



Revista Pistis & Praxis: Teologia e

Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Darif Palhano, Jerson José; Sanches, Mário Antonio

Teologia da compaixão com os animais: a prática de Jesus

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 5, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 169-184

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449749233008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Teologia da compaixão com os animais: a prática de Jesus

Theology of compassion for the animals: a Jesus' practice

Jerson José Darif Palhano^[a], Mário Antonio Sanches^[b]

^[a] Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR - Brasil,
e-mail: jersondarif@yahoo.com.br

^[b] Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST/IEPG), São Leopoldo, pós-doutor em
Bioética pela Universidad Pontificia Comillas, Madrid, com bolsa da Capes/Fundação Carolina,
professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR - Brasil, e-
-mail: m.sanches@pucpr.br

Resumo

As gerações atuais, com uma consciência ecológica aguçada e com a sensibilidade de defesa dos direitos dos animais não humanos, pedem uma reflexão teológica mais aprofundada sobre esses temas. Neste artigo propomos uma teologia que aborda a prática de Jesus. A temática da dignidade dos demais animais não precisa enfraquecer ou desvalorizar o humano; isso porque o texto da criação na Bíblia propõe um humano continuador do propósito de vida do Criador. Na prática de Jesus, podemos ver que ele, ao se entregar, se sacrifica por todos, inclusive pelos animais não humanos. Após a morte de Jesus, o Cristianismo nasce como sistema religioso, teológico e cultural que abandou o sacrifício dos animais como possibilidade cultural. Mesmo diante de equívocos teológicos que se configuraram historicamente, é possível resistir a qualquer

afirmação que a tradição cristã, em sua totalidade, impôs a si como uma tradição de violência e descaso em relação aos animais não humanos.

Palavras-chave: Teologia. Animais não humanos. Sacrifício pascal. Bioética.

Abstract

The actual generations, with a sharpened ecological conscience and the sensibility for the defense of the rights of the not human animals, demand for a deepened theological reflection on these subjects. In this article we consider a theology that look at the praxis of Jesus. The thematic of the dignity of the others animals does not need to weaken or to devalue the human being, this because the text of the creation in the Bible considers a human being to continues the Creator's intention for life. In the praxis of Jesus we can also see that he offers himself a sacrifice for all, even for the not human animals. After the death of Jesus the Christianity is born as religious, theological and cultic system that abandoned any possibility to keep the sacrifice of the animals as cultic possibility. Even facing theological mistakes that had been configured historically it is possible to resist to any affirmation that the Christian tradition, in its totality, is imposed as a tradition of violence and indifference in relation to the not human animals.

Keywords: Theology. Not human animals. Paschal sacrifice. Bioethics.

Introdução

A teologia cristã precisa apoiar no pensamento atual a tomada de consciência da necessidade de defender a diversidade de formas de vida, o respeito aos animais não humanos e a preservação do meio ambiente como a casa da vida e, portanto, de todos nós, seres vivos. Essa diversidade não precisa ser criada, nem promovida, mas respeitada, salvaguardada e protegida contra todo movimento que coloque a arrogância humana como virtude e que fundamente a dignidade humana na capacidade de privar os outros animais de qualquer dignidade. Será que, para afirmar a dignidade humana, precisamos negar a dignidade dos outros

animais? Estamos propondo, neste artigo, que uma teologia, construída a partir do sacrifício pascal, pode nos indicar outro caminho: a dignidade humana brilha mais exatamente quando o ser humano se torna um servo de toda a criação.

As gerações atuais, com uma consciência ecológica aguçada e com a sensibilidade de defesa dos direitos dos animais não humanos, pedem uma reflexão teológica mais aprofundada sobre esses temas. Propomos-nos a apresentar alguns elementos que passam pelo repensar teológico da prática de Jesus.

