

Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs

Jacques Arnould

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Diretora adjunta

Hiliana Reis

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano III – Nº 22 – 2006

ISSN 1807-0590

Responsável técnica

Cleusa Maria Andreatta

Revisão

Mardilê Friedrich Fabre

Secretaria

Caren Joana Sbabo

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Dármis Corbellini – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.unisinos.br/ihu

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos de Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs

Jacques Arnould

O novo jardim da humanidade

“O paraíso terrestre situa-se no ponto mais elevado de toda a Terra e vai além de todas as outras montanhas, por mais altas que sejam. As águas do dilúvio não puderam alcançá-lo¹”. Como muitos de seus predecessores e contemporâneos, Bartolomé de Las Casas acreditava na materialidade terrestre do paraíso, tal como o Livro do Gênese o havia descrito. Sempre prestes a ser descoberto, mas nunca alcançado, permanecia localizado entre as *terrae incognitae*, aquelas terras desconhecidas representadas por grandes superfícies em branco nos mapas dos navegadores, e povoadas por seres fantásticos ou monstruosos. A busca do paraíso (a terra habitável por

excelência!) serviu, durante muito tempo, de motivação, de alibi ou de pretexto para os mais perigosos empreendimentos de exploração e de conquista, do mesmo modo que a necessidade de metais preciosos, a procura de novas rotas comerciais e a fuga de poderes políticos e religiosos persecutórios. Um dia, porém, transpostos os mais altos cumes e sondados os mais profundos abismos, foi preciso render-se à evidência: o Jardim do Éden, o paraíso perdido por nossos primeiros antepassados, não se encontrava na Terra. Ou talvez não mais se encontrava nela.

Sempre existiram homens com esperança de descobrir esse lugar mítico. Se nosso Planeta não lhes oferecia mais terra desconhecida para explorar, não fosse por

¹ Citado por DELUMEAU, Jean. *Une Histoire du paradis*. 1. Le jardin des délices. Paris: Fayard, 1992. p. 80.

isso! Eles se voltariam para o céu. Numa série de conferências pronunciadas durante o inverno de 1935-1936, o padre dominicano Jourdain Py explicou que o Paraíso se encontrava no centro de nosso Universo. Antecipando a resposta às objeções dos astrônomos, ele afirmou:

Este astro [o Paraíso] encontra-se alto demais para que nossos telescópios possam alcançá-lo, há um único telescópio suficientemente potente que nos permite avisá-lo: aquele que Deus nos deu para fortalecer os olhos de nossa alma².

Isso bastava para desencorajar aqueles que esperavam alcançar o Paraíso a bordo de foguetes, que já tinham sido imaginados pelo russo Konstantin Tsiolkovsky, mas que ainda não tinham sido construídos. Entretanto, os astronautas tiveram apenas pretensão de transpor novas fronteiras, de partir em busca de novos mundos, e não a de alcançar o Paraíso, a menos que eles próprios o instalassem, a bordo de imensas estações orbitais ou em planetas inteiramente reformados de acordo com seus desejos. Nesse caso, por que deixar nossa Terra?

Enquanto alguns se empenhavam em explorar o céu, outros, na verdade, decidiam “arregaçar as man-

gas”. Já que o Jardim do Éden não podia ser encontrado, os homens criariam um. O mundo deles seria melhor que uma terra habitável: um paraíso! Para essa perspectiva, não faltaram argumentos que dessem a idéia do Paraíso como uma forma de utopia. Em outras palavras, como uma crítica das sociedades humanas (tanto aquelas do passado quanto as do presente) e um convite para mudá-las pela prática das virtudes evangélicas, esperando que o próprio Deus interviesse para restabelecer a criação em seu estado original. Foi justamente o que realizaram os *pilgrim fathers* no continente americano, exaltando dois conselhos da sabedoria popular ao mesmo tempo: “Ajuda-te que o céu te ajudará” e “Quem manda melhor faz!”

Não somos nós, queiramos ou não, os descendentes dos *pilgrim fathers*, os jardineiros do novo Éden?

Impaciência prometética

Deixando-nos levar pelos devaneios românticos ou culpar pelas advertências ecológicas, poderíamos, acreditar que, de fato, estaríamos, definitivamente, afas-

² Citado em ARNOULD, Jacques. *La Lune dans le bénitier*. Conquête spatiale et théologie. Paris: Cerf, 2004. p. 46. Na mesma época, o cônego Georges Lemaître lançava as bases de sua teoria do átomo primitivo, ancestral da teoria do *Big Bang*.

tados, separados, excluídos da natureza. Isso seria cometer um erro. Não duvido um instante sequer de que a maioria de nós, abandonada na Floresta Amazônica ou num deserto da África, não sobreviveria. No entanto, nossos conhecimentos e técnicas nos aproximaram da natureza como nunca ocorrera antes. Hoje conhecemos suas estruturas e processos, suas leis e sua história em seus menores detalhes. Ou melhor ainda, podemos avaliar o lugar singular que nela ocupa nossa humanidade.

