



O ser humano como esperança da criação: A teologia ecológica de Ioannis Zizioulas à luz de Rm 8,19-22

*The human being as the hope of creation:
The ecological theology of Ioannis Zizioulas in the light of Rm 8,19-22*

Waldecir Gonzaga

Docente do PPG de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Diego Artur Wust

Mestrando no PPG de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Resumo: A crise ecológica é um dos principais problemas que se apresentam à comunidade humana hodierna. Este problema é global e não está relacionado apenas ao bem-estar da humanidade, mas à própria possibilidade de sua subsistência. Como alerta o Papa Francisco na Carta Encíclica *Laudato Si'* e na Exortação Apostólica *Laudate Deum*, os mais vulneráveis são os primeiros a serem afetados pelas consequências desta crise, ainda que não sejam os maiores responsáveis por suas causas. Diante da gravidade desta situação, cabe perguntar o que a teologia tem a oferecer para colaborar com a superação deste problema. Ioannis Zizioulas é um dos teólogos que melhor articulou a discussão entre teologia e ecologia, tornando-se um expoente nesta discussão. Sem apelar a ideologias ou adequar-se a modismos, ele desenvolve uma proposta teológica ao problema da ecologia que apresenta o ser humano como esperança da criação. O objetivo deste trabalho é expor esta proposta à luz de Rm 8,19-22. Inspirado nas palavras de Paulo, Zizioulas reconhece que a criação “geme e sofre as dores de parto”, mas afirma que ela nutre uma “intensa expectativa” de ser “libertada da escravidão da corrupção” através da ação do ser humano. Dessa forma, ler a teologia ecológica de Zizioulas à luz de Rm 8,19-22 tem um duplo propósito. Por um lado, a perícopie paulina possibilita fundamentar bíblicamente a teologia de Zizioulas. Por outro lado, a reflexão de Zizioulas permite desvelar o caráter ecológico deste texto paulino. Em última instância, a reflexão de Zizioulas pretende reestabelecer o lugar do homem na economia da criação, oferecendo ao mundo um *ethos* que seja capaz de formar uma nova cultura e reconhecer o caráter sagrado da criação.

Palavras-chave: Crise ecológica. Criação. Sacerdote da criação. Ioannis Zizioulas. Paulo.

Abstract: An ecological crisis addresses the fundamental problems that are present in the human community. This problem is global and has nothing to do with anything other than humanity, but it is possible to survive. As Pope Francis warns in the Encyclical Letter *Laudato Si'* and the Apostolic Exhortation *Laudate Deum*, the most vulnerable are

the first to be affected by the consequences of this crisis, even if they are not the most responsible for its causes. Due to the pregnancy of the situation, it is possible that the theory will be discussed in collaboration with overcoming the problem. Ioannis Zizioulas deals with the theologians who best articulate the discussion between theology and ecology, exposing this discussion. Without appealing to ideologies or adapting to fads, he develops a theological proposal to the problem of ecology that presents the human being as the hope of creation. The purpose of this work is to be exported to the light of Rom 8:19-22. Inspired by Paul's words, Zizioulas confirms that creation "groans and suffers labor pains", but states that it nurtures an "intense expectation" of being "freed from the slavery of corruption" through the action of its human being. In this way, reading Zizioulas' ecological theology in light of Rm 8:19-22 has a double purpose. On the one hand, the Pauline pericope provides biblical foundations for Zizioulas' theology. On the other hand, Zizioulas' reflection allows us to reveal the ecological character of the Pauline text. At the last moment, a reflection by Zizioulas aims to reestablish man's place in the economy of creation, offering the world an ethos that can form a new culture and recognizes the sacred character of creation.

Keywords: Ecological crisis. Creation. Priest of creation. Ioannis Zizioulas. Paul.

Introdução

Em 2015, o Papa Francisco lançou a Carta Encíclica *Laudato Si'*, documento que trata do cuidado da Casa Comum e faz duras críticas ao sistema econômico, político e social que está levando à destruição do planeta. Em sua abordagem, ele integra a visão teológica da tradição com os principais dados científicos a respeito da exploração do homem sobre a natureza, alertando para a necessidade de uma conversão ecológica urgente. O documento representa um marco histórico na defesa do meio ambiente, tanto dentro da Igreja quanto fora dela.

Em contraposição à visão fragmentada do pensamento moderno, Francisco defende uma noção de ecologia integral, que envolve todas as dimensões da vida, pois sabe que as respostas para a superação da crise ecológica vigente não poderão vir do mesmo paradigma que gerou este problema. Inspirado na figura de Francisco de Assis, o Papa Francisco explica que "uma ecologia integral requer abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exatas ou da biologia e nos põem em contato com a essência do ser humano."²⁶⁶

Como continuidade e atualização da Encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco lançou aos 4 de outubro de 2023 a Exortação Apostólica *Laudate Deum*. Oito anos após a publicação de sua primeira encíclica ecológica, o sucessor de Pedro reafirma a sua "profunda preocupação pelo cuidado da nossa casa comum" e a lamenta que "não estamos a reagir de modo satisfatório, pois este mundo que nos acolhe, está desmoronando e talvez se aproximando dum ponto de ruptura"²⁶⁷.

Em resposta aos apelos do Papa Francisco, surgiram inúmeros estudos e ações que buscam colaborar com a superação do problema ecológico. Uma das dimensões

²⁶⁶ FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, n. 11.

²⁶⁷ FRANCISCO, PP., *Laudate Deum*, n. 2.

fundamentais da noção de ecologia integral proposta pelo Papa em seus dois documentos, e ainda pouco explorada, é a dimensão espiritual. Francisco afirma que, para se chegar à conversão ecológica necessária, não se pode negligenciar a dimensão espiritual da vida, pois, “não é possível empenhar-se em coisas grandes apenas com doutrinas, sem uma mística que nos anima”²⁶⁸. Da mesma forma, escreve que uma “fé autêntica não só dá força ao coração humano, mas transforma a vida inteira, transfigura os objetivos pessoais, ilumina a relação com os outros e os laços com toda a criação.”²⁶⁹ Ou seja, a superação da crise ecológica passa pela consciência da dimensão espiritual deste problema.

Neste sentido, um dos pensadores que melhor articulou a relação entre espiritualidade e ecologia na teologia cristã contemporânea foi Ioannis Zizioulas. Ele colaborou com o Papa na elaboração da Encíclica *Laudato Si'* e, inclusive, participou da coletiva de imprensa que apresentou o documento pontifício ao mundo. Zizioulas foi metropolitano ortodoxo de Pérgamo, do Patriarcado Ecumênico de Constantinopla, e é considerado um dos teólogos mais importantes da atualidade. Falecido no início de 2023, ele deixou um grande legado teológico ainda por ser estudado, de modo especial no campo da ecologia.

Em *A criação como eucaristia*²⁷⁰, Zizioulas mostra que há uma estreita relação entre teologia e ecologia, tanto no sentido negativo quanto no sentido positivo. Segundo ele, o sentido negativo desta relação reside no fato de que a teologia é acusada de ter responsabilidade na crise ecológica atual. Por outro lado, ele também afirma que existe uma relação positiva entre ecologia e teologia na medida em que esta pode ter um papel fundamental na superação da crise.

Diante da destruição que a humanidade tem causado no planeta e da ameaça que isso representa para a subsistência de toda a criação, cabe questionar o papel que o ser humano tem na superação da crise ecológica. Zizioulas explica que as sociedades ocidentais parecem colar todas as suas esperanças na ética. Contudo, lembra que são necessárias motivações mais profundas para que a ética seja praticada, pois ninguém muda de vida por força da racionalidade ou pela imposição de ordenamentos morais. Existem outras forças que orientam o rumo do mundo.

Nesta perspectiva, Zizioulas desenvolve uma proposta teológica ao problema da ecologia que apresenta o ser humano como esperança da criação. O presente trabalho expõe esta proposta à luz de Rm 8,19-22. O diferencial da maioria das proposições que são apresentadas, Zizioulas não restringe a questão ecológica a um problema moral nem busca instaurar mais um código de conduta. Sua teologia busca formar um *ethos*, “não um programa, mas uma atitude e uma mentalidade; não uma legislação, mas uma cultura”.²⁷¹ Zizioulas quer reestabelecer o lugar do ser humano na economia criacional, não como o seu explorador, mas como sacerdote que cuida da criação “como uma realidade destinada por Deus não só para sobreviver, mas também para atingir a ‘plenitude’ nas mãos, e através das mãos do homem”²⁷².