Nos escritos do Novo Testamento, percebemos que a tradição sacrificial continuava bastante consolidada, inclusive relacionada aos altos ganhos financeiros do clero judaico, que sobretaxava os animais vendidos no templo. O templo era um espaço de grande circulação financeira conforme nos mostram os estudos de Jeremias (1983, p. 232). Jesus, em seu conflito com as instituições judaicas, promoveu um avanço significativo no abandono de uma tradição de violência perpetuada contra os animais não humanos. Esse avanço se dará especialmente em relação aos confrontos que Jesus teve com a questão da teologia do débito-pureza em vigência em seus dias. Essa teologia impunha que a maioria das culpas fosse expiada com o sacrifício de animais. Isso gerava um intenso e lucrativo mercado religioso.

Jesus frente ao Templo – com seus sacrifícios de animais

Sobre os negócios envolvendo animais não humanos, Jeremias (1983, p. 69), aponta que existiam diversos mercados de animais em Jerusalém, alguns para os profanos e outros destinados ao sacrifício cultural no templo. Esse mercado era sustentado pelo dízimo dos camponeses que eram obrigados a deixar em Jerusalém o dízimo do lucro de suas terras e um segundo dízimo composto do décimo de seus animais. Jeremias (1983, p. 69) conclui que, a despeito da santidade que envolvia o templo, pode ter havido um grande comércio de animais para os sacrifícios e a família do sumo-sacerdote gerenciava a questão financeira.

A convivência de Jesus com o templo e as demais instituições de sua época foi bastante tensa e complexa, conforme nos atestam os textos sagrados. Os evangelhos descrevem muitos desses dilemas em toda a trajetória de Jesus. Dood (1977, p. 395), ao comentar o milagre em Caná da Galileia, afirma que na doutrina da tradição de Jesus, que aparece nos sinóticos, o novo vinho se refere ao efeito arrasador de seu impacto sobre as instituições existentes. Também sobre a vida nova, abundante e festiva que ele procura trazer. A percepção do conflito é também defendida por Myers (1992, p. 177).

Os conflitos perpassam todos os evangelhos e as mais importantes instituições e símbolos do judaísmo. Especial tensão se dá nas relações sociais denominadas de quadrilátero conflituoso, envolvendo a noção de pureza-débito e Torah-templo. Myers (1992, p. 194) apresenta um interessante destaque no embate que o Cristo travará com esses símbolos institucionais extremamente fortes. Esses símbolos davam grande suporte ideológico ao judaísmo e se mostravam profundamente entrelaçados. Esse entrelaçamento se dava pelo fato de a Torah regulamentar quem era puro ou impuro. Os impuros passavam então a ter uma relação de débito, ou seja, uma relação tributada. Esse débito deveria ser quitado no templo com sacrifícios; conforme Saulnier e Rolland (1988, p. 28):

O israelita que quer oferecer um sacrifício começa, entrando no Templo, por comprar o animal ou os animais que quer oferecer, bem como a farinha e o óleo necessários para praticamente todas as ofertas. Depois penetra no segundo recinto e vai ao pátio de Israel. Apresenta-se a um sacerdote, reconhecível por seu traje especial (vestes de linho branco). Este o conduz então, através do pátio dos sacerdotes, que, nesta circunstância, um leigo pode atravessar, até ao pé do altar. Se, no AT, era o próprio ofertante que matava a vítima, parece que no séc. I da nossa era essa função está entregue ao sacerdote, exceto no rito do cordeiro pascal, imolado pelo chefe de família, pois é o povo todo que, segundo Flôn, é elevado naquela tarde à dignidade sacerdotal. Depois o animal é esfolado, retalhado e os pedaços são utilizados segundo as prescrições da lei. Orações ou bênçãos acompanham esses ritos, mas elas nos são desconhecidas. Uma mulher ou um incircunciso podem mandar oferecer sacrifício, mas é-lhes proibido entrar no coração do Templo: não podem acompanhar nem ajudar o sacerdote.

O critério da pureza era bastante conhecido nas religiões da antiguidade e também no Judaísmo. Israel busca reconhecer-se como um povo consagrado à pureza: tem cidade sagrada, sua terra é sagrada, seus sacerdotes buscam viver nos espaços sagrados.

