

Editorial

Para elaborar o seu projeto ético e político no quadro da doutrina social da Igreja, o Papa Francisco usa a metáfora da *casa comum* para pensar quer sobre o planeta quer sobre a criação. De facto, o título genérico da encíclica, *Laudato si'* (=LS), concretiza-se no subtítulo, *Sobre o cuidado da casa comum*, menção que, desde o Encontro Ecuménico de Vancouver, em 1983, é habitualmente feita para referir a criação. No entanto, quando lemos o texto da encíclica, rapidamente nos apercebemos de que *casa comum* refere-se principalmente ao planeta terra e isto sob dois aspetos complementares. Por um lado, o planeta é o que precisa de ser protegido contra as perturbações antrópicas ligadas aos estilos de vida modernos; por outro, o Papa Francisco joga sobre a semântica da casa para mostrar a sua integração no campo semântico da ecologia. Recorde-se que o conceito de ecologia é forjado pelo biólogo alemão Ernst Haeckel, em 1886, pretendendo significar com este neologismo: «a ciência da economia, dos hábitos, do modo de vida, das relações vitais entre os organismos.»¹ Tendo como base a definição de Haeckel e considerando que a palavra *ecologia* tem a raiz grega «*oikos*», que significa casa, lugar de residência, a definição de ecologia avançada por Jean Paul Déleage, no tempo presente, permite-nos dar um passo hermenêutico e epistemológico, que nos coloca no centro da problemática em estudo neste volume. Numa fórmula sintética e concisa, Déleage diz que «Por oikologia entendemos a totalidade da ciência das relações do organismo

¹ Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen, allgemeine Grundzüge des organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Deszendenz-Theorie*, CLX, t. 2 (Berlin: Reimer, 1866), 286.

com o seu ambiente, abrangendo, em sentido lato, todas as condições de existência»². Porque são estas «condições de existência» que definem o *habitat* de uma espécie, tal torna o conceito de habitação um conceito central no pensamento ecológico.

A expressão «casa comum» refere-se, então, ao projeto pontifício de pensar sobre a forma como as criaturas se relacionam umas com as outras de acordo com as diretrizes da vida comunitária, cujo objetivo é a comunhão (LS §220). A casa comum é, assim, o lugar para o exercício da vida comunitária que, nos seus membros, inclui os elementos do próprio *habitat*. As paredes da casa, por seu lado, fazem parte dos membros da comunidade com os quais o ser humano organiza a sua vida, a partir da perspectiva da ecologia integral. Desta forma, o Papa abraça o desafio do pensamento ecológico, com o qual pretende levar a teologia ao diálogo para uma inculturação da fé cristã, face aos grandes desafios culturais do nosso tempo.

No entanto, esta escolha de palavras poderá ter uma incidência infeliz porque contrária ao efeito desejado. O filósofo Emanuele Coccia mostra, por exemplo, que a teologia trinitária da criação foi construída sob a representação da «domus» romana, governada por um *pater familias* cuja providência é lei para toda a família³. Na história do pensamento cristão, esta abordagem tem confinado a gestão da criação àquele que tem todo o poder sobre ela: o Pai Todo-Poderoso, que governa este mundo de acordo com os planos da sua benevolente providência. Se a criação estiver ameaçada, é sua responsabilidade retificar a situação e não responsabilidade da criatura humana. Sob este prisma, Coccia avança que a metáfora da casa pode sugerir e influenciar o ser humano no sentido da desresponsabilização relativamente ao planeta, à vida do planeta e à vida no planeta e ao cuidado com a criação em geral.

No âmbito desta problematização crítica também pode ter interesse pensar o modo como a realidade física, a matéria, o mundo, as criaturas

² Jean-Paul Déleage, *Histoire de l'écologie, une science de l'homme et de la nature* (Paris: La Découverte, 1991), 8.

³ Emanuele Coccia, *La vie des plantes: Une métaphysique du mélange* (Paris: Rivages, 2016).

não humanas e a própria corporeidade foram depreciadas ao longo de vinte séculos de cristianismo, sob influência do gnosticismo e neo-gnosticismos recorrentes, bem como pensar a paradigmática «fuga do mundo», como ideal dominante na espiritualidade religiosa, até ao século xx. Até a oração *Salve Regina*, rezada ao longo dos séculos incessantemente, foi lembrando a condição humana de «desterrados» e o mundo como terra de exílio e «vale de lágrimas». Com efeito, só na segunda metade do século xx, com o Concílio Vaticano II, se avança para o reconhecimento explícito do valor intrínseco e da autonomia das realidades temporais, ao mesmo tempo que se destaca e se saúda, progressivamente, a interdependência fundamental de todas as criaturas. A esta luz, ver o planeta terra como casa pode não facilitar a consideração ontológica de toda a realidade criada, favorecendo, ao contrário, uma visão e relação instrumental, que coisifica o planeta e reduz muitos dos seus elementos a mero mobiliário da casa.

