**Aparecida Maria de Vasconcelos**

# A EXTENSÃO DA CRISTOGÊNESE EM TEILHARD DE CHARDIN

"OMNIA IN IPSO CONSTANT" (Cl 1,17)

**Tese de Doutorado em Teologia**

**Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori**

Apoio PAPG-FAPEMIG

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2015

**Aparecida Maria de Vasconcelos**

# A EXTENSÃO DA CRISTOGÊNESE EM TEILHARD DE CHARDIN

"OMNIA IN IPSO CONSTANT" (Cl 1,17)

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Teologia.

Área de concentração: Teologia sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio PAPG-FAPEMIG

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2015

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Vasconcelos, Aparecida Maria de
V331e A extensão da cristogênese em Teilhard de Chardin: "Omnia in ipso constant" (Cl 1, 17) / Aparecida Maria de Vasconcelos. - Belo Horizonte, 2015.
331 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Cristologia. 2. Cristogênese. 3. Teoria da Evolução. 4. Teilhard de Chardin, Pierre. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 232

**APARECIDA MARIA DE VASCONCELOS**

# A EXTENSÃO DA CRISTOGÊNESE EM TEILHARD DE CHARDIN:

"OMNIA IN IPSO CONSTANT" (C1 1,17)

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutora em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 27 de março de 2015.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Manuel Gilberto Hurtado Durán / FAJE

Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares/ FAJE

Prof. Dr. Paul Alexander Schweitzer / PUC-RJ (Visitante)

Prof. Dr. Urbano Zilles / PUC-RS (Visitante)

## AGRADECIMENTOS

Ao Deus *humanissimus*, que, no "coração da matéria", pelo *Vivente-Pessoal*, está sempre a realizar uma nova criação pelo *Espírito*.

A meu pai Itamar (*in memoriam*), um homem de Deus! A minha mãe Maria, pela força e abnegação. Deles recebi o testemunho vivo da fé cristã, o respeito e o cuidado para com a "Mãe Terra".

A todos(as) aqueles(as) que me acompanharam, durante este percurso, com orações e estímulos.

Ao professor dr. Geraldo Luiz De Mori, SJ, pelos encorajamentos no decorrer da orientação.

Ao estimado padre Johan Konings, SJ, pelo apoio amigo e solidário.

Ao professor dr. François Euvé, SJ, que, junto à direção do Centre Sèvres, conseguiu a aprovação de meu estágio junto à instituição.

Ao père Gustave Martelet, SJ (*in memoriam*), que, com sua sábia orientação, não mediu esforços para esclarecer as dúvidas do projeto da tese. Também ao frère Jean-Michel Maldamé, OP, que, com acolhimento, ternura e humanidade, se prontificou a alargar o horizonte da pesquisa.

Ao dr. Jacques Arnould, à filósofa profa. dra. Marie-Jeanne Coutagne (Centre Sèvres), ao paleontólogo dr. Henry de Lumley, diretor da Fondation Teilhard de Chardin e do Institut de Paléontologie Humaine de Paris, que forneceram preciosas contribuições à pesquisa. Ao père Robert Bonfils, SJ, responsável pelos Archives Jésuites de Vanves. Ao historiador das religiões, dr. Patrice Boudignon, que me forneceu fartos materiais bibliográficos.

À *mère prieure* Marie-Madeleine Caseau e às soeurs bénédictines do Prieuré Sainte Bathilde, Vanves, que me acolheram na estadia em Paris. O espaço de silêncio e oração proporcionou-me ambiente adequado ao trabalho.

Às irmãs Marguerite Laffont, Fille de la Charité; Régine du Charlat Auxiliatrices, Marie Dolores Marco, a Marie-José Broto e Assunção Deodato, pelas preciosas colaborações e confortos nos momentos mais difíceis.

Ao corpo docente e funcionários da FAJE, pela competência e profissionalismo, de modo especial aos funcionários da Biblioteca Pe. Vaz e às bibliotecárias Zita Mendes Rocha e Vanda Lúcia Abreu Bettio.

Ao Programa de Apoio à Pós-graduação da Fapemig, pela concessão da bolsa de estudos e da bolsa-sanduíche em Paris. Representaram contribuições de enorme importância para a elaboração desta tese.

*Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim. Minha vida presente na* carne*, eu a vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim*

(Gl 2,20).

## RESUMO

Esta pesquisa tem como escopo trabalhar a extensão da *cristogênese* em Teilhard de Chardin. Esta categoria, genialmente intuída pelo sábio francês, revela-nos a ação do Cristo, "Alfa e Ômega", desde a origem do cosmo até a sua transfiguração (na parusia). Uma ação que tudo energiza, polariza, *amoriza* e congrega. A extensão da categoria sugere-nos uma ampliação "surpreendente" da obra da redenção. Aplicaremos o método hermenêutico-sintético-dedutivo aos escritos filosóficos e religiosos do autor, para demonstrar como se operam a extensão da cristogênese e sua ligação com o mistério da redenção. A tese se compõe de três partes. A primeira, a *cristogênese na história do cosmo*; a seguir, *a cristogênese na história do ser humano* e, finalmente, *a cristogênese como divinização e transfiguração*. Ao final, deverá ter respondido às seguintes perguntas: qual o caráter que a noção de *cristogênese*, com suas possíveis implicações para pensar a dimensão ubiquísta da redenção, recebe no pensamento do autor? Até que ponto a categoria inovadora Cristo-"gênese" é capaz de contribuir para o atual discurso da teologia natural? O estudo, não prescindindo da vida pública de Jesus, quer mostrar que Cristo é a razão de Deus para o mundo e, por isso, o "sentido" do cosmo e a "meta" da história. É aquele do qual se pode dizer que "omnia in ipso constant".



## PALAVRAS-CHAVE

Teilhard de Chardin. Cristogênese. Teoria da evolução. Cristo – Alfa e Ômega.

## RÉSUMÉ

Le but de cette recherche est de travailler sur l'extension de la catégorie de christogenèse chez Teilhard de Chardin. Cette catégorie, génialement saisie par le savant français, nous révèle l'action du Christ, Alpha et Oméga, des origines du cosmos à sa transfiguration (à la parousie). Une action qui énergise, polarise, amorise et agrège tout. L'extension de cette catégorie suggère un élargissement "surprenant" de l'oeuvre de rédemption. Afin de démontrer comment se produit cette extension de la christogenèse et son rapport avec le mystère de la rédemption, la méthode utilisée sera à la fois herméneutique, synthétique et déductive. La thèse est composée de trois parties. La première abordera la *christogenèse dans le cosmos*; la deuxième, la *christogenèse dans l'histoire du cosmos*; et la dernière, la *christogenèse comme divinisation et transfiguration*. On se posera ensuite les questions suivantes: Quelle caractéristique l'extension de la notion de christogenèse, avec ses possibles implications pour penser la dimension ubiquiste de la rédemption, reçoit-elle dans la pensée de Teilhard de Chardin? Jusqu'à quel point cette catégorie innovatrice de la Christo-genèse peut-elle contribuer au discours actuel de la théologie naturelle? Sans faire abstraction de la vie publique de Jésus, cette étude visera à confirmer que le Christ est la raison de Dieu pour le monde, le "sens" du cosmos et le "centre" de l'histoire — Cet "omnia in ipso constant".



## MOTS CLÉS

Teilhard de Chardin, christogenèse, théorie de l'évolution, Christ – Alpha et Omega.

## ABSTRACT

This research aims at studying the extension of the category of Christogenesis in Teilhard de Chardin. This category, well understood by the French scientist, reveals to us the action of Christ, the Alpha and Omega, from the origins of cosmos to its transfiguration (at the Parousia). An action that energizes, polarizes, amorizes and congregates everything. The extension of this category suggests a “surprising” broadening of the work of redemption. In order to show how the extension of christogenesis, and its relationship with the mystery of redemption, happen, the method utilized will be at the same time hermeneutic, synthetic and deductive. The thesis is composed of three parts. The first part examines Christogenesis in the cosmos; the second, Christogenesis in the history of the cosmos; and the last one, Christogenesis as divinization and transfiguration. It will then address the following questions: Which characteristic does the extension of the notion of Christogenesis, and its possible implications for thinking the ubiquist dimension of redemption, receive in Teilhard de Chardin’s thought? To what extent can the innovative category of Christo-genesis contribute to the present discourse of natural theology? Without dispensing with the public life of Jesus, this study aims to confirm that Christ is God’s reason for the world, the meaning of the cosmos and the centre of history, the “omnia in ipso constant”.



## KEYWORDS

Teilhard de Chardin, Christogenesis, theory of evolution, Christ – Alpha and Omega.

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIAÇÕES

### 1 Obras e correspondências de Teilhard de Chardin

Le Phénomène Humain. v. 1.

O Fenômeno Humano. v. 1.

L'apparition de l'Homme. v. 2.

La Vision du Passé. v. 3.

Le Milieu Divin. v. 4.

O Meio Divino. v. 4.

L'Avenir de l'Homme. v. 5.

L'Energie humaine. v. 6.

L'activation de l'Energie. v. 7.

La place de l'homme dans la nature. v. 8

Science et Christ. v. 9.

Comment je crois. v. 10.

Les directions de l'Avenir. v. 11.

Écrits du Temps de la Guerre. v. 12.

Le coeur da la Matière. v. 13.

Lettres d'Egyte: 1905-1908.

Genèse d'une pensée. Lettres, 1914-1919.

Les neuf cahiers manuscrits du "Journal", de 1915 à 1925.

Notes de retraites: 1919-1954.

Lettres de voyage. 1923-1955.

Correspondance. Pierre Teilhard de Chardin e Lucile Swan.

### 2 Outras siglas

Ad. Haer - Adversus haereses

AT - Antigo Testamento

Carn.- De Carne Christi

De Civ. Dei - De Civitate Dei

Dem. - Démonstration de la preédication apostolique

NT - Novo Testamento

ST - Suma Teológica

**3 Siglas referentes a documentos eclesiais**

DH - DENZINGER-HÜNERMANN

*DV* - CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*

*GS* - CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*

*LG* - CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*

*VS* - Carta encíclica *Veritatis Splendor*

**4 Abreviaturas**

BAC - Biblioteca de autores cristãos

Cf. - Confira

Dir. - Direction

ed. - Edição

n. – Número

Orgs.- Organizadores

p. – Página

Prod.- Producteur

Réal. – Réalisateur

séc. - Século

s.d. - Sem data

v. - Volume

As abreviaturas bíblicas seguem a tradução da Bíblia de Jerusalém.

*O asterisco diante de um título significa alguma carta inédita de Teilhard.

**SUMÁRIO**

INTRODUÇÃO GERAL ..... 15
**PARTE I - A CRISTOGÊNESE NA HISTÓRIA DO COSMO *"... ET PARTURIT USQUE ADHUC"*** ..... 26
**Introdução** ..... 26
**1 UM COSMO PROCESSUAL E ALEATÓRIO** ..... 29
**Prolegômenos** ..... 29
1.1 UM MUNDO EM DEVIR, NUM OCEANO DE ENERGIA: A EVOLUÇÃO CÓSMICA ..... 31
1.2 NATUREZA PROCESSUAL, CONTINGÊNCIA HISTÓRICA: A TEORIA DA EVOLUÇÃO ..... 38
1.3 CENÁRIO EVOLUTIVO: "SEMENTEIRA FÉRTIL" PARA UMA TEOLOGIA NATURAL ..... 45
**Anamnese prospectiva** ..... 54

**2 TEILHARD E AS SEMENTES DA CRISTOGÊNESE** ..... 57
**Prolegômenos** ..... 57
2.1 HERANÇAS FAMILIARES ..... 58
2.2 O DESABROCHAR DA INTUIÇÃO DE CRISTOGÊNESE ..... 62
2.3 UM SOBREVOO SOBRE AS OBRAS DE TEIHARD ..... 71

**3 DA COSMOGÊNESE À CRISTOGÊNESE** ..... 77
**Prolegômenos** ..... 77
3.1 A TRANSFORMAÇÃO E A UNIÃO CRIADORAS ..... 78
3.2 "A CRIAÇÃO COMO EVOLUÇÃO" ..... 84
3.3 DA COSMOGÊNESE À CRISTOGÊNESE ..... 93
3.3.1 A perspectiva fenomenológico-científica ..... 93
3.3.2 O plano da opção filosófica ..... 100
3.3.3 Perspectiva teológica ..... 102
Anamnese prospectiva ..... 104
Conclusão da primeira parte ..... 105

**PARTE II - A CRISTOGÊNESE NA HISTÓRIA DO SER HUMANO "IPSE EST QUI REPLET OMNIA"** ..... 107
**Introdução** ..... 107

**4 A ENCARNAÇÃO: "PRODIGIOSA OPERAÇÃO BIOLÓGICA"** ..... 110
4.1 O CRISTO-UNIVERSAL: "EXPLICAÇÃO INEVITÁVEL DA ENCARNAÇÃO" ..... 111
4.2 O HOMEM-JESUS, *PHYLUM* RELIGIOSO NA ANTROPOGÊNESE ..... 119
4.3 CORPO DE CRISTO: CENTRO FÍSICO DA HUMANIDADE E DO COSMO ..... 128
**Anamnese prospectiva** ..... 136

**5 A REDENÇÃO ENTRE A EXPIAÇÃO E A EVOLUÇÃO** ..... 138
**Prolegômenos** ..... 138
5.1 "A FACE CRIADORA DA REDENÇÃO" ..... 139
5.2 O MAL E O PECADO ORIGINAL NA DIMENSÃO DO COSMO ..... 150
5.3 "JESUS: O QUE CARREGA O PESO DA CRIAÇÃO – OS PROGRESSOS DA MARCHA UNIVERSAL" ..... 164
**Anamnese prospectiva** ..... 172

**6 A RESSURREIÇÃO: "CRISTO, A MEDIDA E A CABEÇA DA CRIAÇÃO"** ..... 176
**Prolegômenos** ..... 176
6.1 A MORTE E A RESSURREIÇÃO ..... 177
6.2 O RESSUSCITADO: CENTRO UNIVERSAL "*OMNIA IN IPSO CONSTANT*" ..... 185
6.3 O MISTÉRIO DO CORPO DO RESSUSCITADO: TRANSFIGURADO E GLORIFICADO ..... 189
**Anamnese prospectiva** ..... 196
**Conclusão da segunda parte** ..... 198

**PARTE III - A CRISTOGÊNESE COMO DIVINIZAÇÃO E TRANSFIGURAÇÃO "IN IPSO ENIM VIVIMUS ET MOVEMUR ET SUMUS"** ..... 201
**Introdução** ..... 201

**7 A EUCARISTIZAÇÃO DO SER HUMANO E DO COSMO** ..... 204

**Prolegômenos** ..... 204
7.1 “AS EXTENSÕES REAIS E FÍSICAS DA PRESENÇA EUCARÍSTICA” ..... 205
7.2 A EUCARISTIZAÇÃO DO SER HUMANO E DO UNIVERSO: O “MEIO DIVINO” 217
7.3 A EUCARISTIA E A IGREJA, CORPO MÍSTICO DE CRISTO ..... 227
**Anamnese prospectiva** ..... 238

**8 A PARUSIA: O TRIUNFO FINAL DO CRISTO REDENTOR** ..... 240
**Prolegômenos** ..... 240
8.1 A PLEROMIZAÇÃO: A CONSUMAÇÃO DA UNIÃO CRIADORA DO COSMO EM CRISTO ..... 241
8.2 “PARUSIA CRÍSTICA E MATURAÇÃO HUMANA” ..... 248
**Anamnese prospectiva** ..... 257

**9 A TEOLOGIA NATURAL CRISTÃ** ..... 260
**Prolegômenos** ..... 260
9.1 UMA APROXIMAÇÃO AO ESQUECIMENTO DA FIGURA DO CRISTO ..... 261
9.2 O CRISTO NA TEOLOGIA NATURAL ..... 265
9.3 O ADVENTO DA ECOTEOLOGIA ..... 273
**Anamnese prospectiva** ..... 281
**Conclusão da terceira parte** ..... 283

**CONCLUSÃO GERAL** ..... 285
**APÊNDICES** ..... 317
**SÃO PAULO E TEILHARD: “CHRIST TOUJOURS PLUS GRAND”** ..... 317
**“MEIO DIVINO”** ..... 331

# INTRODUÇÃO GERAL

As relações entre evolução cosmológica, biológica, humanidade e Deus ocuparão nosso labor, no esforço de pensarmos o universo n'Aquele em quem "omnia in ipso constant" (Cl 1,17). Atualmente, há um intenso debate sobre a importância do diálogo que a teologia deve estabelecer com a cultura e a ciência. Este diálogo é estimulado pela urgência, pela complexidade e pela globalidade dos problemas de nosso mundo (as descobertas científicas, as novas tecnologias, a destruição dos ecossistemas, etc.). Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) foi o pensador católico que, no século XX, mais promoveu esse debate, construindo uma síntese entre duas visões de mundo: a da *fé cristã* e a do *pensamento científico*. Instiga-nos o fato de que, na atualidade, um dos grandes desafios para a teologia seja o apelo à construção de uma teologia dialógica.

Esta foi a questão que desencadeou nossa pesquisa. O cruzar do olhar com outros campos do saber é renovação em práticas fossilizadas da fé cristã. O que Teilhard já profeticamente intuíra, e ao nosso olhar é grave, é que o cristianismo tem necessidade de uma forte infusão de seiva humana, renovada e corajosa. Se existe uma indiferença crescente das pessoas pelo cristianismo é porque ele cessou de agradar[1]. Trabalhar com o jesuíta é uma escolha que se deve ao fato de que ele, embora não tenha sido um teólogo de profissão, fez de seu ofício de paleontólogo um meio para estabelecer contato com as verdades e as realidades da fé. Como sábio, buscou direcionar suas intuições e reflexões ao cristão inquieto e desejoso de encontrar uma resposta convincente e uma garantia final para suas realizações terrenas. Também procurou encontrar uma nova linguagem para expressar os dogmas cristãos no cenário evolutivo do mundo. No decorrer de sua vida, experiências humanas, religiosas e profissionais o conduziram a fundar uma verdadeira exigência cósmica para a teologia cristã, traduzida numa imponente *Weltanschauung* (visão de mundo), em particular dos tempos atuais. É o caso da experiência humana do sacerdote e soldado que viveu a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) nas trincheiras. A experiência do cientista e "peregrino", durante a prolongada estadia no seio da cultura oriental, e sua sensibilidade paleontológica e geológica o levaram a buscar as origens da humanidade.

---

[1] Cf. TEILHARD, *Les directions de l'Avenir*, v. 11, p. 33-34.

Nossa aproximação do gênio teilhardiano focalizará a temática cristológica, por duas razões. A primeira consiste na tarefa premente de trabalhar a dimensão cósmica da cristologia. A Comissão Teológica Internacional chama a atenção para duas dimensões da reflexão cristológica que merecem ser aprofundadas. Trata-se da dimensão pneumatológica e da dimensão cósmica. Embora não suficientemente estudadas, guardam uma grande riqueza e densidade de significado. O documento define a cristologia cósmica como a que mostra a "significação última da cristologia, que não toca somente a todos e a cada uma das criaturas celestes, terrenas e infernais, mas também a todo o mundo e a sua história" (Fl 2,10)[2].

Nossa pesquisa não busca em nada relativizar a importância do enraizamento histórico da revelação em Jesus Cristo, mas quer confirmar, pela via da teologia natural cristã, que o Cristo é a razão de Deus para o mundo e, por isso, o "sentido" do cosmo e a "meta" derradeira da história em perene evolução. Nossa investigação, por isso, caminhará de forma a explorar a dimensão cosmológica da cristologia. Nesse percurso, não temos a menor pretensão de fazer um estudo exaustivo do tema, muito menos de encontrar soluções para questões relacionadas ao pensamento teilhardiano, que continuam abertas e em discussão.

A *segunda razão* de nosso estudo, em menor proporção, diz respeito aos desafios das questões ambientais. A tomada de consciência atual em assunto de ecologia convida o teólogo a reconsiderar a relação entre Deus e a natureza, e, mais especificamente, entre o Cristo e o universo no seu conjunto. Em um mundo tão grande ao olhar da ciência, como assumir teologicamente o caráter universal da fé cristã?

Oportunamente, cabe frisar que não somos especialistas em ciências naturais. Mas, na medida em que esse domínio interfere com uma certa visão do humano, do mundo, da natureza, como estudiosa da teologia, propomo-nos cruzar olhares que, embora diferentes, são complementares. O pensamento teológico, cujo objeto de estudo é o sobrenatural, é também um pensamento que toma como ponto de partida situações concretas, sujeitas a experiência científica. Assim, o mundo, a natureza, o ambiente, a relação do ser humano com isso, tudo faz parte da investigação teológica.

A hipótese que orienta e motiva nossa pesquisa é a noção teilhardiana de *cristogênese* que nos revela o "Christ toujours plus grand", o "Cristo crescendo sempre mais", o "Cristo em gênese", o "Cristo que aparece cada vez mais". Tais afirmações serão traduzidas e parafraseadas ao longo de nosso trabalho.

---

[2] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Documentos 1969-1996. *Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. Madrid: BAC, 1998. p. 239-240. p. 240. (BAC, 587).

Teilhard, educado e formado na cristologia tradicional, demasiadamente delimitada no tempo e no espaço, ousou estendê-la desde a origem do cosmo até a transfiguração do cosmo (na parusia). Além disso, ele teve a coragem de envolvê-la visceralmente no vir a ser, ou seja, no processo evolutivo do "estofo cósmico", no qual Cristo Jesus, "Alfa e Ômega", tudo energiza, polariza, *amoriza* e congrega, tornando-se, dessa maneira, a *Cristogênese*. Tal concepção teológica, original e inovadora, não foi bem compreendida em sua época, a ponto de suscitar discussões e polêmicas, embora animosas, mas que se revelarão frutíferas no "magistério" futuro da Igreja.

Esta categoria não surgiu nos primeiros escritos do autor, isto é, em *Les Écrits du temps de la guerre* (1916-1919), nem em ensaios próximos a esse período. O termo *gênese*, em relação a Cristo, foi utilizado em 1938. A noção de *cristogênese* foi aplicada à natureza física da encarnação em 1939. O desenvolvimento subsequente do conceito foi explorado, sobretudo, na análise do papel da Igreja como "phylum" de amor no processo evolucionista. A categoria, mencionada em alguns escritos, ganha *extensão* e se mostra em toda a sua riqueza, embora de forma dispersa e fragmentada, nos opúsculos teilhardianos.

Elaboramos, a respeito, uma hipótese, que pretendemos provar com o presente trabalho, que estruturamos em três partes, sobrepostas e encadeadas. A hipótese principal - *Christ toujours plus grand* – se desdobrará em três hipóteses menores, interligadas, a serem argumentadas e comprovadas no percurso da investigação. De início, na primeira parte, a *cristogênese na história do cosmo*, avaliaremos o Cristo crescendo sempre mais, antes no universo, dinamizando, no interior da matéria, todo o seu processo evolutivo. A seguir, com a *cristogênese na história do ser humano,* evidenciaremos o Cristo imergindo nas entranhas insondáveis da terra para dinamizá-la, energizá-la, sustentá-la e redimi-la. Por fim, na última parte, a *cristogênese como divinização e transfiguração,* verificaremos de que maneira o Cristo vai divinizando e transfigurando o mundo em que vivemos.

A extensão da categoria *cristogênese* sugere-nos uma ampliação surpreendente da obra da redenção. O autor estimou que a redenção constitui uma verdadeira história, cuja unidade interior e fundamental resulta de sua condição transcendental, a saber, do amor divino. Sua espiritualidade, encarnada no "húmus cósmico", originou uma teologia da história da redenção na qual cada acontecimento vem a seu tempo. Assim, intuímos que a ampliação da obra da redenção pode se estender 'para trás', desde a origem do cosmo, e 'para frente', até a transfiguração do cosmo.

Em função do encadeamento dessas hipóteses, ao final da pesquisa dever-se-á ter respondido às seguintes perguntas:

- Que tipo de caraterística a *cristogênese*, até então desconhecida, com suas possíveis implicações para pensar a dimensão ubiquísta da redenção, assume no pensamento do autor?

- Até que ponto esta categoria inovadora - "Cristo-gênese" - é capaz de contribuir para o discurso da teologia natural atualmente desenvolvido?

Estas questões podem ser desdobradas, gerando outras mais específicas, a saber:

- Como se realiza a *cristogênese na história do cosmo*, movida pela união criadora" e transformadora, em sentido processual e convergente, da dimensão *cosmológica* da redenção?

- Em que medida os mistérios da encarnação, da redenção e da ressurreição revelam a *cristogênese na história do ser humano*, inscrita na genealogia da Árvore da Vida, e como se refletem na dimensão *antropológica* da redenção?

- De que maneira a *cristogênese, como divinização e transfiguração* do ser humano e do cosmo, evidencia, em sentido pleno e escatológico, a dimensão *teológica* da redenção?

Para responder satisfatoriamente a tais perguntas — gerais e específicas —, aplicaremos um método que denominamos hermenêutico-sintético-dedutivo. Ele será aplicado na leitura dos 13 volumes das correspondências do Diário, dos artigos e das notas de leitura de Teilhard de Chardin. Com isso, queremos indicar que procederemos com uma interpretação dos escritos bibliográficos organizados de forma sintética e sistemática, inferindo deles o objeto que julgamos nortear toda a construção cristológica do autor, ou seja, a extensão que a noção de cristogênese ganha em seu pensamento e sua relação com a redenção.

Para a primeira parte, capítulo 3 (seção 3.2), a segunda e a terceira parte da tese recorreremos a dados da Sagrada Escritura, da Patrística, da Tradição, do Magistério, assim como aos especialistas ou comentadores clássicos do jesuíta: Henri De Lubac, Émile Rideau, Bruno Solages, Madeleine Barthélemy-Madaule, Gustave Martelet, Peter Smulders, Peter Schellenbaum, David Grumett, Christopher Mooney, George Crespy. A retrospectiva da história lembra-nos, por um lado, que o fazer teológico sempre os escuta como ponto de partida. Todo olhar para o futuro precisa conter um olhar voltado para o passado! Por outro, trata-se de ver até que ponto as fontes referidas ressoam no pensamento do místico francês,

fazendo-o avançar em sua proposta de um novo e original cruzamento dos olhares entre os saberes.

É importante que fique bem claro, nesse caminho, que o recurso imprescindível a essas fontes, devido a exigências metodológicas, será sintetizado. Quem protagonizará totalmente a cena será Teilhard. As duas partes da tese acima referidas poderiam insinuar alguma ambição da pesquisadora em construir um compêndio cristológico. Esclarecemos não ser nossa pretensão! É preciso passar pelos mistérios da vida do Nazareno (2ª parte) e, a seguir, pela eucaristia e a parusia (3ª parte) para, enfim, demonstrar as hipóteses propostas e defendidas.

Cada parte que compõe o "corpo" da tese apresentará três capítulos com objetivos menores. Cada capítulo foi estruturado em três seções, que visam a levantar os elementos para demonstrar a hipótese relativa a cada parte. A primeira seção da segunda e da terceira parte se destinará sempre a oferecer uma *visão geral* da concepção do autor acerca do tema em questão, sem qualquer pretensão de esgotar um pensamento tão vivo e tão vasto. Este procedimento pretende ajudar o leitor a visualizar de antemão o *todo*, o panorama no qual irá transitar, para, em seguida, atingir as partes, desentranhando os mistérios e as belezas do caminho. Acreditamos que tal opção auxiliará o leitor a ter uma noção geral da res-semantização dos dogmas à luz da teoria da evolução. O capítulo oito (8) constituirá exceção. Suas duas seções que se movimentarão de modo diferente. Apresentaremos, inicialmente (seção 8.1), a categoria do pensamento teilhardiano que prepara o mistério parusíaco. Em seguida (seção 8.2), a concepção da parusia no esquema evolutivo.

A exposição preliminar de cada capítulo, intitulada "Prolegômenos", justifica-se pela necessidade de fornecer ao leitor as ideias-chave acerca do tema a ser trabalhado, além das provocações e/ou interrogações que brotam do texto. A reflexão intitulada "Anamnese prospectiva", situada em seguida a cada capítulo, constitui um momento rememorativo e um esforço de lançar um olhar adiante no objeto de estudo, isto é, a cristogênese e sua relação com a dimensão *cósmica*, *antropológica* e *teológica* da redenção. É evidente que as seções podem inspirar outras questões adicionais a serem esclarecidas. Todavia, nosso foco se manterá no objeto da pesquisa.

Ao final das três partes haverá um apêndice. As palavras inspiradas de São Paulo, "omnia in ipso constant", preferidas de Teilhard de Chardin, parecem destilar a essência da cristogênese em todos os seus estágios. Trata-se da exegese da perícope de Cl 1,15-20, um dos textos do NT que mais destacam a função cósmica de Cristo. Este recurso se impõe ao

conjunto de nossa investigação, tendo sido o ponto de partida da reflexão cristológica do autor. Algumas vezes, nos permitiremos manter o tom poético-místico que caracteriza alguns escritos de Teilhard e que atestam sua reflexão construída na *adoração* do Cristo. Esperamos que o apoio numa linha poético-mística alivie a leitura, embeleze o texto e, sobretudo, consiga expressar o mínimo do que representa uma reflexão pulsante, porque extremamente viva, humana e existencial. Com tal procedimento, estaremos honrando também sua *Weltanschauung*, por sua vez intelectual e apaixonada, aureolada pela arte e pela poesia.

O enredo temático, diversificado, porém integrado à hipótese central - *Christ toujours plus grand* -, associado aos arranjos estruturais e aos procedimentos metodológicos adotados nesta pesquisa, deverá conduzir o leitor ao interior da construção original intuída por Teilhard.

A primeira parte da pesquisa apresentará a *cristogênese na história do cosmo*. O enredo temático do capítulo 1 tratará de uma visão geral e atual nos dois domínios científicos em que o autor desenvolveu sua cosmovisão: a evolução cosmológica e biológica. É indispensável conhecermos os terrenos nos quais o geólogo e o paleontólogo perscrutava os vestígios do passado.

Com certeza não o faremos com a profundidade de um especialista, mas certamente com a admiração e o encantamento de quem se surpreendeu com a argúcia racional dos cientistas da natureza e sua seriedade frente às pesquisas. Considerando o cenário evolutivo uma "sementeira fértil", desejamos descobrir seus reflexos no discurso da teologia natural (1.1, 1.2 e 1.3).

O capítulo 2 apresentará aquele que, sem dúvida, mais influenciou o discurso da teologia natural nos últimos tempos, Teilhard de Chardin. Alguns aspectos de sua vida, ao mesmo tempo filho da terra e filho do céu, bem como as abordagens que ele utilizou, são necessários para se compreender como seu pensamento nasceu e se forjou (2.1, 2.2, 2.3). No capítulo 3, percorreremos a visão ortogenética do jesuíta, o gigantesco processo da evolução, que avança passo a passo ao longo de bilhões de anos, amadurecendo através de uma maior complexidade e interiorização da matéria, desde as partículas elementares até as amplidões sem fim das galáxias cósmicas, passando pela biosfera das plantas e do mundo animal até o ser humano (3.1, 3.2, 3.3).

A segunda parte da tese se ocupará da *cristogênese na história do ser humano*. Num certo período da história evolutiva, na fase da socialização (de convergência ou expansão), "desabrochou a flor no caule de Jessé e da humanidade". Aqui, trabalharemos os

mistérios da vida do Nazareno (encarnação, morte e ressurreição) à luz da evolução. A morte e a ressurreição foram tratadas ao mesmo tempo pelo autor. Por questões metodológicas e didáticas, para facilitar a demonstração de nossas hipóteses, é aconselhável separar os mistérios.

O capítulo 4 contemplará a ***encarnação*** pelo prisma da longa preparação cósmica e da "prodigiosa operação biológica" no cimo da árvore da vida, quando o Cristo-universal, depois de providenciar a sua habitação na terra, se manifestou. A irrupção gratuita do Verbo, Jesus da história em cujo corpo físico convergem, pelo complexo trabalho evolutivo, todos os feixes do cosmo inteiro e do gênero humano (4.1, 4.2 e 4.3).

O capítulo 5 revelará que a ***redenção***, inserida no mistério da encarnação, é salvífica e libertadora do pecado. Nesta perspectiva, Cristo Jesus, o Nazareno, é redentor e salvador que carrega o peso da criação, de um mundo em progresso, pela dolorosa unificação e sofrida sublimação dos homens com Deus, seu Pai. (5.1, 5.2 e 5.3).

O capítulo 6 sublinhará que o Salvador e Redentor, pela cruz, ao romper os liames corporais, presentes entre o homem e o mundo, provocará um formidável evento cósmico no qual o Cristo Jesus, "Filho de Maria", ressuscitado, se revela como um centro universal, como "medida e cabeça" da Criação. Ele não somente unifica os elementos embrionários, mas também cobre a criação com o 'manto' da sua glória e do seu esplendor, merecendo, assim, honra e adoração. Numa palavra, o mistério da ***ressurreição*** é apenas um 'vestígio' de Deus na humanidade de morte, que se tornará, graças a Ele, a humanidade de vida. Seria o corpo do ressuscitado, na cosmovisão teilhardiana, uma neguentropia absoluta? Mesmo que o seja, a cristogênese não se detém aí, mas persiste ainda no corpo místico – Igreja -, na ascensão do ultra-humano e no cosmo sustentado e conservado pelo "amor-energia", para se concluir na parusia (6.1, 6.2 e 6.3).