Porém é fácil perceber que toda a instituição social e seu aparato simbólico construíram uma sociedade dividida e hierarquizada de modo que a ordem social pudesse ser rigidamente mantida. Segundo Myers (1992, p. 105) os códigos de pureza traziam implicitamente relações de débito e divisão, daí a assertiva de Jesus quando afirma “que uma casa dividida contra si mesmo não subsistiria”. Dentro do Judaísmo isto está bem explícito nesta categorização que estabelecia quem seria puro e impuro: sacerdotes, levitas, israelitas, convertidos, escravos libertos, sacerdotes bastardos escravos do templo, eunucos, os que tinham defeitos nos testículos e finalmente os sem pênis.

A lista de impurezas é bastante ampla e relaciona os fluídos corporais, as mulheres, os doentes como aqueles que contêm em si grandes elementos de impureza e consequentemente de débito. Especialmente o corpo dos pobres e das mulheres são corpos bastante próximos da impureza e, portanto, sujeitos a serem taxados, sujeitos a uma relação constante de débito, assim como os corpos dos animais que são os mais vulneráveis dentro do sistema. Esse débito é sanado com a troca comercial e oferenda de animais que estariam definitivamente excluídos de qualquer contemplação na hierarquia ou protegidos pela compaixão. Por conseguinte, o critério de pureza se transformou no princípio orientador na divisão da sociedade judaica em classes e de exploração sobre os animais não humanos.

Jesus enfrenta a questão do sistema de débito/impureza, não procurando reformar ou salvar o sistema conforme pretendiam os fariseus, antes propõe sua substituição completa. À medida que seu ministério enfrentou esses poderes, ele simplesmente os negou e se colocou a serviço dos pobres, conforme nos atesta a seguinte passagem do evangelho de São Marcos:

Ora, alguns doutores da Lei estavam aí sentados, e começaram a pensar: “Por que este homem fala assim? Ele está blasfemando! Ninguém pode perdoar pecados, porque só Deus tem poder para isso! Jesus logo percebeu

o que eles estavam pensando no seu íntimo, e disse: Por que vocês pensam assim? O que é mais fácil dizer ao paralítico: 'Os seus pecados estão perdoados', ou dizer: 'Levante-se, pegue a sua cama e ande?' Pois bem, para que vocês saibam que o Filho do Homem tem poder na terra para perdoar pecados – disse Jesus ao paralítico – eu ordeno a você: Levante-se, pegue a sua cama e vá para casa". O paralítico então se levantou e, carregando a sua cama, saiu diante de todos (Mc 2: 6-12).

Essa atitude de Jesus colocava em risco todo o sistema econômico fortemente guiado pelos saduceus. Perdoar de maneira não cultural os pecados implicaria que a Torah, o sistema de culpa/débito e o recolhimento das taxas do templo sustentado sobre o sacrifício e as oferendas de corpos dos animais se tornassem desnecessárias; daí a insistência em condenar e matar Jesus, que teve tal ousadia. O templo era o destinatário final de toda a simbologia religiosa e de grande soma de dinheiro, conforme Volkmann (1992, p. 9). Servia também como sinal concreto da morada de Javé e assim nele repousaria toda a ordem ideológica.

No templo estaria a lembrança de toda a ligação de Israel com seu passado desde os tempos de Davi, que conquistou Jerusalém passando por Salomão que construiu o primeiro templo. Myers (1992, p. 112) nos diz que economicamente o templo dominava Jerusalém e, em menos extensão, toda a Judeia. Embora originalmente tivesse pretendido ser o armazém central da economia redistributiva, passou a representar o acúmulo maciço de capital. Grande parte desse capital foi conseguido com a venda de animais não humanos.

