

### 3

## TEOLOGIA E ECOLOGIA: REFLEXÃO A PARTIR DE PRODUÇÕES TEOLÓGICAS ATUAIS

*Quem se alça à condição de senhor e proprietário da natureza e esquece que ele próprio é apenas uma parte dessa mesma natureza, destrói a natureza e no final aniquila a si mesmo.*

**Jürgen Moltmann**

### 3.1. Considerações Iniciais: da relação entre teologia e ecologia

Neste capítulo escolhemos algumas teologias que, de um modo ou de outro, fazem a ligação entre teologia e ecologia. Nesse sentido, perguntamo-nos como se dá essa relação. Significa que analisaremos, então, quais são os conceitos utilizados para a realização de uma teologia ecológica. Para isso, faremos uma leitura da teologia do processo, do ecofeminismo e da teologia ecológica latino-americana.

Essas teologias nos interessam, pois, de um lado elas representam o atual estado das pesquisas teológicas na emergente preocupação ecológica. Por outro, elas nos motivam a buscar uma resposta mais adequada no pensamento de Jürgen Moltmann, na medida em que observarmos seus limites. Ou seja, com essas produções teológicas abre-se a oportunidade para uma análise contextualizada da teologia moltmanniana, através da relação e do confronto com outras reflexões. Assim, supomos que os enunciados moltmannianos ganharão mais força no quadro das produções teológicas atuais.

Fazer teologia hoje significa reconhecer, a partir da perspectiva da Revelação e da fé, que tudo está relacionado reciprocamente. A nova concepção da cosmologia, da física, da ecologia contempla um universo como tecido dinâmico de acontecimentos que se interdependem; não existe uma propriedade fundamental deste tecido, mas todas são derivadas das propriedades das outras partes. Nesse sentido, novos nomes e conceitos devem ajudar a teologia a aproximar-se da realidade. Conseqüentemente significa que fazer teologia pressupondo um imaginário que ainda é perpassado por um mundo sob o governo de uma divindade benevolente, habitado por seres humanos vivendo de modo independente, numa relação segundo a lógica hierárquica, implica não reconhecer que tudo está relacionado reciprocamente.<sup>120</sup>

É necessário dizer também que o mundo grita de dor devido às constantes agressões que sofre. Esse grito é para que haja respeito às alteridades,<sup>121</sup> e para que o desenvolvimento humano não signifique destruição da natureza não humana, pois freqüentemente ouvimos denúncias feitas por ambientalistas de que muitas espécies animais e vegetais estão seriamente ameaçadas. Nesse sentido, estamos diante de uma grave crise ambiental (ecológica), e a superação de tal crise não se dará por meio de soluções que apenas corrigem as conseqüências visíveis da degradação ambiental, pois trata-se de uma crise cultural e civilizacional. Assim, é preciso que se vislumbre a possibilidade de um novo modo de pensar, distanciado de uma visão que concebe a natureza como um mero recurso a ser explorado pelo ser humano, que é entendido como seu senhor e mestre absoluto sobre todos os demais seres vivos.<sup>122</sup>

A relação entre teologia e outras disciplinas tem sido, muitas vezes, negligenciada.<sup>123</sup> Quais os pressupostos científicos, filosóficos que sustentam e sustentaram os discursos teológicos ao longo de muitos anos? Pode-se dizer que a necessidade de a teologia oferecer respostas urgentes contribuiu com a não explicitação dos tais pressupostos científicos e filosóficos, e assim a lacuna continua.

---

<sup>120</sup> MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus*, p. 19.

<sup>121</sup> Um texto muito informativo, que oferece boas pistas sobre o conceito BINGEMER, Maria Clara. A alteridade e seus caminhos. *In.: Teologia aberta ao futuro*, p. 99-118.

<sup>122</sup> DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*, p. 114.

<sup>123</sup> KERBER, Guillermo. *O ecológico na teologia latino-americana*, p. 26.

O ecológico se apresenta à teologia muito mais como um desafio do que simplesmente um objeto. Vale dizer que a ecologia é entendida como crise ambiental e como ciência. É comum as mídias e as pessoas em geral tratarem “ecológico” e “ambiental” como sinônimos. No entanto, na ciência o ambiental é relativo ao ambiente; e o ecológico, por sua vez, é um pensamento científico dentro da biologia, que é uma outra ciência.<sup>124</sup> Era assim que entendia o criador da expressão, Ernst Häckel, no século XIX.<sup>125</sup> Portanto, há duas posições que formam dois pólos de entendimento acerca da mesma questão. Uma é de uso vulgar e a outra de uso científico (Biologia). Entretanto, o campo semântico foi ampliado com as famosas ecologias de Félix Guattari: a ambiental, a social e a mental.<sup>126</sup>

Voltando à questão da relação entre teologia e ecologia, cumpre mencionar duas dificuldades. A primeira é de cunho teórico. Ecologia e ética,<sup>127</sup> ecologia e Bíblia,<sup>128</sup> ecologia e sociologia,<sup>129</sup> ecologia e política,<sup>130</sup> apenas para citar algumas expressões, revelam áreas de pesquisa diferentes, além de sugerirem fundamentações teóricas também diferenciadas. Nosso olhar aqui, se voltará somente para a teologia e a ecologia, que já indica a opção por uma linha de pesquisa.

A outra dificuldade está na perspectiva conceitual, pois não é suficiente conceber uma teologia ecológica apenas através da conjugação dos dois termos: “teologia” e “ecologia”. É imperioso repensar criticamente conceitos antigos de “natureza”, “criação”, “teologia” e “teologia da criação” para o estabelecimento de uma teologia ecológica. Caso contrário, corre-se o risco de ficar no meio do caminho de um estudo interdisciplinar. Mesmo com essas dificuldades, lembramos que a teologia cristã reivindica a sua palavra acerca de tudo que envolve o ser humano. Com isso, a ecologia em seus múltiplos entendimentos também se tornara alvo de interesse na reflexão teológica. Na vasta literatura que se pode encontrar em perspectiva ecológica para uma leitura dos vários aspectos da vida, certo é que existe

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 25-27.

<sup>125</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 147.

<sup>126</sup> GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.

<sup>127</sup> FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, 1992.

<sup>128</sup> REIMER, Haroldo. *Toda a criação. Ensaio de Bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006.

<sup>129</sup> LÖWI, Michel. *Ecologia e socialismo. Col. Questões da nossa época*. São Paulo: Cortês, 2005.

<sup>130</sup> LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC, 2004.

uma vultuosa busca para interpretar o modo mais correto de tratar o meio ambiente, ou como fazer um “bom uso da natureza”<sup>131</sup>. Isso significa que a ecologia tem servido para interpelar criticamente a postura do homem moderno. Uma crítica que implica questionamento dos pressupostos antropológicos (antropocentrismo) e éticos desse homem moderno, fazendo emergir, assim, a reivindicação de um novo paradigma.<sup>132</sup>

Falar da relação entre teologia e ecologia também nos impulsiona a colocarmos em relevo a singular importância que a teologia cristã teve na contribuição da construção do paradigma do homem moderno. Ao fazermos tal afirmação, dizemos ainda que a teologia cristã contribuiu de modo positivo e negativo na formação do homem moderno, na medida em que observamos o grande desenvolvimento tecnológico às custas de uma impiedosa destruição da natureza. Isso fez com que a teologia cristã também se tornasse alvo das críticas feitas ao relacionamento do homem moderno com seu ambiente, natureza.<sup>133</sup> Nesse sentido a relação entre teologia e ecologia é também uma relação tensa, de interpelação, já que sobre a primeira recai a acusação de pertencer a uma tradição causadora da destruição do meio ambiente.

A relação entre teologia e ecologia deve também provocar uma ampliação do interesse na questão ambiental. A ecologia já não é apenas tarefa da ciência, dos ecologistas, dos engenheiros do meio-ambiente. Essa abertura significa um importante alargamento do tratamento da questão ambiental a partir de uma visão que quer ultrapassar a compreensão reducionista do mundo, quando deste foi mutilada arbitrariamente qualquer dimensão de abertura ao mistério, à afetividade, à

---

<sup>131</sup> Cf. LARRÈRE, Catherine. *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, p. 16-17. Sua tese vai ressaltar a idéia de que não se pode utilizar a natureza sem antes estabelecer os critérios do seu uso, mediante o cuidado ético.

<sup>132</sup> Paradigma aqui entendido como um modelo básico interpretativo da realidade. Significa “toda a constelação de crenças, valores, técnicas etc. partilhados pelos membros de uma comunidade determinada”. Cf. KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1994, p. 218.