A *terceira parte* investigará a *cristogênese como divinização e transfiguração*. Na história evolutiva do universo aleatório, comandado pelos acasos cegos, permanece uma última finalidade, graças ao acaso dirigido, a saber, o amor-energia de Deus, Cristo Jesus, *pantocrator* e *evolutor*, que cria e transforma, unifica e plenifica o cosmo inteiro. O capítulo 7 contemplará as extensões da *eucaristia*, pela qual o Cristo ressuscitado plasma e estabelece um vínculo entre os homens e o corpo místico, que é a sua Igreja. Além disso, assinalaremos de que maneira a transubstanciação da matéria do pão e do vinho se evade do altar, alcançando as fronteiras siderais e os confins do universo para tornar-se uma liturgia cósmica, ou seja, a missa sobre o mundo (7.1, 7.2 e 7.3).

O capítulo 8 refletirá sobre a ***parusia,*** um ponto culminante da diafania do Cristo, *pantocrator* e *evolutor*. O acontecimento da parusia é dependente da maturação planetária. A espera deste evento é, pois, encarnada. "*Pleromização"*, ou união criadora e cristogênese são termos sinônimos, utilizados para descrever o exercício do poder do Cristo como centro orgânico do universo (8.1 e 8.2). No capítulo 9, concluindo nossa tese, retomaremos o tema da teologia natural, cujo breve percurso histórico traçamos no capítulo 1 (seção 1.3). Mostraremos, em breve aproximação, como a figura de Cristo é imprescindível a um discurso marcado pela ciência. Teilhard de Chardin é, com certeza, uma figura que muito contribuiu para esse cenário. As reflexões acerca da teologia natural cristã parecem abrir-nos um horizonte interessante para pensar a ecoteologia (9.1, 9.2 e 9.3).

A pesquisa se justifica em vista da mudança epocal na qual vivemos. A pessoa de Jesus Cristo foi objeto de uma intensa busca ao longo da história da Igreja. Crentes e não crentes, místicos e teólogos investigaram a vida d'Aquele que se encarnou, morreu e ressuscitou em um determinado tempo e lugar da história da humanidade. A propósito disso, cada época fornece seu toque particular ao evento Cristo e aos acontecimentos de sua vida. É legítimo dizer aqui que, desde o século XVI, a busca teológica, bíblica e arqueológica tem sido mais crítica e mais experimental.

Numa época de desenvolvimento prodigioso das ciências, da tecnologia e de uma nova consciência da dimensão evolutiva, cósmica e ecológica da existência, os crentes não se contentam mais com viver na continuidade espontânea dos acontecimentos da vida de Jesus. Ao contrário, desejam *verificar* em todos os planos possíveis os fundamentos de sua fé[3]. É um fato, oportuno e providencial, que Teilhard tenha desenvolvido uma cristologia contextualizada. Sob esse título, "honramos uma intensa busca que se produziu durante os últimos decênios, seja com as novas preocupações científicas, seja em nome da pertença a uma cultura geograficamente situada" [4].

---

[3] Cf. SESBOÜÉ, Bernard. *Les "trente glorieuses" de la christologie* (1968-2000). Paris: Lessius, 2012. p. 5-20; 323-328. p. 6 (Donner raison, 34). Esclarecemos, para efeitos metodológicos e de formatação de acordo com o padrão ABNT e disposição do Vademecum (guia de redação da FAJE), que *citações em língua estrangeira* aparecerão no texto do trabalho em **tradução nossa,** com reprodução do mesmo texto em língua original em nota de rodapé, dispensada a anotação "tradução nossa". Igualmente, e pela possiblidade de opção permitida pelo Vademecum, com conhecimento e consentimento dos membros da banca, em caso de várias citações seguidas de um mesmo documento deixamos de utilizar os recursos da ABNT como: id. ibid. op. cit., apud...), repetindo, para maior clareza e utilidade do leitor, autoria e título da obra.

[4] SESBOÜÉ, Les "trente glorieuses", p. 323. Grifos do autor. "[...], *nous entendons honorer une recherche intense qui s'est produite au cours des dernières décennies, soit avec des préoccupations scientifiques nouvelles, soit au nom de l'appartenance à une culture géographiquement située"*.

Nosso cientista-místico, homem dotado de visão retrospectiva e prospectiva, abriu uma nova era no arcabouço teológico, solidificado há séculos... Pensar que a teologia ganha uma rajada de ar fresco, vendo o espírito de Cristo circular nos lençóis de água nascidos do universo, nas estratificações das camadas geológicas e o sentido da vida nas espirais ascendentes da história... Tais intuições nos estimulam a trazer à tona o que suspeitamos ser o subtexto do texto. Em outras palavras, expor a envergadura imponente, espacial e temporal da categoria *cristogênese*, eixo central e norteador, que se estende do Cristo Alfa ao Cristo Ômega, do *Fiat* original ao *Maranata* final. Também envolve, de forma orgânica e progressiva, a dimensão *cosmológica*, *antropológica* e *teológica* da redenção. Esta é *originalidade* de nossa pesquisa.

Com ela, enfrentamos limites de duas naturezas. O primeiro diz respeito às questões referentes ao olhar multidisciplinar pelo qual transita o pensamento teilhardiano. O segundo advém de questões com que nos defrontamos no conjunto dos escritos filosóficos e religiosos do autor.

Teilhard, com a sabedoria de ver horizontes mais distantes, cruzou genialmente os dados científicos, filosóficos e teológicos. Acreditamos, por isso, que esses três aspectos devam ser estudados em conjunto, a fim de se perceber suas conexões fundamentais. Esforçar-nos-emos para trabalhar o conteúdo, tão vasto e tão rico, observando nele e aprofundando, em particular, os dados teológicos, que são nosso alvo. Pelo fato de a construção do autor se mover em domínios diferentes, seu pensamento é extremamente complexo, de difícil compreensão, muitas vezes não suficientemente clarificado por ele mesmo. Reconhecemos, por essa razão, que nossa pesquisa sobre a categoria *cristogênese* está longe de esgotar o assunto, aliás ainda abordado pelos estudiosos, embora de modo fragmentário. Por se tratar, porém, de um tema fecundo e complexo, merecerá desdobramentos futuros.

Pelo que diz respeito ao nosso trabalho, admitimos limitações em relação a termos e conceitos científicos, já que as ciências naturais não constituem nossa especificidade nem nossa área de atuação.

Consideramos pertinentes, apesar disso, as provocações oriundas do campo científico, sobretudo no que desafiam a tradição cristológica. Não se trata apenas de colocar lado a lado duas leituras da realidade, mas de mostrar que o evento Jesus de Nazaré, único e irrepetível, torna possível outra visão da realidade. Uma visão particular, sem dúvida, mas capaz de dar sentido a um mundo humano e em constantes transformações. Por esta razão,

buscaremos, onde e se possível, ampliar o pensamento do autor. A tarefa já constituía uma questão pendente para o próprio Teilhard: "O que deve se tornar nossa Cristologia para permanecer ela mesma em um Mundo novo"?[5] Atender a essa pendência é nosso desafio! Reconhecemos não ser acanhado este objetivo; temos consciência do *risco* de não *sermos fiéis* ao que o autor pretendeu desenvolver. Aliás, ele próprio escrevia que sua única ambição era a de lançar os fundamentos de algo plausível, com chances de poder crescer[6]. Ora, compreender um mestre não é repeti-lo; é prolongá-lo; é fazê-lo fermento.

Nesta altura, é conveniente observar que os 13 volumes das Edições Seuil, nos quais nos baseamos, foram reagrupados segundo um plano temático arbitrário e não desejado por Teilhard. Esta questão dificultou sobremaneira nosso trabalho. Outra dificuldade foi a ausência de sistematização teológica dos conteúdos cristológicos. Eles se encontram esparsos em seus escritos. Isto será comprovado pelo leitor quando remetermos às notas de rodapé, sinalizando em que ensaios se encontra o tema abordado. Este fato, ao tempo em que dificultou nossas análises, demonstra que é *fatal* conceber a sua obra como uma teologia ou uma cristologia construída segundo os tratados sistemáticos, o que deveras não é, pois permanece sempre incompleta e circunstancial. Toda prudência é necessária no tocante à fragmentação de tal quadro, aparentemente deficiente, pois se trata de um domínio que o cientista-místico *não tinha pretensões de abarcar.*

De acordo com o teólogo George Crespy, todas as construções teológicas de Teilhard estão em relação estreita com a sua certeza de um crescimento evolutivo do mundo, através do homem, convergindo para um centro polarizador, *pantocrator* e *evolutor*. Em consequência disso, esta certeza afeta todas as aproximações dos problemas estudados. Portanto, para fazer uma crítica a Teilhard, é obrigatório, antes de tudo, examinar o sentido, o fundamento e a razão desta certeza, já que tudo resulta dela[7].

No quadro de uma grandiosa cosmovisão (*Weltanschauung*) em que, em última análise, se desenha a cristogênese, esperamos caminhar de tal forma a constatar em sua extensão Aquele no qual "omnia in ipso constant". A caminhada acontecerá no cone do tempo rumo à unidade final no Cristo Ômega. O cone do tempo é uma metáfora geométrica,

---

[5] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 95.

[6] Cf. TEILHARD, Lettre du 1$^{0}$ janv. 1954. In: CUÉNOT, Claude. *Pierre Teilhard de Chardin*. Les grandes étapes de son évolution. Paris: Plon, 1958. p. 482. "J'ai conscience, en tous mes travaux, d'être un simple résonateur, grossissant ce que les gens pensent autour de moi. Je ne suis, ni ne peux, ni ne veux être 'un maître'. Prenez en moi ce qui vous va, et construisez votre édifice".

[7] Cf. CRESPY, George. *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*. Suivi de « Mystique », inédit de Teilhard de Chardin. Paris: Universitaires, 1961. p. 132. (Encyclopedie universitaire).

tipicamente teilhardiana, destinada a significar no tempo orgânico o movimento convergente da *omegalização*. As reflexões aí propostas não dizem respeito a um tempo abstrato, mas a um tempo real, o da evolução do universo. Tempo bem existencial: de interrogações, ansiedades, emoções as mais preciosas e fundamentais do ser humano.

# PARTE I

# A CRISTOGÊNESE NA HISTÓRIA DO COSMO

# "... ET PARTURIT USQUE ADHUC"[1]

## Introdução

> *O Big Bang, que hoje temos como a origem do mundo, não contradiz a intervenção criadora, mas a exige. A evolução na natureza não é incompatível com a noção de criação, pois a evolução exige a criação de seres que evoluem.*
>
> (Papa Francisco[2])

Um universo rico e complexo desperta inúmeras interrogações em face do "mistério dos mistérios"[3]. De onde o cosmo surge e para onde ele vai? O que determina a flecha do tempo? Qual é a origem das leis físicas? A matéria é mesmo feita de partículas? Como podemos explicar a unidade da vida? De onde vêm a multiplicidade e a variedade das formas viventes, a capacidade de se renovar? Por que as espécies mudam e por que elas são bem adaptadas ou não à vida? O que é que guia esse processo? Há um plano por detrás dessa multiplicidade?

Estas são algumas questões referentes à cosmologia e à biologia evolutiva. A impressão vertiginosa de um universo aparentemente coerente - mas cujas dimensões, propriamente falando, astronômicas e que a todo momento lançam novas questões - não pode deixar indiferente o olhar do filósofo e do teólogo. Na contemplação da grandiosidade do universo, sobressalta-nos um incontido sentimento de reverência, perplexidade e atordoamento. O teólogo se põe a pensar: um universo de futuro incerto, de natureza

---

[1] Rm 8,22: "em trabalho de criação". Optamos por colocar os subtítulos das três (3) partes de nossa pesquisa com citações bíblicas em latim, pois Teilhard cita habitualmente os textos do NT nesse idioma.

[2] FRANCISCO, Papa. Trecho do discurso do papa Francisco, em 27 de outubro de 2014, diante de um grupo de membros da Academia de Ciências do Vaticano. Disponível em: <http://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2014/10/papa-diz-que-big-bang-e-teoria-da-evolucao-nao-contradizem-lei-crista.html>. Acesso em: 2 nov. 2014.

[3] DARWIN, Charles. *L'Origine des Espèces.* Paris: Flammarion, 1992. p. 45.

processual aleatória, parece questionar o projeto de uma cristologia que postula a figura estável e soberana do Pantocrator[4]. Que imagem do Cristo "*omnia in ipso constan*t" (Cl 1,17) esta nova concepção do mundo permite contemplar?[5]

O objetivo desta primeira parte é identificar como se realiza a *cristogênese na história do cosmo*, que é movida pela transformação e pela união criadoras. A partir daí, encontrar elementos que nos ajudem a pensar, em sentido processual e convergente, a dimensão *cosmológica* da Redenção. Para alcançar este objetivo, propomos três capítulos. Eles se justificam para demonstrar a hipótese que orienta a primeira parte da pesquisa: o *Christ toujours plus grand* dinamiza, do interior da matéria, todo o seu processo evolutivo.

O ponto de partida — *Um cosmo processual e aleatório* (capítulo 1) — é um modesto sobrevoo nas áreas que aparecem sob a pena de nosso autor — a *evolução cosmológica e a evolução biológica*. Esta opção, mencionada na introdução, quer conhecer os terrenos sobre os quais Teilhard construiu a sua cosmovisão e conferir a legitimidade de um possível debate com a teologia natural. Como nossa pesquisa se enquadra na linha da teologia natural, faremos um breve percurso histórico nessa disciplina, no intuito de avaliar possíveis relações com as ciências naturais.

Buscaremos, capítulo 2 — *Teilhard e as sementes da cristogênese* —, conhecer as raízes de seu pensamento sobre o Cristo e ver como sua presença se atesta de modo irresistível ao longo de toda a sua vida. O cenário da evolução do cosmo e dos viventes, conjugado com as inspirações bíblicas do primado de Cristo sobre o universo, conduziu o jesuíta a uma reflexão cristológica original. Um olhar mais amplo sobre seus escritos permite conhecer os pontos e os níveis nos quais ele estruturou metodologicamente seu pensamento.

No terceiro capítulo — *Da cosmogênese à cristogênese* —, conheceremos as categorias basilares da síntese teilhardiana. A partir da visão ortogenética, resultante da redução do múltiplo ao uno e da transfiguração da matéria em espírito, esclarece-se toda a

---

[4] O termo *Pantocrator*, na Bíblia Hebraica, refere-se ao nome de Deus (Sabaoth – Deus dos exércitos – 1Sm 17,47), traduzido nos LXX por *pantokrator* (Todo-Poderoso, Senhor do universo, Aquele que intervém no íntimo de todas as coisas por seu poder). No NT, este nome tem uma função litúrgica. Ele intervém ali num contexto escatológico, para ordenar o mundo à glorificação pascal do Cristo. Cf. BOULNOIS, Olivier. Potência Divina. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 1.414-1.417.

[5] Alguns pontos desenvolvidos na pesquisa nos apoiaremos na tese de Jean-Marc Moschetta. MOSCHETTA, Jean-Marc. Fondements d'une Christologie naturelle. La théologie naturelle contemporaine et la référence au Christ cosmique. Disponible en: <file:///C:/Users/Aparecida/Downloads/Th%C3%A8se-Moschetta-version-finaleUCL.pdf>. Accès en: 07 juil. 2014. p. 234.

perspectiva teilhardiana cósmica e religiosa. Investigando esse processo, em busca da *cristogênese na história do cosmo*, vamos percebendo que o mundo científico forneceu linguagem e símbolos para o que parece ser a fonte na qual o autor bebeu — a mística. Iniciaremos o desenvolvimento dos capítulos com *prolegômenos*. Uma exposição preliminar ao assunto permitirá, na entrada da cena, captar os movimentos ardentes e inquietantes que se desenrolarão ao longo das exposições. A seção *Anamnese prospectiva* irá rememorar e lançar algumas tímidas reflexões de uma teóloga iniciante.

# 1 UM COSMO PROCESSUAL E ALEATÓRIO

## Prolegômenos

A cosmologia sustenta suas teorias sobre o caráter evolutivo do cosmo[1].

O mundo visto pelos astrofísicos contemporâneos não aparece mais como um todo ordenado e sossegado. Um universo que se desvelava aos antigos como um pedestal imutável, com cenários de magnífica simplicidade, escondendo deles o processo da formação dos corpos celestes, a existência de buracos negros, é, na realidade, um mundo profundamente instável, sujeito a mudanças e aberto a novidades.[2] Os cientistas da natureza, "reclusos numa casca de noz", continuam a "explorar todo o universo e a avançar audaciosamente para onde até mesmo a *jornada nas estrelas* teme seguir, se os maus sonhos permitirem"[3].

A biologia evolutiva gerou teorias[4] e métodos que vêm aprofundando continuamente a nossa compreensão da evolução das espécies vivas. Cada disciplina das ciências biológicas, da biologia molecular à ecologia, foi enriquecida pela perspectiva evolutiva. "A evolução, que fornece uma estrutura que vai de genes aos ecossistemas, é a única teoria unificadora da biologia"[5]. O sucesso da teoria da evolução[6], hoje incontestável,

---

[1] A cosmologia contemporânea abraça uma variedade de disciplinas científicas e trata de questões concernentes ao caráter, à estrutura, à origem e até mesmo ao destino do universo. Seu principal objeto de investigação é a realidade física observável (espaço, tempo, matéria, causalidade) e suas origens físicas com a sua própria inteligibilidade. Não é claro, nas discussões e na pesquisa cosmológica, onde termina estritamente a análise científica e onde começa a reflexão metafísica e filosófica. A filosofia vê as mesmas realidades do ponto de vista de como elas são dadas a nós como conhecedores e do papel que elas desempenham na estrutura do conhecimento e da existência. Cf. STOEGER, William R. Contemporary cosmology and its implications for the Science – religion dialogue. In: RUSSELL, Physics, p. 219-247.

[2] Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 233.

[3] HAWKING, Stephen. *O universo numa casca de noz*. São Paulo: Arx, 2002. Esta frase de Hawking é um comentário ao pensamento de Shakespeare: "Eu poderia viver recluso numa casca de noz e me considerar rei do espaço infinito" (SHAKESPEARE, Hamlet, ato 2, cena 2). Esses pensamentos encontram-se na orelha do livro.

[4] *Teoria*, na ciência, é um corpo maduro e coerente de afirmações interconectadas, baseadas em raciocínios e evidências, que explicam uma variedade de observações. As teorias se desenvolvem quando são confrontadas com novos fenômenos ou observações, podendo, assim, ter partes descartadas, modificadas e/ou acrescentadas.

[5] FUTUYMA, Douglas J. (Ed.). *Evolução, Ciência e Sociedade*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Genética, 2002. p. 8.

[6] A teoria da evolução é um conjunto de afirmações a respeito dos processos da evolução tidos como causadores da história dos eventos evolutivos. Ela dá uma explicação geral que responde ao "porquê" e ao "como" os seres vivos são o que são, mostrando plenamente a unidade e a diversidade das espécies. Cf. FUTUYMA, Evolução, p. 9. Ela é construída a partir de fatos interpretados segundo o método científico: a *objetividade* (observação influenciada pelo real), a *classificação* (colocação em série dos resultados e sua comparação para precisar a classificação) e a *universalidade das leis da natureza* (válidas em todos os tempos e lugares). Cf. MALDAMÉ, Jean-Michel. En quête du propre de l'homme: notes de lecture sur la question de

como diz o teólogo dominicano Jean-Michel Maldamé, “é tal que a perspectiva evolutiva deixou de ser ponto de partida para se tornar um princípio geral”[7].

Tal afresco, majestoso e complexo, quer seja ele inspecionado pelo olhar do físico ou do biólogo, instiga uma atitude intelectual que honra a reflexão filosófica e teológica. A primeira, ocupada em avaliar o peso das palavras nos abismos do pensamento; a segunda, usa do rigor do raciocínio para encontrar a unidade do conteúdo da fé. Ambas, necessárias ao exercício laborioso de repensar e renovar seus discursos perante os desafios que o cenário das ciências da natureza impõe aos seus projetos.

Motivados pela inteligibilidade decorrente da cosmologia contemporânea e da teoria da evolução das espécies, objetivamos identificar as perspectivas que esses dois domínios científicos despertam ou provocam no discurso da teologia natural. Trata-se do objetivo do primeiro capítulo. Advertimos que a recorrência a uma breve análise desses dois campos se justifica pela razão de se conhecer, no que seja indispensável, os terrenos nos quais nosso autor perscrutava os vestígios do passado. A investigação contemplará três seções.

A primeira – *Um mundo em devir, num oceano de energia: a evolução cósmica* (1.1). A cosmologia moderna arruinou o esquema confortável de um cosmo imutável, garantidor da permanência dos princípios morais. Tudo no universo está em movimento, é efêmero, vivemos em tempos incertos... Após uma breve exposição desses elementos que compõem o discurso atual da cosmologia, consideramos pertinente evocar a visão de Teilhard acerca de sua construção cosmológica. Alguns cientistas da atualidade veem algumas de suas intuições repercutindo no pensamento científico atual.

A seguir, *Natureza processual, contingência histórica: a teoria da evolução* (1.2). A teoria da evolução das espécies mudou a visão fixista tradicional, fazendo aparecer a vida como resultado de um processo aleatório, oportunista. Aqui, seguiremos o procedimento adotado na seção anterior. Evocaremos alguns elementos da visão teilhardiana da evolução frente à posição atual da teoria. Cientistas atuais têm opiniões curiosas acerca da postura adotada pelo jesuíta.

A terceira seção, *Cenário evolutivo: sementeira fértil para a teologia natural* (1.3). Percorrendo, num modesto sobrevoo, a história da teologia natural, observaremos que é salutar para esta disciplina imbuir-se dos estudos cosmológicos e, sobretudo, da representação

---

la place de l’humanité dans le monde des vivants. *Revue Thomiste*, Toulouse, t. 109, n. 2, p. 253-307, 2009. p 253.

[7] MALDAMÉ, Jean-Michel. *Cristo para o universo*: fé cristã e cosmologia moderna. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 23.

darwiniana da vida. O breve percurso colocar-nos-á frente à legitimidade da teologia natural, bem como aos seus limites.

## 1.1 UM MUNDO EM DEVIR, NUM OCEANO DE ENERGIA: A EVOLUÇÃO CÓSMICA

O sentido de *cosmo*, do grego "ordem" ou "ornamento", "designa o universo, sem nenhuma limitação, desde as menores partículas atômicas até as mais afastadas galáxias"[8], ordenado segundo suas leis próprias. Para os gregos, criadores deste vocábulo, o cosmo era um sistema bem ordenado e harmonioso. O modelo cosmológico aristotélico-ptolomaico postulou que a terra era estática, o centro do universo, e que o sol, a lua, os planetas e as estrelas se deslocavam em órbitas circulares à sua volta. Na filosofia da causalidade aristotélica, que se harmoniza com a cosmologia das esferas, a física do céu (supralunar) permanece distinta da terra (sublunar). A natureza nos aparece geométrica. Considerava-se o mundo constituído de uma hierarquia de esferas celestes centradas sobre a terra. A física invocava uma noção de lugar que apenas expressava alguns aspectos da noção de espaço[9].

Esse mundo hierarquizado foi progressivamente abandonado entre os séculos XV e XVII. Os trabalhos de Nicolau Copérnico (1473-1543), Johannes Kepler (1571-1630) e Galileu Galilei (1564-1642) marcaram o início da mecânica celeste (o abandono das esferas celestes), que Isaac Newton (1642-1727) unificou com a mecânica terrestre. A nova física de Newton constituiu a primeira teoria científica do mundo[10]. Ele desenvolveu a teoria de como os corpos se movem no espaço/tempo e utilizou a matemática para analisar tais movimentos. O físico inglês elaborou também as leis da gravitação universal[11]. Newton, de certa maneira, aproximou as duas noções espaço/tempo, introduzindo uma aproximação geométrica, espacializada do tempo[12]. O tempo segue do passado para o futuro. A flecha do tempo marca

---

[8] COSMO. In: MOURÃO, Ronaldo Rogério de Freitas. *Dicionário Enciclopédico de Astronomia e Astronáutica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987. p. 204.

[9] Cf. HAWKING, Stephen W. *Uma breve história do tempo*. Do Big Bang aos buracos negros. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. p. 19-20. LACHIÈZE-REY, Marc. *Au-delà de l'Espace et du temps.* La nouvelle physique. France: Le Pommier, 2003. p. 12-52; 192-198.

[10] LACHIÈZE-REY. *Au-delà de l'Espace et du temps.* La nouvelle physique. France: Le Pommier, 2003, p. 30-32.

[11] Cf. HAWKING, Uma breve história do tempo, p. 22. Newton demonstrou, com a sua lei, que "a gravidade faz com que a lua se mova na órbita elíptica em torno da Terra, bem como a Terra e os planetas percorram trajetórias também elípticas em torno do sol".

[12] Cf. LACHIÈZE-REY, Au-delà de l'Espace, p. 47.

esta distinção[13]. A física newtoniana negligenciou a flecha do tempo e não levou em conta a irreversibilidade que alguns fenômenos físicos apresentam.

A cosmologia contemporânea nasce no início do século XX, principalmente da teoria da relatividade — Albert Einstein (1879-1955)[14] — e da física quântica[15]. Com um olhar evolucionista, organicista, temporal e holístico, ela se opõe às insuficiências do pensamento mecanicista, determinista e fragmentário da física dos séculos precedentes. A nova física lembra-nos que do infinitamente pequeno (quarks, prótons, nêutrons, elétrons, átomos, moléculas), que se ocupa do indeterminismo das leis físicas, ao infinitamente grande (estrelas, galáxias, planetas), que dá conta das forças de gravidade, tudo está em contínua expansão.[16]

A matéria nuclear, que é a que vemos no céu, não representa mais que 5% do conteúdo material global do universo. Por isso é que designamos, sob o nome de matéria negra, esta matéria-energia abundante, e ainda misteriosa, mas cuja existência não pode ser colocada em dúvida[17]. Este cosmo, com características presentes incertas, revela-se sujeito a uma expansão eterna[18]. A matéria escura é exatamente a matéria que não emite luz e, portanto, não se vê ao observar as estrelas e galáxias, feitas da matéria comum que constitui menos de 5% do que existe. Em 1998 foi descoberto que a velocidade de expansão do universo não está diminuindo, mas está acelerando, ao contrário do que se pensava antes! Assim, ficou excluída a possibilidade de o cosmo sofrer um futuro colapso. Para explicar esta aceleração da expansão, fala-se em "energia escura".

---

[13] Cf. LACHIÈZE-REY, Au-delà de l'Espace, p. 51-52. A noção de flecha estava já presente na "dimensão vertical (considerada como espacial), tal qual evocava a análise do movimento antes de Newton. Os corpos caem [...] para baixo e não para o alto, a vertical era orientada. Isso indica que ela possuía implicitamente uma natureza parcialmente temporal, e não somente espacial". Nota de rodapé n. 1, p. 52.

[14] A teoria da relatividade repousa sobre o fato de que não podemos mudar o ponto de referência sem levar em conta o tempo, enquanto na mecânica clássica apenas se levava em conta o espaço. Tendo constatado que a rapidez da luz é um limite intransponível, foi preciso corrigir os sistemas de transformação e associar tempo e espaço. Esta teoria liga a energia à massa e permite explicar a gênese dos elementos constitutivos do universo. Einstein prolongou a obra começada por Galileu e Newton. Pela primeira vez na história das ideias, foi evocado um espaço finito, mas sem fronteiras. Cf. MALDAMÉ, Jean-Michel. *Le Christ et le cosmos*. 2. ed. Paris: Vrin, 2001. p. 16-18. (Science – Histoire – Philosophie).

[15] A introdução da física quântica lembra-nos Lachièze-Rey, que, desde as primeiras décadas do século XX, representou uma revolução como a desencadeada pela teoria da relatividade. Inicialmente, ela operou no quadro geométrico newtoniano. Adaptada em seguida ao espaço-tempo, isto é, ao quadro da relatividade restrita, tomou a forma da teoria quântica dos campos (Cf. LACHIÈZE-REY, Au-delà de l'Espace, p. 12).

[16] Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 245-246.

[17] Cf. MAGNIN, Thierry. Du Big Bang à l'emergence de la vie: l'homme en quête d'origine. *Teilhard aujourd'hui*, Paris, n. 39, p. 13-27, sep. 2011. p. 17.

[18] Cf. STOEGER, William R. Contemporary cosmology and its implications for the Science – religion dialogue. In: RUSSELL, Physics, p. 219-222.

No final do século passado, o desenvolvimento do *standard model* de cosmologia, que incorpora a origem do *Big Bang* com a teoria de partículas elementares, explica como a bola inicial evoluiu para produzir o universo de hoje. A palavra modelo, utilizada pelos físicos, significa um quadro simplificado, expresso em símbolos matemáticos, cujos traços essenciais são pensados para corresponder à realidade[19]. Esse modelo fornece, no quadro da relatividade geral, uma interpretação geométrica coerente do universo. Há cerca de aproximadamente 13,8 bilhões de anos iniciou-se a expansão cósmica.

A história do *Big Bang* começou em 1927. De acordo com Lachièze-Rey, este modelo é o único compatível com a física do início do século XXI. Esta representação do início do universo não tem a ambição de tudo explicar; como toda teoria científica, possui uma validade limitada. Os limites do *Big Bang* resultam daqueles da física (eletromagnetismo, física nuclear, partículas, relatividade geral), sobre os quais ele está fundamentado[20]. O êxito do modelo do *Big Bang* deve-se a dois aspectos. Primeiro, trata-se de um modelo simples e natural, que descreve com precisão uma realidade *a priori* tão complexa como o universo. Segundo, porque esse modelo é consolidado por uma série de resultados de observações[21].

As condições existentes antes do *Big Bang* são especulações que a teoria convencional não contempla. O universo primitivo era muito quente, denso e irregular. Alguns minutos após a Grande Explosão, ocorreram reações nucleares. O hélio existente no universo foi sintetizado nessa ocasião. À medida que o universo se expandia, ele se esfriava. A radiação cósmica de fundo é um vestígio residual dessa era primitiva e tem sido denominada de bola de fogo primordial. À proporção em que a matéria do universo esfriava, ela ia se transformando em galáxias. As galáxias se fragmentaram em estrelas e se mantiveram agrupadas para formar imensos agregados em vastas regiões do espaço. Com a extinção das primeiras gerações de estrelas, elementos como o carbono, o oxigênio, o silício e o ferro foram sendo gradualmente sintetizados[22].

Novas estrelas se formavam a partir das nuvens de gás e de poeira. Os grãos de poeira juntaram-se uns aos outros, dando origem a corpos maiores, que aumentaram de tamanho devido à sua atração gravitacional, formando uma imensa variedade de corpos, asteroides, estrelas, galáxias e os planetas gigantes que constituem o sistema solar. O *Big*

---

[19] Cf. TIPLER, Frank J. The Omega point theory: a model of an evolving God. In: RUSSELL, Physics, p. 313-331. p 314.

[20] Cf. LACHIÈZE-REY, Au-delà de l'Espace, p. 192-193.

[21] Cf. LACHIÈZE-REY, Au-delà de l'Espace, p. 159-160. Grifo do autor.

[22] Cf. SILK, Joseph. *O Big Bang*. A origem do universo. Brasília: Universidade de Brasília, 1985. p. 6-7.

*Bang* conduz-nos, pois, através da evolução de todo o universo, desde os primeiros segundos do tempo até a formação da terra, ao desenvolvimento da vida, expandindo-se a um futuro talvez infinito[23].

A gênese do universo aparece como o estabelecimento progressivo para as possibilidades da vida. A cosmologia abre um discurso sob o ponto de vista antropológico; este, porém, permanece na fronteira da cosmologia e da metafísica[24]. Trata-se do princípio cosmológico antrópico, que coloca em evidência a conexão entre o universo e o homem[25]. Como o próprio nome sugere, o princípio antrópico se apresenta como um princípio físico. Seu enunciado não tem o estatuto de uma teoria, mas se trata de um acréscimo à lista dos princípios que constituem os axiomas da física moderna.

O primeiro enunciado do princípio antrópico foi formulado pelo astrofísico australiano Brandon Carter (1942), em 1974, com a seguinte afirmação: "O que podemos aguardar em observar deve ser compatível com as condições necessárias à nossa presença enquanto observadores"[26]. A discussão desse princípio conduziu a distinguir, entre outras interpretações, o *princípio antrópico fraco* e *o princípio antrópico forte*. O que gerou essas distinções foi a noção de condições necessárias. No princípio fraco, estas dizem respeito unicamente à nossa posição temporal no universo. No princípio forte, elas concernem mais ao conjunto das propriedades do universo, tanto cosmológicas quanto físicas[27].

Em sua forma *fraca*, o princípio enuncia a existência de condições necessárias à aparição do fenômeno humano. Na atualidade, esse princípio é considerado "um *princípio de auto-seleção observacional*, insistindo sobre o fato de que o *Homo sapiens*, que realiza as observações astronômicas e físicas, é apenas um instrumento de medida completamente especial"[28]. Nessa forma, ele deve ser aceito como aplicação direta da lógica científica habitual. O enunciado, em sua forma fraca, pode aparentar uma tautologia. Esse princípio se

---

[23] Cf. SILK, O Big Bang, p. 6-7.