Assim, o templo se apresenta como uma das mais fortes e permanentes fontes de tensão para Jesus. Esse conflito pelo que podemos perceber na Escritura é bastante antigo. É como se existisse uma linhagem de resistência ao templo desde os antepassados. Pode-se perceber que a tradição peregrina de Israel nasce no deserto, como povo e espiritualidade de peregrina. A glória de Javé estaria na tenda e na arca. Ter um templo significaria ter um Deus domesticado, controlado pelo estado-templo e longe dos pobres. O templo não é o lugar onde apenas se sacrificavam os animais; na percepção de Jesus, era o lugar onde se imolava a vida e a libertação do povo.

Há nas tradições do Antigo Testamento a resistência ao projeto do templo desde a tensão surgida entre o rei Davi e o profeta Natã, quando o rei pensou em construir um templo, conforme 2Sm 7: 1-6:

Nessa mesma noite, porém, a palavra de Javé foi dirigida a Natã: «Vá dizer ao meu servo Davi: Assim diz Javé: Você quer construir uma casa para eu morar? Pois bem: eu não morei em casa nenhuma desde o dia em que tirei os filhos de Israel do Egito até hoje. Sempre andei errante sob uma tenda e um abrigo. Durante todo o tempo em que caminhei junto com os filhos de Israel, por acaso eu disse para algum dos juízes de Israel, que estabeleci como pastores do meu povo: 'Por que você não constrói uma casa de cedro para mim?'

O profeta Jeremias lembra a tradição dos Recabitas que mantinham as antigas tradições, que habitavam em tendas e não construíam, por dedução, nenhum santuário, como se registra em Jeremias 35. O profeta não deixa de demonstrar sua tristeza com a ideologia real presente no templo de Jerusalém, conforme o texto em Jr 26: 6-7:

então, eu vou fazer deste templo o que fiz com o santuário de Silo, e desta cidade farei uma coisa maldita para todos os povos da terra. Os sacerdotes, os profetas e todo o povo ouviram Jeremias falando isso no templo de Javé.

Jesus se põe claramente contra o templo, conforme Volkman (1992, p. 148). Ao se insurgir, ele segue a mesma trajetória profética que se apresentou no discurso de Estevão no livro de Atos dos Apóstolos 7. O evangelista Marcos é quem consegue apresentar bem esse conflito. Ele demonstra que Jesus inicia seu ministério na periferia e vai, aos poucos, enfrentando todas as instituições vigentes em Israel, de acordo com Myers (1992, p. 181). Sua chegada ao templo, centro do poder, já se vislumbrara quando Jesus disse que ninguém entra na casa do homem forte sem primeiro amarrá-lo. Por seus atos vai impondo essas amarras até chegar ao Santuário. Ao chegar ao templo, ele o exorciza como fizera na sinagoga (Mc 1: 21), segundo Myers (1992, p. 211). Jesus repudia o alto lucro dos cambistas e a profanação da casa de Javé à custa dos pobres e do lucro sobre os animais. Esse confronto severo entre o Cristo e o templo é

um dos fatores que determinam sua morte, pois no seu julgamento será dito que ele falou contra o templo.

É fundamental perceber que todos os atos de Jesus foram prontamente entendidos, pela elite de Jerusalém, como uma provocação e uma ameaça à estabilidade do sistema, segundo Myers (1992, p. 181). Seu ministério se desdobrou na inconformidade diante das distorções que os líderes religiosos tinham operado através das instituições sagradas. Essa inconformidade reposava no fato de que tais instituições se colocaram num plano infinitamente superior às necessidades humanas e sobre todas as formas de vida que não fosse a dos seus dirigentes. Muitas vezes, essas instituições massacraram e excluíram aqueles que Jesus tanto considerava: leprosos, cegos, coxos, estropiados, mudos, mulheres classificadas como impuras, conforme Schimidt (1998, p. 239). Por isso, embora, na percepção de Schimidt, Jesus não rompa definitivamente com o templo, ele anuncia um novo templo, não mais feito por mãos de humanos. Esse novo santuário é aberto aos marginalizados e cessa os sacrifícios.