<sup>133</sup> Um artigo famoso, e sempre muito citado, defende a idéia de que os ambientalistas deveriam romper de modo radical com a herança judaica e cristã, a fim de serem coerentes, pois são essas tradições as grandes responsáveis pela destruição da natureza. Nesse artigo, o principal argumento utilizado para colocar a tradição judaica e cristã no banco dos réus está na exacerbação, do tipo antropocêntrico e insensível, do texto bíblico “dominai a terra” (Gênesis 1.28). Cf. WHITE JR, Lynn. *The historical roots of our ecological crisis*. In.: *Science*, n. 155, 1967, pp. 1203-1207.

transcendência.<sup>134</sup> Para os estudos da teologia é interessante refletir na ecologia como impulsionadora da crítica aos pressupostos antropológicos e éticos do homem moderno, uma vez que os problemas ambientais – também chamados de crise ecológica – interpelam os fundamentos da civilização moderna, a saber, a ciência, o individualismo, a autonomia, a industrialização, o consumismo, a técnica, a urbanização. A crítica recai sobre a compreensão do ser humano como medida de todas as coisas, pois isso estabeleceu um distanciamento – também podemos chamar de oposição – entre o ser humano e a natureza.<sup>135</sup> Encontramos essas e outras dificuldades e também desafios que se interligam, se interagem, se completam, no campo teórico e prático, quando buscamos relacionar teologia e ecologia.

### 3.2. Libertação e ecologia: teologia ecológica a partir de Leonardo Boff

O teólogo brasileiro Leonardo Boff é, certamente, quem mais tem pensado sobre a ecologia no contexto teológico da América Latina. É, portanto, um nome representativo para o estudo do tema da ecologia na teologia brasileira em particular e latino-americana em geral. Sua obra mais significativa sobre a temática tenta articular dois gritos, conforme ele mesmo nos diz: “articular o grito do oprimido com o grito da Terra. O grito do oprimido conheceu uma poderosa reflexão calcada sobre práticas de libertação”.<sup>136</sup>

É significativo sublinhar que Boff procurou desenvolver um pensamento trinitário, e na pergunta pela sua teologia trinitária e suas características, nos encontramos com o conceito *pericórese*.<sup>137</sup> Apresenta Deus como divinos Três – Pai,

<sup>134</sup> A afirmação do ministro de Assuntos Estratégicos, Mangabeira Unger, de que a Amazônia não pode ser vista como um santuário intocável, é um bom exemplo disso. *Jornal O Globo*. Quinta-feira, 22 de maio de 2008, p. 3.

<sup>135</sup> O pensador considerado o responsável pela criação da estrutura conceitual para a ciência do século XVII e considerado o pai da filosofia moderna é René Descartes. Para uma visão geral da magnitude da mudança de perspectiva nas ciências ver F. CAPRA, *O ponto de mutação*, p. 19-69.

<sup>136</sup> BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 11.

<sup>137</sup> Expressão grega, cujo significado literal é: uma Pessoa conter as outras duas (em sentido estático) ou então cada uma das Pessoas interpenetrar as outras e reciprocamente (sentido ativo); o adjetivo *pericóretico* quer designar o caráter de comunhão que vigora entre as divinas Pessoas. Cf. BOFF,

Filho, Espírito Santo –, em plena comunhão desde a eternidade, numa convivência apaixonada e em permanente interpenetração. Esse conceito constitui-se como fundamental e é o ponto de partida para a organização do seu pensamento. Mas, em sua produção teológica mais recente, Boff afirma que a Teologia da Libertação deve absorver a nova cosmologia, que entende o mundo como um “superorganismo vivo articulado com o inteiro universo em cosmogênese”.<sup>138</sup> Ele salienta que *pericórese* era o termo usado pela teologia antiga, enquanto que a teologia moderna cunhou a expressão *panenteísmo*, que, segundo ele, é uma conseqüência e um aprofundamento da cosmologia contemporânea. É interessante observar como Boff permite-se tocar por essa nova cosmovisão. “A cosmovisão ecológica enfatiza a imanência de Deus. Deus vem misturado com todos os processos, sem perder-se dentro deles. Antes, orienta a seta do tempo para a emergência de ordens cada vez mais complexas, dinâmicas [...] e carregadas de propósito”.<sup>139</sup>

Parece-nos muito evidente que houve uma mudança de postura teológica. O pensamento de Boff movia-se numa teologia trinitária, cujo conceito fundamental era *pericórese*. Ocorre uma mudança em sua teologia, que passa a ser articulada na perspectiva de uma cosmovisão ecológica e que deve ser *panenteísta*.

Boff faz questão de salientar que *panenteísmo* não é *panteísmo*. No primeiro, temos a idéia de que Deus está em tudo sem que tudo seja Deus. No *panteísmo*, não há nenhuma diferença, pois tudo é Deus e Deus é tudo. Boff explica que Deus está presente permanentemente em sua criação de modo marcante. Deus e o mundo são diferentes, “mas não estão separados ou fechados. Estão abertos um ao outro. Encontram-se sempre mutuamente implicados”.<sup>140</sup> A separação é para que haja comunicação e união pela comunhão e mútua presença. Numa outra obra Boff vai

---

Lonardo. *A Trindade e a sociedade*, p. 121-122 e 169-172 encontramos uma boa explicação sobre esse conceito.

<sup>138</sup> BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 157.

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 210.

afirmar que “cada qual possui sua autonomia relativa, quer dizer, sempre relacionada”.<sup>141</sup>

Há uma íntima relação entre Deus e a criatura, que acentua a transparência de Deus no mundo criado. Nesse ponto, Boff retoma as postulações de Teilhard de Chardin, para afirmar a transcendência dentro da imanência. “Quando isso ocorre, portanto, a realidade se torna transparente. Deus e mundo são, portanto, mutuamente transparentes”.<sup>142</sup> Boff cita Teilhard de Chardin e se vale dos seus termos para afirmar: “na verdadeira Oikologia, Deus é a derradeira e realizadora Esfera de todos os entes e do inteiro universo criado”,<sup>143</sup> chamada de Teosfera.

O panenteísmo incorporado como consequência da adoção da nova cosmologia deve provocar impacto e (re)elaboração nos temas clássicos da teologia. Aqui nos deteremos mais especificamente na doutrina da criação, na doutrina trinitária e na doutrina do Espírito Santo.

Na relação que Boff estabelece entre teologia e ecologia, que tem o panenteísmo como subtítulo, ele nos diz que o ecológico desafia a teologia cristã a rever antigas concepções. Aliás, um dos temas trabalhados por Boff nessa relação é a co-responsabilidade do cristianismo na crise ambiental. Nesse sentido, é necessário rever a teologia da criação.

A ecologia mais do que qualquer outra ciência nos coloca diante da natureza como uma totalidade orgânica, diferenciada e única. Ela nos facilita entender o conceito teológico de criação, mediante o qual Deus e o universo se diferenciam e ao mesmo tempo se aproximam. Dizer que somos criados significa afirmar que viemos de Deus e caminhamos para Deus.<sup>144</sup>

Boff estabelece razões histórico-institucionais para afirmar que a teologia da criação esteve sob o domínio da reflexão teológica dominante, que se concentrou no mistério da redenção. Segundo ele, as melhores articulações da redenção com a criação devem-se a vivência de Francisco de Assis, acolhida de modo sistemático por

<sup>141</sup> BOFF, Leonardo, *Ecologia, mundialização e ecologia*, p. 52.

<sup>142</sup> BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 210.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>144</sup> BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e ecologia*, p. 47-48.

São Boaventura, Duns Scotus e Guilherme de Ockham. Posteriormente recebeu o influxo da moderna teologia das realidades terrestres (política, da libertação) e da teologia da Igreja Ortodoxa.

A criação, na perspectiva assumida por Boff, deve ser entendida como expressão divina e lugar de igualdade, em que todos os seres procedem do mesmo amor divino; portanto, não há privilégios de uns sobre outros. Como Deus é contínuo ato de autodoação, a revelação é também um processo contínuo, possibilitando emergir dimensões outras do mistério divino na medida em que avança a criação. Tudo isso ensina sobre humildade, ternura e bondade.

A teologia da criação mostra que o lugar do ser humano não está acima, mas no interior da criação. O mundo não resultou do desejo humano como também não é obra sua, e nem poderia, visto que o mundo é anterior a ele. Como é anterior ao ser humano, o mundo não é propriedade sua, já que pertence a Deus, seu criador. Ao ser humano cabe o cuidado. Qual jardim repleto de beleza e de fragilidade que necessita de zelo, o mundo espera que o ser humano estabeleça uma relação que seja fundada no princípio da responsabilidade, que Boff articula em consonância com os imperativos de Hans Jonas: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”.<sup>145</sup> Outro modo de articulação da ética é haurida de Albert Schweitzer e seu princípio da compaixão.<sup>146</sup>

Boff afirma que a teologia da criação, que emerge dessa nova cosmologia, ajudará a encontrar o sentido da teologia da redenção. A redenção supõe um drama, uma queda na criação, ruptura que alcança a todos os seres humanos, além do entorno cósmico. Devido à falta de preservação de cultivo do ser humano em relação à criação, ela geme pelo ferimento e clama por libertação (Romanos 8.22). O clamor da terra é por resgate e não por substituição. A terra resguarda seu estatuto de criação boa. O poder de destruição do ser humano é limitado, pois não pode danificá-la em seu coração. Mas pode feri-la com gravidade. “A redenção reassume a criação,

---

<sup>145</sup> JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*, p. 47.