[24] Cf. MALDAMÉ, Cristo para o universe, p. 71-82.

[25] Cf. DEMARET, Jacques; LAMBERT, Dominique. *Le Principe Anthropique*. L'homme est-il le centre de l'Univers? Paris: Armand Colin, 1994. p. 143-150; 247-254. p. 143. (Collection S). Os dois grandes promotores do princípio antrópico são o cosmólogo, físico e matemático inglês, John Barrow (1952), e o cosmólogo e físico americano Frank Tipler (1947). A obra clássica se intitula: BARROW, John D.; TIPLER, FRANCK J. *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

[26] DEMARET; LAMBERT, Le Principe, p. 143.

[27] Cf. DEMARET; LAMBERT, Le Principe, p. 143.

[28] DEMARET; LAMBERT, Le Principe, p. 153. Grifos dos autores.

reduz, no plano lógico, a expressar uma evidência: o universo como tal permitiu a emergência da vida; se isso não acontecesse, não seríamos os observadores vivos[29].

Em sua forma *forte*, o princípio atribui uma explicação finalista à evolução cosmológica. "O universo deve possuir as propriedades particulares que permitem à vida de se desenvolver em seu seio, a certo estado de sua evolução"[30]. O universo é tal que a vida deve necessariamente aparecer. Essa forma associa, primeiramente, a finalidade em jogo no universo a uma intenção transcendente. Segundo, a dinâmica científica recusa toda explicação que faça intervir qualquer finalidade. A interpretação finalista deixa a ciência e reaparece no quadro de uma filosofia da natureza.

Nessa busca universal pela compreensão do nosso mundo e pelo que isso implica para a humanidade, o cientista Teilhard de Chardin empenhou-se em mostrar a grandiosidade de um universo em devir, com significado. Não utilizando telescópios, mas, em sítios "clássicos", nos estratos sedimentares, em trabalho de prospecção e coleta de fósseis, com picaretas, pás e martelos, ele mostrou como as ciências naturais apontam para o mistério divino que pode ser descoberto na grandiosidade do universo em via de criação. Como constataremos no terceiro capítulo, ele nos mostrou que o conjunto do universo está em evolução e existe uma clara direção para a história cósmica.

A física fala do infinitamente pequeno e do infinitamente grande. Nosso autor postulou um terceiro infinito: o infinito da complexificação. No coração do fenômeno cósmico (nas dimensões físicas, temporais e espaciais), ao contrário de se desenhar uma tendência geral à desintegração, desenha-se uma corrente ascendente de complexificação acompanhada de consciência[31]. Assim, a complexificação caracteriza-se por uma "tendência do real em construir, nas condições favoráveis, dos edifícios cada vez mais ricos em interligações e cada vez mais bem centrados, resultando nos organismos vivos e no fenômeno da socialização"[32].

O sábio francês observou, pois, que o universo, como um todo, move-se em uma crescente complexidade, unificando-se irreversivelmente, em sua hipótese, no Ponto Ômega. Ao longo da pesquisa, exploraremos a noção de ômega. No entanto, já adentrando em sua

---

[29] Cf. DEMARET; LAMBERT, Le Principe, p. 154. LACHIÈZE-REY, Au-delà de l'Espace, p. 197-198.

[30] Enunciado de Barrow e Tipler, citado por Demaret (Le Principe, p. 148).

[31] Cf. TEILHARD, *L'activation de l'Energie*, v. 7, p. 150.

[32] CUÉNOT, Claude. Complexification. In: Id., *Nouveau lexique Teilhard de Chardin*. Paris: Seuil, 1968. p. 60. "Tendance du réel à construire, dans les conditions favorables, des édifices de plus en plus riches en interliaisons et de mieux en mieux centrés, aboutissant aux organismes vivants et au phénomène de la socialisation".

*Weltanschauung*, o primeiro sentido desse termo equivale a um ponto de convergência natural da humanidade e do cosmo[33]. A sua construção cosmológica é geométrica. Ele utilizou a imagem de um cone que coloca em evidência sua visão finalista de um universo convergente. Nesta cosmovisão, que tem como coordenadas fundamentais as dimensões de espaço e tempo, o cosmo entrou num regime de cosmogênese. Passamos de uma visão estática do universo, para outra, de um universo aberto, evolutivo e complexo.

Alguns autores sublinham que Teilhard não abordou as discussões dos modernos dados da astrofísica; ele não tinha consciência das implicações da física quântica, como nós a conhecemos hoje. No entanto, ele teve algumas intuições acerca de fenômenos físicos, que hoje apoiam concepções científicas. De acordo com o físico e filósofo das ciências, o francês Dominique Lambert, a energética teilhardiana sublinha, no nível das ciências, de um lado, a emergência de uma física de infinita complexidade, ao lado da que se liga ao infinitamente pequeno e ao infinitamente grande. De outro lado, a exigência de uma pesquisa que estabelece uma irreversibilidade intrínseca da natureza.

Lambert explica o *insight* do paleontólogo jesuíta. Em seu pensamento, cada etapa de convergência rumo ao Ponto Ômega é marcada por um crescimento do ser[34]. "A união, não esqueçamos, não transforma, não somente adiciona: ela *produz*. Cada nova união realizada aumenta a quantidade absoluta do ser existente no universo"[35].

Esta produção não perturba o jogo dos determinismos físico-químicos, pois Teilhard conjuga a causa final e a causa eficiente graças a uma energética interessante. Esta distingue e reúne, em toda realidade cósmica, a energia tangencial e a energia radial. A primeira considera as estruturas naturais sem recorrer à finalidade, seguindo os métodos usuais da físico-química. A segunda suscita e intensifica, ao longo do tempo, as interações entre os elementos do cosmo, a fim de fazer emergir as totalidades, caracterizadas por uma crescente complexidade-consciência, unificando-se em convergência ao Ômega[36].

O físico e teólogo francês Thierry Magnin situa a questão da convergência ao Ponto Ômega, intuído por Teilhard. Com certeza, diz-nos Magnin, nenhuma prova científica é fornecida sobre o Ponto Ômega de Teilhard. Entretanto, há a possibilidade de situar seu cone

---

[33] Cf. CUÉNOT, Oméga, p. 138-139.

[34] Cf. DEMARET; LAMBERT, Le Principe, p. 235.

[35] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 201. Grifo do autor. "L'Union, ne l'oublions pas, ne transforme, n'additionne pas seulement: elle *produit*. Chaque union nouvelle réalisée augmente la quantité absolue d'être existant dans l'Univers".

[36] Cf. DEMARET; LAMBERT, Le Principe, p. 235-236.

de convergência em um cone de divergência global[37]. Isto representa a noção que as ciências atualmente utilizam, e que aborda a ordem e a desordem de toda a evolução. A complexidade é fruto desta relação ordem-desordem. O cone de divergência representa o crescimento da entropia, da degradação da energia que é globalmente impiedosa. A ordem na desordem, aspecto da *neguentropia*, é representada pelo cone de convergência. Teilhard representou sua visão de mundo por um cone de convergência rumo ao Ponto Ômega, que, para ele, corresponde à abertura à vitória final da vida. Evidentemente, entre a divergência global e a convergência local, o jesuíta privilegiou a segunda[38].

O químico alemão Lothar Schäfer diz que Teilhard teve intuições com um possível fundamento na realidade quântica[39]. Assegura, por exemplo, que atualmente é possível conceber que as partículas elementares tenham propriedades semelhantes às da mente, porque podem reagir ao fluxo de informações como uma mente. Os objetos quânticos não têm inteligência, mas, sob certas condições, reagem de modo automático e mecânico a mudanças nas informações que temos sobre eles. O que conhecemos que pode reagir dessa maneira é uma mente consciente. Teilhard, em vários escritos, expressou a ideia de que um elemento de consciência é atuante em todos os níveis da realidade, desde a matéria bruta até o fenômeno humano de conhecimento reflexivo.

Este cenário de magnitude, que nos inspira sentimentos de reverência, perplexidade e desconfiança quanto aos discursos totalizantes sobre a natureza, encontra-se unido a outro cenário: o da biologia evolutiva[40].

---

[37] Cf. MAGNIN, Du Big Bang, p. 20.

[38] Cf. MAGNIN, Du Big Bang, p. 20.

[39] Cf. SCHÄFER, Lothar. Somos parte de um processo cósmico que está em andamento. Revista IHU On-line do Instituto Humanitas Unisinos. Publica entrevistas de assuntos tratados nas notícias do dia. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao140.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2013.

[40] "A biologia evolutiva é o estudo da história da vida e dos processos que levam à sua diversidade. Baseada nos princípios da adaptação, no acaso e na história, ela procura explicar todas as características dos organismos, ocupando por isso uma posição central dentro das ciências biológicas". FUTUYMA, Evolução, p. 3-5. As informações que se seguem acerca da teoria da evolução foram extraídas do material oferecido em sala, no curso de Evolução I, que a doutoranda fez na UFMG (no segundo semestre de 2011), oferecidos pelo professor Gustavo Kuhn, do Departamento de Biologia Geral da mesma universidade.

## 1.2 NATUREZA PROCESSUAL, CONTINGÊNCIA HISTÓRICA: A TEORIA DA EVOLUÇÃO

A emergência da ciência moderna, no século XVII, recusou a história natural de Aristóteles (384-322 a.C.). Até essa época, tal visão, enriquecida por outros pensadores, postulava a existência de uma causa final na natureza. A descoberta de novos países e de novas espécies vegetais contribuíram para as primeiras intuições da evolução. A Ilustração, no século XVIII, com sua ênfase no progresso e no poder da razão, foi cenário para o pensamento evolutivo. A concepção fixista das espécies vivas e do mundo, que perdurou até o final desse século, foi colocada em causa pela cosmologia, pela geologia, pela paleontologia e pela biologia.

O naturalista francês Georges-Louis Leclerc, conhecido por seu título Comte de Buffon (1707-1788), em sua obra *Histoire Naturelle* (1749), e o avô de Darwin, Erasmus Darwin (1731-1802), em *Zoonomie* (1794-1796), cogitaram ideias evolutivas.

A hipótese evolutiva pré-darwiniana mais significativa foi proposta por Jean-Baptiste de Monet, *chevalier* de Lamarck (1744-1828): a teoria da Progressão Orgânica. Os seus argumentos eram:

1. cada espécie atual se teria originado individualmente por geração espontânea na base de cadeia;
2. após surgirem, as espécies se transformam indefinidamente;
3. as formas de vida progridem invariavelmente em direção a uma maior complexidade e perfeição;
4. não existem relações evolutivas entre as espécies.

A Teoria da Progressão (dos animais) baseava-se em dois mecanismos que explicitavam por que as espécies mudam. O primeiro era que a transformação ocorria sob o impulso de uma *força interna.* O cientista francês concebeu um mecanismo desconhecido que fazia com que as gerações se desviassem entre si gradualmente, até que, após muitas gerações, estas diferenças se acumulariam, dando origem a uma nova espécie. A perspectiva é finalista. Entrementes, Lamarck contribuiu para a ciência ao recusar que a transformação que ocorria se devia ao fato de algo miraculoso, de intervenções sucessivas do Criador em sua obra.

O segundo mecanismo é o da *herança de caracteres adquiridos*. Lamarck sustentou que as espécies poderiam se transformar se as modificações surgidas durante o decorrer da vida de um indivíduo fossem herdadas. O caminho particular da progressão é

guiado pelo ambiente. Um ambiente em mudança alteraria as necessidades do organismo e este responderia a essa alteração mudando seu comportamento e, consequentemente, usando alguns órgãos mais do que outros. O uso e desuso alteram a morfologia, que é transmitida às gerações subsequentes[41].

O naturalista britânico Charles Darwin (1809-1882) desenvolveu uma teoria para explicar como a emergência de novas espécies toma lugar ao longo do tempo. Ele estava interessado não somente em agrupar evidências sobre a evolução, mas também em conceber um mecanismo que pudesse ser responsabilizado por ela[42]. A partir das observações e dos materiais coletados em sua viagem a bordo de uma embarcação da marinha britânica, H. M. S. *Beagle* (1831-1836), e da leitura do ensaio de Thomas Malthus (1766-1834) sobre população, Darwin desenvolveu a teoria da evolução por seleção natural[43].

As teses de sua teoria são:

1. os organismos mudam com o tempo (constatações feitas a partir de registros fósseis, distribuição geográfica das espécies, anatomia e embriologia comparadas, modificação de organismos domesticados);
2. ancestralidade comum (todas as espécies, atuais ou extintas, descendiam sem interrupção de uma ou poucas formas originais de vida; os seres vivos não surgiram, como na visão de Lamarck, por geração espontânea; a espécie humana é uma entre milhares de ramos, compartilhando ancestrais em comum com outras espécies);
3. gradualismo (as diferenças entre organismos evoluem pelo acúmulo de várias diferenças ao longo do tempo);
4. população como centro da evolução (a evolução ocorre através da mudança da proporção de indivíduos dentro de uma população que diferem por uma ou mais características);

---

[41] Cf. RIDLEY, Mark. *Evolução.* 3.ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 31-32. A teoria de Lamarck é errada porque não tinha extinção. Alguns autores afirmam que a sua ideia de diferenciação por meio de herança de caracteres adquiridos, seu grande erro, foi, na época, um grande passo em direção a um conceito correto de Evolução. O homem ocupava o mais alto posto da escala dos seres vivos elaborada pelo naturalista francês. Em sua concepção, as alterações nos seres vivos teriam como objetivo o surgimento do homem, passando, durante o processo, por todas as espécies da escala, em ordem crescente de complexidade. DIAS, Thomaz Lüscher. Uma breve história da Teoria da Evolução. Disponível em: <http://www.evolucaoemfoco.com.br/?cat=17>. Acesso em: 25 ago. 2011.

[42] Cf. RIDLEY, Evolução, p. 33-34.

[43] Malthus, em *An essay on the Principle of Population* (1798), observou que o crescimento da população humana é sempre limitado pelo estoque de alimento disponível. Desse modo, sempre teremos uma luta entre numerosas proles para quantidade de alimento limitado. Nesse contexto, a natureza cruelmente selecionará o forte e eliminará o fraco. Darwin, após ler Malthus, concluiu que em cada espécie viva a luta pela existência permitirá variações que favoreerão a preservação, enquanto que algumas desfavoráveis serão eliminadas. Cf. HAUGHT, John F. *Responses to 101 questions on God and evolution*. New York: Paulist Press, 2001. p. 5-68; 123-143. p. 7.

5. seleção natural (as modificações nas espécies, ao longo das gerações, é provocada pela seleção natural; devido à luta pela vida, as formas mais adaptadas à sobrevivência deixam uma geração maior e, automaticamente, aumentam em frequência de uma geração para a outra, enquanto os organismos geram descendentes com pequenas variações; essas variações, devido ao meio, podem ser favoráveis ou desfavoráveis ao descendente).

Para Lamarck, os seres se organizariam em uma longa série linear, progressiva, dos mais simples aos mais complexos: peixes, anfíbios, pássaros, mamíferos, homem em evolução sem ancestralidade comum e sem criação divina. Para Darwin, este esquema do transformismo não fazia sentido; daí a analogia com a árvore. Todas as espécies atuais seriam as mais evoluídas de suas linhagens, compartilhando o mesmo horizonte temporal. Evolução com ancestralidade comum.

Convém salientar que Darwin permaneceu na ignorância da causa que funda a variação na transmissão da vida. Posteriormente, é que dará a explicação. Como o ambiente muda ao longo do tempo, diferentes formas de uma espécie estarão mais adaptadas a ele do que as formas do passado. Desse modo, as formas adaptadas terão suas frequências aumentadas para sobreviver, enquanto as mal adaptadas terão sua frequência diminuída.

À medida que o processo continua, ele acaba "por resultar na formação de uma nova espécie"[44]. É o meio natural que representa a função do critério de seleção. A presença do sofrimento no mundo se explica pelas leis da seleção natural[45]. No entanto, a capacidade de sofrimento pode servir de causa de sobrevivência e reprodução, ao permitir a um organismo ser informado quando ele está em perigo. Não sentindo dor, um organismo poderia facilmente se extinguir. Convém destacar que é somente por empatia "pessoal", não envolvendo métodos científicos, que os cientistas podem atribuir, aos organismos em geral, poder de percepção pelos sentidos e pelo sofrimento[46].

Diferentes alternativas para a hipótese darwiniana da seleção natural foram propostas por volta de 1900 e incluíam, dentre outras, as teorias *neolamarckianas e ortogenéticas*. Estas duas categorias se sobrepunham e ambas eram motivadas pelo desgosto que muitos cientistas sentiam em relação ao materialismo da teoria da seleção natural. Eles

---

[44] RIDLEY, Evolução, p. 34.

[45] Cf. MALDAMÉ, Jean-Michel. *Création par évolution*: science, philosophie et théologie. Paris: Cerf, 2011. p. 127.

[46] Cf. HAUGHT, John F. Teilhard and the question of life's suffering. In: DUFFY, Kathleen (Ed.). *Rediscovering Teilhard's Fire*. Philadelphia: University Press, 2010. p. 53-67. p. 58.

buscavam por uma linha mais filosófica, cujas teorias concebiam a vida numa dimensão intencional e criativa. As diferentes teorias propostas pelo *neolamarkianos* baseavam-se na antiga ideia da herança de modificações adquiridas durante a existência de um organismo. As modificações podem ter sido consequência do uso de uma característica (como o exemplo de Lamarck, da girafa que alongava o pescoço para alcançar a folhagem), ou efeito direto do meio ambiente no desenvolvimento de um organismo (plantas que desenvolvem folhas espessas quando cultivadas quentes, em ambientes secos).

A *ortogênese*, nascida no final do século XIX, foi defendida especialmente por paleontologistas afetados pelas tendências que eles percebiam nos registros fósseis. A teoria ortogenética (linha reta) sustentava que uma espécie evolui em direção predeterminada sem o apoio da seleção. A gênese do ser vivo é ordenada. A teoria ortogenética se extinguiu quando o paleontólogo e biólogo americano George Gaylord Simpson (1902-1984), um dos participantes da Síntese Evolutiva, mostrou que a seleção natural, a genética, e uma leitura mais cuidadosa do fóssil poderiam registrar facilmente razões para todo o fenômeno que a ortogênese pretendeu explicar[47].

Entre os anos de 1930 e 1940, a teoria de Darwin, da seleção natural, foi integrada à teoria da hereditariedade do monge agostiniano, botânico e meteorologista austríaco, Gregor Johann Mendel (1822-1884). Estabeleceu-se então, o que é conhecido como neodarwinismo, teoria sintética da evolução ou síntese moderna[48]. A teoria sintética da evolução, tal qual é hoje largamente aceita, associa, entre os principais fatores de que é composta, a noção de seleção à noção de mutação, ao nível dos genes.

---

[47] Cf. FUTUYMA, Evolutionary Biology, p. 23-24.

[48] Os principais expoentes da síntese moderna foram: Ronald Aylmer Fisher (1890-1962) e John B. S. Haldane (1892-1964), na Inglaterra, e Sewall Wright (1889-1988), nos Estados Unidos. A reconciliação entre mendelismo e darwinismo inspirou novas pesquisas genéticas de campo e em laboratório. Os russos Sergei Chetverikov (1880-1959) e Theodosius Dobzhansky (1900-1975) marcaram essa nova etapa. Este último, no seu livro *Genetics and the Origin of Species* (1937), habilmente sintetizou a teoria genética da população, os dados sobre variação genética e as diferenças genéticas entre as espécies. Nesse conjunto de cientistas, destacam-se também: George G. Simpson, o zoólogo alemão Bernhard Rensch (1900-1990) e o zoólogo inglês Julian Huxley (1887-1975). A teoria sintética reconhece cinco tipos básicos de processos: *mutação gênica*, *mutação cromossômica*, *recombinação genética*, *seleção natural* e *isolamento reprodutivo*. Os processos acessórios que afetam esses cinco tipos são: *migração*, *hibridação*, *acaso* (*deriva genética*). A teoria da evolução, como toda teoria científica, repousa sobre princípios que não têm o mesmo estatuto dos fatos. Os fatos são inconstestáveis, enquanto os princípios podem ser recusados por razões filosóficas que escapam ao método científico. Os princípios da teoria da evolução são: a) o mundo é inteligível segundo uma exigência de cientificidade; b) a universalidade das leis e das regras que presidem aos fenômenos da natureza; c) a universalidade das leis da natureza está ligada a um princípio de homogeneidade que postula que a biologia defina regras; d) a diversidade dos seres vivos se inscreve sobre uma identidade comum; e) os seres vivos podem ser estudados pelos conceitos da sociologia matematizada; f) o ser humano não deve ser excluído da observação nem da explicação científica (Cf. MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 25-26).

Há uma variação na transmissão dos caracteres inscritos no genoma. A maior parte do tempo, as mutações conduzem a indivíduos menos adaptados, não viáveis. Outras vezes, porém, as mutações dão lugar a caracteres indispensáveis à sobrevivência da espécie, especialmente em caso de variação significativa do ambiente. O ponto essencial é que a mutação é aleatória, resultando numa visão diferente da vida, que não obedece a leis deterministas, mas a leis estatísticas. A noção de acaso é frequentemente utilizada[49] e permite uma irreversibilidade construtora de novidades.

Para o biólogo, a vida contém simultaneamente um elemento de ordem, representado, por exemplo, pela genética, e um elemento de desordem, degenerativo. Neste sentido, a morte é inseparável da vida e a organização do ser vivo é de fato uma reorganização permanente[50]. Os complementos aportados à teoria da evolução das espécies desde a proposição darwiniana não se limitam, entre outros pontos, ao quadro impiedoso da seleção natural. O desempenho dos fracos não é negligenciável no sucesso dos fortes.

> A própria teoria sintética da evolução está em evolução. Como sublinhou o papa João Paulo II, em seu célebre discurso à Academia Pontifical das Ciências, em 22 de outubro de 1996: 'mais que da teoria da evolução, convém falar de teorias da evolução''. Com efeito, numerosos modelos de explicação vêm completar e enriquecer essa teoria em vista de dar conta dos seus limites.[51]

Os estudos biológicos atuais mostram como ocorreu a evolução das espécies. A história da terra está dividida em três eras (Paleozoica, Mesozoica e Cenozoica). Estas, por sua vez, estão divididas em períodos, e estes, em épocas. A evolução da vida começa com o período pré-cambriano (cerca de 4 bilhões de anos — reações químicas acontecidas na terra, células e vida pluricelular), seguido do cambriano (cerca de 540 milhões de anos — plantas e animais pluricelulares). Segue-se a evolução das plantas terrestres (que datam de 430 milhões de anos); depois, a evolução dos vertebrados (aproximadamente 360 milhões de anos — peixes), seguida pela dos mamíferos (há cerca de 200 milhões de anos. Por fim, chega-se à evolução humana, que pode ser estudada no documento fóssil dos últimos quatro milhões de anos[52].

---

[49] Cf. MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 30-31.

[50] Cf. MAGNIN, Du Big Bang, p. 16 e 18.

[51] JOHN PAUL II, Pope. L'Église devant les recherches sur les origines de la vie et son évolution. Message à l'Académie pontificale des sciences, 22 octobre 1996. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione_fr.html *apud* MOSCHETTA, Fondements, p. 239-240.

[52] Cf. RIDLEY, Evolução, 2006, p. 546-574.

A humanidade pertence ao reino animal. As descobertas de fósseis humanos pré-históricos confirma uma evolução contínua e progressiva. De um lado, a passagem dos quadrúpedes aos bípedes. Do outro, a transição anatômica do cérebro do homem de Neandertal, que era maior do que o do *Homo sapiens* (homem moderno). No domínio científico, permanece aberta a questão do limiar da hominização, da pessoa humana. É o discurso filosófico que afirma a diferença de natureza entre o homem e o animal. Do ponto de vista científico, esta diferença de natureza não se apoia em dados paleontológicos, nem na análise das diferenças neurofisiológicas entre os hominídeos e os grandes primatas.

Os biólogos podem reconhecer nos seres vivos uma organização como condição indispensável à sua existência e à sua sobrevivência. A dificuldade surge quando se coloca a questão: a evolução tem um sentido? Esta questão escapa totalmente à ciência, mesmo se ela é indispensável para respondê-la[53].

Teilhard, no encontro com os pesquisadores anglo-saxões, em sua estadia na China, entrou em contato mais próximo com muitos aspectos da síntese moderna ou neodarwinismo[54]. Um dos aspectos da síntese moderna, a questão da genética, parece não ter chamado a atenção de nosso autor. Ele permaneceu fundamentalmente um paleontólogo[55]. Não tomou posição contra os seus colegas neodarwinistas, nem colocou em xeque os incontestáveis dados empíricos que embasam a teoria da evolução. O jesuíta, a exemplo de Darwin, dava margem ao papel do acaso e da seleção natural. “Emergência do mais apto, seleção natural: não são absolutamente palavras vãs, desde que não impliquem nem um ideal final, nem uma explicação última”[56]. É preciso, contudo, ressaltar que ele se esforçou para mostrar que o mundo que despontava de suas observações não caía no absurdo, mas tinha um sentido, uma finalidade.

---

[53] Cf. MAGNIN, Du Big Bang, p. 14.

[54] David Grumett explora como Teilhard funde as teorias da evolução lamarkiana e darwiniana, desenvolvendo a sua própria visão e, particularmente, sua defesa de que o lamarkismo é fundamental para a compreensão da fase humana da evolução (Cf. GRUMETT, David. Teilhard de Chardin’s Evolutionary Natural Theology. *Zygon*, Chicago, v. 42, n. 2, p. 519-534, june 2007. p. 520-524).

[55] Cf. GALLENI, Lodovico. How does the teilhardian vision of evolution compare with contemporary theories? *Zygon*, Chicago, v. 30, n. 1, p. 25-45, march 1995. p. 26. Id., Relationships between scientific analysis and the world view of Pierre Teilhard de Chardin. *Zygon*, Chicago, v. 27, n. 2, p. 153-166, june 1992. Galleni é professor de zoologia geral na Faculdade de Ciência da Agricultura da Universidade de Pisa. Atualmente, ele é um dos cientistas que retomam as intuições de Teilhard, no tocante às ideias sobre os mecanismos da evolução biológica e suas conexões com o neodarwinismo. Ele sustenta que um autêntico programa de pesquisa está emergindo dos ensaios científicos de Teilhard e podem servir para unificar recentes novidades em teoria evolucionista.

[56] TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 116.

A vida é um fluxo que obedece a uma lógica interna. Num universo em via de complexificação, o gosto de viver é a instância de fundo que move e dirige a evolução universal pelo eixo principal de complexidade-consciência. Esse eixo cósmico, o da complexidade-consciência, corresponde à "lei da sucessão de fenômenos em via de centração; expressam a correlação do progresso das relações, sempre mais numerosas e mais diferenciadas, religando os elementos de um sistema e do progresso da manifestação do centro psíquico"[57]. Em seu sistema de pensamento, a fórmula darwiniana dos *mais aptos* foi substituída pela fórmula dos *mais complexos*[58].

Admitida a afirmação de que o gosto de viver é a mola última da evolução, Teilhard chamou a atenção para o quanto este gosto pela vida deve ser uma disposição pela qual a vida, o mundo, a ação nos parecem luminosos, interessantes, saborosos[59]. Uma reflexão bem existencial, otimista, sem ser ingênua e sem desconsiderar o custo exorbitante da evolução, como veremos ao longo do trabalho. Ele aderiu à tese da ortogênese, nascida no fim do século XIX, já criticada em seu tempo[60]. Assim, como paleontólogo, pensou em termos de linhas evolutivas que continuavam ao longo do tempo e cobriam uma larga área (em escala continental). Assumindo essa posição, ele identificou a evidência de eventos que poderiam ser considerados exemplos de direcionalidade na evolução.

Teilhard aceitou inquestionavelmente a visão segundo a qual a seleção, pelo processo natural externo, fornece uma explicação compreensiva e suficiente da mudança evolutiva. Dominique Lambert lembra que a existência de uma causa final, como postulada pelo jesuíta, não exclui a existência de fenômenos aleatórios. O acaso é um dinamismo que estimula a exploração de caminhos que conduzem a um máximo de "complexidade-consciência"[61].

---

[57] BAUDRY, Gérard-Henry. Complexité-conscience (loi de). In: Id. *Dictionnaire Teilhard de Chardin*. Paris: Aubin. s.d. p. 26. (Science et Spiritualité). TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 58, 333s. TEILHARD, L'apparition de l'Homme, v. 2, p. 304; 309.

[58] Cf. TEILHARD, L'activation de l'Energie, v. 7, p. 240-247; p. 316. Grifos do autor.

[59] Cf. TEILHARD, L'activation de l'Energie, v. 7, p. 239.

[60] Teilhard participou, em 1947, do Colóquio Internacional sobre a evolução, em Paris. Nesta ocasião, ele se encontrou com um dos autores da síntese moderna, George Simpson. Nosso autor apresentou um caso da evolução direcionada, tomando como exemplo um pequeno grupo de roedores. Nas discussões que se seguiram, Simpson enfatizou que o elemento capaz de introduzir a direcionalidade era ainda a seleção natural. De fato, este exemplo parece respaldar a conclusão segundo a qual a ortogênese, se de fato realmente existe, é uma *ortosseleção*. De acordo com Galleni, a visão de Teilhard foi, até certo ponto, interpretada como aquela da síntese moderna. Na retomada da visão científica do jesuíta acerca da evolução, Galleni sustenta que nosso autor dedicou uma parte de sua pesquisa na busca de tendências evolutivas que explicassem a emergência da noosfera. Essa tentativa deu uma peculiar contribuição às teorias evolutivas, que fundam uma nova disciplina: a geobiologia – a ciência da biosfera evoluindo como um todo (Cf. GALLENI., How does, p. 26 e 35).

[61] Cf. DEMARET; LAMBERT, Le Principe, p. 238.

Os dois domínios científicos lembram que o universo está em devir. O advento, no campo da racionalidade, das noções de incerteza, incompletude, aleatoriedade, etc., aparece como condição própria do conhecimento e também como abertura para o mistério real, da vida e do homem. Esses quadros, complexos e de proporções inimagináveis, instigam a reflexão filosófica e, sobretudo, nosso labor teológico. No quadro de uma teologia natural, constataremos que as ciências naturais, sobretudo a cosmologia e a biologia evolutiva, oferecem excelentes instigações ao pensamento teológico. Assim, alguns elementos dessa disciplina (teologia natural), como, por exemplo, o conceito, o seu desenrolar na história, os ambientes nos quais ela se desenvolveu e está mais presente, são importantes para o escopo da pesquisa.

## 1.3 CENÁRIO EVOLUTIVO: "SEMENTEIRA FÉRTIL" PARA UMA TEOLOGIA NATURAL[62]

A mudança de um cenário de uma perfeita ordem do universo, no qual uma "mão invisível" tudo dirigia, a outro, de uma jangada oscilante lançada à deriva na imensidão do cosmo, vem instigando o discurso filosófico e teológico. A ciência utiliza conceitos precisos, com valor operatório, mas eles não se limitam a este aspecto. Ao explicar os fenômenos da vida e do cosmo, a cosmologia e a teoria da evolução acionam conceitos que convocam a uma filosofia da natureza e instigam o discurso teológico. Com efeito, a filosofia da natureza é indispensável para fazer a ponte entre as ciências naturais e a reflexão teológica.

A cosmologia contemporânea e o neodarwinismo invalidaram teoricamente uma ideia de Deus, o Deus teísta do Iluminismo. Nas descobertas cosmológicas do mundo físico, a chance, o caos, as complexas interações em níveis moleculares e subatômicos desempenham papel preponderante nos processos evolutivos. A biologia evolutiva traça a rota para o começo e o funcionamento dos viventes. Teria Deus alguma função de inteligibilidade no contexto evolutivo? O ateísmo da ciência impera como pressuposto metodológico nas questões da origem da ordem cósmica, nos níveis da realidade físico-biológica e no problema da finalidade, conceito considerado metafísico[63]. Este cenário foi conflituoso para o cristianismo, que conheceu a crise e o desconcerto. "Batalhas sombrias", na expressão do

---

[62] Neste subtópico seguiremos em parte a exposição de MOSCHETTA, Fondements, .2014.

[63] Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Teilhard de Chardin e a questão de Deus. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 23, n. 74, p. 345-370, 1996. p. 352.

filósofo inglês Bertrand Russell (1872-1970), para se referir aos seculares embates entre a ciência e a fé.

Apesar de um recuo da Igreja frente ao diálogo com o mundo científico, o catolicismo conservou a estima por uma teologia natural. Esta disciplina se enquadra como preâmbulo de fé em um ambiente cultural marcado pela atitude científica. Ela toca em algumas das grandes questões da filosofia, e até mesmo da vida. O que nós podemos conhecer? O que nosso conhecimento sugere acerca da realidade? Há uma rica diversidade de aproximações, muitos estilos e divergências quanto ao emprego da expressão teologia natural. Com a Idade da Razão, surgiu uma família de estilos que impôs sua capacidade em demonstrar a existência de Deus sem o recurso a qualquer pressuposição ou crença religiosa[64].