“A antiga aliança foi rompida”, escrevia com tanta lucidez Jacques Monod no início dos anos 1970. “O homem enfim sabe que está sozinho na indiferente imensidão do Universo, de onde surgiu por acaso. Tanto quanto seu destino, seu dever não está escrito em lugar algum. Cabe a ele escolher entre o Reino e as trevas³”. É preciso chorar de desespero, inflar-se de orgulho ou tremer por possuir tão extraordinária liberdade? Prometeu, nosso trágico precursor mítico, quis responder a esta interrogação e tornar-se humano por inteiro e diferente dos deuses. O fogo roubado do Olimpo tornou-se o símbolo de uma natureza dominada por uma cultura nascente. Dominada, transformada, mas jamais destruída, sempre presente. O jardim é sua forma mais avançada.

Uma casa, uma oficina, uma fábrica, uma cidade podem ferir, excluir ou ignorar a natureza. Um jardim, ao contrário, pretende refazer a natureza, levar ao extremo seu princípio, chegando, às vezes, a corrompê-la, mas sempre segundo a idéia do homem. Embora seu objetivo último seja o de recriar o Paraíso Perdido, o Jardim Mítico de nossos primeiros ancestrais, ou de articular-se a um empreendimento doméstico e urbano, a arte dos jardins põe em relevo uma impaciência prometéica: a de gozar imediatamente dos frutos e das sensações que a natureza concede de modo muito parcimonioso para o nosso gosto, prestes a abolir seus ritmos e seus ciclos, a introduzir artifícios e máquinas mais potentes e performáticas que aqueles da própria natureza. Assim, em Bizâncio, os jardins estavam povoados de todo o tipo de autômatos, inclusive árvores de metais preciosos, enquanto os troncos das verdadeiras árvores eram forrados de madeira e cercados de cobre. À natureza selvagem, o jardim opõe a natureza cultivada; ao espontâneo, o refletido; ao inconsciente, o consciente; à desordem, a ordem. O jardim, o “mais puro dos prazeres humanos”, segundo Francis Bacon, é também a realização do convite premente feito por Descartes aos ho-

³ MONOD, Jacques. *Le Hasard et la Nécessité*. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. Paris: Seuil, 1970. p. 194-5.

mens dos tempos modernos: tornarem-se senhores e donos da natureza.

Sendo assim, neste início do século XXI, será que a teologia da natureza não deveria retomar o caminho do Jardim do Éden⁴?

Cercado e guardião do Jardim

Em *Les Clartés humaines*, de Fernand Gregh, há este dizer tão surpreendente quanto terrível: “Mais vale respirar que colher as rosas. E os mais belos jardins são aqueles em que não se entra.” Antes de encontrarmos no Jardim do século XXI, poderíamos ter um momento de hesitação; talvez até mesmo devêssemos tê-lo, para nos perguntarmos: que barreira, que regulamento, que guardião ali nos esperam?

O cercado mais imponente (sem ser, *a priori*, o mais evidente) é o espetáculo dos seres vivos. Gigantesco Ganges saído das profundezas da Terra Mãe para atravessar o Jardim, as ondas dos seres vivos têm arrastado, no seu curso, há cerca de quatro bilhões de anos, as espe-

ranças dos menores seres vivos, assim como os despojos dos maiores. Pelas gargantas da evolução e pelos meandros da história, eles abrem uma passagem iluminada por fogueiras, alimentadas por cadáveres e pela luz dos astros zombeteiros. Quem traça o caminho da morte ou da vida? O século XXI, apesar de toda a sabedoria acumulada e de todos os artifícios inventados, não foge à questão. Tampouco sua teologia. Esta, pelo menos a teologia cristã, manteve-se à distância de uma tradição que ligava muito estreitamente a morte e o pecado. O *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, publicado em 1992, apresenta o estado da questão:

Por que Deus não criou um mundo tão perfeito para que nenhum mal possa nele existir? Segundo seu poder infinito, Deus poderia criar algo melhor. Entretanto, em sua sabedoria e bondade infinitas, Deus quis criar livremente um mundo que caminhasse para a sua perfeição última. Este futuro permite, pela vontade de Deus, com o aparecimento de alguns seres, o desaparecimento de outros, com o mais perfeito, também o menos perfeito, com as construções da natureza, também as destruições. Como existe o bem físico, existe o *mal físico*, enquanto a criação não tiver alcançado sua perfeição (nº 310).

⁴ A teologia cristã da natureza tem uma longa história. Esbocei seus principais traços em *L'Eglise et l'histoire de la nature*. Paris: Cerf (Histoire du Christianisme), 2000.

E eis nosso Jardim marcado pela imperfeição e pela alteração. Não há mais razão nem necessidade de agir como os chineses, que, no outono, substituíam as folhas caídas por folhas de seda de um verde suave, tampouco de aplicar os métodos dos jardineiros japoneses zen. Nosso Jardim está em movimento, nunca estático, sempre novo, sempre ameaçado de alteração.

