



A KÉNOSIS TRINITÁRIA COMO PARADIGMA DE FÉ E ECOLOGIA

(The Trinitarian kenosis as a paradigm of faith and ecology)

Elionaldo Ecione e Silva, O. de M.*

Mestrando em Teologia pela PUC-SP

E-mail: elifier@yahoo.com.br

Dr^a Maria Freire da Silva**

Doutora em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma

E-mail: mfreire.silva@pucsp.br

RESUMO:

A Revelação do mistério de Deus em sua relação trinitária inspirou uma prática que se estende por mais de dois mil anos de história. Trata-se do cristianismo, evento marcado pela encarnação do Verbo de Deus, que de forma kenótica, isto é, esvaziada, se revela à humanidade em categorias humanas. O objetivo desta pesquisa foi estudar o mistério trinitário de Deus a partir de um enfoque kenótico, aplicando esse modelo de fé à problemática da crise ecológica.

Palavras-chave: Kénosis; Trindade; Paradigma; Espiritualidade; Ecologia.

ABSTRACT:

The mystery of God's revelation in its Trinitarian relationship has inspired a practice that goes on for more than two thousand years of history. This is Christianity, event marked by the incarnation of the Word of God, who in kenotic form, that is, emptied, reveals itself to mankind in human categories. The purpose of this research was to study the Trinitarian mystery of God from a kenotic approach, applying this model of faith to the problem of ecological crisis.

Key-words: Kenosis; Trinity; Paradigm; Spirituality; Ecology.

INTRODUÇÃO

A revelação do Deus-Trindade - Pai, Filho e Espírito Santo - está na base de cada teologia cristã. Aliás, a Revelação Trinitária em Cristo “é a própria teologia, no sentido que os Padres gregos davam à teologia”.¹ Destarte, quando se busca a Deus, está se buscando a Trindade, pois a Trindade é o fundamento de toda realidade criada, é o que existe por si mesma e na Trindade todas as coisas têm existência. E é assim porque a Santíssima Trindade se impõe a si mesma à nossa consciência religiosa.²

A Trindade é um mistério em si mesmo, pois sua abissalidade resguarda a vida íntima de Deus, isto é, as relações existentes entre as Pessoas divinas que vivem em profunda comunhão pericorética. Todavia, essa vida divina nos é comunicada eficazmente pela segunda Pessoa da Trindade, o Filho, que se revela por meio do advento encarnação de



forma kénótica, isto é, esvaziada, rebaixada, assumindo inteiramente a condição humana, inclusive a dimensão da morte.

A encarnação do Filho de Deus marca definitivamente a história das civilizações, sobretudo a Ocidental, que divide a sua história em antes de Cristo e depois de Cristo. Porém, a encarnação não é simplesmente um dado histórico e sim, acima de tudo, um dado de fé, o qual dará origem ao cristianismo, que, por sua vez, irá inspirar muitas civilizações em todo o transcurso da história.

Com base nesse elemento fundamental da fé cristã, podemos nos perguntar: “De que maneira esse conhecimento pode incidir nos dias de hoje?” “Como a fé cristã pode contribuir com a busca de soluções para as grandes questões que a humanidade enfrenta?” Ou ainda, “o que a fé da Igreja e sua teologia têm a nos dizer sobre a crise ecológica?”.

Antropologicamente, podemos afirmar que o homem é *ser religiosus*, isto é, que traz consigo uma dimensão religiosa profunda; em outras palavras, ele é capaz de transcendência, de ir além de si mesmo, de suas dúvidas e questionamentos. Mesmo que não professe nenhuma fé, essa capacidade é pulsante e, por vezes, intrigante. Outrossim, de algum modo o homem busca a transcendência, busca preencher o enorme vazio existencial, próprio de sua natureza criatural.

Nessa perspectiva, a teologia pode nos oferecer uma singular contribuição, pois está voltada para a vida em toda a sua profundidade e sentido. A teologia da criação, por exemplo, nos recorda que o ser humano vive a condição adâmica de filho da Terra (pois é barro...) e filho do Céu (... modelado pelo divino Oleiro)³, e, por isso, possui uma vocação especial à vida e vida em plenitude (cf. Jo 10,10).

No relato do paraíso, Deus incumbe o ser humano de uma missão: “cultivar e guardar o jardim” (Gn 2, 15); ora, isso significa que ele é responsável pela vida na terra, e não pela sua apenas, como também a de todos os seres criados, pois Deus o fez participar da obra da criação de maneira privilegiada, criando-o à sua imagem e semelhança. (Gn 1, 26)⁴.

A crise ecológica se agravou muito nas duas últimas décadas, e por isso, urge a responsabilidade pelo “cultivo do jardim”. Esse cultivo não é uma obrigatoriedade somente de quem é cristão ou tem fé, mas é tarefa de todas as religiões, povos, nações e culturas, enfim, de cada ser humano que vive no Planeta Terra, pois aí está a nossa casa comum (*ecumene*), o nosso espaço vital e único.

1. A KÉNOSIS TRINITÁRIA EM CHAVE CRISTOLÓGICA



Num primeiro momento só podemos falar de *kénosis*, objetivamente, a partir do Verbo encarnado (cf. Fl 2,6-11), isto é, considerando as referências bíblicas neotestamentárias que revelam o evento Cristo. Desse modo, a cristologia é a única chave de acesso para a compreensão da *kénosis* trinitária.

A *kénosis* se afigura como a participação de vida e de sofrimento do Verbo de Deus na humanidade, isto é, em Jesus Cristo, Deus se revelou na descida. Deus desce até a morte na cruz e é precisamente desse modo que se revela na sua verdadeira divindade.⁵

O hino, pois, afirma: “Ele, estando na forma de Deus, não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens, e reconhecido em seu aspecto como um homem, abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, morte sobre uma cruz. Por isso, Deus soberanamente o elevou e lhe conferiu o nome que está acima de todo nome, a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre nos céus, sobre a terra e debaixo da terra, e que toda língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo, para a glória de Deus Pai” (Fl 2, 6-11).⁶

A doutrina da *Kénosis* é tão difícil do ponto de vista da exegese, da história, da Tradição e da Dogmática que só poderá ser abordada analogicamente e só será tratada na medida em que seja indispensável para o estudo do referido tema. Trata-se do hino cristológico de Fl 2,6-11, que nos apresenta o seguinte enunciado: “Ele (‘Cristo Jesus’ precede), existindo na forma divina, não considerou como rapina (ou como um bem ao qual devia se agarrar, uma vantagem que devia defender a todo custo) ser igual a Deus, mas esvaziou-se a si próprio, assumindo a forma de servo, tornando-se na aparência um homem como os outros, e sendo reconhecido como homem pela maneira de comportar-se; humilhou-se a si próprio, fazendo-se obediente até a morte,” e “morte de cruz”. E o hino prossegue: “Por isso, Deus o exaltou para além de toda medida e lhe deu aquele nome que está acima de todo nome, para que, ao nome de Jesus, todo joelho se dobre no céu, na terra e no inferno, e toda língua confesse: Jesus Cristo é *Kyrios* para a glória de Deus Pai.”⁷

Deus se fez kenótico em Jesus Cristo pela sua encarnação, revelando-nos a face divina na história. Em virtude do seu amor, fala aos homens como amigos e conversa com eles para convidá-los e admiti-los a participar da sua própria vida⁸. Assim, a *kénosis* do Filho significa o despojamento por amor, o sair de si para buscar o outro, para aproximar-se do outro e para salvar o outro.⁹