Se é verdade que a metáfora da «casa comum» pode ser útil e frutuosa, ela pode também suscitar mal-entendidos, a partir, por exemplo, da aceção primeira, básica e comum, que é o sentido literal de casa. A necessidade que o humano experimenta de ter uma casa, leva ao desenvolvimento de estratégias para a adquirir, fazê-la sua, possuí-la e reivindicar o direito de propriedade. Lembra-nos o Papa Francisco na encíclica *Laudato si'*: «Não somos Deus. A terra existe antes de nós e foi-nos dada» (LS §67). Com efeito, sobre a terra não temos direito de propriedade, como temos o direito de propriedade sobre a casa – edifício que adquirimos.

Será fácil evitar alguma sensação de claustrofobia quando pensamos o planeta terra como uma *casa* e «casa comum»? Será uma imagem feliz imaginar biliões de seres vivos numa *casa gigante*, sem portas por onde se possa sair e entrar, contrariamente à experiência da casa-habitação física, com portas e janelas para assegurar a dinâmica essencial à vida humana de recolhimento (seu) e de acolhimento (outro)?

A fim de explorar este tema e assumir os desafios que são colocados à razão crente, recorreremos à perícia de vários autores, que nos proporcionam uma abordagem interdisciplinar, reforçada com uma perspectiva ecuménica. Façamos algumas considerações introdutórias a este último ponto. A questão ecológica é tradicionalmente abordada pelos católicos a partir do ponto de vista da doutrina social da Igreja. Contudo, desde os anos 70, na América do Norte tem vindo a desenvolver-se uma teologia da ecologia em paralelo e em diálogo, que tem sido elaborada num contexto claramente ecuménico, por exemplo, com o trabalho de John B. Callicott⁴, um intérprete da ética – laica – *da terra*, de Aldo Leopold⁵, juntamente com o trabalho de Ian Barbour⁶, que tem tentado responder às críticas que Lynn White Jr. dirige ao cristianismo, considerando-o responsável pela crise ecológica atual⁷. Além disso, uma das chaves para a implementação e operacionalização da *ecologia integral* do Papa Francisco é o diálogo nas diferentes áreas da atividade humana, seja na vida social e económica, seja no diálogo entre religiões e ciência, como se percebe no capítulo v da *Laudato si'*. Destaca-se ainda o facto de o Conselho Mundial de Igrejas ter sido o primeiro órgão institucional cristão a abordar o tema da ecologia numa perspetiva teológica⁸. Assim, o ecumenismo parece ser o ecossistema natural para a elaboração de uma teologia da ecologia ou ecoteologia, que tem em conta a realidade da investigação neste campo. Sem negar as barreiras confessionais, as abordagens e reflexões dos autores são assim enriquecidas pelas contribuições das várias denominações cristãs.

Se a metáfora da *casa comum* é uma proposta de sentido para alimentar o compromisso ecológico, existem no entanto obstáculos ao

⁴ John B. Callicott, *In Defense of Land Ethic* (Albany: State University of New-York Press, 1989).

⁵ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables* (Paris: Flammarion, 2000).

⁶ Ian G. Barbour, ed., *Western Man and Environmental Ethics: Attitudes Toward Nature and Technology* (Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing Company, 1973).

⁷ Lynn White Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," *Science* 155 (1967): 1203-1207.

⁸ Ver Thomas Sieger Derr, *Ecologie et libération humaine*, trad. Etienne Pyer (Genève: Labor et Fides, 1974).

estabelecimento desta representação. Christophe Boureux identifica um primeiro registo de obstáculos na realidade do mal comum que é praticado de forma estrutural, habitual e banal. No seu entender, é necessário um primeiro trabalho de identificação destas desordens habituais, a fim de abrir o caminho para a implementação da metáfora *casa*. Um segundo registo de obstáculos é indicado por Isidro Lamelas, através da identificação de uma chave de leitura etiológica para compreender o modo como o ser humano tem tendido para sentir-se exilado no planeta terra e a dificuldade que tem em considerá-lo como a sua casa. A influência do gnosticismo, que ensina a fuga do mundo material para encontrar a pátria no céu, ajuda a perceber muita da despreocupação e negligência humanas face às exigências ecológicas do nosso tempo.