<sup>146</sup> BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 186-188.



reorienta a seta do tempo e sana a chaga que sangra. Isso significa que a revelação bíblica, as Igrejas, o magistério, os sacramentos possuem um estatuto relativo.”<sup>147</sup> Todos eles estão relacionados com a criação e a serviço do seu resgate.

Essa teologia da criação feita na perspectiva do reconhecimento da presença de Deus em toda a criação, o auto-reconhecimento do ser humano como ser responsável pelo mundo, e não seu senhor e dono, que reconhece Deus como criador, sugere uma sacralização do universo criado que deve permanecer aberta para a novidade. Perspectivada pela escatologia, é que surge a abertura para a novidade e para o mundo orientado para o futuro e para a promessa.<sup>148</sup>

Tornar simples as muitas controvérsias históricas e privilegiar as interpretações que se dão no horizonte da América Latina, onde grassa a opressão, a pobreza, a injustiça, são as preocupações básicas de Boff. Através da *pericórese*, ele mostra como as três pessoas divinas se interpenetram com amor, numa relação eterna e de auto-entrega apaixonante.

A teologia trinitária desenvolvida por Boff é caracterizada pela leitura da teologia clássica no horizonte da libertação dos povos oprimidos da América Latina. Esse é, seguramente, o seu compromisso maior. Nessa nova orientação para a ecologia, a partir do panenteísmo, Boff procura preservar a afirmação da Trindade como um jogo de relações pericoréticas. A ecologia é o discurso das relações e é ela que possibilita falar de Deus como Trindade de Pessoas. Boff lembra que a intuição trinitária não é exclusividade do cristianismo, mas esse discurso tem sua compreensão ampliada atualmente por causa da ecologia. A teia de relações ao redor do qual estrutura-se o discurso ecológico, com interdependências e interconexões que sustentam o universo, com sua unidade (o cosmos, uma espécie humana, o planeta Terra etc.) e diversidade (biodiversidade, diversidade étnica, sistemas solares etc.) coexistindo é que oportuniza o discurso trinitário como comunhão. “A Trindade nos coloca no centro de uma visão de relações, reciprocidades e inter-retro-comunhões. Trata-se de uma outra metafísica, de uma metafísica processual-dinâmica no lugar de

---

<sup>147</sup> BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e ecologia*, p. 49

<sup>148</sup> KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia latino-americana*, p. 146.

uma estático-ôntica.”<sup>149</sup> Assim, o Deus Trindade é relação. Boff está seguro de que a pericórese permite a superação do triteísmo. Através da comunhão e relacionalidade entre as Pessoas divinas. Trata-se de uma comunhão simultânea e originária com as Pessoas.<sup>150</sup>

A partir da idéia de Deus Todo-comunhão-relação, a Trindade constitui-se numa das mais adequadas representações do mistério do universo, que passa a ser o mistério que foi decifrado como Deus. A pericórese, então, passa a ser um conceito que pode ser aplicado à relação mútua entre Deus e a criação. Além disso, Boff entende que assim a doutrina trinitária está em harmonia perfeita com a nova cosmologia,<sup>151</sup> e isso parece ser de grande importância para ele.

Nessa proposta panenteísta desenvolvida por Boff, o Espírito Santo ganha acento especial, pois Deus está em tudo e tudo está em Deus pelo Espírito Santo. Essa doutrina é desenvolvida por Boff em suas duas obras mais significativas a partir da perspectiva ecológica: *Ecologia, mundialização e ecologia* e *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. Ele afirma que a doutrina do Espírito Santo é a forma cristã de fazer emergir a categoria que perpassa todas as tradições culturais da humanidade: o espírito. Na tradição judaico-cristã o espírito (*ruach*) é compreendido como extensão e expansão vital. O espírito humano, por sua vez, não é apenas uma dimensão do ser humano dentro de uma estrutura material e corporal, mas o espírito define a totalidade humana, pois “expressa um modo ser vivo e consciente, capaz de uma totalidade, de comunicação, de inteligência, de sensibilidade e de liberdade.”<sup>152</sup> Boff descreve essa vitalidade em quatro articulações: força de síntese e criação de unidade, força de socialização de comunicação, força de significação e força de transcendência.<sup>153</sup> A experiência do espírito humano serve de base para a compreensão do Espírito divino.

<sup>149</sup> BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 212.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 219-220.

O Espírito é energia, vida, processo sempre se auto-realizando, se comunicando e se autotranscendendo. E ao mesmo tempo, sem perder seu caráter processual, é uma realidade consciente, não imaginária, de comunhão e de amor. A compreensão de Deus como espírito encaminha nossa experiência pelo viés do vital, do jogo das relações da subjetividade. Aprofundando estas experiências topamos com o Espírito absoluto, que vivifica todo o universo (*Spiritus vivificans* do Credo cristão) com aquilo que chamamos Deus.<sup>154</sup>

Todo o mundo está habitado pelo Espírito, que se manifesta nas experiências humanas do êxtase, do entusiasmo, da inspiração, da comunicação e se anuncia na racionalidade e na ordem do universo. Isso exercia enorme fascínio em cientistas como Isaac Newton e Albert Einstein.

O Espírito Santo sempre esteve fora do círculo central das grandes discussões teológicas na Igreja.<sup>155</sup> Desde os seus primórdios sua grande questão era Jesus Cristo e tudo que envolvia o mistério de sua prática: sua paixão e o evento de sua ressurreição. Boff percebe que a decisão de Nicéia não explicou quem ou o que é o Espírito. Grandes inteligências da história intelectual cristã, como os irmãos Basílio de Cesaréia e Gregório de Nissa, e também Gregório Nazianzo, gastaram muito de suas energias intelectuais na discussão sobre o sentido do Espírito como uma Pessoa e qual o seu lugar no mistério trinitário, e essas discussões culminaram no Concílio Niceno-Constantinopolitano em 381, que afirma uma igualdade de substâncias entre o Pai e o Espírito Santo, pois este procede daquele; é Deus, portanto, e por isso deve ser adorado e glorificado. A nomeação de Deus no cristianismo é, assim, trinitária.<sup>156</sup> Entretanto, a explicação intelectual da relação dos divinos Três e a ordem da denominação (na ordem de nomeação começa pelo Pai, passa pelo Filho e culmina no Espírito Santo). No pequeno percurso histórico-teológico que Leonardo Boff faz, registra a maior controvérsia que está ligada à dupla procedência do Espírito Santo,

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>155</sup> Discutiremos essa questão em nosso próximo capítulo. Apenas antecipamos aqui algumas obras que abordam o tema: COMBLIN, José. *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a história*. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 22-3 e *O Espírito Santo e a liberação*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1988 entende que não houve assimilação da teologia ocidental, ao contrário da teologia oriental; HILBERATH, Bernd Jochen. Vida a partir do Espírito. In.: *Manual de dogmática, volume I*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 403-05 fala em “esquecimento do Espírito”; MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. O Espírito Santo como tema central da Teologia. Conflitos, perspectivas, desafios. In.: *Via teológica*, p.73 remete-nos ao subordinacionismo que muito marcou a relação do Espírito com as demais Pessoas trinitárias; MÜHLEN Heribert. *Una mystica Persona*. Paderborn : Schöning, 1968 - 629 S.

<sup>156</sup> Acerca de discussões trinitárias sugerimos PASTOR, Félix Alexandro. *Semântica do mistério*. A linguagem teológica da ortodoxia trinitária. São Paulo: Loyola, 1982.

que é a famosa e polêmica questão do *Filioque*. O problema é que afirmar o Espírito Santo como sendo procedente do Pai e do Filho, o coloca numa posição de dupla subordinação e dependência.<sup>157</sup> O Espírito Santo sempre é o que vem depois de todas as demais Pessoas, em terceiro lugar. Por isso, nosso teólogo brasileiro assume a postura que postula uma eterna pericórese entre as Pessoas divinas; sem hierarquias e nem privilégios de umas sobre as outras.