²⁶⁸ FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, n. 216.

²⁶⁹ FRANCISCO, PP., *Laudate Deum*, n. 61.

²⁷⁰ ZIZIOULAS, I., *A criação como eucaristia* (2001).

²⁷¹ ZIZIOULAS, I., *A criação como eucaristia*, p. 77.

²⁷² ZIZIOULAS, I., *A criação como eucaristia*, p. 75.

1. Um olhar sobre a história

A proposta teológica de Zizioulas parte de um olhar histórico sobre a relação de dominação que o homem exerce sobre a natureza, mostrando como o cristianismo tem responsabilidade sobre este problema. O objetivo deste tópico é apresentar o que o autor considera ser as raízes da crise ecológica vigente. Para evidenciar a relação entre teologia cristã e crise do meio ambiente, Zizioulas se vale de um famoso artigo intitulado *The historical roots of our ecological crisis*, do historiador norte-americano **Lynn White**, publicado na revista *Scientist* (1967), no qual Lynn afirma que o problema ecológico tem como principal causa a tradição intelectual do Ocidente, que coloca o homem acima da natureza devido à sua racionalidade. Não é difícil de imaginar a responsabilidade que a teologia tem neste processo uma vez que ela foi uma das grandes formadoras da cultura ocidental.

1.1 Paulo e o problema ecológico

Não há referências à crise ecológica em Paulo, no Novo Testamento ou na Patrística, pois este é um problema moderno, embora suas causas estejam nos séculos passados, mais especificamente na Revolução Industrial dos séculos XVIII e XIX. Suas raízes ideológicas estão ainda mais distantes, mais especificamente, na filosofia e na teologia medieval do Ocidente e no iluminismo, que fundamentaram o caminho de dominação do homem sobre a natureza.

No entanto, ainda que Paulo não escreva diretamente sobre a crise ecológica, isso não quer dizer que os seus textos não tenham nada a dizer sobre o assunto. Pelo contrário, os escritos paulinos têm particular relevância diante deste problema. Sobretudo, porque suas cartas têm como pano de fundo duas questões teológicas que estão estritamente relacionadas com a crise do meio ambiente: 1) uma delas tem caráter *cosmológico* e diz respeito ao que ele acredita sobre o mundo; 2) a outra tem caráter *antropológico* e está relacionada ao que ele acredita sobre o próprio homem. A dominação que a humanidade vem exercendo sobre a criação através dos séculos está ligada diretamente ao modo como estas perguntas são respondidas.

Para Paulo, o mundo não existe por si só, mas está ligado a Deus que o criou e sustenta. Como criação divina, o mundo tem um caráter positivo, “pois tudo o que Deus criou é bom” (1Tm 4,4). Da mesma forma, o mundo pertence a Deus e “assim como tudo que pertence a Deus é sagrado, também o mundo natural que nos rodeia é sagrado.”²⁷³ Ao declarar que o mundo é bom, Paulo afasta qualquer visão maniqueísta da natureza bem como expressões de ascetismos que neguem a criação material como dom que deve ser acolhido e cuidado.

Paulo também tem uma visão positiva do homem. Para ele, a pessoa humana é formada pela trilogia “corpo, alma e espírito” (1Ts 5,23). Como ser psicossomático, o homem não deve compreender estes elementos de maneira isolada, pois eles coexistem no humano. Para Paulo, até o “corpo espiritual” (1 Cor 15,44), que o homem receberá na ressurreição comum, não será imaterial.

Na perspectiva de Zizioulas, esta visão que Paulo tem do mundo e do ser humano tem profundas consequências ecológicas. A especificidade da condição humana permite ao homem referir o mundo a Deus. Através do Espírito Santo, ele pode religar a criação ao seu criador, salvando-a da corrupção e da morte. Por isso, a própria criação

²⁷³ CHRYSSAVGIS, J.; ASPROULIS, N., *Priests of creation*, p. 25. (tradução nossa)

nutre uma expectativa em relação ao homem. Como escrevem Chryssavgis e Asproulis, tudo isso “está maravilhosamente resumido em cinco versículos da Carta aos Romanos (8,19-23), que é também a passagem mais ecológica dos escritos de Paulo”²⁷⁴.

Desta mesma períclope paulina, de Rm 8,19-22, o Papa Francisco toma o v.22, para iniciar o uso de citações bíblicas na *Laudato Si'*, n. 1, a fim de afirmar que a criação sofre pelas violências cometidas pelo ser humano e que é preciso repensar as atitudes e ações humanas. Aliás, este texto conta com uma particular beleza linguística e temática. Seu vocabulário revela uma teologia da criação que convida a cuidar da casa comum, da obra da criação que o Criador realizou e confiou nas mãos de seus filhos e filhas. Embora a criação revele a *imago Dei* e tenha o *imprimatur Dei*, ela está escravizada pela crise socioambiental e precisa ser libertada para que conheça “a glória dos filhos de Deus” (v.21), como se lê no texto, com sua beleza poética, tanto no grego como na tradução portuguesa:

Rm 8,19-22 (NA28)	Tradução
¹⁹ ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.	¹⁹ Pois, a intensa expectativa da criação, aguarda a revelação dos filhos de Deus.
²⁰ τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι	²⁰ Pois a criação foi sujeita à futilidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou.
²¹ ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.	²¹ Que também a própria criação será libertada da escravidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos de Deus.
²² οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν.	²² Sabemos, pois, que toda a criação conjuntamente geme e sofre as dores de parto até agora.

Fonte: texto da NA28, tabela e tradução dos autores.

A Carta aos Romanos conta com 16 capítulos, sendo a mais longa das epístolas de Paulo. De acordo com Gonzaga, ela foi redigida em 58 d.C., tendo como destinatários os cristãos da Igreja de Roma e está entre os “escritos tidos pela maioria dos estudiosos como autenticamente Paulinos”.²⁷⁵ Segundo ele, Paulo escreve esta carta “a fim de expor, de forma sistemática, o seu pensamento acerca de Deus, de Cristo, da Igreja, da Salvação, da vida cristã, da obra da criação, do cuidado humano com a vida etc.”²⁷⁶ Ele comenta ainda que “o tema central da carta é a salvação de todos,

²⁷⁴ CHRYSSAVGIS, J.; ASPROULIS, N., *Priests of creation*, p. 28. (tradução nossa)

²⁷⁵ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*. p. 22.

²⁷⁶ GONZAGA, W., *Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da Laudato si' e Rm 8,22*, p. 113.

por meio da fé em Jesus Cristo, e a criação está presente neste projeto divino”²⁷⁷, o que permite afirmar o caráter ecológico o texto.

Em relação à estrutura do texto, Gonzaga explica que a carta tem um esquema bastante rigoroso, sendo “a) uma parte doutrinal, em Rm 1-11, na qual Paulo trata da questão da justificação pela fé; b) e uma parte exortativa, Rm 12-15, com a sua conclusão em Rm 16.”²⁷⁸ Rm 8, em específico, analisa vários aspectos da vida nova daqueles que optaram por seguir a Cristo. É deste capítulo que se retira a perícopes que inspira o presente trabalho Rm 8,19-22. Nestes versículos, Paulo volta o seu olhar para a criação, reconhecendo uma condição de sofrimento que pesa sobre todos os seres criados, pois “toda a criação conjuntamente geme e sofre as dores de parto” (Rm 8,22). Neste sentido, como escreve Gonzaga, em Paulo “o destino da natureza está ligado ao destino do ser humano. Não há como separar estas duas realidades, que convivem e compartilham espaços na casa comum.”²⁷⁹ Ou ainda como afirma o Documento da Pontifícia Comissão Bíblica intitulado *O que é o homem*: “A criação estabelece antes de tudo uma relação fundamental entre o homem e Deus, uma aliança que Deus salvaguardará perpetuamente, e que o homem é chamado a assumir livremente nos dias da sua existência.”²⁸⁰

No v.19, Paulo escreve sobre a “intensa expectativa da criação” que “aguarda a revelação dos filhos de Deus”. Suas palavras expressam o ardente desejo que a criação tem em alcançar a plenitude, libertando-se da condição de morte em que se encontra. Para realizar este desejo, ela volta o seu olhar para o homem, em quem coloca a suas esperanças. “A natureza, então, espera a realização da adoção da humanidade, uma adoção que será realizada na pessoa no Filho Unigênito de Deus”²⁸¹.