O matemático e teólogo Jean-Michel Maldamé distingue sete tipos de expressões da teologia natural empregados no sentido mais geral. Ei-los: 1) a teologia natural religiosa (romantismo); 2) a teologia natural bíblica (modelo Boyle); 3) a teologia natural científica (modelo Newton); 4) a teologia natural filosófica (modelo Leibniz); 5) a teologia natural metafísica (modelo Aristóteles); 6) a teologia natural teológica (modelo santo Tomás); 7) a teologia natural apologética (Intelligent Design)[65].

Tais perspectivas, embora muito gerais, evidenciam que o assunto tem uma história. Nesse percurso histórico, é importante destacar alguns pontos a fim de obter elementos para o vínculo que desejamos estabelecer com Teilhard e a proposta de trabalhar, no último capítulo da tese, o tema da teologia natural cristã. A teologia natural faz parte da grande tradição do pensamento ocidental.

Conceituando, trata-se de um esforço teórico em buscar um conhecimento de Deus a partir do mundo natural, sem qualquer recurso à revelação divina[66]. “O qualitativo “natural” refere-se, por sua vez, a uma teologia inspirada pela observação da natureza e a uma atitude fundada sobre a razão natural”.[67] “A inteligibilidade da natureza reenvia a um primeiro princípio de outra ordem que os fenômenos materiais sensíveis. Esse caminho [...] supõe o

---

[64] Cf. McGRATH, Alister E. *The Open Secret*. A New Vision for Natural Theology. Oxford: Blackwell, 2008. p. 2-36; 113-139; 171-217. p. 3.

[65] Cf. MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 174. As rápidas referências entre parênteses dizem respeito a autores ou a tradições, podendo um mesmo autor cruzar os procedimentos.

[66] Cf. GEFFRÉ, Claude. Teologia Natural. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 1233-1235. p. 1.233. Cf. McGRATH, The Open Secret, p. 7. Cf. MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 107.

[67] MOSCHETTA, Fondements, p. 21.

reconhecimento da capacidade de ir além do conhecimento sensível e de aceder ao mundo do espírito”[68].

Um outro olhar sobre o conceito:

> A teologia natural pode amplamente ser compreendida como a exploração sistemática de um laço proposto entre nossa experiência do mundo cotidiano e outra realidade afirmada transcendente, uma ideia antiga e difundida que encontrou elaboração significante no pensamento dos Padres Cristãos, e continua a ser tema de muitas discussões hoje (Tradução nossa)[69].

No decorrer da história, a teologia natural expressou uma tensão entre as pretensões cristãs ao universal e as contingências históricas do cristianismo. Sobrevoando a história do termo, que está longe de ser uma invenção recente, alguns versículos das Escrituras hebraicas mostram o empreendimento da teologia natural, suas possibilidades, suas contradições e as tensões que estas possibilidades criam. “Quando vejo o céu, obra dos teus dedos, a lua e as estrelas que fixaste, que é um mortal, para dele te lembrares, e um filho de Adão, que venhas visitá-lo?” (Sl 8, 4-5). “Os céus cantam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de suas mãos. O dia entrega a mensagem a outro dia, e a noite a faz conhecer a outra noite” (Sl 19, 2-3). “Quanto os céus estão acima da terra, tanto os meus caminhos estão acima dos vossos caminhos” (Is 55, 9). O gênio e a sabedoria de um arquiteto, por exemplo, podem ser vistos na grandeza da obra que ele construiu. Da mesma forma, a sabedoria de Deus pode ser percebida na criação, que é um testemunho do seu poder, da sua sabedoria e da sua grandeza[70].

Investigando a fonte da teologia natural, somos remetidos ao mundo grego. A noção foi definida por Varron em 116-27 a.C.[71]. Os gregos não opõem a teologia natural a uma teologia sobrenatural, mas a distinguem da teologia mítica, a dos poetas, e da teologia

---

[68] MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 130-131.

[69] McGRATH. The Open Secret, p. 2. “Natural theology can broadly be understood as the systematic exploration of a proposed link between the everyday world of our experience and another asserted transcendent reality, an ancient and pervasive idea that achieved significant elaboration in the thought of the early Christian fathers, and continues to be the subject of much discussion today”. Esclarecemos, para efeitos metodológicos e de formatação de acordo com o padrão ABNT e disposição do Vademecum (manual de redação da FAJE), que *citações em língua estrangeira* aparecerão no texto do trabalho em **tradução nossa,** com reprodução do mesmo texto em língua original em nota de rodapé, dispensada a anotação “tradução nossa”. Igualmente, e pela possiblidade de opção permitida pelo Vademecum, com conhecimento e consentimento dos membros da banca, em caso de várias citações seguidas de um mesmo documento deixamos de utilizar os recursos da ABNT como: id. ibid. op. cit., apud...), repetindo, para maior clareza e utilidade do leitor, autoria e título da obra.

[70] Cf. McGRATH, The Open Secret, p. 1-2.

[71] Cf. LAGRÉE, Jacqueline. *La religion naturelle*. Paris: Puf, 1991. (Philosophies). Citado por MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 108. MOSCHETTA, Fondements, p. 24.

política, que correspondia aos aspectos sociais da religião cívica oficial[72]. O judaísmo acolheu a teologia natural.

> O reencontro entre o pensamento judeu e a filosofia grega deu lugar a uma reflexão sobre a universalidade das verdades reveladas. [...] Uma das ideias mestras da teologia natural está expressa em Sb 13,5: "[...] pois a grandeza e a beleza das criaturas fazem, por analogia, contemplar seu Autor". Nesse versículo, encontraremos a fonte com a qual Paulo, em Rm 1,18-20, falará do conhecimento natural de Deus pelos pagãos. Os pagãos, privados da revelação, são julgados imperdoáveis, pois, "se foram capazes de conhecer tanto, a ponto de perscrutar o mundo, como não descobririam antes o seu Senhor?" (Sb 13,9).[73]

Estes textos, que reconhecem o valor da razão, foram retomados pelos Pais da Igreja. Alguns deles discursaram sobre o cosmo, integrando-o à atitude que estabelece racionalmente a existência de um Deus único e transcendente. Santo Agostinho (354-430) foi quem primeiro latinizou o termo *teologia natural* ou *física*. Ele recorreu à distinção de Varron sobre os três gêneros de teologia: *mythicon*, o *physicon* e o *civile*, empenhando-se em afirmar, contra os gnósticos, a bondade da criação, isto é, a identidade do Criador e do Redentor (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* VI, cap. V.)[74]. Ele colocou em paralelo os livros da natureza e da Escritura ("*liber naturae et liber Scripturae*"). Tal paralelo parece conceder ao livro da natureza um peso até equivalente ao da Bíblia no conhecimento de Deus. O fato de que a natureza possa ser contemplada primeiro como um livro, isto é, como o modo privilegiado da expressão de um pensamento, convida a entrar em certa inteligência do mundo observável[75].

Na teologia medieval, houve vários programas teológicos, sobretudo dentro do cristianismo, que deram suporte aos ideais de uma teologia natural. O famoso lema "*fides quaerens intellectum*", de Anselmo de Cantuária (1033-1109), exemplifica a possibilidade de fazer do objeto de investigação da teologia natural uma prova "*sola ratione*" da proposição "Deus existe"[76]. Com Tomás de Aquino (1224-1274), não podemos falar, em sentido estrito, do projeto de uma teologia natural. Deus, não sendo nem um elemento do mundo, nem o objeto de uma experiência imediata para o homem, não pode ser apreendido de maneira satisfatória no interior de uma teologia física ou natural.[77] No entanto, em seu *De Deo uno*, em que o santo expõe os preâmbulos da fé, ele defende a legitimidade de um conhecimento

---

[72] Cf. GEFFRÉ, Teologia Natural. In: LACOSTE, Dicionário, p. 1.234. Cf. MOSCHETTA, Fondements, p.26.

[73] MOSCHETTA, Fondements, p. 25.

[74] Cf. GEFFRÉ, Teologia Natural. In: LACOSTE, Dicionário, p. 1.234.

[75] Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 26.

[76] Cf. CANTERBURY, Anselm Von. Proslogion, Prooemium et I – IV. Citado por PICH, Roberto Hofmeister. Teologia natural: debates na filosofia moderna. In: CRUZ, Eduardo R. da. *Teologia e ciências naturais*: teologia da criação, ciência e tecnologia em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 76-101. nota 1, p. 76-77.

[77] Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 28.

natural de Deus e de seus atributos principais (TOMÁS, Aq., *St* Ia, q. 12, a. 12). Estas questões representam o momento racional do conhecimento sobrenatural de Deus e a fé que aprimora a dimensão racional[78].

No Renascimento, surgiu uma primeira apresentação monográfica de uma teologia natural. Raimon Sibiuda († 1436), médico e filósofo catalão, desenvolveu a imagem tradicional do Grande livro da natureza[79]. Em sua obra *Theologia Naturalis,* ele desejou fundar um caminho "de salvação universal que tem parte ligada com a capacidade do conhecimento que é próprio do homem"[80]. O livro, colocado no index em 1558, testificou um racionalismo em excesso, uma vez que a obra abordou o mistério da Trindade no seu raciocínio fundado somente sobre a razão. Na época da Reforma, não encontramos a expressão nem a ideia de teologia natural. No entanto, alguns reformadores, como Lutero, por exemplo, apoiando-se em Rm 1,19 e 2,14, admitem que a razão natural possa chegar a certo conhecimento de Deus, cuja ação se manifesta na natureza[81].

A teologia natural, sempre em conjunto com as ciências, desenvolveu-se com todo vigor no mundo anglo-saxão. Essa disciplina, compreendida como um meio de se posicionar como crença religiosa sem recurso a qualquer instrumento de autoridade eclesial, através da reflexão de ordem natural, desabrochou na Inglaterra durante o século XVII. Esse despontar se deveu, em parte, a desenvolvimentos políticos e intelectuais que estavam criando mal-estar em relação a abordagens da revelação tradicional cristã. Vários fatores surgiram para determinar esse novo interesse pela teologia natural. Entre eles, o ressurgir do criticismo bíblico, que apelava para a inteligibilidade da Escritura, fato que, por isso, gerou o interesse pelas capacidades reveladoras do mundo natural[82].

Alguns pensadores protagonizaram enredos importantes. Na Inglaterra, essa disciplina tornou-se o pensamento oficial da Igreja, com o aval de grandes figuras da ciência. Isaac Newton é a referência básica da tradição inglesa, pela grandeza de sua obra, que conduziu a uma apresentação mecânica do mundo. Esse cientista construiu "um sistema do

---

[78] Cf. GEFFRÉ, Teologia Natural. In: LACOSTE, Dicionário, p. 1.234.

[79] Cf. MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 112-117. A expressão "Grande livro da natureza" diz respeito a uma ampliação da noção de revelação. "Se Deus fala no livro por excelência, que é a Bíblia, Ele também fala na natureza, que é por esta razão comparada a um livro chamado 'Grande livro da Natureza'. Este livro é dado a todos, de tal sorte que todos os homens possam chegar ao conhecimento de Deus e assim ser salvos" (Id. Création par Évolution, p. 109-110).

[80] MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 114.

[81] Cf. GEFFRÉ, Teologia Natural. In: LACOSTE, Dicionário, p. 1234.

[82] Cf. McGRATH, Alister. *The Order of Things.* Explorations in Scientific Theology. Oxford: Blackwell, 2006. p. 54-96. p. 71.

mundo onde o movimento dos astros e sua disposição obedecem a leis estritas, matemáticas e transparentes para o espírito”[83]. “Em sua obra *Principia mathematica philosophiae naturalis,* Newton atribui a ordem e a harmonia da natureza ao ‘senhorio de um ser inteligente e poderoso’”.[84] É pelo conhecimento de Deus que o conhecimento da natureza encontra seu coroamento. O ressurgir da visão do mundo de Newton forneceu à teologia natural um novo impulso, como deixam claro as conferências de Robert Boyle.

Para Boyle (1627-1691), pioneiro da química moderna, o universo atesta um desígnio criador e, portanto, uma inteligência conduzindo tudo a seu fim. O conhecimento do universo fornece elementos para reconhecer a ação de Deus. A beleza do movimento regular dos corpos celestes, a excelência da constituição dos animais e das plantas, assim como uma multidão de outros fenômenos naturais, além da subordinação da maior parte deles ao homem, podem, com toda justiça, conduzir à conclusão de que esse amplo sistema de coisas foi criado por um autor poderoso, sábio e bom. Nas conferências de Boyle, publicadas em dois volumes, *Physico-Theology* e *Astro-Theology*, o autor oferece longas cadeias de exemplos científicos para estabelecer a existência de Deus, sua ação e a vida eterna[85].

No final do século XVIII, um crescente discernimento ocorreu dentro dos círculos ortodoxos cristãos na Inglaterra: a teologia natural de Boyle parecia apontar somente para uma concepção generalizada de Deus. A identificação desta divindade genérica, com a mais específica compreensão do Deus cristão, permaneceu mais uma herança de pressupostos e memórias culturais do que um argumento ou evidência[86].

Primeiros anos do século XIX. A teologia natural não se limita à cosmologia. Ela se desenvolve, também, no estudo da evolução biológica. Uma das figuras emblemáticas foi William Paley (1743-1805), filósofo e teólogo britânico, ministro da Igreja da Inglaterra. Paley argumenta que a natureza mostra um sinal de artifício, que é propósito intencional. Em seu livro *Natural Theology*, obra lida por Darwin, ele demonstrou que as mais elaboradas maquinações da natureza, tais como o olho ou o coração, implicam a existência de um inteligente e benigno Criador. Em sua filosofia, a palavra adaptação desempenha um papel essencial. Ela permite afirmar que a ordem do universo atesta o poder e um desígnio do Criador. Com efeito, o Criador adaptou melhor cada peça da mecânica do mundo. O universo testemunha um desígnio amplo, inteligente e admirável tal qual o intricado desenho de um

---

[83] MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 117.

[84] MOSCHETTA, Fondements, p. 30.

[85] Cf. MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 118-119.

[86] Cf. McGRATH, The Order, p. 75.

relógio aponta para a existência de um relojoeiro inteligente. A perfeição das adaptações do universo e a unidade detalhada de cada uma das peças da criação são provas da existência de Deus[87].

A teologia natural de Paley foi muito criticada pelo cardeal inglês John Henry Newman (1801-1890). Antes de a teoria da seleção natural de Darwin aparecer, um crescente grupo de opinião teológica instigou a abandonar as ideias de Paley. Em 1852, Newman, em uma série de conferências, explorou a relação entre o cristianismo e as ciências, especialmente a teologia física de Paley. O cardeal criticou a abordagem de Paley como um "falso evangelho" e que ela deveria ser abandonada antes de o cristianismo ser desacreditado. Parece que a antipatia de Newman em relação à teologia física de Paley se refere ao conceito de Deus que resulta da ênfase de Paley em artifício. Para o cardeal, a imagem de Deus de Paley como um divino artífice do mundo reduz Deus a este nível. Onde fica o sentido de transcendência, de mistério e glória? Para Paley, Deus era uma explicação. Para Newman, Deus era o supremo desejo do coração humano que é para ser adorado[88].

A teologia natural foi a doutrina comum na Inglaterra. A Igreja solicitava aos padres serem instruídos nas ciências; e aos cientistas, serem instruídos na religião. Charles Darwin entrou em cena. Quando ele buscava seu caminho na carreira científica, ele foi orientado para o estatuto de pastor da Igreja da Inglaterra. Ele estava inscrito no Christ College, de Cambridge, onde se ensinava a teologia natural e o estudo das obras de Paley era proposto nos cursos científicos. Diz-nos McGrath que talvez o mais óbvio incidente da teologia da seleção natural de Darwin é a explicação de Paley a respeito das origens das surpreendentes complexidades da natureza. Assim, o que Darwin interpretou como seleção natural ao longo de extensos períodos de tempo, Paley considerou como "especial criação divina".

Darwin, na tentativa de explicar as mudanças do passado à luz das causas observáveis e somente por elas, aplicou o princípio da seleção natural à vida. Sem renunciar ao desejo de encontrar as leis estabelecidas por Deus, que manifestam a harmonia de uma natureza ordenada, ele se propôs encontrar o que explica a variação das espécies. A partir daí, ele introduziu o conceito de seleção natural[89]. Com certeza, o meio no qual se discutia, e era relevante o papel da teologia natural, serviu de propulsão ao jovem cientista.

---

[87] Cf. MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 122.
[88] Cf. McGRATH, The Order, p. 76-78.
[89] Cf. MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 125.

O Concílio Vaticano I (1869-1870) não se pronunciou sobre as formas históricas da teologia natural e não pretendeu que o conhecimento natural de Deus precedesse o conhecimento de fé. O Vaticano I afirma:

> Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido pela luz natural da razão humana, a partir das coisas criadas; 'pois o invisível dele é divisado, sendo compreendido desde a criação do mundo, por meio do que foi feito' Rm 1,20 (DH 3004).

Essa citação evidencia que Deus, compreendido como princípio ontológico do mundo, se dá a contemplar a partir do mundo natural. Assim, esse conhecimento de Deus, que resulta da razão humana voltada para a criação, não é considerado improvável, teórico.

O teólogo protestante Karl Barth (1886-1968) rejeitou a teologia natural. Ele não aceitou a possibilidade de um conhecimento natural de Deus, tal como fora definido pelo Vaticano I. Um claro número de fatores determina as ansiedades de Barth concernentes à teologia natural, incluindo seu perene temor de que a teologia pudesse ser reduzida a antropologia. Para ele:

> Ao acreditar poder considerar o Criador sem contemplar ao mesmo tempo o Redentor, a teologia natural cinde a ideia de Deus, e pretende poder conhecer o verdadeiro Deus fazendo abstração da revelação. Ora, "conhece-se Deus por Deus e somente por Deus"[90].

A perspectiva de Barth está em conflito aberto com a teologia católica, mas também enrijece a doutrina dos reformadores. A evidência disso surge em sua polêmica contra o teólogo neo-ortodoxo suíço Emil Brunner (1889-1966), que buscava manter uma teologia natural cristã imposta pela existência de uma revelação de Deus a partir do mundo criado. E também no modo como Barth tomou distância de Bultmann. Este, ao definir o homem como questão de Deus, afirmou uma necessária pré-compreensão de Deus. A posição polêmica de Barth contribuiu para conduzir a uma melhor interpretação do ensinamento do Vaticano I sobre o poder de conhecer Deus à luz da razão[91].

O Vaticano II (1961-1965) não apontou desenvolvimentos quanto à questão da teologia natural. Este concílio, retomando as afirmações do Vaticano I sobre as verdades reveladas, assumiu um conhecimento natural de Deus (*DV* §6). Afirma: "Criando pelo Verbo o universo (Jo 1,3) e conservando-o, Deus proporciona aos homens, nas coisas criadas, um permanente testemunho de Si (Rm 1,19-20)" (*DV* §3).

---

[90] GEFFRÉ, Teologia Natural. In: LACOSTE, Dicionário, p. 1.234-1.235.

[91] Cf. GEFFRÉ. In: LACOSTE, 2004, p. 1.235. Grifos do autor.

O movimento do *Intelligent Design* é característico da teologia natural. "Ele retoma, sob aspectos contemporâneos, uma interrogação que remonta à filosofia clássica, conhecida como argumento teleológico".[92] Trata-se de um argumento que tem o interesse de extrair do cenário do mundo uma prova da existência de Deus e de sua ação ao longo da vida. Tal movimento ocupa lugar de destaque nos debates atuais, tendo como emblema o combate contra o materialismo. Esta corrente é contra o neodarwinismo e acusa Darwin de ser uma das fontes do pensamento materialista. O vocábulo *design* encontra sua origem no trabalho do arquiteto. Este fornece uma representação do que deve ser realizado. Esta realidade é convencionalmente aplicada à ação de Deus, idealizador e condutor do processo de realização do projeto[93].

Atualmente, meditações filosóficas, filosofias da natureza, argumentos metafísicos fundam as reflexões da teologia natural. A corrente teológica *Process Theology*, desenvolvida na herança de Alfred North Whitehead (1861-1947), rompe com a visão determinista da natureza para adotar uma visão fundada sobre o primado do devir. A natureza é um fluxo de ações e interações, cujo processo é transformador. Deus participa desse fluxo de transformação, agindo no íntimo das coisas, guiando-as e respeitando as possibilidades que se abrem à medida das transformações[94].

Alguns cientistas e religiosos anglo-saxões, entre os quais Alister MacGrath, Arthur Peacocke e John Polkinghorne testemunham o uso de uma filosofia da natureza a serviço de um laço entre ciência e teologia. Em perspectiva interdisciplinar, eles argumentam o êxito do método científico para reconhecer a força da razão e sua capacidade de ir "às coisas em si". Eles se distanciam do reducionismo e do materialismo. Denunciam os limites e as opções dessas correntes, especialmente o erro em torno das significações dos conceitos que os militantes utilizam sem ver o quanto enriquecem uma visão de conjunto da natureza. Os conceitos-chave retomados da ciência são o da complexidade, o da informação, o da emergência e o da organização. As vias pelas quais as reflexões transitam são a cosmologia e a teoria sintética da evolução. Esses pensadores têm como alvo mostrar que é através dos processos naturais que Deus age, fazendo emergir o mais complexo do menos organizado[95].

A atitude metafísica repousa sobre o reconhecimento da harmonia, da estabilidade do universo, e se interroga sobre a questão do ser. Os pontos de partida da reflexão são a

---

[92] MOSCHETTA, Fondements, p. 248.
[93] Cf. MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 133-134.
[94] Cf. MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 163-164.
[95] Cf. MALDAMÉ, Création par Évolution, p. 165-167.

ordem inscrita na estrutura do mundo e a consideração da existência. Este fato é irredutível à explicação científica, já que o científico o reconhece como um dado que convida a buscar um doador. A marcha metafísica não é estranha à ciência, já que ela repousa sobre o uso do princípio de causalidade. Mas o termo é aqui entendido num sentido mais rico de vínculo ontológico. Neste quadro metafísico, as argumentações são sustentadas por opções concernentes à capacidade do conhecimento humano e à noção de causalidade.

Este cenário introdutório descortinou um panorama que nos permitiu visualizar, nas duas primeiras seções (1.1 e 1.2), o terreno no qual Teilhard de Chardin trabalhou. Os deslocamentos operados pelas ciências contemporâneas da natureza induzem a mudanças na visão do mundo natural, no olhar sobre o lugar do ser humano na natureza, sobre a estrutura da realidade. Mais. Eles questionam igualmente as relações entre teologia natural e teologia da revelação. A seção (1.3), num breve percurso histórico, demonstrou-nos dois pontos. Primeiro, nos desdobramentos da disciplina, que as correntes se voltaram somente para uma teologia racional fundada sobre as únicas forças da razão e uma teologia da natureza contrária aos dados da revelação histórica e da Tradição. O segundo ponto sugere-nos, de fato, que os campos da cosmologia e da teoria sintética da evolução fornecem elementos para um aprofundamento da própria doutrina cristã.

## Anamnese prospectiva

O quadro de um mundo evolutivo leva-nos a reconhecer que passamos para um espaço de representação diferente do de um cosmo imutável, garantidor da permanência dos princípios morais. As contribuições mais significativas da cosmologia desvelam aos nossos olhos modelos de um universo em expansão, permitindo a emergência de novas estruturas. Quanto à teoria da evolução, com seu caráter processual, abre perspectivas para se reconhecer um poder criador no tempo. Estas novidades, que despontam tanto de outra imagem de cosmo quanto da dimensão do mundo dos viventes, abrem metas interessantes para ressignificar os dogmas cristãos.

Os engenhosos movimentos, cruzamentos, composições das ciências da natureza provocam o discurso da teologia natural. É muito bom constatar que a ciência estimula a nossa fé de modo a adquirirmos uma ideia mais bela dela mesma e de Deus. Feliz e fecunda transdisciplinaridade! John Polkinghorne aponta um dos veios dessa transdisciplinaridade:

> A ciência produz oportunidades para a ação, mas ela mesma não nos diz como essas oportunidades devem ser utilizadas. Proporciona conhecimentos, mas não sabedoria [...]. O que a teologia busca é proporcionar não só conhecimentos acerca da vontade divina, mas também sabedoria para tomar as decisões corretas e para viver uma vida conforme a perfeita vontade de Deus[96].

Na busca de por diferentes pontos de vista no campo da conversação crítica, o jesuíta François Euvé sugere a postura do teólogo. "O teólogo está no direito de interpelar o cientista, não sobre seu terreno específico, onde ele é incompetente [...], mas sobre um terreno mais 'filosófico', quando essas teorias interferem com certa visão do humano e do mundo"[97].

Parece-nos, para que essa transdisciplinaridade seja, de fato, fecunda, é preciso que a própria teologia natural encontre um meio termo. A teologia do século XX percebeu o perigo de abordar a questão de Deus através da ordem da natureza, "esquecendo" a novidade crística. E, de fato, nos desdobramentos das reflexões da teologia natural, autores britânicos e norte-americanos concedem um lugar imperceptível, muitas vezes ornamental, ao Cristo Jesus.

No capítulo 9 (seção 9.1), tocaremos na questão do esquecimento da figura do Cristo nos discursos da teologia natural. Os debates não se fundam primeiramente sobre as circunstâncias históricas da revelação, mas sobre a razão natural e a observação da natureza. No século XXI, comprometimentos mais sérios com a teologia natural são retardados devido a um mal-estar quanto à definição do termo e a memórias controversas do passado, que têm criado um clima de suspeita sobre o assunto por suas muitas divisões[98].

Neste percurso, observamos que não se trata de opor teologia natural a teologia dogmática. Trata-se, antes, ao entrar no arcabouço do pensamento teilhardiano, de apresentarmos uma proposta cristológica que permita reencontrar, pela via da razão e da observação da natureza, a pertinência das confissões tradicionais da fé na atualidade. O horizonte aberto em nossa tese não se limita a expressar uma tímida esperança de um diálogo renovado entre essas duas áreas do conhecimento. Pretende, sobretudo, considerar, para além desse necessário e frutuoso diálogo, os benefícios para a fé cristã de revisitar sua linguagem,

---

[96] POLKINGHORNE, John. *Ciencia y Teología*. Una introducción. Santander: Sal Terrae, 2000. (Presencia Teologica, 104). p. 182.

[97] EUVÉ, François. *Darwin et le Christianisme*: vrais et faux débats. Paris: Buchet/Chastel, 2009. p. 15. "Le théologien est en droit d'interpeller le scientifique, non pas sur son terrain spécifique, où il est incompétent [...], mais sur un terrain plus 'philosophique' lorsque ces théories interfèrent avec une certaine vision de l'humain et du monde".

[98] Cf. EUVÉ, François. Découvrir la dimension cosmique du Christ. *La Chair et le Souffle*, Neuchâtel, v. 3, n. 1, p. 51-65, 2008. p. 54. Cf. McGRATH, The Open Secret, p. 2.

seus dogmas, enfim, de aprofundar sua própria doutrina. Sustentamos que uma revisitação do discurso sistemático da fé pode reforçar sua capacidade de ser audível de maneira universal[99].

O passeio inicial que nos colocou diante de três infinitos que buscam compreender o universo e seus mistérios, somado a um saber que, ao longo da história, construiu o seu discurso sobre a razão e a natureza, questiona-nos. Se o hino de Colossenses diz que "nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra [...], Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste" (Cl 1,16-17), que figura é preciso adotar ou conceber para o Cristo Pantocrator?

Pierre Teilhard de Chardin, embora não sendo teólogo, é uma figura de inspiração para a teologia natural contemporânea. Com suas reflexões acerca do sentido do universo, a partir de uma perspectiva cristã, deixou um legado original para a teologia, sobretudo para a cristologia. Analisaremos, no próximo capítulo, o pensamento do autor!

---

[99] Cf. GESCHÈ, Adolphe. *Deus*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004 (Deus para pensar, 3).

# 2 TEILHARD E AS SEMENTES DA CRISTOGÊNESE

## Prolegômenos

Após situar os domínios científicos que atravessam o pensamento teilhardiano - a cosmologia, a teoria da evolução e seus estímulos ao discurso da teologia natural -, nos detemos um pouco mais sobre Pierre Teilhard de Chardin. Trataremos de algumas ideias do seu pensamento, já sinalizadas no capítulo precedente, abrindo um pouco mais o leque. A busca do jesuíta francês consistiu em *ver* a unidade entre Deus e o mundo. O trabalho de toda a sua vida foi um esforço para elaborar tal unidade, numa síntese que englobou três níveis: a hiperfísica (ou a fenomenologia), a perspectiva filosófica (uma filosofia da natureza) e a fé cristã. Esta foi sua *Weltanschauung* (visão de mundo).

Por detrás dessa arrojada construção intelectual, três componentes universais e três colunas perpassavam a trama de duas forças psicológicas. O psíquico: de um lado, uma atração quase mística por uma "consistência" na vida, presente desde a sua infância; por outro, uma visão pessoal da aparente futilidade da vida humana, da possibilidade de o mundo morrer sufocado pelo excesso do seu próprio peso.

A união dessas duas experiências correspondeu à inquietação fundamental de sua vida, isto é, a busca premente por encontrar uma garantia final para o esforço de suas realizações terrenas, que não deixa de ser também a busca do homem moderno[100]. Essas são as forças psicológicas.

Os componentes universais são: o cósmico ou o evolutivo; o humano e o crístico ou o cêntrico. As três colunas da visão e da beatitude interior foram: a matéria, a vida e a energia. O texto falará desses elementos que compõem a cosmovisão teilhardiana. Como pesquisador científico de reconhecida qualidade, confrontou seus conhecimentos de paleontologia com os grandes problemas e as questões candentes da existência humana. Tal trajetória, labor de uma vida entregue à observação e ao registro dos fósseis, somada a seu itinerário inaciano, ganhou uma especulação filosófica e foi permeada pelo olhar teologal.

Este capítulo tem como alvo colocar em evidência as raízes do pensamento teilhardiano sobre Cristo. Dado que nossa pesquisa se concentra na área cristológica,

---

[100] Cf. MOONEY, Christopher F. *Teilhard de Chardin et le mystère du Christ*: la Révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée. Paris: Aubier, 1968. p. 31. (Théologie, 73). Cf. TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 36-57.

julgamos pertinente levantar alguns dados biográficos do autor relacionados com a temática. É importante que fique claro que não é nosso objetivo fazer uma biografia, mas trazer à baila as sementes de seu pensamento cristológico. Tal procedimento nem sempre seguirá automaticamente a sucessão cronológica dos acontecimentos de sua vida.

Na primeira seção, *Heranças familiares* (2.1), veremos que o apreço pela natureza e o amor ao Sagrado Coração de Jesus foram as sementes que deveriam mais tarde germinar até se transformarem em uma visão intelectualizada do mundo.

A seguir, na segunda seção, *O desabrochar da intuição de cristogênese* (2.2), observaremos que, ao longo de sua vida e do pensamento do autor, ele já intuiu uma matéria, um universo, dominados, polarizados pela atração do Cristo-Universal. Nessa dinâmica, encontra-se em germe a noção do *Christ toujours plus grand*, isto é, a cristogênese.

Finalizando, na terceira seção, *Uma panorâmica dos escritos teilhardianos* (2.3), detemo-nos sobre seus escritos a fim de observar e mensurar a metodologia utilizada. Perceberemos que o autor assume a realidade universal, esforça-se por compreendê-la, transformá-la e completá-la.

## 2.1 HERANÇAS FAMILIARES

Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin nasceu em 1º de maio de 1881, em Sarcenat, próximo de Clermont-Ferrand, no coração da França. Desde sua infância, interessava-se pela história natural. Sob a conduta de seu pai, Emmanuel Teilhard de Chardin (1844-1932), ele se iniciou na geologia e na botânica, o que constituirá futuramente sua vocação científica. Habituou-se desde cedo a examinar atentamente a natureza e tudo o que o cercava. Esta sensibilidade analítica pela paisagem natural, sobretudo pelos minerais e pelas pedras, despertou sua atração pela matéria ou, mais exatamente, por algo que “luzia no coração da matéria”. A mãe, Berthe-Adèle de Dompierre d’Hornoy (1853-1937), legou-lhe a sensibilidade religiosa, um segundo traço marcante de seu pensamento e de sua vocação religiosa.

O apelo à matéria e, graças à mãe, a descoberta do Coração de Jesus farão germinar uma cristologia de tipo orgânico. Essas duas linhas podem ser reagrupadas na palavra consistência. Sentido de plenitude, sentido de consistência, sentido do absoluto, trata-se sempre da experiência do ser. Teilhard procurava, acima de tudo, o sentido de plenitude das coisas, que ele percebeu, num primeiro momento, na consistência do mundo mineral. Em

seus últimos escritos, *Le Coeur de la Matière* (1950), ele descreveu essas primeiras inquietações:

> [...] Eu me retirava na contemplação, na posse, na existência saboreada de meu "Deus de Ferro": o *Ferro*, repito. E eu vejo ainda, com uma acuidade singular, a série de meus "ídolos". [...] Eu não posso me impedir de sorrir, hoje, repensando essas infantilidades. Entretanto, ao mesmo tempo eu me sinto forçado a reconhecer que, neste gesto instintivo, que me fazia *adorar* um fragmento de metal, uma intensidade de som e um cortejo de exigências se encontram contidos e reunidos no que toda a minha vida espiritual apenas foi o desenvolvimento[101].

