



IES INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES
JESUITAS BRASIL

Cadernos *Teologia Pública*

ISSN 1807-0590 (impresso)

ISSN 2446-7650 (on-line)

Ano XXII | Número 189 | Volume 23 | 2026

**Maravilhando-se, intervindo,
estando entrelaçado: a ecoteologia à luz da
Ecologia 1, da Ecologia 2 e da Ecologia 3**

Niels Henrik Gregersen

Cadernos *Teologia Pública*

ISSN 1807-0590 (impresso)

ISSN 2446-7650 (on-line)

Ano XXII | Número 189 | Volume 23 | 2026

Maravilhando-se, intervindo, estando entrelaçado: a ecoteologia à luz da Ecologia 1, da Ecologia 2 e da Ecologia 3

*Wondering, intervening, being enmeshed: eco-theology
in light of Ecology 1, Ecology 2, and Ecology 3*

Niels Henrik Gregersen

Professor de Teologia Contemporânea na Universidade
de Copenhagen, Dinamarca

O presente artigo, previamente publicado pelo periódico
luterando *Dialog* (jornal de teologia), foi traduzido para o
português com autorização da Wiley Online Library.



Cadernos Teologia Pública é uma publicação do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, que busca ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica e a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade nas ciências, culturas e religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, constituem o horizonte da teologia pública.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS

Reitor: Sérgio Mariucci, SJ
Vice-reitor: Artur Eugênio Jacobus

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS - IHU

Diretor: Inácio Neutzling, SJ
Diretor-adjunto: Lucas Henrique da Luz
Gerente administrativo: Nestor Pilz
ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

Ano XXII – Vol. 23 – Nº 189 – 2026

ISSN 1807-0590 (impresso) | ISSN 2446-7650 (on-line)

Editor: Prof. Dr. Inácio Neutzling, SJ – Unisinos

Conselho editorial: MS. Ana Maria Casarotti; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; MS. Guilherme Tenher Rodrigues; Profa. Dra. Susana Rocca.

Conselho científico: Ana Maria Formoso (Pontifícia Universidad Católica de Valparaíso, doutora em Educação); Christoph Theobald (Faculdade Jesuíta de Paris - Centre Sèvres, doutor em Teologia); Faustino Teixeira (UFJF-MG, doutor em Teologia); Felix Wilfred (Universidade de Madras, Índia, doutor em Teologia); Jose Maria Vigil (Associação Ecmênica de Teólogos do Terceiro Mundo, Panamá, doutor em Educação); José Roque Junges, SJ (Unisinos, doutor em Teologia); Luiz Carlos Susin (PUCRS, doutor em Teologia); Maria Inês de Castro Millen (CES/ITASA-MG, doutora em Teologia); Peter Phan (Universidade Georgetown, Estados Unidos da América, doutor em Teologia); Rudolf Eduard von Sinner (PUCPR, doutor em Teologia).

Responsáveis técnicos: Cleusa Maria Andreatta e Guilherme Tenher Rodrigues.

Imagem da capa: Pixabay

Projeto Gráfico: Ricardo Machado

Editoração: Guilherme Tenher Rodrigues

Cadernos IHU ideias / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos.
– Ano 20. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003- .v. 20.

Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias>>.

Descrição baseada em: Ano 1, n. 1 (2003); última edição consultada: Ano 19, n. 326 (2021).

ISSN 2448-0304

1. Sociologia. 2. Filosofia. 3. Política. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

Bibliotecária responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Instituto Humanitas Unisinos – IHU
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-750, São Leopoldo/RS, Brasil

Maravilhando-se, intervindo, estando entrelaçado: a ecoteologia à luz da Ecologia 1, da Ecologia 2 e da Ecologia 3

Niels Henrik Gregersen

RESUMO: Este artigo apresenta a distinção entre Ecologia 1, Ecologia 2 e Ecologia 3 ao articular formas típicas humanas de se relacionar com o mundo mais do que humano. A primeira ecologia vê a natureza como uma alteridade não humana, percebida como selvagem e perigosa, mas também como majestosa e potencialmente encantada. A segunda ecologia volta-se para a natureza cultivada pelo homem, como paisagens agrícolas, jardins e cidades, todas utilizando intervenções tecnológicas. A terceira ecologia reconhece que a humanidade está profundamente entrelaçada ou misturada com o mundo abrangente da criação, incluindo a biosfera e os reinos abióticos da natureza. Argumenta-se que uma distinção entre as três ecologias revela repertórios significativos para a ecoteologia e ética contemporâneas. Exemplos mostram como as três ecologias têm operado nas tradições teológicas de maneiras que abordam diferentes aspectos do senso humano de conexão cósmica.

GREGERSEN, Niels Henrik. Wondering, intervening, being enmeshed: eco-theology in light of Ecology 1, Ecology 2, and Ecology 3. *Dialog*, v. 64, n. 4, p. 181-188, 2025. DOI: 10.1111/dial.70017.

Wondering, intervening, being enmeshed: eco-theology in light of Ecology 1, Ecology 2, and Ecology 3

Niels Henrik Gregersen

ABSTRACT: This article presents the distinction between Ecology 1, Ecology 2, and Ecology 3 by articulating typical human ways of relating to the more-than-human world. The first ecology views nature as a non-human alterity, perceived as wild and dangerous but also as majestic and potentially enchanted. The second ecology turns to humanly cultivated nature such as agricultural landscapes, gardens, and cities, all using technological interventions. The third ecology acknowledges that humanity is deeply enmeshed or mixed up with the all-encompassing world of creation, including the biosphere and the abiotic realms of nature. It is argued that a distinction between the three ecologies unfolds significant repertoires for contemporary eco-theology and ethics. Examples show how the three ecologies have been operative in theological traditions in ways that address different aspects of the human sense of cosmic connectedness.

GREGERSEN, Niels Henrik. Wondering, intervening, being enmeshed: eco-theology in light of Ecology 1, Ecology 2, and Ecology 3. *Dialog*, v. 64, n. 4, p. 181-188, 2025. DOI: 10.1111/dial.70017.



Maravilhando-se, intervindo, estando entrelaçado: a ecoteologia à luz da Ecologia 1, da Ecologia 2 e da Ecologia 3

Niels Henrik Gregersen

Professor de Teologia Contemporânea na
Universidade de Copenhague, Dinamarca

“O sagrado é o sentimento da biologia, sua fenomenologia.” Timothy Morton, Inferno (2024, 4)

1. INTRODUÇÃO: ONDE ESTAMOS

Em seu livro *If We Lose the Earth, We Lose Our Souls* (*Se perdermos a Terra, perdemos nossas almas*), o falecido antropólogo Bruno Latour destacou que nossa atual crise ecológica levou a uma renovada consciência das condições cósmicas da civilização humana: “Abruptamente, com a crise ecológica, o cosmos está voltando com intensidade extraordinária, tanto entre cristãos quanto entre todos os outros” (Latour 2024, 3). Penso que esse diagnóstico permanece válido, ainda que a

virada ecológica também tenha provocado sentimentos antiecológicos. Apesar das controvérsias políticas, a orientação popular em relação à natureza não está presente apenas entre grupos específicos de ativistas pró-natureza, mas se estende a um público mais amplo populações no mundo ocidental. Pesquisas recentes mostram que grupos religiosos, espirituais e não religiosos estão cientes da importância da natureza não humana para o bem-estar humano. Deixe-me ilustrar isso com duas pesquisas recentes, uma dos Estados Unidos e outra da Dinamarca.

Em uma pesquisa do Fetzer Institute de 2022, intitulada “O que a espiritualidade significa para nós? Um estudo sobre a espiritualidade nos Estados Unidos desde a COVID” (Fetzer Institute, 2023), cerca de 92% dos americanos dos EUA disseram que “se sentem conectados ao ambiente natural” (levemente, moderadamente ou muito). Esses números são superiores ao sentimento de conexão “com toda a humanidade” (90%), superando também os sentimentos de conexão com “um poder superior” (82%). Os naturalistas (se não forem meramente humanistas) podem sentir-se tão conectados à natureza quanto as pessoas de orientação religiosa. Entretanto, enquanto 55% dos estadunidenses entrevistados afirmam que “frequentemente se sentem tocados pela beleza da criação”, nada menos que 71% dos estadunidenses contemporâneos recorrem a um repertório religioso ao expressar que “frequentemente se sentem gratos por suas bênçãos”, sem fazer qualquer distinção entre a natureza e outras fontes de bem-estar.

Em uma pesquisa mais recente, realizada em 2024 pela *Opinion*, 1.004 dinamarqueses foram questionados com a seguinte pergunta: “Passar tempo na natureza lhe proporciona a sensação de que há algo mais entre o céu e a terra?”. Entre os entrevistados, 48% dos membros da Igreja Nacional Dinamarquesa responderam “Sim” (33% responderam “Não” e 19% não souberam responder). Entre os não membros, uma proporção um pouco menor, 39%, respondeu “Sim”, enquanto 47% respondeu “Não” (Andersen [2024]). A pergunta da pesquisa foi formulada em termos amplos, mas muitos dinamarqueses parecem perceber a natureza como manifestação de “algo maior”, sagrado ou divino. Como mostram os números, tais experiências com a natureza são mais difundidas entre os membros da Igreja Evangélica Luterana da Dinamarca (que compreende mais de 70% da população) do que em outras parcelas da população. Podem-se inferir algumas condições de fundo para explicar essa diferença, como a influência de crenças religiosas prévias ou a familiaridade com o canto de hinos sobre a beleza e a grandiosidade da natureza. Seja como for, experiências espirituais relacionadas à natureza são acessíveis a parcelas mais amplas da população dinamarquesa, com ou sem filiação religiosa.