No v.20, o apóstolo escreve que “a criação foi sujeita à futilidade”, ou seja, à morte, “não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou.” Sob a influência de Agostinho, a maioria das interpretações associaram esta sujeição da natureza à queda de Adão. Zizioulas se distancia desta leitura, afirmando que morte existe no mundo antes do surgimento do homem, quando as várias espécies lutavam pela vida. Segundo ele, a queda “não introduz a morte como um fato novo na criação, mas a incapacidade de superar a mortalidade inerente à própria criação.”²⁸² Pelo mau uso de sua liberdade, o homem abre mão do plano original de Deus de salvar a criação através da humanidade. Com isso, o próprio homem acaba sendo subordinado à morte junto com a criação.

O v.21 demonstra como a esperança de libertação é reestabelecida com Cristo. Graças a Ele, “a própria criação será libertada da escravidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos de Deus”. No v.21, Paulo deixa claro como o destino da criação está associado ao destino do homem. Para a humanidade, destruir ou salvar a criação é destruir ou salvar a si mesma. Neste sentido, é possível afirmar com Gonzaga

²⁷⁷ GONZAGA, W., *Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da Laudato si' e Rm 8,22*, p. 113.

²⁷⁸ GONZAGA, W., *Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da Laudato si' e Rm 8,22*, p. 115.

²⁷⁹ GONZAGA, W., *Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da Laudato si' e Rm 8,22*, p. 118.

²⁸⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BIBLICA, “*Che cosa è l'uomo?*” (Sal 8,5). *Un itinerario di antropologia bíblica*, n. 149. (tradução nossa)

²⁸¹ CHRYSOAVGIS, J.; ASPROULIS, N., *Priests of creation*, p. 29. (tradução nossa)

²⁸² ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 74.

e Santos que “a criação é o elemento essencial que colabora para nos tornarmos participantes da vida divina”²⁸³.

O v.22, afirmar “que toda a criação conjuntamente geme e sofre as dores de parto até agora.” Em tempos de crise climática, este versículo se apresenta com uma atualidade impressionante. Mesmo que boa parte da humanidade ainda seja incapaz de reconhecer o sofrimento da criação, “a sensibilidade de São Paulo, porém é capaz de discernir esse gemido, mesmo que a crise ecológica não fosse aparente em seu tempo. Para ele, assim como para os Padres do Deserto depois dele, a morte de um pássaro é suficiente para trazer lágrimas aos seus olhos”²⁸⁴.

À luz de Rm 8,19-22, Zizioulas apresenta a sua proposta teológica ao problema da ecologia. Mais do que uma análise exegética do texto em si, ele desenvolve a sua reflexão teológica tendo como pano de fundo estes versículos, em diálogo com a filosofia, os Padres da Igreja, a ciência e outras passagens das Escrituras.

1.2 As raízes históricas da crise ecológica

Zizioulas inicia a sua análise considerando que o cristianismo clássico surgiu sob a influência de duas grandes culturas, uma marcada pelo pensamento hebraico e outra pelo pensamento helênico. Ele mostra que um olhar sobre estas culturas e sobre o impacto que elas tiveram na Igreja permite compreender com mais profundidade a relação entre homem e natureza ao longo da história.

A cultura hebraica é aquela que constitui o berço e ambiente do cristianismo nascente, embora já de imediato o cristianismo tenha se irradiado para o mundo helênico, tanto que todos os escritos do NT foram compilados em grego e não em hebraico ou latim. A história ocupa um lugar fundamental nesta cultura enquanto a natureza tem um papel secundário, muito pelo medo que os hebreus tinham das influências pagãs, cujos cultos estavam ligados ao mundo natural. Em um cenário que a história ocupa um espaço tão privilegiado, é compreensível que o profetismo assumia tanta importância. Diante das grandes dificuldades, os profetas hebreus eram aqueles que anunciavam um evento final capaz de salvar o povo da morte e dar significado aos acontecimentos precedentes. Na cultura hebraica, a história é onde Deus se revela e se relaciona com o homem.

Para os gregos, a história está longe de ter a mesma importância. Pelo contrário, eles até olhavam com desconfiança para ela, dado o seu caráter desordenado. Por este motivo, de acordo com Zizioulas, “era a cosmologia a preocupação fundamental dos filósofos gregos”, pois a natureza oferecia a eles “o sentido de segurança de que necessitavam, através do movimento regular das estrelas, o repetir-se cíclico das estações e a beleza e a harmonia que o clima temperado da Ática oferecia”.²⁸⁵ Não por coincidência que os grandes estudos sobre a *physis* florescerem no período clássico da Grécia antiga. A cosmologia era a grande questão que motivava os gregos. Para eles, o mundo “era uma realidade que continha em si energia suficiente para viver eternamente” enquanto, para os hebraicos, o mundo “era em si um evento, um dom, que constantemente deve ser referido ao seu Criador para viver”²⁸⁶.

²⁸³ GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J., *A vocação ao cuidado da terra*, p. 25.

²⁸⁴ CHRYSOAVGIS, J.; ASPROULIS, N., *Priests of creation*, p. 30. (tradução nossa)

²⁸⁵ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 20.

²⁸⁶ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 21.

Zizioulas explica que o cristianismo se constitui na tensão entre estes dois universos marcados pela cultura hebraica e pela cultura helênica. De um lado, está a postura hebraica que privilegia a história e não a cosmologia. Do outro lado, está a atitude grega que valorizava a natureza, mas carece de profetismo. Segundo ele, o cristianismo que mais bem se inspirou nestas culturas foi aquele capaz de sintetizar o que há de melhor em cada uma delas. Uma destas sínteses é o que Zizioulas chama de “profetismo cosmológico”, que aparece pela primeira vez na literatura cristã no livro do Apocalipse de João²⁸⁷. Este tipo de profetismo se destaca por não se referir apenas ao designio de um povo, mas de todo o universo:

É exatamente isso que, creio eu, se encontra pela primeira vez no livro do Apocalipse no qual um profeta cristão, nas pegadas da melhor tradição hebraica, eleva-se acima da história e perscruta o destino não só de Israel, mas da criação, isto é, do mundo natural, do ponto de vista da escatologia, da intervenção final de Deus na história.²⁸⁸

De acordo com Zizioulas, outra síntese importante que o cristianismo faz a partir da influência que sofreu das culturas grega e hebraica diz respeito à ideia de subsistência do mundo material. Para os gregos, o mundo material possui em si mesmo uma racionalidade, um *logos*, que permite a ele existir eternamente. Já para os hebreus, o mundo é um evento que se constitui como *dom* e precisa ser remetido ao seu criador para subsistir e o ser humano não pode viver *etsi Deus non daretur* (como se Deus não existisse/desse). O que a Igreja faz é assumir a natureza em sua racionalidade, como fazem os gregos, mas sem deixar de ver o mundo como *dom*, pois é Deus quem dá, algo que é próprio dos hebraicos. Com isso, ela formula uma de suas maiores riquezas, que é a sua “cosmologia eucarística”. Conforme Zizioulas, esta cosmologia pode ser percebida nas liturgias eucarísticas primitivas e ainda hoje é a base das liturgias ortodoxas.

Por isso, as mais antigas orações eucarísticas da Igreja, compostas segundo a tipologia da melhor tradição litúrgica hebraica, continham uma bênção sobre os frutos da terra, feita de modo a incluir também uma formação da fé na sobrevivência da criação e da natureza, como se esta sobrevivência – e não simplesmente a de um povo ou dos seres humanos – fosse central na consciência da Igreja.²⁸⁹

Isso mostra como a natureza tem um caráter positivo no modo de viver e rezar da Igreja primitiva. Tanto para a “profecia cosmológica” quanto para a “cosmologia eucarística”, o mundo não se explica nem se sustenta por si mesmo, como acreditavam os gregos, mas tão somente em Deus, como acreditavam os hebreus. Para os cristãos primitivos, o mundo como criação estava vinculado ao seu criador, que o precede e

²⁸⁷ Sobre o profetismo na liturgia em Apocalipse, indicamos a leitura do texto GONZAGA, W., Ap 19,1-8: *Profetismo na Liturgia*, p. 566-585.

