentuou o juízo final mais como dia da ira e não tanto dia da salvação.

O inferno em geral vem tratado no contexto do juízo de Deus, seja individual e coletivo. O juízo de Deus acontece na instauração de um mundo justo e ordenado conforme o projeto de Deus e com perspectiva de consumação no futuro quando a morte for vencida e Deus será tudo em todos. No entanto caso o ser humano faça uma escolha radical contra Deus não sabemos se essa escolha é irreversível devido as limitações da liberdade. Com isso não sabemos até que ponto é eterna para afirmar com isso a eternidade do inferno para todos os que praticaram o mal.



Em relação a consumação da história, a parousia do Senhor não nos é dado conhecer nem no tempo (kronos) nem os momentos (kairoi) isto é o “tempo” da vinda do Senhor (1Ts 5,1-20). Assim “Diante do Senhor um dia é como mil anos e mil anos como um dia” (Sl 90,4; 2Pe 3,8), ou melhor a eternidade pode ser vivida num momento oportuno, o “hoje da salvação”. Segundo a *Gaudium et Spes* (n. 39), “ignoramos o tempo da consumação da terra e da humanidade e desconhecemos a maneira de transformação do universo”. Igualmente ignoramos “o tempo” do inferno. O tratado do inferno pouco aparece nessa perspectiva escatológica da realização do reino, por ser a negação. O reino sim é eterno, atua no meio de nós.

É razoável crer que a linguagem mítica do inferno e do julgamento vindo da literatura apócrifa é uma linguagem que reflete a realidade do inferno na vida, como também o desejo de justiça como castigo contra os maus. Ele existe e está na história humana, é produzido por estruturas injustas que oprimem e massacram⁵, mesmo que não haja compreensão de sua natureza e extensão temporal. O pecado pessoal e pecado do mundo cria os infernos. Diremos “nos porões da humanidade” jazem os pobres, doentes, famintos, presos, oprimidos e injustiçados. Esse “inferno” precisa ser suprimido, em vista da integração final, com a conversão dos pecadores. E Jesus inaugurou esse novo¹ tempo. Depois de curar os doentes, expulsar espíritos malignos, curar cegos, envia os mensageiros de volta a João Batista dizendo: Ide contar a João o que estais vendo e ouvindo: os cegos passam a ver, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciado o Evangelho (Lc 7, 21-22; cf. 4,13-18). Em Jesus acontece o “ano da graça do Senhor” (Lc 4,18) oposto ao dia da ira (Is 61,1). Se há o anúncio do juízo aos pecadores, do perigo do inferno por paradoxal que seja, melhor compreendê-lo à luz da promessa e esperança da salvação como advertência e apelo a conversão pessoal e comunitária. “Hodie et semper” é o “hoje da salvação”, a possibilidade e certeza da salvação pela misericórdia do Senhor aos que nele creem.

Referências

AGOSTINHO, Aurélio. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim. São Paulo: Paulo 1984.

⁵ “Existem infernos intra-históricos, logo pode existir o inferno meta-histórico” (De La Peña, 1980, p. 127).



BARTMANN, Bernardo. *Teologia dogmática. Escatologia*. vol. 3. São Paulo: Paulinas, 1962.

BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993.

DE LA PEÑA, Juan Ruiz. *El ultimo sentido*. Una introducción a La escatologia. Madrid: EdicionesMarova, 1980.

DE LA PEÑA, Juan Ruiz. *La outra Dimension*. Escatologia Cristiana. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986.

DALEY E, Brian. *Origens da Escatologia Cristã*. A Esperança da Igreja primitiva. São Paulo: Paulus, 1994.

ELISEO TOURON. Escatologia. In: XABIER PIKAZA, O. DE M., e NEREO SILANES. O (org.). *Dicionário Teológico o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1988.

FABER, Eva Maria. Inferno. In: WOLFGANG BEINERT e BERTRAM STUBENRAUCH. *Novo Léxico da Teologia Dogmática Católica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Dicionário Teológico manual Del Antigo Testamento*. Tomo II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

BERGER Klaus, Inferno. In: ROMANO PENNA, GIACOMO PEREGO, GIANFRANCO RAVASI (ed.). *Dicionário de Temas Teológicos da Bíblia*. São Paulo: Paulinas: Paulus: Loyola, 2022.

LIBÂNIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara. *Escatologia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996. (Série libertação na Teologia).

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*. São Paulo: Edições Loyola: Editora Teológica, 2005.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática Católica*. Teoria e Prática da Teologia. Petrópolis: Vozes, 2014.

NOCKE, Franz Josef. Escatologia. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de dogmática*. vol. II, Petrópolis: Vozes, 2001.

NOCKE, Franz Josef. *Escatologia*. Barcelona: Herder, 1984.



O NOVO Catecismo. Editado pelos Bispos Holandeses. São Paulo: Edições Loyola, 1976.

PLATÃO. *Diálogos, Mênon, Banquete, Fedro*. Tradução do Grego de Jorge Palcikat. São Paulo: Editora Ediouro, 1990. (Coleção Universidade de Bolso).

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. Preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório. São Paulo: Loyola, 2015.

DA SILVA, Roberto Marcelo. A descida de Cristo à morada dos mortos como libertação e resgate de muitos: A Igreja na promoção da libertação dos mais pobres e oprimidos. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 69, p. 159-165, janeiro-junho de 2022.

SEGUNDO Juan Luis. *O inferno como absoluto menos*. Um diálogo com Karl Rahner. São Paulo: Paulinas, 1998.

SEVERA, Zacarias de Aguiar. *Manual de Teologia Sistemática*. Curitiba: Santos Editora, 2016.

SCHELKLE, Karl Hermann. Escatologia Neotestamentária. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis. Compêndio de Dogmática histórico-salvífica*. V/3 Escatologia. Petrópolis: Vozes, 1985.

SUSIN, Luiz Carlos. *O tempo e a eternidade*. A Escatologia da Criação. Petrópolis: Vozes, 2018.

LÜKE, Ulrich. Esquema tempo e espaço. In: WOLFGANG BEINERT e BERTRAM STUBENRAUCH. *Novo Léxico da Teologia Dogmática Católica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

WINKLHOFER, A. Escatologia. In: HEINRICH FRIES. *Dicionário de Teologia*. vol. 2, São Paulo: Loyola, 1970.



La Candida Rosa come esperienza di comunione: Imago Dei, Trinità ed intersoggettività

The Candida Rose as an experience
of communion: Imago Dei, Trinity and
intersubjectivity

*Ricardo Lucio Perriello**

Pontificio Istituto Teologico Leoniano Di Anagni

Recebido em: 25/10/2024. Aceito em: 04/12/2024.

Riassunto: *L'articolo cerca di interpretare la contemplazione beatifica compiuta da Dante nell'Empireo, al vertice del suo viaggio ultramondano, come esperienza di profonda autoconoscenza. Ricordando l'adagio procliano presente nel teorema 184 della Elementatio Theologica, l'essere umano acquisisce la piena autoconoscenza di se stesso e della sua verità fondamentale, in ordine alla conoscenza del proprio fondamento metafisico che è Dio. Quest'esperienza in cui collimano conoscenza della propria origine e conoscenza di se stesso, presenta un carattere non solamente interiore e privato, bensì condivisivo e partecipativo. Infatti, è proprio all'interno della candida rosa beatifica, che Dante, osservando la vastità dei beati che contemplano assieme il Primo principio dell'essere, è da questi beati accompagnato e sorretto in questa esperienza interiore di beatitudine. Interiorità, comunione e condivisione divengono così strettamente relazionati, e si realizzano nell'orizzonte di quell'origine fontale che è Dio stesso, un Dio tutt'altro che monadico, bensì trinitario. La trinità di Dio, così, rappresenta l'origine dell'essere umano, delle sue facoltà e della sua capacità medesima di relazionarsi agli altri, ossia di essere persona. La triplicità*

* Dottore in Filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana e specializzato presso la Scuola Superiore in Studi Medievali e Francescani della Pontificia Università Antonianum. Baccellierato, Licenza e Dottorato presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Laurea Magistrale presso l'Università Degli Studi di Tor Vergata – Roma 2. Diploma superiore in Studi Medievali e Francescani (79 ETCS), sotto l'Alto Patronato dell'UNESCO, presso la Pontificia Università Antonianum di Roma.

E-mail: ricardolucio@alice.it.



delle facoltà umane nell'unità indissolubile della sua persona, si originano in Dio medesimo, ed, altresì, ne rivelano l'intima verità da conoscere e condividere.

Parole chiave: *empireo; candida rosa; visione beatifica.*

Abstract: *The article searches to interpret the beatific contemplation of Dante in Empireo, at the top of his otherworldly voyage, as an fundamental experience of himself's knowledge. Mentioning the proclian message in the 184 theorem of the Elementatio theologica, the human being acquires the full knowledge of himself and of his fundamental Truth in order at his own metaphisic fundament, wich is God. In this knowledge collimate the knowledge of his principle and knowledge of himself and presents a characteristic singular and inner, but so sharing and participatory. Into the snow-white rose of beatific contemplation Dante in his inner experience of bless is accompanied by other blesses in an sharing and community experience of contemplation. Interiority and communion can be in relation in strenght of the fundamental metaphisic principle, who isn't monadic but trinitary. The trinity of God represents the origin of the human being, of his faculties and his same potencialities of relation with others persons, of his own be person autentically. The triplicity of human faculties in his indissolubly personal unit, is originated in God and presents the fundamental true of the human being, to know and to share.*

Keywords: *empyrean; snow-white rose; beatific vision.*

1 Trinità oggi come ieri

Interior intimo meo scriveva sant'Agostino nel Terzo libro delle Confessioni, rivendicando il carattere interiore di Dio, che si incontrava come presente nella nostra più profonda ed intima interiorità. Un Dio interiore alla nostra intimità, più proprio della nostra privatezza più esclusiva e superiore alle nostre più alte capacità: *superior summo meo*. Un Dio che è "mio", personale, interiore, autentico, un Dio a cui non posso mentire, in quanto è presente in me come fonte di senso, come origine sorgiva, come la radice più insopprimibile:

Povero me! Giù per quei gradini sprofondai nell'inferno, travagliato dall'arsura che mi dava la sete di verità, mentre cercavo te, Dio mio, non con la ragione per la quale mi volesti superiore alle bestie, ma con i sensi carnali. Ora lo riconosco e lo confesso a te che avesti compassione di me quando ancora non ti riconoscevo. Tu infatti eri più intimo a me di me stesso e superiore ad ogni mia grandezza¹.

¹ AGOSTINO D'IPPONA. *Le Confessioni*. Introduzione, traduzione e note a cura di Aldo Landi. Milano: Edizioni Paoline, 1987. III, 6.



Il nostro essere si configura proprio ad immagine di questo Dio, Uno e Trino, vivo e vero: noi, infatti, siamo memoria, intelligenza, e volontà; Lui è Padre, Figlio e Spirito Santo. Questa *similitudo* si precisa nel libro XIII, 11 delle Confessioni:

Chi riuscirà a comprendere l'onnipotente Trinità? Eppure chi non parla di lei, o meglio, chi non s'illude di parlare di lei? È raro che, qualunque cosa si dica di lei, si sappia che cosa si dice. Si discute, si dibatte, ma nessuno, se non è nella pace, può contemplare quella visione. Vorrei che gli uomini riflettessero su queste tre cose, che sono molto diverse da quella Trinità, ma che indico ad essi perché vi si esercitino, e così sperimentino e sentano quanto sono diverse. Intendo parlare di queste tre: essere conoscere e volere. Io infatti esisto, so e voglio: esisto sapendo e volendo, so di esistere e volere, voglio esistere e sapere².

Il carattere euristico dell'invito di sant'Agostino è sorprendente, come la torpedine socratica, un questionare che invita alla riflessione attiva, più che all'immediata assunzione del dogma, che prospetta la pace interiore come condizione ed assieme come culmine della ricerca nella contemplazione. *L'immagine Dei, come sottolineerà in seguito san Bonaventura, non è semplice vestigium*, ma realtà dinamica e attiva, esperienza interiore del divino che articola i molteplici livelli dell'essere, così come i differenziati contenuti del conoscere.

La vita è inseparabile dall'essere, in quanto esistere, dal sapere e dal volere come se fosse un'unica essenza, un'essenza identitaria in cui si attua una vera distinzione tra tre realtà relazionate ma differenti l'una dall'altra. Questa differenza è co-implicanza nella distinzione, cioè è unimolteplicità e identità nella differenza. L'essenza unitaria comporta la distinzione facoltativa, ma non divisiva: è sempre l'identità fondamentale a garantire il senso unitario della pluriforme attività dell'essere, del sapere-sapersi e del volere. Esisto nel sapere e nel volere, così come so di esistere e di volere, e voglio esistere e sapere. L'unità essenziale non si perde in nessuna di queste tre attività, esse si compiono pienamente solo nella loro relazione, una loro separazione sarebbe lesiva del loro pieno attuarsi. La pienezza dell'esistere dell'uomo si accompagna al sapere di esistere e al volere questo esistere: un esistere che non si desidera non sarebbe pieno esistere, ricco di bontà e bellezza, sorgente di desiderabilità, così come l'esistere comporta la meraviglia di conoscere

² *Id.* XIII, 11.



tale esistere, approfondirlo, sperimentarlo in pienezza. Agostino arriva, quindi ad affermare che si tratta di un'unica essenza, di un'unica vita e di un'unica intelligenza, pur nella veridicità di tale distinzione.

L'invito al pensiero di Agostino è un invito all'autoconoscenza ad una sempre più approfondita consapevolezza, che si esercita nella comprensione delle molteplici dinamiche riconducibili all'unica essenza dell'essere umano, quale realtà unimolteplice. Rimarcare la reale e veritiera distinzione tra queste tre espressioni dell'unica essenza significa conoscerne una in funzione dell'altra, giacché è necessario per individuare una distinzione conoscere l'identità di ciò che si distingue, altrimenti le cose distinte rimarrebbero indiscernibili. Platone stesso, nel Fedone, allorché esamina la dinamica dell'anamnesi dell'idea richiama non solamente la somiglianza-identità tra realtà sensibile e idea, ma, altresì, la differenza: l'anamnesi, infatti avviene sia per somiglianza che per dissomiglianza e in tale dinamica è possibile rischiarare non solamente l'idea archetipica che si annuncia nel sensibile, bensì anche la sua differenza-trascendenza dal sensibile medesimo. L'unità della persona, pertanto, è unità della differenza una differenza che si esercita in quel senso integrante, proprio dell'essenza.

L'identità unitaria dell'essenza non confonde le distinzioni, ma le mantiene e le realizza appieno.

Questa consapevolezza interiore, che si attua nell'esercizio dell'autoconoscenza, – sapere, infatti, è anche sapersi – è, assieme, esercizio di autoconoscenza e tentativo di conoscere Dio come Trinità. Conoscere Dio è conoscersi in Dio, delucidando sempre più sia la differenza tra noi e Dio che la nostra somiglianza con Dio. Questo percorso euristico di autoconoscenza, che attraversa il tempo della coscienza, giacché in esso si realizza ha come vertice paradigmatico l'essere immutabile di Dio Trinità. Simili a Dio non siamo Dio: *Ma anche quando avrà trovato qualcosa e ne parlerà, non creda di aver raggiunto l'Essere che immutabilmente esiste, immutabilmente sa e immutabilmente vuole*³.

Il paradigma del nostro dinamismo è una realtà metatemporale, non più temporale. Inoltre, se riflettiamo bene, la nostra coscienza temporale, nonché la nostra riflessione sul tempo medesimo che caratterizza la nostra vita, non è totalmente temporale, ma implica sempre la dimensione dell'eterno come implicita nel tempo stesso. Il tempo in

³ *Id.*



sé, infatti, è evanescente nell'attimo presente che subito si dissolve ed acquista tempo in quella estensione temporale propria dell'anima e non del sensibile. In questa capacità dell'anima di estendersi sul tempo evanescente presentificandolo nella propria durata non è implicata solo la coscienza del tempo, bensì anche l'eternità stessa. L'uomo, infatti nella propria anima racchiude la coscienza del tempo ed altresì l'eternità. Non dobbiamo dimenticare, infatti, come Platone fondi il tempo, quale immagine in movimento dell'eternità, all'interno dell'anima cosmica medesima, da cui deriva l'anima umana e che rappresenta una sintesi tra indivisibile e divisibile, cioè tra eternità e divenire. Il non essere del tempo, acquisisce diverso spessore ontologico all'interno di un'anima, che presentifica stabilmente il non essere del tempo, in quanto munita di un radicale principio di eternità.

In tal modo l'anima umana può innalzarsi all'interrogazione su Dio quale essere paradigmatico, stabile ed immutabile.

Agostino invita, quindi, a trascendere l'interrogazione su se medesimi e dirigersi verso l'interrogazione sulla Trinità. Dio in sé è infinito scopo di se stesso, le Persone della Trinità sono sommamente compiute in quanto sommamente relazionate in una sovrabbondante unità. La distinzione personale non esclude l'unità, anzi la esalta; il bastare a se stesso di Dio, compimento supremo della Trinità, non esclude l'atto estatico creativo: esistere, conoscere e bastare a se stesso è l'origine dell'atto creativo.

Sant'Anselmo d'Aosta, all'interno della tradizione agostiniana, che ha varcato i più profondi e reconditi spazi e sentieri della nostra intimità e del nostro interiore sentire, consigliava di entrare nella stanza della nostra mente per cercare Dio, lasciando fuori tutto ciò che non giovasse alla sua ricerca. All'interno della nostra mente incontriamo quel Dio meraviglioso, un essere di cui non si può pensare nulla di maggiore; un essere che possiede tutte quelle virtù e proprietà che è meglio avere piuttosto che non avere, che è meglio essere piuttosto che non essere, un Dio summe sensibilis. Nelle pagine del Proslogion, Sant'Anselmo esamina tutti gli attributi di Dio, come la bontà, la misericordia, la giustizia, la potenza, l'eternità, rivelazioni della sua Trinità, che egli celebra e loda al termine della sua disamina delle proprietà divine:

Questo sei tu, Dio Padre; questo è il tuo Verbo, cioè il tuo Figlio. Infatti nel Verbo col quale tu dici te stesso non vi può essere altro da ciò che tu sei, né qualcosa di maggiore o minore di te, perché il tuo Verbo è vero



*come tu sei verace ed è perciò la verità stessa come lo sei tu, non altra da quella che tu sei; e tu sei così semplice che da te non può nascere altro da ciò che tu sei. Questo stesso bene è l'amore unico e comune a te e al Figlio tuo, cioè lo Spirito Santo che procede da entrambi*⁴.

In perfetta sintonia con sant'Agostino e sant'Anselmo, san Bonaventura ripercorre l'*itinerarium* che lega la nostra interiorità a Dio: parte dall'*extra nos*, cioè dalle creature, delle quali Dio è l'origine amorevole, per addentrarsi nell'*intra nos*, scorgendo una profonda somiglianza tra le persone divine e l'interiorità di ciascuno: la Trinità di Dio, come già sant'Agostino rilevava, si riflette nelle facoltà umane della memoria, dell'intelligenza e della volontà, un'interiorità personale che riflette la Trinità di Dio per aprirsi virtuosamente a Lui e all'esperienza della sua grandezza. L'itinerario della mente a Dio, in tal modo, si apre al *supra nos*, a conoscere Dio come sommo bene e sommo essere, ad esperirlo come superiore alle nostre più alte capacità, "commorendo" con Cristo e abbandonandosi alla sua trascendenza: *interior intimo meo, superior summo meo*⁵.

Scriva san Bonaventura:

*Rientra, dunque, in te stesso e vedi come la tua mente ami ardentemente se stessa; non potrebbe amare se stessa se non avesse conoscenza di sé; né potrebbe avere conoscenza di sé, se non avesse memoria di sé, poiché niente apprendiamo con l'intelligenza che non sia presente nella nostra memoria; e da ciò comprendi che non con gli occhi corporei ma con quelli della ragione, che la tua anima ha tre facoltà. Considera, dunque, le operazioni e i rapporti scambievoli di queste tre potenze e sarai in grado di vedere Dio attraverso te stesso, come per mezzo di un'immagine, che è come vederlo in uno specchio, in maniera confusa*⁶.

L'esperienza interiore è la linfa di tutto il nostro personale percorso, che realizza la nostra persona nella sua più autentica ed insostituibile identità. Un Dio così intimo e vicino, che ognuno può veramente definire "mio", un Dio intimo e personale. Ma, come si evince dal messaggio di questi grandi esponenti della spiritualità cristiana, questo Dio, così intimo, collima con l'interiorità personale, ma, essendo un Dio anch'esso

⁴ ANSELMO D'AOSTA. *Proslogion*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Italo Sciuto, Testo latino a fronte. Milano: Rusconi Libri, 1996. par. 23.

⁵ Cfr. BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, cap. VII.

⁶ BONAVENTURA. *Itinerario della mente in Dio*. Introduzione di Letterio Mauro. Traduzione di Silvana Martignoni e Orlando Todisco. Roma: Città Nuova, 2006. Cap. III, 1.



personale, non chiude la persona in se stessa, ma la apre, in modo che l'esperienza più autentica di ogni singola persona si apra al mondo intero, all'intera umanità, "Fratelli Tutti". Il nucleo della propria personale esperienza di Dio concerne un Dio personale, un Dio Trinitario di comunione ed amore. La verità della persona è la comunione con gli altri fratelli, con le altre persone, proprio sulla base della Trinità di Dio.

La Trinità di Dio rappresenta l'origine veritativa di ogni persona, tanto da penetrarla in tutto il suo essere ed in tutte le sue facoltà, e, altresì, rappresenta il paradigma interpersonale dell'autentica apertura di ogni persona al dono di sé, alla condivisione e comunione con gli altri della propria vita. Aprirsi agli altri, nella prospettiva del dono di sé e della ricerca del bene comune, è la vera realizzazione dell'essere umano, una realizzazione che non vede l'uomo chiuso in se stesso, ma, sul modello della vita intratrinitaria, che è amore e comunione, si rivela realizzazione nella condivisione, nella collaborazione in vista del Bene comune, da ricercare e realizzare insieme. A tal punto, quel Dio così intimo da essere "mio", si rivela molto più che "mio", si rivela "nostro": un Dio condivisibile, comunicabile, partecipabile in un'esperienza da vivere assieme, in un'esperienza che si può irradiare sull'intera umanità, che può avere una risposta, che può risuonare in un'esperienza comune, condivisibile oltre che intima.