2. ENTRE ALEGRIA E ANSIEDADE

Estudos como esses indicam que a beleza da natureza continua sendo uma fonte de conexão e de admiração para as pessoas da modernidade tardia. Talvez as experiências com a natureza proporcionem um alívio diante de questões humanas excessivamente muito pequenas, ao oferecer experiências de ressonân-

cia com os ambientes naturais (Gregersen [2020a]). Ao mesmo tempo, porém, as preocupações públicas com o futuro ecológico de longo prazo do nosso planeta também estão aumentando, sobretudo entre as gerações mais jovens (Pihkala [2020]). A ansiedade ecológica está frequentemente entrelaçada com uma preocupação amorosa pela natureza, acompanhada do reconhecimento de seus valores intrínsecos e relacionais.

A ansiedade ecológica não diz respeito apenas ao medo de futuras extinções, mas pode também expressar uma tristeza emocional diante da perda de conexões vitais com a natureza em contextos específicos. Enquanto *nostalgia* significa a saudade do próprio lar, *solastalgia* é o sentimento de estar com saudade de casa enquanto se permanece em casa, provocado, por exemplo, por secas persistentes, inundações repentinas ou pela mineração a céu aberto (Galway et al. 2019).

3. TRÊS ECOLOGIAS: PERSPECTIVAS ENTRELAÇADAS, MAS DISTINTAS, SOBRE A NATUREZA

Dada a simultaneidade entre a afirmação da natureza e as ansiedades ecológicas, é útil prestar atenção às diferentes facetas das interações humanas com o mundo natural. O mundo da criação é rico em ser e agência — antes, ao lado, durante e depois das intervenções humanas. Em todas as suas formas e variedades, a natureza permanece a base constitutiva dos seres humanos, inclusive enquanto seres afetivos e agentes. Assim, qual é a relação entre (1) a natureza que existe antes de nós e diante de nós, (2) os ambientes que nos circundam, nos quais intervimos como agentes ativos, e (3) o mundo mais-que-humano onipresente, com o

qual nós mesmos estamos misturados e entrelaçados?

A seguir, apresento uma distinção entre três ecologias, ou, melhor dizendo, três modos de relação humana com o mundo natural¹. A primeira abordagem da ecologia considera a natureza como expressão de uma alteridade própria, como montanhas, oceanos, pedras e árvores; animais concretos, como moscas, raposas e falcões; e estruturas elementares, como terra, água e vento, com todos os seus minúsculos elementos e organismos. Ainda que sejamos “nós” que experimentamos essas configurações, temos, contudo, consciência de que a natureza existe “antes” de nossa consciência humana dela. Nesse sentido, a Ecologia 1 é o mundo diante de nós.

A segunda abordagem da ecologia considera a natureza como natureza cultivada, cocriada pelas tecnologias humanas que, ao longo de milhares de anos, moldaram os ambientes humanos e deixaram numerosas marcas da presença humana nos ambientes sociais e naturais que nos circundam. A Ecologia 2 diz respeito às intervenções humanas.

1 Sou muito grato à minha colega de Copenhague na área de antropologia, Dra. Cecilie Rubow (2020, 2024) por propor a distinção entre Ecologia 1, 2 e 3. Juntos lideramos o projeto CARNAL: Eco-Ethical Articulations of Body, Meat, and Flesh (CARNAL: Articulações Ecoéticas do Corpo, da Carne e da Carne), financiado pela Fundação Velux (<https://teol.ku.dk/Forskning/afd/carnal/research-files/carnal-projektbeskrivelse-descrição-de-projeto>). O que aqui apresento é uma elaboração fenomenológica e teológica dos repertórios das três ecologias. Minha leitura diverge da leitura de Rubow sobre a ecoteologia dinamarquesa em dois pontos. Rubow não está correto, penso eu, ao supor que o pensamento cristão clássico assumiu um Deus “hiper transcendente”, que “está fora da criação” (Rubow, 2020, 51). Além disso, vejo o registro da Ecologia 3 como fortemente articulado já na fenomenologia da sensação de K. E. Løgstrup. Ele está no centro da minha própria visão de encarnação profunda também, como Rubow reconhece.

Observe que as abordagens da Ecologia 1 e da Ecologia 2 preservam uma compreensão das fronteiras contínuas, porém porosas, entre as condições pré-humanas da natureza e a consciência humana da alteridade da natureza (Ecologia 1), respectivamente, e entre a atividade humana e o mundo mais-que-humano (Ecologia 2). Nenhuma dessas abordagens ecológicas, contudo, estabelece linhas de demarcação nítidas entre os domínios humano e não humano da natureza. Nunca é possível definir onde a natureza começa e termina, e apenas raramente conseguimos delimitar com exatidão onde e como os seres humanos entram em cena. Pois, mesmo antes de começarmos a pensar, falar e agir, vivemos em um universo aberto de sensações, profundamente afetados pela natureza que nos circunda e também emocionalmente conectados com o mundo ao nosso redor. Como argumentava o primeiro eco-filósofo Knud E. Løgstrup, há sempre uma diferença entre ser um corpo humano particular na ampla teia da natureza e estar imerso no “universo” das sensações: “Com nossa respiração e nosso metabolismo, estamos inseridos no ciclo da natureza; com nossos sentidos, estamos envolvidos no universo” (Løgstrup 1995, 1).

Aqui, inevitavelmente, passamos à Ecologia 3 da *mistura* e do *entrelaçamento*. Ela poderia muito bem ter sido denominada a primeira ecologia, pois é ontologicamente fundamental. No nível mais profundo, tudo está entrelaçado com tudo o mais, tanto no micromundo da realidade quântica quanto no macromundo das estrelas e das atmosferas planetárias. De modo semelhante, estamos misturados com a natureza no mundo de dimensão intermediária da ecologia, no qual nós e outros organismos vivos habitamos, ao mesmo tempo em que nos valem de recursos abióticos compartilhados. Como seres humanos, inspiramos e expiramos;

comemos e bebemos para sustentar nossos corpos e nossas mentes; vivemos em casas construídas com pedras e madeira; transitamos por estradas de asfalto, composto de pedra britada e cascalho unidos por petróleo e betume; caminhamos por aí com telefones celulares compostos de metais e plásticos provenientes de montanhas e fábricas.

A característica da Ecologia 3 é que ela diz respeito à natureza que nos envolve e nos abarca: a natureza “mais-que-humana”, na qual nós, seres humanos – fisiológica, psicológica e socialmente – estamos entrelaçados. A Ecologia 3, portanto, constitui a mistura ecológica de coisas e processos, exemplificada nas interações concretas entre natureza e cultura.

Permita-me apresentar a distinção entre as três ecologias em uma visão geral:

Ecologia 1: A natureza se apresenta a nós como uma alteridade estranha, talvez em sua forma bruta, selvagem e perigosa, mas também potencialmente encantada e capaz de nos encantar. Somos nutridos pela natureza enquanto uma realidade diferente e mais-que-humana, que revigora nossos sentidos e nossos estados de espírito, embora também possa nos causar medo. Do ponto de vista da Ecologia 1, voltamos nossa atenção para um mundo da criação que permanece maior do que nós, inclusive em meio às crises ecológicas de origem antropogênica.

Ecologia 2: Na “natureza cultivada”, lidamos com a natureza como objeto simbiótico da ação humana. Somos bons ou maus cuidadores da natureza, remodelando-a para torná-la agradável e habitável para os seres humanos e para outras criaturas, ao mesmo tempo em que a utilizamos para fins humanos de sobrevivên-

cia e de apreciação estética. Plantamos campos e jardins, domesticamos animais, transformando lobos em cães; construímos casas de madeira, pedra e concreto; e criamos estradas e sistemas de transporte. À luz da Ecologia 2, o asfalto é tanto natureza quanto o campo e o jardim, na medida em que a tecnologia constitui uma extensão da natureza cultivada. A questão crucial é saber se a tecnologia é utilizada exclusivamente para fins humanos ou também para promover o florescimento da natureza mais-que-humana.

Ecologia 3: Os seres humanos (assim como todos os demais organismos) existem na natureza e como natureza. Do ponto de vista ontológico, estamos misturados com a natureza e entrelaçados em nexos ecológicos; a natureza é a fonte de nós mesmos, fluindo e penetrando em nosso íntimo mais profundo. Do ponto de vista epistemológico, esse entrelaçamento significa que nós, seres humanos, já não possuímos uma autoconsciência estável como centro autossuficiente e seguro de si, mas emergimos como sujeitos “descentrados”, constituídos a partir de múltiplas fontes e relações com o mundo que compartilhamos, em grande parte em um nível pré-consciente.

4. TRÊS ASPECTOS DA NATUREZA, NÃO TRÊS SETORES

Qual é o estatuto dessa distinção tripartite? Em minha interpretação, trata-se de uma tipologia que busca identificar o “típico” nas formas pelas quais o mundo multifacetado se manifesta aos seres humanos e nas quais nós, como seres humanos, nos relacionamos com a natureza a partir de nossas diversas perspectivas. Assim, meu uso da distinção entre as três

ecologias é fundamentalmente fenomenológico, pois se ocupa de perspectivas típicas de primeira mão. Ao mesmo tempo, é orientado ecologicamente, uma vez que as diferentes maneiras pelas quais nos relacionamos com o mundo estão fundamentadas nas formas como o mundo se manifesta a nós antes de nossas intenções específicas.

O campo nascente da ecofenomenologia difere das vertentes husserliana ou heideggeriana da fenomenologia, que tinham como centro uma perspectiva do “eu” ou “nós” transcendental². A questão não é apenas como nós, enquanto indivíduos e seres sociais, nos relacionamos epistemologicamente com o mundo a partir de nossas perspectivas intencionais, mas também como experimentamos constantemente o mundo mais-que-humano como correntes subjacentes dotadas de agência, que continuam a nos afetar. A ecofenomenologia constitui uma tentativa contínua de explicitar como nossa inserção na natureza oferece um espaço intermediário experiencial (Wood, 2001) entre compreender a natureza apenas como causas externas (como ocorre nas abordagens científicas) e compreendê-la como fundada na intencionalidade humana em relação ao mundo (como ocorre na fenomenologia tradicional). A natureza mais-que-humana sustenta, informa e energiza continuamente nossos corpos e nossas mentes “antes de”, “abaixo de” e “ao lado de” nossa consciência. Vivemos em uma dimensão mais profunda do que aque-

2 Minha própria concepção de eco-fenomenologia é devedora da versão de “fenomenologia cósmica” de K. E. Løgstrup (Gregersen, 2024). No que segue, faço uso dos pontos centrais da compreensão de David Wood sobre a eco-fenomenologia (Wood, 2001), distinguindo-a de uma compreensão transcendental da fenomenologia.

la em que pensamos. Nós “sentimos” nossas configurações ecológicas, porque sempre vivemos em convivialidade (Fuchs 2025).