Elas não procedem umas das outras como numa espécie de teogonia, como se o princípio metafísico de causalidade valesse para o próprio Deus e assim estivesse acima de Deus. A linguagem da processão é analógica e uma forma metafórico-simbólica de mostrar a inclusão dos Três e a eterna comunhão pela qual os divinos Três são sempre um pelo outro, para o outro, com o outro e no outro (pericórese ou circunsessão). As relações são antes de participação e revelação recíproca que de derivação hipostática. São de correlação e de comunhão e menos de produção e processão. O que se produz e procede não são as Pessoas umas das outras, mas a revelação intratrinitária e interpessoal.<sup>158</sup>

As derivações dessa controvertida questão do *Filioque* podem ser resumidas na injustiça feita à obra do Espírito Santo na história humana e no cosmos. De tudo isso, Boff conclui que teologias sem o Espírito, em geral, são autoritárias e soam como inimigas da liberdade. Isso resultou, por exemplo, em rejeição a figuras de grande importância na história da Igreja, como Joaquim de Fiore e Martinho Lutero – somente para citar alguns. Mas, Boff também assinala que a partir dos anos de 1970 houve uma mudança impulsionada pelos movimentos que reivindicam o Espírito. Mesmo perpassados por ambigüidades e contradições, os variados grupos são unidos pela busca de um encontro vivo com Deus, que esteja além da apropriação intelectual das formulações doutrinárias sobre Deus. A busca, portanto, é por uma espiritualidade<sup>159</sup> centrada no Espírito de Deus.<sup>160</sup>

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 221-225.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>159</sup> Sobre espiritualidade, uma contribuição interessante é MONDONI, D. *Teologia e da espiritualidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2000; na linha da Teologia da Libertação, muitas obras foram escritas sobre a Espiritualidade na Teologia da Libertação como, por exemplo, BOFF, Leonardo/BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 1994; CASALDÁLIGA, Pedro/VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993; GALILEA, Segundo. *O rosto latino-americano a espiritualidade*. REB, 3/156 (dez./1979): 563-570; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço*. São Paulo: Loyola, 1993; e ainda BINGEMER, Maria Clara. Teologia e

A partir daí, é possível cunhar, em Boff, os elementos adequados para a construção de uma mística cósmica. Ele recorre ao conceito primitivo de Espírito como sendo todo aquele que respira, portanto, todo aquele que vive é portador de espírito. Assim, a vida deve ser promovida e defendida dos mecanismos de destruição que celebram a morte. Com isso, não é o corpo que se opõe à vida e sim a morte. Nesse sentido, o conceito de inabituação do Espírito no cosmos é adequado para o desenvolvimento de uma pneumatologia cósmica, pois o “Espírito plenifica o universo e renova constantemente a estrutura do cosmos. Ele inabita sua criação semelhantemente ao Filho que se encarnou na humanidade de Jesus.”<sup>161</sup>

Para Boff, a causa e o alicerce da opressão na sociedade e na Igreja é o monoteísmo. Nessa perspectiva, a teologia trinitária boffiana está em busca da construção de uma democracia cósmica e ecológica. O zelo de estabelecer um estatuto científico à sua teologia, buscando um edifício epistemológico claro, com instrumentos teóricos analíticos e científicos, não se faz presente na reflexão teológica de Boff. Então, a partir do “novo paradigma” a ênfase recai sobre a mística, e a partir desse interesse, busca por uma espiritualidade ecológica.

Boff propugna um nexos entre espiritualidade e ecologia constituído pela mística cósmica. Essa espiritualidade deve emprestar um novo sentido à vida, que está conectada a tudo, a toda realidade universal, diversa e una. Trata-se, portanto, de uma espiritualidade ecológica, que tem como principal consequência o reencantamento da natureza. A racionalidade moderna tentou excluir a fantasia, o desejo, a inventividade da experiência religiosa. Contudo, a experiência religiosa, tal como se configura, celebra a integração fraternal entre ser humano e natureza, comunhão entre os gêneros e uma *pericórese* entre Deus e a humanidade.<sup>162</sup>

---

espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista. In.: *Cadernos Teologia Pública. Ano I – número 2* – São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

<sup>160</sup> BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 227.

<sup>161</sup> BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e ecologia*, p. 51.

<sup>162</sup> BOFF, Leonardo. *Religião, justiça societária e reencantamento*, p. 6.

### 3.3. Contribuição da teologia do processo à teologia ecológica

No item anterior apresentamos a proposta de teologia ecológica feita pelo brasileiro Leonardo Boff e sugerimos que o panenteísmo é o conceito fundamental que funciona como elemento articulador de sua teologia na perspectiva da nova cosmovisão ecológica. Neste tema, nosso objetivo é fazer uma leitura da teologia do processo, pois segundo Celia Deane-Drummond, o pensamento do processo é uma das fontes da teologia ecológica.<sup>163</sup> Essa leitura já se justificaria por ser esse um movimento expressivo na teologia contemporânea. Mas não apenas isso, pois a teologia do processo constitui-se uma das fontes da teologia ecológica.<sup>164</sup>

Começamos com um dos mais significativos representantes dessa corrente:<sup>165</sup> John B. Cobb, Jr. Ele apresenta a teologia do processo como produção teológica que se desenvolve a partir do pensamento de Alfred North Whitehead.<sup>166</sup> Esse pensamento teológico é uma reação à teologia dialética postulada por Karl Barth.<sup>167</sup> Para Cobb o pensamento do processo se mostra contrário às práticas dominantes da vida moderna. Chama nossa atenção para o fato de o pensamento do processo se apresentar como alternativa aos dualismos alma e corpo, espírito e natureza, mente e matéria, indivíduo e coletivo. Ter uma fala relevante na situação contemporânea é um desafio e, segundo Cobb, a teologia que mais adequadamente se

<sup>163</sup> Cf. DEANE-DRUMMOND, Celia E. *Ecology in Jürgen Moltmann's Theology*, p. 26; do mesmo modo nos diz KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia da latino-americana: articulação e desafios*, p. 182;

<sup>164</sup> Cf. Assim nos atesta DEANE-DRUMMOND, Celia E. *Ecology in Jürgen Moltmann's Theology*, p. 26; do mesmo modo nos diz KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia da latino-americana: articulação e desafios*, p. 182.

<sup>165</sup> Outros nomes com suas respectivas obras também poderiam ser destacados, como o de SUCHOKI, Marjorie. *God – Christ – Church: a practical guide to process theology*, Crossroads, Nova York 1989. Além de Suchoki, lembramos ainda mais alguns nomes que representam essa corrente teológica: PITTENGER, W. Norman. *The Divine Triunity*. Philadelphia: UCC Press, 1977; FORD, Lewis. *The Lure of God*. Philadelphia: Fortress, 1978; BRACKEN, Joseph A. *The Triune Symbol: persons, process, and community*. New York: University Press of America, 1985.

<sup>166</sup> Sua obra mais famosa não foi traduzida para o português. WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality, an essay in Cosmolgy*, MacMillan, Nova York 1929.

<sup>167</sup> Cf. DEANE-DRUMMOND, Celia E. *Op. Cit.*, p. 26.

apropriou das contribuições do pensamento do processo é chamada de “Teologia do Processo”.<sup>168</sup>

Essa raiz comum que tem o pensamento do processo e a teologia do processo vem, como dissemos, do filósofo e matemático inglês Alfred North Whitehead, que escreveu suas obras mais importantes na década de 1920. Segundo Cobb, a preocupação de Whitehead está voltada para conceber o mundo como um organismo, sem depender de uma concepção da física newtoniana, isto é, um modelo mecânico. A filosofia whiteheadiana tem como característica o processo. Ou seja, a realidade não é estática, imóvel, separada e substancial, mas é dinâmica, está em processo. Cobb também afirma que a filosofia de Whitehead é um organismo (“philosophy organism”), e que o mais significativo na idéia de organismo é que a existência de cada ente deve ser vista na relação com seu meio ambiente. Cobb desenvolve esse aspecto com o biólogo australiano L. Charles Birch e o chama de “modelo ecológico”.<sup>169</sup> Esse modelo, segundo ele, concede à ciência biológica um lugar privilegiado em relação aos modelos substancialista e mecanicista. Além disso, o modelo ecológico é o que melhor se alinha à física contemporânea ou nova física<sup>170</sup>.

O pensamento whiteheadiano nos permite pensar o ser humano como parte da natureza. O modelo ecológico, por sua vez, amplia esse pensamento afirmando que a experiência humana também é constituída pela sua relação com o corpo, com outras pessoas e com as criaturas não humanas. A partir disso, Cobb faz importantes considerações com o fito de esclarecer essas asserções para a teologia.<sup>171</sup> O modelo ecológico retrata as entidades atuais como eventos, em vez de objetos que existem através do tempo. O modelo anterior entende os eventos pelo movimento de átomos e partículas, enquanto o modelo ecológico explica tudo em termos de eventos, inclusive as experiências humanas. Foi o que Whitehead chamou de reais ocasiões ou ocasiões

<sup>168</sup> COBB, John B. Process Theology and an Ecological Model. In.: *Cry of the enviroment. Rebuild the Christian Creation Tradition*, p. 329.

<sup>169</sup> BIRCH, Charles e COBB, John B. Jr. *The liberation of life*, p. 42; COBB, John B. Process Theology and an Ecological Model. In.: *Cry of the enviroment. Rebuild the Christian Creation Tradition*, p. 330.

<sup>170</sup> Uma apresentação sintética das características da nova física pode ser encontrada em CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*, p. 70-91.

<sup>171</sup> COBB, John B. Process Theology and an Ecological Model. In.: *Cry of the enviroment. Rebuild the Christian Creation Tradition*, p. 330.

de experiências (“actual occasions” ou “occasions of experience”). Cobb afirma que o mundo é um enorme campo dessas reais ocasiões.<sup>172</sup>

O modelo ecológico representa a superação de dualidades como corpo e mente, sujeito e objeto, que, segundo Cobb, são equivocadas. Na verdade, segundo ele, mente e matéria, do modo como foram concebidas no modelo mecânico, são inexistentes. Cobb afirma que cada ocasião é uma síntese dos recursos extraídos do meio ambiente, e isto é físico. Contudo, os elementos de seletividade e autodeterminação fazem com que essa síntese não seja apenas um “produto mecânico”, nos permitindo dizer que a ocasião também tem um aspecto mental. Nesse sentido, para ele, mental e físico não existem de modo que um anule o outro, “apenas há ocasiões em que o elemento de auto-originação é relativamente importante e outros em que é insignificante”.<sup>173</sup> Portanto, em cada ocasião pode-se encontrar tanto o pólo mental quanto o pólo físico. Nesse sentido, podemos pensar que Deus – e também o ser humano – é uma unidade, e age como unidade, e não apenas em um pólo.