O sacrifício do ‘cordeiro humano’

Ao ser condenado e morrer voluntariamente, Jesus propiciou que a teologia cristã visse no seu sacrifício um ato soberano e último de violência contra os inocentes, inclusive os animais não humanos. Jesus é o Deus que se fez humano. Ao se entregar, se sacrifica por todos, inclusive pelos animais não humanos. Em Jesus há uma completa subversão teológica: o sacrifício de um humano pelos animais não humanos, e claramente no lugar de animais não humanos. Assim, após a morte de Jesus, o cristianismo nasce como sistema religioso, teológico e cultural que abandou qualquer possibilidade de manter o sacrifício dos animais como possibilidade cultural. Nunca mais os animais precisariam ser sacrificados.

A morte de Jesus na Cruz, a partir de uma teologia neotestamentária tinha como propósito não somente a redenção humana mas “fazer convergir em Cristo todas as coisas que estão nos céus e na terra”, conforme Efésios 1:10. É a mesma voz teológica que se fez presente na epístola aos colossenses 1:20 quando ao autor fala que o propósito de Cristo era reconciliar em

si todas as coisas. Em sua teologia do novo testamento, Bultmann (2008, p. 182) apresenta a discussão do texto de colossenses chamando atenção para o fato de que se deve constatar um terceiro tipo da figura do Filho de Deus: a divindade-filho do mito gnóstico que muitas vezes não possui apenas um aspecto soteriológico mas também cosmológico, redentor de todos.

Esse evento marcante e fundante da tradição cristã, aliado ao evento maior que é a ressurreição, adquire na teologia do novo testamento a conotação da nova vida, da nova criação, do novo mundo, da reconciliação dos elementos cósmicos destruídos pela *hybris* humana. Essa é a grande mensagem e ato de Jesus e local teológico onde os animais não humanos podem ser reencontrados sob uma perspectiva libertadora. Boff (1972, p. 68) afirma que o Reino de Deus anunciado por Cristo não implica na libertação deste ou daquele mal, ele abarca tudo e o todo a ser transformado.

Um dos títulos mais belos que o Cristo recebeu na tradição cristã foi de Príncipe da Paz. Esta expressão extraída do profeta Isaías coloca Jesus em oposição imediata à todo o tipo de violência. Atualmente, sabemos que os animais não humanos na cadeia de produção de alimentos estão expostos a vários tipos de violência e maus-tratos. Pikaza (1995, p. 145) afirma que o reino de Jesus convida todos a renunciar à violência. Para esse autor, os cristãos devem assumir não uma moral interina, mas uma moral consumada, pois o reino de Deus já está entre nós. Assim se torna possível diminuir a presença do mal no mundo.

Essa percepção nos possibilita pensar a relação com os animais na perspectiva da utopia. Boff (1972, p. 58) afirma que “a fé promete e mostra realizada em Cristo a utopia de um mundo totalmente reconciliado, como potencialização daquilo que aqui criarmos com sentido e amor”. Ao redimir o mundo em sua missão, Cristo assinala a nova maneira com que devemos nos portar na nova criação. Ferraro (1993, p. 93) propõe que “o testemunho de Jesus e dos mártires apontam na direção da terra sem males, a nova terra, onde não há morte. Nessa nova aliança não há mais morte, pois os ídolos são suplantados. Cullman (2001, p. 425) explica que “a formulação estritamente cristocêntrica das mais antigas confissões de fé nada sabe entre Deus como criador e Cristo como Redentor, já que criação e redenção são inseparáveis, por serem atos pelos quais Deus se revela ao mundo”.