²⁸⁸ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 21

²⁸⁹ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 22.

sustenta. Como escreve João: “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (Jo 1,3), e Paulo: “Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste” (Cl 1,17). Ao condicionar o mundo material à outra realidade que o transcende, a teologia cristã consegue fazer o que os hebreus não foram capazes, isto é, reconhecer o valor da natureza sem cair no paganismo. Isso permite ao cristianismo formular a sua própria cosmologia, que reconhece que o mundo é contingente, mas acredita que ele pode sobreviver, desde que em relação com o seu Criador, pois tem consciência de que Deus existe e é ele quem dá; neste sentido, vive *veluti si Deus daretur (como se Deus existisse/desse)*. Destarte, a comunhão com Deus é a chave da sobrevivência do mundo. Promover esta comunhão é a responsabilidade do homem, para o bem próprio e comum.

1.3 A crise da cosmologia cristã

De acordo com Zizioulas, a partir dos séculos II e III d.C., a cosmologia que marca a Igreja primitiva começa a passar por uma profunda transformação. Sob a influência do dualismo platônico e do gnosticismo, a natureza começa a ser ignorada e até vista de forma negativa pelo cristianismo. Orígenes foi um dos responsáveis por difundir esta visão negativa do mundo no Ocidente. De acordo com Zizioulas, o Oriente foi salvo de tal visão “graças a figuras de monges com a estatura de Macário o Egípcio e de Máximo o Confessor”.²⁹⁰ Estes monges valorizavam a cosmologia cristã em sua teologia e foram responsáveis por preservar uma visão positiva da natureza no Oriente, pois seus escritos tinham grande aceitação no mundo monástico, coração da vida cristã oriental.

Na Idade Média, este movimento de negação do mundo material ganhou ainda mais força na forma de uma valorização excessiva do homem em relação à natureza. Um dos grandes representantes desta forma de pensamento foi Agostinho, que compreendia o ser humano como um ser superior ao mundo. Para ele, o reino de Deus não contempla a natura e a relação do homem com o mundo é orientada pela racionalidade. Na teologia agostiniana, a imagem de Deus no homem está na razão, que permite a ele dominar e submeter todas as criaturas:

[...] se fala no homem criado à imagem de Deus segundo o homem interior, no tocante à razão e à inteligência; motivo pelo qual tem domínio sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais e feras [...]. O homem foi criado à imagem de Deus não no tocante ao corpo, mas devido ao poder pelo qual sobrepuja a todos os animais. Todos os outros animais estão submetidos ao homem não devido ao corpo, mas à inteligência, a qual possuímos e eles não possuem.²⁹¹

Com o Iluminismo, a ideia da superioridade do homem sobre a natureza a partir da racionalidade tem a sua expressão máxima. O famoso *cogito ergo sum* de Descartes expressa bem a primazia que a razão tem na Modernidade.²⁹² A filosofia cartesiana afirma que, para o homem existir, é preciso ser capaz de pensar. A razão é o que define o ser humano e permite a ele ser mestre e possuidor da natureza. Na perspectiva científica, Francis Bacon defende a mesma superioridade do homem sobre os demais

²⁹⁰ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 24.

²⁹¹ AGOSTINHO, S., *De Gen. man.* I, 17, 28.

²⁹² DESCARTES, R., *Obras escolhidas*, p. 67.

seres. Em seu *Novum Organum*, ele afirma que “conhecimento e poder são sinônimos”²⁹³ e por isso conhecer a natureza permite ao homem dominá-la. Dessa forma, a criação inteira perde o seu valor e se transforma em um objeto a serviço do homem. É o que o Papa Francisco escreve em sua exortação apostólica *Laudate Deum*: “Tudo o que existe deixa de ser uma dádiva que se deve apreciar, valorizar e cuidar, para se tornar um escravo, uma vítima de todo e qualquer capricho da mente humana e das suas capacidades”²⁹⁴. Deste paradigma antropocêntrico e tecnocrático surge a crise ecológica atual, que ameaça a subsistência da vida no planeta, visto não ser apenas ecológica, mas igualmente social, por isso mesmo, hoje chamada de crise socioambiental.

Zizioulas assume a responsabilidade da Igreja no surgimento do problema ecológico, contra muitos que, nos ambientes eclesiais, sequer reconhecem a existência do problema. Contudo, mais do que assumir a responsabilidade pelo surgimento da crise ecológica, ele acredita que a teologia tem a missão de trabalhar pela superação desta crise. Como afirma em entrevista concedida à revista *Civiltà Cattolica*: “a teologia tem contribuído negativamente para o desenvolvimento de uma crise ecológica, mas também é capaz de ajudar a compreender melhor o papel do homem no cosmos, papel que não é o de dominador”²⁹⁵. Ou seja, se a Igreja inspirou uma visão de ser humano explorador da natureza, ela também pode reconduzir o homem ao seu lugar de cuidador e zelador da criação. Este paradigma de dominação se torna ainda mais grave quando o homem habita um mundo finito, que existe sob a ameaça de extinção.

2. O mundo como criação

Zizioulas explica que a teologia cristã usa o termo “criação” desde os primeiros séculos como indicativo que o mundo não é produto de si mesmo, nem resultado do acaso, mas fruto de uma causa pessoal, isto é, o Pai. O relato da criação afirma que “Deus criou o céu e a terra” (Gn 1,1) e depois de ter criado “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom.” (Gn 1,31). Paulo confirma a narrativa da criação ao afirmar, em diversas ocasiões, que o mundo é obra de Deus, a exemplo de Rm 1,20, ao dizer que a criação tem o *imprimatur Dei* e revela o criador: “τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους/*Sua realidade invisível – se eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpas*”. Isso pode ser visto também na carta aos Hebreus, onde se lê que “ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός/ *e o arquiteto do mundo é Deus*” (Hb 3,4). Mesmo não sendo considerada da autoria de Paulo, esta carta, neste ponto, é fiel ao pensamento do autor. Na carta aos Romanos, esta ideia de criação também aparece quando Paulo critica os gentios por “servirem à criatura em lugar do criador” (Rm 1,25); em Efésios, quando ele fala de Deus como “criador de todas as coisas” (Ef 3,9) e no hino cristológico de Cl 1,15-20, no qual Paulo afirma que em Cristo, “πρωτότοκος πάσης κτίσεως/*Primogênito de toda criatura*”, Deus tudo criou e “πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι/*fez habitar sua plenitude*”.

²⁹³ BACON, F., *Novum Organum*, p. 11. (tradução nossa)

²⁹⁴ FRANCISCO, PP., *Laudate Deum*, n. 22.

²⁹⁵ ZIZIOULAS, I., *Liturgia cosmica ed ecologia*, p. 165. (tradução nossa)

Embora o termo grego que descreva criação seja *demiourghia*, a teologia cristã preferiu usar a palavra *ktisis*, que remete à habilidade manual, indicando a ideia de uma criação personalizada. Aliás, Zizioulas escreve que “*ktisis* é uma noção encontrada pela primeira vez em escritos cristãos com o apóstolo Paulo e pressupõe claramente um início absolutamente ontológico”²⁹⁶. É importante dizer que a Igreja não formulou a tese do mundo como criação, pois era comum encontrar movimentos pagãos que falavam da ideia de criação do mundo nos primeiros séculos da era cristã. O que a Igreja fez foi interpretar e dar forma à ideia que já existia. Segundo Zizioulas, duas eram as grandes narrativas pagãs da criação que predominavam nos primeiros séculos da era cristã: o gnosticismo e o platonismo.