A tipologia das três ecologias possui também uma orientação pragmática, na medida em que as distinções se mostram úteis para lidar adequadamente com diferentes aspectos da natureza. Experimentamos passivamente características da natureza não humana (das montanhas aos mosquitos); interferimos ativamente em partes determinadas da natureza (da agricultura às tecnologias de ponta). Por fim, em nosso envolvimento com o mundo mais-que-humano, participamos de redes entrelaçadas da natureza, sem fronteiras fixas entre aquilo que está fora e aquilo que está dentro dos corpos humanos.

Nessa perspectiva, o marco das três ecologias oferece uma tipologia das relações humanas inevitáveis com a natureza mais-que-humana, e não uma taxonomia que pressuporia a existência independente de três ecologias distintas. Tampouco afirmo que nosso acesso à natureza esteja relacionado ou à alteridade da natureza, ou à natureza cultivada, ou à natureza/cultura entrelaçada. Nós sempre estabelecemos com a natureza relações do tipo “tanto... quanto”, incluindo a pequena parcela de linguagem e autorreflexão que nós mesmos exemplificamos. Em síntese, a distinção entre Ecologia 1, Ecologia 2 e Ecologia 3 é analítica, e não setorial.

Dado que todas as coisas estão conectadas em um nível fundamental, por que, então, estabelecer distinções entre as relações ecológicas? A seguir, meu objetivo é aprofundar a compreensão das três ecologias, ao

mesmo tempo em que proponho um teste de indispensabilidade da Ecologia 1, da Ecologia 2 e da Ecologia 3, respectivamente.

Nesse processo, recorrerei tanto a teorias científicas quanto a observações fenomenológicas, utilizando-as como materiais de base para reflexões ecoteológicas. Também apresentarei vinhetas da tradição que evidenciam a presença e a consciência das três ecologias em diferentes testemunhos teológicos.

5. A INDISPENSABILIDADE DA ECOLOGIA 1: A ESTRANHA ALTERIDADE DA NATUREZA

Sem a Ecologia 1, perderíamos o sentido da *alteridade* *Estranha* da natureza, com a qual, no entanto, os seres humanos convivem familiarmente há milênios. Isso diz respeito, em primeiro lugar, às estruturas subjacentes do universo, hoje expressas nas leis da natureza pelas ciências físicas e no funcionamento dos ecossistemas investigados pelas ciências ecológicas e ambientais. Mesmo no Antropoceno, continuamos vivendo sob a ação de fortes forças naturais, como a geosfera, a estratosfera e as biosferas dos oceanos e dos animais terrestres. Como deixam claro os climatologistas, nossas marcas antropogênicas constituem apenas um fator entre outros fatores ecológicos (Richardson 2024).

Em segundo lugar, os seres humanos encontram a alteridade da natureza tanto em suas estruturas grandiosas quanto em suas formas diminutas, dos oceanos e rios aos flocos de neve e aos caracóis, todos portadores de beleza estética e, frequentemente, também de algum potencial de perigo. O mesmo vale para plantas e animais, até chegar ao mundo microbiano das bactérias e dos vírus, todos viven-

do sobre as estruturas químicas fundamentais do planeta Terra. Mesmo quando buscamos nos proteger de determinadas bactérias e vírus por meio de intervenções médicas e políticas, precisamos reconhecer que eles já estavam presentes no planeta antes de nossa chegada e, portanto, não são simplesmente características da realidade socialmente construídas (Gregersen 2020b).

A Ecologia 1 encontra forte expressão tanto na tradição bíblica quanto nas tradições cristãs posteriores. Para o salmista, as montanhas “proclamam a glória de Deus”, assim como os ritmos do dia e da noite “derramam palavras” (Salmos 19,1-2, NRSV). Alguns considerarão isso uma projeção excessivamente antropomórfica do louvor humano sobre a natureza — e talvez seja mesmo. Outros interpretarão essas concepções como testemunhos de antigas experiências do sublime, próprias de épocas anteriores ao Antropoceno (veja Latour 2017, 254). Entretanto, a noite e o dia, as montanhas majestosas e os oceanos, os ratos e os mosquitos continuam presentes. O mundo da criação continua possuindo forças agentivas que nos impressionam ou nos assustam, mas que sempre deixam sua marca em nossa percepção da realidade. Antes da linguagem e da atividade humanas, eles oferecem um espaço para que suas vozes se unam às nossas, conduzindo a uma simbiose entre as vozes humanas e não humanas de louvor.

Essa simbiose é expressa no famoso *Cântico das Criaturas* de São Francisco (1181-1226) (Francisco e Clara 1982): “Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas” (*Laudato sì, mi’ Signore, cum tutte le Tue creature*). Brian Moloney, um comentarista contemporâneo do *Cântico*, observa que o *cum* latino/italiano não sugere

re apenas que Francisco louva a Deus “por meio de” ou “através” do restante da criação, mas também “junto com” o mundo da criação. A natureza estranha, mas familiar, do mundo criado “é também uma forma de louvar o Criador” (Moloney 2013, 127).

Se assim for, encontramos em São Francisco uma teologia dos elementos: a luz do Sol, a escuridão da Lua, o ar do Vento e o calor do Fogo. O louvor de Francisco se dirige à nossa “Irmã Mãe Terra”, mas também ao vivificante e, ao mesmo tempo, perigoso “Irmão Fogo” – e até mesmo à realidade da morte e da morte corporal: “Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã, a morte corporal” (*Laudato si', mi' Signore, per sora nostra Morte corporale*) (Moloney 2013, 136). Os elementos louvados por Francisco são condições para o florescimento da vida. Eles possibilitam experiências de ressonância, mas também podem ser perigosos para os seres humanos, pois frequentemente estão além do nosso controle. O *Cântico* de Francisco expressa aspectos da Ecologia 1 da natureza. Contudo, por serem elementos que simultaneamente condicionam e atravessam toda a vida, eles também apontam para a Ecologia 3 da natureza entrelaçada.

Há uma continuidade marcante entre essa visão franciscana da natureza e a do reformador posterior Martinho Lutero (1483–1546). Ambos estavam inseridos em tradições monásticas de humildade. Para Lutero, o mundo inteiro da criação é criado pelo Deus Trino como um Livro da Natureza, que contém muitas pequenas palavras de Deus. Em sua interpretação de Gênesis 1,3, ele apresenta o mundo da criação como repleto tanto de palavras audíveis quanto silenciosas de Deus:

O sol, a lua, o céu, a terra, Pedro, Paulo, você e eu — todos somos palavras de Deus, embora apenas pequenas sílabas ou letras em comparação com o alfabeto inteiro da criação. (WA 42,17; trad. meu).

Em sua interpretação do Sermão da Montanha (Mateus 6,26), encontramos um interesse semelhante pelos detalhes da vida das aves. Para Lutero, elas pregam aos seres humanos tanto a Lei de viver sem preocupação consigo mesmo quanto o Evangelho de viver confiantemente em relação ao mundo: “Temos tantos mestres e pregadores quantos são os pequenos pássaros no ar.” Lutero aponta especialmente para o rouxinol:

Portanto, sempre que você escuta um rouxinol, está ouvindo um excelente pregador: ele o exorta com o evangelho, não por meio de meras palavras simples, mas por meio de um ato vivo e de um exemplo. (LW 21, 197; WA 32, 462)

Não somos as únicas criaturas que se interessam pela alteridade. Árvores, pássaros e cães parecem estar envolvidos em práticas semelhantes quando se voltam para o sol e buscam água e recursos alimentares que sustentam a vida. Assim como nós, eles captam a luz, o vento, os odores, a umidade, os sabores e as cores, percebendo as formas particulares do mundo mais amplo; ao mesmo tempo, sentem-se em casa no universo e possuem uma percepção de sua própria singularidade. Os seres humanos não são os únicos a ter consciência do espectro entre familiaridade e estranheza da natureza. Quando o Padre da Igreja Tertuliano (c. 160–c. 230) escreveu seu *Tratado sobre a Alma*, refletiu sobre as ca-

pacidades semelhantes às da alma compartilhadas por seres humanos e plantas e dedicou particular atenção à vida das árvores:

É um fato indiscutível que, enquanto as árvores ainda são apenas ramos e brotos, e antes mesmo de alcançarem o estágio de árvore jovem, há nelas sua própria faculdade específica de vida, assim que brotam de seu solo de origem (...). As árvores, portanto, possuem capacidade de conhecimento; e a recebem da mesma fonte de onde recebem também sua vitalidade — isto é, da única fonte de vitalidade e conhecimento que é própria de sua natureza, e isso desde o início de sua existência. (Tertulian 1993, 199)

Uma árvore pode ter sido auto-semeada ou pode ter sido plantada por seres humanos. Em ambos os casos, porém, ela possibilita experiências próprias da Ecologia 1. A Ecologia 1, portanto, não está restrita aos domínios daquilo que permaneceu intocado pela ação humana. Uma criança recém-nascida, ao sair do ventre materno, já foi tocada desde o instante de sua concepção até ser acolhida no colo da mãe. Mesmo nos braços e no colo humanos, a criança ainda carrega consigo as qualidades da Ecologia 1. Um recém-chegado estranho ingressa no mundo humano trazendo consigo sua própria aura de alteridade e sua necessidade de cuidado.