Mi sembra, a tal punto, molto interessante porre in relazione, su questo aspetto del bene comune da condividere, il messaggio degli ultimi tre grandi Pontefici che la Chiesa ha avuto: san Giovanni Paolo II Magno, Benedetto XVI, Francesco. Papa Francesco, rimarcando più volte la continuità del suo messaggio con quello dei suoi Predecessori al Pontificato, sottolinea l'importanza del dono di sé e della condivisione quanto alla realizzazione piena della nostra umanità. Questa condivisione non solo investe la dimensione insostituibile della persona, ma ogni singola cultura, che è chiamata ad offrire il suo contributo all'intera umanità. In un modo straordinariamente lucido, Papa Francesco focalizza la sua attenzione su due movimenti: la tutela e cura dell'identità culturale, che non va sottovalutata, né disprezzata, né tantomeno dissolta in un'omologazione "innaturale"; la capacità, che ogni identità culturale deve coltivare, di aprirsi al mondo ed alle altre culture. Disprezzare la propria cultura, svalutarla o dimenticarla rappresenta un grave errore, giacché l'identità e le radici culturali sono un dono di Dio, in cui si enuclea tutta la saggezza dei nostri avi, tutto il vitale vincolo tra le generazioni. Altresì, ogni identità culturale deve aprirsi alle potenzialità che offre il mondo, maturando e crescendo attraverso queste. Avremo così un



mondo non omologato, ma multicolore, un mondo che valorizza appieno le differenze tra le identità culturali ed il loro confronto, che è crescita, condivisione ed integrazione⁷.

Benedetto XVI, nell'Enciclica *Deus Caritas est*, sottolinea proprio il carattere estatico dell'amore di Dio, modello di ogni cristiano che contribuisce alla vita sociale del suo paese con la propria peculiare sensibilità. Il modello di questa missione amorevole dei cristiani e di tutta la Chiesa è l'amore di Dio, l'amore intratrinitario, estatico e condiviso, diffusivo di sé e comunicativo:

Lo Spirito è anche forza che trasforma il cuore della Comunità ecclesiale, affinché sia nel mondo testimone dell'amore del Padre, che vuole fare dell'umanità, nel suo Figlio, un'unica famiglia. Tutta l'attività della Chiesa è espressione di un amore che cerca il bene integrale dell'uomo: cerca la sua evangelizzazione mediante la Parola e i Sacramenti, impresa tante volte eroica nelle sue realizzazioni storiche; e cerca la sua promozione nei vari ambiti della vita e dell'attività umana⁸.

San Giovanni Paolo II Magno, che nel suo pontificato ha unito per così dire “fisicamente” il mondo, percorrendolo quasi per intero e facendo crollare molti “muri” della storia, rende “sublime” il concetto di comunione. Da grande filosofo quale è, san Giovanni Paolo II, come ben rileva Giovanni Reale in un suo capolavoro letterario: *Karol Wojtyła. Un pellegrino dell'Assoluto*, evidenzia la profonda unità che lega il carattere antropologico dell'*imago Trinitatis*, all'impegno dell'uomo nella storia e nella società, che ha come modello proprio la vita intratrinitaria. L'essere umano è persona, immagine della Trinità ed, assieme, dinamismo aperto alla partecipazione, alla comunicazione, alla condivisione: il Dio di cui è immagine, infatti, è un Dio personale, è un Dio di comunione. E' la comunione è la cifra della Trinità e il nucleo originario della persona umana, giacché la persona umana è creata proprio da quella realtà di comunione che è Dio: la massima realizzazione della persona, in tal modo, è il suo donarsi agli altri, il suo partecipare, condividere, comunicare il Bene comune. Quel Sommo Bene dal quale deriviamo ontologicamente ci invita alla ricerca e alla realizzazione del Bene comune, condivisibile,

⁷ Cfr. FRANCESCO. *Fratelli Tutti*. Lettera Enciclica sulla Fraternità e l'amicizia sociale. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

⁸ BENEDETTO XVI. *Deus Caritas est. Lettera Enciclica sull'Amore cristiano*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006. 19.



partecipabile. L'*interior intimo meo* si rivela come un Dio di comunicazione, di comunione, un Dio che non è semplicemente mio, ma Nostro.

La somiglianza dell'uomo con Dio non sta solo e non tanto nella intelligenza, ma soprattutto nella dimensione dell'amore e della *communio* con gli altri, e in tal senso l'uomo è immagine della comunione delle tre Persone della Trinità.⁹

Il Dio "mio", in tal modo, si profila come un Dio "Nostro", come nucleo della verità più profonda e originaria della persona, non può che inverarla nella donazione all'altro e all'intera comunità umana, "Fratelli Tutti" perché Figli di un unico Dio, con un comune destino alla ricerca del Bene comune, partecipativo e collettivo, riflesso del Sommo Bene.

San Francesco d'Assisi così si esprimeva nella sua *Expositio in Pater Noster*:

Sia fatta la tua volontà /Come in cielo così in terra, /affinché ti amiamo con tutto il cuore, /pensando sempre a te; /con tutta l'anima, /desiderando sempre te; /con tutta la mente, /dirigendo tutte le nostre intenzioni a te, /cercando in ogni cosa il tuo onore; /e con tutte le nostre forze, /consumando interamente le nostre energie, /e tutte le risorse dell'anima e del corpo /a servizio del tuo amore, e non ad altro scopo. /E amiamo il nostro prossimo come noi stessi, /attirando tutti al tuo amore /secondo che ci sia possibile, /godendo del bene degli altri come se fosse nostro, /soffrendo con essi i loro mali / e non facendo offesa ad alcuno¹⁰.

L'attività interiore dell'anima umana che ama, desidera, pensa Dio e tenta di trovarlo in tutte le cose, impegnando, altresì, le risorse e le energie psichiche e fisiche in questa attività di ricerca di Dio, è chiamata a diffondersi nell'amore per il prossimo e nella condivisione delle sue risorse come dei suoi mali, delle sue gioie come dei suoi dolori. L'interiorità diviene, così, condivisione e comunione con gli altri, si irradia nell'amore per il prossimo, chiunque Egli sia, e per l'umanità intera, nessuno escluso. Il bene è comune, il destino è comune, come pure quell'origine a cui ritorniamo, la quale è origine e fine, *exitus – reditus...* Sommo Bene.

⁹ Cfr. GIOVANNI REALE. *Karol Wojtila. Un pellegrino dell'Assoluto*. Milano: Bompiani, 2005. p. 131.

¹⁰ FRANCESCO D'ASSISI. *Expositio in Pater Noster*. In: KAJETAN ESSER OFM. *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*. Nuova edizione critica e versione italiana. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1995. par. 5.



2 Non perderai il Tuo volto

In Dio nessuno perde il suo volto, lo mantiene, anzi è Dio stesso che lo illumina in pienezza. Una prova di ciò possiamo averla dalla testimonianza di Dante stesso, allorché, a più riprese, mentre sale di cielo in cielo, vede tralucere di splendore il volto stesso di Beatrice, la donna amata e osservata con gli occhi dell'amore, o come il volto di san Bernardo di Clairvaux, ardente d'amore nell'Empireo, mentre Dante si appresta, per intercessione della Vergine, a contemplare la vita intima intratrinitaria. Questa esperienza dell'amore si irradia per tutti i cieli e la luce dei cieli rifulge nell'esperienza amorosa, perché questa esperienza di amore sgorga dal Primo Amore, Bontà che si diffonde.

Quando amiamo una persona, simile ad una stella luminosa come direbbe Massimo Recalcati, la luce diffusiva della persona continua a illuminare la nostra vita anche dopo la morte. La persona amata dopo la morte non c'è più, non ci attende più, non ci risponde più, ma la sua luce, il suo ricordo, alcuni "dettagli" continuano ad irradiare di energia vitale la nostra esistenza, nonostante gli effetti nefasti, tremendi, che la scomparsa della persona amata ha sulle nostre vite.

Il ricordo della persona amata coinvolge l'intera esistenza: infatti, quando rimembriamo questa persona scomparsa con la morte, che, però, non la annichisce, né cancella il nostro legame con lei, tutto un intero mondo riemerge, un mondo di dettagli, che non sono semplici frammenti, bensì nuclei di senso, capaci di attraversare il tempo degli istanti e di superarlo quasi fossero, questi dettagli, una superiore totalità, nascente da vari richiami. Un qualcosa di veramente sorprendente: il dettaglio diviene totalità, da semplice frammento che apparentemente sembrava. Il dettaglio, come osserva Recalcati, è una fonte di senso che conferisce nuova energia alla vita, la quale, nel ricordo della persona amata, non è più scissa, "necata", bensì rinnovata: nuovamente sente la linfa vitale della radice, radice di senso della nostra totalità personale, della nostra identità profonda, radice che irrori di significato gli eventi, i vari periodi dell'esistenza, i disparati istanti di cui è costellata la nostra temporalità.

Ricordando una persona amata riemergono vari dettagli, che ridestano sensazioni ed emozioni, emozioni che, riattualizzandosi nell'affetto, sembrano ricostituire il mondo che ci ha legato alla persona amata, è lì di fronte, come un luogo sacro custodito dal tempo. Il potere della memoria nell'affettività è straordinario, supera il non essere del tempo passato e



riporta quel passato nell'ora presente, fermo restando che il presente non è nemmeno un'ora, è qualcosa di più come osserva sant'Agostino, raccordando l'inconsistenza dell'attimo in cui si riduce il presente temporale, piccolo filamento di sabbia che si scioglie nella clessidra del tempo, all'eterno presente che è Dio e che è la vera sorgente di quella coscienza umana che è la coscienza presente, ben più consistente di un attimo che scivola nel nulla¹¹.

I dettagli sono così scaglie luminose che rinvigoriscono la vita umana, in ognuna di quelle scaglie, come il movimento di impollinazione, i ricordi illuminano il presente richiamando un intero mondo che non è riducibile a singoli frammenti, ma ad una vera totalità entro la quale si è realizzata l'esperienza amorosa. Il dettaglio come singolo ricordo, in tal modo, costituisce solo il pallido inizio della dinamica del ricordo, questa investe non solo la memoria, bensì anche l'affettività, di modo che nell'esperienza amorosa esperiamo una realtà totale di senso che si inserisce nell'esperienza di Dio: la memoria si fa così gratitudine, rinnovamento estatico e significativo della vita.

I defunti continuano, così, ad illuminare la nostra vita e la rinvigoriscono nel senso e nella volontà di vivere, attiva e creativa, sono come la luce di stelle scomparse, che nell'universo non sono più, ma la loro luce continua a risplendere nel firmamento e a renderlo meraviglioso. La nostalgia si trasforma nella gratitudine, gratitudine per un bene, che, ricevuto, continua a irradiare di senso i nostri giorni, pur nella scomparsa delle persone da cui è venuto il dono medesimo: *il bene ricevuto tende a diventare bene donato*.

Ora questa dinamica, immanente alla nostra finitudine, ben esaminata da Recalcati, deve a nostro avviso essere pensata non solo nella legittima prospettiva della finitudine, ma nella prospettiva di ciò *che solo amore e luce ha per confine*, cioè di Dio. Questo fa Dante proprio nella *Divina Commedia*, in particolare, nell'Empireo. Nell'esperienza dantesca queste stelle, non sono semplicemente morte, ma avendo attraversato la

¹¹ Cfr. Massimo RECALCATI, *La luce delle stelle morte. Saggio su lutto e nostalgia*. Feltrinelli, Milano 2022. Scrive Recalcati a pag. 116: *Diversamente dal frammento, il dettaglio, pur radicandosi anch'esso nella nostra memoria, eccede la ricostruzione storica. Esso può essere preso come un esempio della potenza creativa della seconda forma di nostalgia, la nostalgia – gratitudine. Il dettaglio non è il frammento vincolato al ricordo, ma ciò che condensa misteriosamente un intero mondo in un singolo tratto Ogni volta il dettaglio si rivela antico e nuovo insieme, in modo tale che l'invisibile affiori sulla superficie di ciò che vediamo.*



morte sono risorte alla pienezza della vita. La *Divina Commedia* è un incontrare coloro, che sono morti nel tempo, ma nella pienezza della vita sempiterna, in modo tale che la vita terrena, a cui si contrappone la morte, si inverte come vita piena superando la morte nella Resurrezione. L'intera opera, infatti, prefigura il compimento della storia umana proprio in quella Resurrezione dei corpi in cui l'umanità si trasfigura. Non dimentichiamo che le tre cantiche si concludono proprio con un richiamo alle stelle e che le stelle fisse caratterizzano quel cielo in cui Dante incontra "dal vivo" san Pietro, san Giacomo e san Giovanni e in cui si celebreranno quelle virtù teologali che compiono le virtù cardinali che nel bene guidano l'esistenza.

Se la morte nella *Divina Commedia* si trasfigura in vita piena e se, come ricorda Platone nel *Fedone*, la Filosofia è esercizio di morte; pensare la morte in Dio è trasfigurare la vita mortale in vita piena e la Filosofia in vera sapienza, la sapienza dell'intelligibile a cui la Filosofia aspira, quel movimento intelligibile che è vita divina, sapienza del Padre, Verbo di Dio, Amore che procede da entrambi. La fede, in tal modo, inverte la Filosofia, le apre il suo più autentico orizzonte: la gloria di Dio. La dimensione della finitudine dell'essere umano, che si mostra comunque *capax Dei*, si inverte nella dimensione dell'eterno grazie al carattere relazionale del desiderio umano, il quale non è autoreferenziale, bensì relazionale, ossia posto in relazione a quell'autentico bene che è Dio sommo Bene.

Nella Candida Rosa la storia si compie nella dimensione dell'eterno, dimensione che non si profila come a-storica, bensì come metastorica: la storia compiuta, infatti, si realizza come Candida Rosa e la rosa beatifica possiede un'intrinseca strutturazione ontologica che riflette la medesima dinamica storica, trasfigurandola da lineare a circolare, quale congiunzione nella circolarità di ciò che fu, in modo incompleto, avvicendamento lineare, frammentato e divisibile di Antico e Nuovo Testamento. Se la storia nella sua temporalità lineare è incompiutezza, avvicendamento e divisibilità, sempre minata dal non essere quale mancanza, tesa a supplire questa mancanza con espedienti opportuni come storia, tradizione, memoria e trasmissione; l'eternità è compiutezza indivisibile, nella quale ciò, che nella storia è incompiuto, nell'eterno non perde il proprio volto ma lo vede trasfigurarsi. Ciò che la natura disperde, la grazia raccoglie e ricomponne, ciò che è disseminato nel divisibile, in ciò che è indivisibile, è riunito e risorto: la storia, in tal modo, è anche attesa fiduciosa dell'eterno. Nell'eterno si trovano in forma di principio, tutti



gli elementi che nel tempo si trovano in forma principiata e frammentata. Il frammento si ritrova nella forma della totalità. Ciò che, infatti, nella tradizione e nella trasmissione, quale dono di amore, è frammentario ed avvicinato, nella dimensione celeste è unitario, l'*exitus*, anzi gli *exitus*, si ritrovano nel *reditus* al principio.

La circolarità, quale icastica immagine, non esprime un eterno ritorno dell'identico nella forma temporale, bensì l'identico tornato a sé; l'immagine della candida rosa, infatti, è espressione in un linguaggio sensibile e poetico di ciò che trascende poesia, temporalità e sensibilità medesima, ma che, nell'espressione poetica e nella trasmissione storica, trova nell'immagine della candida rosa la sua forma più opportuna.

3 La Candida Rosa dei beati, una storia "dialogica"

Nella Candida Rosa si compie un percorso ascensionale personale ed interpersonale assieme:

*In forma dunque di candida rosa
mi si mostrava la milizia santa
che nel suo sangue Cristo fece sposa;*¹²

Appena Dante ci presenta la Candida Rosa, infatti, richiama la Chiesa, come sposa di Cristo che riempie di senso la storia umana, varcando i confini dell'eternità. La Chiesa è una realtà aperta all'eternità, ma vive nella storia, si compie come *Ecclesia Triumphans* in un'eternità che è metastorica, ma non a-storica. L'autentica dimensione della storia umana è l'eternità, in essa vengono premiate le azioni umane, che cadrebbero nel nulla senza la grazia di Dio. Le speranze umane sarebbero vane se non inserite nella prospettiva della fede e della carità: l'alleanza di fede e ragione, dei meriti e della grazia rendono possibile questo straordinario connubio tra divino ed umano. L'esperienza somma di Dio, esperienza di beatitudine ultima, vede realizzarsi la convergenza tra fede e ragione, tra merito e grazia, tra storia umana e dimensione divina. Quest'esperienza è personale ed assieme interpersonale, intersoggettiva: l'esperienza intima dell'uomo risuona negli altri uomini e viene corrisposta interpersonale alla luce della Trinità di Dio.

¹² *Pd.* XXXI, vv. 1-3.



Si può parlare proprio di una “convergenza al vertice”: come tutti i molteplici nomi di Dio, che noi possiamo pensare, convergono nell’unità profonda di Dio, così le molteplici risorse, esperienze, facoltà ed atti umani convergono nella beatitudine della contemplazione di Dio. La molteplicità delle dinamiche e degli eventi storici si compiono come processo unitario attorno a Dio, in Lui conoscono la loro autentica verità, la loro autentica realtà. La verità ultima della storia è l’eternità di Dio, la verità ultima dell’umanità, composta di persone irripetibili, è la gloria di Dio. La grazia di Dio ci vuole partecipi della sua gloria, cioè di Lui e della sua vita intratrinitaria: da quella realtà profonda, quale causa efficiente, prende origine l’essere della creatura; a quella realtà profonda, quale causa finale, è rivolta l’intera esistenza dell’uomo, quale essere consapevole, e l’intera natura di ogni realtà finita, in quanto creazione di Dio:

*Nel suo profondo vidi che s’interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l’universo si squaderna;
sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch’i’ dico è un semplice lume.
La forma universal di questo nodo
credo ch’i’ vidi, perché più di largo,
dicendo questo, mi sento ch’io godo*¹³.

Dante sottolinea il carattere comunitario della candida rosa: una platea di beati che godono di Dio con la mediazione trasparente degli angeli, una trasparenza proattiva alla gloria di Dio, che non interpone se stessa tra l’umanità e Dio, ma collabora a quel puro legame tra la creatura razionale e Dio medesimo. E’ puro dono di luce:

*E come clivo in acqua di suo imo
si specchia, quasi per vedersi adorno,
quando è nel vedere e ne’ fioretti opimo,
sì, soprastando al lume intorno intorno,
vidi specchiarsi in più di mille soglie
quanto di noi là su ha fatto ritorno*¹⁴.

Gli angeli sono come le api che impollinano, il loro polline è la luce stessa di Dio, il lor *lieto sembiante* non trattiene nulla per sé, non

¹³ Pd. XXXIII, vv. 85-93.

¹⁴ Pd. XXX, vv. 109-114.



dice io, bensì “noi”, il loro essere consiste nel diffondere Dio, il loro essere è l’essere stesso di Dio che si comunica: se qualcosa non fosse diffusione di Dio, non sarebbe congenere alla loro natura angelica. L’adeguatezza dell’angelo è la sua aspirazione a quel Dio da cui riceve l’essere, quest’adeguatezza concerne la diffusione di quel Sommo Bene che per natura è *diffusivum sui*. Mancare a tale diffusione, mancare a tale bene, significherebbe una mancanza di essere, un’inadeguatezza a ciò che l’angelo è chiamato ad essere. Gli angeli si concedono alla raffigurazione nella visione di Dante: possiedono facce di fiamma viva, un “corpo” bianco e delle ali d’oro, richiamando alla memoria di Dante tematiche proprie di quella tradizione iconografica con le quali l’umanità ha espresso il desiderio di Dio. Erminia Ardisino ben sottolinea questa partecipazione e reciprocità nell’Empireo, proprio in riferimento all’immagine dell’impollinazione:

Il paragone degli angeli con le api operose e sollecite, sottolinea l’idea del regno di Dio come una comunità organizzata e ordinata, equa ed attiva, ma non confusa. Le api infatti sono nella simbologia classica emblema di una comunità ideale, e in quella cristiana rappresentativi della Chiesa e di tutte le virtù del cristiano. Tutto quanto qui detto, come vedremo, crea opposizione rispetto alla Firenze dei tempi di Dante, descritta da Cacciaguida nel canto XVI: città confusa, lasciva e oziosa¹⁵.

Le fonti possibili della “raffigurazione angelica” operata da Dante sono molteplici e sono tratte ad un tempo dalla tradizione, ma “presenti” e reali nella visione medesima del sommo poeta. Gli angeli non sono quindi, in questo frangente, la mera ripresentificazione operata dalla memoria di una tradizione precedente, bensì una presenza reale, che Dante vede e, in tale visione, rinnova nell’esperienza mistica. Assistiamo, pertanto, ad una integrazione tra una tradizione, che si mostra mistagogica, e un’esperienza reale compiuta da Dante. Nella dimensione dell’eterno, pertanto, convergono visione mistica e tradizione, questo a motivo del compimento della mistagogia medesima dell’immagine nella reale visione di Dio. Il valore mistagogico di una tradizione, che ci indica la via verso Dio, non può che compiersi nella visione di Dio medesimo. La tradizione, pertanto, non investe solo la memoria, ma le intere facoltà umane nel loro culminare nella beatitudine. Quest’ultima è quello stadio di piena realtà in cui si compie l’intero essere dell’uomo: l’esercizio delle facoltà

¹⁵ ARDISSINO, E. *Tempo liturgico e tempo storico nella “Commedia” di Dante*. Prefazione di Giuseppe Mazzotta. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. p. 148.



in atti discontinui rappresenta una realizzazione parziale di queste, esse raggiungono la piena attualità solo nella loro piena e convergente unità.

Nei mosaici ravennati come nell'arte senese possiamo rintracciare le fonti storiche che hanno stimolato Dante alla comprensione della realtà angelica, come pure le fonti bibliche: *Ezechiele*, *Daniele*, *l'Apocalisse di Giovanni*. Queste fonti non sono il termine ultimo della ricerca e della comprensione umana, ma trovano pieno senso nella delucidazione della realtà che indicano. La mistagogia, così come la storia ed il tempo, non costituiscono il termine del cammino, ma il cammino verso il termine, che si riempie di senso nella misura in cui interseca, nel suo svilupparsi ed attuarsi, l'esperienza e la presenza di Dio, lasciandosi modellare e formare da Dio medesimo. L'esistenza umana autenticamente intesa, pertanto, non è un semplice itinerario o un qualsiasi percorso formativo, ma è un itinerario della mente in Dio ed una formazione che permane in Dio. Il fine ultimo, sommo bene, vertice di ogni cammino umano, non è una causa finale distaccata, ma un'origine amorevole¹⁶.