A eucaristia: vivência da reconciliação definitiva

A nova realidade teológica na qual os animais não humanos estão inseridos é uma perspectiva Eucarística onde toda a criação se manifesta numa ação de gratidão pela possibilidade de superação de uma trajetória de violência e predomínio dos sistemas de morte. É a certeza da libertação de toda a natureza; conforme Moltmann (1978, p. 72):

O povo, que na ceia do Senhor lembra a morte de Cristo “até que Ele venha” pode louvar tanto o Deus da Ressurreição como a liberdade pessoal. Para os cristãos “Deus ou liberdade”, é uma alternativa absurda. O Deus que ressuscita é, conforme Paulo, o fundamento único e a garantia da “maravilhosa liberdade dos filhos de Deus”, esperada por toda a criação escravizada. Então, o reino universal do Pai de Jesus Cristo somente pode ser esperado como reino universal. Não podemos imaginar outra complementação da experiência da fé do que a “destruição de todo o principado, potestade e poder” e “a destruição da morte” (1Co 15: 24-26) para que “Deus seja tudo em todos”. A teologia cristã da libertação é, pois, fundamentalmente, a teologia da ressurreição.

Essa perspectiva Eucarística nada tem em comum, segundo Linzey (1995, p. 121), com a interpretação de Matthew Fox, que considera a Eucaristia uma legitimação da predação. Isso seria uma grande incapacidade de interpretação, pois Deus não é assassino e muito menos assassino de Jesus. O significado da morte de Jesus não marca, segundo Linzey (1995, p. 122), a perpetuação da morte e do sacrifício dos animais, mas precisamente a libertação destes, pois Cristo pôs fim a todo o sistema sacrificial. Assim, a Eucaristia não é a celebração do poder para sacrificar, mas apresenta o poder para se sacrificar no serviço da criação, na promoção da vida.

Cristo é a imagem divina que consagra sua existência para a vida da criação. É também o protótipo do humano reconcilador que relaciona o projeto da criação original com a nova vida trazida. Nas palavras de Barth (1986, p. 358), a vida do novo ser humano é caracterizada pela vida Eucarística em correspondência à graça recebida. O reino natural deve ser atingido pelo reino da graça numa verdade restauradora do projeto de Deus

para todas as suas criaturas. A reflexão também está presente quando Barth (1986, p. 39) discute sobre o cristão na sociedade, afirmando:

E assim justamente a visão livre sobre a ordem de criação nos leva imediatamente para aquela área em que a luz e as trevas se batem numa luta vitoriosa porém acirrada, do *regnum naturae* para o *regnum gratie*, onde em Cristo a vida toda se torna problemática, crítica e promissora. É o mesmo Deus que viu tudo quanto fizera, e eis que era tudo muito bom (Gn 1: 31).

Podemos avançar em nossa pesquisa ponderando que, embora Jesus jamais tenha se posicionado como vegetariano em sua caminhada, é inegável que a partir do significado de sua morte e, usando a teologia de Irineu, a recapitulação da criação que ele em si fez, de algum modo, reincluiu os animais não humanos num projeto de paz, num estatuto teológico de vida reconciliada. Ao discutir sobre a teologia tradicional da morte salvífica de Jesus na teologia primeira, Haight (2003, p. 257) discute a teologia da recapitulação e defende que “o termo está intimamente ligado à condição de Cristo como segundo Adão, e abarca o todo narrativo. Enquanto Adão falhou, Jesus Cristo refez tudo”. A mesma compreensão se dá quando Tillich (1988, p. 54) explica que “Irineu chamava a salvação da *anakephaliosis* (recapitulação). Em latim se lia *recapitulatio*. Referia-se a Efésios 1: 10 que dizia que todas as coisas no céu e na terra se reuniam em Cristo”. Ele completa reafirmando que essa recapitulação em plenitude não se referia apenas ao ser humano, mas também ao cosmos.

A criação e o Cristo

A teologia cristã é convidada sempre e repetidamente a se colocar diante do mistério da pessoa de Jesus Cristo, cada vez mais admirados de sua grandeza, inebriados pelo seu significado. Quando fazemos isso nos nossos dias, temos a oportunidade de fazê-lo a partir da sensibilidade e conhecimento científico atuais, o que nos permite olhar para esse mistério de maneira nova: “o Cristo humano transforma a realidade bioquímica humana em categoria divina irreversivelmente” (SANCHES, 2012,

p. 1850). Isso não nos permite uma visão antropocêntrica arrogante, pois bioquimicamente o ser humano está vinculado a todos os seres vivos e, de certo modo, a toda a criação. Por isso, Sanches continua:

A dimensão corporal humana – compartilhada com todos os seres vivos – está agora ligada inexoravelmente a uma dimensão divina. Aqui a natureza recebe algo novo. Agora o DNA que é compartilhado com todos os seres vivos, também é compartilhado pelo próprio Deus (SANCHES, 2012, p. 1850).