A Ecologia 1 da alteridade da natureza também possui um correlato ético, pois o sentido de admiração e reverência suscita uma ética humana de escuta e autocontenção. Esse aspecto tem sido central para teólogos sensíveis às questões ecológicas, desde o apelo de Albert Schweitzer por uma “reverência pela natureza” (Schweizer 1993, 108–117) até o chamado de Ole Jensen por práticas de “auto-retirada” em relação à natureza (Jensen 1976, 146–156). Deixar a natureza ser exige uma atitude humana de ficar para

longe, cedendo assim voluntária e conscientemente privilégios em prol de outras criaturas e ecossistemas (Zimmermann 2025, 29).

Para resumir: a Ecologia 1 diz respeito aos aspectos elementares da natureza, desde a poeira e o solo até a água e o vento, bem como às estruturas químicas concretas e às formas orgânicas. Essas condições pré-humanas da existência humana se refletem em experiências diretas de convivência com outras criaturas, que possuem suas próprias sensibilidades e interesses dotados de agência (Tertuliano). Outras criaturas também possuem interesses próprios e, portanto, “vozes” próprias, percebidas intuitivamente na consciência estética da experiência e que, ao mesmo tempo, suscitam apelos éticos à responsabilidade humana. Valorizar a natureza implica um reconhecimento e uma valorização das outras criaturas. Ao participarmos de um reino compartilhado da criação, juntamente com outras criaturas, somos vivificados e, ao mesmo tempo, tornamo-nos conscientes de nossa própria pequenez e humildade. O sentido do mais-que-humano, portanto, desempenha um papel central na compreensão cristã do mundo da criação, como vimos tanto em Francisco quanto em Lutero.

6. A INEVITABILIDADE DA ECOLOGIA 2: INTERVENÇÃO HUMANA E SIMBIOSE CO-CRIATIVA

As intervenções da Ecologia 2 não são exclusivas da espécie humana. As minhocas criam seus próprios ambientes aerados e úmidos no interior da terra, assim como os castores constroem seus próprios habitats ao erguer represas nos rios, e os pássaros constroem ni-

nhos nas árvores. Não existem minhocas, castores ou pássaros independentemente dos nichos de habitação que cocriam. Em comparação, o cultivo humano do ambiente é provavelmente mais abrangente do que o realizado por outras criaturas, além de assumir uma escala muito maior. Grupos humanos e civilizações jamais viveram separados de **ambientes construídos**, nos quais os seres humanos viveram, habitaram e trabalharam ao longo de milênios. Mesmo na **Ecologia 2 em pequena escala**, as intervenções humanas estabelecem fronteiras entre nossos próprios ambientes culturais e a natureza mais-que-humana.

Durante algum tempo, conversa sobre “ambiente” foi vista como problemática em amplos setores do pensamento ecológico (por exemplo, Morton 2007). Mas na prática vivida, não podemos prescindir de estabelecer limites, por mais porosos e temporários que sejam. Quando cortamos a grama do nosso jardim, fazemos uma distinção entre natureza do jardim e natureza selvagem. Ao capinar entre as telhas, traçamos uma linha entre o selvagem e o culturalmente domesticado. Simplesmente educando nossos filhos, nosso cachorro e nós mesmos, fazemos distinções entre Ecologia 1 e Ecologia 2.

Desde o século XIX — começando no Ocidente industrializado, mas cada vez mais em todo o mundo — as culturas humanas produziram construções em grande escala, como arranha-céus, casas, estradas e pontes, utilizando métodos ambientalmente onerosos para produzir concreto a partir de materiais provenientes da terra. A “segunda natureza” do autodesenvolvimento humano conduziu ao que eu chamaria de uma “segunda natureza selvagem” da civilização humana. Os seres humanos se lançaram desenfreadamente à ex-

pansão do cultivo e da exploração, à custa de outras formas de vida, criando inadvertidamente extensas áreas de natureza empobrecida e semelhantes a desertos. A poluição química reduziu a disponibilidade de recursos de água doce; o crescimento da população humana contribuiu para a atual extinção em massa de espécies animais e vegetais, privando o mundo das experiências próprias da Ecologia 1, relacionadas à estranha alteridade da natureza. Como mostram as ciências do clima, a extração e o uso de energia fóssil da Terra provocaram o aquecimento do clima, com consequências catastróficas tanto no médio quanto no longo prazo.

Seria superficial apresentar soluções teológicas fáceis para essas perspectivas sombrias. Quais seriam, então, as possibilidades disponíveis no âmbito dos repertórios das Ecologias 1, 2 e 3? A ética de autocontenção própria da Ecologia 1 oferece uma possibilidade de atenuar os efeitos nocivos do Antropoceno. Um exemplo é proibir a pesca humana em determinadas áreas marinhas; outro é a disseminação de hábitos vegetarianos como forma preferencial de alimentação de uma população humana crescente. Tudo isso exige processos globais de conversão ética, fundamentados na consciência de que os interesses humanos de longo prazo precisam estar em relação simbiótica com os recursos internos de criatividade e sustentabilidade dos organismos não-humanos.

As esperanças da Ecologia 2 depositadas na inovação tecnológica oferecem outras possibilidades para atenuar o ritmo do aquecimento global, sobretudo por meio da substituição da energia fóssil por energias renováveis nas próximas décadas. Isso exige investimentos em larga escala, como parques eólicos, energia

solar e hidrelétrica, ou mesmo energia nuclear. Os países dispostos a realizar esses investimentos provavelmente estarão entre os vencedores econômicos dentro de algumas décadas. Programas nacionais de reflorestamento de áreas agrícolas de terras baixas oferecem formas mais brandas de intervenções próprias da Ecologia 2. A recuperação de jardins e parques nacionais em direção a condições mais naturais constitui um terceiro exemplo. A reintrodução de grandes herbívoros – bois, cavalos e alces – em áreas determinadas, onde a flora já é fértil, cria novas áreas de ecologias sustentáveis. Os programas de *rewilding* constituem exemplos da combinação entre as preocupações da Ecologia 1 e as intervenções da Ecologia 2.

Uma ética da Ecologia 3 consistiria em dar tempo à natureza mais-que-humana para que seus próprios recursos de inovação possam florescer, em conjunto com formas mais brandas de tecnologia humana que causem o mínimo possível de danos, mas contribuam para favorecer a biodiversidade, abrindo, assim, espaço para novas ecologias. Atualmente, tais formas de intervenções brandas ou “simbióticas” estão sendo experimentadas em países que assumem responsabilidade pelo futuro do planeta. Sem dúvida, nosso planeta está enfrentando “mudanças climáticas inevitáveis”, como observa Bethany Sollereder ([2025]). Mas, por serem antropogênicas, essas mudanças podem ser mitigadas e retardadas, caso os países mais ricos consigam mobilizar uma vontade popular e política para realizar os investimentos necessários – em benefício das parcelas mais pobres das sociedades humanas e das futuras gerações³.

3 Em setembro de 2024, a Cúpula do Futuro das Nações Unidas (ONU) adotou a “Declaração sobre as Gerações Futuras”, conclamando as políticas do presente a se tornarem bons ancestrais para nossos descendentes. As políticas relativas aos descendentes

Em uma perspectiva teológica, não é possível discutir a questão da intervenção sem fazer referência a Gênesis 1,26. Desde a versão *King James*, esse versículo tem sido geralmente traduzido da seguinte maneira: “E Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e que eles tenham domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre o gado, sobre toda a terra e sobre todos os animais que rastejam sobre a terra”. O teólogo australiano Paul Tyson caracterizou isso como parte de uma Teologia do Domínio Progressivo (*Progressive Dominion Theology*), entendida como um dos fatores culturais profundamente arraigados que impulsionam as mudanças climáticas de origem antropogênica. A combinação entre excepcionalismo humano e uma concepção acósmica de Deus constitui uma combinação perigosa, como já exposto na famosa tese de Lynn White, segundo a qual o cristianismo seria a religião mais antropocêntrica da Terra: Deus, como soberano supremo, transmite aos seres humanos o domínio divino (Tyson 2021, 11–20).

Tyson está ciente de que esse modelo, em um “nível cultural profundo” (versão A), difere substancialmente das formas contemporâneas de teologia cristã. Ele não deixa igualmente claro em que medida a “forma fortemente moderna” da teologia cristã, desde o século XVII (versão B), difere da consciência cristã, presente nos séculos anteriores, acerca da inserção ecológica das formas de vida humanas. Teólogos como Tertuliano, Francisco e Lutero, sem dúvida, pensavam a partir de uma perspectiva humana; contudo, não interpretavam Gênesis 1,26 como uma forma brutal de domínio humano sobre os animais brutos.

não humanos, contudo, não são explicitadas.

Em 2020, a Sociedade Bíblica Dinamarquesa publicou uma nova tradução, *Bibelen 2020*, que traduziu o mesmo versículo da seguinte maneira: “assumam a responsabilidade pelos peixes do mar, pelas aves do céu e pelos animais da terra”. Admito que, inicialmente, considere essa tradução uma adaptação anacrônica ao pensamento ecológico contemporâneo. Instruído posteriormente por estudiosos do hebraico, convenci-me de que a nova tradução está mais de acordo com o sentido histórico do Livro do Gênesis do que as traduções tradicionais. Uma observação puramente linguística é que o termo hebraico *radá* não denota apenas um ato violento, como quando reis subjagam um povo ou quando seres humanos esmagam uvas para produzir vinho. *Radá* também pode referir-se a atividades de condução ou supervisão, como quando os seres humanos conduzem os animais às suas pastagens. O contexto intratextual do primeiro capítulo do Gênesis gira em torno da bênção de Deus sobre o mundo, que o Senhor considerou “bom” (vv. 10, 21, 25, 31). Em Gênesis 1,29, Deus chega a ordenar a Adão e Eva que sejam vegetarianos; somente depois da Queda (Gênesis 3) começa a luta entre a humanidade e a natureza (Gjeris e Holst 2022, 103–105).