Destarte, nosso pequeno místico procurou satisfazer seu sentido de plenitude na posse de um objeto definido em que se concentrava a essência das coisas. O reconhecimento da descoberta do Absoluto[102] passava pelo real.

> Com efeito, por que o *Ferro*? E por que, mais especialmente, tal pedaço de ferro [...], senão porque, para minha experiência infantil, nada no mundo era mais duro, mais pesado, mais tenaz, mais durável que esta maravilhosa substância percebida sob forma tão plena quanto possível... *A Consistência*: tal foi indubitavelmente para mim o atributo fundamental do Ser[103].

Essa consistência cresceu paulatinamente, delineando as perspectivas de uma carreira científica e de uma trajetória espiritual. O metal ligava-se aos objetos manufaturados e fragmentários. O mineral, na direção do planetário, da envergadura das coisas. "E, sutilmente, esta famosa consistência, que eu persegui no Duro e no Denso, começou a aparecer em direção a um Elementar, por toda parte difundido, cuja ubiquidade faria a incorruptibilidade"[104]. O sentido de consistência despertou o sábio francês para o sentido

---

[101] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 25-26. Grifos do autor. "[...], je me retirais dans la contemplation, dans la possession, dans l'existence savourée de mon 'Dieu de Fer'. – Le *Fer*, je dis bien. Et je vois même encore, avec une acuité singulière, la série de mes 'idoles' [...]. Je ne puis m'empêcher de sourire, aujourd'hui, en re-pensant à ces enfantillages. Et cependant, en même temps, je me sens bien forcé de reconnaître que, dans ce geste instinctif qui me faisait proprement *adorer* un fragment de métal, une intensité de son et un cortège d'exigences se trouvaient contenus et ramassés dont toute ma vie spirituelle n'a été que le développement".

[102] Perfeito, completo, integral. No sentido filosófico, o que subsiste nele e por ele e não depende em nada do outro. No sentido metafísico, o Ser em si, Deus em sua transcendência e imanência. Teilhard emprega o termo com maiúscula, no sentido de algo fundamental, consistente, definitivo. Cf BAUDRY, Dictionnaire, p. 11.

[103] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 26. Grifos do autor. "Et en effet, pourquoi le *Fer*? Et pourquoi, plus spécialement, *tel* morceau de fer [...], sinon parce que, pour mon expérience enfantine, rien au monde n'était plus dur, plus lourd, plus tenace, plus durable que cette merveilleuse substance saisie sous forme aussi pleine que possible... La *Consistance*: tel a indubitablement été pour moi l'attribut fondamental de l'Être".

[104] TEILHARD, Le coeur da la Matière, v. 13, p. 28. "Et, subtilement, cette fameuse Consistance, que j'avais jusque-là poursuivie dans le Dur et le Dense, elle commençait à m'apparaître en direction d'un Élémentaire partout répandu, — dont l'ubiquité même ferait l'incorruptibilité".

dominante e vitorioso do Todo[105]. No entanto, essa perspectiva de apreensão da consistência e seu sentido do real ganhou intimidade e calor numa experiência de fé. Assim ele enfatizou:

> Seria necessário que sobre mim caísse uma faísca, para fazer brotar o fogo. Ora esta faísca, pela qual "meu Universo", ainda *pela metade* somente personalizado, *acabaria de se centrar em se amorizando* [...], a partir da corrente da mística cristã, que minha mãe iluminou e acendeu em minha alma de criança[106].

A educação familiar e a formação religiosa no Collège des Jésuites, à Notre-Dame de Mongré (1892-1897), proporcionaram a Teilhard uma experiência de intimidade e de calor com o Cristo. Ele experimentou desde criança o sentido de uma presença que ele jamais cessará de anunciar. De fato, somente o Verbo encarnado poderá responder ao sentido de plenitude que ele procurava em tudo e à sua busca de consistência. Em suas palavras:

> Mas tudo o que eu sei, é que graças a uma espécie de hábito adquirido desde sempre, eu nunca experimentei, em nenhum momento de minha vida, a menor dificuldade em recorrer a Deus como a um supremo ALGUÉM [...]. Sorvido com o leite, um sentido 'sobrenatural' do Divino fluiu em mim ao lado do sentido 'natural' da plenitude. Cada um dos dois "gostos" exigia ocupar todo o espaço; nenhum dos dois conseguia suprimir o outro. [...] " o Deus de minha mãe" era, antes de tudo, para mim como para ela, o Verbo *encarnado*. Deste único chefe, através da Humanidade de Jesus, um primeiro contato se encontrava desde o início estabelecido entre as duas metades, a 'cristã' e 'pagã', de meu ser profundo [107].

A matéria e o divino foram os dois gostos que envolveram toda sua vida, para ele superação de antigas oposições, fé e razão, ciência e religião, Deus e mundo. A partir desse modo de *ver* a realidade, mediante uma nova física, que veremos mais adiante, emerge a figura de um Cristo amável como o mundo, um Cristo cósmico ou universal, de alguma forma "coextensivo à imensidão física da Duração e do Espaço"[108]. Tal tarefa deu peso à presença

---

[105] O Todo refere-se ao conjunto do que existe, isto é, o universo considerado como totalidade e unidade, cada ser sendo considerado sob o ângulo da totalidade. Esta perspectiva é característica da "consciência cósmica" e do interesse religioso e místico. Cf. BAUDRY, Tout, p. 81-82.

[106] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 51-52. Grifos do autor. "Il fallait que sur moi tombât une étincelle, pour faire jaillir le feu. Or cette étincelle par quoi 'mon Univers', encore à *demi* seulement personnalisé, *achèverait de se centrer en s'amorisant* [...] à partir du courant mystique chrétien, qu'elle a illuminé et allumé mon âme d'enfant".

[107] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 52-53. Grifos do autor. "Mais tout ce que je sais, c'est que grâce à une sorte d'habitude contractée depuis toujours, je n'ai jamais éprouvé, à aucun moment de ma vie, la moindre difficulté à m'adresser à Dieu comme à un suprême QUELQU'UN [...]. Sucé avec le lait, un Sens 'surnaturel' du Divin s'était coulé en moi à côté du Sens 'naturel' de la Plénitude. Chacun des deux 'goûts' exigeant d'occuper toute la place, et aucun des deux ne pouvant tuer l'autre [...], 'le Dieu de ma mère', c'était avant tout, pour moi comme pour elle, le Verbe *incarné*. De ce seul chef, à travers l'Humanité de Jésus, un premier contact se trouvait dès l'abord établi entre les deux moitiés 'chrétienne' et 'païenne' de mon être profond".

[108] TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 113.

do Verbo encarnado, a saber, à união indissolúvel do divino na matéria, da transcendência na imanência, na pessoa de Jesus de Nazaré[109].

Mas, para a tarefa grandiosa que germinaria, era preciso a consolidação do Cristo na existência do autor. Neste ponto de sua vida espiritual desponta o papel fundamental da espiritualidade do Sagrado Coração de Jesus. Esta devoção foi nutrida não com ênfase na ideia de pecado, mas numa visão do coração de Cristo como coração do mundo, a transformá-lo por completo. O coração de Jesus simbolizava a energia divina nascida do Verbo Encarnado, invadindo pouco a pouco, e progressivamente, todo o universo. Energia capaz de atrair e transformar o universo, a história e o coração do ser humano. É um *fogo* capaz de tudo transformar.

> Eu ainda não estava "na teologia" quando, por meio e obra do símbolo do "Sagrado-Coração", o Divino tomou para mim a forma, a consistência, e as propriedades de uma ENERGIA, de um FOGO: capaz de se espalhar por toda parte, de se transformar em qualquer coisa, ele já estava em condições, *enquanto universável*, de irromper, para o amorizar, no Meio cósmico em que eu me encontrava, exatamente no mesmo momento em que outra metade de mim-mesmo estava prestes a me instalar[110].

A energia e o fogo consumiam interiormente o sábio místico. Em relação ao Sagrado Coração, a metáfora do fogo ilustra a transformação de todo o cosmo por Cristo. A energia e o fogo apontam para uma transformação. A energia, como dito acima, expressa a ação do Cristo que atrai todas as coisas a si, como veremos no decorrer da pesquisa, da origem do cosmo para frente, na história do ser humano e, por fim, na transfiguração do cosmo. O fogo simbolizava, acima de tudo, a união de transformação nele. Convém ressaltar que a transformação é uma noção basilar no pensamento teológico do autor. No Sagrado Coração realizou-se, pois, a conjunção do divino e do cósmico. Doravante, seus escritos filosóficos e teológicos refletirão seu esforço para situar o Cristo no centro unitivo do mundo.

---

[109] Faz-se mister sublinhar que Teilhard, para indicar o lugar do Verbo encarnado no mundo, utiliza algumas expressões que apontam para a relação de Cristo com o universo. O *Cristo-Universal*: é uma síntese do Cristo e do universo, "a unificação do Mundo em Deus pela Encarnação". TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 113. O *Cristo Ômega*: é fazer dele o Centro da criação em que tudo converge. O *Cristo-Evolutor*: "Aquele que carrega, com os pecados, todo o peso do mundo em progresso". TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 211. São fórmulas que expressam o dinamismo da Encarnação, prolongando seus efeitos na humanidade e na criação.

[110] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 55. Grifos do autor. "Je n'étais pas encore 'en théologie' que déjà, au travers et sous le symbole du 'Sacré-Coeur', le Divin, pour moi, avait pris la forme, la consistance, et les propriétés d'une ÉNERGIE, d'un FEU: c'est-à-dire, que, devenu capable de se glisser partout, de se métamorphoser en n'importe quoi, il se trouvait désormais apte, *en tant qu'universalisable*, à faire irruption, pour l'amoriser, dans le Milieu cosmique où j'étais, précisément au même moment, par une autre moitié de moi-même, en train de m'installer".

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus despertou o autor para uma espiritualidade de transformação pela graça. De um lado, refletindo a irrupção do Deus Todo-Outro em nossa existência. De outro lado, insinuando que esta presença misteriosa constitui o núcleo mais profundo e mais íntimo de nossa vida. A transformação pela graça, experimentada no contato orante com o Sagrado Coração, sintetiza esses dois aspectos. A espiritualidade da transformação é centrada na Trindade. O autor raramente menciona esse detalhe. Todavia, ao longo de seus escritos filosóficos e religiosos, constatamos: o Pai é o fundo transcendente e pessoal, que condiciona nossa transformação pela graça; o Filho, por sua encarnação, realiza a transformação do ser humano para Deus; Ele nos envia o seu Espírito para realizar a Igreja no mundo. Certamente, como constataremos ao longo da pesquisa, esse movimento trinitário será pensado em linguagem evolutiva.

A vocação singular de Teilhard, na qual se fundem o amor pela terra e o amor pelo Absoluto, e que se consolidou no evento do Verbo feito carne, recebeu uma expressão intelectual. Esta síntese encontrou coerência na espiritualidade inaciana, no "buscar a Deus em todas as coisas" e na contemplação da diafania divina no universo.

## 2.2 O DESABROCHAR DA INTUIÇÃO DE CRISTOGÊNESE

A singular vocação religiosa e mística do jovem Pierre encontrou terreno fértil para seu crescimento na Companhia de Jesus, onde ele ingressou em 20 de março de 1899, em Aix-en-Provence. Seu itinerário religioso é marcado por duas linhas em perfeita correspondência: a linha da vida e a linha do pensamento[111].

A primeira, desenrola-se como um caminho espiritual. Nesse trajeto, destaca-se o cristocentrismo da espiritualidade teilhardiana, traçado na via dos Exercícios Espirituais e na viva devoção ao Coração de Jesus, até consumar-se numa mística de união ao Cristo cósmico, enraizada nos ensinamentos paulinos. A segunda, une a experiência científica, a experiência

[111] VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O itinerário inaciano de Teilhard de Chardin. In: *Revista de Espiritualidade Inaciana*, Itaici, n. 48, p. 95-103, jun. 2002. p. 98. Os comentadores, ao estudarem a obra de Teilhard, usam diferentes estratégias. O seu itinerário científico e religioso é vasto e extremamente fecundo, o que possibilita outras hermenêuticas. Há autores que dividem o seu pensamento de acordo com os seus trabalhos em duas fases (excluindo os escritos científicos). A primeira, centrada nas reflexões filosóficas e científicas. A segunda, uma fase mais mística, referindo-se diretamente à revelação cristã. Outros exploram duas tendências dominantes: de um lado, suas raízes e suas perspectivas teológicas. De outro, sua novidade, sua abertura ao futuro, sua síntese criativa. Seguiremos a grade de leitura proposta pelo Pe. Vaz, pois ela abrange nosso foco, que é ver as raízes do pensamento teilhardiano sobre o *Cristo*. Pelo fato de optarmos por este esquema do filósofo mineiro, a linha da vida e a linha do pensamento não seguirão necessariamente a sequência cronológica dos fatos da vida do jesuíta francês.

da crise da civilização (que ele começou a perceber durante a guerra de 1914-1918), e, por fim, a experiência missionária. Percorreremos essas duas linhas da trajetória religiosa e científica de Teilhard, sublinhando alguns pontos que as marcam, procurando delas haurir, como já sublinhado em Prolegômenos, sempre a referência ao Cristo. Na grade de leitura proposta, os acontecimentos da vida do autor não seguirão necessariamente a ordem cronológica.

No desejo de ser totalmente jesuíta, e nesse ambiente, o autor concretizou seu compromentimento sem retorno com Cristo, no dom total de si. Engajado na escola de santo Inácio, assumiu a linha de apostolado da Companhia, mostrando como os valores do mundo encontram sua referência em Cristo e podem colaborar na construção e realização do reino de Deus. Esta característica, tão marcante na obra *Le Milieu Divin* (1927), deixa entrever uma profunda afeição pelos *Exercícios Espirituais*. Assim sendo, a espiritualidade teilhardiana:

> Herda do espírito de Inácio, em primeiro lugar a *grandeza* das perspectivas e dos fins que tem, o universalismo do estilo e a vastidão das dimensões: como o seu mestre, Teilhard pensa à medida do mundo, que Cristo-Deus enche e a quem o homem deve reconhecer e fazê-lo reinar. A totalidade do espaço e do tempo é o domínio em que se estende a ação divina, irradia a sua glória, transparece o seu Ser, com tanto mais força e visibilidade quanto esta diafania se realiza no coração de uma história do progresso. [...] Esta vocação de grandeza encarna-se imediatamente na docilidade prática, na obediência que é 'escuta' aplicada, na fidelidade aos menores sinais da vontade divina.
>
> Mas a coincidência mais impressionante entre Teilhard e os *Exercícios* está no *primado de Cristo*, no papel que ele desempenha tanto no âmago do mundo como no âmago das pessoas [...]. É também no fim dos Exercícios que Teilhard coincide com eles, instalando-se permanentemente neste posto avançado, nesta antecipação terrestre da atitude eterna que constitui a célebre meditação "para alcançar o amor", *ad amorem*[112].

O jesuíta Émile Rideau (1899-1981), comentando os pontos nos quais a espiritualidade teilhardiana coincide com os *Exercícios*, chama a atenção para alguns detalhes dela que estão em menos evidência com a dinâmica dos *Exercícios*. Teilhard era de tal modo impregnado pelo Cristo glorioso, o Cristo pascal, o Cristo da parusia, que dá menos atenção ao conteúdo concreto do Evangelho. Há a falta de "um olhar mais amoroso sobre a pequenez e sobre os aniquilamentos escolhidos pelo Verbo".[113] E, de fato, constataremos esse detalhe, sobretudo, ao trabalharmos a encarnação e o que representa a finalidade última da eucaristia. Mas os déficits que marcam a obra espiritual de Teilhard, diz Rideau, "são reabsorvidos e

---

[112] RIDEAU, Emile. *O pensamento de Teilhard de Chardin*. Lisboa: Duas Cidades, 1965. p. 327-328. Grifos do autor.

[113] RIDEAU, O pensamento, p. 333.

superados pela sua abertura à totalidade do mistério de Cristo, para a qual os *Exercícios* lhe serviram de mediação”[114].

As ferramentas espirituais inacianas possibilitaram uma experiência espiritual centrada no Cristo e sua adaptação aos tempos modernos. A convicção era precisa: procurar, com os homens de nosso tempo, “[...] o Deus que nós já possuímos, mas que está ainda entre nós como se nós não o conhecêssemos”[115]. Essa tarefa exige:

> [...] apresentar Jesus Cristo aos homens como o Termo mesmo, entrevisto por eles, do desenvolvimento universal [...]. A universal “consagração”, a universal comunhão, isto é a convergência possível de todos os esforços criados (*opus et operatio*) para Deus, e sua adoção na Realidade final do Cristo — eis o que nós devemos mostrar aos Homens de nossa época se nós desejamos que eles vão a Deus, e que eles aí vão *ex toto corde suo*.
>
> Somente deste ponto de vista, com efeito, o Cristo aparece sobre o *prolongamento* do Ideal humano — e o Deus dos cristãos se descobre idêntico àquele que sonha a Terra: tão grande, tão imediato, tão interessado em nosso progresso, que o Universo [...]. O argumento decisivo que convencerá o Mundo da realidade de nosso Deus será de mostrar a conjunção *dos dois atrativos, celeste e terrestre, realizado em uma vida plenamente humana, porque plenamente cristã* [116].

Uma reflexão cristológica original despontou de um coração ávido por encontrar um caminho novo e vivo de apresentar Jesus Cristo aos fiéis da modernidade. Teilhard cursou a teologia em Ore Place (Hastings – Inglaterra), de 1908 a 1912. Paralelamente aos estudos teológicos, prosseguiu o trabalho fóssil nas argilas “*wealdiennes”*. Nesse período, ele fez duas descobertas significativas: a importância do mistério da Encarnação e a descoberta da evolução. A leitura de São Paulo, de São João e dos Padres gregos revelou o lugar do Cristo no mundo e suscitou uma distância em relação ao ensinamento recebido. Nos *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919), alguns anos mais tarde, escreve: “O Cristo, nós o sabemos por São João e por São Paulo, é o Centro da Criação, a Força que a tudo pode submeter, o Termo onde tudo toma figura”[117]. O jovem jesuíta conheceu a evolução, primeiramente, como uma experiência existencial. A leitura da obra *Évolution Créatrice* (1917), do filósofo francês

---

[114] RIDEAU, O pensamento, p. 333.

[115] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 367.

[116] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 374-375. Grifos do autor. “[...] à présenter Jésus-Christ aux Hommes comme le Terme même, entrevu par eux, du développement universel [...]. L’universelle ‘consécration’, l’universelle communion, c’est-à-dire la convergence possible de tous les efforts créés (*opus* et *operatio*) vers Dieu, et leur adoption dans la Réalité finale du Christ, — voilà ce que nous devons montrer aux Hommes de notre époque si nous voulons qu’ils aillent à Dieu, et qu’ils y aillent *ex toto corde suo*. De ce point de vue *seul*, en effet, le Christ apparaît *sur le prolongement* de l’Idéal humain, — et le Dieu des chrétiens se découvre identique à celui dont rêve la Terre: aussi grand, aussi immédiate, aussi intéressé à nos progrès, que l’Univers [...]. L’argument décisif qui convaincra le Monde de la réalité de notre Dieu, ce sera de montrer la *conjunction* des *deux attraits*, céleste et terrestre, réalisée dans une vie *pleinement humaine, parce que pleinement chrétienne*”.

[117] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 408.

Henri Bergson (1859-1941), inflamou algo que já se debatia em seu coração e em seu espírito. Frente a esta experiência, defendeu com vigor sempre crescente a evolução universal, graças à qual ele elaborou uma síntese entre a Matéria, a Vida e a Energia. Em suas reminiscências, a feliz conscientização:

> Foi ao longo de meus anos de teologia, em Hastings [...], que, pouco a pouco — muito menos como uma noção abstrata do que como *uma presença* — cresceu em mim, até invadir inteiramente meu céu interior, todo inteiro, a consciência de uma Deriva profunda, ontológica, total, do Universo em torno de mim [...]. Lembro bem de haver lido avidamente, nesse tempo, a *Évolution Créatrice* [...]. Nessa época, evidentemente, eu estava bem longe de compreender e de dimensionar com clareza a importância da mudança que se operava em mim. Tudo o que lembro de então (além desta palavra mágica "evolução", que me ocorria sem cessar como um refrão, um gosto, uma promessa ou um apelo), tudo o que lembro [...] é a extraordinária densidade e intensidade com que me dominavam, nessa época, as paisagens da Inglaterra [...]. O sentido de Plenitude como que se reverteu em mim. E foi seguindo esta nova orientação que eu não mais cessei, desde então, de olhar e de prosseguir[118].

Para Bergson, a evolução é um elã vital. Ele sustentava que não funciona uma explicação mecanicista e causal do processo evolutivo, o qual demanda uma força vital básica. Chardin, em sua análise do cenário evolutivo, foi mais além do que o filósofo e diplomata francês. O jesuíta partiu da análise do real dos dados arqueológicos do mundo. Perscrutando a história do universo, escutando o biorritmo da terra, escavando suas entranhas, nela lendo o passado e o futuro, perseguindo as origens e os caminhos dos seres vivos, concluiu: a evolução é incontestável. Esta descoberta fecundou sua vida, seu pensamento: seus trabalhos científicos, sua interpretação da subida rumo ao fenômeno humano, suas experiências e reflexões filosóficas e teológicas.

A meditação dos escritos paulinos e joaninos produziu questionamentos: Qual o papel do Cristo no universo? Como alcançar o Cristo através das realidades do mundo?

Este critério, somado aos saberes científicos, suscitou a construção de uma cristologia orgânica, isto é, o levou a "sentir o Cristo necessariamente e por toda parte"[119]. O

---

[118] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 33-34. Grifos do autor. "C'est au cours de mes années de théologie, à Hastings [...], que petit à petit, — beaucoup moins comme une notion abstraite que comme *une présence* —, a grandi en moi, jusqu'à envahir mon ciel intérieur tout entier, la conscience d'une Dérive profonde, ontologique, totale, de l'Univers autour de moi [...]. Je me souviens bien d'avoir lu avidement, en ce temps-là, l'*Évolution Créatrice* [...]. A ces débuts, comme de juste, jétais bien loin de compreendre et de mesurer clairement l'importance du changement qui s'opérait en moi. Tout ce que je me rappelle d'alors (en plus de ce mot magique d' 'évolution' qui revenait sans cesse à ma pensée, comme un refrain, comme um goût, comme une promesse, et comme um appel...), — tout ce que je me rappelle [...], c'est l'extraodinaire densité et intensité prises pour moi, vers cette époque, par les paysages d'Angleterre [...]. Le sens de la Plénitude s'était comme renversé en moi. Et c'est suivant cette orientation nouvelle que je n'ai plus cessé, depuis lors, de regarder et d'avancer".

[119] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 277.

pressentimento de uma teoria física da Encarnação professada pelos Padres gregos e a teologia do corpo místico serviram de apoio a tal investigação:

> *É preciso que, voltando às melhores correntes da Tradição católica, preguemos uma Teologia em que o Cristo apareça ligado ao desenvolvimento do Universo inteiro,* tão físico e tão grande quanto ele: *um Evangelho em que a Moral e os conselhos de Jesus não sejam somente apresentados como promessas de uma recompensa* individual, *mas como o caminho organicamente imposto à* vitória de toda a Vida[120].

A outra linha que marca a trajetória do paleontólogo é a do pensamento. Ela é extremamente fecunda e, por vezes, dramática. Sublinharemos somente alguns pontos das experiências que marcaram essa linha (o trabalho científico, a guerra, a missão), sempre relacionados, como já mencionamos, com os dados cristológicos.

O gosto pela história natural encorajou seus superiores a orientá-lo para esse campo. No verão de 1912, após ter concluído seus estudos teológicos em Hastings, Teilhard entrou no Museu de História Natural de Paris para trabalhar sob a direção de Marcellin Boule (1861-1942), professor do museu e diretor do Instituto de Paleontologia Humana de Paris, que lhe confiou o estudo dos fósseis. A guerra interrompeu suas pesquisas, mas, após a sua liberação dos serviços militares, ele terminou sua tese doutoral sobre *Les mammifères de l'éocène inférieur français et leurs gisements*, defendida em março de 1922.

A experiência da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), durante a qual ele trabalhou como padioleiro da 2ª classe do 8º regimento de marcha dos soldados marroquinos, marcou uma reviravolta definitiva em sua vida. A linha de frente de batalha, acontecimento pleno de mistérios e de perigos que surgiu em nosso universo, foi também para o autor uma *terra prometida*. Mergulhado entre tantos outros, passando pelo fogo, ele saiu um novo homem... Despontavam a audácia de um pensamento a construir, de uma missão singular a realizar. A resistência de viajante e de explorador, que ele adquiriu mais tarde, forjou-se no campo de batalha: nas frequentes fadigas, nos abalos físicos e morais suportados. A vida se encarrega de nos preparar para missões futuras, na doce lei de um coração que sofre[121].

---

[120] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 335-336. Grifos do autor. "*Il faut que, revenant aux meilleurs courants de la Tradition catholique, nous prêchions enfin une Théologie où le Christ apparaisse lié au développement de l'Univers entier*, aussi physique et aussi grand que lui; *un Évangile où la Morale et les conseils de Jésus ne soient pas seulement présentés comme des gages à une recompense* individuelle, *mais comme le chemin organiquement imposé à* la réussite collective de toute la Vie".

[121] Cf. TEILHARD, Genèse, p. 83. Teilhard confidenciou suas experiências de guerra à sua prima Marguerite, professora de filosofia, com quem tinha o hábito de conversar acerca de temas religiosos e filosóficos. Essas correspondências estão sob a forma da coletânea, *Genèse d'une pensée*.

Durante a guerra, germinou o essencial do pensamento teilhardiano. Pela primeira vez, ele intuiu a ideia da "noosfera", a descoberta dos "grandes complexos", das "ligações e dos agrupamentos psíquicos de ordem superior ao homem", nos quais ele se liberta da prisão sobre si mesmo[122]. Concomitantemente à constatação dos riscos de decomposição que a humanidade corria, a possibilidade de uma saída: a frente vaga conduzia o mundo a novos destinos. A ousadia do jesuíta era intrépida: ir aos extremos limites do mundo para ter visões novas e raras e para dizer o que estava adiante... Foi, de fato, um "peregrino do futuro".

O confronto cotidiano com o sofrimento e a morte o levou a comparar a dura prova do Verdun (campo de batalha), com a agonia do Cristo no Getsêmani. "Somente a figura do Crucificado pode recolher, expressar e consolar o que há de horror, de beleza, de esperança e de profundo mistério em tal desencadeamento de luta e de dores"[123]. Aí ele intuiu uma matéria universal penetrada, animada e unificada pelo Cristo[124]. Pela primeira vez, ele une ao Cristo o adjetivo cósmico, com uma primeira ocorrência em seu Diário, em 13 de março de 1916: "[...] o abandono ao Cristo cósmico assegura a vida, a persistência imortal, de tudo o que há de verdadeiramente bom e durável"[125].

Em um universo em evolução, o mistério de Cristo em sua encarnação, redenção e ressurreição aparece dinâmico. Num primeiro ensaio, intitulado *La vie cosmique* (1916), o autor deixou transparecer como a teologia clássica empobreceu o mistério realista da Carne do Cristo, tal como o viram São João, São Paulo e os Padres. Podemos, assim, entrever o que será a originalidade da reflexão cristológica do cientista-místico, a saber, a substituição da teoria jurídica da soberania de Cristo por sua concepção orgânica, inspirada em são Paulo, São João e Padres gregos.

> Para os espíritos tímidos em suas concepções ou imbuídos de preconceitos individualistas, que buscam sempre interpretar as ligações entre seres como relações morais ou lógicas, o Corpo do Cristo é naturalmente concebido por analogia com as agregações humanas. Ele então se parece muito mais com uma aglomeração social que com um organismo natural. Estes espíritos enfraquecem perigosamente o pensamento da Escritura e o tornam incompreensível ou banal às inteligências apaixonadas de conexões físicas e de relações propriamente cósmicas. Eles diminuem indevidamente o Cristo e o mistério tão profundamente realista de sua

---

[122] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 40-41. A belíssima intuição dos "três tempos da personalização", a saber, *centração, descentração e supercentração,* ideia desenvolvida posteriormente, germinou também durante a guerra. Cf. Id, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 129-140.

[123] TEILHARD, Genèse, p. 152. "Seule la figure du Crucifié peut recueillir, exprimer et consoler ce qu'il y a d'horreur, de beauté, d'espérance et de profond mystère dans un pareil déchaînement de lutte et de douleurs".

[124] Cf. RIDEAU, O pensamento, p. 15.

[125] TEILHARD, Cahier 1, p. 57. A expressão *Cristo cósmico,* em Teilhard, significa o Cristo visto como princípio de consistência de todas as coisas (Col 1,17). O Diário é uma coletânea de ensaios redigidos antes da Primeira Guerra Mundial, durante e após. Esses textos são fundantes para a compreensão e a percepção do avanço do pensamento teilhardiano.

> Carne. Não, o Corpo de Cristo não é, como alguns querem deixá-lo crer preguiçosamente, a associação jurídica dos homens que envolvem uma mesma benevolência, e aos quais é destinada uma mesma recompensa. O Corpo de Cristo deve ser compreendido ousadamente, como o viram e amaram São João, São Paulo e os Padres: ele forma um Mundo natural e novo, um organismo animado e móvel, no qual estamos todos unidos, física e *biologicamente* [126].

A questão do Corpo de Cristo será desenvolvida na segunda parte, ao analisarmos o mistério da Encarnação (capítulo 4, seção 4.3). Como profeta de um Cristo sempre maior, o "Padre Teilhard foi da raça dos grandes missionários: um Nobili, um Ricci, que partiam para continentes desconhecidos, ambiciosos de submeter a terra a Jesus Cristo. Ele nutriu a ambição titânica, exorbitante e ingênua, de lhe dar o mundo moderno"[127]. De fato, após sua profissão religiosa, meditando sobre sua experiência espiritual, que se tornou mais intensa, ele disse: "[...] eu não me pertenço mais [...]. Eu devo, como a vida adulta e a chama ardente, propagar o Fogo que vós me comunicastes"[128].

Em terras distantes, despontou sua vocação *missionária*. Após concluir a filosofia em Jersey, Grã Bretanha, ele partiu para o Egito. Aí permaneceu por três anos, de 1905 a 1908, como professor de física e química no colégio da Sagrada Família, no Cairo. Nesse período, ele não redigiu nenhum texto ou ensaio de natureza filosófica ou religiosa. A necessidade de ir a fundo nas coisas, de fazer uma síntese (matéria, vida, energia) estava em vias de se estabelecer. O tempo da grande reflexão se aproximava. Ele fez a aprendizagem do cientista capaz de trazer à tona o resultado de suas descobertas e, ao mesmo tempo, a experiência de escritor, pelo gosto de relatar o que observava do mundo que o cercava. A

---

[126] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 39. Grifo do autor. "Par les esprits timides dans leurs conceptions ou imbus de préjugés individualistes, qui cherchent toujours à interpréter les liaisons entre êtres comme des relations morales ou logiques, le Corps du Christ est volontiers conçu par analogie avec les agrégations humaines. Et il est semblable, alors, à une agglomération sociale, beaucoup plus qu'à un organisme naturel. Ces esprits-là affaiblissent dangereusement la pensée de l'Écriture et la rendent incompréhensible ou banale aux intelligences passionnées de connexions physiques et de relations proprement cosmiques. Ils diminuent indûment le Christ et le mystére si profondément réaliste de sa Chair. Non, le Corps du Christ n'est pas, comme certains veulent le laisser croire paresseusement, l'association extrinsèque ou juridique des hommes qu'enveloppe une meme bienveillance, et auxquels est destine une même recompense. Le Corps du Christ doit être compris hardiment, tel que saint Jean, saint Paul et les Pères l'ont vu et aimé: il forme un Monde naturel et nouveau, un organisme animé et mouvant, dans lequel nous sommes tous unis, physiquement, *biologiquement*".

[127] LUBAC, Henri de. *La Prière du père Teilhard de Chardin*: suivi de Teilhard missionnaire et apologiste. CHANTRAINE, Georges; DEJOND, Thierry (Dir.). Paris: Cerf, 2007. p. 271. (Oeuvres Complètes, XXIV). Henri de Lubac cita este comentário feito por René d'Ouince. D'OUINCE, René. L'Épreuve de l'obéissance dans la vie du père Teilhard de Chardin. In: LUBAC, Henri de. L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Paris: Aubier, 1964. v. 3, p. 331-346. (Théologie, 58). "[...] le Père Teilhard a été de la race des grands missionnaires: un Nobili, un Ricci, qui partaient vers des continents inconnus, ambitieux de soumettre la terre à Jésus-Christ. Il a nourri l'ambition démesurée, exorbitante et naïve de lui donner le monde moderne".

[128] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 297.

estadia despertou-lhe a emoção cósmica. Climas e filosofias provocaram-lhe uma emoção criativa propícia ao desabrochar da intuição.