La poetica, intesa come poiesis tramite immagini, trova quassù la propria realtà nella visione e nella contemplazione. Si assiste ad una trasfigurazione della spazialità e della temporalità: la traduzione dell'esperienza interiore nell'immagine e il richiamo temporale alla tradizione storica trovano la loro autentica realtà, superando la mediazione nella realtà archetipica. La mediazione diviene trasparente nella visione di Dio, questa trasparenza non è un affievolimento di realtà, ma un autenticarsi ontologico: il visibile viene elevato ad invisibile, lo spazio a ciò che è inesteso, il tempo all'eternità. L'eternità si rivela compimento della temporalità, laddove il visibile si trasfigura nell'invisibile. Il ritorno all'origine diviene così possibile nella sua forma adeguata; in altre forme inadeguate ogni ritorno si rivela mancante ed enigmatico, laddove permane l'enigma, permane il domandare. Come la realtà della persona si autentica nell'apertura all'altro, così il valore della tradizione si inverte nella contemplazione di quel Dio, che essa ci indica. La possibilità del ritorno all'origine di ciò che si sviluppa nel tempo, anche come storia umana, concerne la consapevolezza che il tempo medesimo trae origine non in sé, bensì nell'eternità: se il tempo si origina nell'eternità ed in virtù di essa, allora il suo termine ultimo non può che essere l'eternità medesima. Il tempo, nel *Timeo* di Platone, rappresenta un'immagine in

¹⁶ Cfr. SGARBI, V. *Il Tesoro d'Italia. La lunga avventura dell'Arte*. Introduzione di Michele Ainis. Milano: Bompiani, 2013. p. 131-158.



movimento dell'eternità e viene a crearsi solo sulla base della formazione dell'anima cosmica quale realtà mista di divisibile ed indivisibile, nella modalità di una sintesi dei tre generi onnipervasivi dell'Essere, dell'Identico e del Diverso nella forma mista. Il nucleo teoretico di comprensione del tempo rimane l'eternità, così come il nucleo metafisico della possibilità dei mutamenti temporali rimane il *nun*, cioè l'attimo¹⁷.

Come dunque l'eternità costituisce l'origine, ontologica e di senso, dell'intero itinerario umano, così la dimensione collettiva di comunione rappresenta il senso ultimo dell'esperienza interiore di Dio vissuta dal poeta. *L'interior intimo meo* è realtà di comunione e condivisione, già testimoniata dall'opera degli angeli nell'Empireo, quale donazione totale della natura angelica alla diffusione di Dio tra i beati.

La candida rosa, contesto nel quale Dante esercita la visione di Dio e compie il suo viaggio, è realtà che trasfigura il tempo nell'eternità, nella condivisione e comunione interpersonale dei beati. L'essere beato non solo contempla Dio e, in questa, realizza pienamente il proprio essere, ma contempla Dio assieme agli altri beati e agli angeli stessi, un Dio che, nella sua natura profonda, si rivela come interpersonale, ossia trinitario. L'interpersonalità della dimensione beatifica si collega intimamente al compimento della storia nell'eternità, giacché si rivela essere metastorica e metatemporale, e non a-storica e a-temporale. Come Dio è una realtà amorevole per nulla indifferente all'uomo, così la dimensione dell'eterno non è per nulla indifferente al tempo ed alla storia, ma ne costituisce l'ultimo ed intimo compimento. La struttura medesima della candida rosa, infatti, si sviluppa e si mostra non una semplice intuizione dell'eterno, ma un'integrazione tra tempo ed eterno che compie la storia umana nell'eternità. E' una struttura che trascende la storia, senza esserne indifferente, ed è una realtà che trascende la persona singola senza esserne indifferente, ma realizzando la dimensione personale in quella interpersonale. Gli enigmatici canti che concludono la cantica purgatoriale, sono la conferma del trapasso dalla dimensione temporale a quella metatemporale dei vari cieli, i quali, di cielo in cielo, costituiscono una progressiva manifestazione della gloria di Dio.¹⁸ Inoltre, la candida rosa

¹⁷ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 34 B – 38 C; *Parmenide*, 155 E – 157 B.

¹⁸ *Pd.* I, vv. 1-3: *La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove.*

Quanto al carattere enigmatico dei canti vertenti il Paradiso terrestre si veda: LIVI, F. *Dante e la Teologia: L'immaginazione poetica nella Divina Commedia come interpretazione del dogma*. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2008. p. 159-164;



è una realtà che trascende la ragione e le capacità umane, non negandole, ma compiendole: laddove la ragione si ferma interviene la grazia a far partecipare della gloria di Dio anche gli infanti. Il merito non viene negato, così come vengono conservate le condizioni storiche di ogni beato, le quali sono chiamate a godere della gloria di Dio. La candida rosa, infatti, partendo da un effluvio di luce dal quel punto luminosissimo che è Dio, chiama a sé beati di ogni epoca, dell'Antico Testamento come nel Nuovo; chiama alla beatitudine beati di ogni età, matura o infantile che sia, di qualsiasi merito e vicenda: la grazia compie il merito e non lo nega, l'eterno compie la storia e non la annulla. La storia, infatti, così come la temporalità dell'uomo, non è considerata in sé, ma in relazione all'origine: il *proodos* è assieme *epistrofè*.

La Candida Rosa, infatti, ha una divisione orizzontale ed una verticale: la divisione verticale concerne, da una parte, la presenza di beati dell'Antico Testamento, che nella storia attesero il Cristo venturo, dall'altra, i beati appartenenti ad epoche posteriori alla venuta di Cristo. La divisione "orizzontale" concerne, invece, la maturità dei diversi beati: più in alto i beati che raggiunsero l'età della ragione, più in basso gli infanti. Dio si dona ad ogni beato in conformità al suo merito ed anche ben oltre il suo merito, supplito dalla grazia di Dio medesimo.

Maria è il Vertice della candida Rosa, l'Arcangelo Gabriele celebra la gloria di Dio che su di Lei si diffonde, Maria, piena di grazia, è piena di gloria e scandisce la divisione tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Il senso profondo della storia è determinato dalla grazia e dalla gloria di Dio e non dalla storia medesima, la quale è insufficiente da sé a spiegarsi e comprendersi. La storia non appare come mera datità di fatti, eventi o gesta, bensì guidata da fattori "teologici", che infondono fede, speranza e carità laddove imperversa la morte, il dileguarsi nel non essere di ciò che è. La caducità, pertanto, è solo l'apparente statuto della storia; questa, nella sua verità, non cade nel trapasso, giacché la sua natura profonda non è caduca, bensì intrisa di eternità ed attualità piena. La storia costituisce un insieme di significati che rinviano non al tempo, ma all'eternità come attualità piena; in tal senso la storia si mostra "dialogica", in dialogo con Dio medesimo.

PERRIELLO, R. L. *La scienza del bene e del male nella Divina Commedia: Per un'ermeneutica protologica della grande opera dantesca*. Prefazione di Alessandro Ghisalberti. Roma: Edizioni Antonianum-Medioevo, 2014. p. 197-210.



Sotto Maria dal lato dell'Antico Testamento vi è Eva, la quale aprì la piaga che Maria, offrendoci il Redentore, risanò. Sotto Eva vi sono le grandi figure femminili dell'Antico Testamento: Rachele, Sara, Rebecca, Iudit e Ruth. Il popolo ebraico, *nostre sorelle e fratelli maggiori*, fu prescelto da Dio in preparazione al Mistero della Redenzione: una prefigurazione preformativa che nell'ora eterna diviene forma compiuta e completa:

*La piaga che Maria richiuse e unse,
quella ch'è tanto bella da' suoi piedi
è colei che l'aperse e che la punse.
Ne l'ordine che fanno i terzi sedi,
siede Rachel di sotto da costei
con Beatrice, sì come tu vedi.
Sarra e Rebecca, Iudit e colei
che fu bisava al cantor che per doglia
del fallo disse "Miserere mei",¹⁹*

I seggi dei beati dell'Antico Testamento, cioè dei credenti in Cristo venturo preannunciato dai profeti, sono tutti occupati; i seggi dei credenti in Cristo venuto sono in parte ancora vuoti perché attendono la storia: la storia è intesa nell'eternità medesima, la quale si profila, così, come causa efficiente, ed assieme, causa finale. Quei seggi vuoti sono in realtà pienezza, pienezza di senso, pienezza di carità. L'eternità fa spazio alla pienezza della storia umana, ciò che non attende alcun futuro, perché pienamente compiuta, si fa attesa e si spoglia di se stessa per vestire la storia di gloria sempiterna. La luce venuta dal passato, con la creazione e la manifestazione ai profeti, diviene luce che viene dal futuro, come pienezza di senso: la grande mediazione tra il passato ed il futuro è sempre compiuta dal grande Mediatore, Cristo. La duplicità delle due nature nell'unica persona del Figlio, che Dante sottolinea esplicitamente nel XXXIII canto paradisiaco, conferisce senso compiuto alla natura umana, ne è l'archetipo divino, archetipo di una immagine che si compie e si comprende nella sua ultima verità proprio nella persona del Figlio e nelle dinamiche medesime della vita intratrinitaria. Non può esserci persona del Figlio se non come generato dal Padre, non può esserci persona del Padre se non generando il Figlio; Figlio e Padre sono veramente tali in quanto spirano egualmente, *quinci e quindi*, un amore eterno ed assoluto, cioè lo Spirito Santo. La comunione della Trinità è l'archetipo della

¹⁹ Pd. XXXII, vv. 4-12.



esperienza di beatitudine per i beati, che è esperienza di condivisione di una realtà il cui nucleo è la diffusione medesima. Come osserva san Bonaventura, la massima bontà è la massima diffusività, giacché il Bene è *diffusivum sui*, la massima diffusività è la Trinità di Dio:

Ora la somma diffusione non può che essere attuale e intrinseca, sostanziale e ipostatica, naturale e volontaria, libera e necessaria incessante e perfetta. Se dunque nel sommo bene non ci fosse eternamente la produzione attuale e consustanziale, e l'ipostasi ugualmente nobile, come è il principio che produce per via di generazione e di spirazione – in modo che sia di un principio eterno che produce eternamente il suo eguale – se non ci fosse l'amante e l'amato, il generato e lo spirato, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, non sarebbe sommo bene, poiché non si diffonderebbe in modo sommo²⁰.

Tornando alla divisione della Candida rosa, divisione che è condivisione, Dante mostra la distribuzione dei beati del Nuovo Testamento, una suddivisione ancora provvisoria, in quanto Dante tornerà sulla disposizione dei beati man mano che la sua visione si approfondisce precisandosi come visione mistica. Vi è al vertice della platea, che Dante sta osservando, san Giovanni Battista, di fronte – *di contra* – a Maria, poi “degradando” san Francesco, san Benedetto e sant’Agostino, e poi gli altri beati del Nuovo Testamento. Di qui la divisione successiva orizzontale, che distingue la candida rosa in due parti, una in alto dove vi si trovano gli adulti, l’altra in basso dove si trovano gli infanti. Come abbiamo testé rilevato la candida rosa è il compimento della storia, ed ogni beato conserva l’età raggiunta in vita, nella contemplazione beatifica. L’essere umano, nel contemplare Dio conserva il suo volto, la sua personale ed insostituibile storia, la sua propria identità, che trionfa nella condivisione e non nell’isolamento. L’uomo condividendo diviene migliore, il pieno compimento della persona non può che essere partecipazione e comunione di un Sommo Bene che è sommamente Bene comune, bene che si diffonde, bene che si lascia condividere. Nella candida rosa vengono, inoltre, temperati i meriti con la grazia; la grazia non è contraria alla natura, ma è il compimento della natura medesima: dove la natura non arriva, giunge la grazia di Dio. Infatti, se per l’adulto la condizione beatifica tiene conto sia della grazia di Dio che del merito e delle virtù umane, invece, per l’infante, che non ha potuto raggiungere l’effettiva maturità, la condizione della beatitudine vede intervenire la grazia. La

²⁰ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, VI,2.



dignità incondizionata della natura umana viene suffragata dalla grazia. La divisione verticale sovrintende anche la disposizione degli infanti, infatti, gli infanti sono suddivisi in Antico Testamento, con riferimento alla circoncisione, e in Nuovo Testamento con riferimento al battesimo.

La visione interiore si acuisce progressivamente andando a delucidare, nell'osservazione, visione spirituale, il "vertice" della candida Rosa. Ai vertici della Rosa dei beati vi è la creatura più simile a Cristo, Sua Madre Maria. Più vicini a Maria, alla sua destra, nella parte del Nuovo Testamento, vi sono San Pietro e San Giovanni Evangelista. Dalla parte dell'Antico Testamento, alla sinistra di Maria, vi sono Adamo e Mosè, e, dall'altra parte della rosa, vi è san Giovanni Battista alla sua destra vi è sant'Anna, che fissa sua Figlia Maria, sant'Anna, che generò la mamma di Dio. Alla sinistra del Battista vi è Santa Lucia, la quale mediò la grazia di Maria a Beatrice per il poeta, come Virgilio, guida razionale, sottolinea all'inizio dell'opera. Il dono di Maria a Dante richiama un'opera di mediazione che è partecipazione alla diffusione della grazia: come Dio chiama alla partecipazione della sua gloria, gloria corrisposta e condivisa, tramite la "mediazione" trasparente e proattiva degli angeli; così la grazia donata da Maria al poeta per la sua redenzione comporta condivisione, partecipazione delle guide per redimere il poeta dal peccato e guidarlo sino all'ultima salute. Persino Virgilio, guida razionale, rappresentante della tradizione classica, cultura "madre" di Dante, partecipa a quest'opera di redenzione. La contemplazione, fattasi visione, rende il poeta partecipe di una beatitudine, che è massima realizzazione dell'essere e delle potenzialità umane, in un atto che è compimento supremo di ciò che l'uomo è chiamato ad essere. Partecipando alla beatitudine e fissando il supremo essere beato, cioè Maria, dalla massima somiglianza con Cristo, è possibile contemplare Dio stesso, per intercessione della Vergine medesima.

4 Sé come gli Altri

La preghiera a Maria è affidata a san Bernardo e rappresenta una delle più alte liriche dell'umanità, un canto di amore che si affida all'amore, una fede nell'amore che si rivolge alla fonte medesima della speranza, *di speranza fontana vivace*. In tal modo, la fede, la speranza e la carità si enucleano in Maria e da essa procedono, una trinità di virtù teologali, che compiono e rigenerano di grazia la natura umana, decaduta, ma viva; Dio, nell'effonderci la grazia, dimentica la decadenza, e volge il suo dolce sguardo, tramite Maria, sulle nostre vite.



Mentre san Bernardo di Chiaravalle pronuncia la sua preghiera di intercessione, Dante già viene introdotto alla visione di Dio, una visione personale, intima e condivisa, condivisa dai partecipanti della beatitudine, condivisa ai lettori dell'opera medesima. La visione si enuclea nella vita intratrinitaria, divenendo delucidazione di quella triplicità delle Persone che realizzano l'unità profonda di Dio. Quel Dio, Uno-Bene, che già veniva profilato all'inizio del Paradiso, si rivela a Dante, proprio in questa unità profonda, Trinità personale.

*La gloria di colui che tutto move
per l'universo penetra, e risplende
in una parte più e meno altrove.
Nel ciel che più de la sua luce prende
fu' io, e vidi cose che ridire
né sa né può chi di là su discende;
perché appressando sé al suo disire,
nostro intelletto si profonda tanto,
che dietro la memoria non può ire²¹.*

Notiamo con meraviglia come Dante accosti la gloria di questo Uno-Bene con la triplicità del dinamismo umano, introducendoci in un percorso in cui quella triplicità dinamica dell'unica persona umana – desiderio, intelletto, memoria – ascende alla propria origine, cioè all'Uno Bene, origine fontale, di cui l'essere umano è immagine. Quell'Uno Bene, che origina l'essere umano, si concede alla visione rivelandosi Egli stesso Trinità. L'Unità profonda di quell'Uno-Bene si rivela nella Trinità, la Trinità realizza pienamente l'Unità: Una la sostanza, Tre le persone. Il modello di comprensione teologica dell'Unità Assoluta si converte nel modello interpersonale, il modello interpersonale di comprensione di Dio risulta possibile solo sulla base della Sua Unità Assoluta. Ciò che noi comprendiamo come Unità è la Vera Trinità di Dio; ciò che noi comprendiamo come Trinità è, in realtà, la Sua Unità profonda. I due momenti della contemplazione umana del mistero della Trinità di Dio, sono in realtà un'Una e medesima realtà. Dante lo esprime chiaramente:

*Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna;
sustanze e accidenti e lor costume*

²¹ Pd. I, vv. 1-9.



*quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch' i' vidi, perché più di largo,
dicendo questo, mi sento ch' i' godo*²².

E poco sotto le sue parole sono lapalissiane, e si inseriscono appieno in quella tradizione occidentale, che ha indicato nell'Unità Assoluta del principio il termine ultimo dei molti modi di predicarlo attuati dall'uomo. La molteplicità è propria del discorso umano su Dio, discorso che in realtà si riferisce a ciò che è Uno; il dinamismo di perfezionamento ed attuazione del discorso e del pensiero umano su Dio, si riferisce e tende a ciò che è Uno e che lo è eternamente:

*Non perché più ch' un semplice semblante
fosse nel vivo lume ch' io mirava,
che tal è sempre qual s' era davante;
ma per la vista che s' avvalorava
in me guardando, una sola parvenza,
mutandom' io, a me si travagliava*²³.

San Bonaventura nell'*Itinerarium mentis in Deum* esplicitamente evidenzia, nel cap. VI, 3, come l'essere umano sia portato a pensare distintamente ciò che in Dio si realizza come Uno. La realtà referenziale del pensiero umano è l'Unità, anche se la modalità discorsiva con la quale l'essere umano pensa la ricchezza di questa unità, si esplicita in modo molteplice. Ma la molteplicità è esplicitazione discorsiva di una ricchezza che negli effetti risulta poliedrica, ma nell'origine è unitaria. Nell'Unità di Dio risiede la potenzialità attiva di quanto noi pensiamo in modo molteplice, interrogandoci sulle profonde implicanze di tale unità nel nostro delucidare il senso ultimo della nostra esistenza, nonché dell'essere creaturale²⁴.

Il compimento nella visione beatifica del viaggio ultraterreno del poeta, viaggio di comprensione di sé medesimi nella contemplazione del proprio principio, si enuclea proprio nella visione di quell'Uno luminosissimo che è Trinità e che, nel modo dell'origine, corrisponde a

²² *Pd.* XXXIII, vv. 85-90.

²³ *Id.* vv. 109-114.

²⁴ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, VI, 3: *Mentre, dunque, tu consideri queste cose in se stesse e separatamente, hai quanto ti occorre per contemplare la verità; quando le confronti, hai sufficienti motivi per innalzarti a più alta ammirazione; e pertanto, se vuoi che la tua mente si elevi dallo stupore all'altissima contemplazione, queste verità sono da considerare insieme.*



ciò che l'uomo è nel modo proprio di ciò che è originato: come l'essere umano creato ad immagine di Dio è un unico essere di tre facoltà, così la sua origine fondamentale è Dio Trinità. Quella luce che è unica si manifesta come Trinità:

*Ne la profonda e chiara sussistenza
de l'alto lume parvermi tre giri
di tre colori e d'una contenenza;
e l'un da l'altro com'iri da iri
parea riflesso, e 'l terzo pareo foco
che quinci e quindi igualmente si spiri²⁵.*

La Trinità di Dio non può che sorgere nell'Unità – *ne la profonda e chiara sussistenza* – , l'Unità di Dio non può manifestarsi che come Trinità – *quinci e quindi igualmente si spiri-*.

La luce eterna di Dio, Uno che si diffonde come Bene nel creato, si enuclea nel suo diffondersi e corrispondersi nella Trinità stessa, è una realtà di diffusione e corrispondenza: diffusione in ciò che è eguale, cioè nella Trinità medesima, dapprima; in ciò che è derivato, ossia la creazione, poi. Ma il poi, come Dante medesimo ci dirà, è compreso già nel dapprima, perché il tempo dall'eterno si origina e all'eterno ritorna.

Scrive Bonaventura nel *Breviloquium*:

Il sentimento altissimo vuole che si creda che Dio possa sommamente comunicarsi; il sentimento piissimo che possa e voglia: perciò l'alto e pio sentimento ci fa dire che Dio si comunica sommamente nella sua eternità con amore singolare e condiviso, e che perciò è Dio uno e trino²⁶.

Quest'unità trinitaria in se medesima riposa, è quiete per il contemplante medesimo, giacché è stabilità somma in se medesima; tale quiete si comprende reciprocamente nella sua somma compiutezza, ed, altresì, si ama e tale dinamica costituisce egualmente la triplicità personale della Trinità e l'unità della sostanza divina. Il *sidi*, infatti, richiama il Padre; l'*intendi* il Verbo, ma come corrispondente al Padre che è *intendente*, e assieme, nella loro corrispondenza, *intelletta* e *intendente*, Padre e Figlio spirano lo Spirito Santo, ossia *l'ami e arridi*, che *quinci e quindi **igualmente** si spiri*. La distinzione personale nella pienezza della sua realtà

²⁵ *Id.* vv. 115-120.

²⁶ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO. *Breviloquium*, a cura del P. Giuliano Piccioli PFM, Vol. I. Siena: Ezio Cantagalli, 1931. Parte prima, cap. II, par. 3.



è l'eguaglianza della *luce eterna*, una sostanza in tre persone. Ognuna delle persone divine in se stessa è divina come le altre e questo modello trinitario è il modello di qualsiasi realtà umana di autentica condivisione: la realtà della beatitudine, che si compie nella candida rosa, infatti, non è contemplazione individuale, ma condivisione e corrispondenza.

Il riferimento alla tradizione qui è massimo, in quanto Dante riesce a compiere, e rieseguire conseguentemente in poesia, la sua più profonda esperienza di Dio grazie alla tradizione stessa, che prende forma icastica nella candida rosa quale realtà compiuta di ciò che nella storia è tradizione, ma nell'eterno è attuale visione. La visione della gloria di Dio da parte della Chiesa trionfante è resa possibile da quel Dio che, per grazia, illuminò della sua gloria quella che fu, nella dimensione temporale, Chiesa militante. Il cammino temporale diviene contemplazione eterna all'interno di un vero e proprio itinerario della mente in Dio, itinerario nel quale differenti momenti progressivi si compiono nella visione superiore dell'eterno. L'attualità unitaria della visione dantesca e la visione della realtà divina, ossia la visione di Dio, ma, in quanto visione umana, si profilano essere anche la risultante del contributo di quella tradizione storica, che ha portato Dante ad interrogarsi su Dio medesimo. La domanda è umana, ma la risposta è di Dio, in quanto la domanda umana si rivolge a Dio e non a realtà intramondane. La stessa domanda umana, nella propria possibilità, esige la risposta divina, in quanto, se scomparisse la trascendenza di Dio, scomparirebbe il senso medesimo di questo domandare. La tradizione, quale realtà storica e umana, non deve essere considerata in sé medesima, le sarebbe innaturale, bensì deve essere intesa nel suo tendere intrinseco a Dio stesso, quale sua origine profonda, quale suo senso non solamente ermeneutico esistenziale, bensì originario e metafisico. Gli elementi molteplici di questa tradizione debbono essere individuati nelle fonti possibili della formazione dantesca e, debbono, altresì, essere integrati con l'elemento divino della visione, ossia l'oggetto stesso della visione. Questa integrazione tra visione dell'uomo e realtà divina, che si lascia vedere dall'uomo rendendo, così, possibile la visione stessa, la possiamo individuare all'interno della vita intratrinitaria medesima.