De acordo com o capítulo seguinte do Gênesis, Deus colocou Adão e Eva no Jardim do Éden, ordenando-lhes que o “cultivassem e guardassem” (Gênesis 2,15). A palavra utilizada para “guardar” (*shamar*) é a mesma empregada na bênção aarônica: “O Senhor te abençoe e te guarde (*shamar*)” (Números 6,24–26). Nessa perspectiva, não há, como tradicionalmente se supõe, um conflito entre Gênesis 1 e Gênesis 2. Ao contrário, há uma continuidade semântica entre o

chamado inicial para assumir a responsabilidade pelo mundo animal e a posterior incumbência de guardar suas bênçãos.

Finalmente, temos a *perspectiva do usuário*. Durante milhares de anos, aqueles que ouviam a narrativa bíblica da criação não eram pessoas que viviam em ambientes internos, separadas da natureza, como se tornou comum após a urbanização e a industrialização. As palavras “reinar” e “guardar” foram escritas e recebidas em épocas nas quais os seres humanos eram agentes relativamente pequenos diante de uma natureza que constituía uma força muito maior. Eles precisavam proteger-se das forças naturais encontrando abrigo e caçando suas presas; nos ambientes agrícolas, os campos precisavam ser semeados e colhidos, e os animais faziam parte das comunidades humanas. Durante milhares de anos, os seres humanos exerceram funções de mestres e pastores: conduziam gansos, cuidavam de ovelhas, ordenhavam vacas e cuidavam de seus filhotes e de seu crescimento até o abate. Humanos e animais chegavam inclusive a viver juntos nos celeiros, mutuamente dependentes do calor e da subsistência. Somente lentamente os celeiros e as moradias humanas passaram a ser separados. Somente de forma gradual os celeiros e as habitações humanas passaram a ser separados. Foi apenas com a época da industrialização, no século XVIII, que a separação entre casa e trabalho se tornou o novo padrão, de modo que a natureza passou a ser percebida como algo externo à cultura humana. Correspondentemente, a natureza tornou-se um “entorno” a ser governado.

A vida cotidiana é crucial para a maneira como pensamos ecologicamente. Na Ecologia 2, contudo, a humanidade ocupa uma posição proeminente da qual, hoje, não podemos abrir mão sem incorrer em irresponsabilidade ética. Durante séculos, os seres humanos foram bons ou não tão bons administradores, vivendo em conjunto com os animais e as plantações. Somente mais tarde vemos o surgimento de um *homo faber* que molda o mundo à sua própria imagem, como a única força da natureza capaz de estabelecer objetivos. Entretanto, a natureza não pode, a longo prazo, ser percebida como um ambiente externo à humanidade. Na Ecologia 3, os seres humanos participam, simultaneamente, como sujeitos e objetos da vasta rede da natureza, que envolve muitas outras formas de agência.

7. O NÍVEL DE PROFUNDIDADE DA ECOLOGIA 3: MISTURAS NATUREZA/CULTURA

Isso nos conduz, finalmente, à amplitude e à profundidade da Ecologia 3: a natureza entrelaçada da vida química, vegetal e animal, sobre a qual e na qual as culturas humanas vivem, respiram e têm seu ser. As crianças começam inalando e exalando, sentindo, vendo e escutando indistintamente, enquanto buscam proximidade, calor corporal e alimento; somente aos poucos aprendem a distinguir fronteiras. Também na idade adulta, somos pessoas (*per-sonae*) graças aos sons (*-sonae*), às luzes, às atmosferas e às paisagens que penetram em nós: somos os canais (*per*) do mundo abrangente da criação.

De uma perspectiva da Ecologia 3, as culturas e instituições humanas não são menos naturais do que a alteridade própria da Ecologia 1. Isso também se aplica ao mundo da Ecologia 2 — às casas, pontes, fios elétricos e alimentos cultivados. A Ecologia 3, portanto, abriga a mistura das interações específicas conhecidas a partir da Ecologia 1 e da Ecologia 2. Consequentemente, a Ecologia 3 não pode ser um conceito analítico nitidamente definido. Aquilo que se mistura com outra coisa torna-se entrelaçado, embora esteja sempre fundamentado em interações anteriores entre formas de vida que jamais estiveram separadas umas das outras. A Ecologia 3 não pode ser definida simplesmente porque não pode ser delimitada.

Estruturas e formas informacionais caracterizam o universo material e produzem efeitos causais. “A informação importa”, como dizem alguns físicos (Davies e Gregersen 2023). Isso também se aplica aos mundos biológico e ecológico, nos quais surgem, entre os seres vivos, características próprias do interesse de cada organismo e de sua relevância para o ambiente. A informação já não diz respeito apenas à estrutura material, mas também ao significado semântico: as coisas importam *para alguém*. Pode-se até identificar uma protoética atuante na coexistência entre plantas e animais. Um exemplo simples é o entrelaçamento simbiótico que ocorre no ciclo entre a fotossíntese das plantas, que libera oxigênio utilizado na respiração dos animais, e os animais, que liberam dióxido de carbono em benefício das plantas. Como afirma Emanuele Coccia em *The Life of Plants*: “Viver é essencialmente viver a vida de outro... Há uma espécie de parasitismo, um canibalismo universal que pertence ao domínio dos seres vivos” (Coccia 2019, 7).

Coccia toma o clima como exemplo privilegiado da estrutura metafísica da mistura. Por “mistura”, ele não se refere nem a uma “simples justaposição” (*parathesis*) entre corpos limitados, nem a uma “fusão” indiscriminada (*sunchusis*), na qual as qualidades de cada componente são destruídas. Ao contrário, a ecologia é uma “mistura total” (*krasis*), na qual “os corpos ocupam o lugar uns dos outros, preservando, ao mesmo tempo, sua qualidade e individualidade” (Coccia 2019, p. 50). Nossa atmosfera constitui, assim, um espaço compartilhado de cocriatividade e criatividade. Hoje, porém, a situação já não é tão simples. Aquilo que, durante séculos, foi um campo fluido de intercâmbio recíproco transformou-se em uma colonização humana das condições compartilhadas da vida, em um canibalismo antropogênico unilateral.

Do ponto de vista de uma *teologia da criação*, a estrutura de *dar e receber* da reciprocidade não é apenas um dado metafísico, mas um dom divino. Os poderes naturais de bênção mútua são concedidos «desde o início», bem como ao longo da criação contínua. Nessa perspectiva, Deus não é concebido como um criador ausente, mas como o poder transcendente da origem e da generatividade, radicalmente presente no mundo imanente da criação.

Essa figura da “transcendência imanente” de Deus não é uma invenção da teologia contemporânea, mas remonta à época patrística e ao Novo Testamento — um exemplo clássico encontra-se em Atos 17,24-28. A onipresença divina no, com e sob o amplo mundo da criação faz parte tanto da teologia da criação quanto da teologia sacramental. Até mesmo um forte defensor do teísmo tradicional, como Tomás de Aquino (1225-1274), sustentava ser necessário afirmar que “Deus

existe nas coisas” (*Summa Theologiae*, Ia, q. 8, a. 1), argumentando que Deus, enquanto causa fundamental de tudo o que existe, deve estar plenamente presente em qualquer efeito criado. Embora Tomás de Aquino tenha construído sua metafísica sobre “coisas” substantiais (*res* como *substantiae*), hoje poderíamos formular um argumento semelhante no âmbito de uma metafísica da mistura, fundamentada na rede relacional das coisas (*res* como *relationes*). Deus está ativamente envolvido nas redes simbióticas da Ecologia 3.

Historicamente, foi a *cristologia* que abriu caminho para a metafísica patrística da mistura. Gregório de Nissa (c. 335–394) observou que a natureza divina é ontologicamente infinita e, portanto, ilimitada (*aperatos*) e sem fronteiras (*aoristos*). Como tal, Deus está além da compreensão humana, isto é, é epistemologicamente transcendente. Na perspectiva de Gregório, é a natureza amorosa de Deus que explica a ontologia da autoincarnação divina no tempo e no espaço. Em sua *Grande Catequese*, cap. 25, escreveu: “Que a divindade nascesse em nossa natureza não deveria razoavelmente causar estranheza às mentes daqueles que não têm uma visão demasiado estreita das coisas” (Gregório de Nissa 1994, 494–495). Na verdade, a encarnação segue a ordem lógica de que “aquele que se derramava em nossa natureza deve aceitar essa mistura em todos os seus acidentes” (Gregório de Nissa 1994, 496). Somente assim o amor divino pelo cosmos (Jo 3,16) pode verdadeiramente penetrar no mundo da criação e ser acolhido por suas criaturas. O resultado é a mistura (*mixis/krasis*) do mundo material e do espiritual:

Graças à sabedoria divina, há uma mistura (*mixis*) e uma interpenetração (*anakrasis*) do sensível com o domínio intelectual, para que

todas as coisas possam igualmente participar do belo, e nenhum dos seres existentes fique privado de sua participação naquele mundo superior. (Gregório de Nissa 1994, 480)

Assim como em Coccia, encontramos em Gregório uma forte inspiração nas ideias estoicas de mistura (*mixis*) e interpenetração (*krasis/anakrasis*) de todas as coisas criadas. Sua concepção era que, por meio da encarnação da divindade na humanidade de Jesus Cristo, “o que é terreno pudesse ser elevado ao Divino e, assim, uma certa graça de igual valor (*homotimon*) pudesse permear toda a criação, misturando-se a natureza inferior com a supramundana”. (Gregório de Nissa 1994, 480).

No desenvolvimento de minha própria concepção de Encarnação Profunda, inspirei-me no uso criativo que Gregório de Nissa faz do conceito universal de *mixis* (Gregersen 2020c). A base de tudo, contudo, permanece João 1,14: “E o Verbo/a Palavra (*Logos*) se fez carne (*sarx*) e habitou entre nós”. Em Jesus de Nazaré, o Verbo /a Palavra de Deus se fez simultaneamente indivíduo e carne, a fim de compartilhar as condições terrenas das criaturas. Essa solidariedade com a criação se aplica aos seres vivos — animais, plantas, fungos e microbiota — e ao planeta e ao universo inteiro, com suas estruturas grandes e pequenas, sua poeira e sua matéria. Assim, “carne” não se refere apenas a Jesus como pessoa individual (*sarx1*) e ao mundo do pecado humano (*sarx2*), mas também ao vasto mundo das materialidades misturadas (*sarx3*).