Para os gnósticos, o mundo estava impregnado do mal, o que ficava evidente na dor e no sofrimento que são intrínsecos à vida. Deus sendo bom, jamais teria criado um mundo tão cruel. Para livrar Deus da responsabilidade do mal no mundo, eles atribuíram a criação do mundo a um intermediário entre Deus e os homens que eles chamavam de *demiourgos*. Para os gnósticos, o mundo não tinha salvação e o homem só poderia se livrar dele pelo conhecimento da verdade e a fuga do mundo material. Como se sabe, a Igreja combateu o gnosticismo e afirmou Deus como criador do mundo. Irineu de Lião²⁹⁷ escreveu importantes tratados contra as teses gnósticas. Como recorda Zizioulas, o próprio Credo expressa a posição da Igreja sobre este assunto:

Fruto da polêmica anti-gnóstica foi a inclusão nas primeiras profissões de fé batismais das igrejas locais, que em seguida passaram a fazer parte do Credo que usamos atualmente na liturgia, de uma afirmação com a qual se declara que é *Deus Pai* quem criou o mundo material (“Creio em Deus... criador do céu e da terra”) e que por isso o mundo material (“todas as coisas visíveis e invisíveis”) é bom, pois foi obra de Deus em pessoa.²⁹⁸

Os platônicos vão compreender este tema de maneira completamente oposta. Para eles, bem como para a maioria das escolas filosóficas da Grécia antiga, a natureza está repleta do divino em todas as partes. O mundo é bom porque participa da divindade daquele que o criou, mas está sujeito às contingências da matéria e por isso existe o mal. Ao contrário do que muitos acreditam, o platonismo em si tem uma visão positiva da natureza e do mundo. A desconfiança com a matéria é algo que surge apenas com o neoplatonismo. Embora a Igreja não tenha sido tão veemente contra o platonismo, como foi com o gnosticismo, ela não assume a teoria platônica da criação do mundo.

As diferenças entre Igreja e filosofia antiga não se restringem ao fato do mundo ser criado ou não por uma divindade, mas sobre como esta criação aconteceu, mais especificamente se ela teve um início ou não. Este ponto pode parecer irrelevante na discussão que está em questão, mas, segundo Zizioulas, “tem implicações tão abrangentes que se pode afirmar que constitui um dos aspectos mais importantes da

²⁹⁶ ZIZIOULAS, J., *Communion and otherness*, p. 253, (tradução nossa)

²⁹⁷ *Adversus Haereses* – Contra as Heresias – é um dos tratados em que Irineu mais se dedica ao problema da gnose.

²⁹⁸ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 39.

relação entre teologia cristã e problema ecológico.”²⁹⁹ Embora a teoria da criação do mundo não seja exclusividade do cristianismo, a tradição judaico cristã se distingue ao defender a ideia de que o universo teve um início. Todas as escolas filosóficas gregas acreditam que o mundo, embora criado, seja eterno. Mesmo Platão, que fala de um início da criação em sua obra *Timeu*, não se refere a um início absoluto, pois pressupõe algo a partir do qual o mundo teria sido criado.

Conforme Zizioulas, esta noção filosófica de criação a partir de algo vai ser rejeitada pela Igreja, pois é uma tese que limita a liberdade divina uma vez que o Criador estaria condicionado a trabalhar com materiais determinados e sujeito a condições preexistentes. Além de afetar a liberdade divina, esta ideia também pode levar a crer que Deus e o mundo coexistem eternamente. Alguns teólogos até tentaram conciliar a narrativa platônica da criação com a perspectiva cristã, rejeitando o argumento de uma matéria preexistente e dizendo que a teoria platônica do mundo das ideias, a partir do qual o universo teria sido criado, seria uma referência de Platão às ideias do próprio Deus. A Igreja continua rejeitando esta teoria da criação, mesmo com as modificações feitas, pois permanecem elementos que tornam o platonismo, em seu sentido integral, não totalmente conciliável com o pensamento cristão.

Neste sentido, um mundo com início absoluto só poderia ser concebido desde uma ideia de criação a partir do nada (*ex nihilo*), o que para os gregos era inconcebível, pois nada poderia vir do nada. Inúmeros teólogos tentaram dar sentido para esta tese, mas encontravam dificuldades de manter o caráter absoluto do nada e acabaram cedendo à tentação platônica de pensar a criação a partir de alguma referência fora de Deus. De acordo com Zizioulas, foram os Padres da Igreja que oferecem a argumentação coerente com a narrativa cristã, ao explicarem o nada a partir da liberdade de Deus. Como ele comenta, para os Padres da Igreja, “não existia nada antes da criação, exceto a livre vontade de Deus, ou seja, que nenhum tipo de fator agiu ou contribuiu de qualquer modo da criação do mundo.”³⁰⁰

Esta definição do mundo criado do nada tem sérias implicações. Ao se falar de um mundo criado e, ainda mais, criado a partir do nada, segue-se a consequência lógica de que este mundo tem um destino natural associado ao nada. É coerente raciocinar que aquilo que sai do nada ao nada retorna. Assim, Zizioulas comenta esta definição de criaturalidade e suas consequências:

Por isso, falando deste modo, do fato que o mundo tenha tido um início absoluto implica em que, tomado em si mesmo, esteja sustentado no vazio e não possa evitar a ameaça da morte. O universo não é eterno nem por aquilo que concerne a seu início nem por aquilo que se refere a seu fim; é mortal, e neste caso a mortalidade é tão absoluta quanto o uso que se faz do termo “nada”: ela significa extinção total.³⁰¹

O retorno ao nada não é algo que atinge apenas o mundo em sua unitariedade, mas algo que também afeta cada ser em particular. Assim como o universo em sua totalidade tem um começo, todos os seres individuais tiveram um início e existem sob

²⁹⁹ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 41.

³⁰⁰ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 39.

³⁰¹ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 44.

o risco de um fim. É o que Paulo atesta quando escreve sobre a angústia permanente que afeta toda a criação: “tomando o símbolo do parto, como é comum na apocalíptica judaica e na literatura veterotestamentária.”³⁰² “οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν./Sabemos, pois, que toda a criação conjuntamente geme e sofre as dores de parto até agora.” (Rm 8,22). Do ponto de vista biológico, não é difícil compreender isso num tempo de crise ecológica em que tantas espécies foram extintas do planeta e outras estão ameaçadas de extinção. Ou seja, o mundo criado do nada não possui nenhum instrumento em sua própria natureza que o possibilita superar o seu retorno ao nada. Ou seja, acolher a doutrina da criação do mundo a partir do nada, é aceitar que a natureza está sujeita à extinção total, pois ela não possui em si mesma nenhuma faculdade capaz superar a morte, caso contrário ele seria eterna. Por conseguinte, é preciso existir outra saída para a salvação do mundo. Esta alternativa está no ser humano que precisa perceber-se com tal capacidade e agir na direção de sacerdote da criação.

3. O ser humano como esperança da criação

Como foi exposto, a Igreja crê e afirma que o mundo foi criado por Deus. Contra o agnosticismo, a filosofia platônica e o pensamento pagão, a teologia cristã defende que o Pai criou o mundo a partir do nada (*ex nihilo*). Por ser criado a partir do nada, o mundo não possui nenhuma afinidade natural com a eternidade e a imortalidade de Deus. Como dom livre, ele é fruto da liberdade divina e poderia não ter existido. Afirmar que Deus criou o mundo do nada, significa dizer que a criação vive sob a constante ameaça do retorno ao nada. Isto é, o mundo por si só pode extinguir-se, pois não tem a capacidade natural de sobreviver; o mundo subsiste *in Deum* e dele depende totalmente, pois por ele e para ele foi criado.

Todavia, se Deus criou tudo por amor, não deveria existir uma esperança para a sobrevivência do mundo? Paulo escreveu que, em Cristo, “ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι’ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, [δι’ αὐτοῦ] εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς./pois nele (Cristo) *aprouve a Deus fazer habitar toda a Plenitude e reconciliar por ele e para ele todos os seres, os da terra e os dos céus.*” (Cl 1,19-20). Então, como esta reconciliação pode se dar? As respostas simplistas afirmam que Deus é onipotente e poderia conduzir as coisas de modo que o mundo fosse salvo, apesar de suas contingências. Mas a vida não é uma tragédia grega na qual a salvação chega de forma mágica através de uma intervenção divina. O Deus cristão não age como um *deus ex machina*, que se manifesta tapando buracos e estragos. Zizioulas afirma que é preciso existir outro caminho para a salvação do mundo que seja coerente com a narrativa da criação, pois “Deus não deixou o mundo, no ato da criação, sem os meios para a sua sobrevivência”³⁰³. Neste sentido, o objetivo deste tópico é apresentar o ser humano como esperança da criação, aquele capaz de religar a criatura ao seu criador e, com isso, resgatar o sentido de eternidade da natureza.