A estadia na China (1923-1946)[129], que ganhou inicialmente os traços de uma puniçao, tornou-se uma oportunidade. Nosso autor, com sua visão para além do presente, intuiu a penalidade e a "felix culpa". Numa carta inédita, enviada ao amigo, Père Licent, escreveu:

> Agora é preciso que eu vos diga uma coisa muito séria, que guardareis naturalmente para vós, provisoriamente. Não somente eu terei a permissão de reencontrá-lo no próximo ano, mas eu pressinto que eu irei "por ordem"... O que eu previa vagamente no ano passado acaba de acontecer. Roma se inquieta com minhas tendências e, por causa de um papel particular que vazou, desejam me afastar do Instituto Católico [...]. Ora, em Roma, ocorreu-lhes de me enviar a respirar o ar de Tientsin. Embora isto represente uma ruptura dolorida, creio que em um ano, andando rápido e em pequenos passos detrás de vocês, eu direi: "Felix culpa"[130].

Acusado de negar o dogma do pecado original[131], foi forçado a deixar Paris e ir para a China. Mas as duas estadias, longe de encerrarem nosso autor na pré-história, alargaram sua mente para questões sobre o futuro da humanidade e sobre a cristologia. Tal itinerário expressou o vivo ardor missionário e a ousada orientação: "Levar o Cristo, em virtude das relações propriamente orgânicas, ao coração das Realidades consideradas as mais perigosas, as mais naturalistas, as mais pagãs, eis o meu evangelho e a minha missão"[132].

No período de 1932 a 1945, verificou-se uma intenção constante de compreender cristicamente a evolução. Seus escritos visavam a arrancar o cristianismo do que o

---

[129] Teilhard fez duas partidas à China. Sua primeira viagem (de 1923 a 1924) foi a serviço do Museu Nacional de História Natural, que financiou a "Missão paleontológica francesa", sob a direção do Père Émile Licent SJ. Na segunda (de 1926 a 1946), aos 45 anos, ele sofreu uma penalidade — o exílio.

[130] *Lettre le 18 juin 1925 à Père Licent. Maintenant il faut que je vous dise une chose assez sérieuse, que vous garderez naturellement pour vous, provisoirement. Non seulement j'aurai la permission d'aller vous rejoindre l'an prochain, mais je prévois que je vais y aller 'by order... Ce que je prévoyais vaguement l'an dernier vient d'arriver. Rome s'inquiète de mes tendances; et, à cause d'un papier privé qui a filtré, on veut me débarquer de l'Institut Catholique [...]. Or, à Rome, on a eu spontanément l'idée de m'envoyer respirer l'air de Tientsin. Malgré que ce soit une pénible brisure, je crois que dans un an, en trottinant derrière vos cantines, je dirai: 'Felix culpa'". Esta carta faz parte do acervo das cartas inéditas do autor, isto é, das cartas ainda não publicadas, que se encontram na Fondation Teilhard de Chardin (Muséum National d'Histoire Naturelle).

[131] O artigo que impediu Teilhard de continuar ensinando no Institut Catholique de Paris e que motivou seu enviou para o exílio foi "*Note sur quelques répresentations historiques du péché originel*", 15 de abril de 1922.

[132] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 298-299. Grifos do autor. "*Porter le Christ, en vertu d'attaches proprement organiques, au coeur des Réalités réputées les plus dangereuses, les plus naturalistes, les plus païennes, voilà mon évangile et ma mission*".

empobrecia, a saber, a omissão da ligação orgânica do Cristo com a Criação[133]. O que é importante a seus olhos é:

> Um Cristo cujos traços não se dobrem às exigências de um Mundo em estrutura evolutiva será cada vez mais eliminado, sem maior consideração [...]. Em contrapartida, para ser plenamente adorável, um Cristo deve ser apresentado como o salvador da ideia e da realidade da Evolução [...]. Encarnação, Redenção e Evangelização, como será preciso dispor esses três aspectos da cristologia para satisfazer as propriedades de um Mundo evolutivo?[134].

Os dogmas ocuparão a segunda parte de nossa pesquisa. Aqui chamamos a atenção para o desejo missionário do autor em esclarecer a rota do cristianismo num universo de natureza evolutiva, a partir de sua vivência simultânea no coração do mundo e da Igreja. Este novo cenário exige uma ressignificação dos dogmas, que proporcionará uma nova vivência do cristianismo. Teilhard rejeitou um jurisdicismo expiatório como indigno do amor e da grandeza de Deus. Em sua concepção, uma cristologia mais orgânica, mais fisicista, no quadro de um mundo em evolução, apresenta-nos um Cristo que de alto a baixo anima todas as coisas.

Ao resumir os eixos fundamentais de sua fé em quatro proposições inseparáveis, a fé no Cristo-Universal coroou sua adesão a uma ideia de evolução que encontra neste Cristo sua razão de ser[135]. "Eu creio que o Universo é uma Evolução. Eu creio que a Evolução se direciona ao Espírito. Eu creio que o Espírito se completa no Pessoal. Eu creio que o Pessoal supremo é o Cristo-Universal"[136]. Em outros termos, o processo da evolução é universal; ele engloba todas as realidades, desde as profundezas da matéria até as alturas do espírito, do cósmico ao humano e ao divino, que é percebido e reencontrado no Cristo-Universal.

Ao termo dessa exposição, constatamos que em nenhum momento se fez menção à cristogênese. De fato, no início de sua carreira científica, ordenado sacerdote, em seus primeiros ensaios, ele ainda não havia cunhado o termo cristogênese. Todavia, nas seções ora apresentadas (2.1 e 2.2), percebemos claramente que ele já intuía uma matéria sob a atração

---

[133] Cf. MARTELET, Gustave. *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand*. Primauté du Christ et transcendence de l'homme. Bruxelles: Lessius, 2005. p. 123-158.

[134] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 97-98. "Un Christ dont les traits ne se plieraient pas aux exigences d'un Monde à structure évolutive sera de plus en plus éliminé, sans examen ultérieur [...]. Et en revanche pour être pleinement adorable, un Christ doit se présenter comme le sauveur de l'idée et de la réalité de l'Évolution [...]. Incarnation, Rédemption, Évangélisme, comment faut-il modifier, pour satisfaire les propriétés d'un Monde évolutif, ces trois aspects de la Christologie?".

[135] Cf. MARTELET, Teilhard, p. 144.

[136] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 117. "Je crois que l'Univers est une Évolution. Je crois que l'Évolution va vers l'Esprit. Je crois que l'Esprit s'achève en du Personnel. Je crois que le Personnel suprême est le Christ-Universel".

do Cristo. Uma vez conhecido o percurso que, posteriormente, instigou o sábio francês a desenvolver sua reflexão cristológica, julgamos pertinente apresentar as grandes linhas do trabalho de toda a sua vida.

## 2.3 UM SOBREVOO SOBRE AS OBRAS DE TEIHARD

Quando estendemos nossa observação ao conjunto dos escritos teilhardianos, percebemos seu ponto de vista, seu plano intelectual e as linhas de seu método de trabalho (a hiperfísica, a filosofia da natureza e a religião)[137].

Seu ponto de vista era objetivo e global. O objetivo era visualizar o ser humano pelo exterior. O global visava não ao estudo específico do indivíduo, nem à "natureza" humana abstrata, mas à massa dos seres humanos, à humanidade. Esse detalhe esclarece o fato de ele utilizar sempre Humanidade e Homem, com maiúsculas.

O plano intelectual vem assinalado na advertência com a qual abre o livro *Le Phénomène Humain*. Na obra, percebemos a recusa do autor em apresentar seu escrito como uma disciplina: "Para ser corretamente compreendido, o livro que eu apresento aqui pede para ser lido não como uma obra de metafísica, e menos ainda como uma espécie de ensaio teológico, mas única e exclusivamente como uma dissertação científica"[138]. Esta experiência desemboca numa fenomenologia. Isto é, é preciso ler o livro com a mesma atitude de espírito, como descrevendo o fenômeno visto por fora. Trata-se, pois, de uma "introdução a uma explicação do Mundo", uma nova física, ou, mais precisamente, uma hiperfísica.

O programa dessa hiperfísica é: "*Nada mais* que o fenômeno [...]. Mas *todo* o Fenômeno também"[139]. Todo fenômeno é um fenômeno ampliado ao Todo, isto é, ao conjunto das relações experimentais. O esforço do autor para descrever cientificamente o Todo privilegiará dois pressupostos. Primeiro, a primazia concedida à face interna das coisas

---

[137] Para trabalhar o método adotado por Teilhard, estamos nos baseando em: BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine. *Bergson et Teilhard de Chardin*. Paris: Seuil, 1963. p. 15-38; 78-94; 363-425; 564-641. Madeleine foi professora de filosofia na Sorbonne. Esse livro foi sua tese de doutorado. Cf. RIDEAU, O pensamento, p. 40-47. Cf. SOLAGES, Bruno de. *Teilhard de Chardin*: témoignage et étude sur le développement de sa pensée. Auvergne: Edouard Privat, 1967. p. 60-78.

[138] TEILHARD. Le Phénomène Humain, v. 1, p. 21. O Fenômeno humano ocupa um lugar à parte no conjunto dos escritos de Teilhard. Nosso autor apresentou-o como uma "dissertação científica", mas ele nada tem de uma obra científica clássica. Teilhard entrega-nos as suas experiências, as suas observações escritas como um grande poema. No entanto, ele redigiu esse texto com uma abordagem das numerosas memórias científicas escritas ao longo de sua vida de pesquisador.

[139] TEILHARD, Le Phénomène Humain, p. 21-22. Grifos do autor.

("*dedans*" – a consciência) no estofo do universo, ou estofo cósmico. Segundo, é o valor biológico ("*dehors*") atribuído ao fator social em torno de nós[140]. O estofo ou o tecido é uma metáfora cuja finalidade é mostrar o ser concreto de que é constituído o cosmos e que não se confunde com a matéria física, já que apresenta um interior e um exterior. O conjunto dos fenômenos e o todo do fenômeno com a face interna constituirão a visão completa. O autor não se aventurou pelos domínios da filosofia e da teologia. No entanto, no plano da experiência no qual ele se moveu rumo à sua construção para a unidade, havia recortes que exigiam o pensamento filosófico e teológico.

Nessas incursões filosóficas e teológicas, percebemos sua atitude de humildade e prudência face a uma possível classificação em tais ramos. Desde 1916, no ensaio *La Vie Cosmique*, lemos: "Eu não procuro fazer diretamente nem ciência, nem filosofia, e muito menos apologética. Eu exponho antes de tudo visões ardentes"[141]. Madeleine Barthélemy-Madaule (1911-1950) diz que, desde suas primeiras reflexões, o autor verificou seu caráter inusitado, inédito e difícil. A orientação revela um testemunho que vai de sua atitude psicológica ao caráter objetivo dos fenômenos exteriores[142]. Algumas vezes, ele procurou definir os sinais primitivos e essenciais de sua cosmovisão, dando-lhe um revestimento filosófico. Houve algumas incursões sobre o terreno metafísico, sobretudo na obra *L'Union Créatrice* (1917), mas raras alusões nos trabalhos posteriores. A metafísica é o termo que os filósofos utilizam para referir-se a uma visão geral da realidade que acreditam ser verdadeira.

Teilhard não praticou o método teológico propriamente dito, que procede necessariamente das fontes da Revelação. Suas intuições, nesse terreno, são sugestivas, profundas, estimulantes, mas não se enquadram estritamente no terreno teológico[143]. Nas primeiras páginas do *Le Phénomène Humain*, propõe a essência de seu método: ver e fazer ver. A chave de ouro que o jesuíta utilizou para mudar o modo tradicional de pensar da humanidade consistiu na instauração de um novo modo de *ver* a realidade. Ele estava convencido de que "buscar ver mais e melhor não é, portanto, uma fantasia, uma curiosidade, um luxo. Ver ou perecer. Tal é a situação imposta pelo dom misterioso da existência a tudo o que é elemento do universo"[144].

---

[140] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 22-23.

[141] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 7.

[142] Cf. BARTHÉLEMY-MADAULE, Bergson et Teilhard, p. 583.

[143] Cf. SOLAGES, Teilhard de Chardin, p. 60-68.

[144] TEILHARD. Le Phénomène Humain, v. 1, p. 25. "Chercher à voir plus et mieux n'est donc pas une fantaisie, une curiosité, un luxe. Voir ou périr. Telle est la situation, imposée par le don mystérieux de l'existence, à tout ce qui est élément de l'Univers".

As três grandes linhas que orientam seu trabalho (a hiperfísica, a filosofia da natureza e a religião) encontram-se resumidas no ensaio *Quelques réflexions sur la Conversion du Monde* (1936). A passagem merece ser citada por extenso, por ser, possivelmente a expressão mais clara dessa tripla orientação:

> Se queremos atingir e examinar em suas profundezas a corrente religiosa moderna, três passos, ligados entre si, me parecem necessários: a) Um primeiro passo consistiria em desenvolver (na linha da "Philosophia perennis": primado do Ser, Ato e Potência) uma Física e uma Metafísica corretas da Evolução. Estou persuadido que a interpretação leal das novas conquistas da Ciência e do Pensamento conduz legitimamente não a um Evolucionismo materialista, mas a um Evolucionismo espiritualista. O Mundo que conhecemos não se desenvolve por acaso, mas é estruturalmente dominado por um *Centro Pessoal* de convergência universal. b) O segundo passo [...], consistiria então em explicitar uma Cristologia proporcionada às dimensões atualmente reconhecidas do Universo — isto é, em reconhecer que Cristo, além de seus atributos estritamente humanos e divinos (sobretudo considerados até aqui pelos teólogos), possui, em virtude do mecanismo da Encarnação, atributos "universais" ou "cósmicos" que fazem dele precisamente o Centro pessoal entrevisto e exigido pela Física e pela Metafísica da Evolução. Essas perspectivas estão em surpreendente harmonia com os textos mais fundamentais de São João e de São Paulo, e com a teologia dos Padres gregos. c) Um terceiro passo, místico e moral, efetuar-se-ia então automaticamente, consistindo em desenvolver uma Evangelização de conquista humana. É impossível, com efeito, que o Cristo se manifeste mais explicitamente como o ápice da evolução universal sem que os cristãos descubram mais claramente o valor sobrenatural do Esforço humano in Christo Jesu. Podia parecer outrora que o caminho mais direto para o Céu era aquele que abandonava o mais rápido possível a Terra. Eis que o Cristo-Universal nos leva a compreender que o Céu só pode ser atingido através da consumação da Terra e do Mundo (que se tornaram muito maiores e inacabados do que imaginávamos): e, ao mesmo tempo, são as atitudes cristãs fundamentais que, sem se desviar, ficam enriquecidas e se "dinamizam"[145].

Estes três diferentes planos, ou níveis, dependem um dos outros, mas nem sempre se distinguem claramente. O primeiro plano (item a) situa-se, como veremos no próximo

---

[145] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 161-162. Grifos do autor. "Si nous voulons atteindre et retourner dans ses profondeurs le courant religieux moderne, trois pas, liés entre eux, me semblent nécessaires: a) Un premier pas consisterait à développer (dans la ligne de la 'Philosophia perennis': primat de l'Être, Acte et Puissance) une Physique et une Métaphysique correctes de l'Évolution. Je suis persuadé que l'interprétation loyale des acquisitions nouvelles de la Science et de la Pensée conduit légitimement non pas à un Évolutionnisme matérialiste, mais à un Évolutionnisme spiritualiste. Le Monde que nous connaissons ne se développe pas au hasard, mais il est structurellement dominé par un *Centre Personnel* de convergence universelle. b) Le deuxième pas [...], consisterait alors à expliciter une Christologie proportionnée aux dimensions actuellement reconnues de l'Univers, — c'est-à-dire à reconnaître que le Christ, en plus de ses attributs strictement humains et divins (surtout considérés jusqu'ici par les théologiens) possède, en vertu du mécanisme de l'Incarnation, des attributs 'universels' ou 'cosmiques' qui font précisément de lui le Centre personnel soupçonné et appelé par la Physique et la Métaphysique de l'Évolution. Ces perspectives sont en saisissante harmonie avec les textes les plus fondamentaux de saint Jean et de saint Paul, et avec la théologie des Pères grecs. c) Un troisième pas, mystique et moral, s'effectuerait alors automatiquement, consistant à développer un Évangélisme de conquête humaine. Il est impossible en effet que le Christ se manifeste plus explicitement comme le sommet de l'évolution universelle sans que les chrétiens ne découvrent plus clairement la valeur surnaturelle de l'Effort humain in Christo Jesu. Il a pu sembler quelque temps que le chemin le plus direct du Ciel était celui qui lâchait le plus vite la Terre. Voici que le Christ Universel nous fait comprendre que le Ciel n'est attingible qu'à travers la complétion de la Terre et du Monde (devenus beaucoup plus grands et inachevés que nous ne pensions); et du même coup ce sont les attitudes chrétiennes fondamentales qui, sans dévier, s'enrichissent et se 'dynamisent'".

capítulo (seção 3.2), no nível da hiperfísica. Nesse plano, podemos distinguir duas etapas sucessivas. A primeira, é a da fenomenologia do processo da evolução desde seus inícios até o aparecimento da vida e do nascimento do pensamento. O paleontólogo, treinado na observação do movimento gradual da vida incrustrada nas camadas profundas da terra, descobriu o sentido e o rumo da evolução. Ele se ocupou em demonstrar, na primeira etapa de seu estudo, o sentido que a evolução dá ao ser humano. A segunda etapa trata do sentido que o ser humano dá à evolução. Ele é a ponte entre o passado e o futuro. Todo o universo foi projetado em vista dele. Ele foi levado a mudar cada vez mais seus pensamentos e, ao mesmo tempo, a ampliar pouco a pouco o campo de suas influências, de suas descobertas, etc.

Chamamos a atenção para o fato de que, quando o autor desenvolveu a hiperfísica da evolução, sua reflexão científica exigiu um recorte filosófico. Nesse aspecto, o plano se moveu no terreno de uma filosofia da natureza. Esta, por sua vez, tem uma orientação religiosa. Trata-se do ato de fé psicológico de Teilhard em um Ômega, que é pessoal, amante e amável, com a função de ativar o Amor-energia do mundo, aquele que tudo polariza, centrifica, conscientiza e espiritualiza.

Os dois planos de pensamento, a hiperfísica e a filosofia, obedecem à mesma linha epistemológica. O terceiro plano, o religioso, é fundado na fé do sábio francês na revelação cristã. Ele passou de hipótese filosófica do Ponto Ômega a Cristo, verdadeiro Ômega da evolução, através do qual o ser humano é destinado a chegar à sua unidade última em um novo plano de existência. Assim, este terceiro plano completa os outros dois. A análise hiperfísica e o ato de fé psicológico se encadeiam com os dados da Revelação para descortinar aos nossos olhos uma reflexão cristológica, na qual o Primeiro Motor da criação ativa todas as energias do universo. "[...] eu sinto se instalar, mais urgentemente do que nunca, no mais íntimo do meu ser, a grande questão de uma Fé (uma 'cristologia') que anima ao máximo em nós as forças de hominização (ou, o que dá no mesmo, as forças de adoração)"[146].

As orientações b e c, que dizem respeito à questão cristológica, serão desenvolvidas na segunda e na terceira parte de nossa pesquisa, uma vez que elas, de certa maneira, estão entrelaçadas. Elas representam o que Teilhard desejou fazer em teologia, isto é, repensar o mistério total do Cristo em termos de gênese. Para ele, as noções de Deus, criação, mal, espírito, pecado original, cruz, ressurreição, parusia, caridade, se compreendem de modo

---

[146] TEILHARD, Lettres de voyage, du 6 sep. 1953, p. 346. "[...] je sens se poser plus urgente que jamais au tréfonds de mon être, la grande question d'une Foi (une 'christologie') animant au maximum chez nous les forces d'hominisation (ou ce qui revient au même, les forces d'adoration)".

incrivelmente claro quando analisadas em termos de gênese. “Impossível pensar o Cristo ‘Evolutor’ sem ter de repensar nestas condições toda a Cristologia”[147].

## Anamnese prospectiva

Teilhard empreendeu cristianizar a nova representação do universo, isto é, o seu caráter evolutivo. O encontro entre fé e razão, ciência e religião é notável no que escreve. Na síntese dessas duas realidades, depara-se com a ação majestosa de um Cristo-Universal[148]. Ele ousou fazer uma reflexão cristológica fora do esquema tradicional. Foi muito contestado. A novidade sempre incomoda e exige certa desinstalação de estruturas até então seguras. Como diz magistralmente o teólogo franciscano Norbert Wildiers:

> A obra teológica de Teilhard poderia ser caracterizada melhor como uma tentativa de desmitologização radical da teologia católica tradicional, isto é, como a libertação da teologia de tudo o que [...] se liga à antiga visão do mundo a fim de tornar possível uma compreensão nova do cristianismo, correspondente às exigências do homem de hoje[149].

O “sentido cósmico” e o “sentido da terra” são duas experiências imediatas e irredutíveis do pensamento teilhardiano. Esses “apelos” encontraram uma vocação religiosa e mística que permitiram ao jesuíta construir um caminho original, como veremos a seguir. Ele ensina aos teólogos de profissão e à Igreja a reinventar os seus discursos, a dar mostras de criatividade frente aos desafios do momento presente. Suas reflexões deixam entrever uma dinâmica eclesial, que evolui do “fazer para” ao “viver com” os homens e as mulheres de hoje.

Esta encarnação da Igreja no mundo atual já foi sugerida pelo Concílio Vaticano II: “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (*GS*, §1). O papa Francisco, em seu pronunciamento aos

---

[147] TEILHARD, L’activation de l’Energie, v. 7, p. 405.

[148] *Cristo universal* é o Cristo em quem se recapitula o universo. Os outros títulos - *Cristo cósmico*, *Cristo Ômega*, *Cristo evolutor* - são nuances e articulações do Cristo universal. O *Cristo Ômega* é o Cristo compreendido como o ponto pessoal, terminal, para o qual tendem todas as coisas e que recapitulará todas as coisas. O *Cristo evolutor* é o princípio energético amorizante que anima o mundo e o devir do fenômeno humano.

[149] WILDIERS, Norbert Max. Teilhard de Chardin et la théologie catholique. In: SZEKERS, Attila (Ed.). *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*. Paris: Seuil, 1969, p. 151-174. p. 165-166.

bispos no Rio de Janeiro, por ocasião da 14ª Jornada Mundial da Juventude (JMJ), alertou-os quanto à urgência do diálogo com o mundo atual:

> Se continuarmos apenas com os parâmetros da "cultura de sempre", fundamentalmente uma cultura de base rural, o resultado acabará anulando a força do Espírito Santo. Deus está em toda parte: há que saber descobri-lo para poder anunciá-lo no idioma dessa cultura [...]. A Igreja é instituição, mas, quando se erige em "centro", se funcionaliza e, pouco a pouco, se transforma em uma ONG. Então, a Igreja pretende ter luz própria e deixa de ser aquele "mysterium lunae" de que nos falavam os Santos Padres[150].

Chardin desejou comunicar o Deus revelado por todo o real. Ele aspirou à diafania universal do Cristo. Não somente epifania, manifestação de um Deus que viria pelo alto das coisas, mas manifestação através. Uma presença real! Intuição profunda da espiritualidade inaciana! Seus textos filosóficos e religiosos clamam, pois, para um neocristianismo, a fim de escapar a práticas cristãs fossilizadas e cegas às mudanças de um mundo em devir.

---

[150] FRANCISCO, Papa. Palavras do Papa FRANCISCO no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 138 e 144.

# 3 DA COSMOGÊNESE À CRISTOGÊNESE

## Prolegômenos

Em uma primeira abordagem da biografia e da metodologia de trabalho utilizada por Teilhard, registramos, no trajeto até aqui percorrido, o olhar de um cientista (o paleontólogo) e de um cristão (o sacerdote jesuíta). De fato, ele não tinha uma real qualificação em filosofia e em teologia; *a fortiori*, em cristologia, domínio específico da teologia, consagrada à pessoa do Cristo e à sua função única no mistério da Salvação. Não obstante o fato de não ter sido teólogo de profissão, o conjunto de sua obra, com exceção de sua produção científica em geologia e paleontologia, desdobra-se em perspectiva teológica.

A explicação evolutiva do mundo rumo ao postulado do Ponto Ômega incluiu a hiperfísica, a filosofia e a teologia ou mística. Ela coordenou, num conjunto coerente, os fenômenos no espaço-tempo. Essa posição intelectual em face do mundo e de Deus, essência da fé do jesuíta, permanece provisória, sujeita a correção.

A perspectiva evolutiva forneceu-lhe o panorama no qual ele se religou a um absoluto, inclinação mística que o acompanhava desde a infância. No plano científico, tal projeto se torna estritamente não demonstrável. Sua preocupação em garantir o êxito final da evolução, porém, e em apaziguar a angústia e a crença do homem moderno, era tão intensa que ele propôs descobrir o resultado do processo evolutivo nos dados da Revelação cristã.

Rumo à nossa investigação de como se dá a *cristogênese na história do cosmo*, teremos um primeiro contato com os dados da Revelação. Trata-se da noção de Criação. Apresentaremos a concepção de Teilhard sobre o tema do ponto de vista da evolução. Alguns questionamentos surgem. O Deus criador do teísmo clássico se dá a contemplar no cenário evolutivo? A significação bíblica da noção de criação não seria ultrapassada? Será que a reflexão teilhardiana sobre a criação não contradiz o ato criador de Deus? Se o mundo criado é animado de um movimento convergente, para o quê ou para quem ele converge?

Visamos, neste capítulo, recolher elementos que nos auxiliem a perceber como se realiza a *cristogênese na história do cosmo*. Três seções serão propostas para alcançarmos tal proposta.

A primeira – *A transformação e a união criadoras* (3.1). Estes dois conceitos científicos, basilares na concepção ortogenética e na síntese teilhardiana, preparam o terreno,

ou, em outras palavras, dão entrada à viagem que faremos, como anunciamos na introdução, no cone do tempo.

A seguir – "*A criação como evolução*" (3.2). Teilhard jamais colocou em causa o dogma da Criação. Para ele, a criação é contínua; a evolução produz sem cessar algo novo, o que implica a continuidade da ação divina.

Finalizando – *Da cosmogênese à cristogênese* (3.3). O movimento da vida contém um componente ascensional, ou seja, tem uma ortogênese. O percurso do evolucionismo ortogenético teilhardiano mostra-nos tal lei biológica orientada à plenitude. Nosso interesse, nesta seção, é justamente observar como o jesuíta entende ser esse movimento dirigido pelo Espírito, sob a atração do Cristo Ômega.

## 3.1 A TRANSFORMAÇÃO E A UNIÃO CRIADORAS

Teilhard, mergulhado nos campos de batalha por ocasião da Primeira Guerra Mundial, intuiu um dinamismo de despertar do Espírito e da elevação do humano rumo ao fim dos tempos. A fim de buscar a natureza dessa ascensão rumo à unidade total, sob a imagem de um fogo que tudo transfigura, ele elaborou, pouco a pouco, a ideia da "transformação criadora". A marcha do tempo, vista pelas ciências naturais, implica uma eclosão de acontecimentos sucessivos. Nosso autor trabalhou com esse gigantesco processo de nascimento do mundo pela categoria "transformação criadora".

A transformação criadora é uma ação que, servindo-se de um criado preexistente, o amplia em um ser novo. Este conceito "sintetiza contínuo e descontínuo, permanência e emergência [...]. Conceito capital, enquanto implica uma imanência da ação criadora nas causas segundas"[151]. O termo surgiu pela primeira vez no Diário, em 31 de agosto de 1919. Contudo, a ideia é mais antiga. Ela data de 1916[152]. Como assinalamos acima, nos campos de batalha, já havia intuído um dinamismo que faz ascender todas as coisas à unidade.

Esta noção possui uma dupla origem. De uma parte, a espiritualidade da transformação, que brotou da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, que descrevemos na seção 2.1. De outra, a confrontação da transformação evolutiva e do dogma da Criação. O qualificativo "criadora" está em relação com a ideia de um Deus transcendente e criador. O

---

[151] CUÉNOT, Transformation, p. 209. "[...] synthétise continu et discontinu, permanence et émergence [...].

[152] Cf.TEILHARD, Cahier 7, le 31 août 1919. Citado por SCHELLENBAUM, Peter. *Le Christ dans l'énergétique teilhardienne*. Étude génétique. Paris: Cerf, 1971, p. 220.

substantivo “transformação” visa à face imanente da ação criadora e, consequentemente, à novidade própria em cada uma das fases da vida. Ao mesmo tempo, ele expressa a continuidade fundamental devida à unidade da Criação.

Os dois eixos, o da espiritualidade e o do dogma da Criação, desenvolvem-se simultaneamente, um em função do outro, no esquema da visão ortogenética teilhardiana e no interior da teoria da união criadora, que veremos a seguir. A categoria de transformação, ligada à criação, é descrita no ensaio *Sur la notion de transformation créatrice* (1920).

> Não há um momento em que Deus crie, e um momento em que as causas segundas desenvolvam. Só existe *uma* ação criadora (idêntica à de Conservação), que levanta continuamente as criaturas para o mais-ser, *em favor* de sua atividade segunda e de seus aperfeiçoamentos anteriores. A Criação, assim compreendida, não é uma intrusão periódica da Causa primeira: ela é um ato *coextensivo* à toda a duração do Universo. Deus cria desde a origem dos tempos, e, *vista de dentro*, sua criação (*mesmo inicial?*) tem a figura de uma Transformação[153].

Chama-nos a atenção a possibilidade de expressar em linguagem teológica a ação de Deus revelada na matéria inanimada. Na perspectiva fenomenológica, o ato da criação consiste numa transformação que se apoia sobre um real preexistente. A criação por transformação ou transformação criadora é uma admissão ousada da união do transcendente e do imanente, do intemporal e do temporal. O universo torna-se um acontecimento espiritual; ele participa diretamente de Deus. O cosmo é a atualidade criadora[154]. A noção de criação não é empobrecida pela categoria de transformação criadora. Madeleine Barthélemy acredita que a criação receba, de fato, uma significação mais plena e mais profunda. Os dois movimentos do Ser, criação e transformação, operam em uma fusão íntima. Ser é uma categoria fundamental na reflexão filosófica do autor, que o define como o movimento essencial do plano do Criador, o processo de união. Há, ao longo da curva seguida pelo Ser em seus crescimentos, patamares, pontos singulares, em que a ação criadora se torna dominante (aparição da vida, do pensamento). A criação está em todo lugar e Deus não cessa de criar[155].

Teilhard insistiu na categoria transformação criadora. Por detrás dessa insistência, uma preocupação com a sensibilidade de nosso século com a unidade orgânica de todo o real.

---

[153] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 31. Grifos do autor. “Il n’y a pas un moment où Dieu crée, et un moment où les causes secondes développent. Il n’y a jamais qu’*une* action créatrice (identique à la Conservation) qui soulève continuellement les créatures vers le plus-être, *à la faveur de* leur activité seconde et de leurs perfectionnements antérieurs. La Création ainsi comprise n’est pas une intrusion périodique de la Cause première: elle est un acte *coextensif* à toute la durée de l’Univers. Dieu *crée* depuis l’origine des temps, et *vue du dedans*, sa création (*même initiale?*) a la figure d’une Transformation”.

[154] Cf. BARTHÉLEMY-MADAULE, Bergson et Teilhard, p. 53.

[155] Cf. BARTHÉLEMY-MADAULE, Bergson et Teilhard, p. 47.

Frente à teologia de seu tempo, ele estava inquieto com a ausência de continuidade orgânica entre a concepção do ser humano chamado à vida divina e a concepção do ser humano realmente informado pela graça. Uma vez que o sujeito tem consciência de ser parte integrante do cosmo, ele pode não encontrar o mistério transcendente em uma religião que se apresentaria como ruptura total com o fenômeno. É conveniente ressaltar, também, que, ao empregar essa categoria, o autor se opõe à ideia de uma ruptura total entre a razão e a inteligência da fé, assim como entre natureza e graça em geral, ruptura que provocaria a destruição da razão e da natureza e, igualmente, arruinaria o valor da criação[156].

A noção científica de criação por transformação expressa, como supramencionado, a ação revelada de Deus na matéria, mas nela está incutida uma ampliação da obra da Redenção, como mostraremos ao longo da pesquisa. Em uma perspectiva cristológica (3.2), toda a ação de Deus no mundo, seja na evolução passada, seja na elevação do homem à sua própria vida, aparece em uma extraordinária unidade. A orientação cristológica da criação aparece em uma breve e rica fórmula: "O ato divino criador nos atinge em dependência *Christi intenti* — nos constitui, em última análise, em dependência *Christi informantis*"[157]. A criação é para e na direção do Cristo, isto é, "*en dépendance Christi intenti*", mas também por Cristo, a saber, "*en dépendance Christi informantis*". Deus criou o mundo em vista da plenitude do Cristo e, igualmente, pela ação do Cristo. Esta unidade da ação divina abraça a evolução cósmica, a humanidade e conduz o ser humano à sua plenitude[158].

A transformação significa sempre, e em todo lugar, a face imanente da ação criadora. Daí ser preciso concluir que uma deve ser tão universal quanto a outra. A partir daí, o conhecimento que se tem de uma transformação universal é precisamente a metamorfose revelada na parusia. Essa noção revela, então, a fé do autor na transformação parusíaca[159].