Jesus assume a natureza humana não para oprimir, mas como o Servo Sofredor, para redimir toda a criação, partilhando uma de suas dramáticas características: a capacidade de sentir dor. Nem todos os seres vivos sentem dor, mas certamente os vertebrados são sensíveis. Embora esta seja uma característica de uma pequena parte da criação, pois somente cerca de 2% das espécies vivas são sensíveis (ROLSTON III, 1999, p. 38), a capacidade de sentir dor é sem dúvida um elemento relevante que orienta nosso compromisso ético em relação aos animais não humanos.

Certamente, a dor representa um dos aspectos do sofrimento da criação e, assumindo o sofrimento, o Cristo toca num ponto sensível dos seres vivos, pois essa é uma de nossas características comuns. Para Dawkins (apud RUSE, 2000, p. 279), o sofrimento presente na natureza é motivo para não crer; o cristão prefere ver que a redenção em Cristo assume dimensões universais exatamente porque resgata cada ser vivo de sua angústia e dor.

A radical oposição de Jesus a particularizar a salvação, evitando assim excluir dela algum grupo ou indivíduo, foi referendada por sua própria vida, quando escolheu a única universalidade possível dentro da história: a do sofrimento e do despojo, a da solidariedade e de dar absolutamente tudo (QUEIRUGA, 2010, p. 306, grifo do autor).

Do mesmo modo que o ser humano é chamado à transcendência como uma missão a serviço de toda a criação, também a redenção em Cristo é algo destinado a todos os seres vivos.

O Filho ou o Verbo é o Pensamento eterno, infinito e consubstancial de Deus Pai. A criação toda são os pensamentos de Deus, são gerados no mesmo ato de geração do Filho e porque são produzidos ativamente por Deus no Filho refletem o Filho e são sua imagem e semelhança. A mais perfeita imagem e semelhança do Filho eterno é a natureza humana de Cristo. Por isso, já no seio da Santíssima Trindade, todas as coisas levam em seu ser íntimo marcas e sinais do Filho (BOFF, 1972, p. 281).

O chamado de Deus ao ser humano é um meio para levar toda a criação até Ele; o fato de o Cristo assumir natureza humana é um modo de assumir para si toda a criação. “Se Cristo é o ‘primogênito dentre os mortos’, então ele não pode ser apenas o ‘novo Adão’ da nova humanidade. Mas deve também ser compreendido como o primogênito de toda a Criação” (MOLTMANN, 2009, p. 413).

Para rompermos com um antropocentrismo arrogante, é necessário explicitar claramente que a ‘dignidade humana’ diferenciada do restante da criação só faz sentido como um serviço digno a toda a criação. Isso porque não só o humano é criação de Deus; toda a criação é igualmente criação no Filho.

A criação somente é reconciliada, redimida e recriada como um todo (*ta panta*). Sem a redenção da natureza e o ressuscitamento dos mortos, também a bem sucedida autotranscendência humana para a vida divina, não passa de um fragmento e, na melhor das hipóteses, se constitui em fio de esperança para o mundo não redimido (MOLTMANN, 2009, p. 450).

Conclusão

Somos obrigados a admitir que a realidade da nova vida inaugurada pelo evento Jesus não conseguiu penetrar profundamente na realidade teológica de uma maneira que favorecesse o estatuto teológico dos animais. A teologia não conseguiu acolher e transportar para o seu sistema teórico a percepção de que os animais não humanos, assim como os animais humanos e todo o restante da criação, estavam inseridos num novo projeto,

o projeto do Reino. Tanto o movimento Patrístico como o Escolástico se detiveram em outras questões teológicas e, por isso, o animal não humano não se apresentava aos olhos dos estudiosos como espaço teológico.