É interessante estabelecermos um contraste do modelo ecológico postulado por Cobb com o modelo que ele quer superar: o modelo mecânico. O grande responsável pela criação da estrutura conceitual para a ciência do século XVII foi René Descartes, considerado o fundador da filosofia moderna.<sup>174</sup> Para ele, a essência da natureza humana está no pensamento, então todas as coisas concebidas clara e distintamente são verdadeiras. Mas a ciência seiscentista somente chegou ao seu apogeu com a formulação matemática da concepção mecanicista da natureza, a partir da física de Isaac Newton, que forneceu uma sólida teoria matemática do mundo, permanecendo como firme base do pensamento científico até boa parte do século XX. Newton combinou o método empírico, indutivo de Francis Bacon e o método racional, dedutivo – representado por Descartes –, a fim de garantir uma teoria confiável. Para Newton, as partículas materiais, as forças entre elas e as leis fundamentais do movimento foram criadas por Deus. Assim, todo o universo foi

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, 331.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>174</sup> Para uma visão geral da mudança de perspectiva nas ciências ver CAPRA, Fritjof. *Op. Cit.*, p. 52.



posto em movimento e daí prosseguiu funcionando como uma máquina, controlado por leis inalteráveis. Eis a concepção mecanicista do mundo moderno, relacionado com um forte determinismo.<sup>175</sup>

O modelo mecânico responde pelo surgimento dos dualismos espírito/carne, humano/não humano, objetivo/subjetivo.<sup>176</sup> No início do século XX, a visão do mundo como uma máquina começa a conhecer uma tendência que foi descrita como orgânica. Essa tendência se configura como tentativa de romper com os dualismos que foram gerados pelo modelo mecânico, pois a idéia de organismo torna imprecisos os limites entre matéria e energia, mente e corpo etc., e é orientada para o processo. Os organismos também exibem flexibilidade, enquanto que as máquinas são construídas e devem ser definidas previamente com suas peças.<sup>177</sup> Além disso, as máquinas funcionam de acordo com as cadeias lineares de causa e efeito. Já o funcionamento dos organismos é mais controlado por relações dinâmicas do que por estruturas mecânicas.<sup>178</sup> Os dois modelos distinguem-se também no modo como os seres são unidos e como são separados. No modelo mecânico os seres são separados por meio de leis comuns que podem governar tudo, estabelecendo um padrão de relações externas. Já no modelo orgânico as associações são “mediante as interdependências simbióticas mútuas, criando padrão de relações internas.”<sup>179</sup> A separação dos seres, no modelo mecânico, é de modo hierárquico e dualístico e no modelo orgânico os seres são considerados sujeitos e objetos. Cobb afirma que o modelo ecológico é um modelo em que os seres vivos são sujeitos, pois não apenas sofrem influxo, mas também respondem exercendo influxo. Nessa dinâmica de serem agentes e pacientes, eles são sujeitos.<sup>180</sup>

A perspectiva assumida por Cobb, com seu modelo ecológico, valoriza uma postura de apreciação de todos os seres vivos em detrimento da postura utilitarista

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>176</sup> Sobre a questão do desafio da visão do ser humano dicotômica e integrada, uma leitura muito esclarecedora é RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, cap. 8.

<sup>177</sup> CAPRA, Fritjof. *Op. Cit.*, p. 262.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>179</sup> MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus*, p. 28; na mesma perspectiva CAPRA, Fritjof. *Op. Cit.*, p. 262: “os organismos mostram um elevado grau de flexibilidade e plasticidade internas.”

<sup>180</sup> COBB, John B. *The liberation of life*, p. 123.

consagrada pelo modelo mecânico, que tem o ser humano no centro e medida de todas as coisas (antropocentrismo). Isso significa alargamento e desejo de mudança: de uma visão antropocêntrica para a ecológica. Segundo o autor que estamos acompanhando aqui, chega a ser um choque para quem se acostumou com a visão anterior, a insistência do pensamento do processo no ser humano como parte de um inclusivo ecossistema. Cobb fala na recuperação da idéia bíblica em que ser humano e natureza formam unidade. O bem-estar do ser humano e das demais criaturas se interdependem. Os teólogos do processo comemoram o fato de o cristianismo recuperar a idéia de unidade da criação contrariamente ao moderno dualismo filosófico de espírito e natureza. Segundo Cobb, o livro do Gênesis sinaliza que recai sobre o ser humano um poder singular em relação às demais criaturas, e esse poder o torna responsável pelo bem-estar de todas as outras criaturas. Contudo, o exercício desse poder tem-se estendido tanto para a degradação da biosfera quanto para oprimir a mulheres e homens, caracterizando, assim, “a profundidade da nossa traição da confiança em Deus.”<sup>181</sup> A partir da perspectiva aqui sinalizada, podemos entender que a ética com o princípio da responsabilidade pressupõe o poder do ser humano sobre as demais criaturas.

Conforme observamos, esse modelo postulado por Cobb tem desdobramentos significativos. Nessa perspectiva, um aspecto que é central na teologia do processo é a doutrina de Deus. Cobb segue Charles Hartshorne, que foi quem mais desenvolveu esse aspecto do pensamento do processo. Segundo Cobb, no teísmo clássico Deus se caracteriza como substância imutável,<sup>182</sup> enquanto que a teologia do processo o vê como a mais perfeita exemplificação do modelo ecológico. Essa divina perfeição não significa que Deus seja autocontido ou insensível ao sofrimento e à dor, mas aberto, receptivo e responsivo. Com isso, Deus também é constituído por relações com todas as coisas, e essa relação expressa o amor.

Segundo Cobb, com frequência o teísmo clássico falou do poder de Deus que assemelhava-se a um tirano ou a um ditador. Nesse sentido, guerras e terremotos,

<sup>181</sup> COBB, John B. Process Theology and an Ecological Model. In.: *Cry of the environment. Rebuild the Christian Creation Tradition*, p. 332.

<sup>182</sup> WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality*, p. 519.

por exemplo, expressam a vontade de Deus. Como consequência disso, muitos também colocaram-se contra esse Deus, inclusive os teólogos do processo. Porém, eles não chegam a afirmar que Deus é impotente e que ele é apenas encontrado no sofrimento, embora ele esteja ali. Entretanto, Deus também pode ser encontrado no sorriso de uma criança que brinca, na alegria, na arte. Nesse sentido, a teologia do processo afirma que o poder perfeito de Deus não é coercivo,<sup>183</sup> mas persuasivo. Deus respeita a liberdade humana e se arrisca em confiar no poder humano, pois o potencial para o bem e para o mal surge juntos. A preocupação de Cobb é dar conta da natureza de Deus e do determinismo, e neste último, Cobb demonstra muito cuidado em observar que o papel de Deus em cada entidade real é de influência e não de determinação.

Como já dissemos, a teologia hoje precisa de conceitos que possam adequadamente fazer sentido diante das exigências deste momento histórico do pensamento humano, marcado por profundas transformações em diversos aspectos.<sup>184</sup> Um conceito que serve de elemento articulador para a realização de uma teologia que contemple a questão ecológica é o *panenteísmo*. Segundo Jay Mc Daniel,<sup>185</sup> esse conceito foi cunhado do século XIX por K. F. C. Krause (1781-1832) e significa “tudo em Deus”. Mas Mc Daniel chama-nos a atenção para o fato de que nos últimos anos, dentro das preocupações ecológicas, o termo passou por uma mudança conceitual. Segundo ele, tal conceito agora está implicado em um modo ecológico de pensar Deus. Ao mesmo tempo em que Deus e a criação são distintos, Deus é entendido de modo intimamente ligado à criação e vice-versa. Portanto, Deus se caracteriza como tal na medida em que está mais ligado à sua criação.<sup>186</sup>

O panenteísmo, então, afirma a presença de Deus na criação, mas não apenas isto. Para os panenteístas um cristianismo ecológico pode se valer de múltiplas imagens de Deus, não apenas pessoais, mas também para além delas. Deus pode ser

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>184</sup> Sallie McFague chamou de “era ecológica e nuclear”, que é o subtítulo de sua obra *Models of God: theology for an ecological, nuclear age*. Usaremos a edição em português: MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus: teologia para uma era ecológica e nuclear*. São Paulo: Paulus, 1996.

<sup>185</sup> MC DANIEL, Jay. *With root and wings. Christianity in an age of ecology and dialogue*, Orbis, Nova York 1995.

<sup>186</sup> *Ibid.*, 97.