5 Tradizione, integrazione, Verbo della visione

La tradizione consente a Dante di poter comunicare al lettore la propria visione, lo straordinario partecipare alla beatitudine di quella Chiesa Trionfante immersa nella gloria della luce divina; una visione



che, senza fasi temporali e momenti divisibili, indivisibilmente rivela la Trinità. La realtà della tradizione, fattasi nella candida rosa contemplazione compiuta e vivente nell'eterno, si rivela partecipazione alla gloria che Dio comunica, trasfigurando tutti i momenti della storia umana nella realtà eterna e luminosissima dell'Empireo. È, ad un tempo, tradizione grandiosa nella storia, in quanto riesce a prefigurare il divino, e tradizione gloriosa, in quanto trasfigurata nell'eterno.

Bruno Forte ben sottolinea il legame tra la Trinità e la Chiesa, sotto l'aspetto della reciprocità e dell'amore vicendevole:

*<<Amatevi gli uni gli altri, come io ho amato voi>> (Gv 15,12; cfr. 13,34)
 – <<Che essi siano uno, come noi siamo uno>> (cfr. Gv 17,21-22).
 Kathos indica una relazione al tempo stesso causale, esemplare e finale, mostrando nella Trinità la fonte, il modello e la meta della comunione dei discepoli di Gesù, che è la Chiesa. Alla luce del Kathos si può affermare che la Chiesa viene dall'amore della Trinità (Ecclesia de Trinitate), è immagine della comunione trinitaria (Ecclesia communio sanctorum) e tende verso la Trinità nel cammino del tempo (Ecclesia viatorum). Amati nell'Amato, siamo amati per amare: è per questo che il Kathos si unisce in Giovanni al pronome della reciprocità allelon allelous "gli uni e gli altri". L'Amore partecipatoci dai Tre si manifesta nell'amore reciproco: amarci gli uni gli altri è il volto dell'amore che costituisce la Chiesa²⁷.*

Dante è consapevole di essere di fronte a Dio in quanto, *aliquatenus*, riconosce il Lui quella realtà che già aveva dentro di sé. L'esempio del pellegrino è lapalissiano, un pellegrino che, avvicinandosi alla meta ultima del pellegrinaggio, già nel cammino stesso questa meta pregusta, sogna, prefigura, immagina: l'immagine di Dio immagina il suo Dio.

*Qual è colui che forse di Croazia
 viene a veder la Veronica nostra,
 che per l'antica fame non sen sazia,
 ma dice nel penser, fin che si mostra:
 <<Signor mio Gesù Cristo, Dio verace,
 or fu sì fatta la sembianza vostra?>>:
 tal era io mirando la vivace
 carità di colui che 'n questo mondo,
 contemplando, gustò di quella pace²⁸.*

²⁷ FORTE, B. *Le Beatitudini*: Esercizi spirituali. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2023. p. 146-147.

²⁸ *Pd.*, XXXI, vv. 103-111.



San Bernardo costituisce la testimonianza che motiva il cammino e tale testimonianza non è autoreferenziale, bensì dinamica e funzionale alla contemplazione di Dio stesso. La valenza della testimonianza di san Bernardo è inscindibile dal suo indicare Dio stesso, e tale legame tra la beatitudine e la testimonianza di san Bernardo è, come Dante sottolinea esplicitamente, la Carità. Non a caso nel Canto XXXIII del Paradiso Bernardo, nella preghiera che rivolge alla Vergine, evidenzia lo *status* peregrinante di Dante, con una non sottovalutabile empatia capace di porre in luce la difficoltà e la fatica del cammino stesso.

Se, dunque, il percorso del poeta verso Dio è un pellegrinaggio, un grande lume di questo peregrinare verso la fonte di ogni luce è sant'Agostino e lo è, attraverso, la tradizione stessa dell'agostinismo, specie di san Bonaventura. La testimonianza della visione della Trinità indica la realtà ultima di Dio, che sant'Agostino esperì nel suo intimo e testimoniò facendosi tradizione. L'esperienza intima del Vescovo di Ippona si fece tradizione per gli altri in quanto indicativa di Dio. La grandezza del contributo umano, pertanto, risiede nell'indicare non se stesso, ma Dio. Il *sidi, l'intendi ed ami* di Dante riprende infatti le *Confessioni* e il *De Trinitate* di sant'Agostino, ne partecipa di fronte alla fonte di ogni partecipazione e comunicazione. Questa realtà Trinitaria è, infatti, il modello di ciò che nell'uomo è in forma di immagine, ma l'autenticità e il valore di questa immagine, chiamata ad essere immagine veritiera, risiede nel corrispondere a quell'Origine che è la Trinità di Dio. L'immagine, infatti, non è immagine autoreferenziale ma *imago Dei*. L'uomo, infatti, è un essere che è, che conosce e che vuole e Dio, sua origine ultima e autentico referente della realtà umana, è Essere, Intelletto ed Amore.²⁹ La modalità di tale corrispondenza non è, inoltre, meramente statica, ma dinamica: corrispondere a Dio è rendersi quanto più simili a lui e divenire consapevoli di questo progredire nella somiglianza. Questa corrispondenza è un itinerarium, un peregrinare verso quella meta da cui si proviene originariamente: la gloriosa causa finale è un amorevole causa efficiente.

²⁹ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *Le Confessioni*. Introduzione, traduzione e note a cura di Alberto Landi. Milano: Edizioni Paoline, 1987. XIII, 11. Scrive Agostino in questo passo de *Le Confessioni*: *Io infatti esisto, so e voglio: esisto sapendo e volendo, so di esistere e di volere, voglio esistere e sapere. Chi può, cerchi di capire quanto la vita sia inseparabile da queste tre cose, come si tratti di un'unica vita, un'unica intelligenza e un'unica essenza; come, infine, siano inscindibili gli oggetti di questa distinzione, eppure come si tratti di una vera distinzione.*



Questo tema della autentica realizzazione umana e della corrispondenza tra l'uomo e la sua verità ritorna nel *De Trinitate* attraverso le realtà della *mens*, *notitia*, *amor*, cioè memoria, intelligenza e volontà, che rinviano archetipicamente alla realtà trinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, nell'orizzonte del quale l'essere umano acquista pieno senso:

E sono una certa immagine della Trinità la mente stessa, e la sua conoscenza, cioè la prole e la sua parola che viene da lei stessa, e l'amore come terzo, e queste tre cose sono una cosa sola e una sola sostanza. Né la prole è minore finché la mente si conosce tanto quanto è, né l'amore è minore finché essa si ama tanto quanto conosce e quanto è³⁰.

Nella tradizione è sant'Anselmo a riprendere il messaggio di sant'Agostino rendendolo fulcro della sua esperienza di Dio, esperienza che vede la fede illuminare l'intelletto: *intellectus quaerens fidem*. Sant'Anselmo dopo aver delucidato le varie implicanze dell'unità di Dio, ossia molteplici trattazioni, che in noi sono molte, ma che si riferiscono ad un'unica e medesima realtà, tratta del tema della Trinità delle persone divine nell'eguaglianza della sostanza. Dio è tutto ciò che è meglio essere piuttosto che non essere, quell'*Id quo maius cogitari nequit*, origine di ogni conoscenza anche quella sensibile, misericordioso ed impassibile, giusto e misericordioso assieme, vita della quale Egli stesso vive, illimitato ed eterno, maggiore di quanto si possa pensare di lui, eterno e semplicissimo, pieno di soavità, armonia, gusto e bellezza ineffabili, anteriore e superiore a tutte le cose, unico a possedere veramente e sommamente l'essere³¹:

E tu sei colui che sei propriamente e semplicemente, perché né hai un essere passato o futuro, ma un essere soltanto presente, né puoi essere pensato talvolta non esistente. E tu sei vita, luce sapienza, beatitudine, eternità e molti beni di questo genere, e tuttavia non sei che un unico e sommo bene, tu che sei totalmente autosufficiente, di nulla bisognoso, di cui tutte le cose hanno bisogno per esistere e per esistere bene³².

Delucidando le perfezioni di Dio, Anselmo riesce a contemplare quella Trinità di Dio che altro non è che l'unità sommamente semplice:

³⁰ AGOSTINO. *La Trinità*. Saggio introduttivo e note al testo latino di Giovanni Catapano. Traduzione, note e apparati di Beatrice Cillerai. Milano: Bompiani, 2019. IX, 18.

³¹ Cfr. ANSELMO D'AOSTA. *Proslogion*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Italo Sciuto. Testo Latino a fronte, Milano: Rusconi, 1996. par. 5-22.

³² *Proslogion*, par. 22.



D'altra parte, ciò che ciascuno è singolarmente lo è tutta la Trinità insieme: Padre, Figlio e Spirito Santo, poiché ciascuno singolarmente non è altro che l'unità sommamente semplice e la semplicità sommamente una, la quale non può essere né moltiplicata né essere due cose diverse. <<Ma una sola cosa è necessaria>>. In Verità, questo è quell'unico necessario in cui si trova ogni bene, che è anzi ogni bene, l'unico e totale e solo bene³³.

Riccardo di San Vittore sviluppa il cosiddetto modello dell'Unità Assoluta verso il modello relazionale, molto sensibile alla trinità personale e alla realtà dello Spirito Santo quale *Condilectus* dal *Dilectans* e dal *Dilectus*: l'Unità di Dio non può che essere Trinitaria. Riccardo di San Vittore, assai influenzato dal proprio maestro Ugo di san Vittore, influenzerà san Bonaventura da Bagnoregio che non a caso li richiamerà esplicitamente nella sua *Reductio Artium ad Theologiam*:

Il primo insegnamento riguarda la fede, il secondo il comportamento, il terzo il fine di entrambi. Al primo devono dedicarsi con faticoso sforzo i dottori, al secondo i predicatori, al terzo i contemplativi. Agostino insegna soprattutto il primo, Gregorio il secondo, Dionigi il terzo. Anselmo segue Agostino, Bernardo segue Gregorio, Riccardo segue Dionigi; poiché Anselmo è maestro dell'argomentazione, Bernardo nella predicazione, Riccardo nella contemplazione. Ugo poi eccelle in tutte queste cose³⁴.

Il Dottore serafico nell'*Itinerarium mentis ad Deum* cesellerà il tema dell'Unità di Dio con quello della Trinità nel capitolo V e VI, in un'articolazione che indica una medesima realtà, quello del Dio una sostanza in tre persone, attraverso il suo svilupparsi nella storia e nella tradizione stessa dell'uomo, e nell'avvicinarsi dell'Antico e del Nuovo Testamento.³⁵ Un Dio indicato nella sua Unità e Trinità, attraverso il Suo rivelarsi all'umanità itinerante, ma non errante. L'itinerario della mente, infatti, è *in Deum*. Ci sono, così, due modi o gradi per contemplare le perfezioni invisibili ed eterne di Dio, di cui l'uno ha per oggetto l'essenza divina, l'altro la proprietà delle persone. Nel primo modo fissiamo lo sguardo sull'essere di Dio, chiamandolo "colui che è", in particolare riferimento all'Antico Testamento; nel secondo modo ci concentriamo

³³ *Id.* par. 23.

³⁴ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO. *Riconduzione delle arti alla Teologia*. Traduzione di Silvana Martignoni. Roma: Città Nuova 2006. par 5.

³⁵ Cfr. DIZIONARIO BONAVENTURIANO, a cura di Ernesto Caroli. Milano: Editrici Francescani, 2008. Voce "Trinità". Cfr. LIEGGI, Jean Paul. *Teologia Trinitaria*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2020. p. 203-244.



sul Bene, cioè su quella massima diffusività che si realizza nelle persone della Trinità con particolare riferimento al Nuovo Testamento. San Bonaventura si riferisce primariamente, per ciò che concerne l'Antico Testamento, alla Rivelazione di Dio a Mosè come "Io sono Colui che sono"³⁶; per ciò che concerne il Nuovo Testamento si riferisce al Battesimo, nel quale si battezza nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo³⁷.

Possiamo sintetizzare quest'interrogazione, entro la quale l'essere umano ha cercato di pensare l'Unità e Trinità di Dio con le parole stesse che Dante rivolge a san Pietro nel cielo delle stelle fisse, circa l'oggetto del credere:

*E credo in tre persone eterne, e queste
credo una essenza sì una e sì trina,
che sofferà congiunto "sono" ed "este"*³⁸.

Conclusione

Il vertice del cammino dantesco congiunge conoscenza di sé medesimi e conoscenza del Principio primo di tutto ciò che è. Se questo principio ha per confine, cioè come identità profonda, amore e luce, è principio di conoscenza, in quanto illumina, ed è fine ultimo, dinamico e generativo: infatti, è alla luce di questo fine ultimo, il quale si profila anche come origine, che possiamo conferire un significato dinamico ed estatico alla nostra vita. Il sommo bene è, così, origine e fine ultimo, nell'orizzonte del quale indirizzare tutte le buone azioni, che sono tali in quanto partecipano di lui.

Inoltre, nella contemplazione della Trinità, in particolare nel *giro* del Figlio, Dante contempla la *nostra effige*, cioè la nostra ultima verità, l'archetipo dell'umanità, testimoniando per quanto possibile l'acquisizione piena in Dio, da parte dell'uomo, della definitiva e piena verità su se stesso³⁹.

Straordinaria la dinamica che possiamo intravedere proprio nei versi conclusivi del XXXIII canto, allorché Dante si accinge a ritornare

³⁶ Es 3,14.

³⁷ Mt 28,19; Lc 18,19.

³⁸ Pd. XXIV, vv. 139-141.

³⁹ Cfr. PERRIELLO, R. L. *La scienza del bene e del male nella Divina Commedia*, p. 289-301.



alla vita terrena e a testimoniare per quanto può ciò che ha visto. E' già una forma di integrazione e relazione tra la bellezza di un'esperienza vissuta e la vita concreta, che abbisogna di motivazione, di senso, di una risorsa presente nell'anima capace, attraverso il ricordo, di illuminare la quotidianità della vita nelle sue più disparate vicissitudini, nelle sue attese, frustrazioni, delusioni, speranze:

*Qual è l'geometra che tutto s'affige
per misurar lo cerchio, e non ritrova,
pensando, quel principio ond'elli indige,
tal era io a quella vista nova:
veder volea come si convenne
l'imgo al cerchio e come vi s'indova;
ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne⁴⁰.*

La bellezza di un ricordo, può infondere continuamente senso alla nostra esistenza, rinvigorendo le forze del cammino, le motivazioni, la comprensione di un valore, la prosecuzione di un messaggio, l'attuazione di un ideale, come luce perennemente luminosa, che non si spegne neppure di fronte alla morte e alla scomparsa di ciò che non è più⁴¹.

Siamo dunque immagine di quella Trinità, che ci chiama a trovare la nostra ultima verità nella contemplazione di Dio e in questa contemplazione accorgerci della condivisione e comunione che realizza l'essere umano in quanto è realtà stessa del Dio Trinitario, Dio di comunione, condivisione, comunicazione, che vengono donate in modo inesauribile. Tradurre nel tempo e trasmettere nella storia quest'acquisizione si rivela così, veramente, non solo un necessario supplire il non essere ed i limiti della creatura, bensì partecipare a quella vita eterna, infinita ed immortale, *sì come rota ch'igualmente è mossa⁴².*

⁴⁰ Pd. XXXIII, vv. 133-141.

⁴¹ Scrive RAFFAELE MASTROMARINO, nel suo *La gestione dei gruppi. Le competenze per gestire e facilitare i processi di gruppo*. Milano: Edizioni Franco Angeli, 2013. pag. 177: *I partecipanti del gruppo sono invitati a seguire una fantasia guidata, riportata di seguito, condotta dal formatore che li aiuta a ricordare una situazione dove si sono sentiti particolarmente felici.*

Al termine della fantasia guidata 2 o 3 persone del gruppo sono chiamate a raccontare a tutto il ricordo che hanno individuato mentre il formatore le stimola ad analizzarlo seguendo i passi seguenti: ...

⁴² Pd. XXXIII, V. 145.



Riferimenti

AGOSTINO. *La Trinità*. Saggio introduttivo e note al testo latino di Giovanni Catapano. Traduzione, note e apparati di Beatrice Cillerai. Milno: Bompiani, 2019.

AGOSTINO D'IPPONA. *Le Confessioni*. Introduzione, traduzione e note a cura di Aldo Landi. Milano: Edizioni Paoline, 1987.

ARDISSINO, E. *Tempo liturgico e tempo storico nella "Commedia" di Dante*. Prefazione di Giuseppe Mazzotta. Citta' del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

BENEDETTO XVI. *Deus Caritas est. Lettera Enciclica sull'Amore cristiano*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006.

BONAVENTURA. *Itinerario della mente in Dio*. Introduzione di Letterio Mauro. Traduzione di Silvana Martignoni e Orlando Todisco. Roma: Città Nuova, 2006.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, VI, 2.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO. *Breviloquium*, a cura del P. Giuliano Picciòli PFM, Vol. I. Siena: Ezio Cantagalli, 1931.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO. *Riconduzione delle arti alla Teologia*. Traduzione di Silvana Martignoni. Roma: Città Nuova 2006.

D'AOSTA, Anselmo. *Proslogion*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Italo Sciuto, Testo latino a fronte. Milano: Rusconi Libri, 1996.

DIZIONARIO BONAVENTURIANO, a cura di Ernesto Caroli. Milano: Editrici Francescani, 2008. Voce "Trinità".

FORTE, B. *Le Beatitudini: Esercizi spirituali*. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2023.

FRANCESCO. *Fratelli Tutti*. Lettera Enciclica sulla Fraternità e l'amicizia sociale. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

FRANCESCO D'ASSISI. *Expositio in Pater Noster*. In: ESSER OFM, Kajetan. *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*. Nuova edizione critica e versione italiana. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1995.

LIEGGI, Jean Paul. *Teologia Trinitaria*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2020.



LIVI, F. *Dante e la Teologia: L'immaginazione poetica nella Divina Commedia come interpretazione del dogma*. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2008.

PERRIELLO, R. L. *La scienza del bene e del male nella Divina Commedia: Per un'ermeneutica protologica della grande opera dantesca*. Prefazione di Alessandro Ghisalberti. Roma: Edizioni Antonianum-Medioevo, 2014.

PLATONE. *Timeo*, 34 B – 38 C;

PLATONE. *Parmenide*, 155 E – 157 B.

REALE, Giovanni. *Karol Wojtila. Un pellegrino dell'Assoluto*. Milano: Bompiani, 2005.

RECALCATI, Massimo. *La luce delle stelle morte. Saggio su lutto e nostalgia*. Feltrinelli, Milano 2022.

SGARBI, V. *Il Tesoro d'Italia. La lunga avventura dell'Arte*. Introduzione di Michele Ainis. Milano: Bompiani, 2013.



Os fundamentos teológicos da cultura e a imigração protestante na Colônia Dona Francisca no século XIX – Joinville-sc

Protestant immigration in Colonia Dona Francisca – Joinville-SC: aspects of the theological foundations of culture

*Euler Renato Westphal**

Univille

*Roberta Barros Meira***

Univille

*Daniele Claudia Miranda****

Univille

Recebido em: 21/04/2024. Aceito em: 09/07/2024.

* Doutor Honoris Causa (Dr. h.c.) pela Friedrich-Schiller-Universität Jena. Professor titular da Universidade da Região de Joinville, UNIVILLE. Docente permanente no Programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade PPGPCS e pesquisador da Friedrich-Schiller-Universität Jena. Possui graduação em Teologia, Bacharelado em Teologia pela Escola Superior de Teologia – São Leopoldo e doutorado em Teologia pela Faculdade EST.

E-mail: eulerwestphal@gmail.com.

** Professora Adjunta do curso de História e do Programa em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville, UNIVILLE. Pós-doutorado pela Universidade da Região de Joinville, UNIVILLE, 2016 e pela Universidad Nacional de Tucumán-Argentina, UNT, 2022). Doutora em História Econômica (Universidade de São Paulo, USP, 2013). Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2 CNPq.

E-mail: rbmeira@gmail.com.

*** Doutoranda em Patrimônio Cultural e Sociedade pela Universidade da Região de Joinville, UNIVILLE. Mestre em Educação (Universidade da Região de Joinville, UNIVILLE, Ano 2022). Licenciada em Pedagogia pela Universidade Federal do Paraná, UFPR, Ano 2005). Especialista em Organização do Trabalho Pedagógico com habilitação para docência nas diversas etapas de ensino (Universidade Federal do Paraná, UFPR, Ano 2008). Bolsista da FAPESC.

E-mail: daclam42@gmail.com.