O evento Cristo inaugura uma nova economia, chamada de economia de salvação¹⁰. Essa nova economia revela Deus em categorias humanas, isto é, pela mediação histórico-temporal e pela finitude provocada pela morte. Desse modo, o Filho de Deus se faz homem, partindo de sua condição de pré-existência, nos revelando uma característica fundamental própria de Deus: Ele, no Filho, que é sua Palavra, isto é, seu revelador, abandona sua condição divina, sem dela abdicar, para assumir uma condição humana real.¹¹



Em sua *kénosis*, o Filho de Deus não considerou sua igualdade com Deus como um apego, uma propriedade sua; pelo contrário, se despojou, se esvaziou (*ekénosen*) de ser igual a Deus para assumir uma verdadeira condição humana¹². Desse modo, Cristo, novo Adão, dá prova na qual o primeiro fracassou, pecando por usurpar para si, em oposição a Deus, a condição divina. Este esvaziamento no amor é autocomunicação da filiação divina e a volta à pátria trinitária.

Não obstante, o Deus de Jesus Cristo, presente na tradição veterotestamentária e no princípio e origem de toda existência cósmica, é capaz de renunciar, de certa forma, ao que lhe pertence de mais próprio, o ser-Deus, para comunicá-lo aos homens¹³. Isso revela uma profunda solidariedade, que é expressão da gratuidade de Deus em seu mistério de amor. Deus se abaixa para elevar o homem à dignidade de sua estatura (cf. 1 Jo 3,1-2).

Em outras palavras, a Trindade econômica revela a Trindade Imanente, pois Deus não pode contradizer a si mesmo, ou seja, o que Ele é em si mesmo Ele revela aos homens na economia de salvação. Essa revelação, em linguagem neotestamentária, também é conhecida como Evento Pascal de Cristo.

O Evento Pascal marca a história como a epifania das Pessoas Divinas presentes na vida e nas ações de Cristo (Cf. Mc 16,6; Mt 27,64; 28,67; Mc 14,36; Jo 14,16;15-26; At 1,3). É a revelação do amor imanente da Trindade que não permanece em si mesmo, mas que transborda como doação máxima do dom Deus para a humanidade e para toda a criação.

A *kénosis*, então, fica caracterizada como a maior expressão do amor trinitário de Deus, que envia o Filho de forma kenótica pela ação do Espírito Santo. É a revelação plena do amor de Deus na história. Se Deus é amor, então é natural que a sua autocomunicação amorosa se estenda não apenas ao seu Igual, mas também ao seu outro.¹⁴

Atanásio observa o movimento fundamental do Evento Cristo: Descida, e não subida. Ele cita Fil 2 e prossegue: “Que poderia haver de mais luminoso e comprovativo do que estas palavras? Ele não se converteu, portanto, de inferior a superior, mas, sendo Deus, assumiu a forma de servo e, com esta adoção, não se tornou melhor, mas se rebaixou; o homem, pelo contrário, era quem precisava ser elevado, por causa da baixeza da carne e da morte. O Logos, que não precisava de exaltação, assumiu esta forma e sofreu a morte em sua carne, por causa do homem, a fim de que, por este modo, se oferecesse ao Pai por nós, em sua carne, e nos introduzisse consigo naquela exaltação que lhe pertence desde toda a eternidade.”¹⁵

Segundo Santo Irineu¹⁶, a encarnação já tem como fim a koinonia-comunhão, isto é, adoção divina, deificação: “Deus se fez homem, para que os homens possam divinizar-se”. Para tanto, Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Como é que o homem poderia tornar-se deus, se Deus não se houvesse feito homem? Deus-Filho se fez aquilo que somos, para que nós viéssemos a ser aquilo que Ele é. Semelhante afirmação encontramos no quarto evangelho: “Eu disse: sois deuses” (cf. Jo 10,34).



1.1. A KÉNOSIS NUMA PERSPECTIVA TRINITÁRIA

É importante perceber que todo o movimento trinitário de Deus é sempre um movimento kenótico, justamente por ser um movimento pericorético na circularidade da vida divina, na total entrega e recíproca doação das Pessoas divinas. *Kénosis*, no sentido moderno do termo, significa a pessoa despojar-se, por amor, do que lhe é próprio, dar-se totalmente para fazer-se um com os outros, para viver o outro, para permitir que o outro se realize e, desse modo, colocar as condições para ser plenamente ele próprio¹⁷.

O mergulho nesse mistério da beleza kenótica de Deus, na sua vida íntima, permite compreender que Deus Amor não quer ficar escondido em si mesmo, ele quer livremente manifestar-se às criaturas. A criação é um transbordamento da realidade pericorética de Deus, por isso traz em si a própria imagem kenótica de Deus, que desaparece na criação para lhe dar espaço, para que ela ocorra. Tudo em Deus passa pela *Kénosis*, porque esta é a parte constitutiva da dinâmica do amor. É na criação, na história, na caminhada humana que se experimenta a *Kénosis* das Pessoas divinas como manifestação do amor e da misericórdia¹⁸.

A grande expressão kénótica é a cruz, como afirma o apóstolo Paulo, pois é nela que Cristo assume radicalmente a finitude humana, se fazendo pecado por nós (cf. 2 Cor 5,21), e adentrando no abismo da morte. Por causa de sua natureza *pericorética* e *kenótica*, as Pessoas divinas sofrem o drama da cruz, pois participam da vida de Jesus e dele não se separam. Desse modo, a cruz é um evento trinitário.

Ora, na cruz vemos Jesus comportar-se como Filho perfeito, em seu movimento de obediência e de amor ao Pai. Este movimento filial é a revelação, em linguagem de existência humana, do intercâmbio eterno, durante o qual o Filho retorna com todo o seu ser ao Pai que o gerou. A atitude filial de Jesus na cruz revela sua origem. Mas movimento semelhante não pode deixar de ser levado pelo movimento eterno de geração, que vai do Pai ao Filho, e que constitui este último: tal como o Pai, assim o Filho. Desta maneira, portanto, a cruz é igualmente, por parte do Pai, a revelação de sua paternidade mediante ato que gera seu Filho no sofrimento (F. X. Durrwell). Aliás, em seu ato de morrer, Jesus entrega ao Pai o seu “Espírito” (Jo 19,30), que se converterá no dom comum do Pai e do Filho ao mundo¹⁹.

Jürgen Moltmann afirma a ideia de que a paixão histórica de Jesus revela a paixão eterna de Deus, pois o autossacrifício do amor constitui a eterna essência de Deus. Para ele, o sacrifício do amor também não é simplesmente uma reação divina em face do pecado do homem; e também não é gesto espontâneo de Deus, no sentido de que poderia não ter ocorrido. O episódio da cruz revela a inevitável relação da sua essência em um mundo penetrado pelo mal e pelo sofrimento.²⁰

Em sua teologia trinitária, Moltmann desenvolve o conceito de *Shekinah*, que é a descida de Deus sobre os homens e sua habitação entre eles, significa que Deus participa do destino dos homens e faz dos sofrimentos do seu povo o seu próprio sofrimento.²¹ Para isso, ele vai trabalhar as habitações históricas do Espírito e da sabedoria de Deus.