“ele”, como também pode ser “ela”. Isso sugere que as imagens não devem ser particularizadas, pois a fixação das imagens divinas pode caracterizar-se como uma forma de idolatria. Em vez disso, o que se deve fazer é aceitar imagens que sejam tolerantes às necessidades dos outros de imaginar Deus de variadas formas. Com isso, se Deus pode ser visto de modo pessoal, o panenteísmo se aproxima da Bíblia, pois para os panenteístas, assim como para muitos autores bíblicos, Deus é, de algum modo, parecido com uma pessoa, contudo, sem localizar-se no tempo ou no espaço. Para Mc Daniel, é como se as criaturas fossem células num imenso corpo. Este corpo é o universo e Deus é o sujeito vivente a quem o corpo pertence. O sujeito não está fora do corpo, pois também é igual ao corpo. Ele é a alma do universo. A unidade do corpo que anima o vivente.<sup>187</sup>

A vida divina não significa somente algo que tenha semelhança com uma pessoa, mas alguma coisa parecida com Jesus de Nazaré. Todavia, isso não quer dizer que Jesus seja o único caminho que conduz a Deus, mas que na compaixão e no perdão é que se pode ver em Jesus, sobretudo quando a compaixão e o perdão são alargados na figura de um Cristo todo-compaixão. É aí que se pode penetrar no coração do Divino. É assim que o termo “Cristo” pode ser usado como um nome-título para Deus, e com isso o corpo de Cristo seria todo o universo, e não somente a igreja cristã.

A visão do processo que tivemos a oportunidade de estudar aponta para o fato de que o contexto possibilita uma teologia trinitária é panenteísta. O pensamento do processo tem sua compreensão de Deus a partir do pensamento de Alfred Whitehead e a idéia de duas naturezas, a Natureza Primordial e a Natureza Conseqüente. É ênfase do panenteísmo também incluir na idéia de próximo não apenas os seres humanos, mas também outros seres vivos. Na seção seguinte vamos investigar a contribuição do ecofeminismo ao nosso debate. Observaremos que alguns aspectos desenvolvidos pela teologia do processo, pelos panenteístas também são desenvolvidos no ecofeminismo.

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 99.

### 3.4. Teologia, ecologia e feminismo: a contribuição do ecofeminismo

O tema do universo como corpo de Deus foi trabalhado pelas teólogas ecofeministas. Segundo Mc Daniel, o conceito de Cristo cósmico é utilizado por Sallie McFague para nomear a Deus presente na história da criação. Deus se identifica com o sofrimento de todos os seres vivos deste mundo e quer o bem-estar de todos, assim como Cristo também.<sup>188</sup> De fato, a metáfora do universo como corpo de Deus foi pensada e aprofundada por McFague. Na obra *Modelos de Deus*, ela nos oferece uma complementaridade dos modelos de Deus para esta era ecológica e nuclear, ao sugerir uma compreensão da Trindade de “Deus como mãe”, “Deus como amante”, “Deus como amigo”.<sup>189</sup> McFague tem o cuidado de esclarecer que essas imagens são modelos, metáforas, portanto não se trata de descrição<sup>190</sup>. Com isso, ela quer dizer que Deus não pode ser identificado diretamente com os modelos – ela trabalha com analogia e não com correspondência (ao mesmo tempo em que é adequada ela não é adequada) –, mas eles ajudam a compreender outros aspectos de Deus que foram ocultados pelas concepções e nomeações das teologias tradicionais.

O empenho de McFague é investir na apresentação de um quadro que imagina a relação entre Deus e o mundo de modo que expresse a presença salvadora de Deus no tempo presente. Afirma que “essa presença salvífica, nós a interpretamos como uma visão desestabilizadora, inclusiva e não hierárquica de plenitude para toda a criação.”<sup>191</sup> Trata-se, portanto, de um quadro imaginativo que quer pensar Deus e sua atividade no mundo a partir de metáforas pessoais, em substituição a um modelo triunfalista.

McFague justifica o uso de metáforas pessoais na compreensão da relação Deus-mundo e diz que deve ser algo que se origina da profundidade da experiência humana.<sup>192</sup> Segundo ela, as metáforas pessoais são mais adequadas pelo fato de serem conhecidas por dentro: “diz a tradição que somos *imago dei* e isto inevitavelmente

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>189</sup> MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus*, p. 133-247.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 119.

significa que imaginamos Deus à nossa imagem.”<sup>193</sup> Ou seja: nós mesmos (seres humanos) somos a metáfora mais rica e mais significativa para falar de Deus, pois somos as criaturas mais complexas que conhecemos. Diante da compreensão atual sobre o conceito de pessoa,<sup>194</sup> as metáforas pessoais possibilitam uma reflexão sobre a “atividade de Deus no mundo como radicalmente relacional, imanente, interdependente e não intervencionista.”<sup>195</sup> A idéia é que se a definição de pessoa deve ser pensada como relação com outros seres, então Deus pensado de modo pessoal não deve apontar para a idéia de um ser separado de outros seres, numa relação distanciada. É desse modelo pessoal, usado para entender a relação Deus-mundo, que emergem as metáforas mãe, amante e amigo, como representantes mais adequados para expressar a presença salvadora de Deus no tempo atual.<sup>196</sup> Percebemos que McFague demonstra certo cuidado para não explicitar que outras metáforas devem ser excluídas, mas, de fato, o privilégio recai sobre as metáforas pessoais, através dos modelos mãe, amante e amigo.

McFague destaca que o modelo de mundo como corpo de Deus é uma metáfora com implicações muito significativas para a teologia tradicional, já que renova a linguagem sobre Deus.<sup>197</sup> A primeira implicação estabelece uma forte distinção do modelo de Deus como rei ou modelo monárquico – na forma e no conteúdo.<sup>198</sup>

O modelo monárquico implica que a atividade divina decisiva é a redenção da humanidade rebelde, amada não obstante a sua maldade, ao passo que os nossos modelos sugerem que a atividade divina decisiva é a criação de um mundo, amado apaixonadamente até o extremo do próprio ser divino. São compreensões basicamente diferentes da relação Deus-mundo e, embora o modelo monárquico seja o dominante, especialmente no catolicismo do fim da Idade Média bem como no protestantismo clássico e na piedade popular, o outro padrão,

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>194</sup> Sobre a visão cristã de pessoa e o novo paradigma antropológico holístico ver RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 275-307.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>196</sup> MCFAGUE, Sallie. *Op. Cit.*, p. 125.

<sup>197</sup> Quem também renova a linguagem ao desenvolver uma Trindade de “Sofia-Espírito”, “Sofia-Cristo” e “Sofia-Mãe” é JOHNSON, Elizabeth. *Aquela que é: o mistério de Deus no tratado teológico feminista*, p. 183-271.

<sup>198</sup> MCFAGUE, Sallie. *Op. Cit.*, p. 135.

ainda que raramente acompanhado por modelos de Deus como mãe, amante e amigo, é tão antigo quanto o cristianismo e característico dele.<sup>199</sup>

Nas imagens do modelo monárquico, Deus está separado do mundo, no ponto mais alto, de modo inatingível, com poder e domínio. Já na metáfora proposta por McFague, o mundo é o lugar de Deus, o espaço das suas atividades, o amado de Deus. Outra implicação é que a imagem do mundo como corpo de Deus é panenteísta.

Sem o uso de metáforas de agentes pessoais, incluindo entre outras Deus como mãe, amante e amigo, a metáfora do mundo como corpo de Deus seria panteística, pois o corpo seria tudo o que haveria, não obstante, o modelo é monista e talvez mais precisamente designado como panenteístico; ou seja, é uma visão da relação Deus-mundo na qual todas as coisas têm sua origem em Deus e nada existe fora de Deus.<sup>200</sup>

O conhecimento, a ação e o amor de Deus adquirem outras conotações na metáfora do mundo como corpo de Deus. Ele conhece o mundo de modo imediato. Deus age *em* e *através* do complexo processo evolutivo físico e histórico cultural; Deus toma conta do mundo, mas ao mesmo tempo ele está em perigo; Deus ama os corpos; o mal é responsabilidade de Deus. Deus sofre e goza com cada criatura.<sup>201</sup>

A teologia de Sallie McFague é claramente feminista, pois baseia-se na experiência que as mulheres têm de Deus e do mundo, a fim de descrever a relação de Deus com o mundo. Ela faz isso servindo-se da doutrina da Trindade. Não desenvolve uma doutrina de Deus, não afirma quem Deus é. A proposta central é redefinir como Deus se relaciona com o mundo. É nesse sentido que a metáfora mais importante, utilizada por McFague, é do mundo como corpo de Deus. O mundo é o lugar da concretude de Deus. Este mundo é o amado de Deus.

Outro aspecto importante e que deriva da visão panenteísta é o elemento da compaixão. Com vistas a um acento não antropomórfico na concepção teológica, os panenteístas enfatizam o cosmomorfismo. O antropomorfismo deve-se à compaixão, que é uma potencialidade humana específica. Rosemary Radford Ruether afirma que

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 134.

a compaixão por todos os seres vivos plenifica o espírito humano e acaba com a ilusão de separação. Segundo ela, nesse momento é possível encontrar o centro gerador (a matriz) de energia do universo que dá sustentabilidade à dissolução e à recomposição da matéria, como um coração que conhece o ser humano melhor do que o próprio ser humano conhece de si. Ela concorda com os teólogos do processo sobre a consciência que lembra, olha e reconcilia todas as coisas.<sup>202</sup> A consequência é que Deus está na criação e ela está em permanente processo. Não foi um evento ocorrido no passado, mas acontece no presente e acontecerá no futuro.