Resumo: *Ao longo da história brasileira, diversas migrações europeias influenciaram a cultura e a educação no Brasil, com destaque para os imigrantes alemães que chegaram a partir de 1824 e se estabeleceram principalmente na região Sul. A tradição luterana dessas comunidades valorizava a conexão entre educação, cultura e trabalho. O artigo em questão tem como objetivo abordar aspectos da cultura dos imigrantes protestantes em Joinville (SC), numa perspectiva teológica. A metodologia utilizada foi a investigação documental e bibliográfica, concentrando-se na pesquisa dos textos de tradição protestante, de maneira especial Martinho Lutero e o protestantismo iluminista dos séculos XIX e XX, à medida que colocam luz sobre a cultura dos imigrantes protestantes em Joinville. Assim, busca-se pesquisar sobretudo o período de imigração, que se iniciou em 1851 e se estendeu até o começo do século XX. Consideramos que nesse período em Joinville havia as duas grandes vertentes teológicas que também existiam na Europa central, os protestantes de pensamento pietista e o protestantismo inserido no contexto iluminista. O iluminismo é fruto do protestantismo, que deu forma ao processo de secularização. Vemos que o protestantismo e a modernidade com sua proposta de secularização são processos que se condicionam. Esses mútuos condicionamentos são fundamentais nas expressões da cultura ocidental e na ideia do progresso econômico, que também se tornaram visíveis em Joinville.*

Palavras-chave: *imigração alemã; Joinville; secularização; teologia protestante; cultura.*

Abstract: *Throughout Brazilian history, several European migrations influenced culture and education in Brazil, with emphasis on the German immigrants who arrived from 1824 onwards and settled mainly in the South region. The Lutheran tradition of these communities valued the connection between education, culture and work. The article in question aims to address aspects of the culture of Protestant immigrants in Joinville (SC), from a theological perspective. The methodology used was documentary and bibliographical research, focusing on the research of texts from the Protestant tradition, especially Martin Luther and Enlightenment Protestantism from the 19th and 20th centuries, as they shed light on the culture of Protestant immigrants in Joinville. Therefore, we seek to research mainly the period of immigration, which began in 1851 and lasted until the beginning of the 20th century. We consider that during this period in Joinville there were two major theological trends that also existed in central Europe, Protestants with pietistic thinking and Protestantism inserted in the Enlightenment context. The Enlightenment is the fruit of Protestantism, which shaped the process of secularization. We see that Protestantism and modernity with its proposal for secularization are processes that condition each other. These mutual conditionings are fundamental in the expressions of Western culture and the idea of economic progress, which also became visible in Joinville.*

Keywords: *german immigration; Joinville; secularisation; protestant theology; culture.*



Introdução

Há 200 anos, em 1824, os primeiros grupos de imigrantes alemães chegaram ao Brasil por meio de iniciativas organizadas entre o governo brasileiro e as companhias de emigração situadas nas cidades portuárias do norte da Alemanha. Esse processo de imigração foi se expandindo para outras áreas da região do sul do Brasil nas décadas seguintes. Em meados do século XIX, o fluxo migratório se estendeu para o Estado de Santa Catarina. Em 1847 imigrantes se estabeleceram na Colônia de Santa Isabel, situada em áreas dos municípios de Rancho Queimado e Águas Mornas. Em 1850, esse movimento migratório alcançou as margens do Rio Itajaí-Açu, denominada de Colônia Itajahy, em Blumenau. Em 1851, por meio de companhias hamburguesas de colonização, os primeiros imigrantes foram assentados na Colônia Dona Francisca, que hoje corresponde a região de Joinville. É importante ressaltar que esse processo ocorreu antes da unificação alemã, em 1871.

Considerando essas notas introdutórias, este artigo tem como problema de análise a questão da cultura dos imigrantes alemães a partir de 1851 na cidade de Joinville, que se expressava na teologia de tradição protestante (IPHAN, 2008; 2011). Pergunta-se pela questão teológica e cultural que os imigrantes trouxeram para o Brasil. O protestantismo promoveu importantes contribuições culturais na Europa e nos Estados Unidos da América. Os teuto-brasileiros criaram cultura e um modelo diferenciado de sociedade e de economia no contexto de Joinville e Blumenau (SC), por exemplo (Ternes, 2001; IPHAN, 2008; Fundação Catarinense, s.d)¹. Segundo a historiadora Débora Bendocchi Alves (2018, p. 56),

em uma sociedade escravocrata as colônias alemãs construíram um modelo alternativo de sociedade por meio de sua organização política, social, religiosa e econômica, que não deve ser considerado como

¹ Podemos destacar que a legislação que regulamentava a criação dos núcleos coloniais no século XIX era marcada pela pressão das políticas internacionais abolicionistas. Nesse sentido, a necessidade de transição da mão de obra escravizada para a livre já figurava no rol das preocupações do Estado. Um exemplo foi o artigo 40 do decreto n. 3.784, de 19 de janeiro de 1867, que regulava os núcleos coloniais do Estado, e, definia que, “nas colônias, que d’ora em diante se fundarem, é expressamente proibido, sob qualquer pretexto, a residência de escravos. Igualmente não poderão nas existentes estabelecer-se pessoas que levem escravos em sua companhia” (Brasil, 1888). Aos imigrantes, das regiões de Santa Catarina, cabia principalmente ocupar as áreas de fronteira em disputa, como na Região Sul do Brasil. No entanto, é preciso ressaltar que a escravidão não deixou de ser uma realidade em muitas das colônias, como foi o caso da própria Dona Francisca (Guedes, 2007).



*contradição, mas como parte integrante do patrimônio da sociedade estabelecida com participação ativa no seu desenvolvimento futuro*².

Nesse período temos duas grandes vertentes teológicas que vieram para Joinville, os protestantes de uma linha de pensamento de cunho confessional e o protestantismo que estava inserido no contexto iluminista (Cunha, 2003). Ambos tinham aspectos convergentes, mas também diferenças significativas na interpretação de textos do reformador Martinho Lutero (Elert, 1953). A relação entre a cultura protestante e a modernidade com seu foco no trabalho e no progresso material, abordada por Max Weber (2004), está fundamentada principalmente nos estudos de Lutero, Calvino e, de maneira especial na obra do teólogo Albrecht Ritschl *Geschichte des Pietismus*, um clássico da literatura teológica do século XIX. Ritschl, que representava o protestantismo iluminista, pesquisou e escreveu a sua obra maior sobre o pietismo, que também foi um movimento de protesto contra os iluministas (Weber, 2004). No entanto, observa-se que a literatura publicada acerca da imigração em Joinville, muitas vezes, negligência os aspectos secularizados do protestantismo. Joinville, por sua vez, oferece uma importante fonte para estudo sobre a relação entre imigração, cultura e teologia, evidenciando como diferentes correntes políticas, culturais e confessionais moldaram o cenário cultural e político da região.

A história da imigração de pessoas da Europa central para a Colônia Dona Francisca começou quando as terras onde se encontram os municípios de Joinville, São Bento do Sul, Jaraguá do Sul e Schroeder faziam parte do dote da princesa Francisca Carolina, filha de Maria Leopoldina da Áustria e de D. Pedro I. Francisca Carolina era irmã de D. Pedro II. O dote foi recebido por ocasião do seu casamento, em 1843, com o príncipe da cidade francesa de Joinville, François Ferdinand Philippe d'Orleans, falecido em 1900 (Guedes, 2005). Em virtude das revoluções de 1848, tiveram de se exilar na Inglaterra. O príncipe solicitou ao vice-cônsul da França no Brasil, Léonce Aubé, que entrasse em contato com o senador de Hamburgo Christian Mathias Schroeder para colonizar as terras do dote em Santa Catarina. Surgiu, assim, o “Hamburger Kolonisationsverein” em 1849, dirigido por Schroeder, na região da Colônia

² No original: *In einer Sklavenhaltergesellschaft haben die deutschen Kolonien mit ihrer politischen, sozialen, religiösen und ökonomischen Organisation ein alternatives Gemeinschaftsmodell errichtet, das nicht als Gegensatz, sondern als Bestandteil der etablierten Gesellschaft zu betrachten ist und an deren Weiterentwicklung aktiven Anteil genommen hat* (tradução própria).



Dona Francisca, nome dado em homenagem à proprietária das terras, a princesa Francisca Carolina.

Nos anos de 1840 e 1850, nas sociedades europeias, vivia-se a opressão política, que acarretava problemas econômicos e um futuro incerto. “Milhares de artesãos e camponeses emigraram, era porque as estruturas políticas, econômicas e sociais de diversos Estados germânicos não se adaptavam às transformações que se anunciavam no período” (Blancpain, 1994, p. 58-63). As mudanças nesse período poderiam denotar a perda de suas propriedades, assim como a precarização profissional.

Alguns vieram para a Região Sul do Brasil para melhorar de vida, outros pela liberdade política, porque eram vistos como inimigos políticos, como aconteceu com Ottokar Doerffel, que era advogado e tinha sido *Bürgermeister* (prefeito) em Glauchau, na Saxônia (Matzke, 2018, p. 13-28). Ele foi um líder da revolução nos anos de 1850 e teria sido obrigado a sair de seu país. Ao tornar pública sua decisão de deixar a Alemanha, muitos dos seus compatriotas “estavam prontos para acompanhá-lo e compartilhar a mesma sina” (Strobel, 2014, p. 22), em que pese a difícil decisão de deixar Glauchau:

Em fins de setembro de 1854, muitas pessoas deixavam lentamente a cidade de Glauchau, na Saxônia. Se algum estranho os observasse, provavelmente julgaria que se tratava de um cortejo fúnebre, em que um ente querido estava sendo levado para sua última morada. Não era este o caso. Tratava-se de gente cansada da Europa, ou seja, emigrantes que decidiram trocar a sua querida pátria por uma terra estrangeira, distante e desconhecida. Era a época em que toda a América estava sendo colonizada e cada país procurava atrair colonos de origem germânica para suas terras. Assim também o Brasil, na América do Sul, que seria o nosso destino, ou melhor, a nossa nova pátria. A nossa meta era Joinville, que se destinava, juntamente com a futura cidade de Blumenau, a imigrantes alemães (Strobel, 2014, p. 26).

O fato é que, com o deslocamento físico de homens e mulheres, deu-se a emigração de ideias, valores e costumes orientados pela tradição desses emigrantes.

Dilney Cunha (2003), na sua obra sobre a imigração dos suíços em Joinville, descreve as condições precárias em que os imigrantes suíços viviam na Europa, pois eram especialmente pobres e, além disso, foram discriminados pelas autoridades por causa da condição de extrema



pobreza. O contexto de penúria e a absoluta falta de perspectiva de um futuro melhor fizeram com que os suíços imigrassem para Joinville, a partir de 1851. Cunha (2003) aponta para as tensões teológicas, políticas e culturais entre os suíços e os alemães. Os suíços em Joinville perderam espaço para a elite germânica de um protestantismo secularizado, que controlava a escola, a direção da colônia e as associações culturais, incluindo a maçonaria.

A memória de que os suíços foram discriminados pelos alemães ainda está presente em nossos dias em meio aos descendentes de imigrantes suíços em Joinville. Segundo depoimentos de descendentes suíços colhidos por Ilanil Coelho (2011), os alemães, no início da colonização, rechaçaram os suíços em virtude do poder econômico e intelectual. Os suíços ficavam em desvantagem por serem pobres. Em função da sobreposição cultural dos alemães, ao longo das décadas, a identidade dos suíços foi confundida com a dos alemães. Ainda segundo Coelho (2011), somente em 1997 houve uma retomada da identidade dos suíços em Joinville por meio do Instituto Pró-Memória Suíça.

O protestantismo liberal de característica iluminista, encabeçado pelos líderes da colônia, que eram alemães, estava em descompasso com os anseios dos imigrantes suíços, que representavam um protestantismo de espiritualidade de tradições calvinista e pietista. O Pietismo foi um movimento de reforma teológica com foco na ética, na experiência pessoal da justificação pela graça, no interior do protestantismo do século XVII, liderada por Philipp Jakob Spener, cuja obra clássica intitulada *Pia Desideria*, foi publicada em 1675³.

Apesar das diferenças entre as tradições da reforma protestante, luteranos, pietistas e calvinistas, tinham como ponto de união o princípio da reforma liderada por Lutero e a sua ética moldada pela honestidade, tolerância, trabalho, educação e progresso material. Nesse aspecto, essas

³ Há uma tradução da *Pia Desideria* para o português, a partir do idioma alemão. A tradução pode ser encontrada no seguinte livro: SPENER, Philip Jacob. *Mudança para o futuro – Pia Desideria*. Trad. Dilmar Devantier. Curitiba; São Bernardo do Campo (SP): Encontrão Editora; Inst. Ecum. Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1996. O movimento pietista mereceria um artigo específico devido à sua relevância no âmbito geográfico da então denominada Colônia Dona Francisca, que influenciou significativamente as comunidades luteranas dessa região. Um exemplo foi a fundação da comunidade pietista-luterana denominada *Brüderthal*, Vale Fraterno, estabelecida pelo pastor Wilhelm Gottfried Lange em 1886. Esta comunidade, que não obteve êxito duradouro, estava localizada no município de Guarimirim, nas proximidades do município de Joinville em Santa Catarina (Ver Adami, 2003).



vertentes desembocaram em um grande caudal que determinou significativamente a cultura do trabalho em Joinville.

Conforme estudos desenvolvidos em Joinville, os imigrantes alemães apresentavam uma identidade comunitária coesa em função das circunstâncias adversas, como as doenças, a falta de comunicação com outras cidades, o clima e as distâncias entre as moradias (Costa, 2005). Além disso, eles tiveram esmero muito grande com a educação. Do mesmo modo, o trabalho e o progresso, com a industrialização, eram valores fundamentais para os imigrantes alemães que se fixaram em Joinville. Para eles, trabalho, educação, música, associações de tiro ao alvo, danças, leitura e amor pela literatura eram aspectos significativos nesse processo (Costa Andrade; Gabardo Lopes; Anjos de Freitas, 2005; Silva, 2008). Esse modelo de piedade que tinha o trabalho, o progresso econômico e a educação como centro da vida religiosa e não a celebração da liturgia causava estranheza à população brasileira, uma vez que o catolicismo estava fortemente vinculado ao processo de colonização da América Portuguesa e ao fortalecimento do sistema monárquico no período pós-independência do Brasil. Nesse sentido, “o protestantismo auxiliou na ascensão do capitalismo industrial, não por meio de uma maior liberdade religiosa, mas definindo e sancionando uma ética do comportamento cotidiano que conduziu ao sucesso empresarial” (Bernardelli; Michellon, 2018).

Como este artigo se propõe a refletir acerca das redes de significado da cultura dos imigrantes alemães em Joinville, constata-se que a transmissão de memórias e de saberes, utilizando como dois dos seus principais vetores a sua confessionalidade e a educação, permitiu que os imigrantes e seus descendentes cultivassem uma identidade local. Assim, se procura desvendar as peculiaridades dos fatores históricos oriundos do processo imigrantista que se desenrolou a partir da segunda metade do século XIX.

Para concretizar o sonho de uma nova vida em uma terra mais promissora do que a Europa, os imigrantes se apoiaram em princípios formulados pela doutrina protestante. Esses princípios desempenharam um papel essencial ao orientar vários aspectos da vida nas colônias agrícolas estabelecidas pelo Império⁴.

⁴ O governo brasileiro pautaria a política imigrantista do século XIX principalmente pela ideia de uma natureza dadivosa. O sucesso do projeto resultou na entrada de imigrantes entre 1820-1890 de diversas nacionalidades, quase alcançando a cifra



1 Aproximações entre teologia e cultura

No contexto da imigração protestante para a Colônia Dona Francisca, a teologia como base para a construção de uma *Weltanschauung* fornecia os instrumentos de coesão social e de sentido para a existência humana em meio a penúria econômica, o isolamento social e as condições naturais hostis. Poderíamos considerar que a cultura é a forma visível de valores e de visões de mundo que compõem a consciência e a racionalidade humana, o que é próprio da vida de uma pessoa e de sua condição humana (Grondin, 1999; Gadamer, 2002).

Ao investigar certas formas da cultura em Joinville, focamos nos aspectos teológicos dessa cultura, sua visão de mundo e a sua visão de vida⁵. Segundo Geertz (2011), o ser humano é dependente dos costumes, usos, valores, conjunto de hábitos para que a vida seja possível. Ele precisa de sistemas de orientações que ordenem o seu comportamento. O papel da cultura na vida humana é essencial para dar sustentação e significado à vida. “O homem precisa tanto de tais fontes simbólicas de iluminação para encontrar seus apoios no mundo porque a qualidade não-simbólica constitucionalmente gravada em seu corpo lança uma luz muito difusa” (Geertz, 2011, p. 33). O ser humano tem como um de seus bens mais valiosos a imaterialidade dos seus símbolos, que proporcionam orientação para a construção da existência e, com isso, sentido e segurança para a vida. Os sistemas de orientação são denominados de *Weltanschauung* (visão de mundo) e *Lebensanschauung* (visão de vida). Para Geertz (2011), os homens sem *Weltanschauung* e *Lebensanschauung*, ou seja, sem cultura, “seriam monstruosidades incontroláveis, com muitos poucos instintos úteis, menos sentimentos reconhecíveis e nenhum intelecto...” (Geertz, 2011, p. 35).

de um milhão de pessoas. Como a realidade encontrada não condizia com a visão reordenadora vendida pelo Brasil na Europa, os imigrantes enfrentaram diversas dificuldades e precisaram tanto salvaguardar como adaptar os modos de vida, as tecnologias e a cultura que traziam da Europa. Como destaca Sérgio Buarque de Holanda (1972), o Brasil muito se valeu de argumentos falaciosos empregados por agentes consulares de um futuro pródigo que aguardariam os imigrantes na terra de eleição.

⁵ Os processos de reconhecimento oficial do patrimônio cultural em Joinville ainda se pautam pela valorização do tombamento de edifícios históricos, modelo consagrado desde a Revolução Francesa. As discussões sobre o patrimônio imaterial da cidade têm avançado, por exemplo, ao incluir os patrimônios negros, no entanto a cultura religiosa e educacional dos imigrantes se encontra sombreada pelos fatores políticos e econômicos posteriores ao processo de colonização, como a Campanha de Nacionalização implementada no Governo Vargas (Machado, 2018).



Esta *Weltanschauung* e *Lebensanschauung*, como ideia do progresso, uniu os liberais, a maçonaria e o protestantismo. O protestantismo priorizou o trabalho individual e a educação de suas comunidades (Vieira, 1987). Abordagem semelhante também é encontrada em Sérgio Buarque de Holanda (1969), que trata de aspectos que relacionam a questão teológica e a ética protestante que enfatizam o trabalho e o progresso. Nesse sentido, para ele, a ética protestante seria marcada por um espírito de organização espontânea, as responsabilidades pessoais, a exaltação do trabalho manual, a racionalização da vida e a menor centralização das decisões nas mãos do Estado (Holanda, 1963).

Para Martin Dreher (2003), o Brasil, na segunda metade do século XIX, precisava de trabalhadores que pudessem estruturar a lavoura, que era considerada atrasada, e a indústria quase inexistia. O comércio escravagista terminou em 1850, e havia a necessidade de suprir a lacuna deixada pela força escrava de trabalho nas lavouras de café, substituindo os escravos por pessoas que eram vistas pela elite brasileira como detentoras de conhecimentos técnico e de trabalho metódico, o que era característico dos imigrantes alemães e italianos⁶. Por outro lado, a colonização no Sul do Brasil teve as funções de defender as fronteiras nacionais e minimizar as crises de falta de alimentos que atingiam um país que priorizava a monocultura de exportação. Nesse sentido, explica-se a escolha pela formação de colônias agrícolas pautadas pela pequena propriedade e pela policultura na região (Dreher, 2003; Guedes, 2005).

2 O trabalho e educação enquanto secularização do protestantismo

A expressão cultural do protestantismo em Joinville, como o trabalho e o progresso, é reflexo de uma dimensão secularizada do protestantismo. A secularização consiste em uma consequência da teologia de Martinho Lutero

⁶ “A política imigrantista foi retomada por D. João VI já quando a chegada da Corte no Brasil, em 1808. Essa política portuguesa seria coroada pelo decreto de 16 de março de 1820, que se pode dizer que inaugurou o fundamento jurídico de formação de colônias no Brasil. Mas, seria após 1850, que a política imigrantista teria maior destaque, direcionando-a para a ocupação de áreas despovoadas, como Santa Catarina e Paraná. Ao contrário do ocorrido aos imigrantes direcionados às áreas cafeeiras, essa região caracterizou-se por uma população de imigrantes que receberam imediatamente a posse da terra, caracterizando-se como pequenos proprietários rurais. Dispunham, neste caso, de favores especiais, pois estavam baixo o status de núcleos coloniais. Certamente, o atrativo maior apresentado aos candidatas à imigração seria um país escassamente povoado, com terras extremamente férteis” (Meira, 2018, p. 85).



da justificação pela fé, que foi investigada em suas principais obras (Lutero, 1989; 1993). Segundo nossa hipótese de pesquisa, a cultura de Joinville, enquanto expressão do trabalho disciplinado e da educação como formação de identidade de comunidade, tem sua fundamentação no pensamento da justificação de Lutero e, por conseguinte, nas pregações dos pastores protestantes em Joinville. O propósito é investigar a relação entre a teologia de tradição decorrente de Lutero, que se expressa culturalmente no progresso material e no trabalho. Essa relação também se denominava de *Kulturprotestantismus* (protestantismo cultural) (Schmidt, 1979). Dessa maneira,

Os resultados da reforma protestante apareceram por meio da elevação do nível de alfabetização e do número de candidatos para a educação avançada, assim como da continuidade da alfabetização entre as gerações, pois as mães também deveriam ser alfabetizadas (Bernardelli; Michellon, 2018, p. 495).

Assim, a teologia constitui o fundamento para a expressão cultural protestante. Deve-se considerar, nesse contexto, que os imigrantes, de maneira especial alguns dos seus pastores, pertenciam ao movimento iluminista na Alemanha. Ou seja, o iluminismo é uma construção do protestantismo, lembrando que foi a própria teologia protestante que proporcionou esse processo de secularização (Schneewind, 2001). O protestantismo e a modernidade com sua proposta de secularização são processos que se condicionam, segundo Carlos Eduardo Sell (2006). De modo semelhante, Paul Tillich (1992) denomina a modernidade e a secularização da “era protestante”, no conjunto da cultura ocidental do progresso econômico. Segundo ele, “com a secularização de todos os domínios da existência humana desaparece o significado transcendental da vida juntamente com as interpretações das antigas ideias e símbolos religiosos” (Tillich, 1992, p. 241). A secularização encontrou ambiente favorável no protestantismo, pois, pela centralidade da aceitação incondicional de Deus por graça, não há mais necessidade do sistema sagrado (Westphal, 2019). Desse modo, no processo de secularização, o trabalho torna-se expressão da piedade religiosa, do serviço a Deus. “Assim, na *Weltanschauung* (visão de mundo) dos imigrantes, o trabalho aparece como elemento central e a crença de que somente através dele seria possível construir uma nova vida, mais digna e confortável, passou a nortear suas ações cotidianas” (Cunha, 2008, p. 58).

Desse modo, pela doutrina da justificação, os símbolos religiosos são interpretados para o interior da realidade intramundana, afunilados



para a esfera da educação e do trabalho, que passa a ser considerada vocação religiosa, vivida no âmbito secular, e não no campo religioso. Na visão de Tillich (1992, p. 242-243):

O princípio central do protestantismo é a doutrina da justificação pela graça apenas, significando que nenhum indivíduo ou grupo humano pode reivindicar para si a dignidade divina em consequência de conquistas morais, de poder sacramental, de sua santidade ou de sua doutrina. O protestantismo está pronto a anunciar o protesto profético a todos os que conscientemente assumirem tal atitude. [...] Significa a impossibilidade de qualquer sistema sagrado, eclesástico ou político; que não pode haver qualquer hierarquia sagrada revestida de autoridade absoluta; e que não pode haver qualquer verdade nas mentes humanas idêntica à verdade divina. [...] Cada protestante, cada leigo, cada ministro (os ministros no protestantismo nada mais são do que leigos qualificados) tem que decidir por si próprio se determinada doutrina é verdadeira ou falsa, se os profetas existentes em seu meio são verdadeiros ou falsos, e se o poder é divino ou demoníaco. Nem mesmo a Bíblia é capaz de dispensá-lo desta responsabilidade, pois ela também está sujeita à interpretação: não há doutrina, profeta, sacerdote ou poder que não procurem justificar-se por meio da Bíblia. Para os protestantes, a decisão será sempre individual.