O segundo momento neste dossiê é a procura de fundamentos bíblicos para a metáfora da casa comum. Armindo dos Santos Vaz procura compreender o conceito de casa comum a partir do estudo do tema das «casas da Nova Aliança». Este estudo organiza-se, especialmente, à volta do modo como Jesus observa a vida nas casas, visita as casas e habita as casas, que se revelam reais lugares de vida e de evangelização. Num segundo passo, Waldecir Gonzaga analisa os fundamentos de uma teologia bíblica da casa comum, tal como apresentada pelo Papa Francisco na *Laudato si'*. O autor mostra a variedade de textos que são utilizados para construir tais fundações.

O terceiro momento do dossiê situa as tentativas de estabelecimento do perímetro abrangido pela metáfora *casa comum*. François Euvé propõe uma teologia da criação e da encarnação que nos permite prever que a casa em questão é composta – e ao mesmo tempo construída – pelos seus habitantes. O objetivo salvífico do projeto criativo indica que esta construção é escatologicamente orientada para a comunhão universal, nas palavras da *Laudato si'*. Por sua vez, Otto Schaefer concentra-se na contribuição do reino vegetal para a construção da casa comum, como condição para a realização de um mundo habitado pela vida e pelos seres humanos. A presença de plantas na vida cristã e sacramental (eucarística) indica o seu lugar na economia da salvação.

Ao passo que a expressão *casa comum* identifica o planeta terra ou o mundo como uma criação, Andreas Losch propõe uma forma original de pensar. Ele situa o *habitat* da humanidade num perímetro mais vasto do que o planeta ao incluir o seu ambiente espacial próximo, dentro do sistema solar, chamando assim a atenção para as questões éticas específicas que esta nova abordagem levanta. Na sequência, a partir de Lc 10,25-37, Dominique Coatanea procura a identidade do «nós», que deve constituir a comunidade que habita a casa comum⁹, em torno de uma postura ética fundamental: «cuidar». Na mesma linha, Xavier Gravend-Tirole procura interpretar os pontos comuns da *casa comum*. Explora o caminho ecopsicológico para encontrar formas de convivência entre humanos e não-humanos na superfície do nosso planeta.

A última parte do dossiê explora questões éticas mais específicas para uma aplicação diferenciada da metáfora *casa comum*. Guillermo Kerber segue a perspectiva de inculturação proposta nas exortações apostólicas *Evangelii Gaudium* e *Querida Amazônia*, para enriquecer a compreensão cristã da *casa comum* com a sabedoria do povo sul-americano Mbuya Guarani. Desta forma, ele coloca o antigo grego «oikos» em diálogo com uma abordagem indígena, resultando uma explosão de significado com repercussões éticas e teológicas. Por sua vez, Víctor Morales propõe um passo ao lado, utilizando a metáfora do jardim em vez da casa, visando, assim, um enraizamento bíblico para enfrentar os desafios do antropoceno. A partir do Gn 2,15 e do mandato de cultivar e guardar o jardim, o autor quer mostrar que o antropoceno é um apelo a utilizar a capacidade humana para transformar o seu ambiente, no contexto de uma preocupação ética para a salvaguarda da criação.

Como o planeta muda com as alterações climáticas, as condições de habitação da *casa comum* também convidam a uma adaptação dos nossos modelos teológicos para interpretar uma ética da habitação e do habitar. Bethany Sollereder reflete sobre o modo como a ecologia científica da

⁹ Papa Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti: Sobre a fraternidade e a amizade social* (3 de outubro de 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

restauração está a mudar as nossas representações da humanidade. Com Ernst Conradie é explorada, por fim, a possibilidade de complementar o tema da casa, ou casa de Deus, com o tema da viagem e da estrada. De facto, também para o autor, a questão das alterações climáticas impõe-nos uma representação itinerante da nossa maneira de habitar a casa comum, exigindo uma reflexão sobre como torná-la habitável para todos.

Este dossiê traz essencialmente elementos conceptuais e interpretações originais que nos permitem cavar o terreno hermenêutico da metáfora da *casa comum* sem esgotar as suas potencialidades, riquezas e debilidades. É, portanto, um dossiê estimulante para aqueles que procuram recursos de sentido para a sua vida cristã, mas também para fundamentar a abordagem pontifícia da salvaguarda da *casa comum* dentro do paradigma da ecologia integral.

Isabel Varanda¹⁰
e Fabien Revol¹¹

¹⁰ Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa; Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião; <https://orcid.org/0000-0003-3603-5873>; mivaranda@ucp.pt.

¹¹ Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Lyon; <https://orcid.org/0000-0003-2977-0706>; frevol@univ-catholyon.fr.