1.2. A KÉNOSIS DAS PESSOAS DIVINAS

A criação se nos afigura, em última instância, como uma autêntica experiência de *kénosis*, que se revela mediante um tríplice movimento, qual seja: a retração do Pai que, ao nos chamar à existência, cria-nos “do nada”; despojamento do Filho que nos salva, resgatando-nos, mediante seu gesto de extrema solidariedade, “do nada do pecado”; e, por último, escondimento do Espírito Santo, que continua realizando, com lento vagar, sua obra de santificação mediante a plenificação das pessoas, da história e do cosmos inteiro a partir “do nada do mundo”.²²

Nessa perspectiva, podemos afirmar que a criação é uma expressão *kenótica* do Pai, pois ele se retrai em sua onipotência, abrindo espaço em si para a autonomia da criação, permitindo que ela seja. Daí resulta que a criação *ex nihilo*, isto é, “do nada” representa a possibilidade máxima da existência de todas as coisas. O nada aqui é espaço para a criação e revelação de Deus. Destarte, não se confunde com a ausência de toda e qualquer coisa.²³

[...] Deus permite que exista um ser diferente dele, à medida que se limita a si mesmo. Deus reduz sua onipotência, abrindo o espaço para a sua imagem e semelhança, o homem. Ele deixa o seu mundo existir dentro da sua eternidade. A “*Kénosis*” divina, que começa com a criação do mundo, chega à sua forma completa na encarnação do Filho.²⁴

Se tudo o que existe é existente em Deus, assim a criação existe nele, sendo que a sua retração possibilita a autonomia e a liberdade das suas criaturas, especialmente do homem criado à sua imagem e semelhança. Dessa forma, a criação não é uma extensão de Deus, mas sim um espaço (nada) privilegiado da manifestação do amor de Deus, que cria e ao mesmo tempo permanece e atua na sua criação, sem, contudo, violentar minimamente a nossa autonomia e liberdade.

“Deus-Trindade não quis permanecer fechado em si mesmo. Quis transbordar, expandir seu amor. Por isso, criou o mundo. A criação é o transbordamento do amor divino. Desse modo, o mundo reflete o amor de Deus”²⁵. A criação como expressão amorosa do amor Trinitário, configura uma atitude *kenótica* própria do amor que deseja amar.²⁶

A *kénosis* do Filho é a chave hermenêutica para a compreensão da *kénosis* do Pai e do Espírito, pois expressa a revelação de Deus, que em sua solidariedade desce até nós por meio do Filho. Por isso, significa o ocultamento da dimensão gloriosa do Filho, isto é, o seu esvaziamento, aniquilamento, rebaixamento. Analogicamente se pode afirmar que ocorre no “nada do pecado”, no qual o Filho de Deus mergulha para poder arrancar o ser humano preso aí dentro e incapaz de se salvar.²⁷

A *kénosis* do Espírito Santo está, num primeiro momento, manifesta no horizonte pericorético da Trindade, onde ele é o Dom por excelência, doado plenamente pelo Pai ao Filho; é o amor relacional das Pessoas divinas. Sendo o amor do amado e do amante, Ele tem sua própria alteridade, por isso constitui uma terceira Pessoa. Pela sua própria



expressão e singularidade, o Espírito se revela no escondimento da criação e da encarnação, e ainda, na sua missão pneumática.

O Espírito Santo não age de maneira ostensiva, nem se manifesta por meio de sinais extraordinários. Sua presença se dá no escondimento e, por isso, sua ação é interior. Ele penetra nos meandros mais sutis do cosmos e se insere nos veios mais profundos da história e vem habitar no âmago da pessoa humana, para, a partir desta singular interioridade, realizar sua lenta e processual obra de santificação.²⁸

A *Kénosis* do Espírito Santo vai desde o seu pairar sobre as águas, na Criação, até a Transfiguração, a consumação escatológica do novo céu e da nova terra. Este pairar do Espírito que repousa sobre a criatura é o que caracteriza a sua *kénosis*. Nesse sentido, em analogia à *Kénosis* do Filho, ela se une à natureza humana, mas pela inspiração não se produz uma união hipostática entre Deus e o homem, pois, descendo em sua *kénosis* sobre o homem, o toma debaixo da sombra do seu poder, da sua potência. A *hipóstasis* do homem inspirado e divinizado permanece humana.²⁹

Assim sendo, o Espírito não se glorifica a si mesmo, mas ao Pai e ao Filho, por meio da recordação das Escrituras e de sua ação pneumática na história, a qual permite cada pessoa, nova criatura a balbuciar de maneira ousada “*Abba, Pai!*”. O Espírito tudo ilumina, não para revelar-se a si mesmo, e sim “para revelar o amor infinito entre o Pai e o Filho e incorporar esse amor na criação”. Experimentar sua presença e inabitação é, portanto, inseparável de seguir a Jesus, o Filho, construindo o Reino do Pai.³⁰

2. UMA COMPREENSÃO DA ANTROPOLOGIA KENÓTICA

Karl Rahner faz uma associação bem estreita entre cristologia e antropologia. Para ele, a “cristologia é o início e o fim da antropologia”: é o início, uma vez que os homens existem porque o Filho de Deus devia existir feito homem. Mesmo reconhecendo que os homens podiam existir sem a encarnação, porque esta não é forçada pela criação, Rahner afirma que eles não poderiam existir sem a possibilidade da própria encarnação, já que a criação se fundamenta na possibilidade que Deus tem de sair de si mesmo.³¹

Desse modo, toda a reflexão cristológica tem uma incidência antropológica, mesmo porque não podemos separar a humanidade e divindade do Filho de Deus. As suas duas naturezas estão intimamente relacionadas pela união hipostática. Assim, a cristologia incide diretamente em nossa condição antropológica, uma vez que a herdamos do Filho de Deus, que, preexistindo antes de todos os tempos, revela a face humana de Deus pelo advento da encarnação. Ele é a imagem da humanidade nova, restaurada e libertada de toda corrupção do pecado.³²

A consequência antropológica da *kénose* divina, isto é, do movimento de saída de si mesmo que Deus realiza, é a sua expressividade manifesta na humanidade do Filho. Pois, na criação, o Filho mediador estabeleceu a “gramática”³³ para sua possível automanifestação; daí a definição do homem: o ser que surge quando a autoexpressão



de Deus, sua Palavra, se exprime por amor aos homens na finitude espaço-temporal e histórica (cf. Cl 1, 12-20).

Sendo o homem a expressão divina de um Deus que sai de si, isto é, que é kenótico em sua essência, o homem é, então, imagem do Deus kenótico, e, por decorrência, deve seguir os passos de sua descida, para encontrar a harmonia com os seus semelhantes e com toda a criação (cf. Gl 4,4; Rm 8,3s; 1Tm 3,16, Jo 3, 16s).

Em outras palavras, desde o ponto de vista da antropologia cristã, o homem é, em sua natureza, um ser *kenótico*, porque é a imagem do Deus que se revela na história de forma *kenótica*, e, por isso, sua relação com as criaturas e com o cosmos deve ser uma relação *kenótica*, isto é, assumir a sua condição criatural e se relacionar de forma respeitosa com a criação e as criaturas, pois isso é próprio de sua natureza humana.

Um homem em equilíbrio com o meio ambiente só pode ser um homem *kenótico*, que não deseja submeter a criação ao seu domínio e poder, contudo que se percebe como criatura e parte da comunidade de vida do cosmos. E, por isso, suas relações não podem ser exploratórias e consumistas, e sim éticas e ecológicas, pois à medida que reconhece o valor das criaturas como valor situado no âmbito da criação, no qual ele está inserido, ele percebe que partilha da mesma condição de todas as criaturas.