Nessa perspectiva, Tillich (1992) distingue bispos, sacerdotes e monarcas, que detêm certa autoridade sacramental, e ministros protestantes, que são essencialmente professores, ou seja, se valem do seu intelecto. Observa-se, assim, que teólogos e ministros são leigos com formação intelectual. Esse é um aspecto fundamental da secularização na tradição protestante. Assim, segundo estudos de Westphal (2019), a secularização, a modernidade e o iluminismo são abordados com base em aspectos teológicos. Principalmente a teologia de tradição iluminista separou o reino da direita e o da esquerda, lei e Evangelho, criação e redenção, de tal forma que o âmbito da criação se tornou tão autônomo que dispensou a justificação pela obra de Cristo, o Evangelho.

Immanuel Kant (1917; 1993), educado na tradição pietista-luterana, estava sinceramente preocupado com a eficácia moral da fé cristã, e tudo aquilo que não contribuía para a eficácia moral deveria ser descartado, a exemplo da doutrina trinitária, da obra salvífica de Cristo, da encarnação de Cristo e da redenção. O filósofo diz que não faz diferença se Deus é três ou até dez pessoas, pois isso não pode ser racionalmente compreendido nem tem efeito prático para a moral. Portanto, Kant, como bom e piedoso luterano e de família advinda do



movimento luterano-pietista, ao querer afirmar a autonomia da revelação e a autonomia da redenção como grandezas separadas, secularizou definitivamente a teologia protestante.

Segundo o filósofo italiano Gianni Vattimo (2002; 2004; 2006) e Rodrigues (2007), a cultura protestante colocou a base para a concepção do progresso econômico, social e científico como projeto de vida na civilização moderna. Também para o filósofo e psiquiatra Karl Jaspers (1948), há uma profunda relação entre a cultura moderna e a tradição protestante. Rodrigues (2007) diz que a reforma foi o primeiro movimento de secularização do religioso, que é um jeito não religioso de viver a sua relação com Deus, abrindo, assim, caminhos para a modernidade⁷.

O teólogo Friedrich Gogarten (1966), conhecido pela sua forte oposição ao regime nazista, falou a respeito da necessária secularização da teologia. A encarnação de Cristo é o fundamento do processo de secularização do mundo, que não é mais visto como divino, mas está colocado no contexto das contingências da criação de Deus. Essa é a liberdade por meio da fé. A autonomia é conferida por Deus para viver responsavelmente. A secularização consiste em dádiva da libertação, que é dada em Cristo, pois o cristão está livre do medo do mundo mítico e assume liberdades em favor do mundo. Logo, a autonomia do cristão leva para a secularização, que, por sua vez, abarca todas as áreas da vida. Segundo o raciocínio secularizado, cada âmbito do saber obedece às leis inerentes aos diferentes campos de ação. Não se aceitam normas que vêm de fora, porque estas são vistas como imposições alheias àquele âmbito do saber e da vida humana.

Foi nesse contexto que vários pastores luteranos vieram para Joinville, incluindo o pastor e doutor em filosofia Jakob Daniel Hoffmann. Ordenado pelo consistório de Lübeck, Hoffmann chegou à Colônia Dona Francisca em 1851. Sua formação acadêmica foi influenciada pelo iluminismo e pelos ideais da teologia liberal, que seguiam o pensamento de Kant, Hegel e Schleiermacher, destacados teólogos protestantes da época (Barth, 1961)⁸.

O sucessor de Hoffmann, Gerog Hölzel, chegou ao Brasil em 1854 com sua família e assumiu a função de pastor na Colônia Dona

⁷ A filosofia de Nietzsche, que era teólogo luterano, é um exemplo de como a secularização brotou do interior da tradição protestante.

⁸ O renomado teólogo suíço, especialmente conhecido por sua oposição ao regime nazista, Karl Barth analisa a história da filosofia dos séculos 18 e 19 como expressão da cultura protestante.



Francisca, permanecendo nela até 1858. Durante esse período, ele se associou à maçonaria e à elite da cidade e tornou-se “venerável mestre” na maçonaria. Os protestantes pietistas e calvinistas acusavam-no de ser demasiadamente liberal (Cunha, 2003). Em decorrência disso, suspeitava-se de ser “ateu”, segundo eles, o que não era incomum na tradição luterana.

Também Jaspers (1948), filósofo existencialista, chamava atenção para o equívoco do iluminismo e do protestantismo de perder a dimensão dos conteúdos especificamente cristãos, na busca de uma grande síntese filosófico-religiosa. Permaneceram somente alguns conceitos distorcidos, ou seja, a teologia cristã ficou reduzida às trivialidades, segundo ele.

Essa discussão é relevante para compreender os processos de construção cultural de Joinville, e quem nos auxilia a entender essas imbricações culturais é Max Weber (2004), quando analisa a questão da cultura e suas implicações éticas com base na tradição protestante na Europa e nos Estados Unidos:

Se é que é possível encontrar um objeto que dê algum sentido ao emprego dessa designação, ele só pode ser uma “individualidade histórica”, isto é, um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo, do ponto de vista de sua significação cultural (2004, p. 41).

Na obra de Weber (2004), vê-se que a cultura é fruto de uma teologia. Nesse contexto, as abordagens sobre Joinville tratam das expressões da cultura, entretanto o seu conteúdo teológico não é suficientemente considerado. Ou seja, a memória da cultura fica restrita às materialidades sem considerar a memória em sentido mais amplo. O conceito de memória que Le Goff (2003) apresenta ajuda a ampliar a visão de memória:

A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar as impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas (Le Goff, 2003, p. 419).

Terry Eagleton (2005, p. 106) diz que, “numa interação em três frentes, a cultura como espiritualidade é corroída pela cultura como mercadoria, para dar origem à cultura como identidade”. Os imigrantes viveram a miséria humana na Alemanha e Suíça, que os fez saírem da Suábia, da Pomerânia, do Palatinado, da Bavária e do cantão de



Schaffhausen. Apesar da pobreza, eles tinham sua dignidade construída por meio da leitura da Bíblia, proporcionada pela teologia da reforma protestante (Elias, 1997; Dreher, 2003). A proibição do alemão, na Era Vargas, quebrou a base de sustentação da identidade forjada pela escola e pela leitura (Silva, 2008). A leitura da Bíblia era o que garantia as redes de significados éticos e culturais dos alemães e suíços. Para a tradição protestante, sem livro, não há cultura. A leitura da Bíblia é mais importante que o rito religioso. A leitura e a interpretação individual da Bíblia, sem a intervenção de uma autoridade externa, são aspectos fundamentais do *habitus* da cultura protestante (Wachholz, 2003). Elias (1997, p. 95) corrobora isso ao dizer que:

Max Weber denominou uma “formação de consciência protestante”: a construção de um mecanismo de autocontrole, com a ajuda do qual uma pessoa, completamente sozinha, estava capacitada a orientar suas próprias ações – seja o que for que as pessoas digam – para decidir por si mesma e ser responsável somente perante sua consciência e seu Deus.

Dito isso, volta-se a observar que a “consciência protestante” (Elias, 1997) é um valor importante e presente na cultura de Joinville. Estudos recentes mostram a relação entre educação e cultura da tradição protestante, que foram essenciais para a construção da sociedade moderna (Koerrenz, 2010; 2011).

Conclusão

Os reformadores, especialmente Lutero, apontaram para a secularização como uma necessidade do próprio Evangelho, a relação entre o mundo e as coisas eternas. Pretendeu-se investigar os pressupostos teológicos da cultura joinvilense, que estão disseminados nas suas expressões materiais e imateriais, a exemplo do trabalho, da indústria e da educação. Na tradição luterana, educação e cultura estão interligadas. Assim, o protestantismo em Joinville foi promotor da cultura que se mostrava pelo trabalho e pelo progresso material. Quis-se ver, atrás das dinâmicas dessa cultura, os referenciais, o mundo simbólico e os “sistemas de símbolos significantes” (Geertz, 2011, p. 35) que geraram as forças para essa concepção de cultura e em que medida elas estão presentes nas fontes analisadas.

A história da colônia Dona Francisca faz parte de um movimento relativamente recente na história do Brasil, marcado pela luta em prol da



liberdade religiosa e a livre-expressão das religiões não católicas, como o protestantismo. O processo de formação das colônias agrícolas e da imigração pelo viés da história das religiões ainda carece de pesquisas mais aprofundadas. Este artigo tem como foco a ampliação da história e da memória, que, segundo Janine Gomes da Silva (2010), na maioria das vezes, permanece atrelada apenas à lembrança de edificações, ruas e outras construções. A manutenção da cultura foi considerada ponto-chave para a sobrevivência, na visão dos imigrantes que sonhavam com um lugar livre da fome e das injustiças. A preservação da confessionalidade teológica e de um modelo educacional europeu significou a possibilidade da reconstrução da vida, que une o passado europeu e o presente nas terras brasileiras. Ao pautar-se por questões teológicas, observa-se os modos de vida e das ideias que circulavam entre os diferentes espaços.

Na Colônia Dona Francisca estavam as esperanças, os conflitos, os preconceitos, a cultura, os modos de viver, as visões de mundo, que possibilitam um novo olhar para a história da imigração e das religiões no Brasil.

Referências

ADAMI, Luiz Saulo. *Testemunho de fé: memorial do Pastor Wilhelm Gottfried Lange*. Blumenau: Nova Letra, 2003. (Edição em português e alemão).

Alves, Débora Bendocchi. Brasilien als Ziel Deutscher Auswanderer im 19. Jahrhundert. In: MATZKE, Judith. Ida und Ottokar Dörffel – Ein Leben auf zwei Kontinenten. In: MATZKE, Judith. *Von Glauchau nach Brasilien: Auswanderbriefe von Ida und Ottokar Dörffel (1854-1906)*. Halle/Saale: Mitteldeutscher Verlag, 2018. p. 41-56.

BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. 3. Aufl. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1961.

BERNARDELLI, L. V.; MICHELLON, E. O Impacto da Religião no Crescimento Econômico: Uma Análise Empírica para o Brasil em 1991, 2000 e 2010. *Estudos Econômicos* (São Paulo), v. 48, n. 3, p. 489-523, jul. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ee/a/pfkshrDbL-DyJFqcGzTfT7Tb/>. Acesso em: 12 abr. 2024.

BLANCPAIN, Jean-Pierre. *Migrations et mémoire germaniques em Amérique Latine*. Estrasburgo: Presses Universitaires de Strasbourg, 1994.



BRASIL. *Coleção das leis do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1888.

COELHO, Ilanil. *Pelas tramas de uma cidade migrante*. Joinville: Editora Univille, 2011.

COSTA, Iara Andrade. A cidade da ordem: Joinville – 1917-1943. In: GUEDES, Sandra Leite Pachcoal de Camargo *et al.* *História de (I)mi-grantes: o cotidiano de uma cidade*. 2. ed. Joinville: Editora Univille, 2005. p. 104-159.

COSTA ANDRADE, Iara; GABARDO LOPES, Cláudia Valéria; ANJOS DE FREITAS, Dúnia (org.). *Tempos de educar: os caminhos da história do ensino na rede municipal de Joinville/SC – 1851/2000*. Joinville: Editora Univille, 2005.

CUNHA, Dilney. *Suíços em Joinville: o duplo desterro*. Joinville: Letra D'Água, 2003.

CUNHA, Dilney. *História do trabalho em Joinville: Gênese*. Joinville: Toda letra, 2008.

DREHER, Martin Norberto. *Igreja e germanidade: estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. 2. ed. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia; Sinodal, 2003.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

EAGLETON, Terry. *O problema dos desconhecidos: um estudo da ética*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ELERT, Werner. *Morphologie des Luthertums: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums*. Munique: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953. v. 2.

ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FUNDAÇÃO CATARINENSE DE CULTURA (FCC). *Cartilha Patrimônio Imaterial*. Florianópolis: Secretaria de Estado de Turismo, Cultura e Esporte; Governo do Estado de Santa Catarina, [s.d.].

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4. ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2002.



GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

GOGARTEN, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Munique; Hamburgo: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

GUEDES, Sandra Paschoal Leite de Camargo. A Colônia Dona Francisca: a vida... o medo... a morte. In: GUEDES, Sandra Paschoal Leite de Camargo et al. *História de (I)migrantes: o cotidiano de uma cidade*. 2. ed. Joinville: Editora Univille, 2005. p. 11-48.

GUEDES, Sandra Paschoal Leite de Camargo. A escravidão em uma colônia de “alemães”. In: *Simpósio Nacional de História*, 2007. Anais [...]. São Leopoldo, 2007. p. 1-9.

GUEDES, Sandra Paschoal Leite de Camargo. Reflexões sobre o conceito de patrimônio cultural. In: MARMO, Alena Rizi; LAMAS, Nadja de Carvalho. *Investigações sobre arte, cultura, educação e memória*. Joinville: Editora Univille, 2012. p. 102-109.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Prefácio do tradutor. In: DAVATZ, Thomas. *Memórias de um colono no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1972.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Brasília: Editora da UnB, 1963.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Portal*. Brasil: Iphan. Disponível em: Home – IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Acesso em: 14 dez. 2022.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Roteiros Nacionais de Imigração – Santa Catarina: preservação do patrimônio cultural*. Florianópolis: Iphan; Superintendência Regional, 2008.

JASPERS, Karl. *Der Philosophische Glaube*. Zurique: Artemis Verlag, 1948.



KANT, Immanuel. *Der Streit der Fakultäten: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. 1798. Kant's Werke. Bd. VII. Berlin: Verlag Georg Reimer, 1917.

KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

KOERRENZ, Ralf (ed.). *Bildung und Kultur: Zwischen Tradition und Innovation*. Jena: IKS Garamond-Edition Paideia, 2010.

KOERRENZ, Ralf. Reformation-Protestantismus-Bildung. Martin Luther als Referenzpunkt protestantischer Bildungstradition. In: KOERRENZ, Ralf; SCHLUSS, Henning (org.). *Reformatorische Ausgangspunkte protestantischer Bildung: Orientierungen an Martin Luther*. Jena: IKS Garamond-Edition Paideia, 2011. p. 31-71.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

LUTERO, Martinho. Da vontade cativa [De Servo Arbitrio Mar. Lutheri ad Erasmum Roterdamum]. Tradução de Luís Marcos Sander et al. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas: debates e controvérsias*, II. São Leopoldo: Sinodal, 1993. v. 4. p. 11-216.

LUTERO, Martinho. Das boas obras [Von den guten werckenn]. Tradução de Walter O. Schlupp. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas: o programa da Reforma. Escritos de 1520*. São Leopoldo: Sinodal, 1989. v. 2. p. 97-170.

MACHADO, Diego Finder. Nós difíceis de desatar: reaberturas do passado e sobreposições de narrativas patrimoniais sobre a presença negra em Joinville (SC). *Confluências Culturais*, v. 7, p. 21-35, mar. 2018.

MATZKE, Judith. Ida und Ottokar Dörffel – Ein Leben auf zwei Kontinenten. In: MATZKE, Judith. *Von Glauchau nach Brasilien: Auswanderbriefe von Ida und Ottokar Dörffel (1854-1906)*. Halle\Saale: Mitteldeutscher Verlag, 2018. p. 13-28.

MEIRA, Roberta. Entre a experiência e a fantasia. *Fronteiras: Revista Catarinense de História*, n. 23, p. 85, 2018.

RODRIGUES, Donizete. *Sociologia da religião: uma introdução*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.



SCHMIDT, Kurt Dietrich. *Kirchengeschichte*. 7. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

SCHNEEWIND, Jerome B. *A invenção da autonomia*. Tradução de Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

SCHWEITZER, Albert. *Kultur und Ethik*. Munique: Beck, 1996.

SELL, Carlos Eduardo. *Sociologia clássica*. 4. ed. Itajaí: Editora Univali, 2006.

SILVA, Janine Gomes da. Memórias da cidade: o centro, as estradas e histórias sobre patrimônio cultural. In: LAMAS, Nadja de Carvalho; MORAES, Taiza Mara Rauen (org.). *(Pro)posições culturais*. Joinville: Editora Univille, 2010. p. 80-102.

SILVA, Janine Gomes da. *Tempo de lembrar, tempo de esquecer: as vibrações do Centenário e o período da Nacionalização: histórias e memórias sobre a cidade de Joinville*. Joinville: Editora Univille, 2008.

SPENER, Philip Jacob. *Mudança para o futuro – Pia Desideria*. Trad. Dilmar Devantier. Curitiba; São Bernardo do Campo (SP): Encontro Editora; Inst. Ecum. Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1996.

STROBEL, Gustav Hermann. *Memórias de Gustav Hermann Strobel: Relatos de um pioneiro da imigração alemã no Brasil*. Curitiba: Instituto Memória, 2014.

TERNES, Apolinário. *Joinville: 150 anos*. Joinville: Letradágua, 2001.

TILLICH, Paul. *A era protestante*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

VATTIMO, Gianni. A idade da interpretação. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni (org.). *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia*. Tradução de Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 63-76.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



VIEIRA, David Gueiros. O liberalismo, a maçonaria e o protestantismo no Brasil no século dezenove. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 27, n. 3, p. 195-216, 1987.

WACHHOLZ, Wilhelm. *Atravessem e ajudem-nos: a atuação da “Sociedade Evangélica de Barmen” e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899)*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WESTPHAL, Euler Renato. *Secularization, Cultural Heritage and the Spirituality of the Secular State: Between Sacredness and Secularization*. Paderborn, Germany; Leiden, Netherlands: Ferdinand Schöningh; Brill Group, 2019.



Fiel e verdadeira? A história das mentalidades e resposta da Igreja Católica às crises de abuso sexual

*Hans Zollner, SJ**

Negação, encobrimento, recusa e dupla crise

Ondas e mais ondas de notícias sobre o abuso sexual de crianças, jovens e adultos vulneráveis, assim como sobre seu encobrimento, golpeiam os muros da Igreja. Isso vem acontecendo durante quase quarenta anos, que é o tempo transcorrido desde que surgiram relatórios no Canadá e depois nos Estados Unidos sobre sacerdotes que cometeram violência sexual contra crianças e jovens. Estimulada em particular pelas revelações da “Equipe Spotlight” de *Boston Globe* em 2002, a atenção da mídia e do público, principalmente nos países anglófonos ocidentais, se dirigiu inicialmente aos abusos na Igreja Católica. A segunda grande onda de denúncias sobre este tema se iniciou em 2010 com notícias sobre abusos no *Canisius College* em Berlim, e no transcurso dos anos seguintes, chegou também àqueles países nos quais, por razões diversas, não havia denúncia pública nem discussão pública.

Com o anúncio das acusações contra o arcebispo de Washington Theodore McCarrick e a apresentação do Relatório do Grande Júri, em Pensilvânia, em meados de 2018, estourou uma nova tempestade, desta vez não só nem principalmente pela alarmante quantidade de vítimas de abuso e de agressores entre o clero – quase se poderia pensar que o público em geral, eclesial e não eclesial, tem se acostumado com essas figuras monstruosas –, mas sim porque pela primeira vez focalizou a falha, não somente de um bispo ou provincial, mas também a negação

* Psicólogo e acadêmico da Pontifícia Universidade Gregoriana e membro da Comissão Pontifícia para a Proteção de Menores (março de 2014 a março de 2023).

Tradução: Vitor Galdino Feller (a partir dos textos em inglês e em espanhol, publicados no exterior).





e encobrimento dos abusos por parte da hierarquia e suas formas completamente inadequadas de reagir durante décadas. As feridas adicionais infligidas às vítimas e suas famílias pelas táticas de autodefesa, proteção institucional e por um total desprezo quanto às necessidades das pessoas afetadas, assim como a falta de uma cultura de prestação de contas, de responsabilização, em todas as estruturas de poder da Igreja Católica, desde então têm aflorado com toda a sua força. Nos Estados Unidos, por exemplo, isto significou que as pessoas já não só falem da crise dos abusos em relação com o próprio abuso e os agressores individuais, pois o termo “dupla crise” agora se tornou comum. Isto se refere à crise que desencadeou o próprio abuso e a tremenda crise de confiança que faz com que muitas pessoas na Igreja – leigos, religiosos e sacerdotes – duvidem da vontade de seus bispos e provinciais para trabalhar realmente e para prevenir os abusos, assim como as espinhosas questões sobre a idoneidade dos titulares dos cargos para enfrentar suas tarefas. A “Crise da Igreja de Colônia”, que desde o final de 2020 levou a manchetes até então inéditas na Alemanha, contra um cardeal, outro arcebispo, dois bispos auxiliares e o vigário geral, deixou claro a todos que, inclusive na Europa, aqueles que até recentemente podiam aparentemente ser considerados intocáveis se tornaram vulneráveis e que a credibilidade de liderança da Igreja se perdeu em grande medida devido ao seu tratamento geral alarmantemente pobre a respeito das vítimas de abuso e dos agressores.

As ondas de indignação, ira e amargura são incessáveis e, no entanto, nada parece mover-se por detrás dos grossos muros da fortaleza da Igreja, entre cujos defensores e moradores se contam não só clérigos, mas também leigos. Os mesmos erros se repetem uma e outra vez, o mesmo padrão de reação ocorre repetidamente, as ondas ricocheteiam repetidamente, aparentemente de forma ineficaz. Como resultado, cada vez mais pessoas abandonam a Igreja internamente ou a deixam, e inclusive o fazem aqueles que se identificaram muito com sua fé e suas comunidades. Muitos agora têm a impressão de que a Igreja como instituição não é fiel e verdadeira, que o rebanho perdeu os seus pastores (e não o contrário) e que a Igreja deve perecer em sua forma atual para que possa surgir algo novo e vivo. Quando o cardeal Reinhard Max ofereceu ao Papa sua renúncia como arcebispo de Munique e Freising, em uma carta datada em 21 de maio de 2021, retomou uma palavra do padre jesuíta Alfred Delp, que foi executado pelos nazistas em 1944: “Estamos – essa é minha impressão – em um certo ‘ponto morto’, que, no entanto, – essa



é minha esperança pascal – pode converter-se também em um ‘ponto de inflexão’... para voltar-nos ao povo, aos perdidos”.

Ademais, as mesmas demandas de mudança foram apresentadas por anos e décadas, e nada (ou muito pouco) está acontecendo de agiornamento. Mesmo a introdução de exigências legais correspondentes não parece ter algum efeito. A Igreja e seus representantes parecem o “castelo” da novela homônima de Franz Kafka: uma burocracia que é impenetrável e sufocada em suas contradições internas; um senhor do castelo que permanece e trabalha em segredo como um ser humano, porém controla tudo; o castelo em si, que não se pode penetrar porque não há caminhos fáceis e compreensíveis para entrar nele.