Uma vez transposta a cerca do Jardim, sob que traços afáveis ou assustadores se apresentará o guardião? Terá ele os traços de um anjo com espada de fogo? Os de uma serpente com picada ardente? Tentar imaginá-los seria como perder-se nos labirintos dos mitos e dos símbolos. O guardião do Jardim é o outro, ou melhor, são os outros. Esses outros, cuja pergunta persegue a humanidade como se fosse sua sombra, desde o seu aparecimento até o seu desaparecimento. “Sou eu o guardião de meu irmão?”, revolta-se Caim, para dissimular o assassinato de Abel. A sentença divina (a exclusão do Jardim) responde a essa pergunta: sim, nós somos os guardiões uns dos outros, mais além de todas as diferenças sociais, culturais ou genéticas que as ideologias e os conhecimentos possam estabelecer entre os humanos, até mesmo no ventre de sua mãe ou na noite de sua existência.

Neste novo Jardim, porém, o que acontece com aquele que gostava de aproveitar a brisa da noite para

passar naquele jardim situado no Éden? Dizendo de outro modo: e como fica Deus em tudo isso?

O Grande Visitante

Ao longo dos séculos passados, o Ocidente quis afastar Deus de seu horizonte imediato, ou até mesmo livrar-se Dele, por método ou por prudência, por revolta ou por orgulho. E eis que André Malraux, na aurora do século XXI, ousa dizer que esse novo século será espiritual ou que não será. Não há necessidade de discutir a paternidade nem a pertinência de tal afirmação: podemos hoje constatar o quanto ela merece ser levada a sério. Passado o tempo da morte de Deus, vozes anunciam hoje o tempo do seu retorno. Mas que jardim Ele vem visitar? Ou melhor, de que jardins nossos contemporâneos partem ao encontro Dele? Se olharmos bem, a escolha é difícil.

Os jardineiros modernos, quero dizer, os discípulos de Descartes, poderão valer-se de terem realizado o mandamento divino do Gênese: o de dominar a Terra. Sendo assim, por que o Criador não os visitaria no Jardim onde investem tanto saber e tanta energia para cultivar e manter, para explorar e dominar? Aos que duvidam

que Deus possa um dia visitar um jardim descrito por aquele inglês, às vezes, considerado o inimigo público número um da fé cristã (penso, é claro, em Charles Darwin), aqueles que, entre os jardineiros, se interessam pela teologia responderão que Deus não é apenas o visitante das obras concluídas; Ele é também aquele que, sem cessar, cria e escolhe. De fato,

a eleição pela graça divina constitui uma recusa de qualquer forma de indeterminação que desejasse considerar o homem o produto de um puro acaso. Contudo, ela também constitui uma recusa de toda forma de determinismo em que a história se desenrolaria de modo mecânico, segundo um plano eterno que não deixaria nenhum lugar para o livre agir de Deus e para o agir do homem que a ele responde.⁵

Assim, a idéia de seleção natural não deveria aterrorizar os cristãos mais que aquela da escolha: a obra de criação cumpre-se também entre determinismo e indeterminismo.⁶

Aos amantes da natureza preservada, aos nostálgicos do Jardim do Éden, apresenta-se o caminho delicadamente sombreado da ecologia. O que pode ser mais natural que ter tempo para caminhar em um campo ver-

de, salpicado de papoulas vermelhas! O que pode ser mais excitante para a alma que parar para ouvir os trindades de um pássaro! O que pode ser mais religioso do que contemplar um rebanho de carneiros, acompanhados de longe por um cão pacífico! Sei perfeitamente que a ecologia não se reduz apenas a esses sentimentos; mas, no fundo de cada um de nós, existem estes devaneios campestres que não se recusam, *a priori*, a encontrar-se com o Grande Visitante do Jardim do Éden, o caminhante Divino da hora vespertina.

Bernard de Clairvaux dizia ter aprendido mais sob as grandes árvores que nos livros; Francisco de Assis cantava o Cântico das Criaturas tecendo os laços de uma doce fraternidade com a natureza... enquanto seus contemporâneos lançavam as bases técnicas dos tempos modernos e as fundações do desenvolvimento urbano!

Quais desses jardineiros cumprem o prazer de Deus? Para um cristão, a pergunta não é inofensiva, mesmo que seja formulada mais freqüentemente pela vontade. Mas, se estamos falando de jardim, não seria possível, ou mesmo preferível, falar de prazer? Sabendo-se ao mesmo tempo que o prazer de Deus seria como o prazer dos reis, sobre os quais Diderot dizia: “Faça o que lhes

⁵ LÖHRER, Magnus. *Prédestination/Élection. Dictionnaire de théologie*. Paris: Cerf, 1988. p. 565.