Uma ênfase da perspectiva processual panenteísta e que foi aprofundada pelo ecofeminismo é a tarefa curadora. A cura surge como contraproposta feminina ao domínio masculino da criação. Nesse sentido, a cura da terra, que deve ser integral, é o objetivo do ecofeminismo. Com isso, estão incluídos nesse processo sanador as relações entre homens e mulheres e entre os seres humanos e a terra. Antes de prosseguirmos devemos esclarecer minimamente o uso do termo ecofeminismo, pois até agora não o fizemos. Para isso, daremos voz a Rosemary Radford Ruether.

O ecofeminismo representa a união de duas preocupações: a ecologia e o feminismo. A palavra ecologia emerge da ciência biológica dos sistemas ambientais naturais[...] O ecofeminismo fundamenta-se na intuição básica de que há uma ligação fundamental na cultura ocidental, e nas culturas patriarcais de modo geral, entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza.<sup>203</sup>

Essa relação entre dominação das mulheres e dominação da natureza acontece no nível simbólico-cultural e sócio-econômico. A religião insere-se nessa dinâmica da dominação ocidental, pois especificamente a tradição cristã exerceu papel determinante nos processos que inferiorizaram as mulheres e a natureza, através dos seus padrões simbólico-culturais.<sup>204</sup>

Diante desse quadro de dominação simbólico-cultural e sócio-econômico, Ruether vai afirmar que o relacionamento saudável entre os seres humanos e a terra

<sup>202</sup> RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia & God. An ecofeminist theology of Earth healing*, p. 253.

<sup>203</sup> RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: mulheres do Primeiro e Terceiro mundos. *Mandrágora. Ano 6 (2000) no. 6 Ecofeminismo: tendências e debates*, p. 11.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 12.



exige uma nova espiritualidade e uma nova cultura simbólica. De igual modo, para a criação de um mundo sanado é necessário uma articulação entre espiritualidade e política.<sup>205</sup> Nesse sentido, Ruether afirma que o ecofeminismo “deve buscar um envolvimento concreto com as mulheres do sistema socioeconômico mais baixo.”<sup>206</sup> Além disso, a perspectiva defendida pela teóloga que acompanhamos aqui, não deve ignorar o fato de que a devastação da terra está diretamente relacionada com a apropriação de bens da terra por parte de uma minoria rica.

Para Ruether é fundamental desenvolver o ecofeminismo em diálogo com ecofeministas asiáticas, africanas e latino-americanas, além de povos etno-racistas, a fim de que sua visão, como teóloga do Norte, não seja míope. Ou seja, para ela, o ecofeminismo assume contornos diferentes quando parte de mulheres de contextos raciais, culturais e de classe.<sup>207</sup> Ainda segundo Ruether, as clássicas narrativas sobre a criação, o pecado,<sup>208</sup> o mal e a destruição do mundo estão embebidas de patriarcalismo e por isso devem ser (re)lidas e (re)interpretadas.<sup>209</sup> O que deve ser rejeitado é o patriarcalismo presente na tradição em benefício de Deus como o “Ser Sagrado que está em, através e sob todo o processo de vida.”<sup>210</sup>

Não podemos encerrar este item sobre o ecofeminismo sem antes reconhecermos a contribuição da teóloga brasileira Ivone Gebara. Ela é certamente uma representante do ecofeminismo brasileiro, pois foi quem mais trabalhou esse aspecto aqui no Brasil. Ressalta que a palavra ecofeminismo – ironicamente um substantivo masculino – tem a ver com mulheres e natureza, assim como afirma Ruether. Acrescenta que o desafio que se apresenta diante do ecofeminismo é captar como as mulheres e a natureza estiveram durante séculos debaixo do domínio patriarcal masculino. Para ela, o ecofeminismo na América Latina tem exercido influência ainda acanhada nos meios intelectuais e religiosos, mas ainda assim a

<sup>205</sup> *Ibid.*, 205-274.

<sup>206</sup> RUETHER, Rosemary Radford. *Ecofeminismo... Op. Cit.*, p. 15.

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> Para Ruether, o pecado tem uma dimensão política, que não se limita às esferas individuais. O pecado é a aceitabilidade ou colaboração com a injustiça, e a sua origem está localizada no sexismo. Sobre isso KROBATH, Evi. Pecado/culpa. *In.: Dicionário de teologia feminista*, p. 387-88.

<sup>209</sup> Ver a quarta parte “Sanidade” de RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia & God. Op. Cit.*, p. 205-274.

<sup>210</sup> RUETHER, Rosemary Radford. *Ecofeminismo... Op. Cit.*, p. 17.

aliança entre feminismo e ecologia tem sido múltipla,<sup>211</sup> e já é possível falar em ecofeminismos latino-americanos.<sup>212</sup>

Inicialmente a relação entre ecofeminismo e teologia se mostra estranha, mas a teologia hoje, com contornos diferentes, é impactada pelo feminismo e pela situação em que se encontra a Terra. A questão da justiça social, assim como pudemos observar em Ruether também, tem ligação estreita com a questão do meio ambiente, conforme Gebara afirma.

Reconhecemos que o destino de oprimidos(as) está intimamente ligado ao destino deste planeta vivo, vulnerável aos comportamentos destrutivos da humanidade. Por isso, falar de justiça social implica falar de ecojustiça e impõe uma mudança nos discursos e práticas oficiais das igrejas.<sup>213</sup>

Esse reconhecimento por parte da teologia é de extrema importância, assim entendemos, sobretudo quando se trata da América Latina. A vida das pessoas mais frágeis da sociedade está tão ameaçada quanto ameaçado está o planeta em que todas as pessoas vivem. Contudo, situar o feminismo na tradição libertária latino-americana, conjugada com a perspectiva ecológica é algo que ainda está em processo, e tem como ponto de partida, para o ecofeminismo religioso, as experiências das mulheres empobrecidas.

Ivone Gebara defende uma pluralidade religiosa,<sup>214</sup> que ela chama de biodiversidade – a inspiração vem de Rubem Alves – acompanhada da biodiversidade do Cosmos, da Terra e da diversidade cultural. Essa biodiversidade religiosa é a expressão epistemológica de uma dinâmica relacional ecológica que vai apontar que as religiões devem rever suas relações. Nessa perspectiva, não apenas é possível

<sup>211</sup> BINGEMER, Maria Clara. Ecologia e salvação. In.: VVAA. *Reflexão cristã sobre o meio ambiente*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 77-87; \_\_\_\_\_. Teologia e espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista. In.: *Cadernos Teologia Pública. Ano 1 – número 2* – São Leopoldo: UNISINOS, 2004; \_\_\_\_\_. *Alteridade e vulnerabilidade*. . Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993 demonstra também, em alguma medida, a sua preocupação em incorporar às suas reflexões as duas questões de maneira articulada.

<sup>212</sup> GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*, p. 11.

<sup>213</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>214</sup> Encontramos uma boa abordagem sobre isso em BINGEMER, Maria Clara. *Teologia e espiritualidade*, p. 8.

recriar relações, mas também fazer uma relação crítica das relações a partir de um modelo crítico. Gebara afirma que “o respeito à biodiversidade e à organização da vida segundo as características de cada região e cada grupo de interesses fazem parte integrante do credo ecológico.”<sup>215</sup> Como a religião fala da busca de sentido, a biodiversidade religiosa fala da pluralidade de modos de construção de sentido, em diversos contextos culturais.