É particularmente aterrador que sejam fenômenos comuns a negação e o encobrimento dos casos de abuso, a transferência dos abusadores em lugar da aplicação de um castigo, a recusa ou a demora no processamento de um inventário completo dos delitos ocorridos e o trato com as pessoas afetadas e os agressores, assim como o enfoque muito vezes pouco entusiasta da prevenção. Tudo isto se pode encontrar uniformemente em todo o mundo católico, isto é, em quase todos os países da terra: um tipo de unidade pela qual realmente não vale a pena lutar.

Evidentemente, isto se deve a algo que está muito profundo nos ossos da Igreja Católica: uma mentalidade, ou melhor, mentalidades nas quais nem as medidas coercitivas (endurecimento da lei), nem as medidas educativas em todos os níveis, são suficientes para alcançar uma mudança efetiva de atitudes e condutas. Quais são estas mentalidades especificamente “católicas” que levam a tais reações teimosas e indisciplinadas sobre o tema do abuso, e como se pode entender seu desenvolvimento histórico e sua eficácia?

História das mentalidades

A história das mentalidades é um enfoque que foi fundado na segunda metade do século XX pela *École des Annales* e foi particularmente popular na França. Este campo de pesquisa interdisciplinar se ocupa com a investigação da origem, do significado e do desenvolvimento histórico das mentalidades, mais especificamente as perguntas: Que parte teve o ser humano como ser pensante, senciante e desejanter nesses processos? Através de quais processos os seres humanos se converteram no que são? Tal “antropologia histórica” está em busca do



fator subjetivo na história, “da subjetividade histórica, da vida mental passada, da sensibilidade passada”. Em outras palavras, se trata de compreender a autocompreensão humana e as atitudes humanas diante de acontecimentos significativos de caráter pessoal, regional ou internacional, ou diante de realidades sociais e vice-versa, e compreender como estas atitudes dão forma a desenvolvimentos e eventos: como as pessoas sentiram, pensaram e justificaram suas ações? Para compreender estas disposições afetivas, cognitivas e éticas orientadas à ação, é preciso uma “tarefa conjunta na qual participem a psicologia, a cultura e a etnoantropologia, a história social e inúmeras outras histórias com hífen”. De acordo com Burke, o interesse está particularmente dirigido à descrição de padrões de orientação mental e atitudes coletivas que se refletem no pensamento da gente comum tanto como no da elite educada formalmente. O objetivo é averiguar que suposições e percepções tácitas e muitas vezes inconscientes determinaram o pensamento cotidiano e as ideias e valores coletivos adotados em um contexto histórico específico. Trata-se do conteúdo e da forma destas suposições básicas. Ademais da expressão conceitual em metáforas, categorias e símbolos, também deve descobrir-se a estrutura interna de atitudes e suposições, estrutura que se formou durante períodos relativamente longos de tempo e que molda as pessoas em suas experiências e ações como indivíduos, e em grupos maiores do que se percebe.

Os temas e métodos das mentalidades são igualmente amplos: o espectro vai desde estudos microhistóricos e povos ou regiões até a análise de testemunhos pictóricos e escritos e modos cotidianos de vida, passando por imagens ou fontes pessoais, como diários ou cartas. Um poderoso exemplo do enfoque e da variedade de métodos utilizados na história das mentalidades é a *História da infância*, de Philippe Ariès, na qual ele analisa o desenvolvimento, desde a Idade Média, das ideias e percepções da infância nas sociedades da Europa ocidental.

A história das mentalidades se pergunta, assim, pelas “visões coletivas de mundo, as atitudes, os padrões de orientação ancorados na vida cotidiana que determinam as ações das pessoas e suas atitudes em situações concretas”, que influenciam decisivamente no surgimento, na manutenção e na transmissão das estruturas sociais e sua aplicação na própria vida individual. Acredita-se que estes processos são complexos, se reforçam mutuamente e em grande parte são inconscientes. Isto também explica porque mentalidades tão profundas e arraigadas geralmente só mudam lentamente e são difíceis de mudar desde o exterior. Se alguém



olha para a história das mentalidades com consciência desta peculiaridade e limitação, pode então abrir novas áreas temáticas e insights mais além dos padrões explicativos cognitivos reducionistas.

Para fazer um balanço do que aconteceu na Igreja Católica nas últimas décadas – quiçá se deveria dizer séculos – a respeito do abuso e de seu encobrimento, uma perspectiva histórica oferece ao menos um importante ponto de partida adicional para responder a três perguntas, que eu me faço ao longo de anos de encontro com pessoas de todos os continentes: 1) Como é possível que se possam observar os mesmos padrões de reação emocional, expressões cognitivas e comportamento nos círculos católicos de todo o mundo (líderes e pessoas da Igreja) quando se trata do tema do abuso? 2) Por que o progresso geral de aprendizagem é tão lento, apesar dos consideráveis esforços realizados em grande parte da Igreja global, tanto para aumentar o conhecimento sobre os fatores de risco e as consequências do abuso, como para criar as bases legais para definir a responsabilidade e a prestação de contas de uma maneira que possa ser implementado? 3) Por que há reticências a tratar este tema – o que é racionalmente incompreensível para muitos de fora, porém também cada vez mais para os de dentro da Igreja, – mesmo que se possa compreender que, ao não tratá-lo, se contribuirá para sua perpetuação? Muito relacionada com isto está a pergunta: “por que não se aprende com o que a Igreja teve que sofrer devido ao escândalo dos abusos em países como Estados Unidos, Irlanda ou Austrália, com grandes perdas de credibilidade, energia e inclusive dinheiro?”

Dá a impressão de que existe uma mentalidade especificamente católica que dificulta a abordagem ativa das pessoas afetadas e o reconhecimento do sofrimento produzido, a confissão da culpa, a aceitação da situação e o compromisso com a prevenção. Entretanto, se observam padrões de reação muito semelhantes em todo o mundo: as pessoas afetadas são rechaçadas e desacreditadas; a culpa e a responsabilidade são negadas, banalizadas ou descartadas; o procedimento é recusado ou delegado para advogados, canonistas, psicólogos e psiquiatras, e o trabalho de prevenção se encomenda a especialistas, sem que esta se integre na atividade normal da Igreja.

Como se pode chegar a isto em uma instituição que, supõe-se, deve proclamar o Evangelho do amor e a caridade de Deus e cujo fundador deu a sua vida voluntariamente em lugar de salvar-se com poder, dinheiro ou sutis subterfúgios?



Elementos da mentalidade católica: de onde vêm e como funcionam?

Dada a complexidade e a absoluta amplitude do tema, o que se segue não pode oferecer senão uma lista abreviada do que ocorre na mentalidade predominante na Igreja Católica diante do abuso. Cabe desde já assinalar aqui o que se retomará na continuação: é claro que na instituição mais antiga e maior do mundo, não se pode agrupar todos e tudo junto. Evidentemente, são necessários mais dados e descrições diferenciadas. Mesmo assim, creio que é possível atrever-se a nomear elementos que resultam em algo assim como *uma mentalidade católica diante do abuso*.

Muitos destes elementos têm dado forma à Igreja de hoje como resultado de importantes processos de mudança na Igreja e na sociedade durante os últimos 250 anos, aproximadamente. A tese inicial a ser aprofundada é a seguinte: a Igreja Católica, que na Europa até o começo da era moderna tinha um poder religioso ilimitado e um poder político de grande alcance, perdeu sua primazia em vários campos desde a Reforma, e cada vez mais desde meados do século XVIII, e adotou uma posição defensiva. No campo da cultura e da ciência, houve cada vez mais emancipação da tutela eclesiástica e também uma crescente confrontação da filosofia iluminista, das ciências naturais e das humanidades (como as chamamos hoje) contra posições eclesiásticas. A confrontação com os ideais da Revolução Francesa, a teoria da evolução e a psicologia moderna foi particularmente incisiva. A secularização e o fim do Sacro Império Romano Germânico, o surgimento dos estados nacionais e a incorporação dos Estados Pontifícios ao Reino da Itália, foram vividos e interpretados como um atentado traumático à soberania e ao poder secular da Igreja Católica. A industrialização e a migração de grande parte da população para as cidades dificultaram o contato direto dos sacerdotes com os fiéis. No século XX, os movimentos e regimes nacionalistas e comunistas atuaram explicitamente de maneira anti-Igreja. O sofrimento das guerras mundiais e de muitas outras guerras, assim como as incomensuráveis atrocidades do Holocausto, os genocídios e as inúmeras violações dos direitos humanos levaram muitas pessoas não só ao desespero, mas também a duvidar da mensagem cristã de Deus. Em muitas áreas e instituições seculares, as mulheres assumiram papéis e posições que antes eram inalcançáveis. Na Igreja católica este processo está progredindo muito lentamente ou nada em absoluto, dependendo de como é percebido. A digitalização em



rápido desenvolvimento, que começou nas últimas décadas do século XX e a conseqüente pluralização ilimitada – no verdadeiro sentido da palavra – representam um desafio fundamental para as formas tradicionais de comunicação, de oração e de ritual na Igreja. Mesmo se, com seus escritos e discursos, o papa Francisco seja uma voz indiscutivelmente importante na luta contra as mudanças climáticas e pela preservação da criação, para a maioria dos contemporâneos, esta joga um papel menor no que muitos consideram o problema mais importante que enfrenta a humanidade. Quando se trata das grandes questões da ética sexual e da vida – na disputa sobre as leis do aborto e da eutanásia, assim como na discussão sobre o gênero –, a Igreja não é percebida como fiel e veraz, mas quase inevitavelmente como intransigente detratora que dificilmente faz contribuições concretas ao debate, e muitos já não a escutam com o argumento de que a Igreja perdeu completamente sua autoridade moral devido à multidão de casos de abuso.

Estas poucas palavras deveriam ser suficientes para deixar claro que a instituição da Igreja Católica, especialmente nos últimos 250 anos, experimentou os desenvolvimentos em áreas centrais da vida como uma perda do poder político e ideológico e como um ataque a sua independência. Desde um ponto de vista da Psicologia Profunda, alguém poderia comparar isto a um insulto ou ferida narcisista contínua e progressiva. As conseqüências de longo alcance desta experiência podem que muitos na Igreja tomem uma atitude pessimista latente ou um comportamento defensivo e desafiante diante do mundo, assim como o intento de deter ou prevenir qualquer tipo de mudança na liturgia, na doutrina da fé e na aparência externa, anelando voltar atrás no tempo. A imagem de si mesmo tem sido experimentada durante muito tempo como: “somos onipotentes e podemos explicar e controlar tudo, porque somos infalíveis” (levado ao clímax por Pio IX no pontificado mais longo na história da Igreja). E muitos na liderança da Igreja sentem cada vez mais nas últimas décadas: “estamos à mercê da mídia crítica e outras vozes, temos sido tratados de maneira injusta”. Recentemente também: “Pede-se muito de nós” (por exemplo, o bispo Feige de Magdeburgo). Para piorar o assunto, a relação entre fé e razão, entre Igreja ou religião e o mundo (considerado como “moderno”, “pós-moderno” ou “pós-pós-moderno”) não estava realmente esclarecida, nem sequer por parte do Concílio Vaticano II, que neste sentido deu dois passos para frente e um para trás. O cardeal Carlo Maria Martini SJ descreveu a situação da Igreja três semanas antes de sua morte em 2012: “A Igreja tem um atraso enorme de 200 anos. Por



que não está tremendo? Estamos com medo?” O medo, o abatimento e o desalento são evidentes nas declarações de muitos líderes da Igreja, que se recolhem em seu curral, se isolam principalmente (usualmente) eles mesmos e se imunizam contra qualquer tipo de crítica. Significativamente, a contradição entre o gesto de tais mensagens (acompanhadas pela insígnia do poder divino e secular de épocas anteriores), por um lado, e seu efeito real, por outro, cresce de tempos em tempos: frequentemente isto produz o efeito de “o traje novo do imperador” (cf. o conto de fadas de H.C. Andersen, onde o imperador “o segura” (!) e permite que a procissão continue, mesmo dando-se conta de que o povo percebeu sua nudez. As frases centrais desta mentalidade de Wagenburg, uma autoafirmação desafiadora e uma autoestilização das vítimas (!), que escutei de um modo ou de outro no curso de meu trabalho dando conferências, provenientes de clérigos de todas as partes do mundo, são: “Eu sou o bispo (superior geral, provincial, etc.), não necessito justificar-me perante aqueles que não entendem a natureza especial da Igreja”. “Os meios de comunicação querem destruir a Igreja e esse é um claro sinal de que estamos no caminho do seguimento do Crucificado. Nos atacam porque lhes causamos mal-estar”. “As vítimas só se importam com dinheiro”. “Em outros espaços – nas religiões, nos esportes, nas escolas, nas famílias – há mais abusos e ninguém os vê”. “Temos que permanecer unidos. Meu sacerdote é parte de minha família”. “Me prometeu que não o faria mais. Todos cometemos erros. Quem quer que se arrependa e prometa melhorar deve ser perdoado”. “Tenho a consciência tranquila, posso esclarecer isto com meu Senhor Deus”. “Não preciso de nenhum controle nem de capacitação adicional, eu sei o que estou fazendo”.

Isto e mais ainda poderia subsumir-se sob o slogan “clericalismo”: uma mentalidade que se deriva unicamente de ter um ofício sacerdotal ou episcopal, o que faz com que alguém se sinta superior ao povo comum da Igreja – incluídos os leigos no serviço da Igreja – e reclame direitos especiais para si mesmo. Se a combinação de liderança paroquial e ministério sacramental faz com que o sacerdote, e mais ainda o bispo, seja responsável porém ao mesmo tempo se sinta cada vez mais onipotente, então existe um grande perigo de que cedo ou tarde sucumba à tentação de usar este poder para si mesmo, explorando ou abusando de outros para seus próprios fins. Muitas vítimas de abuso dizem que experimentaram a violência sexualizada principalmente como um abuso de poder e, frequentemente, o expressam com estas palavras ou outras semelhantes: “O ato sexual foi mau, doloroso, vergonhoso.



Porém o que doeu e mais me danou era que eu não podia escapar ao fato de que quem abusava era dominador”. Naqueles que se veem a si mesmos como privilegiados e intocáveis, e aos quais se demonstra um respeito especial por parte dos demais, assim como uma confiança absoluta, pode instalar-se facilmente uma mentalidade clerical. “Como sou sacerdote, posso tomar o que me convém. Não porque queira buscar a Deus e seguir a Cristo, não porque tenha refletido mais, não porque tenha pensado mais sobre a fé; não, mas simplesmente porque sou sacerdote; é por isso que eu tenho direito a isso”.

Isto expressa elementos de personalidade narcisista que podem ser promovidos ainda mais pelo tipo de formação predominante: nos seminários, onde os seminaristas frequentemente vivem em um mundo especial, que não se parece ao de seus contemporâneos, nem à situação da vida real dos sacerdotes nas paróquias de hoje. Neste ambiente, blindado em vários aspectos, podem prosperar padrões de relação nos quais a crítica são é praticamente impossível, no qual alguém pode tornar-se dependente de outros, permitindo que se desenvolvam grupos extensos e duradouros. O Informe McCarrick mostrou recentemente a que processos disfuncionais isto pode conduzir, em um mundo próprio de “uniões masculinas”. Três dos quatro bispos de Nova Jersey aos quais o então núncio pediu no ano 2000 que proporcionassem informações sobre se eram certas as acusações contra McCarrick de certos atos sexuais com homens jovens, “proporcionaram informação inexata e incompleta à Santa Sé”. Isto confirma a opinião de que a nomeação de um bispo ou a informação de má conduta de um bispo não deve estar só nas mãos dos bispos, mas que deve também envolver expertos independentes.

Para aqueles que cresceram na Igreja, que lhe devem tudo – educação, papel, reputação – e que, portanto, também consideram como sua tarefa proteger a instituição, às vezes é simplesmente inconcebível que na Igreja e através dos representantes da Igreja foi destruída a vida de pessoas vulneráveis e indefesas. Depois de tudo, quem poderia olhar-se no espelho e descobrir ali uma máscara horrível sem sobressaltar-se e desviar o olhar imediatamente? Entram em jogo poderosos mecanismos de repressão, que fazem sofrer as pessoas afetadas e seus familiares ao negar-lhes a devida atenção ou ao ignorá-las deliberadamente – como testemunhou recentemente o ex-bispo de Aachen, Mussinghoff – e levam ao fato de que os riscos, que permanecem restantes no caso dos agressores, se espiritualizem em vez de serem reconhecidos pela sua gravidade.



O fato de que esta mentalidade se possa encontrar entre aqueles que estão encarregados de cuidar da salvação das almas é profundamente alarmante e destrói frequentemente os fundamentos da relação com Deus. De fato, para muitas vítimas, assim como para aqueles que são vítimas secundárias (por exemplo, membros da família), a perda de confiança e fé é a ferida mais profunda que deixa o abuso. Esta dimensão espiritual do abuso foi e é ignorada em grande medida na Igreja, em contraste com os aspectos legais e psicológicos. Com demasiada frequência se tratava e se trata principalmente de evitar um “escândalo” público. Uma idealização pouco realista da instituição e uma grande vergonha em admitir publicamente irregularidades e delitos reforçam esta tendência. “Não causes má impressão” ou “não escandalizes” é o undécimo mandamento da Igreja, sendo esta uma máxima implícita e, frequentemente, também explícita para a ação, conhecida como política de avestruz ou tática do salame (só se admite o que já se sabe), praticada por muitos corpos eclesiais. Este enfoque cria, quase inevitavelmente, um escândalo mais longo e de maior alcance, como se poderia ilustrar com muitos exemplos. Muitos veem chegando uma onda de indignação para com a Igreja, que não podem sufocar com os recursos que têm. Dá a impressão de se estar afundando. Isto leva à insegurança institucional, a fugir de responsabilidades, à paralisia e à fragmentação da memória. Os registros de arquivo são maquiados em favor da instituição: e isto, em uma instituição cuja autoridade moral se baseia em sua credibilidade e veracidade. Mas, aparentemente, em uma mentalidade de autoimunização e autocompaixão, o medo da própria vulnerabilidade e a admissão do crime e do pecado domina tanto que as próprias ações contradizem diametralmente a própria missão. Isto é tanto mais assombroso, uma vez que aos católicos individuais lhes é prometido o perdão de Deus no sacramento da reconciliação – a condição – com a condição de que se arrependam, confessem e reparem o dano. Se também se assume a eficácia do sacramento na relação com a Igreja em seu conjunto, cabe perguntar-se: quanto ao abuso, onde houve sinais de profundo remorso, clara confissão de culpa e suficiente reparação? Só quando os três elementos estão presentes se pode falar de perdão no contexto do abuso.

O fato de que esta mentalidade esteja tão estendida e seja tão eficaz provavelmente se deve a que a questão da maturidade afetiva, psicossocial e relacional, não tem um papel central na seleção e formação dos candidatos ao sacerdócio e na nomeação de bispos e outros líderes. Isto pode ter consequências fatais, porque desta maneira não se



dirigem nem atendem essas duas necessidades básicas que interagem na violência sexual: o poder e a sexualidade. Sexualidade é muito mais que o ato sexual. A forma em que alguém vive a sua sexualidade expressa sua personalidade. Frequentemente serve para satisfazer outras necessidades profundamente arraigadas, como o reconhecimento, a proximidade e o afeto, mas também a confirmação e o domínio. Portanto, é particularmente devastador quando estas necessidades inconscientes, que frequentemente estão ocultas e inconscientes no desejo e na ação sexuais, se combinam não só com uma luta pelo poder, mas também com uma posição de poder aparentemente inexpugnável.

A sexualidade sempre foi um tema vergonhoso e difícil para muitos católicos. Isto se converteu em conhecimento comum há muito tempo, apesar de todas as declarações doutrinárias e teológicas que apresentam a sexualidade como um dom divino e falam de sua beleza. As razões diversas e complexas disso teriam que ser apresentadas em um estudo à parte. Aqui, basta assinalar dois fatores que têm influenciado na mentalidade da Igreja Católica em relação à sexualidade: primeiro, a iminente expectativa do Novo Testamento do regresso do Senhor, pelo qual tudo o mais – incluindo a sexualidade, o matrimônio e os filhos – se apresentam como secundários; segundo, na tradição latina a influência de Santo Agostinho na doutrina do pecado original, do prazer como pecado, e das relações sexuais permitidas só no matrimônio ente um homem e uma mulher com o fim da procriação. No entanto, há algum tempo, as posições oficiais da Igreja sobre a anticoncepção e o divórcio dificilmente têm sido compreendidas ou aceitas, inclusive pela maioria dos católicos. Em quase nenhum outro âmbito da vida a Igreja parece tão distante da atitude perante a vida e do comportamento da maioria das pessoas como no que diz respeito à sexualidade. Se considera particularmente escandaloso quando os que inculcam abstinência sexual abusam de menores ou adultos vulneráveis. Se estes delitos sexuais não forem punidos de forma alguma, ou o forem de forma muito lenta, desproporcional ou branda, pelos líderes da Igreja, isso desgasta os fundamentos e destrói a credibilidade.

A burla, o desprezo e a ira são reações inevitáveis a este duplo padrão: pregar água e tomar vinho. Isto se aplica sobretudo à questão da avaliação da homossexualidade no contexto de que todas as estatísticas conhecidas mostram que a maioria das agressões sexuais por parte de sacerdotes estão dirigidas a menores do sexo masculino. É preciso ter em conta que as agressões homossexuais nem sempre indicam uma



orientação claramente homossexual. Ao menos no passado, por exemplo, os sacerdotes dificilmente tinham contato direto com as meninas. Os acólitos eram homens, os sacerdotes geralmente só ensinavam aos meninos nas escolas e o trabalho juvenil também se fazia em separado por gênero. Os investigadores principais dos estudos de John Jay College of Criminal Justice dos Estados Unidos chamam aos abusadores na Igreja nas décadas de 1950 a 1980 como “oportunistas”: pegaram o que tinham. O verdadeiro problema do abuso sexual não é a orientação sexual, mas o abuso de poder e a falta de satisfação das necessidades humanas básicas.