As correspondências com Ecologia 1, 2 e 3 são evidentes. A relação é particularmente forte entre *sarx 3* (“a matriz maleável da materialidade”) e Ecologia 3 (“a metafísica da mistura”). Sem entrar nas discussões

doutriniais, Sallie McFague percebeu claramente essa conexão em seu último livro, *A New Climate for Christianity*:

A grande troca é a encarnação profunda: significa que Deus é profunda e totalmente imanente na carne e, por implicação, em toda a criação [...]. Esta é uma afirmação ontológica sobre a “realidade”. É a afirmação de que tudo o que existe, existe *porque* vive em Deus e, portanto, possui um caráter especial – um caráter “cruciforme” (McFague, 2021, 41)

Não é possível desenvolver uma cristologia da encarnação profunda sem uma correspondente pneumatologia profunda. No Credo Niceno ampliado de 381, o Espírito é chamado de “doador da vida”. A grande promessa é que o Espírito “será derramado sobre toda carne”, escravos, homens e mulheres (At 2,17-21). Na compreensão bíblica, todos os seres corpóreos vivem “na carne” (*sarx1*) e tudo vive “como carne” (*sarx3*); mas as pessoas também podem viver “segundo a carne” (*sarx2*), isto é, como pecadoras, em oposição a viver “segundo o espírito”.

A descida do Espírito vivificante sobre toda carne é fundamental para o desenvolvimento de formas conviviais de vida no mundo das materialidades misturadas. De uma perspectiva ecológica, a relação entre Cristo e o Espírito Santo pode ser formulada da seguinte maneira: enquanto o Cristo encarnado mergulha plenamente nas profundezas junto daqueles que necessitam, chegando à cruz da angústia e da destruição, o Espírito Santo é a força inspiradora e vivificante de Deus, que ressuscitou Jesus dos mortos e, ao mesmo tempo, encontra novos caminhos para todos os demais seres simbióticos no mundo da mistura.

Nessa perspectiva, pode-se dizer que Cristo e o Espírito vivem em interpenetrações mútuas dentro da *oikonomia* do mundo criado por Deus (refletindo aqui a *perichoresis* eterna no interior da vida trinitária). Isso veio à tona na vida de Jesus, quando ele foi conduzido pelo Espírito: pregando, curando e retirando-se para a solidão (Moltmann 1992, 60–73). Porém, a confiança no Espírito se aplica não apenas ao Jesus terreno (*sarx* 1), mas também ao Cristo da encarnação profunda (*sarx* 3).

Além disso, a questão da encarnação profunda não diz respeito apenas à expansão da natureza humana de Cristo para toda a carne, na qual Cristo está compassivamente presente, *em*, *com* e *sob* ela. A encarnação profunda também trata da divindade “pessoal” de Cristo em ação no mundo da criação. Em sua interação com o Espírito Santo, Cristo também é o agente divino espiritual, que continua ativamente a transformar e remodelar os habitantes da terra. Frequentemente, teólogos e teólogas precisam da inspiração de fora da teologia, então deixe-me aqui no final citar o livro de Timothy Morton, *Hell*:

Se Cristo é alguma coisa, Cristo não é o mestre, mas sim o *profissional do remaster*: remixando, aprimorando, transformando água em vinho, diminuindo o ganho nessa frequência, adicionando tremolo nos agudos, afinando-me. (Morton 2024, 5)

A coexistência simbiótica (Ecologia 3) é a realidade mais profunda da ecologia, e na visão da encarnação profunda, esse mundo misto da criação é o corpo extenso de Cristo, também além das fronteiras das igrejas e das intervenções humanas. Esse corpo de Cristo é de natureza material, biológica, social e pessoal (não um sem o outro). Na metáfora da Carta aos Colossenses, Cristo é

a “cabeça” do corpo de Cristo, com todos os seus membros distintos e misturados. Nele, a existência divina e a existência das criaturas são mantidas unidas, a fim de “reconciliar consigo todas as coisas” (Cl 1,17-20). Nesta visão, Cristo e o Espírito pertencem juntos no corpo abrangente, mas sempre misturado, de Cristo e criaturas. O sofrimento dos seres sencientes, bem como a fragilidade das estruturas não sencientes, são continuamente sentidos no co-sofrimento divino e levados ao coração de Deus. Entretanto, a existência das criaturas jamais permanece imóvel: ela é continuamente permeada pela irrefreável insistência divina em recompor e transformar a vida simbiótica, de modo a abrir caminhos de vida para formas futuras de convivência. Essa ação divina transformadora resulta da interação viva entre Cristo e o Espírito. Contudo, ela se realiza precisamente na cocriatividade que emerge entre a agência humana e as capacidades de auto-organização da natureza mais-que-humana.

Não existe âmbito da ecologia desprovido de Deus. Inversamente, não podemos falar de Deus como criador, redentor e vivificador separadamente das dores e das alegrias da existência material.

REFERÊNCIAS

Andersen, T. T. 2024. “Half of the Members of the Danish National Church: Experiences of Nature Can Be Religious.” *Kristeligt Dagblad*, May 17.

Coccia, E. 2019. *The Life of Plants: A Metaphysics of Mixture*. John Wiley & Sons.

Davies, P., and N. H. Gregersen. 2023. *Introduction: Does Information Matter. Information and the Nature of Reality*. Edited by P. Davies and Gregersen.

H. Gregersen, 1–12. Canto Classic Reprint. Cambridge University Press.

Fetzer Institute. 2023. *What does Spirituality Mean to Us. A Study of Spirituality in the United States Since COVID*. Accessed August 1, 2025. Fetzer Spirituality Report. www.fetzer.org.

Francis and Clare. 1982. *The Canticle of Brother Sun. The Complete Works*. Edited by R. Armstrong and I. C. Brady, 37–39. Paulist Press.

Fuchs, T. 2025. “Conviviality: Our Primary Connectedness to Living Beings.” *Mind and Society* 24: 51–67.

Galway, L. P., T. Beery, K. Jones-Casey, and K. Tasala. 2019. “Mapping the Solastalgia Literature: A Scoping Review Study.” *International Journal of Environmental Research and Public Health* 16, no. 15: 2662. <https://doi.org/10.3390/ijerph16152662>.

Gjerris, M., and S. Holst. 2022. “Herske eller herske? Om klima, natursyn og menneskets rolle i den store fortælling (Ruling or Ruling? On Climate, Views of Nature, and the Role of Humans in the Grand Narrative).” In *Offentlighedsteologi: En Introduktion*, edited by A. J. Jørgensen, B.S. Larsen, and U. Nissen, 97–113. Eksistensen.

Gregersen, N. H. 2020a. “Resilient Selves: A Theology of Resonance and Secularity.” *Dialog: A Journal of Theology* 59, no. 2: 93–102.

Gregersen, N. H. 2020b. “The Corona Crisis Unmasks Prevailing Social Ideologies.” *Dialog: A Journal of Theology* 59, no. 2: 68–70.

Gregersen, N. H. 2020c. “Deep Incarnation and Chalcedon: On the Enduring Legacy of the Cappadocian Concept of ‘Mixis’.” In *Herausforderungen des Klassischen Theismus. Band 2: Inkarnation*, edited by T. Marschler and

T. Schärfl, 253–287. Aschendorff.

Gregersen, N. H. 2024. “A Wealth of Resonance and Dissonance: K.E. Løgstrup and Hartmut Rosa.” In *Redeeming the Sense of the Universal: Scandinavian Creation Theology on Politics and Ecology*, edited by T. Wyller, J. G. Lundberg, and N. H. Gregersen, 225–249. Vandenhoeck & Ruprecht.

Gregory of Nyssa. 1994. "Great Catechism." In *The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*, vol. 5, edited by P. Schaff and H. Wace. T & T Clark.

Jensen, O. 1976. *I vækstens vold. Økologi og religion* (In the Grip of Growth: Ecology and Religion). Fremad.

Latour, B. 2017. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity.

Latour, B. 2024. *If We Lose the Earth, We Lose Our Souls*. Polity.

Løgstrup, K. E. 1995. *Metaphysics Volume 2*. Translated by R. Dees. Marquette University Press.

McFague, S. 2021. *A New Climate for Christology: Kenosis, Climate Change, and Befriending Nature*. Fortress.

Moloney, B. 2013. *Francis of Assisi and His 'Cantic of Brother Sun' Reassessed*. Palgrave.

Moltmann, J. 1992. *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*. Fortress.

Morton, T. 2007. *Ecology Without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press.

Morton, T. 2024. *Hell. In Search of a Christian Ecology*. Columbia University Press.

Pihkala, P. 2020. "Anxiety and the Ecological Crisis: An Analysis of Eco-Anxiety and Climate Anxiety." *Sustainability* 12, no. 19: 7836. <https://doi.org/10.3390/su12197836>.

Richardson, K. 2024. Paul Crutzen: *Den antropocæne tidsalder*. Grøn samfundsteori: Tanker til en økologisk krisetid, edited by S. K. Hansen,

S. Krøier, and L. Tønder, 19–31. Hans Reitzel.

Rubow, C. 2020. "Økoteologiske udfordringer (Eco-Theological Challenges)." *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* no 162: 53–63.

Rubow, C. 2024. "Three Ecologies in Danish Eco-Theology." In *Redeeming the Sense of the Universal: Scandinavian Creation Theology on Politics and Ecology*, edited by T. Wyller, J. G. Lundberg, and N. H. Gregersen, 251–262. Vandenhoeck & Ruprecht.

Schweizer, A. 1993. *Reverence for Life*. Translated by R. H. Fuller. Irvington Publishers.