É verdade que a faculdade da razão o privilegia e o diferencia, e também o faz colaborar diretamente com Deus (cf. Gn 1,28-30), no entanto essa colaboração tem como base o Filho, que torna possível todo o existir humano, pois dele provém toda a imagem da humanidade. Como já foi dito, o Filho se revela como um Deus que desce, assumindo uma realidade existencial concreta, sem ferir a ordem da criação, e, por isso, de forma harmônica e integrada.

O modo pelo qual o Filho de Deus assume a condição humana em toda a sua complexidade revela o mistério imanente de Deus a partir de sua pericórese, isto é, da relação de profunda unidade, entrega, reciprocidade e doação existente entre as Pessoas divinas, pois, na Trindade, ser, atributo e condição coincidem, ou seja, a afirmação “Deus é amor” (1 Jo 4,8.16), indica que o ser Deus é amor, a expressão do seu ser é amor e aquilo que é próprio de Deus é o amor.

Ele se fez um com os homens, com toda a criação e com o cosmos, assumindo a condição humana, na qual está oculta a dimensão gloriosa de Deus, através de sua *kénosis*, ou seja, do despojamento de sua condição divina. “Ele se fez pobre para nos enriquecer” (2 Cor 8,9). Daí decorre que a glória não é própria da condição humana, mas é um atributo divino, que é concedido à pessoa humana na medida em que ele participa da vida divina, e alcançará a sua plenitude na escatologia.

A salvação do homem e da vida na Terra depende do encontro íntimo entre o homem e sua natureza e, ainda mais, com a fonte de sua verdadeira humanidade: o Cristo Jesus, Filho de Deus, do qual provém toda a imagem da humanidade kenótica em comunhão pericorética com a natureza e com todo o cosmos.



3. UMA VISÃO TEOLÓGICA E ECOLÓGICA

Atualmente muito se tem falado do sistema-Terra, sobretudo nas duas últimas décadas. Isso se deve ao impacto da atividade humana, sentida em toda extensão terrestre, que vem causando uma série de fenômenos climáticos, entre eles o efeito estufa, responsável pelo aquecimento global e pela elevação das temperaturas em todo o globo terrestre.

É nítido o descompasso do homem com o meio ambiente, explicitado pelos países ricos, que não abrem mão do desenvolvimento e do aumento do consumo. O resultado é o aumento da poluição e a degradação dos recursos naturais. Por outra parte, os países ditos emergentes buscam a todo o custo a igualdade com as potências econômicas mundiais e para isso despendem uma grande quantidade de recursos naturais, que comprometem a vida no planeta, seja pela sua extração indiscriminada, seja pelas consequências da utilização e transformação industrial desses recursos.

Essa grave crise ecológica que foi se instaurando com o processo de industrialização selvagem é um reflexo da crise de humanidade que vem se estendendo ao longo dos séculos, uma vez que as causas da crise ecológica são andrópicas, isto é, tem o ser humano como seu principal causador. Desse modo, urge uma verdadeira consciência ética e também uma espiritualidade³⁴, que reorientem a forma de vida e de organização de toda a família humana.

Essa espiritualidade é urgente hoje. Talvez unicamente a espiritualidade possa impor limites à nossa voracidade de dominar a natureza e, mais ainda, buscar um paradigma ecológico fundado no cuidado e no respeito. Permitindo, assim, um novo olhar sobre a vida no planeta, que considere a natureza como algo vivo que tem valor em si mesmo, independentemente da utilização humana. Nós não estamos fora da natureza, nem acima dela como quem a domina, somos parte e estamos juntos a toda a comunidade da vida³⁵.

A mulher e o homem têm que fazer um caminho de profundidade na própria interioridade do seu ser, para capacitar-se na vivência de uma espiritualidade, entrar no mais profundo de si mesmos, fazer a viagem mais longa de todo ser humano, que vai desde o entendimento do “eu sei” para o “eu experimentei” e só assim poder ser testemunha, saboreando o sentido de viver como pessoa, filha/o amada/o de Deus Pai-Mãe, gratuidade que se doa, simplesmente porque ama. Como na parábola do semeador, a “terra” tem que estar bem preparada para dar cem por um; nem o terreno pedregoso, nem a superficialidade dos caminhos, nem as situações de excessivas preocupações, como terras cheias de espinhos, são aptas para o crescimento da semente (Cf. Mt 13, 3ss).³⁶

Nesse sentido, a teologia, como ciência pressuposta dos dados da fé revelada, tem um papel importante na reflexão e na condução de uma saída para a crise ecológica, uma vez que a missão da teologia é a afirmação da vida em sua totalidade. A narrativa ecológica, articulada com o discurso teológico, quer atualizar a pertinência e a relevância da vida em sua totalidade. Nesta direção, a doutrina da Trindade e a narrativa ecológica se inter-relacionam numa construção de saberes.³⁷



A partir do prisma da fé cristã e de um conhecimento profundo do mistério Trinitário de Deus, a reflexão sobre a vida e suas relações sociais, econômicas, culturais e políticas deve ganhar um novo significado, qual seja, a de uma ética e uma espiritualidade promotoras da vida e das suas relações socioambientais, pois a vida do planeta está nas mãos da família humana, que deve decidir qual caminho deseja seguir, a vida ou a morte. “Hoje tomo o céu e a terra como testemunhas contra vós: eu te propus a vida ou a morte, a benção ou a maldição. Escolhe, pois, a vida, para que vivas tu e a tua descendência” (Dt 30, 19).

Nesse sentido, não podemos prescindir da verdadeira referência de humanidade revelada por Jesus Cristo na história. Mesmo porque a história já mostrou que um humanismo referenciado apenas ao homem, isto é, sem transcendência, desemboca na destruição da própria humanidade e da realidade criada, haja vista a Segunda Guerra Mundial. Em outras palavras, se o homem não tiver uma referência transcendente de humanidade correrá o sério risco de se encontrar no vazio existencial do seu nada absoluto.

A transcendência, estritamente como tal, conhece somente *Deus* e nada mais, embora o conheça como condição que possibilita o conhecimento categorial, a história e a liberdade concreta. Ela só se dá no abrir-se de si mesma para além de si e é, para usar linguagem bíblica, originalmente e desde seu primeiro início, a experiência de ser conhecido por Deus. A palavra que tudo fala ao dizer “Deus” é sempre experimentada em sua essência originária como a resposta, na qual o mistério, sem deixar de sê-lo, diz-se de si mesmo ao homem.³⁸

4. O CONCEITO DE PARADIGMA E SUA CONTRIBUIÇÃO NA REFLEXÃO TEOLÓGICO-ECOLÓGICA

O conceito de paradigma é oriundo da palavra latina *paradigma*, que por sua vez origina-se do homólogo grego *parádeigma*. Esse termo é utilizado por autores clássicos em âmbito filosófico, como Platão, no sentido de modelo, referindo-se às ideias ou normas de todas as coisas. Por Aristóteles, com o significado de exemplo; Wittgenstein emprega-o no sentido de “molde” do pensamento ou estereótipo.³⁹