Teilhard, não vivendo frequentemente em meio teológico, sentia certas carências quanto a terminologias teológicas. A noção de transformação criadora é uma das categorias que refletem seu esforço em transpor para um novo sistema de pensamento que fosse para nós inteligível e vivo. Essa categoria conseguiu traduzir a unidade da ação divina na criação, a

---

156 SCHELLENBAUM. Le Christ, 1971, p. 225-227.

157 TEILHARD. Cahier 8, le 25 août 1921. Citado por SCHELLENBAUM. Le Christ, p. 222.

158 Cf. SCHELLENBAUM, Le Christ, p. 221-223.

159 Cf. SCHELLENBAUM, Le Christ, p. 229.

novidade de cada acréscimo criador e, particularmente, da Redenção cristã, na perspectiva cristológica e escatológica de São Paulo e de São João em seus ensinamentos sobre a graça[160].

O conceito de transformação criadora desenvolve-se no interior da união criadora. Uma vez que o ato criador "levanta continuamente as criaturas para o mais-ser", nascendo um ser todo novo, a complexidade dos fenômenos evolutivos se reduz a uma marcha para mais espírito, por unificação progressiva do múltiplo. "Criar é unir". Como veremos a seguir, na seção 3.2, é a criação evolutiva que procede por transformação criadora. Unir é criar; e, certamente, criar apenas se faz unindo. Assim, a criação foi concebida como um caminho para a unificação e Cristo é Aquele que explica essa marcha.

Esta visão foi elaborada e sustentada segundo a teoria da união criadora. O ponto de partida dessa teoria, ou filosofia, encontra-se nos dados da Revelação, que tocam a relação do Cristo com o conjunto da Criação desde o início dos tempos. A partir da inspiração paulina (Cl 1,15-17), Chardin construiu uma explicação orgânica, empírica e pragmática do universo de acordo com sua visão científica da evolução, conjugada com sua tendência em buscar o divino atravessando o coração da matéria. Em *Mon Univers* (1924) ele afirma:

> A união criadora é a teoria que admite que, na fase evolutiva atual do cosmos (somente conhecida por nós), tudo se passa como se o Uno se formasse por unificações sucessivas do Múltiplo — e como se ele fosse igualmente o mais perfeito que centraliza com maior perfeição sobre si um mais vasto Múltiplo. Para os elementos agrupados pela alma em um corpo (e elevados por isso a um degrau superior do ser) "plus esse est plus cum pluribus uniri". Para a própria alma, princípio de unidade, "plus esse est plus plura unire". Para os dois, receber ou comunicar a união é sofrer a influência criadora de Deus "qui creat uniendo"[161].

Esta teoria se apresenta como uma visão descritiva da evolução pela elevação do Uno a partir do Múltiplo, através dos limiares de complexidade progressiva. O Uno é o resultado de um ato de síntese do Múltiplo através das etapas da evolução. O Múltiplo é identificado com o Mal. Este conceito designa a pulverulência primordial, que está no ponto

---

[160] Cf. SCHELLENBAUM, Le Christ, p. 236.

[161] TEILHARD, Science et Christ, v, 9, p. 73. "L'Union créatrice est la théorie qui admet que, dans la phase évolutive actuelle du Cosmos (seule connue de nous), tout se passe comme si l'Un se formait par unifications successives du Multiple, — et comme s'il était d'autant plus parfait qu'il centralise sous lui plus parfaitement un plus vaste Multiple. Pour les éléments groupés par l'âme en un corps (et éléves par le fait même à un degré supérieur d'être) 'plus esse est plus cum pluribus uniri'. Pour l'âme elle même, principe d'unité, 'plus esse est plus plura unire'. Pour le deux, recevoir ou communiquer l'union, c'est subir l'influence créatrice de Dieu 'qui creat uniendo'". Teilhard explica, em notas de rodapé, as frases entre aspas. "Plus esse est plus cum pluribus uniri": ser mais é estar mais bem unido com um maior número de elementos. "Plus esse est plus plura unire": ser mais é melhor unir um maior número de elementos. O *Um* significa um ato de síntese do múltiplo através das etapas da evolução.

de partida da evolução e serve de suporte ao processo de centração e de união[162]. Tais fórmulas, Uno, Múltiplo, devem ser cuidadosamente bem definidas, para não serem mal interpretadas. O Uno não é composto do Múltiplo. O Uno só nos aparece após o Múltiplo, no domínio do Múltiplo, pois sua ação essencial é unir[163]. A elevação evolutiva explica-se por um centro último de convergência, que segura todo o universo por seu ponto transcendente de atração, identificado sob o nome de Ômega, ao Deus da Revelação.

A união criadora mostra a coerência sólida, natural, total, dos inumeráveis elementos do mundo físico, moral, social, religioso, encadeando-se, ordenando-se, iluminando-se mutuamente. Reencontramos aqui a tendência natural do autor para a união, desde a sua infância, assumida e integrada por sua fé na união do mundo em Cristo. Na maturidade de seu pensamento, formulou a hipótese de um centro universal de convergência, no qual encontrou todas as suas aspirações para a união. É da união criadora que sai para nós o mundo: *a origem dos tempos*. Essa grandiosa visão toma a forma de um cone, assim descrita:

> Vemo-lo, portanto: à luz da União criadora, o Universo assume a forma de um imenso cone, cuja base se estenderia indefinidamente para trás, na noite — enquanto que o cume se elevaria e se concentraria sempre mais na luz. De alto a baixo, a *mesma* influência criadora se faz sentir, mas sempre mais consciente, mais depurada, mais complicada[164].

O mundo é a obra de Deus que se desenrola no tempo. É a criação evolutiva que procede por transformação criadora. E o "segredo" da criação está na redução, na inversão do poder de dissociação do Múltiplo ao Uno. O ato criador, por si irrepresentável, é visto pelo cientista-místico a partir do Múltiplo. O mundo se descobre a nós emergindo do Múltiplo, impregnado e inundado do Múltiplo, tema que exploraremos em seguida.

A união criadora permite descrever evolutivamente a manifestação do espírito a partir da matéria. O espírito é "o 'Espírito de síntese e de sublimação', em que, laboriosamente, entre tentativas e fracassos sem fim, se concentra o poder da unidade difusa no Múltiplo universal: *o Espírito nascendo no seio e em função da Matéria*"[165]. A categoria

---

[162] Cf. CUÉNOT, Multiple, 1968, p. 126. CUÉNOT, Un (L'), p. 216.

[163] Cf. TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 73.

[164] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 76. Grifo do autor. "On le voit donc: à la lumière de l'Union créatrice, l'Univers prend la forme d'un immense cone, dont la base se distendrait indéfiniment en arrière, dans la nuit, — tandis que le sommet s'élèverait et se concentrerait toujours plus dans la lumière. Du haut en bas, la *même* influence créatrice se fait sentir, mais toujours plus consciente, plus épurée, plus compliquée".

[165] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 128. Grifos do autor. "[...] 'l'Esprit de synthèse et de sublimation' en qui, laborieusement, parmi des essais et des échecs sans fin, se concentre la puissance d'unité diffuse dans le Multiple universel: *l'Esprit naissant au sein et en fonction de la Matière*".

espírito constitui um ponto de vista sob o qual se devem considerar todas as coisas. Uma vez que o universo é submetido a um devir que o constitui e a evolução tem um sentido que vai para o espírito, explicar a figura do mundo equivale a explicar a gênese do espírito. A matéria é habitada e trabalhada pelo espírito, numa energética mais vasta que a entropia, e, por assim dizer, santificada por ele. É importante sublinhar que, no sistema da união criadora, a oposição entre matéria e espírito não é possível, pois a lei da espiritualização pela união cessou de ter dois compartimentos no universo, o do espírito e o do corpo. A distinção entre os dois polos subsiste, mas não a contradição. Matéria e espírito são dois estados, duas faces do estofo cósmico[166].

No nível da vida, a união criadora manifesta-se por ortogênese, direção única e convergente, que domina a divergência das espécies, para, finalmente, desembocar no *Homo sapiens*. Mais o processo avança, mais a convergência se expande ao olhar do Espírito. Convergir, ser unido e unir é apenas um só e mesmo dinamismo[167].

É a união criadora que realiza, no nível humano, um centro perfeito, capaz de reinar sobre as multiplicidades dispersas, dominando-as. A ética que brota da adesão à energia unitiva personaliza-nos, torna-nos mais livres, mais responsáveis, mais sábios, com um coração infinitamente aberto para amar. "O eco fenomenal do mistério divino da criação-união é, em nós, o mistério do amor, da liberdade"[168]. A responsabilidade conduz-nos a assumir a diversidade das consequências sob a iniciativa de um ato livre; a liberdade é o centro de onde partem os atos. Na dinâmica da união criadora, somos impulsionados a atravessar uma sociedade que é um campo de energias espirituais em via de transfiguração.

A união criadora está ligada à escatologia. O arcabouço do pensamento teilhardiano é o de um universo convergente para um termo final — o Ômega. Assim, claramente reconhecemos a perspectiva escatológica, introduzida pela própria fenomenologia. Um centro físico adiante, transcendendo o espaço-tempo, sugere a ideia de um fim dos tempos e de uma grande metamorfose. Na terceira parte, capítulo 8 (seção 8.1), trataremos,

---

166 Cf. TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 35. Grifo do autor. *Espírito* é o princípio de união, poder de síntese e de sublimação do múltiplo, sentido irreversível da evolução universal, transformação durante a qual a matéria se interioriza. Estado superior tomado em nós e em torno de nós pelo estofo do universo. No mundo dos fenômenos o espírito manifesta-se por um processo de espiritualização. CUÉNOT. *Esprit*, p. 84. *Estofo do universo* é o ser concreto do qual é constituído o cosmo e que não se confunde com a matéria física. Trata-se da unidade espírito-matéria que constitui a trama do universo evolutivo. CUÉNOT, Étoffe de l'univers, p. 85.

167 Cf. BARTHÉLEMY-MADAULE, Bergson et Teilhard, p. 598-618. p. 601. Algumas expressões utilizadas nesse parágrafo, por exemplo, entropia, complexidade-consciência, terceiro infinito, ganharão destaque na próxima seção.

168 BARTHÉLEMY-MADAULE, Bergson et Teilhard, p. 609.

mais especificamente, da visão do autor acerca da parusia. Aqui sublinhamos que tal visão alcança o seu ápice quando a união criadora, transfigurada, tornou-se, no espaço e no tempo, a única comunhão de toda a humanidade no Cristo, após se tornar nele a convergência transfigurada na ansiosa espera pela parusia.

Graças a essa teoria, Teilhard explicou que as tentativas, os fracassos, as destruições naturais não são consequência do pecado, mas acontecimentos naturais do mundo. Gustave Martelet (1916-2014) adverte-nos que há o perigo de se pensar que a visão da união criadora e da elevação do Múltiplo a Uno permitiria a eliminação da realidade moral do pecado. No entanto, esse risco não está na base do pensamento teilhardiano que, embora não tenha insistido sobre a gravidade do pecado, não a nega jamais[169]. A teoria da união criadora é também parte integrante do esforço teológico de Teilhard para clarificar o conceito de cristogênese.

Aos olhos e sob a pena de um observador das placas continentais nos seus movimentos sobre a superfície do globo (o geólogo) e do prolongamento humano da história da terra (o paleontólogo), a "santa evolução" é a revelação da essência mais profunda do mundo. O cenário evolutivo permite compreender a criação do mundo pela Palavra de Deus. Saímos de uma leitura puramente literal do relato bíblico e inspirado da Criação, sem comprometer em nada a doutrina bíblica da Criação.

## 3.2 "A CRIAÇÃO COMO EVOLUÇÃO"

A Criação é a primeira afirmação do credo cristão. Trata-se, pois, de um *mistério de fé*[170]. Ao falar da Criação, pensamos teológica e espontaneamente no estado inicial do mundo e o representamos como um estado concluído, pronto e perfeito. Este conceito, que é bíblico, ganhou representações em outras culturas, na filosofia, nas ciências exatas e naturais.

---

[169] Cf. MARTELET, Gustave. *Et si Teilhard disait vrai*... Paris: Parole et Silence, 2006. p. 32.

[170] Nessa introdução à doutrina da criação, evocaremos o discurso bíblico-cristão e histórico-teológico do tema, de modo sintetizados, devido a exigências metodológicas. Basear-nos-emos em: MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria*: um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Loyola, 2007. p. 51-64. SCHELLENBAUM. Le Christ, p. 223. SESBOÜÉ, Bernard. (Dir.). *O Homem e sua salvação*: séculos V-XVII. Antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos. A ética cristã: das "autoridades" ao magistério. São Paulo: Loyola, 2010. (História dos dogmas, 2). RICOEUR, Paul. Pensando a criação. In: RICOEUR, Paul e LACOQUE, André. *Pensando biblicamente*. Bauru: Edusc, 2001. p. 49-87. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Teología de la creación*. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 1986. p. 89-113. (Presencia Teologica, 24). Quanto ao desenvolvimento da concepção da noção de criação, sustentaremos, com Teilhard, nossas reflexões nos escritos do autor e de seus comentadores clássicos, já citados na introdução geral.

A protologia, que nos reenvia para a origem da teologia da Criação, remete-nos à narração do início de uma história, ao evento fundador de um acontecimento ou à origem de tudo. Vários discursos ao longo da história da humanidade tentaram explicar a origem e o sentido de tudo o que existe e do ser em geral. A primeira linguagem para expressar tais discursos foi a linguagem mítica. O mito busca relatar o sentido do real, desde o começo até o fim; em geral, seus relatos são associados aos rituais litúrgicos. Essa linguagem elabora, como podemos supor, discursos teo-cosmo-antropocêntricos, nos quais a gênese do divino, do universo e do ser humano é expressa em linguagem figurativa.

A filosofia também investiga o porquê e a origem de tudo. O discurso protológico na linguagem filosófica surgiu na Grécia nos séculos VI-V a.C. Ele buscou compreender, pela via de argumentos lógicos, a razão de ser de tudo o que existe, o porquê da *physis*, da existência do ser humano, questões éticas e políticas. Daí percebermos sua singularidade e sua diferença em relação à linguagem mítica. O discurso das ciências exatas e naturais, como já exposto nas seções 1.1 e 1.2, explicou outro universo, o que, com as descobertas mais recentes, se assemelha a uma máquina cega e vazia de sentido.

A "Criação" "expressa o ato pelo qual Deus é a causa livre e plena de amor de um universo essencialmente bom e harmonioso, tirado do nada e posto à disposição do homem; um ato que inaugura o tempo da história"[171]. No livro de Gênesis, duas narrativas da criação assinalam o desígnio da aliança de Deus com os homens (1º relato: Gn 1,2-2,4; o 2º relato: Gn 2,4-25). O tema ocupa um amplo espaço nos profetas, nos salmos, nos livros sapienciais, que celebram a Sabedoria criadora, presente desde as origens em Deus. O NT associa explicitamente a pessoa de Cristo à atividade criadora de Deus: "Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis [...] Tudo foi criado por ele e para ele" (Cl 1,15-17). A dimensão de uma nova criação, novos céus e uma nova terra, mostrará a realização do desígnio criador e salvador de Deus nos dois Testamentos.

A doutrina judaico-cristã da criação, ao longo da história, precisou manter o equilíbrio entre duas tendências do pensamento humano: o monismo e o dualismo. O monismo nega que possa existir alguma coisa distinta de Deus. Uma vez afirmada a existência de um Deus absoluto, não é fácil admitir que os outros seres tenham uma existência distinta da sua. A concepção dualista não considera toda a realidade fruto da ação divina, pressupondo uma diversidade de princípios para tudo o que existe. O dualismo tem a tendência a encarar a

---

[171] LADARIA, Luis F. A criação do céu e da terra. In: SESBOÜÉ. *O homem e sua salvação*, p. 35-85. p. 35.

realidade visível como má. Diante desses dois obstáculos, a fé da Igreja confirmou a verdade e a bondade da realidade criada, pois esta é recebida inteiramente de Deus[172].

Nas formulações da doutrina da criação, buscou-se afirmar a liberdade do Criador, insistindo no fato de que essa criação se deu "a partir do nada" (*ex nihilo* – 2Mc 7,28; Rm 4,17). E a criação *ex nihilo* revela que a existência depende absolutamente de Deus e que, por conseguinte, a criação é boa em sua origem. A doutrina da criação cresceu e se desenvolveu em estreita relação com a experiência do Deus da Salvação e da Aliança. O NT dará um passo adiante na mesma direção, ao mostrar que a Criação é vista em união com o mistério de Cristo (cf. Jo 1,3-4.10; 1 Cor 8,6; Cl 1,15-20; Hb 1,2-3). Ela é uma parte da doutrina sobre Deus e sobre Cristo. Uma vez que Jesus assumiu a natureza humana, a Criação recebeu sua dignidade definitiva.

Na Patrística, encontramos os padres apologistas que dedicaram seus esforços a introduzir a visão cristã num ambiente pagão. Teófilo de Antioquia, em diálogo com o helenismo, sustenta explicitamente a criação *ex nihilo*, em que se aprecia a grandeza única da divindade. Ele colocou em relevo as contradições dos filósofos e poetas gregos a propósito de Deus e da origem do mundo. Encontramos, nesse bispo, o primeiro comentário cristão do início do Gênesis. Os padres antignósticos defrontaram-se com o gnosticismo, doutrina que busca explicar o problema do mal.

No destaque a santo Ireneu (140-200), sublinhamos que o bispo de Lião representou uma síntese única na interpretação cristológica da Criação. Sua síntese une, na mesma perspectiva, a Criação e a Salvação do homem, de um lado, e a liberdade da criação e a criação *ex nihilo*, de outro. Seu tratado *Adversus Haereses*, que é uma refutação global do gnosticismo, vai se opor ao pessimismo metafísico dos gnósticos com um otimismo histórico baseado na unidade da Criação e Redenção e no predomínio final do desígnio salvífico de Deus.

A atemporalidade específica do mito gnóstico é superada pelo esquema da história em chave soteriológica, segundo a qual a criação é o pressuposto necessário da salvação e não subproduto de uma queda original dos espíritos. Desse modo, longe de ser uma manifestação do mal, a criação tem por alvo que as criaturas participem da bondade ontológica divina. A matéria teve um começo em Deus. Entre Deus e sua obra há um único mediador, o Verbo[173].

---

[172] LADARIA, A criaçõ do céu e da terra, p. 36.

[173] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Teología de la creación*. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 1986. p. 96.

A criação é uma iniciativa do Pai, “por suas duas mãos”, do Filho e do Espírito, aos quais se dirige o convite de Gn 1, 26. A Trindade opera na Criação.

Santo Agostinho, na teologia ocidental, teve uma grande influência na reflexão sobre a Criação. Ele insistiu na diferenciação radical entre Deus e a criatura e na bondade desta última. Se tudo foi criado por Deus, tudo pode participar de sua bondade. Logo, o mal não vem do mundo material, mas da livre vontade da criatura racional. A Criação, que abre o tempo, abre igualmente a história e o tempo novo, porque nas origens há a graça, a liberdade de Deus. O bispo de Hipona insiste mais sobre a criação no Filho, Palavra preexistente do Pai, do que no Filho que deve se encarnar[174].

Santo Tomás, em sua reflexão sobre a doutrina da Criação, introduziu elementos da doutrina agostiniana da participação do ser e elementos da filosofia aristotélica. A Criação, no tempo, é uma verdade de fé e que só podemos afirmar claramente com base nas afirmações da Escritura. A razão pela qual o início do mundo não pode ser provado é que nas causas finitas, que agem pelo movimento, o efeito se segue à ação. No entanto, durar não pode ser aplicado a Deus, uma vez que sua ação é instantânea e não sucessiva. Além disso, tampouco se pode provar que o mundo tenha tido começo[175]. A intervenção da Trindade na Criação é fortemente ressaltada pelo doutor angélico. Criar é comum à Trindade.

Dando um salto na história e passando para a época do Renascimento e da Reforma, constataremos que aí se descortinou uma nova visão de mundo. As descobertas geográficas, técnicas e astronômicas revolucionaram o conceito de espaço e de cosmo. A partir de Copérnico e Galileu, o cosmo deixa de ser geocêntrico. Em contrapartida, a realidade começa a ser refletida antropocentricamente. O teocentrismo entra em crise e, consequentemente, a doutrina da Criação.

Do período moderno até nossos dias, esta doutrina está nos debates entre teologia, filosofia e ciência. A vastidão das descobertas científicas recentes sobre a origem do mundo permite à teologia da criação expressar a criatividade divina, entendida não como a prerrogativa do engendramento unívoco e dirigista das realidades criadas, mas como o dom incondicional e absolutamente novo. Segue-se que a teologia deve falar da criação no início, na história e no fim, ou seja, com o olhar voltado para o processo total do criar divino[176].

---

[174] Cf. LADARIA, A criação do céu e da terra, p. 56-57.

[175] Cf. LADARIA, A criação do céu e da terra, p. 70.

[176] Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria*: um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Loyola, 2007, p. 56.

Karl Rahner (1904-1984) declara que o objeto concreto de uma doutrina teológica da Criação é o mundo centrado sobre o Cristo. É somente nesta centração que o ser criatural alcança sua plenitude[177]. Esta é precisamente a perspectiva da Criação sob o olhar teilhardiano.

A reflexão fenomenológico-científica evita colocar a questão de um "começo" do universo, pois o pensamento científico não o pode imaginar sem contradições. Em nenhum momento de sua duração, o universo poderia dar o espetáculo do começo absoluto. Assim, o ato criador escapa à história e à observação. Chardin concebeu a questão do Deus criador num plano filosófico-metafísico e numa perspectiva cristã (o Cristo no seio do ato criador).

Formado na juventude na escola da metafísica escolástica de tradição jesuítica, buscou construir uma visão de mundo compatível com a visão do mundo físico em evolução. Como cientista, ele estava mergulhado em uma visão contemporânea do mundo, bem diferente daquela que inspirava a teologia escolástica. Embora ele se tenha defendido de não ser compreendido fora de uma renovação da metafísica, seus ensaios buscavam adaptações das categorias filosóficas clássicas[178]. Assim, constatamos em seus escritos uma retomada das categorias da metafísica clássica e sua renovação.

O sábio francês, ao tratar da criação, fez uma crítica à metafísica do "*esse*" (ser)[179], que dominou nossa religião e obscureceu o fato óbvio da constante transformação da natureza e seu perpétuo movimento em direção ao futuro. A metafísica do "ser", que encontramos em Platão e Aristóteles, foi adotada, de uma forma ou de outra, pelas teologias do cristianismo, judaísmo e islamismo, e ainda forma, de certa maneira, o cenário intelectual de grande parte da reflexão religiosa do Ocidente. A preocupação com o "ser" talvez tenha sido apropriada a um cosmo estático. A metafísica do "*esse*" colocou o ser de maneira exaustiva na origem ontológica de todas as coisas. O mundo "aparece por sua vez apenas a título de suplemento ou acréscimo inteiramente gracioso: os convidados ao festim divino"[180]. O cenário evolutivo exige que tenhamos agora uma compreensão alternativa da realidade que enfatize a proeminência do futuro.

---

[177] Cf. RAHNER, Karl. Schöpfungslehre. Dans: Lexikon für Theologie und Kirche, v. 9, col. 471-2. Citado por SCHELLENBAUM, Le Christ, p. 223.

[178] WILDIERS, Norbert Max. Avant-propos. In: TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 14-15.

[179] Para um estudo mais aprofundado sobre o *ser* e o *uno* na tradição metafísica conferir: SINGEVIN, Charles. *Essai sur l'un*. Paris: Seuil 1969. (L'Ordre philosophique). VALVERDE MUCIENTES, Carlos. *Prelecciones de metafisica fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009 xix (BAC, 683). Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 299-306.

[180] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 268.

O jesuíta recusou-se explicar o relacionamento entre Deus e o mundo, entre Deus e as criaturas de acordo com a metafísica clássica do ser. Para ele, o ato de unificação assume prioridade sobre o ser, e é em termos de "*unire*" que sua metafísica toma forma.

> O que no Deus do tomismo é ser-em-si (*ipsum esse*), é pensado por Teilhard como ato de se unir a si mesmo. Antes de ser Aquele que é (*ipsum esse*), Deus se une a si mesmo em um ato que implica movimento e ação dinâmica. Razão pela qual o programa teilhardiano "substitu a metafísica do *esse* pela metafísica do *unire*".[181]

A metafísica do *unire* reflete uma concepção da realidade em que todas as coisas são conduzidas a uma união mais profunda, através de uma suprema força de atração abstratamente identificada como Ômega, e concebida como uma realidade futura. O movimento evolutivo parecia reclamar uma fonte divina do ser, que não reside em um presente eterno, localizado em algum lugar "acima", mas num futuro essencialmente "adiante", como alvo de um mundo ainda em criação. Deus, nessa metafísica, deve significar para nós, como significou para muitos de nossos antepassados bíblicos, o futuro transcendente que atrai não somente a história humana, mas todo o universo, para uma realização a ser alcançada[182]. Cabe salientar que a substituição de uma metafísica do *esse* pela metafísica do *unire* abriu a via de renovação ao discurso metafísico da teologia natural contemporânea. Este ponto será abordado no último capítulo.

Em um cosmo estático, a criação divina toma um aspecto arbitrário: Deus era livre e capaz de fazer surgir o ser participado, não importa em qual grau de perfeição e de associação. Ao contrário, se a criação se expressa em regime de cosmogênese, ela não é uma realidade pontual, mas contínua, representando um ato a se desenvolver no tempo e na história. Por conseguinte, por esta concepção, a imagem de Deus deixou de ser a imagem de um Deus soberano que, tendo criado o mundo, o abandonou à própria sorte e passou a ser a imagem de um Deus amoroso, sempre envolvido na obra de suas próprias mãos. O ato criador de Deus foi concebido segundo uma filosofia de união criadora.

A criação é um processo de unificação que parte da *pulverulência,* que é o *Múltiplo Puro*[183]. O Múltiplo Puro é o eco teilhardiano do "faça-se bíblico", que não cessa de se integrar em unidades cada vez mais elaboradas. Essas sínteses representam as formas sucessivas do vivente, desde as mais elementares até as mais complexas. A forma mais acabada, para Chardin quanto para a Bíblia, é o ser humano. Esse quadro de sínteses

---

[181] MOSCHETTA, Fondements, p. 305.

[182] Cf. HAUGHT, Deus após Darwin, 2002, p. 108.

[183] "Múltiplo puro é o conceito sinônimo do Nada físico". CUÉNOT, Multiple pur, p. 126.

progressivas termina no polo oposto, em que o processo da evolução alcança a unificação final no seio do PO (Ponto Ômega), termo cósmico último.

Criar, segundo a visão do autor, é condensar, concentrar, organizar, unificar. Nesta evolução do Múltiplo ao Uno, o mal aparece necessariamente no curso da unificação. O mal está em relação com o Múltiplo, mas o Múltiplo não é o mal. O mal é necessário a partir do momento em que o Múltiplo começa a se unificar pelo jogo das chances, de tentativas e erros[184]. Criar, para Deus, é imergir-se no plural; é mergulhar-se no mundo em cuja estrutura há desordem, para triunfar sobre a falta e a dor[185]. Observamos, por isso, que o ato de criar afeta a Deus, que cria unindo e fazendo unir os elementos dos quais o mundo é construído. A criação carrega e sempre carregará os efeitos de tentativas e erros de um múltiplo em constante evolução. É isso que permite compreender o estado imperfeito da criação e o que podemos chamar, por falta de perfeição definitiva, seu mal.

A cosmovisão teilhardiana, que abordaremos em seguida (item 3.3) como uma progressão da multiplicidade inicial através de degraus crescentes de complexidade, do inanimado para o pensamento, suscita uma visão na qual Deus não se contenta em ser o *ipsum esse* da definição tomista, mas é, mais fundamentalmente, segundo os termos mais teilhardianos, pensamento divino, espírito, consciência. O Deus criador pode ser melhor concebido como um animador do que como causa eficiente, uma vez que, num mundo em regime de cosmogênese, só há um modo no qual é possível Deus criar: evolutivamente e pelo processo de unificação. Unir sugere movimento, trabalho, energia. Esta triangulação, se podemos assim dizer, se ajusta bem à definição teilhardiana de Deus como divina energia psíquica.

No gigantesco processo da evolução, sobressai o rosto de um Deus que se situa não fora desse movimento, em torno do qual a criação se agitaria, mas no ponto de convergência desta evolução, ou seja, antes, no decorrer e no final da história do mundo. O papel do Criador é visto como aquele de quem tudo deriva e para quem tudo converge. Tudo depende dele e tudo tende para ele. “Incapaz de se misturar e de se confundir em nada com o ser participado que Ele sustenta, anima e liga, Deus está no nascimento, no crescimento e no fim de todas as coisas”[186].

---

[184] Cf. BARTHÉLEMY-MADAULE, Bergson et Teilhard, p. 432-433.

[185] Cf. TEILHARD, L’activation de l’Energie, v. 7, p. 271.

[186] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 37. “Incapable de se mélanger et de se confondre en rien avec l’être participé qu’il soutient, anime, relie, Dieu est à la naissance, à la croissance, au terme de toutes

Tais reflexões aventam uma fidelidade à tradição da Igreja. Entrementes, Chardin reencontrou a atitude fundamental da filosofia tradicional da Igreja, despindo-a, se assim se pode dizer, de uma linguagem que era solidária a uma ciência desvalorizada para ressignificar outra linguagem, expressão da ciência atual. Mas se ele pode fazer esta operação é porque ele conservou o essencial da filosofia escolástica. Deus aparece, assim, como o Primeiro Motor, situado na cabeça do movimento evolutivo. Esse esforço filosófico ganhou um tom cristológico.

O papel primordial do Cristo é o de atrair a ele tudo o que, antes dele, se movia ao acaso[187]. A figura de Cristo ocupa um lugar de imponência na Criação. A imagem do Pantocrator - "*omnia in ipso constant*" - está ligada à concepção de um Deus que atrai a si a criação em evolução. Desse modo, a dimensão cósmica de Cristo impõe-se como uma necessidade que não saberia contentar-se com uma perspectiva que o reduziria a acidente da história, isolando-o do cosmo.

Cristo, juntamente com o Pai, é o Início, o Mediador, o Centro, o Fim de toda a criação animada e material. Para ele tudo foi criado, santificado e vivificado. O processo evolutivo já preparava e se dobrava diante do Fruto aguardado. Em *La Vie cosmique* (1916) é afirmado que:

> Desde a origem das Coisas, um Advento de recolhimento e de labor começou, no curso do qual, dócil e amorosamente, os determinismos se dobravam e se orientavam na preparação de um Fruto inesperado e, no entanto, aguardado. Tão harmoniosamente adaptados e manejados que o Supremo Transcendente pareceria germinar todo inteiro de sua imanência, as Energias e as substâncias do Mundo se concentravam e se depuravam no caule de Jessé; elas compunham de seus tesouros destilados e acumulados, a joia cintilante da Matéria, a Pérola do cosmo[188].

Podemos, efetivamente, afirmar que tudo o que compõe o cosmo desde a sua origem era, de fato, orientado para o Cristo. Mesmo antes de sua encarnação, as energias, as substâncias, as entidades nele se concentravam e se depuravam. Sua presença já se revelava como foco que polariza, que atrai tudo a si, que sustenta e dá direção à evolução. A *cristogênese na história do cosmo* vai germinando na imanência e destilando, purificando

---

choses". Os ensaios nos quais nosso autor fala da criação, brevemente, são: *La vie cosmique* (v. XII); *La Lutte contre la multitude* (v. XII) e *L'Union créatrice* (v. XII).

[187] Cf. TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 124. Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 306-312.

[188] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 48. "Dès l'Origine des Choses, un Avent de recueillement et de labeur a commencé, au cours duquel, docilement et amoureusement, les déterminismes se ployaient et s'orientaient dans la préparation d'un Fruit inespéré et pourtant attendu. Si harmonieusement adaptées et maniées que le Suprême Transcendant paraîtrait germer tout entière de leur immanence, les Énergies et les Substances du Monde se concentraient et s'épuraient dans la tige de Jessé; elles composaient de leurs trésors distillés et accumulés, le joyau étincelant de la Matière, la Perle du Cosmos".

todos os elementos da fase evolutiva. A obra de Redenção, assim, se enraizou no tempo e no espaço. É notável como esta construção está em consonância com santo Ireneu. Tanto para Teilhard quanto para o bispo de Lião, a perspectiva da Criação está em relação com a soteriologia.

No itinerário cosmológico-evolutivo rumo à progressão para a unidade, Cristo está sempre redimindo o conjunto da Criação. Esta função motora, atrativa, polarizadora é que deveras constitui a "chave da abóbada", tanto sobre o plano temporal, quanto sobre o plano espacial. Nosso cientista-místico sintetiza poeticamente esta reflexão cristológica recapituladora da história do mundo, comentando Ap 22,13; Cl 1,17; Jo 8,12; Rm 8,22:

> [...] o Cristo não é um acessório acrescentado ao Mundo, um ornamento, um rei como os que constituímos, um proprietário... Ele é o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim, a pedra, o alicerce e a chave da abóbada, a Plenitude e o Plenificante. É aquele que consuma e aquele que dá a tudo sua consistência. Para ele e por Ele, Vida e Luz interiores do Mundo, realiza-se, no gemido e no esforço, a universal convergência de todo o espírito criado. É Ele o Centro único, precioso e consistente, que resplandece no vértice futuro do Mundo, no oposto das regiões obscuras, eternamente decrescentes, aonde se aventura nossa Ciência quando desce o caminho da Matéria e do Passado[189].