⁶ Cf. ARNOULD, Jacques. *La théologie après Darwin*. Paris, Cerf, 1998. (*A Teologia depois de Darwin*. São Paulo: Loyola)

digo, pois este é o meu prazer’, esta seria a frase mais desdenhosa que um monarca poderia dirigir a seus súditos, se não fosse uma velha fórmula da aristocracia.” Falar do prazer de Deus poderia ser ainda mais desdenhoso, visto que se trataria do sentimento de um Criador para com suas criaturas. Ele não as teria criado, não lhes teria dado a existência, não as manteria na existência senão “pelo seu bel-prazer”, na mais estrita observância de sua vontade e de seus mínimos desejos? A esta visão poderiam conduzir algumas abordagens da teologia natural, apegadas demais às provas da existência de um Relojoeiro, de um Arquiteto Divino. Em sua obra *Dogmatique*, Karl Barth adverte para este possível descaminho:

A teologia natural não seria um empreendimento contestável pelo simples fato de ser irremediavelmente enfadonha e intempestiva, visto que esquece, com uma intensidade que é mais própria do animal do que do homem, e sobretudo mais do homem que de Deus, que, segundo Provérbios 8, 31, há mais sabedoria de Deus em brincar no globo terrestre e encontrar seu prazer entre os filhos do homem – e esta é a resposta cheia de hu-

mor à pergunta séria e enganadora: Como Deus pode nos ser evidente?⁷

Assim, desde as origens, nesse “estado de marcha”, descrito em *Catéchisme de l’Église Catholique*, Deus envia sua sabedoria para brincar com os homens. O fato de Deus poder sentir prazer em sua criação, de poder brincar com ela, não é uma idéia nova. Com base no versículo do livro dos Provérbios, citado por Karl Barth, desenvolveu-se uma longa tradição teológica que propõe uma outra imagem da criação do mundo além daquela da fabricação. O teólogo François Euvé mostra como a idéia do brincar permite levar em conta noções inevitáveis no diálogo contemporâneo com as ciências: a imprevisibilidade, o risco, a liberdade etc. E ela também não é estranha àquelas de Aliança, de Ressurreição⁸.

Dinâmica da salvação, dinâmica do provisório

Se, neste século XXI, a humanidade parece voltar a habitar um Jardim, ela não encontra nele, pois, o esta-

⁷ BARTH, Karl. *Dogmatique. La doctrine de Dieu*, Genève: Labor et Fides, 1957. p. 423. A citação bíblica, em que a Sabedoria tem a palavra, é a seguinte: “Eu estava a seu lado [de Deus] como mestre-de-obras! E era as suas delícias, dia após dia, brincando todo o tempo em sua presença, brincando na superfície da Terra e encontrando minhas delícias entre os filhos dos homens.” (Livro dos Provérbios 8, 30-31)

⁸ Cf. EUVÈ, François. *Penser la Création comme jeu*. Paris: Cerf 2000. (*Cogitatio Fidei*, 219).

do perfeito, sonhado e mitológico de nossos primeiros antepassados. Ela provou dos frutos do conhecimento e os do poder; sabe melhor hoje de que é feito o barro com o qual foi moldada; descobre os fluxos, as tensões, os humores que possui em comum com os outros seres vivos; avalia o peso da história. A condição humana não é aquela sonhada dos anjos, tampouco a dos animais; é aquela do anfitrião de um jardim onde Deus gosta ainda hoje de vir encontrá-lo. O Jardim (não aquele sonhado, o do Éden, mas esta criação que habitamos) tornou-se o lugar da salvação da humanidade; e este Jardim será salvo assim como a humanidade. Não esqueçamos aquela página, ecológica a seu modo e antecipada, do apóstolo Paulo:

Considero, de fato, que os sofrimentos do tempo presente não devem ser comparados à glória que deve revelar-se em nós. Porque a criação à espera aspira à revelação dos filhos de Deus: se ela foi submetida à vaidade, – não que o tenha desejado, mas por causa daquele que a submeteu a esta, - foi com a esperança de ser também libertada da servidão da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus. Como sabemos, de fato, toda a criação padece até hoje em trabalho de

parto. E não apenas ela: nós mesmos, que possuímos as premissas do Espírito também padecemos interiormente à espera da redenção de nosso corpo, porque nossa salvação é objeto de esperança. E ver aquilo que se espera, não é mais esperar: aquilo que é visto, como poderia ainda ser esperado? Mas esperar aquilo que não vemos é esperá-lo com constância⁹.

Um teólogo contemporâneo comentou esse texto da seguinte maneira:

Sem a redenção do homem, não poderia haver redenção do corpo e por conseguinte, nem redenção do universo. Daí decorre que toda a pretensão de preparar, pelo nosso trabalho humano, uma redenção do universo, que não esteja combinada com a redenção do homem, seria totalmente ilusória¹⁰.

Quando se trata de salvação e de redenção, os cristãos podem sentir-se pouco à vontade. Jesus, em sua pregação ao longo dos anos 30 de nossa era, não teria convidado seus primeiros discípulos a não se preocuparem com o dia seguinte, para que o seguissem nos caminhos da Palestina? Os cristãos do primeiro século, convertidos no ímpeto do sopro missionário do Pentecostes,

⁹ Rm 8, 18-25.