Todavia, este conceito ganha destaque em âmbito científico na década de 1960, no debate epistemológico, dando uma significativa contribuição à discussão sobre a renovação da teoria da ciência, sobretudo na Física, e posteriormente se estenderá em razão das contribuições geradas por essa reflexão.⁴⁰

Numa perspectiva contemporânea, o filósofo da ciência Thomas S. Kuhn define o termo como “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. Ele assim o define em razão da discussão do novo na ciência, reagindo



às concepções positivistas, que defendiam a tese da verificação, e a visão de Karl Popper, defensor da teoria da falsificação.⁴¹

Destarte, paradigma aparece como novas soluções que vêm responder aos problemas ou lacunas deixadas pela concepção dada até um determinado momento, nascidos de problemas concretos, oferecendo novas regras para a ciência.⁴²

Nesse sentido, falar em mudança de paradigma implica a consciência de que algo contraria as expectativas normais, isto é, a verificação de anomalias, ou ainda, uma novidade que não tenha sido prevista inicialmente e que coloca em xeque o esquema tradicional, corriqueiro e hodierno. Daí nasce a necessidade de se encontrar um novo paradigma que atenda às novas exigências verificadas, o que implica o início de um processo de revolução, portanto, de mudança na ciência.⁴³

Em âmbito teológico, o conceito paradigma e seu processo de mudança aparecem aplicados no Congresso Teológico Ecumênico Internacional: “Um novo paradigma em Teologia”, coordenado pelo teólogo Hans Küng, ocorrido em 1983, em Tübingen (Alemanha).⁴⁴

Para Küng, paradigma é concebido como modelos de interpretação, modelos de explicação ou modelos de compreensão. Trata-se, portanto, de paradigma em sentido amplo, tal como Kuhn o define na resposta à discussão [...] [com a Escola de Viena e Popper]: toda uma constelação de convicções, valores, técnicas etc., compartilhados pelos membros de determinada comunidade (KÜNG, apud BAPTISTA; 2011, p. 128).

Entrementes, outros teólogos se arvoraram na aplicação do conceito, entre eles o brasileiro João Batista Libanio. Ele também faz uso de um sentido amplo do conceito, fundamentando-se em Kuhn, e define como uma constelação de regras, de esquemas, de estilos de formular um pensamento [...], de uma constelação geral, um padrão básico, um esquema fundamental, um modelo global, ou ainda um conjunto de convicções, concepções, valores, procedimentos e técnicas que são levados em conta pelos membros de determinada comunidade. (LIBANIO, apud BAPTISTA; 2011, p. 129).

Contudo, o conceito ganha mais difusão em âmbito teológico a partir das obras de Leonardo Boff. Isto ocorre na sua reflexão teológica de forma processual, começa com o título de um livro e depois emerge como consciência de mudança. Boff segue na perspectiva de Kuhn, que afirma que, com a plena consciência das “anomalias” de um modelo existente, se faz necessário um novo paradigma.⁴⁵

Para Boff, paradigma ganha um sentido mais amplo e semelhante às formulações de Küng e Libanio.⁴⁶ Assim, paradigma para Boff se refere a “modelos” e padrões de apreciação, de explicação e de ação sobre a realidade circundante. Essa formulação nas obras de Leonardo Boff estabelece um divisor de águas que vai marcar um novo período em sua produção teológica (1990/1993).⁴⁷



A religião não é um paradigma, mas está dentro de paradigmas que definem épocas históricas, em diversas extensões. Quando, por exemplo, um católico se torna protestante, ocorre uma mudança de paradigma, e não de religião. Quando um católico se torna budista, acontece uma mudança de paradigma e também de religião.⁴⁸

4.1. O PARADIGMA ECOLÓGICO NA TEOLOGIA DE LEONARDO BOFF

Seguindo a explicação de Thomas Kuhn naquilo que tange o conceito de paradigma, podemos observar no pensamento e na produção de Leonardo Boff um marco importante que é a publicação do livro *“Ecologia, mundanização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma”*, publicado em 1993, onde ele emprega pela primeira vez a expressão: paradigma ecológico. Contudo, o seu processo de mudança começou antes com o texto: *“A não modernidade de São Francisco”*, publicada em 1975, que apresentava a nova forma de diálogo com a totalidade dos seres e suas relações [...] nova sensibilização para com o planeta como um todo.⁴⁹ Todavia, nesse momento ele não tinha consciência de um novo paradigma.⁵⁰

A perspectiva boffiana tem seu ponto de partida na ecologia como novo paradigma. A perspectiva do novo paradigma implica uma nova articulação do antropológico com o biocêntrico, surgindo uma terceira categoria, a cosmocêntrica. Desse ponto de vista, emerge a relação entre teologia da criação e ecologia, na qual o *Spiritus Creator* dinamiza o universo, e a perspectiva escatológica abre-se para o mundo como futuro e promessa, na qual Deus emerge no processo evolucionário.⁵¹

Não obstante, o teólogo estava atento aos grandes acontecimentos das últimas décadas do século XX, sobretudo aos avanços científicos e seus impactos para o paradigma moderno, que se sustenta na razão instrumental-analítica, tendo como eixo o antropocentrismo, onde o homem possui um valor absoluto, compreendendo a realidade pela ciência e transformando-a pela técnica.⁵² Está aí a origem da crise de humanidade, pois essa concepção moderna do indivíduo é dualista e parcial e foi fazendo com que seus relacionamentos fossem sempre na lógica do “sujeito-objeto”, daquele que detém o conhecimento e, por isso, o domínio de toda realidade.

Entretanto, esse paradigma foi sendo questionado e foi entrando em crise com o próprio mundo moderno; no entanto, não perdeu sua importância e sua imponência naquilo que tange aos interesses dos que o utilizam para o domínio da técnica e para a manipulação das ciências em prejuízo das relações humanas e, sobretudo, ecológicas.

Entretanto, com a descoberta de novas complexidades, inter-relacionamentos existentes no cosmos e das novas contribuições das ciências, sobretudo da Física, a validade do paradigma moderno é colocado em xeque e sua possível adequação para as novas necessidades globais, questionada. Trata-se de um modelo em muitos aspectos inadequados ao homem dito pós-moderno, que enfrenta o problema da sobrevivência a partir da crise ecológica que ameaça a vida na Terra.



De acordo com análise realizada pelo cientista da religião Paulo Agostinho N. Baptista, vejamos as principais características do novo paradigma no pensamento de Leonardo Boff:

1º) *Totalidade/diversidade*: revela que tudo (ser humano, Terra, universo) é uma totalidade orgânica, está num processo dinâmico. A holística é o modelo dessa realidade, pois unifica as diversidades, sem dissociá-las ou fragmentá-las.

2º) *Interdependência/religação/autonomia relativa*: cada ser tem autonomia relativa, pois possui valor próprio, contudo todos estão interligados, religando-se para existir.

3º) *Relação/campo de força*: todos os seres vivem numa rede de relações, em campos de energia que geram interdependência.

4º) *Complexidade/interioridade*: há uma dinâmica de complexidade em tudo, auto-organizante, que caminha numa seta evolutiva de mais interioridade. A energia, quando condensada e estabilizada, transforma-se em matéria, carregando as informações e sua história. Tal fenômeno gera a possibilidade de se postular um princípio que dá unidade a toda realidade: Deus.

5º) *Complementariedade/reciprocidade/caos*: entre todos os seres, há um processo de complementariedade e reciprocidade, de ordem e caos, que generativamente produz nova ordem.