Essa biodiversidade religiosa acontece de modo intraconfessional, numa teia religiosa a partir de diversas experiências que, apesar de resguardar algumas semelhanças em grupos diferentes, é experimentada na diferença de cada um. Impõe-se a necessidade de tecer laços pessoais em pequenas comunidades de interesses.<sup>216</sup>

Abre-se também a possibilidade de pensar uma vida de relações pessoais mais próximas da natureza e também mais em contato com os sonhos alimentados por grupos diferentes. Esse conceito de biodiversidade é que vai possibilitar Gebara a pensar uma teologia que tudo relaciona, que celebra a diversidade, as combinações. A redução a uma única expressão implica risco de matar a vida. Além disso, a biodiversidade vai afirmar que o Cosmos, a Terra e todos os seres estão em processo, em evolução; é imperioso afirmar uma convivência em meio a tamanha diversificação. Esse conceito deve impactar a reflexão teológica, na medida em que abre-se para a diversidade de expressões da experiência cristã e provoca uma mudança no conceito de unidade, que não deve ser pensada como sinônimo de perda de identidade, mas na perspectiva da sua afirmação.<sup>217</sup>

Ivone Gebara, como vimos, propõe que o fenômeno religioso e também o cristianismo sejam pensados de modo plural ou a partir da biodiversidade – para usarmos aqui as suas palavras. Devemos perguntar, então, sobre a imagem de Deus que emerge da teologia ecofeminista de Gebara. Percebemos que ela segue Sallie McFague e afirma que fala de Deus a partir de uma experiência pessoal e coletiva, que é a partir de uma experiência como mulher. Segue afirmando que a experiência

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>216</sup> *Ibid.*, 105

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 106.

teológica ecofeminista inicia-se pela via negativa, devido à impossibilidade de o ecofeminismo afirmar Deus em termos absolutos, afirmá-lo como o Outro, em descontinuidade, com rupturas.<sup>218</sup> A idéia é afirmar Deus a partir de uma profunda experiência humana: “nossa experiência nos revela que estamos imersas/os num não-sei-quê no qual existimos com tudo o que existe.”<sup>219</sup> A transcendência não pode ser entendida como um ser único e independente, fora do tempo e do espaço, mas como Realidade Última, o inefável da vida, que se experimenta nas relações de amor e ódio, de ternura e solidariedade, construção e destruição.<sup>220</sup> Deus é transcendência que inclui bem e mal, não como dois princípios separados, mas como expressões de um mesmo mistério.<sup>221</sup>

É preciso aprender a distinguir, segundo Gebara, que os processos de criação e destruição inerentes à evolução da vida e do mal moral estão em cada ser humano. Afirma que é preciso desviar-se da concepção de um Deus justiceiro e bom acima da história para captar em cada ser humano, na terra, no cosmos a transcendência. Sem dúvida, a tarefa não é nada fácil, pois as culturas ocidentais estão construídas a partir de visões fortemente hierárquicas, patriarcais, em torno do monoteísmo masculino de Deus.

No ecofeminismo Deus é Deus respiração, aspiração, expiração, conspiração;<sup>222</sup> é o Deus trinitário que comporta, simultaneamente, a multiplicidade e o desejo de unidade. Deus é o sim e o não, negativo e positivo, é o Todo com limites e o Todo sem limites, não é uma pessoa, mas um Mistério do qual fazemos parte e que está em toda parte.

Em sua obra *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*, Gebara repensa a Trindade em estreita ligação com a experiência humana, com objetivo claramente ecofeminista, conforme expressa o subtítulo da obra: *uma perspectiva ecofeminista*. “Quero, com vocês, me interrogar sobre aquilo que experimentamos hoje e que nos

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 124.

leva a falar da Trindade.”<sup>223</sup> A questão da Trindade está relacionada com a experiência humana da multiforme multiplicidade. Para ela, “Trindade é o nome que damos a nós mesmas(os), nome que é síntese da percepção da nossa própria existência.”<sup>224</sup> É a partir da Trindade que se expressa a experiência plural da Transcendência. Ao distinguir os processos de criação e de destruição inerentes à própria evolução da vida e do mal ético, Gebara afirma que a visão trinitária do Universo ajuda-nos a compreender que o mal ético está em cada um de nós e sua origem é a nossa própria fragilidade.<sup>225</sup> Conforme a perspectiva aqui colocada, podemos dizer, como Paul Ricoeur<sup>226</sup> já afirmara bem antes de nós, que o mal é um grande desafio para a teologia.

Finalmente, devemos dizer que a perspectiva ecofeminista de Ivone Gebara não nos parece ser fechada ao diálogo, mas tem a mulher como interlocutora privilegiada. Segundo ela, a articulação do feminismo para pensar a vida e a ecologia “nos abre não só para uma possibilidade real de igualdade entre mulheres e homens, de diferentes culturas, mas para um relacionamento diferente entre nós, com a Terra e com todo o Cosmo.”<sup>227</sup>

### 3.5. Conclusão Parcial

Ao longo deste capítulo buscamos a reflexão e as contribuições de teólogos e teólogas que desenvolveram, cada um a sua maneira, uma teologia ecológica. Começamos perguntando pela possibilidade de relação entre duas áreas inicialmente irreconciliáveis. Percebemos que a relação entre teologia e ecologia é desafiadora, tensa, de interpelação, provoca ampliação na compreensão da questão ambiental e provoca impacto na teologia. As formulações teológicas que são elaboradas nos últimos anos enfrentam os desafios trazidos pela questão ecológica.

<sup>223</sup> GEBARA, Ivone. *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*, p. 24.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>225</sup> Sobre a questão do sofrimento humano como resultado da sua fragilidade normal ver VARONE, François. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, p. 266.

<sup>226</sup> RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*, 1988.

<sup>227</sup> GEBARA, Ivone. *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*, p. 69.

Começamos com o teólogo brasileiro Leonardo Boff, um dos expoentes da Teologia da Libertação. Nos últimos anos ele é certamente quem mais investiu energia para pensar na ecologia no contexto da América Latina. Boff desenvolve sua teologia ecológica tendo como conceito articulador do seu pensamento o panenteísmo. Esse conceito é consequência de uma nova postura adotada por Boff, assumindo a nova cosmologia na teologia, que vai permitir tecer novas considerações sobre alguns aspectos dogmáticos. Detivemo-nos em sua doutrina da criação, doutrina trinitária e doutrina do Espírito Santo. Através dessa nova cosmologia ele consegue perceber que a teologia da criação deve despertar um sentido sagrado em todas as coisas. É o panenteísmo também que o conduz em sua reflexão trinitária e uma nova dimensão na idéia de sacralização do cosmos. Há um interesse renovado, como consequência da proposta panenteísta, no Espírito Santo, pois o fato de Deus está em tudo e tudo está em Deus é devido à terceira Pessoa, muitas vezes negligenciada pela tradição teológica.

Em sua tese doutoral que se transformou em livro, Guillermo Kerber<sup>228</sup> afirma que Boff não conseguiu desenvolver uma teologia ecológica em Boff. As críticas feitas por Kerber são pertinentes, mas, ao que nos parece, não são suficientes para afirmar que não há teologia ecológica. Os diálogos de Boff com a ciência existem, ainda que fique a impressão de que poderiam ter sido mais aprofundado. Parece-nos também que Boff indica quase que exclusivamente o lado positivo do encontro do sagrado com a natureza e deixa com os seres humanos a total responsabilidade pelo lado negativo de toda a crise ambiental, sem considerar a possibilidade de um caráter paradoxal na fé.<sup>229</sup> Nesse caso, algo assim é pensado com Ivone Gebara, que pensa muito mais no aspecto trágico da existência humana.

Detivemo-nos também na teologia do processo, com o teólogo estadunidense John Cobb. Sua construção teológica processual é feita a partir do pensamento do processo do filósofo e matemático inglês Alfred North Whitehead, que não concebe a realidade de modo estático, imóvel, separada e substancial, mas de modo dinâmico e

---

<sup>228</sup> GUILLERMO Kerber. *O ecológico na teologia latino-america*; articulação e desafios. Porto Alegre: Sulina, 2006.

<sup>229</sup> Quem chama-nos a atenção para isso é TILLICH, Paul. *A era protestante*, p. 104-107.

em processo. Uma das contribuições de Cobb é pensar que cada ente deve ser visto em relação com seu meio ambiente. Essa idéia é desenvolvida por Cobb que chama de modelo ecológico. Um dos desdobramentos mais significativos desse modelo ecológico é querer dar conta da natureza de Deus e do determinismo. A teologia do processo oferece as bases filosóficas para a compreensão da pericórese das naturezas de Deus. Na perspectiva processual, a salvação é um processo de persuasão e de reciprocidade entre Deus e o mundo.

A contribuição do ecofeminismo é de chamada de atenção para o fato de que as imagens de Deus além de serem limitadas e limitantes, são excludentes, pois excluíram as mulheres de papéis protagonistas na teologia e na Igreja. O ecofeminismo reconstrói o modo de agir de Deus através de suas próprias experiências de mulheres com Deus no mundo e com o mundo, e assim reconstruem a imagem de Deus numa renovada linguagem, sobretudo com Sallie McFague, sobre a Trindade como mãe, amante e amigo. Essa é certamente a maior contribuição de McFague. O ecofeminismo também concorda com os teólogos do processo de que o panenteísmo é o contexto para uma teologia trinitária. A contribuição significativa do ecofeminismo, especialmente com Rosemary Radford Ruether, é a preocupação com a cura integral da terra, que inclui homens e mulheres, e seres humanos e toda a terra. Ivone Gebara articula o ecofeminismo na perspectiva do contexto brasileiro e latino-americano em geral, atentando para a pluralidade, ou biodiversidade religiosa na qual estamos inseridos.

O panenteísmo é um conceito comum à teologia ecológica de Leonardo Boff, a teólogos do processo e ao ecofeminismo. Há uma perspectiva fortemente imanente e uma necessidade de realização da experiência da presença de Deus em tudo e em todos, sem ambigüidade. Esse modo urgente seria a carência da perspectiva escatológica no panenteísmo desenvolvido pelos teólogos e teólogas que apresentamos neste capítulo. Nos próximos desenvolveremos a teologia de Jürgen Moltmann e observaremos como esse aspecto é por ele articulado.