¹⁰ LYONNET, Stanislas. La rédemption de l'univers, *Lumière et Vie*, 48, p. 61, 1960.

já não se encontram mais exatamente na mesma situação. Se os primeiros aguardavam ainda a vinda iminente (e, às vezes, política) do Messias, os segundos confessam um Messias crucificado e ressuscitado, que fundou os novos tempos, aqueles de uma verdadeira e nova criação. Estes últimos encontram-se diante de um dilema que nos interessa em primeiro plano: que atitude adotar em relação ao mundo que os cerca, um mundo ainda mergulhado nas trevas do pecado (não esqueçamos que as perseguições permaneceram por vários séculos, sob formas e com intensidades certamente variáveis), enquanto eles mesmos, pelo banho do batismo, já “se revestiram do Cristo”? Em outras palavras, devem fugir do mundo ou nele continuar vivendo e trabalhando, ou mesmo assumindo responsabilidades?

Paulo, o primeiro dos missionários enviados aos não-judeus, confronta-se com essa pergunta, na comunidade cristã de Roma. Como não se quer aqui fazer o trabalho de um exegeta, passo imediatamente às duas distinções que a carta enviada por Paulo aos cristãos permite introduzir sobre o modo como o crente concebe sua atitude em relação ao mundo. A primeira distinção concerne à salvação: ele já foi salvo ou ainda não? A segunda diz respeito à sua relação com o mundo: está ele ainda no mundo ou dele já se afastou? Esta dialética do já/ain-

da não é um móbil essencial da tradição cristã; constitui aí uma espécie de “dinâmica do provisório” (Roger Schutz), no tocante à qual o cristão deve, necessariamente, tomar posição. Detenho-me nela porque ela me parece tão importante (e talvez até mais) quanto o antropocentrismo, no que diz respeito à influência (nefasta) da cultura cristã sobre a atitude da humanidade moderna no que diz respeito ao seu meio ambiente.

Das duas distinções anteriores decorre uma tipologia que pode ser resumida pelo quadro a seguir.

	Já fora do mundo	Ainda no mundo
Já salvo	Tipo I	Tipo II
Ainda não-salvo	Tipo III	Tipo IV

Apesar de sua evidente artificialidade, esta tipologia permite explicar a problemática das palavras de Paulo.

Aos cristãos apressados de tipo I (que não esperam nada mais do que o iminente fim dos tempos), Paulo lembra que o mundo novo no qual o batismo os faz entrar não exclui, de modo algum, a urgência de uma mis-

são no mundo “antigo”, missão que faz do crente um mediador da salvação. Tal salvação deve alcançar a totalidade da criação; todavia, permanece objeto de esperança.

Aos cristãos entusiastas de tipo II (que pensam já terem alcançado o Reino de Deus e terem em mãos o futuro do mundo), Paulo opõe a expectativa de uma salvação que fará necessariamente a criação passar pelo fogo purificador e pelo sopro criador de Deus: a humanidade não pode senão preparar a obra da nova criação, que será assim realizada por Deus no final dos tempos.¹¹

Para os cristãos de tipo III, “obter a salvação” exige retirar-se do mundo. É verdade que Paulo lhes escreve, ainda estamos vivendo no choro, nos sofrimentos e nos gemidos; mas não devemos esquecer o resto da criação que também geme. A exigência de um caminho espiritual não pode nos fazer esquecer aquilo a que estamos presos, mesmo que seja apenas por nosso corpo biológico.

Aos cristãos de tipo IV, o apóstolo envia uma mensagem de confiança e de esperança: trabalhando neste mundo, vós conseguireis alcançar a salvação, e vossa salvação será também aquela do mundo.

Será que estamos hoje numa situação verdadeiramente diferente?

Para um antropocentrismo esclarecido

É claro, passaram-se quase dois milênios desde as advertências do apóstolo Paulo. Vinte séculos ao longo dos quais o punhado de cristãos disseminados em Jerusalém, Corinto ou ainda em Roma, segundo o próprio mandamento do livro do Gênese, se multiplicaram! Eles também dominaram a Terra, como bons filhos de Adão e Eva, vindos do Jardim do Éden, de tal modo que alguns os recriminam hoje por estarem na origem da crise ecológica que nosso planeta enfrenta! Sem me deter nisso, quero apenas evocar aqui o artigo bem conhecido de Lynn White: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*¹². Este historiador propõe encontrar as causas dessa crise na própria tradição cristã e nos comportamentos que ela suscita; “o cristianismo, considera White, é a religião mais antropocêntrica que o mundo já viu.” A tradição ocidental, em particular, teria incentivado a arrogância humana,

¹¹ Cf. o texto: “Não é a substância da matéria nem as condições de existência que serão abolidas, mas a figura do mundo atual deformada pelo pecado que passará” (LYON, Irénée de. *Contre les hérésies*, livre V, n. 36).