Sollereider, B. 2025. "A Theology of Inevitable Climate Change." *Dialog: A Journal of Theology* 64, no. 1: 30–35.

Tertullian. 1993. "A Treatise on the Soul." In *The Ante-Nicene Fathers. Vol III*, edited by A. Roberts and J. Donaldson, 181–235. T&T Clark and Eerdmans.

Tyson, P. 2021. *Theology and Climate Change*. Routledge.

Wood, D. 2001. "What is Ecophenomenology?" *Research in Phenomenology* 31, no. 1: 78–95. <http://doi.org/10.1163/15691640160048577>.

Zimmermann, R. 2025. *Warum weniger gut sein kan. Eine Ethik des Verzichts*. Reclam.

Niels Henrik Gregersen



Niels Henrik Gregersen é professor de Teologia Contemporânea na Universidade de Copenhague desde 2004 e foi anteriormente Professor Pesquisador em Teologia e Ciências na Universidade de Aarhus. Suas áreas de interesse incluem: Ciência e Religião, especialmente questões filosóficas e teológicas relacionadas à importância da teoria evolutiva, auto-organização e estudos de complexidade; Teologia contemporânea, especialmente conceitos de Deus na teologia do século XX, teologia da criação e ecoteologia, e o desenvolvimento do conceito de encarnação profunda; Antropologia filosófica e social, especialmente no que diz respeito ao risco e assunção de riscos, doação e generosidade; Ele é um líder da nova escola da 'Teologia da Criação Escandinava' (Løgstrup e Wingren).

EVENTOS COM NIELS HENRIK GREGERSEN NO IHU

- Encarnação profunda e as Três Ecologias. Ciclo de estudos - A teologia da encarnação profunda (*deep incarnation*).



CADERNOS DE TEOLOGIA PÚBLICA

- N. 1 Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI – Johan Konings, SJ
- N. 2 Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista – Maria Clara Bingemer
- N. 3 A Teologia e a Origem da Universidade – Martin N. Dreher
- N. 4 No Quarentenário da Lumen Gentium – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- N. 5 Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner – Érico João Hammes
- N. 6 Teologia e Diálogo Inter-Religioso – Cleusa Maria Andreatta
- N. 7 Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica – José Roque Junges, SJ
- N. 8 Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- N. 9 Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões – Rudolf Eduard von Sinner
- N. 10 O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso – Michael Amalados, SJ
- N. 11 A teologia em situação de pós-modernidade – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- N. 12 Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- N. 13 Teologia e Ciências Sociais – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- N. 14 Teologia e Bioética – Santiago Roldán García
- N. 15 Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos – David Eduardo Lara Corredor
- N. 16 Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento – João Batista Libânio, SJ
- N. 17 Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 18 Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II – Paulo Suess
- N. 19 A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 1ª parte – Manfred Zeuch
- N. 20 A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 2ª parte – Manfred Zeuch
- N. 21 Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo – Karl-Josef Kuschel
- N. 22 Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs – Jacques Arnould
- N. 23 Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 24 O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica – Walter Ferreira Salles
- N. 25 A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 Música e Teologia em Johann Sebastian Bach – Christoph Theobald
- N. 28 Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino – Ana Maria Formoso
- N. 30 Espiritualidade e respeito à diversidade – Juan José Tamayo-Acosta



- N. 31 A moral após o individualismo: a anarquia dos valores – Paul Valadier
- N. 32 Ética, alteridade e transcendência – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 Religiões mundiais e Ethos Mundial – Hans Küng
- N. 34 O Deus vivo nas vozes das mulheres – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois – Joseph Comblin
- N. 37 Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla – João Batista Libânio
- N. 38 O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas – Peter C. Phan
- N. 39 Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo – Paulo Suess
- N. 40 Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha – Benedito Ferraro
- N. 41 Espiritualidade cristã na pós-modernidade – Ildo Perondi
- N. 42 Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta – Ildo Perondi
- N. 43 A Cristologia das Conferências do Celam – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 A origem da vida – Hans Küng
- N. 45 Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga – Maria Cristina Giani
- N. 46 Ciência e Espiritualidade – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana – Antônio Cechin
- N. 48 Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff – Águeda Bichels
- N. 49 Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 “Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 O Deus vivo em perspectiva cósmica – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 Eucaristia e Ecologia – Denis Edwards
- N. 53 Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje – José A. Zamora
- N. 54 Mater et Magistra – 50 Anos – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 São Paulo contra as mulheres? Afirmção e declínio da mulher cristã no século I – Daniel Marguerat
- N. 56 Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum” – Andrea Grillo
- N. 57 Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo – Christoph Theobald
- N. 59 Deus e a criação em uma era científica – William R. Stoeger
- N. 60 Razão e fé em tempos de pós-modernidade – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição – Luigi Perissinotto
- N. 63 A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico – Felix Wilfred



- N. 64 Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea – François Euvé
- N. 65 O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade – Marco Lucchesi
- N. 66 Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno – Mary E. Hunt
- N. 67 Silêncio do deserto, silêncio de Deus – Alexander Nava
- N. 68 Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 (Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual – Degislano Nóbrega de Lima
- N. 70 Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet – Moisés Sbardelotto
- N. 71 Rumo a uma nova configuração eclesial – Mario de França Miranda
- N. 72 Crise da racionalidade, crise da religião – Paul Valadier
- N. 73 O Mistério da Igreja na era das mídias digitais – Antonio Spadaro
- N. 74 O seguimento de Cristo numa era científica – Roger Haight
- N. 75 O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa – Peter C. Phan
- N. 76 50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro – José Maria Vigil
- N. 77 As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja – Christoph Theobald
- N. 78 As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã – George V. Coyne
- N. 79 Papa Francisco no Brasil – alguns olhares
- N. 80 A fraternidade nas narrativas do Gênesis: Dificuldades e possibilidades – André Wénin
- N. 81 Há 50 anos houve um concílio...: significado do Vaticano II – Victor Codina
- N. 82 O lugar da mulher nos escritos de Paulo – Eduardo de la Serna
- N. 83 A Providência dos Profetas: uma Leitura da Doutrina da Ação Divina na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel – Elcio Verçosa Filho
- N. 84 O desencantamento da experiência religiosa contemporânea em House: “creia no que quiser, mas não seja idiota” – Renato Ferreira Machado
- N. 85 Interpretações polissêmicas: um balanço sobre a Teologia da Libertação na produção acadêmica – Alexandra Lima da Silva & Rhaissa Marques Botelho Lobo
- N. 86 Diálogo inter-religioso: 50 anos após o Vaticano II – Peter C. Phan
- N. 87 O feminino no Gênesis: A partir de Gn 2,18-25 – André Wénin
- N. 88 Política e perversão: Paulo segundo Žižek – Adam Kotsko
- N. 89 O grito de Jesus na cruz e o silêncio de Deus. Reflexões teológicas a partir de Marcos 15,33-39 – Francine Bigaouette, Alexander Nava e Carlos Arthur Dreher
- N. 90 A espiritualidade humanística do Vaticano II: Uma redefinição do que um concílio deveria fazer – John W. O'Malley
- N. 91 Religiões brasileiras no exterior e missão reversa – Vol. 1 – Alberto Groisman, Alejandro Frigerio, Brenda Carranza, Carmen Sílvia Rial, Cristina Rocha, Manuel A. Vázquez e Ushi Arakaki
- N. 92 A revelação da “morte de Deus” e a teologia materialista de Slavoj Žižek – Adam Kotsko
- N. 93 O êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas – José Oscar Beozzo
- N. 94 Vaticano II: a crise, a resolução, o fator Francisco – John O'Malley
- N. 95 “Gaudium et Spes” 50 anos depois: seu sentido para uma Igreja aprendente – Massimo Faggioli



- N. 96 As potencialidades de futuro da Constituição Pastoral
- N. 97 500 Anos da Reforma: Luteranismo e Cultura nas Américas – Vítor Westhelle
- N. 98 O Concílio Vaticano II e o aggiornamento da Igreja – No centro da experiência: a liturgia, uma leitura contextual da Escritura e o diálogo – Gilles Routhier
- N. 99 Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição *Gaudium et Spes* – Geraldo Luiz De Mori
- N. 100 O Vaticano II e a Escatologia Cristã: Ensaio a partir de leitura teológico-pastoral da *Gaudium et Spes* – Afonso Murad
- N. 101 Concílio Vaticano II: o diálogo na Igreja e a Igreja do Diálogo – Elias Wolff
- N. 102 A Constituição Dogmática *Dei Verbum* e o Concílio Vaticano II – Flávio Martinez de Oliveira
- N. 103 O pacto das catacumbas e a Igreja dos pobres hoje! – Emerson Sbardelotti Tavares
- N. 104 A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*: Esboço de uma interpretação original do Concílio Vaticano II – Christoph Theobald
- N. 105 Misericórdia, Amor, Bondade: A Misericórdia que Deus quer – Ney Brasil Pereira
- N. 106 Eclesialidade, Novas Comunidades e Concílio Vaticano II: As Novas Comunidades como uma forma de autorrealização da Igreja – Rejane Maria Dias de Castro Bins
- N. 107 O Vaticano II e a inserção de categorias históricas na teologia – Antonio Manzatto
- N. 108 Morte como descanso eterno – Luís Inácio João Stadelmann
- N. 109 Cuidado da Criação e Justiça Ecológica-Climática. Uma perspectiva teológica e ecumênica – Guillermo Kerber
- N. 110 A Encíclica *Laudato Si'* e os animais – Gilmar Zampieri
- N. 111 O vínculo conjugal na sociedade aberta. Repensamentos à luz de *Dignitatis Humanae* e *Amaris Laetitia* – Andrea Grillo
- N. 112 O ensino social da Igreja segundo o Papa Francisco – Christoph Theobald
- N. 113 Lutero, Justiça Social e Poder Político: Aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos – Roberto E. Zwetsch
- N. 114 *Laudato Si'*, o pensamento de Morin e a complexidade da realidade – Giuseppe Fumarco
- N. 115 A condição paradoxal do perdão e da misericórdia. Desdobramentos éticos e implicações políticas – Castor Bartolomé Ruiz
- N. 116 A Igreja em um contexto de “Reforma digital”: rumo a um *sensus fidelium* digitalis? Moisés Sbardelotto
- N. 117 *Laudato Si'* e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável: uma convergência? – Gaël Giraud e Philippe Orlange
- N. 118 Misericórdia, Compaixão e Amor: O rosto de Deus no Evangelho de Lucas – Illo Perondi e Fabrizio Zandonadi Catenassi
- N. 119 A constituição da Dignidade Humana: aportes para uma discussão pós-metafísica – Thyeles Moratti Precilio Borcarte Strelhow
- N. 120 Renovação do espaço público: pentecostalismo e missão em perspectiva política – Amos Yong
- N. 121 Viver as Bem-aventuranças numa Igreja em saída – Tea Frigerio
- N. 122 Ser e Agir, o Reino e a Glória: a *Oikonomia* Trinitária e a bipolaridade da máquina governamental – Colby Dickinson
- N. 123 A sensibilidade religiosa de Thoreau – Edward F. Mooney
- N. 124 Diáconas na Igreja Maronita – Phyllis Zagano
- N. 125 Comportamentos normatizados e a noção de profanação: uma reflexão em Giorgio Agamben – Claudio de Oliveira Ribeiro
- N. 126 Teologalidade das resistências e lutas populares – Francisco de Aquino Júnior