6º) *Seta do tempo/entropia*: a tese básica é que “tudo que existe, preexiste e coexiste”. Há um caráter de irreversibilidade que revela inúmeras possibilidades e virtualidades nos seres. Os sistemas são abertos e convivem com o limite temporal (entropia). As estruturas dissipativas de energia (entropia) serão transformadas em novos patamares (sintropia, sinergia) pela auto-organização do universo, que caminha para um sentido misterioso que chamamos Deus.

7º) *Destino comum/pessoal*: Cada ser é único e singular, mas todos têm uma origem e um destino comum, além de estarem interligados todo o tempo.

8º) *Bem comum cósmico/bem particular*: o bem pessoal ou particular surge na dinâmica do bem universal, cósmico, da sinergia deste encontro.

9º) *Criatividade/destrutividade*: como ser-no-mundo, o ser humano participa da criatividade da dinâmica vital, mas, em razão da sua originalidade, consciência e liberdade, ele pode interferir radicalmente no ritmo da vida, destruindo-a.

10º) *Atitude holístico-ecológica/negação do antropocentrismo*: a abertura ao encontro com a totalidade dos seres, incluindo todos e tudo e se religando com eles, exige uma crítica ao antropocentrismo, pois este exclui e privilegia. Esta totalidade que integra e atrai é Deus, sentido que está no início e no fim.⁵³

Esses dez pontos revelam os fundamentos que imbricam o novo paradigma ecológico no pensamento de Leonardo Boff; Contudo, como prevê a teoria de Kuhn, toda



mudança se dá num dinamismo que guarda continuidades e descontinuidades. Se a temática ecológica já estava presente no seu debate teológico antes mesmo de uma compreensão do paradigma ecológico, com sua leitura a partir dos pobres no final da década de 1980 e início da década de 1990, seu pensamento ganha um status de novo paradigma, emerge a consciência de que se trata de uma nova perspectiva de pensar a teologia.⁵⁴

A reflexão teológica de Leonardo Boff ganha um lugar próprio, os pobres, enquanto ocupam o lugar mais frágil no meio ambiente. Essa opção preferencial reflete o contexto no qual seu pensamento se desenvolve. Nesse período, a América Latina era caracterizada como um grande continente de empobrecidos, marcada pelos regimes ditatoriais e pela exploração desmedida dos seus recursos naturais... Enfim, por uma compreensão antropocêntrica predatória, em que os detentores do poder, da técnica e do conhecimento científico subjogavam as populações empobrecidas, os ecossistemas, o meio ambiente de modo geral, para favorecer a concentração de capital e riquezas nas mãos de ricos latifundiários, empresários e pessoas associadas ao regime dominante.

4.2. O NOVO PARADIGMA ECOLÓGICO DE LEONARDO BOFF E SUA ESPIRITUALIDADE

Para Leonardo Boff, a ecologia surge como nova radicalidade, pois nela se discute o futuro do planeta, condição para todas as demais questões.⁵⁵ Nesse sentido, a ecologia para ele não possui apenas um valor ético, mas, sobretudo espiritual ou místico, pois essa expressa uma atitude integradora. Trata-se da articulação entre espiritualidade e ecologia.

Leonardo Boff, como profundo conhecedor da espiritualidade franciscana, tem como raiz espiritual a figura de São Francisco de Assis, que abraça o mundo, acarinha as pessoas e se enternece com as criaturas.⁵⁶ O itinerário espiritual de Francisco de Assis servirá de guia na trajetória teológica de Boff: o encontro com o pobre, a preocupação com a Igreja, a missão de levar a Boa-Nova a todos e anunciar a Cristo e o testemunho da experiência de encontro com Deus, numa compreensão aberta da fraternidade – ser irmão de todos e de tudo.⁵⁷

Além da espiritualidade e dos autores franciscanos que marcaram a formação humana e intelectual de Boff, ele vai ser fortemente influenciado por Pierre Teilhard de Chardin, de quem havia lido toda obra como estudante.⁵⁸ E, baseado nessa inspiração, ele escreve o livro “*O evangelho do Cristo cósmico*”, no qual procura superar o antropocentrismo marcante na cristologia com a afirmação da dimensão cósmica de Jesus.

Outra influência significativa no seu pensamento foi o místico Mestre Eckhart (1260-1328). A partir do paradigma ecológico, Eckhart é também abordado na perspectiva da relação, na descoberta de “Deus dentro de nós como um processo de geração, de aspiração, de emergência da Trindade no seu jogo de amor”.⁵⁹ A mística oriental também ajudará a ampliar o horizonte espiritual de Boff, coerente com a perspectiva



dialógica do paradigma ecológico.⁶⁰ Chuang-Tzu, Lao-Tsé, Susuki e Thomas Merton são alguns dos místicos que compõem o seu vasto quadro espiritual.

5. A KÉNOSIS COMO UM NOVO PARADIGMA DE FÉ E CIVILIZAÇÃO

A *kénosis* não é um ato pontual do início da encarnação, mas forma de existência histórica do Verbo encarnado e condição para o reconhecimento da glorificação de Jesus.⁶¹ Vimos que a condição divina é um contínuo esvaziamento, isto é, um sair de si na dinâmica do amor pericorético das Pessoas divinas, que se doam e se entregam reciprocamente.

Esse movimento é próprio da natureza do amor, portanto, da natureza de Deus, que se humaniza, esvaziando-se. Esse esvaziamento é o ato mais profundo de amor que se solidariza com os mais necessitados, com toda a humanidade marcada pelo pecado e a morte; portanto é um ato salvador.

Como já foi dito, nossa humanidade é *kénótica*, pois provém do Verbo encarnado, que revela a humanidade em toda a sua plenitude e singularidade, uma humanidade nova, em comunhão com o Criador e com as criaturas. A partir da encarnação, evento originário e fundante da fé cristã, podemos delinear um novo paradigma que responda aos novos problemas da contemporaneidade, sobretudo a crise ecológica.

Nesse sentido, a fé cristã expressada pela sua teologia tem um papel singular na tratativa da problemática ecológica, pois nos apresenta um novo modo de ser e viver: *kenótico*, isto é, encarnado na realidade histórica e social, em comunhão com o Criador e todas as suas criaturas, no grande ciclo da vida terrestre, que é sinal da circularidade da vida divina.

Daí a necessidade de uma espiritualidade *kenótica* que reorienta a práxis cristã e inspire a práxis dos mais diversos grupos sociais e religiosos. O centro dessa espiritualidade deve ser o Cristo encarnado, modelo de convívio harmônico e integrado com o Criador e com as criaturas, justamente porque não se apegou as glórias do mundo, mas esvaziava-se de si mesmo para preencher o vazio existencial da humanidade com sua glória.

Para que o homem reencontre o equilíbrio com a natureza, é necessário encontrar a Cristo e, a partir de uma profunda experiência de esvaziamento, isto é, de reconhecimento da sua condição criatural, harmonizar o convívio com seus semelhantes e com todas as criaturas da Terra. Esse caminho é exigente e pressupõe a fé, pois diante da lógica do mundo capitalista e dos mercados de consumo, ele representa uma grande contradição, ou melhor, uma ameaça. Contudo, é necessário para a nossa salvação e salvação da vida no planeta.