¹² Cf. WHITE, Lynn. *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, *Science*, 155 (1967) 3767, p. 1203-7.

conferido ao espírito científico a preeminência sobre o das artes, atribuindo um lugar central à idéia de progresso. White encontra, *ao contrário*, na figura de Francisco de Assis, uma prova da exatidão de sua análise: o *Poverello*, cantador iluminado da beleza da Criação e protetor inveterado de todos os seres vivos, não teria sido suspeitado de heresia pelas autoridades romanas? E o autor desse artigo da *Science* de propor Francisco de Assis como santo padroeiro dos ecologistas.

White tem razão: o antropocentrismo está no centro do desafio ecológico atual, no centro da questão da “Terra habitável”. Ora, as palavras bíblicas falam por si mesmas:

Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus, Ele o criou. Ele os criou homem e mulher. Deus os abençoou e lhes disse: sede fecundos e multiplicai-vos, povoai a terra e conquistai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre todos os animais que rastejam sobre a terra.¹³

Parece difícil descrever e determinar com maior clareza aquilo que designamos habitualmente sob o termo de antropocentrismo. Difícil também negar seus ecos surgidos da tradição ocidental, dos quais o mais célebre é, sem dúvida, o apelo lançado por Descartes para nos

tornarmos “senhores e donos da natureza”. Difícil, enfim, para o pensamento cristão, fugir à condenação ao final do processo instaurado por White em 1967. Desde esta data, não faltaram as defesas, tampouco os advogados em favor tanto da causa dos ecologistas militantes quanto da dos cristãos postos em causa. Estes últimos (tomarei o cuidado para não tomar a palavra em nome dos primeiros) adotaram várias estratégias. A primeira, a estratégia da contestação é, sem dúvida, a menos eficaz: por mais que os cristãos evoquem as outras culturas do mundo (por exemplo, as do Extremo Oriente, que, às vezes, foram bem mais além que o Ocidente no controle do meio natural), não podem negar a influência de sua tradição na dessacralização da natureza e, por conseguinte, na possibilidade de usá-la ou até mesmo de abusar dela. A conquista do “Novo Mundo”, tanto das populações quanto dos recursos naturais, não é uma demonstração disso tão deslumbrante... quanto dramática? A segunda estratégia, a do arrependimento, hoje “em voga” na esfera católica, é certamente muito louvável; encontra partidários nos movimentos como “Justiça, paz e proteção da criação”. Infelizmente, não surte efeito, em parte, por causa da pobreza de sua base intelectual: será que não é real o

¹³ Gn 1, 27-28. Uso a tradução publicada por Bayard em 2001.

risco de substituir um antropocentrismo arrogante por um cosmocentrismo difuso ou um panteísmo engajador? Pôr a carroça da moral (ou pior ainda, da boa consciência) à frente dos bois teológicos nunca apressou a vinda de um Reino, que Cristo compara à germinação de uma semente de mostarda... A terceira estratégia é, creio eu, da ordem da esquiva: declina-se em discussões, debates e disputas, caros aos meios acadêmicos, que têm como tema, neste caso, a interpretação, a exegese do texto bíblico. Esse trabalho é sempre necessário quando se trata de textos antigos, escritos em contextos muito diferentes dos nossos. Será que não há, porém, limites para dissertar sobre os sentidos a serem atribuídos aos termos de dominação ou de *dominus*, entre a tirania implacável ou a atitude acautelada e atenta do senhor do domínio¹⁴? A sensibilidade das Igrejas a esta questão é tão variável quanto a das culturas do mundo inteiro; em todo o caso, o caráter ecumênico dos grandes encontros que foram organizados no final dos anos 1980, em particular na Basílica (1989) e depois em Seul (1990), mostra que, de um modo geral, o cristianismo levou ao menos a sério a crítica que lhe foi feita. Era necessário responder? As opi-

niões podem divergir. Seja como for, é bom que todos os cristãos se sintam interrogados sobre o seu compromisso para respeitar e proteger o meio ambiente terrestre. Assim, o *Catéchisme de l'Église Catholique*, publicado no mesmo ano da Conferência do Rio de Janeiro (1992), sobre o desenvolvimento sustentável, lembra que “o homem e a mulher são chamados a participar da Providência divina em relação às outras criaturas. Daí sua responsabilidade pelo mundo que Deus lhes confiou”¹⁵.

Do versículo incriminado, os debates anteriores, portanto, retiveram sobretudo aquilo que dizia respeito ao mandamento feito por Deus à humanidade: o de dominar toda a criação. Atribuíram menor atenção à afirmação segundo a qual Deus criou o homem à sua imagem. Se Gregório de Nissa, Atanásio, Orígenes, para citar apenas teólogos dos primeiros tempos da Igreja, celebraram naturalmente a grandeza desse ser criado à semelhança de Deus, é preciso também constatar que tal afirmação, muitas vezes, se não esteve no centro dos debates que marcaram a reflexão cristã em matéria de antropologia, pelo menos esteve subjacente a eles. A discussão sobre a unicidade da espécie humana (basta lembrar-se das disputas teológicas

¹⁴ Cf. TUBBS, J. B. Humble Dominion. *Theology Today*, n. 50, p. 543-56, 1994.