³⁰² GONZAGA, W., *Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da Laudato si’ e Rm 8,22*, p. 102.

³⁰³ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 56-57

3.1 O que é o homem?

A tradição intelectual do ocidente se fundamenta na ideia de que o ser humano é superior ao resto da criação por conta da sua racionalidade, como já foi apresentado. Segundo esta perspectiva, é a razão que define o homem e indica a sua missão de interpretar, compreender e transformar a natureza, o que acabou se transformando em um projeto de dominação. Como explica Zizioulas, foi esta “concepção da identidade distintiva do homem e de sua missão na criação em termos de racionalidade que contribuiu de maneira notável para a criação do problema ecológico”³⁰⁴. Ou seja, o paradigma de dominação e destruição do meio ambiente tem como fundamento esta imagem prepotente que o ser humano construiu de si mesmo a partir de sua capacidade racional.

Contra este antropocentrismo baseado na razão, Zizioulas recorda que o ocidente produziu os seus próprios anticorpos. Um dos mais importantes foi o *darwinismo*, que desconstruiu a ideia da inteligência como diferença específica do homem em relação aos animais. Para Darwin e Lamarck, como explica Zizioulas, quando se trata de inteligência, “a consciência, inclusive a autoconsciência, se encontra também nos animais, sendo a diferença entre eles e o homem uma diferença de grau e não de gênero.”³⁰⁵ Embora a teoria *darwinista* tenha o seu mérito, ela também possui limites. Darwin não nega apenas a inteligência como diferença específica entre homem e animal, mas nega qualquer diferença significativa entre os dois. Ele não só tira o homem de cima do pedestal da racionalidade, mas também restringe a sua possibilidade de transcendência. Em *A posição do homem no cosmos*, Max Scheler é um dos que fazem esta crítica a Darwin:

Todos os evolucionistas da escola de Darwin e Lamarck negam juntamente com Darwin, Gustav Schwalbe e mesmo com W. Köhler, uma diferença derradeira entre homem e animal; e justamente porque o animal também já possui inteligência; eles se atrelam de alguma forma à grande doutrina monista sobre o homem que chamo de teoria do *homo faber* e também não conhecem então obviamente nenhum ser metafísico, nenhuma metafísica do homem, isto é, nenhuma relação insigne que o homem possuiria como tal com o fundamento do mundo.³⁰⁶

Embora acolha a crítica *darwinista* à razão como elemento determinante de humanidade, Zizioulas defende que o homem possui uma diferença específica em relação aos outros seres. Ele afirma: “Se desejamos estabelecer a característica específica dos seres humanos, não possuída por nenhum animal, devemos procurá-la em outro lugar, não na racionalidade”³⁰⁷. Portanto, é preciso ir mais fundo para descobrir o que constitui a identidade específica do homem.

Segundo Zizioulas, ao observar atentamente o modo como o ser humano se relaciona com o mundo, é possível identificar um padrão de comportamento. Enquanto os animais buscam se adaptar ao ambiente que lhes é dado, o homem não se

³⁰⁴ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 58

³⁰⁵ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 27.

³⁰⁶ SHELER, M., *A posição do homem no cosmos*, p. 34.

³⁰⁷ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 59.

contenta com o que recebeu e vai mais longe, buscando criar o próprio ambiente para viver. Como o *darwinismo* mostrou, os animais desenvolvem as mais variadas formas de inteligência para se adaptar aos sistemas com os quais interagem. E fazem isso naturalmente, até mesmo com mais habilidade que os seres humanos. Contudo, a ação dos animais é sempre uma adaptação ao ambiente, eles não são capazes de recriar e dar sentido ao que lhes é dado. “Somente o ser humano, porém, sabe criar-se um mundo próprio com uma cultura, uma história, etc.”³⁰⁸. Esta forma de ver o homem como ser criado que se define por sua capacidade criadora faz lembrar o conceito de ser humano “criado criador”, do teólogo belga Adolphe Gesché:

Ele é criado criador, pois o próprio princípio que preside a sua instauração no ser o quer assim e o coloca aí como em sua própria vocação e definição. Ele é liberdade criadora e inventiva por direito de nascimento e de essência. Por constituição. Por vontade – e é o sentido da palavra Deus aqui pronunciada –, que assim instituiu e o coloca no mundo.³⁰⁹

Zizioulas destaca que esta capacidade criadora do homem não se baseia na racionalidade. Pelo contrário, criar o próprio ambiente expressa um grau de diferença entre homem e animal que supera e até contraria a racionalidade da natureza. “Tudo o que supõe a submissão ao dado é comum ao homem e ao animal. Tudo o que é livre frente ao dado, constitui um sinal da presença humana”³¹⁰. Desta forma, o que está por trás da capacidade criadora do homem e o que define a sua identidade é a liberdade. Esta liberdade é sempre um risco, pois ela pode ser usada de forma positiva ou de forma negativa, a depender de cada um e de cada situação, não sendo possível prever, pelo contrário, é muito imprevisível. Como ser livre, o homem pode criar o próprio ambiente em colaboração com a natureza, mas também pode trabalhar contra ela e até mesmo destruí-la.

Diante disso, cabe analisar o que, de fato, constitui a liberdade humana. Como já foi mencionado, a Igreja assumiu a doutrina da criação do nada (*ex nihilo*). Para ela, Deus é o ser incriado que cria o mundo do nada e por isso é livre no sentido absoluto do termo. Se algo fosse dado a Deus significa que ele não seria incriado, pois algo o teria precedido, tão pouco seria livre, porque a sua capacidade criadora estaria limitada. Portanto, só Deus é livre no sentido absoluto do termo. Sobre a liberdade do homem, o fato dele surgir no final da narrativa bíblica mostra que ele é duplamente limitado, pois tanto o mundo quanto Deus lhe precedem. Então, o que significa exatamente ser livre para o homem?

Neste ponto, Zizioulas resgata noção de *imago Dei* que aparece no Gênesis. “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1,26). Mas qual o sentido da *imago Dei* na doutrina da criação? Ora, se o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, quer dizer que a sua criação aconteceu a partir de algo que caracteriza Deus de maneira exclusiva. Se fosse a partir de algo que se encontra fora de Deus, não faria sentido falar de imagem e semelhança de Deus. Para a Igreja, o elemento exclusivo que constitui a imagem de Deus no homem é a liberdade, e foi para

³⁰⁸ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 59.

³⁰⁹ GESCHÉ, A., *A posição do homem no cosmos*, p. 88.

³¹⁰ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 61.

ela que fomos libertados: “Τῆ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν./Para a liberdade Cristo nos libertou” (Gl 5,1)³¹¹. Assim sendo, a liberdade do homem deve ser assumida de forma absoluta, assim como é a liberdade de Deus. Para Zizioulas, esta liberdade não é só o que indica a identidade do homem, mas o propósito da sua existência:

Mas, certamente, se Deus designou tal vocação ao homem, se o fez à própria imagem, deve ter tido um propósito muito claro. Sugerimos que tal propósito esteja ligado precisamente à sobrevivência da criação, com o homem ser chamado a assumir-se como “sacerdote da criação.”³¹²

Portanto, o fato de Deus ter criado o homem à sua imagem e semelhança (Gn 1,26), diferente de todos os outros seres, significa que lhe deu uma vocação, que não se refere apenas ao seu destino, mas ao destino de toda a criação. Neste sentido, é possível dizer que a vocação humana à santidade incluiu também um chamado ao cuidado da casa comum, algo que tem sido afirmado pela Igreja.³¹³