Nesse sentido, a salvação não é um prêmio individual, mas recapitulação⁶² de toda a realidade criada em Jesus Cristo (cf. Cl 1, 15-20). Desse modo, precisamos alargar os horizontes de nossa fé cristã na sua dimensão professada e praticada à luz da



encarnação, para que possamos inspirar ações *kénóticas* pelo nosso testemunho de vivência *kénótica* da fé e do cuidado com o meio ambiente e com toda a natureza.

Na compreensão dos paradigmas caberá aos teólogos observar e diagnosticar as possíveis anomalias existentes nos paradigmas da fé cristã, percebendo suas deficiências e incongruências diante da necessidade de implantação de um novo paradigma. Não obstante, o paradigma *Kenótico* profundamente centrado no mistério da fé cristã é uma nova resposta para as necessidades e conflitos do tempo hodierno.

CONCLUSÃO

No transcurso desse trabalho procurei apresentar a importância e o contributo da teologia na problemática ecológica, isto é, qual a sua especificidade e relevância para essa questão nevrálgica que toca toda a vida na Terra? No que ela pode ajudar a sociedade a refletir sobre esse assunto?

A teologia contribui com os dados revelados a partir da ótica da fé, própria do seu saber, e por isso, sua contribuição é singular e não menos importante do que as outras ciências. É dado antropológico primário que o homem é um ser religioso, capaz de transcendência, isto é, de estabelecer relação com o sagrado por meio de suas crenças, sendo que esse dado se verifica em todas as culturas.

Nesse sentido, a teologia cristã, a partir dos dados revelados na ótica da fé, pode nos levar a um caminho profundo de conhecimento de Deus, que se revela como Trindade, ou seja, como unidade perfeita na singularidade das Pessoas divinas, como mistério de amor, doação, entrega e comunhão recíproca.

Na história da revelação judaico-cristã verifica-se que Deus é o autor da iniciativa, Ele sempre vem ao nosso encontro, mas não se apresenta como um monarca ou imperador, e sim como libertador, salvador, auxiliador, protetor, defensor, amigo, irmão... Enfim, próximo. Isso indica um movimento de descida, de abaixamento, ou seja, um movimento kenótico e pericorético, justamente porque não se apega a sua condição divina, mas desce para estabelecer comunhão com a humanidade e, mais ainda, para levar à humanidade e a toda a criação a plena comunhão com o Deus da vida e Senhor da história.

O evento da encarnação do Filho de Deus, Jesus Cristo, é profundamente significativo e inspirador para uma vivência ética e equilibrada consigo mesmo, com o próximo e com toda a criação, pois ele é a imagem da humanidade nova, em harmonia com o Criador, com as criaturas e todo o cosmos.

Nesse sentido, a contribuição da antropologia cristã para a problemática ecológica é de uma riqueza incomensurável, pois nos oferece uma referência de humanidade plena na Pessoa humano-divina de Jesus de Nazaré. Sua relação com Pai e o Espírito é um modelo de integração para todas as sociedades, e também constitui em um desafio ao homem e suas estruturas.



Nessa atitude renovada de fé, cabe aos cristãos se revelarem como filhos e filhas do Deus da vida, sentindo as dores de parto da criação e escutando seus gemidos (Rm 8, 22), por meio de uma espiritualidade ecológico-kénotica que desce, vê e ouve os gritos da terra e dos oprimidos (cf. Ex 3,7).

Urge, não só da parte dos cristãos, atitudes de promoção e preservação da vida em toda a sua diversidade. Para que a vida não fique mais comprometida com o impacto da ação humana na Terra, precisamos adotar o *paradigma kenótico*, repensar nossas sociedades e formas de organização social, econômicas e políticas. Enfim, precisamos de uma profunda conversão e, como não há conversão sem fé, a teologia, através daquilo que lhe é próprio, poderá nos levar a uma mudança de mentalidade (*metanoia*) e a uma confissão de fé no Deus da vida, através de uma espiritualidade kénotico-ecológica.

BIBLIOGRAFIA

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e ecologia: a teologia teoantropocômica de Leonardo Boff*. São Paulo: Paulinas, 2011.

BINGEMER, M, C.; FELLER, Vitor Galdino. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. São Paulo: Paulina; Valência: Siquem.

BINGEMER, Maria Clara. *O amor escondido notas sobre a kenosis do Espírito no Ocidente*. In: D. Edwards et all. Senhor e doador da vida: O Espírito hoje. *CONCILIUM: Revista Internacional de Teologia*. Nº 342. Petrópolis, RJ/Brasil, 2011/4.

BOFF, Leonardo. *Cuidar da Terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. Cristianismo: o mínimo do mínimo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. A Trindade e a sociedade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

_____. Sustentabilidade, o que é o que não é. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BUCKER, Bárbara P.; BOFF, Lina; AVELAR, Maria Carmen. *Maria e a Trindade: implicações pastorais, caminho pedagógico, vivência da espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2002.

BULGAKOV, Sergej Nikolaevic. *El Paraclito*. Bologna: EDB, 1971. p. 405.

CAMBÓM, Enrique. *Assim na terra como na trindade: o que significam as relações trinitárias na vida e na sociedade?* São Paulo: Cidade Nova, 2000.

Conc. Vat. II, *Const. dogm. Dei Verbum*, acerca da Revelação divina, 18 nov.1965, n. 2.
FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (eds). *Myterium Salutis: compêndio de dogmatica histótico-salvífica*. V. e tomo VI/3. Encarnação e paixão. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1987.



- FREIRE, da Silva Maria. *Trindade, criação e ecologia*. São Paulo: Paulus, 2009.
- HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008.
- Ireneu, de Lião. *Patrística*. Trad. Lourenço Costa. Livro III. São Paulo: Paulinas, 1995.
- KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. *As origens: Um estudo de Gênesis 1-11*. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2007.
- LADARIA, Luis F. *Introdução à Antropologia Teológica*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.
- MARÇOLI, Amarildo. *Trindade e ecologia: Uma abordagem da teologia trinitária de Jurgen Moltmann, na sua relação com o paradigma ecológico nas obras de Leonardo Boff*. 2009. 284 f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo. 2009.
- MAÇANEIRO, Marcial. *Religiões & ecologia: cosmovisão, valores, tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MOLTMANN, Jurgen. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a Teologia*. Trad. Ivo Martinazzo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo. *Dicionário Teológico: O Deus cristão*. Trad. I.F.L. Ferreira, Honório Dalbosco e equipe. São Paulo: Paulus, 1988.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989.
- RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à Transfiguração*. São Paulo: Planeta, 2007.
- TAVARES, Sinivaldo S. *Teologia da criação: outro olhar, novas relações*. Petrópolis - RJ: Vozes, 2010.
- Xavier, Donizete José. *A kénosis da Trindade*. Revista de cultura teológica, São Paulo, v.15, n.59, p.45, abr/jun 2007.
- _____. *A teologia da Santíssima Trindade: A kénosis das Pessoas Divinas como Manifestação do Amor e da Misericórdia*. São Paulo: Palavra e prece, 2005.
- ZAK, Lubomir. *Trindade e imagem: aspectos da teologia mística de Vladimir Losskij*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012.
- CTI. *Teología-cristología-antropología*. Roma, 1982. Disponível em: <http://www.vatican.va/Roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_tologia-critologia-antropologia_sp.html>Acessado em: 26 jun. 2013.
- ECCLESIA, Arquidiocese Ortodoxa Grega de Buenos Aires e América do Sul. *Teologia, Espiritualidade e Liturgia Cristã-Oriental*. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/espiritualidade/a_deificacao_na_tologia_espiritualidade_e_liturgia_crista-oriental.html>. Acessado em: 26 jun. 2013.