¹⁵ *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 373.

e filosóficas acerca da alma dos índios da América... e seu estatuto diante das necessidades de mão-de-obra!); aquela sobre o estatuto da mulher; enfim, aquela sobre a atitude de a ser mantida com relação aos que ainda não são ou não são mais totalmente humanos, os embriões e os doentes terminais (pelo menos aparentemente, e aí está a problemática da questão). A formulação bíblica, que os comentaristas procuraram explicar de muitas maneiras, deseja, em todo o caso, expressar a idéia de uma afeição muito particular de Deus por sua criatura humana. Convém ressitua-la em um contexto cultural específico: na religião de Israel, é proibido representar o Deus oculto, sob pena de acusação de idolatria; somente o homem pode ser considerado uma imagem, certamente imperfeita, de Deus. Ainda para a bíblia, a semelhança com Deus se manifestaria, portanto, mais especificamente naquilo que é próprio da humanidade, que são as manifestações, as relações religiosas... e também numa superioridade sobre as outras criaturas. A atitude de Noé, por ocasião do dilúvio, contado pelo mesmo Livro do Gênese, dá uma interpretação possível desse estatuto do homem e das responsabilidades ligadas a ele.

Parece-me que o versículo do Gênese pode ser hoje interpretado com proveito na perspectiva proposta pelo *Catéchisme de l'Église Catholique*, a de uma criação

em estado de marcha. Já no século XVIII, Johann Gottfried Herder compreendia a idéia de imagem de Deus não mais como a descrição de um estado passado e depois perdido da humanidade, mas como um destino para o qual esta tendia. De Schleiermacher a Troeltsch, vários teólogos protestantes conduziram suas reflexões em matéria de antropologia sobre esse modo de compreender a perfeição da pessoa e da espécie humana com aquela de seu dever. E no século XX, o pensamento de Pierre Teilhard de Chardin inscreve-se num registro análogo, com a idéia de um ponto ômega para o qual converge toda a história, toda a evolução do mundo, tanto cósmica quanto biológica e psicológica. Este ômega tem, para o jesuíta, uma identidade: é o próprio Cristo. Há nisso uma perspectiva teológica que creio ser hoje inevitável.

O versículo do Livro do Gênese pode assim ler-se no presente. Não apenas: “No começo, Deus criou o homem à sua imagem”, mas: “Em seu princípio, Deus cria o homem à sua imagem”. Em outras palavras, Deus não só criou o ser humano nos tempos antigos, tempos tão remotos que estariam definitivamente findos. Ele o cria hoje numa relação singular de total dependência e autonomia preservada, de novidade e liberdade. E o cria à sua imagem porque a ligação que se estabeleceu entre Deus e suas criaturas humanas ao longo da história assu-

miu o aspecto singular, original, de uma relação religiosa. Será que não convém, de fato, perguntar-se se, na lenta mas estruturante emergência da consciência religiosa e das estruturas que a acompanham, necessariamente, o homem não recebe e não desenvolve a possibilidade de tomar um pouco da imagem daquele outro que é o Absolutamente Outro, da imagem do próprio Deus? O homem não diz de si mesmo ser *capax Dei*?

Bênção

Em vez de se perder nos meandros da exegese e da semântica, é melhor interrogar-se sobre o estatuto a ser atribuído a esse texto do Livro do Gênesis. Será que se trata de um texto de lei-fonte que estabelece uma semelhança estrita entre o fazer-criador de Deus e o fazer-procriador do homem? Então a palavra divina é entendida como um mandamento a que deve submeter-se o primeiro casal, Deus tendo lhe dado todos os meios para realizá-lo... Mas uma tal interpretação desconhece as características de emergência, de desenvolvimento, de vida da humanidade e de seus membros, em resumo, o que hoje

chamamos de “condição humana”. Mais exatas me parecem as conclusões dos trabalhos de um exegeta, Maurice Gilbert¹⁶, que faz o recenseamento das ocorrências bíblicas dos termos “ser fecundo” e “multiplicar”. Ele constata que “os beneficiários [dessas palavras] são tão pouco numerosos que a bênção recebida parece um socorro especial e muito necessário em sua solidão”. Indo além do Livro do Gênesis em sua pesquisa, ele conclui:

o binômio verbal [ser fecundo e multiplicar] sempre é empregado em casos em que, fundamentalmente, o ponto de partida é limitado ao mínimo. Seja quanto ao início da primeira comunidade cristã (partia-se de um número pequeno de discípulos) ou ao crescimento da população israelita em Goshen (no início, no Egito, havia apenas Jacó e seus setenta descendentes: Ex 1,5), seja no caso do primeiro casal, de Noé e seus filhos, dos patriarcas ou de Ismael, ou do retorno do exílio, os autores vêem um verdadeiro problema de sobrevivência.