3.2 O homem, esperança da criação

Como já foi descrito anteriormente, para o cristianismo, a criação não possui nenhuma faculdade que lhe permita sobreviver por si só e com garantia de eternidade. Sendo criada a partir do nada o seu destino natural é a morte. A comunhão com o Deus que é eterno seria a única possibilidade de subsistir à finitude que é próprio de tudo que se encontra no tempo e no espaço, incluindo o ser humano. Porém, isso exigiria uma intervenção extraordinária de um *deus ex machina*, algo que não é coerente com a doutrina. Uma vez que Deus não age assim e que a criação não consegue superar o seu retorno natural ao nada, torna-se necessária uma liberdade absoluta capaz de transcender os limites da criação, aquela recebida pelo homem através de sua *imago Dei*. Esta liberdade absoluta é motivo de júbilo para toda a criação, que, como escreve Paulo “espera com impaciência a revelação da glória dos filhos de Deus” (Rm 8,19-22). Para Zizioulas, uma vez que o homem recebeu tal liberdade, cabe a ele elevar a criação rumo à transcendência. Assim, o fato do ser humano ser um animal, como bem demonstrou Darwin, ao invés de ser um insulto, é justamente a condição e a possibilidade do homem assumir a sua vocação no mundo e salvaguardar a casa comum, da qual ele faz parte e está plenamente submerso. Renunciar a esta missão é também restringir a possibilidade de toda a criação superar a sua finitude e alcançar a eternidade. Cabe agora, compreender o que significa para o homem salvar a criação.

Como já foi mencionado, a identidade distintiva do homem está na capacidade que ele possui de “criar” o próprio mundo, enquanto intervenção no já criado pelo criador e não enquanto geração *ex nihilo*, diferente dos outros animais que só conseguem se adaptar ao ambiente dado. Ainda que os animais façam isso muito bem, até melhor do que o homem, eles não conseguem ultrapassar os limites do que lhes foi dado. Ao exercer a sua ação criadora, o homem faz o mundo passar por suas mãos, interpretando o mandamento divino de exercer o domínio sobre a terra. Contudo,

³¹¹ GONZAGA, W.; STRONA, M., *Liberati per la libertà: per una semantica della grazia in Gal 5,1*, p. 14-46.

³¹² ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 64.

³¹³ GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J., *A vocação ao cuidado da terra*, p. 6.

Zizioulas explica que “isso pode conduzir a uma das seguintes possibilidades: uma interpretação utilitarista ou uma interpretação personalista”³¹⁴. Segundo ele, a interpretação utilitarista é aquela que faz o homem usar a criação em seu próprio benefício de forma deliberada. É quando o ser humano não assume a sua identidade distintiva para elevar o mundo, mas prefere subjugá-lo. Como já é de se esperar, esta perspectiva tem as suas consequências.

Do ponto de vista teológico, ao colocar-se como ponto mais alto de entre os seres existentes, o homem nega a Deus, tentando ocupar o seu lugar. E como alerta o Papa Francisco “um ser humano que pretenda tomar o lugar de Deus torna-se o pior perigo para si mesmo”³¹⁵. Do ponto de vista antropológico, ao agir de maneira utilitarista, o homem se vê separado da criação, como se fosse possível para ele estar fora da natureza sendo que ele é parte dela. Como explica Zizioulas:

[...] não há necessidade de se dizer que o problema ecológico está filosoficamente radicado em profundidade neste tipo de antropologia. uma compreensão do mundo como posse do homem, como um instrumento do qual tirar satisfação e prazer: isto é, o que quer dizer, neste caso, tomar o mundo nas próprias mãos.³¹⁶

Contudo, Zizioulas afirma que o homem também pode agir de maneira personalista. Nesta perspectiva, o ser humano continua dependendo da natureza para as suas necessidades de sobrevivência, mas a relação com ela não é mais de exploração. Pelo contrário, o homem passa a atribuir a tudo uma dimensão pessoal. Dessa forma, os seres não são mais vistos como indivíduos isolados, pois a pessoa só existe na relação. A própria identidade humana surge da relação com aquilo que não é humano. Desta interpretação personalista surge um novo modo do ser humano se relacionar com a natureza:

Este acostamento personalista à criação elevaria, então, o mundo material ao nível da existência humana. Desse modo a criação material seria liberta dos próprios limites e, sendo colocada nas mãos do homem, adquiriria ela própria uma dimensão pessoal. Acabaria sendo humanizada.³¹⁷

De acordo com Zizioulas, a interpretação personalista tem como fundamento a noção de *hypostasis*. Este é um conceito da teologia trinitária que pode ajudar a repensar a relação do homem com o mundo. Zizioulas explica que “*hypostasis* é uma identidade que incorpora e exprime em si a totalidade da natureza”³¹⁸. Assim sendo, quando o ser humano age de maneira personalista, não vê mais as criaturas como seres individuais, mas *hypostasis* da totalidade na natureza. Cada criatura se torna manifestação única e irrepitível de uma totalidade. Elas não podem ser reduzidas a números e estatísticas. Assim, o delito contra uma criatura não é apenas o delito contra

³¹⁴ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 70

³¹⁵ FRANCISCO, PP, *Laudate Deum*, n. 73.

³¹⁶ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 71.

³¹⁷ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 72.

³¹⁸ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 72.

um indivíduo, mas um crime contra toda a natureza, diferente das sociedades contemporâneas que se pautam na noção de direitos individuais.

Portanto, quando o ser humano age como pessoa, ao passar o mundo por suas mãos, ele eleva o mundo ao nível da humanidade e, mais do que isso, torna-se capaz de recolhê-lo em sua totalidade, oferecendo-o a Deus. As próprias criaturas anseiam por serem referidas a Deus. É nesta perspectiva que este trabalho busca apresentar a reflexão teológica de Zizioulas à luz das palavras de Paulo quando este escreve que “toda a criação conjuntamente geme e sofre as dores de parto até agora” (Rm 8,22), mas “a intensa expectativa da criação, aguarda a revelação dos filhos de Deus.” (Rm 8,19). Nesta linha, é possível afirmar com Gonzaga que “a Carta aos Romanos é o ‘tratado’ de Soteriologia que temos no Novo Testamento”.³¹⁹ Deus colocou a criação nas mãos do homem para servi-lo, mas o homem não é o fim o destino da criação. Deus é a plenitude de todos os seres e a Ele a criação quer ser referida, pois “tudo foi criado por ele e para ele.” (Cl 1,16). Sobre isso, Zizioulas escreve:

O ser pessoal exige constantemente dos seres humanos que cuidem da criação como uma realidade destinada por Deus não só para sobreviver, mas também para atingir a “plenitude” nas mãos, e através das mãos do homem.³²⁰

Mas por que as criaturas querem ser referidas a Deus? Segundo Zizioulas, a narrativa da queda tem forte influência de Agostinho, o qual afirma que a morte entrou no mundo como punição do pecado de Adão. Contudo, o metropolitano ortodoxo explica que esta tese tem consequências problemáticas. Deus teria inserido o mal no mundo para depois removê-lo por meio do seu Filho? Ele puniria a todos pelo pecado de apenas um homem? A morte não existia antes do homem?

Diante destes dilemas, Zizioulas afirma que “a visão de Irineu, de Máximo o Confessor e outros Padres é mais confiável sob todos os pontos de vista”³²¹ do que a visão agostiniana. De forma bem mais coerente com toda a teoria da evolução cristã, eles afirmam que a morte existe no mundo desde o princípio pelas razões que aqui já foram explicadas. Isto é, sendo criada a partir do nada (*ex nihilo*), o destino natural da criação é a morte. Em estado de mortalidade, a criação anseia pela chegada do homem para superar tal condição. Nesta visão, a queda de Adão não representa a causa do pecado, mas apenas a incapacidade de superar a mortalidade que faz parte da criação.

Então, como é possível ao homem salvar a criação? Zizioulas explica que há duas dimensões na essência pessoal que permitem ao homem atuar como sacerdote da criação, reconectando o mundo a Deus: os aspectos *hipostático* e o *extático*. A autor explica o que significa cada uma dessas dimensões:

A primeira é aquela que denominamos aspecto hipostático, através do qual o mundo é integrado e englobado numa realidade unificada. A outra é o assim chamado *extático*, através do qual o mundo é elevado a possibilidades infinitas, sendo referido a Deus e a ele

³¹⁹ GONZAGA, W., *Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da Laudato si' e Rm 8,22*, p. 113.