* Mestrando em Teologia do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC/SP.

** Doutora em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma e professora do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC/SP.

¹ ZAK, Lubomir. *Trindade e imagem: aspectos da teologia mística de Vladimir Losskij*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012. p. 66.

² Ibidem.

³ MAÇANEIRO, Marcial. *Religiões & ecologia: cosmovisão, valores, tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 71.

⁴ KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. *As origens: Um estudo de Gênesis 1-11*. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 86.

⁵ RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à Transfiguração*. São Paulo: Planeta, 2007. p. 96.

⁶ Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

⁷ FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (eds). *Myterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*. V. e tomo VI/3. Encarnação e paixão. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1987.p. 15. a

⁸ Cf. Conc. Vat. II, *Const. dogm. Dei Verbum*, acerca da Revelação divina, 18 nov. 1965, n. 2.

⁹ Xavier, Donizete José. *A kénosis da Trindade*. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, v.15, n.59, p.45, abr/jun 2007.

¹⁰ Irineu de Lion é o primeiro a empregar esse termo em sua teologia, narrando os eventos salvíficos operados por Deus em Cristo, revelando a magnanimidade do seu desígnio. Irineu, de Lion. *Patrística*. Trad. Lourenço Costa. III. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 338.

¹¹ PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo. *Dicionário Teológico: O Deus cristão*. Encarnação. In: Piero Coda. Trad. I.F.L. Ferreira, Honório Dalbosco e equipe. São Paulo: Paulus, 1988. p. 247. b

¹² Ibidem, b.

¹³ Ibidem, p. 248. a

¹⁴ MOLTSMANN, Jurgen. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a Teologia*. Trad. Ivo Martinazzo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 128. c

¹⁵ Ibidem, p. 16. a

¹⁶ ECCLESIA, Arquidiocese Ortodoxa Grega de Buenos Aires e América do Sul. *Teologia, Espiritualidade e Liturgia Cristã-Oriental*. In: A incorporação a Cristo. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/espiritualidade/a_deificacao_na_teatologia_espiritualidade_e_liturgia_crista-oriental.html>. Acessado em: 26 jun. 2013.

¹⁷ CAMBÓM, Enrique. *Assim na terra como na trindade: o que significam as relações trinitárias na vida e na sociedade?* São Paulo: Cidade Nova, 2000. p. 29.

¹⁸ XAVIER, Donizete José. *A teologia da Santíssima Trindade: A kénosis das Pessoas Divinas como Manifestação do Amor e da Misericórdia*. São Paulo: Palavra e prece, 2005. p. 90.

¹⁹ Ibidem, p. 209. b

²⁰ Ibidem, p. 46. c

²¹ Ibidem, p. 129. c



-
- ²² TAVARES, Sinivaldo S. *Teologia da criação: outro olhar – novas relações*. Petrópolis – RJ: Vozes, 2010. p. 80. d
- ²³ Ibidem, p. 82. c
- ²⁴ Ibidem, 128-129. c
- ²⁵ BINGEMER, M, C.; FELLER, Vitor Galdino. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. São Paulo: Paulina; Valência: Siquem, p. 130.
- ²⁶ MARÇOLI, Amarildo. Trindade e ecologia: *Uma abordagem da teologia trinitária de Jurgen Moltmann, na sua relação com o paradigma ecológico nas obras de Leonardo Boff*. 2009. 284 f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo. 2009.
- ²⁷ Ibidem, p. 83. c
- ²⁸ Ibidem, p. 86. d
- ²⁹ BULGAKOV, Sergej Nikolaevic. *El Paraclito*. Bologna: EDB, 1971. p. 405.
- ³⁰ BINGEMER. O amor escondido: Notas sobre a kenosis do Espírito no Ocidente. In: D. Edwards et all. Senhor e doador da vida: O Espírito hoje. *CONCILIUM: Revista Internacional de Teologia*. Nº 342. Petrópolis, RJ/Brasil, 2011/4, p. 54-62.
- ³¹ LADARIA. Luis F. *Introdução à Antropologia Teológica*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.p. 59.
- ³² La cristología exige una antropología porque la fe presupone al hombre, por haber sido creado por Dios, como capaz de responder a Dios y abierto a él. Por este motivo, la teología, siguiendo la doctrina del Concilio Vaticano II, debe atribuir al hombre, como al mundo, una autonomía relativa, es decir, la autonomía de causa segunda, fundada en su relación a Dios creador, y reconocer la justa libertad de las ciencias; mas aún, de modo positivo, puede hacer suya la acentuación antropológica propia de los tiempos modernos. La fe cristiana debe demostrar su índole propia en cuanto que defiende y fomenta la transcendencia completamente distintiva de la persona humana. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Teología-cristología-antropología*. Roma, 1982. In: 2.1. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-critologia-antropologia_sp.html> Acessado em: 26 jun. 2013.
- ³³ De la misma manera que la encarnación del Verbo no muda o disuelve la naturaleza humana, sino que la afirma más y la perfecciona en su condición creatural original. La redención no convierte a la naturaleza humana simplemente en algo divino, sino que la eleva según la medida de Jesucristo. Ibidem, nº 4.
- ³⁴ Espiritualidade é aquela atitude pela qual percebemos que uma Energia poderosa, que chamamos Espírito Criador ou Deus, perpassa todos os seres e os mantém como um imenso sistema cheio de sentido e de propósito. BOFF, Leonardo. *Cuidar da Terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2010. p. 73.
- ³⁵ Ibidem, p.73.
- ³⁶ BUCKER, Bárbara P.; BOFF, Lina; AVELAR, Maria Carmen. *Maria e a Trindade: implicações pastorais, caminho pedagógico, vivência da espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 121.
- ³⁷ MARÇOLI, Trindade e ecologia. p. 201.



³⁸ RAHNER, Karl. Op. Cit. p. 77.

³⁹ BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 123.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, p. 124.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, p. 126.

⁴⁴ Ibidem, p. 127.

⁴⁵ Ibidem, p. 129.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, p. 133.

⁴⁹ Ibidem, p. 151.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ FREIRE, da Silva Maria. *Trindade, criação e ecologia*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 222.

⁵² Ibidem, p.158.

⁵³ Ibidem, p. 158-159.

⁵⁴ Ibidem, p. 159.

⁵⁵ Ibidem, p. 160.

⁵⁶ Ibidem, p. 163.

⁵⁷ Ibidem, p. 164.

⁵⁸ Idem

⁵⁹ Ibidem, p. 168.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Aula de Cristologia I do Prof^o Dr. Pe. Antônio Manzatto 19/06/2013 – PUC - SP

⁶² O entendimento paulino da abrangência da obra salvífica de Cristo leva-o a fazer a declarações que parecem falar de uma restauração final de todos. (Ao contrário da visão iniciada por Orígenes, a frase *apokatastasis pantōn* em At 3,21 não indica a conversão de todos, mas a “restauração de todas as coisas” [ver em Oepke, 391, o sentido de *pantōn* como neutro], ou a renovação universal da Terra, esperança dos profetas veterotestamentários a ser realizada por intermédio de Jesus Cristo em sua parusia, segundo o sermão de Pedro).

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. In Universalismo. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008. p. 1218.