Isso não anula de forma alguma o direito por eles adquiridos de serem recapitulados, de participarem da nova criação realizada por Jesus. Assim, nenhuma teologia consegue invalidar que o evento Jesus significou, para todo o universo, o direito de se reconciliar e viver em plenitude de paz. Portanto, uma teologia que negue aos animais não humanos o direito de ter suas vidas respeitadas, seu suplício findado é uma antiteologia que continua a perpetuar as gemidos lancinantes da criação numa atitude de incapacidade de reconhecer a profundidade do termo “salvação”.

Podemos, portanto, concluir que do mesmo modo que a justiça social tem lugar garantido na reflexão teológica, como elemento característico do Reino de Deus, também a justiça para com os animais não humanos precisa ter. Percebemos que haverá sempre o imperativo ético da superação da pobreza sendo colocado como prioridade. No entanto, a luta pela superação da pobreza não pode servir de argumento para desestimular a luta pela defesa da dignidade dos animais não humanos. Principalmente porque o mecanismo que gera exclusão social é o mesmo que explora a natureza de maneira indiscriminada, a saber: a existência de um sistema econômico que prioriza o lucro. Ambas as injustiças, a social e a ecológica, precisam ser superadas (BOFF, 2000, p. 59). Quando o princípio básico de um sistema econômico defende o lucro a qualquer preço, não se pode esconder que a natureza vai ser espoliada e as pessoas exploradas, visando um lucro maior em menor tempo. Por isso, a defesa do meio ambiente e a luta contra a pobreza devem ser vistas como partes complementares do mesmo esforço: resgatar o respeito pela vida na terra.

Referências

BARTH, K. **Dádiva e louvor**. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

BOFF, L. **Jesus Cristo libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1972.

- BOFF, L. **Ética da vida**. 2. ed. Brasília: Letraviva, 2000.
- BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2008.
- CULLMAN, O. **Cristologia do Novo Testamento**. São Paulo: Líber, 2001.
- DOOD, C. H. **A interpretação do quarto Evangelho**. São Paulo: Paulinas, 1977.
- FERRARO, B. **Cristologia em tempos de ídolos e sacrifícios**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- HAIGHT, R. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- LINZEY, A. **Animal theology**. Illinois: University of Illinois Press, 1995. doi:10.1177/0040571X9509800330.
- MOLTMANN, J. **Paixão pela vida**. São Paulo: Aste, 1978.
- MOLTMANN, J. **O caminho de Jesus Cristo – cristologia em dimensões messiânicas**. São Paulo: Academia Cristã, 2009.
- MYERS, C. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- PIKAZA, X. **A figura de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- QUEIRUGA, A. T. **Repensar a revelação**: a revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.
- ROLSTON III, H. **Genes, genesis and God**: values and their origins in natural and human history. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. doi:10.1017/CBO9781139173261.
- RUSE, M. **The evolution wars**: a guide to the debates. Oxford: ABC-CLIO, 2000.
- SANCHES, M. A. **Bioética, ciência e transcendência**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SANCHES, M. A. A criação e o Cristo: reflexões no âmbito da biologia e teologia. In: OLIVEIRA, P. E. de; TESCAROLO, R. (Org). Ensaios sobre ciência e fé. **Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes**, p. 157-191, 2012.

SAULNIER, C.; ROLLAND, B. **A Palestina no tempo de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SCHIMIDT, F. **O pensamento do templo**: de Jerusalém a Qumran. São Paulo: Loyola, 1998.

TILLICH, P. **História do pensamento cristão**. São Paulo: Aste, 1988.

VOLKMANN, M. **Jesus e o templo**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

Recebido: 21/06/2012

Received: 06/21/2012

Aprovado: 24/10/2012

Approved: 10/24/2012