O que funda a fecundidade, a multiplicação, trata-se nessas diferentes referências e situações não seria, portanto, a dominação exercida ou a exercer pela espécie humana, mas, ao contrário, a dominação a que ela própria é submetida, o que Charles Darwin chamava de

¹⁶ Cf. GILBERT, Maurice. *Soyez féconds et multipliez. Nouvelle Revue Théologique*, n. 96, p. 729-42, 1974.

struggle for life. Sendo assim, o versículo incriminado, aquele do Livro do Gênese, não seria mais um mandamento *sensu stricto*, mas uma promessa divina, uma bênção descida do céu sobre uma espécie humana movida por uma extraordinária dinâmica do provisório, de criação e de salvação. Uma humanidade que habita a Terra.

Assim, aos olhos da tradição cristã, a questão da Terra habitável apresenta-se antes de mais nada como antropocêntrica: uma Terra habitável para que humanidade? E a questão e o desafio são tão antropológicos quanto humanistas e cristológicos. Pierre Teilhard de Chardin percebeu esta união das perspectivas. Em um de seus últimos textos, *Le Christique*, ele escreve:

Com base em um Ômega evolutivo em que o supomos colocado, não apenas se torna concebível que o Cristo irradie *fisicamente* sobre a totalidade espantosa das coisas, mas também é inevitável que tal irradiação alcance um máximo de penetração e de ativação. Erigido em motor primeiro do movimento evolutivo de complexidade-consciência, o Cristo-Cósmico torna-se cosmicamente possível. E ao mesmo tempo, *ipso facto*, adquire e desenvolve, em toda a plenitude, uma verdadeira *onipresença de transformação*. Toda energia, todo acontecimento, para cada um de nós, é superanimado por sua

influência e sua atração. Em última análise, a Cosmogênese, após ter sido descoberta, seguindo seu eixo principal, Biogênese e depois Noogênese, culmina na Cristogênese que todo cristão reverencia¹⁷.

E o mesmo Teilhard escreveu ainda em seu *Journal* durante a Grande Guerra: “Encontrar Deus no próprio ato de progredir... *O Futuro nos conduz à medida de nossa fé...*” Creio que é justamente de fé, mas também de esperança e de amor, que nossa Terra e nossa humanidade precisam para o seu futuro.

Referências Bibliográficas

- ARNOULD, Jacques. *L'Église et l'histoire de la nature*. Paris: Cerf, (Histoire du Christianisme), 2000.
- _____. *Les Moustaches du diable*. Paris: Cerf, 2003.
- BARTH, Karl. *Dogmatique. La doctrine de Dieu*, Genève: Labor et Fides, 1957.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Le Christique* (1955). In: *Œuvres*. Paris: Seuil, 1976. Tomo 13. p. 108.
- DELUMEAU, Jean. *Une Histoire du paradis*. 1. *Le jardin des délices*. Paris: Fayard, 1992. p. 80.

¹⁷ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Le Christique* (1955). In: *Œuvres*. Paris: Seuil, 1976. Tomo 13. p. 108.

EUVÈ, François. *Penser la Création comme jeu*. Paris: Cerf 2000. (*Cogitatio Fidei*, 219).

GILBERT, Maurice. Soyez féconds et multipliez. *Nouvelle Revue Théologique*, n. 96, p. 729-42, 1974.

LÖHRER, Magnus. *Prédestination/Élection*. Dictionnaire de théologie. Paris: Cerf, 1988. p. 565.

LYONNET, Stanislas. La rédemption de l'univers, *Lumière et Vie*, 48, p. 61, 1960.

MONOD, Jacques. *Le Hasard et la Nécessité*. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie modern. Paris: Seuil, 1970. p. 194-5.

TUBBS, J. B. Humble Dominion. *Theology Today*, n. 50, p. 543-56, 1994.

WHITE, Lynn. *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, *Science*, 155 (1967) 3767, p. 1203-7.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, O. F. M.
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel



Jacques Arnould, nascido em 1961, é dominicano e natural de Metz, França. Engenheiro agrônomo, doutor em História das Ciências e em Teologia. Ele tem como áreas de interesse em suas pesquisas as relações entre as ciências, culturas e religiões, mantendo particular interesse por dois temas: os seres vivos e sua evolução, o espaço e sua conquista. Consagrou vários livros e artigos de história e teologia ao primeiro tema. Com relação ao segundo tema, desde 2001 trabalha como responsável pela missão no Centro Nacional de Estudos Espaciais (Centre National d'Etudes Spatiales) na dimensão ética, social e cultural das atividades espaciais.

Algumas publicações do autor

Les Avatars du gène [Os avatares do gene] (Em colaboração com Pierre-Henri Guyon e Jean-Pierre Henry). Paris: Belin, 1997.

La Théologie après Darwin [A teologia após Darwin]. Paris: Cerf, 1998.

La Seconde Chance d'Icare. Pour une éthique de l'Espace [A segunda chance de Ícaro. Para uma ética do espaço]. Paris: Cerf, 2001.

La Dispute sur le vivant [A disputa sobre o ser vivo] (Em colaboração com Jean-Didier Vincent). Paris: DDB, 2000.

Pierre Teilhard de Chardin. Paris: Perrin, 2005.