³²⁰ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 77.

³²¹ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 74.

oferecido como “sua propriedade”. Esta é a base daquilo que chamamos de *sacerdócio do homem*. Tomando o mundo em suas mãos, integrando-o criativamente e referindo-se a Deus, o homem liberta a criação de seus limites e faz com que exista em plenitude.³²²

Esta forma de se relacionar com a natureza é algo que envolve toda a existência do homem. Sempre que Ele exerce a sua capacidade criadora, interagindo com o mundo de maneira pessoal, está agindo de maneira sacerdotal. Zizioulas explica esta noção mais alargada de sacerdócio:

Quando falamos de “sacerdócio” entendemos, portanto, uma atitude existencial de um alcance maior, que abraça todas as atividades humanas nas quais está envolvida uma manifestação consciente, ou também inconsciente, desses dois aspectos da essência pessoal: o aspecto *hipo-stático* e o *ex-státicos*, que acabamos de descrever.³²³

Na perspectiva da revelação, Cristo é o grande modelo de sacerdote da criação para o ser humano, por meio do qual tudo foi criado (Jo 1,1-3; Cl 1,15-20). Ele é exemplo de relação correta do homem com a natureza e exerceu o seu sacerdócio “a fim de que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28). Em nome Dele, a comunidade toma da criação o pão e o vinho e oferece a Deus, seu verdadeiro dono, reconhecendo com alegria e gratidão as palavras de Levítico: “a terra me pertence e vós sois para mim estrangeiros e hóspedes” (Lv 25,23). Através deste reconhecimento, Zizioulas afirma que a natureza é colocada em relação com Deus e libertada dos seus limites. Quando realiza estas ações “em Cristo” o homem procede como verdadeiro sacerdote da criação, “expressando gratidão, oferecendo os dons recebidos, entregando-se ao seu Senhor em perpétua oblação”, mas também “salvaguardando a terra e tudo o que ela contém como um bem precioso.”³²⁴ Ao receber estes elementos, depois de serem referidos a Deus, ele pode consumá-los, não mais como morte, mas como vida. A partir deste gesto que o homem exerce desde a sua *imago Dei*, o mundo adquire uma sacralidade que não é própria de sua natureza. Segundo Zizioulas, a possibilidade de exercer ou não exercer este sacerdócio “confere aos seres humanos uma terrível responsabilidade para a sobrevivência da criação.”³²⁵

Conclusão

Este estudo buscou apresentar a proposta teológica de Zizioulas à luz de Rm 8,19-22. Como foi mencionado no início do texto, Paulo não escreve diretamente sobre a crise ecológica, pois esta não era uma preocupação da época. A crise ecológica como emergência global que ameaça a subsistência da vida no planeta é um problema moderno. Contudo, isso não significa que Paulo não tenha nada a dizer sobre o assunto.

³²² ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 75.

³²³ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 75.

³²⁴ PONTIFÍCIA COMISSÃO BIBLICA, “*Che cosa è l'uomo?*” (Sal 8,5). *Un itinerario di antropologia bíblica*, n. 47. (tradução nossa)

³²⁵ ZIZIOULAS, J., *A criação como eucaristia*, p. 77.

Pelo contrário, ele aborda questões que estão intimamente associadas às raízes do problema ecológico, o que revela a atualidade dos seus escritos.

Neste sentido, apresentar a proposta teológica de Zizioulas ao problema da ecologia à luz de Rm 8,19-22 tem uma relevância significativa. Por um lado, a perícopes de Paulo fundamenta biblicamente a proposta de Zizioulas, algo que não é explícito nos textos ecológicos do autor, pois ele faz poucas citações bíblicas nestes escritos. Por outro lado, através da reflexão de Zizioulas, é possível desvelar o caráter ecológico dos escritos de Paulo, dimensão que se revela a cada dia mais atual diante da urgência da questão ambiental.

Sobre a colaboração que a teologia pode oferecer à crise ecológica, Zizioulas reconhece que a sua proposta comporta um dado de fé que não pode ser imposto a ninguém, sobretudo quando se está tratando de um problema global que afeta crentes e não crentes. No entanto, ele está convicto de que esta proposta comporta um *ethos* do qual o mundo necessita profundamente. Este *ethos* pode colaborar com a formação de uma nova cultura que reconheça a sacralidade da natureza e recupere o valor de eternidade da criação.

Neste ponto, expressa-se a diferença entre uma práxis ecológica de inspiração cristã e as ações que nascem das diferentes expressões de ecologismo secular, igualmente válidas na defesa da ecologia e da casa comum. Os movimentos ecológicos seculares respeitam e cuidam da natureza, porque reconhecem o seu valor e a sua dimensão sagrada. Isso é louvável e o engajamento com que se envolvem nesta causa deveria servir de inspiração para a Igreja. Contudo, o ecologismo secular não se preocupa com o destino da criação enquanto obra do Criador do Universo. Como os gregos antigos, o ecologismo acredita que a natureza sobrevive por si só graças à lógica imanente que a sustenta. Por este motivo, a sua proposta de salvação carece de uma dimensão transcendente, a qual se encontra apenas no ecologismo cristão.

O ecologismo cristão também reconhece a dimensão sagrada da natureza, mas na relação que esta tem com o seu criador. Este olhar vai mais longe do que o ecologismo secular, pois não só resgata o caráter sagrado da criação, mas também a sua dimensão de eternidade. Como foi apresentado ao longo deste trabalho, é responsabilidade do homem promover esta ligação entre a criação e Deus. Dessa forma, o cristianismo propõe uma antropologia que não cai no antropocentrismo, pois reconhece a dignidade humana sem negar a criação.

Antes de Zizioulas, o jesuíta francês Teilhard de Chardin chegou a conclusões semelhantes a partir da leitura que fez do fenômeno evolutivo. O mérito de Zizioulas é elaborar uma teologia ecológica a partir da própria tradição da Igreja. Em diálogo com a ciência e as outras áreas do conhecimento, Zizioulas elabora uma proposta teológica a partir das próprias fontes cristãs, mais especificamente da tradição teológica, litúrgica e bíblica da Igreja.

Referências

AGOSTINHO, S. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005.

BACON, Francis. *Novum Organum*. New York: P.F. Collier, 1902. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/titles/bacon-novum-organum>.

CHRYSSAVGIS, J.; ASPROULIS, N. *Priests of creation: John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*. London/New York: T & T Clark, 2021.

- DESCARTES, René. *Obra Escolhida*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- FRANCISCO, PP. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015.
- FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Laudate Deum*. A todas as pessoas de boa vontade sobre a crise climática. São Paulo: Paulinas, 2023.
- GESCHÉ, A. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GONZAGA, W. Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 60, 2018, p. 566-585. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATEo.35761>
- GONZAGA, W. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Si'* e Rm 2,28. *Ephata*, Portugal, 4, no. 1, 2022, p. 99-125. Doi: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>
- GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, 2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATEo.29100>
- GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M. A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 3, n. 1, p. 5-32. 2023. Link <http://app.periodikos.com.br/journal/revistaphs>
- GONZAGA, W.; STRONA, M. *Liberati per la libertà*: per una semantica della grazia in Gal 5,1. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 1, n. 1, 2021, p. 14-46. Link <http://www.revistaphs.periodikos.com.br/article/6182a7f1a95395336854ca73>
- LIÃO, Irineu. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.
- NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia bíblica*. Roma: LED, 2019.
- SHELTER, M. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- WHITE JR, L. The historical roots of our ecological crisis. *Science: new series*, v.155, n. 3767, 1967, p. 1203-1207.
- ZIZIOULAS, I. *A criação como eucaristia*: proposta teológica ao problema da ecologia. São Paulo: Editora Mundo e Missão; Florianópolis: Itesc, 2001.
- ZIZIOULAS, I. *Communion and otherness*: Further Studies in Personhood and the Church. Londres: T&T Clark, 2006.
- ZIZIOULAS, I. Liturgia cosmica ed ecologia. Entrevista al metropolita ortodosso Ioannis Zizioulas. [Entrevista concedida a Antônio Spadaro]. *La Civiltà Cattolica*, v. III, n. 3692, p. 164-176, julho, 2015.