Os organizadores da reunião dos presidentes das Conferências Episcopais e Superiores Gerais em fevereiro de 2019 – cardeal Cupich, cardeal Grazias, arcebispo Scicluna, Pe. Lombardi e eu – tínhamos claro que é preciso olhar criticamente os componentes estruturais institucionais que tornaram possível o abuso e seu encobrimento. Isso realçou outro elemento que tem um papel importante na mentalidade católica: a notável reticência para assumir responsabilidades. Tem-se a impressão de que os líderes da Igreja consideram que é desejável a honra e o sentimento de poder (até agora, praticamente ilimitado na respectiva área de responsabilidade). No entanto, quando se trata de assumir a responsabilidade e as consequências pessoais, inclusive a renúncia, como na política ou nos negócios, quase sempre falta coragem para dar o passo. A razão dada é que alguém foi chamado por Deus a este serviço e, portanto, tem que permanecer fiel, ou deixa a decisão para as autoridades romanas ou ao Papa. Um meio provado para uma maior transparência e clareza na definição da responsabilidade se expressa no mundo anglo-saxão – que está influenciado pelo protestantismo – com a noção de prestação de contas. Alguém pode traduzir responsabilidade para o italiano, espanhol, francês ou português parafraseando o que significa. No entanto, em nenhum desses quatro idiomas que se falam nos países onde vive a maioria dos católicos há um substantivo equivalente que possa traduzir-se como “prestação de contas”, como se usa aqui. Se não há um termo para algo, significa que não se pensa nisso, não se fala disso e, conseqüentemente, não se aborda isso. Um pequeno exemplo de que este é evidentemente um caso de prestação de contas nos países católicos é a política de informação do Vaticano que, com algumas exceções como o informe McCarrick, não revela as razões das renúncias extraordinárias de bispos.

No contexto de tal informe, isto deveria ser suficiente para identificar alguns elementos do que constitui a mentalidade especificamente católica diante do abuso e seu encobrimento. Também se indicou ante-



riormente que isto, naturalmente, não se aplica a todos na mesma medida. Porém, ao menos se podem encontrar traços dela, consciente ou inconscientemente, na grande maioria dos que se contam entre o poder espiritual e cultural da Igreja Católica e têm nela um papel de protagonista.

Paradoxos e a possibilidade de uma mudança de mentalidade

O medo, a insegurança, a vergonha no tratamento da sexualidade ou a luta pelo poder se manifestam em todos em diferentes graus. Mas também há algumas observações que fazem com que a situação geral não pareça em branco e preto. Algo disto parece paradoxal e provoca maior reflexão. Num sentido mais amplo, estes paradoxos também pertencem à mentalidade católica. O mais óbvio é que em uma mesma Igreja haja vítimas e agressores ao mesmo tempo. Se se levar a sério as estatísticas de abuso clerical, então se pode supor que um número relativamente grande de vítimas, especialmente aquelas que não falam com ninguém a respeito, não abandonaram a Igreja. Isto significa também que o trauma que viveram as pessoas afetadas está presente nelas, e através delas, na Igreja: quando participam das cerimônias, quando se envolvem em paróquias ou com a Caritas, quando buscam conselho espiritual. Isto nunca deve ser esquecido: sempre se requer, portanto, uma grande sensibilidade na celebração das liturgias, nas reuniões paroquiais, nas reuniões e discussões. O fato de que apenas haja oração pelas vítimas de violência sexual na Igreja diz muito do quanto elas – sua dor, sua amargura, sua busca e sua esperança – estão separadas da fé cotidiana. No lugar de se encontrar com elas uma maneira de dar expressão a suas próprias buscas espirituais e suas competências pessoais e profissionais, muitos dizem que têm a porta paroquial, religiosa ou diocesana fechadas na sua cara.

Ademais, a respeito do “outro” lado, os agressores, se pode afirmar que apenas se nota que a maioria deles – inclusive depois de uma possível liberação do ministério – foram e são membros da Igreja. Isto deveria ser motivo de reflexão e ação: como se trata as pessoas de suas próprias fileiras que cometeram delitos, os que são conscientes disso e aos que não podem assumi-lo. Como se pode insistir o suficiente em que os agressores necessitam de supervisão e apoio, especialmente para evitar mais abusos por parte deles?



Na Igreja, entre os encarregados da tarefa de processar há os que fazem com consciência, e há os que encobrem, negam, fazem resistência. Estes últimos poderiam ser descritos como “infratores secundários”, cujo comportamento legalmente positivista, depreciativo e cruel às vezes fere as vítimas e as vítimas secundárias mais do que o ato real de abuso, segundo o seu testemunho.

Cada vez mais pessoas da Igreja entendem a importância de prevenir e se comprometem com isso. Outros, ao contrário, pensam que não se deve falar tanto deste tema, para poder concentrar-se de novo nas “questões pastorais reais”. Na terminologia da terapeuta de trauma Ursula Enders, a Igreja em seus membros é, ao mesmo tempo, uma instituição traumatizante e traumatizada. Esta tensão é difícil de suportar para as pessoas de ambos os lados do espectro.

Já se indicou mais acima outro paradoxo: o clericalismo não existe só entre os clérigos. Pode ser encontrado também entre os leigos. Quer dizer, quando alguém toma certas liberdades de uma determinada posição na Igreja e reclama injustificadamente certos lugares, equipes, veículos da empresa ou prestígio baseados no próprio papel. No entanto, no caso dos clérigos ordenados, se acrescenta explicitamente a dimensão espiritual-religiosa para justificar o privilégio e a particularidade.

Se se pergunta pela imagem da Igreja, muita gente tem a ideia de uma instituição absolutista, centralmente estruturada, claramente organizada e autoritário-hierárquica. Sem dúvida, houve e há tais práticas. Mas em sua maioria são medidas das autoridades romanas, como é o caso de reclamações sobre doutrina, nas quais não se sabe quem decidiu o quê e por quê. Tais práticas também se pode ver quando um pároco em sua paróquia se com porta como se fosse um bispo, e um bispo em sua diocese se comporta como se fosse o Papa, sem tolerar contradições nem críticas. Este último revela um fenômeno que surpreendeu a muitos: a Igreja Católica manifesta, em vários níveis e em muitos processos, um conglomerado quase inescrutável de responsabilidades e complicadas cadeias de mando e responsabilidade. É precisamente esta falta de clareza que fomenta o abuso e seu encobrimento, como se descreve inequivocamente no Informe Deetman em 2010: empurras as bolas pra frente e pra trás; ao final ninguém tem culpa. Um exemplo disto é o seguinte: se um sacerdote religioso que é pastor em uma diocese abusa de um jovem em outra diocese, qual superior é então responsável por isto? Como se supõe que uma pessoa afetada saiba a quem contactar? É incompreensível para



muitos que, mesmo que Roma ou a Conferência Episcopal aprovam leis e diretrizes, estas não sejam devidamente conhecidas ou reconhecidas e, com demasiada frequência, não sejam observadas por aqueles que são responsáveis por sua implementação no próprio terreno. Para piorar, o direito penal eclesiástico dificilmente pode comparar-se ao direito penal estatal quanto à sua interpretação e aplicação. Não existem, por exemplo, critérios claros e publicados para comparar, a definição de direitos processuais elementares nem uma separação de poderes baseada no modelo estatal. Considerando tudo o que foi visto até aqui, isto danificou muito a confiança na jurisdição eclesiástica e promoveu a impressão de que a *Suprema Lex* não é a *salvação das almas*, como diz o cân. 1752 do Código de Direito Canônico, se trata de proteger os próprios cupinchas.

A imagem do pastor todo-poderoso, que tem mais voz no meio do povo do que o prefeito, continua a circular no meio público. Esse pode ser ainda o caso em algumas partes do mundo e em casos individuais também em nossa parte do mundo. No entanto, o sentimento de muitos sacerdotes é diferente, especialmente pelos escândalos de abusos: estão profundamente inseguros e se sentem expostos a uma suspeita geral: “És daqueles que violentam crianças?” A melhor expressão para esta suspeita geral é a inglesa para os sacerdotes que não abusaram: são os sacerdotes que não delinquam. Inclusive a definição negativa deixa claro que, como sacerdote, sempre estás no “barco do abuso”. Neste contexto, surgem muitas perguntas: Como se pode apoiar e acompanhar aqueles que estão expostos erroneamente à suspeita geral? Como podem os líderes da Igreja cumprir com o seu dever de cuidar de seus trabalhadores sem perder a sensibilidade diante das más ações? Como deveria ser uma teologia do sacerdócio no contexto de uma teologia da vulnerabilidade e do correto exercício do poder?

Se esses elementos e paradoxos de uma mentalidade católica são reais, então é fácil entender porque o estado de ânimo entre os católicos em muitos lugares está deprimido, abatido e confuso. Se se considera difícil mudar as mentalidades, surge a pergunta se se poderia chegar a isso e como exatamente. Uma das críticas à história das mentalidades é que é difícil explicar como, dada a longevidade, a eficácia e a resiliência das mentalidades, é possível que mudem. No entanto, não existem microajustes que modificam imperceptível e muito lentamente os costumes e atitudes, mas também grandes crises que podem dar lugar à mudança: “Às vezes um problema se interpõe desde fora e provoca uma crise. Às vezes é a própria crise e um reconhecimento honesto dela como tal o



que permite fazer as perguntas corretas para começar a aprofundar nossa compreensão dos problemas envolvidos e mostra o caminho a seguir. Às vezes os horizontes não se podem ampliar, a não ser que primeiro se rompam”.

Na história da Igreja sempre houve colapsos, que os contemporâneos experimentaram não menos dramaticamente que as duplas crises de hoje. O trem da Igreja Católica, especialmente nos “velhos” países católicos, tem corrido a grande velocidade na direção de uma parede durante muitos anos. Cada vez mais pessoas, incluídas as da Igreja, estão se dando conta de que se aproxima uma verdadeira ruptura ou, como disse um bispo alemão em uma conversa privada uns anos atrás, “tudo deve colapsar antes que haja uma vida nova outra vez”.

Como ensinaram as mui dolorosas e decepcionantes experiências dos últimos anos, a Igreja só pode recuperar a confiança que perdeu quando os representantes admitirem aberta e honestamente seus erros, crimes e pecados, e fizerem todo o possível para que aqueles que estão sobrecarregados com dificuldades encontrem lugares de cura e, onde for possível, de reconciliação. Isto inclui que a liderança da Igreja e a gente da Igreja se enfrentem com que que aconteceu no passado em termos de crimes e encobrimentos, e que aquelas pessoas afetadas pelo abuso tenham sua parte natural e sua própria responsabilidade em aceitar o passado. Neste processo se devem superar as divisões e polarizações: são necessárias leis e normas mais claras e uma mudança de costumes e atitudes; a psicologia e o direito (eclesiástico) e a teologia diante do abuso são importantes; só a coexistência de ministros e “leigos” pode voltar a colocar a Igreja no caminho de ser considerada fiel e verdadeira; a cooperação das dioceses e as ordens religiosas é necessária para um enfoque coerente e coordenado. Devem vir à luz a dor, o medo e o desânimo reprimidos e ocultos que se sepultam debaixo da vergonha. A teologia, a psicologia, o direito canônico e a espiritualidade devem trabalhar juntos. Isso pode levar à desilusão muitas vezes é considerado doloroso e insuportável. Muitos ficam destroçados por isto, outros fogem disso. Isto é compreensível desde o ponto de vista humano, mesmo desde o ponto de vista espiritual seria a confirmação da fé no Deus justo e misericordioso que assumiu sobre si o sofrimento e a causa do sofrimento em Jesus. Redescobrir a Jesus Cristo, mais além da rotina da Igreja em estabelecida e com demasiada frequência vazia, precisamente onde o povo sofreu indescritivelmente nas mãos dos representantes da Igreja, é o desafio central para uma Igreja que não quer ser arrastada pelas ondas



do tsunami nem entrincheirar-se em um castelo hermeticamente fechado e estéril. À medida em que mudam as circunstâncias (tanto da sociedade quanto da vida individual) – e se sente amplamente que mudaram –, então a forma em que buscamos a Deus e somos Igreja também deve mudar. Então a mentalidade católica mudará. Então a água das ondas não se precipitará inutilmente, mas fará que a terra se umedeça e produza frutos.

Diretrizes para autores a partir de 2024

Em conformidade com a ABNT 10520 atualizada em 19/07/2023 (para citações em documentos) e a ABNT 6023 corrigida em 24/09/2020 (para referências).

FORMATAÇÃO DOS ARTIGOS

Línguas: são aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano e francês, sempre na modalidade culta dessas línguas.

Folha e margens: folha em tamanho A4 (21cm x 29,7cm) com margem superior e esquerda de 3cm e inferior e direita de 2cm.

Número de páginas: entre 10 e 20 laudas (entre 25.000 e 35.000 caracteres com espaço para todo o corpo), com numeração progressiva no canto superior direito. A primeira lauda deve ser contada, mas não numerada.

Fonte e entrelinhas (geral): Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.

Título do artigo: fonte tamanho 14, negrito e centralizado. Título em fonte de caixa alta e subtítulo em letras minúsculas, em português e inglês.

Dados do autor: abaixo do título, colocar o nome do/a autor/a (ou autores/as), seguido da sigla do instituto acadêmico a que pertence. A seguir, em nova linha, pôr os dados acadêmicos do autor: a) títulos (a começar do mais importante), com respectiva área, instituição, cidade e ano; b) cargos acadêmicos atuais; c) cargos eclesiais atuais, se for o caso; d) e-mail.

Resumo e palavras-chave: abaixo do nome do articulista e separado dele por uma linha em branco, o título **RESUMO** seja escrito em fonte de caixa alta, negrito e centralizado, tamanho 12. Abaixo disso e separado por uma linha em branco, o texto do resumo justificado, com espaçamento entrelinhas de 1,0 e contendo de 200 a 500 palavras. A seguir, separado do texto anterior por uma linha em branco, três **Palavras-chave** com letras iniciais minúsculas, separadas entre si por ponto e vírgula. Na sequência, em mesma formatação, a versão em inglês, isto é, o **ABSTRACT** e as **Keywords**.





Seções do texto: além do resumo, explicitado acima, o artigo deverá conter uma seção introdutória, sob o título **INTRODUÇÃO**; o Desenvolvimento, com títulos específicos ligados ao tema discutido; as considerações finais, sob o título **CONCLUSÃO**; e o elenco das referências bibliográficas citadas no texto, sob o título **REFERÊNCIAS**.

Seções e subseções do Desenvolvimento: caso seja necessário criar subseções que deverão adotar a seguinte disposição progressiva:

Ex. :

1 PRIMEIRO NÍVEL

1.1 SEGUNDO NÍVEL

1.1.1 Terceiro nível

1.1.1.1 Quarto nível

Corpo do texto (Introdução, Desenvolvimento e Conclusão): justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– Havendo citação de títulos de livro no corpo de texto, esses devem vir destacados por itálico.

Ex.: Segundo a tradução da *Bíblia de Jerusalém*...

Citações Diretas: utilizamos o **sistema autor, data, página**, no próprio texto, com a indicação pelo sobrenome do autor (em letra inicial maiúscula), ano, volume da revista se for o caso, página/s. Exemplos:

a) curtas (até 3 linhas): sempre entre aspas duplas com referência no próprio texto, como exemplo:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (Derrida, 1967, p. 293).

“Tu, porém, quando deres esmola, [...] e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará” (Bíblia [...], 2011, Mt 6, 3-6, p. 1713).

Segundo Hendriksen (2014, p. 450), “observe a ordem: primeiro a ressurreição; depois, a vida, porque a ressurreição abre a porta para a vida imortal.”

“A promoção e proteção da saúde são essenciais para o bem-estar do homem e para o desenvolvimento econômico e social sustentável” (Organização Mundial da Saúde, 2010, p. xi).



De acordo com Maciel *et al.* (2019, p. 163), “os resultados dos testes mostraram uma maior prevalência de insatisfação com imagem corporal e uma proporção menor de risco para desenvolvimento de transtornos alimentares”.

“Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou” (Assis, 1994, v. 3, p. 583).

- b) longas (mais de 3 linhas):** fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0, recuo de 4cm em relação à margem esquerda da página, sem aspas, com referência no próprio texto.

Paradoxos são desconcertantes. Confrontados com um argumento aparentemente impecável que conduz a uma conclusão aparentemente ultrajante, ficamos confusos e perplexos. Por um lado, a conclusão parece falsa; por outro, parece ter de ser verdadeira. [...] Essa é a fonte do nosso fascínio; é por isso que há um problema (Olin, 2003, p. 21, tradução nossa).

A ortografia surge exatamente de um ‘congelamento’ da grafia das palavras, fazendo com que ela perca sua característica básica de ser uma escrita pelos segmentos fonéticos, passando a ser escrita de ‘uma palavra de forma fixa’, independente de como o escritor fala ou o leitor diz o que lê (Cagliari, 1985, p. 104 *apud* Suassuna, 1995, p. 55).

Somente Lucas preocupa-se em montar um cenário em que Jesus ensina o povo todo reunido e depois dirige uma palavra de ordem clara aos discípulos. O contexto literário reforça esta ideia, Jesus já havia proclamado a Palavra de Deus na sinagoga de Nazaré, a qual lhe conferia caráter messiânico. Esta Palavra gerava sinais pelas curas que ocorriam na Galileia (Perondi; Catenassi; Silva, 2013, p. 695).

Citações Indiretas: A indicação deve ser conforme o sistema autor-data. A indicação do número da página ou localização é opcional.

- a)** as chamadas de diversos documentos da mesma autoria, publicados em anos diferentes e mencionados simultaneamente, devem ter as suas datas em ordem cronológica, separadas por vírgula.

A **lógica do consumo** entrou no lugar da lógica da moral, assim, as pessoas passaram a ser fortemente analisadas



não pelo que elas são, mas pelo que elas compram. A ideia de compra também adentrou nas relações sociais, e as pessoas passaram a comprar afeto e atenção (Bauman, 1999, 2003, 2007).

- b)** as chamadas de diversos documentos de vários autores, mencionadas simultaneamente dentro dos parênteses, devem ser separadas por ponto e vírgula. Recomenda-se a indicação em ordem alfabética.

Diversos autores, salientam a importância do acontecimento desencadeador no início de um processo de aprendizagem (Cross, 1984; Knox, 1986; Mezirow, 1991).

Observações: No rodapé vão somente notas explicativas, em fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0 e com numeração consecutiva.

Referências:

a) Para livros:

SOBRENOME, Nome. **Título**. Edição. Local de publicação: Editora, Data de publicação da obra.

Ex: MIRANDA, Mario de França. **Igreja Sinodal**. São Paulo: Paulinas, 2018.

BAUMAN, Zigmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

b) Para capítulo de livros:

SOBRENOME, Primeiro Nome do autor do capítulo. Título do capítulo. *In:* SOBRENOME, Primeiro nome do autor. **Título da obra**. Local de publicação: Editora, ano de publicação, página inicial e final do capítulo.

Ex.: FELLER, Vitor G. Ao leitor de língua portuguesa. *In:* ZIZIOLAS, Ioannis. **Eucaristia e Reino de Deus**. São Paulo: Mundo e Missão; Florianópolis: ITESC, 2003. p. 7-10.

c) Para artigos de periódicos:

SOBRENOME, Primeiro nome do autor do artigo. Título do artigo. *In:* **Título da Revista**, Local de publicação, volume do exemplar, número do exemplar, página inicial e final do artigo, mês, ano de publicação.



Ex.: TABORDA, Francisco. A Conferência de Medellín como recepção do Vaticano II. *In: Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, n. 1, p. 115-132, jan./abr. 2019.

d) Para artigos e/ou matéria de jornal:

– **Com autor:** SOBRENOME, Nome. Título da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente.

Ex.: OTTA, Lu Aiko. Parcela do tesouro nos empréstimos do BNDES cresce 566% em oito anos. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, ano 131, n. 42.656, 1 ago. 2010. *Economia & Negócios*, p. B1.

– **Sem autor:** TÍTULO da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente.

Ex.: COMPAIXÃO E SOLIDARIEDADE. **O Celeiro**, Lages, edição 1679, 6 jun. 2021, Editorial.

e) Para livros, artigos e/ou matéria em meio eletrônico:

– **Com autor:** SOBRENOME, Nome. Título da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente. Disponível em: URL. Acesso em: dia, mês e ano.

Ex.: VERÍSSIMO, L. F. Um gosto pela ironia. **Zero Hora**, Porto Alegre, ano 47, n.16.414, p.2, 12 ago. 2010. Disponível em: <http://www.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&action=flip>. Acesso em: 12 ago. 2010.

Ex.: GODINHO, Laís. **Vida organizada**: como definir prioridades e transformar seus sonhos em objetivos. São Paulo: Gente, 2014. *E-book*.

Ex.: KOOGAN, André; HOUAISS, Antônio (ed.). **Enciclopédia e dicionário digital 98**. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

– **Sem autor:** TÍTULO da matéria. **Nome do site**, ano. Disponível em: URL. Acesso em: dia, mês e ano.

Ex.: PROFESSORES terão exame para ingressar na carreira. **Diário do Vale**, Volta Redonda, v. 18, n. 5.877, 27 maio 2010. *Caderno Educação*, p. 41. Disponível em: <http://www.bancadigital.com.br/>



diariodovale/reader2/Default.aspx?pID=1&eID=495&IP=39&IT=page
. Acesso em: 29 set. 2010.

Para outras fontes:

As fontes sem autoria, a indicação deve ser feita pelo título, conforme:

INGLÊS: guia de conversação. São Paulo: Lonely Planet: Globo Livros, 2012.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1968.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

BRASIL. Ministério da Administração Federal e da Reforma do Estado. **Plano diretor da reforma do aparelho do Estado**. Brasília, DF: Ministério da Administração Federal e da Reforma do Estado, 1995.



FORMATAÇÃO DAS RESENHAS

Prazo: a obra resenhada deve ter, no máximo, cinco anos desde seu lançamento.

Línguas: são aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano e francês, sempre na modalidade culta dessas línguas. A obra resenhada também deve ter sido publicada numa dessas línguas, caso contrário, o resenhista providencie a tradução das citações.

Folha e margens: folha em tamanho A4 (21cm x 29,7cm) com margem superior e esquerda de 3 cm e inferior e direita de 2 cm.

Número de páginas: entre 5 e 7 laudas com numeração progressiva no canto superior direito. A primeira lauda deve ser contada, mas não numerada.

Fonte e entrelinhas (geral): Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.

Título: Será a referência da obra resenhada escrita na primeira linha, (tamanho 12, alinhado à esquerda) seguindo o padrão:

SOBRENOME, Nome. Título: subtítulo. Edição. Local de publicação: Editora, Data de publicação da obra, número de páginas.

Ex.: MIRANDA, Mario de França. **Igreja Sinodal.** São Paulo: Paulinas, 2018. 124 p.

Corpo do texto (Desenvolvimento): em seção única – ou seja, sem divisão em seções e subseções – o texto virá justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– Havendo citação de títulos de livro no corpo de texto, esses devem vir destacados por itálico.

Ex.: De forma semelhante ao proposto por Urbano Zilles em *Antropologia teológica*, ...

Havendo citação direta e ou indireta no corpo da resenha seguir as orientações constantes das Diretrizes para Autores desta Revista, utilizando o sistema autor-data.

Notas explicativas no rodapé em fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0.



Rua Deputado Antônio Edu Vieira, 1524
CEP 88040-970 Florianópolis - SC
Caixa Postal, 5041
(48) 3234-0400
facasc.edu.br