- N. 127 A glória como arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão – Colby Dickinson
- N. 128 O Princípio Pluralista – Claudio de Oliveira Ribeiro
- N. 129 Deus e o Diabo na política: compaixão e vocação profética – Ivone Gebara
- N. 130 Deslocamentos genealógicos da economia teológica segundo Agamben – Joel De-cothé Junior
- N. 131 A Heterodoxia do Pseudo-Dionísio: hierarquia e burocracia na Teologia Medieval – Gerson Leite de Moraes e Daniel Nagao Menezes
- N. 132 O pensamento de Jorge Mario Bergoglio. Os desafios da Igreja no mundo contemporâneos – Massimo Borghesi
- N. 133 Os documentos eclesiais pós-sinodais “Familiaris Consortio” de Wojtyła e “Amoris Laetitia” de Bergoglio como respostas aos desafios da pastoral matrimonial – José Roque Junges
- N. 134 A universalidade e o (não) lugar político da Igreja no mundo de hoje. A eclesiologia da globalização de Francisco – Massimo Faggioli
- N. 135 A ética social do Papa Francisco: O Evangelho da misericórdia segundo o espírito de discernimento – Juan Carlos Scannone S.I.
- N. 136 Amoris Laetitia: aspectos antropológicos e metodológicos e suas implicações para a teologia moral – Todd A. Salzman e Michael G. Lawler
- N. 137 A Teologia da Missão à luz da Exortação Apostólica Evangelii gaudium – Paulo Suess
- N. 138 O pontificado de Francisco e o laicato na missão da Igreja hoje. Avanços e impasses da “parresia eclesial” – Andrea Grillo
- N. 139 A Opção de Francisco: como evangelizar um mundo em mudança? – Austen Iveleigh
- N. 140 A liturgia, 50 anos depois do Concílio Vaticano II: marcos, desafios, perspectivas – Andrea Grillo
- N. 141 Franciscus non cantat: Um discurso, alguns percursos e ressonâncias acerca da música litúrgica pós-conciliar – Márcio Antônio de Almeida
- N. 142 Para além do limiar do Templo: apontamentos éticos para uma pastoral em modo on-line – Thiago Isaías Nóbrega de Lucena e José Joanees Souza Oliveira
- N. 143 A Conversão de Agostinho de Hipona, interpretada em reflexões sobre a expressão *Intellige Ut Credas* – Orlando Polidoro Junior
- N. 144 Teologia Pública e Práxis Pastoral: considerações em vista de uma Pastoral Pública – Luis Carlos Dalla Rosa
- N. 145 O debate sobre o princípio pluralista: um balanço das reflexões sobre o princípio pluralista e suas aplicações – Claudio de Oliveira Ribeiro
- N. 146 Juventudes e vivência ecumênica – Rosemary Fernandes da Costa
- N. 147 Igreja e evangelização: provocações da pandemia. Parte I – O fim de um mundo? – Geraldo De Mori, Lucimara Trevizan e Edward Guimarães
- N. 148 Igreja e evangelização: provocações da pandemia. Parte II – As dores do parto – Geraldo De Mori, Lucimara Trevizan e Edward Guimarães
- N. 149 Igreja e evangelização: provocações da pandemia. Parte III – Vinho novo, odres novos – Geraldo De Mori, Lucimara Trevizan e Edward Guimarães
- N. 150 O Papa Francisco, a Igreja e a ética teológica. Alguma coisa mudou? – Michael G. Lawler e Todd A. Salzman
- N. 151 Igreja em saída para as periferias sociais e existenciais. O problema espiritual da missão – Rogério L. Zanini
- N. 152 Fratelli Tutti: um guia de leitura – Gilmar Zampieri
- N. 153 A Igreja e as uniões do mesmo sexo: O Responsum e suas implicações pastorais – Michael G. Lawler e Todd A. Salzman
- N. 154 A Igreja e a união de pessoas do mesmo sexo: O Responsum e a possibilidade de novas abordagens – Andrea Grillo



- N. 155 Gustavo Gutierrez: servidor dos pequenos e teólogo da libertação - José Oscar Beozzo
- N. 156 O ensino moral da Igreja no pontificado do Papa Francisco: avanços, desafios e perspectivas - Todd A. Salzman e Michael G. Lawler
- N. 157 Razão pública e sociedade pós-secular: o diálogo entre cidadãos religiosos e secularizados no pensamento de Jürgen Habermas - Emerson Silva
- N. 158 Valores cristãos, valores seculares e por que eles precisarão um do outro na década de 2020 - Alec Ryrie
- N. 159 O grito de abandono de Jesus na cruz e o silêncio de Deus: reflexões à luz do Evangelho de Marcos - Junior Vasconcelos do Amaral
- N. 160 O pós-teísmo como superação dialética do teísmo - Santiago Villamayor
- N. 161 A fé cristã na ressurreição e a crise da linguagem religiosa na pós-modernidade - Ferdinando Sudati
- N. 162 O rio e a cisterna. Superar permanentemente toda forma de teísmo - Paolo Scquizzato
- N. 163 Diante de um cristianismo moribundo, a proposta de um cristianismo adulto: um olhar sobre o pós-teísmo - Beatrice Iacopini
- N. 164 “*Gloria Victis – ainda que tarde!*” Pelo reconhecimento de santidade de São Sepé Tiaraju - Luiz Carlos Susin
- N. 165 O Sínodo da Amazônia, Querida Amazonia e as mulheres - Phyllis Zagano
- N. 166 O cristianismo e a revelação de Deus em tempos de irrelevância cristã - Francesco Cosentino
- N. 167 O magistério do Papa Francisco em tempos de guerra - Andreas Gonçalves Lind
- N. 168 Thomas Merton, leitor de Sigmund Freud e Carl Jung - Nilson Perissé
- N. 169 Meu Cristo Mutilado. Fundamento de minhas esperanças - Pedro Gilberto Gomes
- N. 170 A “Opção Francisco” e o caminho da sinodalidade - Phyllis Zagano
- N. 171 Uma realidade para além da vontade: Agostinho, IA e a vindicação da teofania - Jordan Joseph Wales
- N. 172 A Opção Francisco e a reforma da Igreja. Desafios e perspectivas - Massimo Faggioni
- N. 173 Diaconato feminino na história da Igreja - Guillermo Daniel Micheletti
- N. 174 Pensar a transformação missionária da Igreja a partir dos “fiéis não tão praticantes...” - Valérie Le Chevalier
- N. 175 Mulheres, Igreja, Sinodalidade. Esperanças e expectativas - Maria Cristina S. Furtado, Alzirinha Souza, Ivenise T. Gonzaga Santinon, Maria Inês de Castro Millen e Maria Clara Lucchetti Bingemer
- N. 176 Mais azul que rosa: moral sexual católica e comunidade LGBTQIA+ - Leomar Nascimento de Jesus
- N. 177 A Igreja é uma mulher: misoginia magisterial, mulheres míticas e feminilidade mimética - Tina Beattie
- N. 178 Teologia e lógicas plurais: desafios e perspectivas para o pensamento teológico latino-americano - Claudio de Oliveira Ribeiro
- N. 179 “Creio...na ressurreição da carne e na vida eterna”: Escatologia cristã - José Roque Junges
- N. 180 Ecologia integral e encarnação nos povos originários - José F. Castillo Tapia
- N. 181 Vocação, castidade e discernimento: um olhar sobre jovens LGBTs na vida consagrada - João Melo
- N. 182 O Rito Amazônico na Igreja Católica: contexto, desafios e propostas - José F. Castillo Tapia
- N. 183 Os rumos da Igreja Católica no Brasil: política, democracia e direitos - Brenda Carranza, Jefferson Batista Silva, Leon Souza, Regina Facchini, Renan Baptistin Dantas e Tabata Tesser



- N. 184 Uma maneira de proceder: a importância dos Exercícios Espirituais para o pensamento de Michel de Certeau - Cainan Espinosa Gimenes e Leandro Couto Carreira Ricon
- N. 185 “Quando tudo falava”: sabedoria wapichana e teologia - Joice Alberto de Souza e José F. Castillo Tapia
- N. 186 Bases conceituais da Moral renovada pós-conciliar frente às atuais dinâmicas culturais configuradoras do agir humano - José Roque Junges
- N. 187 Quando o pastor virou gestor: crise sacerdotal, paróquia administrada e o sentido do ministério presbiteral no século XXI - Antonio Augusto Dornelas de Andrade
- N. 188 Etty Hillesum e Simone Weil no horizonte pós-teísta - Beatrice Iacopini