O mundo criou-se e finaliza-se em Cristo. No fundo, a consumação do mundo em Cristo é uma dinâmica associada ao ato criador e indissociável dele. Vamos percebendo florescer a intuição da primeira parte de nossa pesquisa, *a cristogênese na história do cosmo*, abrindo a perspectiva de se pensar na dimensão *cosmológica* da Redenção. "O princípio de unidade que salva a criação culpada em via de retornar à poeira é o Cristo"[190]. O termo Criação mostra a ação divina em sua unidade. A plena significação da operação de Deus apenas se revela na vida de Jesus Cristo. Eis por que o termo Criação se aplica ao de Redenção.

O ato criador, na perspectiva de um mundo evolutivo, já exprime algo da Encarnação.[191] Na abordagem a este mistério, veremos em que sentido isto se contempla na reflexão cristológica do autor. Destaca-se, na ausência de uma reflexão sistematizada da Trindade no pensamento teilhardiano, o vínculo da metafísica de união com a dimensão

---

[189] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 60-61. "[...] le Christ n'est pas un accessoire surajouté au Monde, un ornement, un roi comme nous en faisons, un propriétaire... Il est l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, la pierre du fondement et la clef de la voûte, la Plénitude et le Plénifiant. Il est celui qui consomme et celui qui donne à tout sa consistance. Vers lui et par lui, Vie et Lumière intérieures du Monde, se fait, dans la plainte et l'effort, l'universelle convergence de tout l'esprit créé. Il est le Centre unique, précieux et consistant, qui étincelle au sommet à venir du Monde, à l'opposé des régions obscures, éternellement décroissantes, où s'aventure notre Science quand elle descend la route de la Matière et du Passé".

[190] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 124.

[191] Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 133.

trinitária. Percebemos que ao movimento trinitário pelo qual Deus se afirma na comunhão das Pessoas, está vinculada uma dinâmica de expansão amorosa, pela qual, com toda a liberdade e gratuidade, Ele se une à sua criação[192]. É uma originalidade constatarmos o mistério trinitário, não dentro de si, mas em movimento.

Uma vez conhecido o ato criador segundo a perspectiva do paleontólogo, continuemos nossa viagem pelo cone do tempo, agora através da visão ortogenética. Essa história é orientada a uma maior complexificação. A matéria adquire formas sempre mais complexas: átomos, moléculas, células, multicélulas, até chegar ao máximo de complexidade no ser humano, sob a atração do Cristo Ômega.

## 3.3 DA COSMOGÊNESE À CRISTOGÊNESE[193]

A cosmovisão teilhardiana é fundamentalmente um universo orientado para Deus, para o Cristo Ômega pelo espírito. O foco desta concepção é, em primeiro lugar, o universo. Contudo, verificamos uma ultrapassagem do plano científico para uma filosofia da natureza orientada para Deus e seguida de uma reflexão do fenômeno cristão. É uma visão em três diferentes níveis, cada um dependendo do outro e nem sempre bem distinguidos pelo autor. O primeiro é sua análise fenomenológica do processo evolutivo, fundada sobre os dados científicos; o segundo é a perspectiva *filosófica* e, por fim, a *perspectiva teológica*.

### 3.3.1 A perspectiva fenomenológico-científica

O universo de Chardin, tal como ele é sistematicamente apresentado em *Le Phénomène Humain,* foi se desenvolvendo passo a passo, num sistema animado, complexo e convergente. A inimaginável tempestade termonuclear pela qual o cosmo começou, seguida de uma história de bilhões e bilhões de acasos livres, segue a dinâmica da *complexidade-consciência,* como já sinalizado no item 1.1. A matéria evolui para formas sempre mais complexas. Em seu interior, até no das mínimas partículas, em todos os níveis da realidade, desde a matéria bruta, há uma potência, uma matriz viva, um centro psíquico como força

---

[192] Cf. TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 207-210.

[193] Recorreremos, nesta seção 3.3, a algumas notas explicativas que o filósofo José Luiz Archanjo faz na tradução do livro *Le Phénomène Humain.* Paris: Seuil, 1955 (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 1). Para tanto, utilizaremos a versão da obra em português, O Fenômeno Humano. Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 295-300.

impulsora que anima o exterior, semelhante à força impulsora da reprodução própria ao ser vivo. Esta matriz viva é associada à *consciência*. Trata-se de um operador imanente no seio da matéria que faz tudo ascender e convergir, desde as formas mais rudimentares do tecido cósmico até o fenômeno humano do conhecimento refletido.

A trama do universo apresenta-nos uma *matéria elementar*, uma *matéria total* e, naturalmente, sua *evolução*. A *matéria elementar*, tal qual observada e vista em seu estado elementar, possui três características: a) *pluralidade*, que nos mostra a existência da infinidade dos seres (átomos, partículas, etc.); b) *unidade*, que se traduz por uma surpreendente semelhança entre as entidades minúsculas, manifestando uma identidade perfeita de massa e de comportamento; c) *energia*, que representa a forma mais primitiva do estofo universal, o que a faz ser vista como uma espécie de fluxo homogêneo, primordial.

A *matéria total* é a realidade física e concreta que constitui um *sistema*, por sua multiplicidade, no qual cada elemento do cosmos se encontra entrelaçado com os demais. O interior desta rede constitui estruturalmente uma unidade, um todo, um *totum* e um *quantum* de energia mensurável. A *evolução da matéria* é concebida como um sistema animado, de um movimento orientado e convergente, obedecendo desde a origem, como já mencionado, à grande lei biológica de "complexificação". Nesse sistema complexo, dois princípios revelam a transformação da matéria.

O *primeiro princípio*. No decurso das transformações de natureza físico-química, não se comprova nenhum surgimento mensurável de nova energia. O progresso exige, para realizar-se, um aumento de esforço e de potência. O aumento da riqueza mecânica através das idades procede do gasto. "O que se ganha por um lado se perde por outro. Nada se constrói senão ao preço de uma destruição equivalente"[194]. Ou seja, há a *conservação da energia*. A termodinâmica nos indica que, ao longo de qualquer transformação físico-química, pelo *segundo princípio* uma parte de energia utilizável é irremediavelmente "entropizada", isto é, perdida sob a forma de calor. Do ponto de vista evolutivo, algo, no decurso de qualquer síntese, é definitivamente queimado para custear tal síntese. Traduzindo em forma de imagem a significação natural desse segundo princípio, verifica-se a *degradação da energia*.

A "divina matéria" possui um aspecto exterior (*en-dehors*), é o que dela vemos, sua forma e consistência, que é seu físico. Tem também uma dimensão interior (*en-dedans*), que é o psíquico, a matriz viva, a consciência. O termo consciência é empregado para

---

[194] TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 46.

designar toda espécie de psiquismo, desde as formas mais rudimentares de percepção interior, até o fenômeno humano de conhecimento refletido[195].

Entre o fora e o dentro, a interdependência da energia é incontestável. A energia fundamental do universo manifesta-se em duas tendências distintas: a *energia radial,* ou de centração/concentração/conscientização, e a *energia tangencial,* que atua, irradiando, arranjando, estabelecendo os elementos materiais da mesma complexidade. As duas agem em cumplicidade; uma não pode existir/agir sem a outra. Desta maneira, no processo da *cosmogênese,* a matéria primitiva do universo se torna cada vez mais complexa em seu aspecto externo, em decorrência da energia tangencial, e, concomitantemente, torna-se cada vez mais concentrada e consciente, em consequência da energia radial em seu aspecto interno.

Uma vez conhecida a trama do universo, encetamos o itinerário obscuro, ainda que fascinante, da "terra juvenil". O processo evolutivo do universo é acompanhado a partir da face "externa" e da "interna". A face externa possui uma composição fundamental, estabelecida desde as origens: barisfera, litosfera, hidrosfera, atmosfera, estratosfera. A matéria se espalhou no espaço: é a *pré-vida*[196]. Por um lado, a energia terrestre, desde o princípio emanou e se liberou. Os óxidos essenciais, silício, água, gás carbônico, formaram-se queimando e neutralizando. Daí nasceu o mundo mineral. Por outro, constatamos os complexos orgânicos, reino da polimerização, no qual "as partículas se encadeiam, se agrupam e se permutam entre si, como nos cristais [...] de modo a formarem [...] uma molécula, cada vez maior e mais complexa"[197]. Estas megamoléculas são flexíveis e podem absorver novos elementos. Estas combinações e transformações, que ocorrem no exterior do globo, são seguidas por um processo interno, o "interior da Terra", a face psíquica da trama cósmica.

Nas primeiras etapas da formação da Terra, foi a energia radial que conduziu a produção de moléculas mais centradas, até o momento em que surgiu o primeiro ponto crítico[198] da evolução: o surgimento da vida. A energia tangencial, no lento curso do tempo geológico, continuou a produzir células novas no mesmo nível.

---

[195] De acordo com Mooney 1968, "tal modo de considerar a matéria poderia ser considerado como uma tentativa, da parte de Teilhard, de conciliar [...] as teorias de Darwin e de Lamarck. O 'dentro' corresponderia a um princípio interior lamarckiano, enquanto o 'fora' das coisas seria darwiniano". MOONEY, *Teilhard de Chardin,* p. 48. Assim, o entrelaçamento do "dentro" e do "fora" permite mostrar que a evolução é portadora de sentido e que ela veicula uma intenção convergente.

[196] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 31-73.

[197] TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 69.

[198] Os "pontos críticos" no pensamento teilhardiano marcam sempre a eclosão do novo, mudanças de estado.

O passo da vida foi o salto mais original. A vida invadiu a superfície da terra até formar a *biosfera*. A biosfera é a zona da vida não refletida, localizada entre as esferas do inorgânico e a noosfera. *Biogênese* significa surgimento e desenvolvimento da vida, processo que acontece no interior da biosfera. O caminho da biogênese propriamente dito começou com a célula. A célula é o grão natural da vida, tal como o átomo é o grão natural da matéria inorganizada. As células têm a capacidade de se multiplicar, ao se dividir em duas novas células, com as mesmas propriedades da célula-mãe. Com seu surgimento, nascem novas espécies. Na célula, pois, reaparece a trama do universo com todos os seus caracteres. Este salto da vida, com as primeiras células, comporta degraus de complexidade e de uma consciência rudimentar.

A expansão da vida se diversificou de modo prodigioso. A análise *exterior* dessa evolução, bem como a análise *interior* deste processo, revela-nos, ainda que de forma bem simplificada, os traços mais expressivos e mais luminosos dessa marcha. Os movimentos elementares da vida, contemplados desde o exterior e da superfície do invólucro da biosfera são: a reprodução, a multiplicação, a renovação, a conjugação, a associação e a aditividade dirigida. A vida se ramifica. No processo de ramificação, os principais fatores são: a agregação de crescimento (que deu origem ao *phylum)*, os desabrochamentos (que produziram os *verticilos*) e os efeitos que suprimiram os *pedúnculos*.

O *phylum* é um galho evolutivo, composto de uma imensa quantidade de unidades morfológicas, cada qual constituída de linhas genealógicas[199]. A ascensão humana, por exemplo, caminhou através do *phylum* humano, através dos mamíferos, dos primatas e dos antropóides. Não se pode esquecer que a evolução ascensional da vida se dá através do *phylum*. O *verticilo* é uma radiação pela qual o *phylum* se espalha e se desdobra em variantes secundárias. O pedúnculo é o broto de um ramo vivo. Temos assim retraçado, com base nos resultados das pesquisas de paleontologia, as grandes linhas da *árvore da vida*.

De modo abreviado, a primeira porção observável da ramagem desta árvore é a família dos *mamíferos*, um grupo adulto e recente no curso do terciário. Antes deste grupo, encontram-se os animais da era jurássica, que, por sua vez, são precedidos pelos répteis do secundário, que sucederam os répteis permianos, os quais foram precedidos pelos anfíbios. Antes deles, existiram os pisciformes. Dois outros ramos contribuem ainda para a formação da ramagem da vida: o dos vermes, dos artrópodes e o dos vegetais. A expansão da árvore da vida na biosfera tem as dimensões de *número, volume e duração*. Quanto a número, os seres

---

[199] Cf. CUÉNOT, Phylum, 1968, p. 167.

vivos são organizados em camadas e ramos, catalogados em centenas de milhares, que não chegam a representar nem a milionésima parte do que existiu e vive na terra. O volume é comparável ao mundo sideral. A duração, a mais difícil de estabelecer, tem como base os organismos fossilizáveis, cujos traços remontam ao pré-cambiano.

A análise do processo evolutivo da vida, em sua *interioridade*, se volta para o surgimento e a complexificação do sistema nervoso. Tendo em vista o princípio da complexidade-consciência, é fato que, por saltos massivos, o sistema nervoso se foi desenvolvendo e aperfeiçoando sempre mais. Este processo de aperfeiçoamento já ocorre com o sistema difuso dos vermes, equinodermos e espongiários. Com os insetos superiores, a concentração cefálica dos gânglios nervosos alcança uma riqueza e precisão de comportamentos. O desenvolvimento do cérebro se acelera ainda mais entre os mamíferos, especialmente entre os primatas. Esta diferenciação da massa cerebral se sobressai como um passo significativo, revelando que a evolução tem um sentido.

Os primatas representam um *phylum* de pura e direta cerebralização. Na biosfera, formou-se então uma massa sempre mais rica em substância nervosa. No fim do terciário, a temperatura da consciência animal se elevou ao seu valor máximo. O cérebro de um antropóide sofreu um aumento progressivo de temperatura e aconteceu a grande revolução: o que não era mais que uma superfície centrada, se converteu em centro. Realizou-se a hominização (passagem da vida animal à vida humana reflexiva). Aparentemente, quase nada mudou nos órgãos. Todavia, uma grande revolução aconteceu: a consciência jorrou efervescente e, simultaneamente, a consciência, pela primeira vez capaz de se perceber no conjunto de suas faculdades.

Historicamente, podemos dizer que o homem nasceu quando a vida passou o limiar da consciência reflexiva[200]. Entre nós e o animal existe muito mais que simples diferença de grau. Existe uma diferença de natureza. O homem sabe que sabe. É capaz de tomar o próprio pensamento como objeto de reflexão. A consciência reflexiva transforma nosso estado de vida numa dinâmica constante e ascensional.

---

[200] A reflexão é: “le pouvoir acquis par une conscience de se replier sur soi, et de prendre possession d’elle-même *comme d’une objet* doué de sa consistance et de sa valeur particulières: non plus seulement connaître, mais se connaître; non plus seulement savoir, mais savoir que l’on sait”. Grifos do autor. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 181.

A passagem da vida não refletida (no animal) para a vida refletida (no homem) marca outro nível — a noosfera[201], ou a esfera do pensamento, do intelecto, do espírito, da consciência refletida. No desdobramento da noosfera, de início, encontramos a fase ramificada dos pré-hominídeos (pitecantropo, sinantropo, etc.), que, segundo o paleontólogo jesuíta, são os homens verdadeiros. No quaternário médio, surgiram os neandertais. No fim desse período, apareceu o *homo sapiens*, ao qual pertencemos e cujo cérebro já estava completo.

A advertência nas primeiras páginas do *Le Phénomène Humain* mostra as opções no desenvolvimento da concepção evolutiva teilhardiana. A primeira, a primazia concedida ao psíquico e ao pensamento no estofo do universo. A segunda, o valor biológico atribuído ao social[202]. Conforme este quadro, a partir do neolítico, a influência dos fatores psíquicos (face interna) predomina decisivamente sobre as variações dos fatores somáticos (face externa).

Com o fenômeno humano, a evolução prolongou-se até a socialização. O fenômeno social é a culminação do fenômeno biológico[203]. O desenvolvimento da noogênese diz respeito ao progresso dos indivíduos, enquanto pessoas, e o da sociedade, no nível de relações interpessoais, é a socialização. A socialização, no sentido que Teilhard dá ao termo, corresponde ao lento processo de cerebralização coletiva, no qual a lei da complexidade-consciência opera do mesmo modo que ela atuou na cerebralização individual, antes do aparecimento do pensamento[204].

O progresso da socialização foi lento. Primeiro, ramificaram-se as raças; em seguida, multiplicaram-se as nações e os povos. Todo o espaço disponível sobre a terra foi gradualmente ocupado. Do pastoreio à agricultura, tudo se seguiu: a cerâmica, a tecelagem, a escrita e a metalurgia. Socialmente, os povos se organizaram. No Polo Sul, ponto Alfa, iniciou-se uma fase de expansão, que foi se expandindo com os meridianos até chegar à linha do Equador. Depois, entrou a fase de convergência, seguindo os meridianos em direção ao

---

[201] Ao traçar a história do cosmo e da vida, Teilhard postulou que os processos naturais sucessivamente realizaram o reino da matéria, em seguida o da vida e, mais recentemente, o da esfera da mente ou noosfera. O jesuíta reclamou que os cientistas não conseguiam ver que a noosfera é um dos desenvolvimentos mais significativos do universo. De acordo com John Haught, apesar de a recente emergência da noosfera constituir sem dúvida parte da história cósmica, ela, ironicamente, ainda não se converteu em temática de fundo para a cosmologia. Cf. HAUGHT, John F. *Cristianismo e ciência*: para uma teologia da natureza. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 81-188. p. 113.

[202] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 22-23.

[203] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 247. Id. L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 201-231. Id. L'activation de l'Energie, v. 7, p. 261-277.

[204] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 265; 340. Cf. MOONEY, Teilhard de Chardin, p. 55.

Polo Norte, Ponto Ômega. Duas fases distintas e características do fenômeno humano foram reconhecidas: a fase de expansão e a fase de convergência.

A socialização tornou-se gradualmente planetização, um "processo pelo qual as diversas raças e civilizações do *homo sapiens* tendem a se integrar e a constituir um todo organicamente ligado, para o qual convergem os diferentes aportes espirituais e onde se elabora o ultra-humano"[205]. A região do Mediterrâneo, por "uma excepcional confluência de lugares e de povos", foi a que produziu "a mescla favorável graças à qual", juntamente com o "misterioso fermento judaico-cristão", se atingiu a forma espiritual que conduziu o mundo à planetização[206].

Com o pensamento, a vida encontrou-se com o fato de ter gerado um poder capaz de criticá-la, risco surgido ante o despertar da ideia de evolução. Agora, a evolução não depende mais dos mecanismos biológicos e físico-químicos que, outrora, presidiram o seu desenvolvimento. De condutora, torna-se conduzida; de cega e determinada, torna-se consciente e voluntária. No entanto, a consciência do ser humano do espaço-tempo provoca-lhe inquietações. Elas são provocadas, primeiramente, por uma angústia provocada pela imensidão cósmica do espaço e pelo número de tudo o que foi, de tudo o que é, de tudo o que será preciso para preencher o espaço e o tempo. Além desta angústia, o ser humano se inquieta hoje por não conhecer para onde o conduz o processo evolutivo.

Uma saída, expressa num dilema, surge perante tais inquietações:

> Ou a Natureza se fecha às nossas exigências do futuro (e então o Pensamento, fruto de milhões de anos, asfixia nati-morto, num Universo absurdo que se aborta a si mesmo...) ou existe uma saída, uma sobre-alma acima de nossas almas: mas então, esta saída, para que aceitemos meter-nos por ela, tem de dar sem restrição para espaços psíquicos ilimitados, num Universo do qual possamos fiar-nos cegamente [207].

Essas saídas não são evidentes. Contudo, há para nós a *sobrevida*, uma forma superior de existência. Para descobri-la e alcançá-la, é preciso caminhar nas direções em que

---

[205] CUÉNOT, Planétisation, 1968, p. 170. "Processus par lequel les diverses races et civilisations d'Homo sapiens tendent à se synthétiser et à constituer un tout organiquement lié où convergent les différents apports spirituels et où s'élabore l'ultra-humain". O ultra-humano é "stade évolutif à venir où l'humanité, planétisée et unanimisée, se dépassera elle-même sur le plan affectif et réflexif, achevant l'unité de la noosphère et découvrant de plus en plus son centre Oméga en avant dans l'imminence de la Parousie". CUÉNOT. *Ultra-Humain*, p. 215.

[206] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 234.

[207] TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 258. "Ou bien la Nature est close à nos exigencies d'avenir: et alors le Pensée, fruit de millions d'années d'effort, étouffe mort.née, dans un Univers absurde, avortant sur lui-même. Ou bien une ouverture existe, - de la sur-âme au-dessus de nos âmes: mais alors cette issue, pour que nous consentions à nous y engager, doit s'ouvrir sans restrictions sur des espaces pyschiques que rien ne limite, dans un Univers auquel nous puissions éperdument nous fier".

as linhas passadas da evolução adquiriram seu máximo de coerência. Como os elementos do mundo só se complexificaram e enriqueceram à medida que se combinaram e se influenciaram mutuamente, também a consciência humana só adquiriu seu grau de complexidade no fator social. Assim:

> A saída do Mundo, as portas do Futuro, a entrada no Super-Humano não se abrem para alguns privilegiados apenas, nem para um só povo eleito entre todos os povos. Elas não cederão senão a um empurrão de *todos juntos*, numa direção em que todos juntos se podem reunir e completar numa renovação espiritual da terra[208].

Que orientação se seguirá a este sobrevir da humanidade? O autor, deixando o plano fenomenológico-científico e adentrando numa perspectiva filosófica, assegura que o verdadeiro progresso evolutivo é uma ascensão para a consciência, que culmina em alguma consciência superior.

### 3.3.2 O plano da opção filosófica

Para além do coletivo, a consciência suprema deverá conduzir ao que constitui a perfeição de toda consciência: a inflexão iluminadora do ser sobre si próprio. Por conseguinte, as consciências libertadas na terra devem confluir para algum lugar adiante – o ponto Ômega -, que as liga dentro de si de maneira total, tornando-se cada uma tanto mais ela própria. O primeiro sentido do ponto Ômega diz respeito a um ponto crítico de ultrarreflexão, foco cósmico personalizante de unificação e de união. Não se trata de um polo de exteriorização, de expansão física, mas de interiorização psíquica, onde a noosfera parece destinada a chegar dentro de alguns milhões de anos. É um centro virtual de convergência[209]. Este ponto deve ser pessoal, amante e amável, pela função de ativar o amor-energia do mundo e atrair tudo a ele.

A visão do futuro da humanidade a partir do processo de planetização e de personalização considera o amor-energia em seu dinamismo natural e em sua significação evolutiva. É ele o "dentro das coisas", o que faz tudo ascender e convergir, a propensão interna para a união. O amor é a única energia do mundo capaz de personalizar plenificando. O amor une os seres humanos de maneira a completá-los, pois somente esta energia os religa ao que há de mais profundo neles. Ele se apresenta como a força unitiva mais lídima e

---

[208] TEILHARD. Le Phénomène Humain, v. 1.p. 271-272. Grifos do autor. "L'Issue du Monde, les portes de l'Avenir, l'entrée dans le Super-humain, elles ne s'ouvrent en avant ni à quelques privilégiés, ni à un seul peuple élu entre tous les peuples! Elles ne cèderont qu'à une poussée de *tous ensemble*, dans une direction où tous ensemble peuvent se rejoindre et s'achever dans une rénovation spirituelle de la Terre".

[209] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 288.

originária do universo. Faz-se mister evocar que a possibilidade de novos destinos para a humanidade, que o jesuíta anteviu quando de sua experiência no fronte de batalha, como sinalizado no item 2.2, é justamente o amor – a energia mais poderosa do universo.

Para que o ser humano persiga livremente seu caminho para a unidade na noosfera, que é seu destino, seu poder de amor deve crescer por degraus até que a unidade seja capaz de englobar toda a humanidade. "Um amor universal: não somente é algo psicologicamente possível, mas é também a única maneira completa e final de podermos amar"[210]. O amor-energia, a única força capaz de conduzir os seres humanos livres à unidade, deve emanar de alguma fonte. O Ômega divino é a fonte do amor. Ele é a culminância em que o tempo e o espaço para o ser humano se universalizam e se personalizam.

O Ômega, enquanto amor supremamente atraente e supremamente presente, atrai e influencia diretamente o movimento de cada elemento da noosfera. Por sua autonomia, atualidade, irreversibilidade e transcendência (seus quatro atributos), ele está presente do início ao fim do processo evolutivo[211]. Esta hipótese final de convergência, de um centro pessoal preexistente, capaz de ativar o amor-energia do mundo, constitui a plataforma da busca teológica de Teilhard. A partir daí, ergue-se a concepção final que Teilhard tinha da evolução cósmica, já abrindo caminho para a revelação cristã:

> Primeiramente, o princípio que precisávamos encontrar para explicar tanto a marcha persistente das coisas para o mais consciente, como a solidez paradoxal do mais frágil, nós o possuímos: é Ômega. Contrariamente às aparências ainda admitidas pela Física, o Grande Estável não está embaixo — no infraelementar — *mas em cima* — no ultrassintético. É, portanto, unicamente por seu invólucro tangencial que o Mundo vai se dissipando ao acaso em Matéria. Por seu núcleo radial, ele encontra sua figura e sua consistência natural gravitando ao revés do provável, em direção a um foco divino de Espírito que o atrai para adiante [212].

A expressão que condensa a ideia do autor sobre o processo evolutivo cósmico resume-se no lema: "Tudo se realiza pelo alto"[213]. A subida para a vida, da vida para o

---

[210] TEILHARD, Le Phénomène Humain ,v. 1, p. 296. Sobre uma análise mais completa do amor e do seu sentido cósmico ver: L'Energie humaine, v. 6, p. 39-47; 101-105; 180-198. L'activation de l'energie, v. 7, p. 125-126.

[211] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 301.

[212] TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 301-302. "Tout d'abord, le principe qu'il nous fallait trouver pour expliquer soit la marche persistante des choses vers le plus conscient, soit la solidité paradoxale du plus fragile, nous le tenons: c'est Oméga. Contrairement aux apparences encore admises par la Physique, le Grand Stable n'est pas au-dessous, — dans l'infra-élémentaire — mais au-dessus, — dans l'ultra-synthétique. C'est donc uniquement par son enveloppe tangentielle que le Monde va se dissipant au hasard em Matière. Par son noyau radial, il trouve sa figure et sa consistance naturelle en gravitant au rebours du probable, vers un foyer divin d'Esprit qui l'attire en avant".

[213] "Tudo se realiza pelo alto". Essa expressão é utilizada insistentemente em outros escritos do autor, o que parece mostrar a consistência e a coerência de seu pensamento. TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 78. Id. Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, nota 8, p. 322; 440. Id. Comment je crois, v. 10, p. 13.

espírito, do espírito para o Ômega, o conjunto desse movimento de energia radial é uma atração exercida pelo alto. É uma "forma inversa de gravitação". O Ômega é visto como "*Primeiro Motor adiante* [...] coletor e consolidador adiante de nós da evolução"[214]. Trata-se da força atrativa de Deus que se realiza pelo alto (*l'En-Haut*) e se movimenta adiante (*l'En-Avant*) do processo evolutivo. Convém lembrar que um dos significados do termo Ômega diz respeito a um dos polos de Deus, como fim e consumação do universo. Para o jesuíta, Deus deve ser concebido não como um polo estático de consistência que governa um mundo estável, mas um motor adiante.

### 3.3.3 Perspectiva teológica

Este conceito de Deus, descoberto por uma especulação filosófica, vai ganhar um rosto. O autor descobriu o desfecho e o resultado da evolução nos dados da revelação cristã. Após o percurso da análise fenomenológica da evolução cósmica e biológica, seguido do plano da opção filosófica, Teilhard faz apelo à Revelação. A garantia, o sucesso e o resultado da evolução encontram-se nos dados da Revelação. É o terceiro plano metodológico da sua reflexão, que oferece uma confirmação inesperada. O que era hipótese filosófica torna-se fato histórico revelado em Jesus Cristo ressuscitado. Ele reconheceu, sob influência da graça, a identidade do Ômega da razão com o Cristo-Universal da Revelação:

> Para dar um lugar ao Pensamento no Mundo, eu precisei interiorizar a Matéria; imaginar uma energética do Espírito; conceber, ao inverso da Entropia, uma ascendente Noogênese; dar um sentido, uma flecha e uns pontos críticos à Evolução; fazer se dobrar finalmente todas as coisas em *Alguém*[215].

O cosmo "*in Christo Jesu*" triunfa do absurdo, do não sentido da morte, do mal e do irreversível crescimento da entropia. O Cristo é o "polo supremo de atração e de consistência"[216]. Num mundo de estofo estático, o Cristo Rei do universo confunde-se com um poder extrínseco e sobreposto. No entanto, se o mundo é convergente:

> [...] o Cristo ocupa o seu centro, então a Cristogênese de São Paulo e de São João outra coisa não são senão o prolongamento ao mesmo tempo esperado e inesperado da Noogênese em que, para nossa experiência, culmina a Cosmogênese. O Cristo se

---

[214] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain , v. 1, p. 302; 341.

[215] TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 323. Grifos do autor. "Pour faire une place à la Pensée dans le Monde, il m'a fallu intérioriser la Matière; imaginer une énérgétique de l'Esprit; concevoir au rebours de l'Entropie une montante Noogénèse; donner un sens, une flèche et des points critiques à l'Évolution; faire se reployer finalement toutes choses en *Quelqu'um*".

[216] TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 324.

> reveste organicamente da própria majestade de sua criação. E, por essa razão, sem metáfora, através de toda a extensão, de toda a espessura e de toda a profundidade do Mundo em movimento, que o Homem se vê capaz de experimentar e de descobrir o seu Deus[217].

O alvo e a convergência da evolução encontram-se no Cristo ressuscitado. O Cristo Ômega é o Cristo para o qual confluem o centro universal cósmico, termo da evolução, e o centro universal crístico, fixado pela teologia. Aqui se situa o terceiro e maior tema da visão teilhardiana, e que constitui a originalidade de sua reflexão teológica, *o crístico*.

Na visão genética do universo teilhardiano, a *cristogênese na história do cosmo* vai se dando de modo velado. Para animar a evolução no decurso de seus estágios inferiores, o polo consciente do mundo não podia agir, e isso é natural, a não ser velado pela biologia, sob forma impessoal. Todo o universo no processo evolutivo se move da matéria para o espírito. Este processo, como vimos, realiza-se através de etapas sucessivas: partículas de matéria unem-se para formar unidades sempre mais complexas, até a vida desabrochar na terra. Dentro da biosfera, o processo de complexificação continua até o ser humano aparecer e, com ele, a noosfera e a complexificação da comunidade humana. A totalidade do processo move-se no sentido de maior interiorização, de maior consciência, de maior união no amor. Tudo isso se efetua por meio da ação do Cristo Ômega, em cada ponto desse caminho. A ação do Cristo no cosmo transborda do amor, numa dinâmica perene de sustentação, atração, polarização e unidade.

Este cenário nos estimula a refletir sobre a dimensão *cosmológica* da Redenção. A irreversibilidade do tempo e a unicidade paradoxal do mundo, malgrado sua imensidão e até mesmo por causa dela, são as características de uma finitude que provoca interrogações e angústias. Contudo, para Teilhard, a descoberta da evolução foi também a possibilidade de exceder as barreiras da prisão terrestre e da possível vitória sobre o múltiplo e a dispersão. Assim, a partir do que foi trabalhado nesta seção (3.3), alguns pontos chamam-nos a atenção, quanto a possíveis vias, através das quais nosso olhar se volta para a dimensão cosmológica da Redenção.

Mesmo que a morte ameace fatalmente o universo, ele escapa ao tempo mecânico para se situar na duração. As combinações improváveis, não sem agregação e desagregação,

---

[217] TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 331. “[...] le Christ en occupe le centre, alors la Christogénèse de saint Paul et de saint Jean n’est rien autre chose, ni rien moins, que le prolongement à la fois attendu et inespéré de la Noogénèse en laquelle, pour notre expérience, culmine la Cosmogénèse. Le Christ se drape organiquement de la majesté même de sa création. Et, de ce chef, c’est sans métaphore, par toute la longueur, l’épaisseur et la profondeur du Monde en movement que l’homme se voit capable de subir et de découvrir son Dieu”.

tornam-se prováveis. O terceiro infinito de complexidade-consciência expressa a correlação do progresso, do arranjo físico e da interiorização psíquica, nas relações sempre mais numerosas e diferenciadas. Mesmo que o universo, à primeira vista, pareça sempre um conflito, ele se segura “pelo Alto”!

As três seções analisadas forneceram-nos elementos para a abertura de nossas investigações. As categorias científicas, a transformação e a união criadoras descortinam um cenário para uma melhor compreensão da ação do Cristo no universo. O Deus da evolução é um Deus que mergulha em sua criação, um Deus do futuro ou, como falou Rahner, o “Futuro Absoluto”.

## Anamnese prospectiva

O jesuíta escreveu sua gênese do cosmo apoiado nos conhecimentos científicos em conjunção com a fé cristã. A combinação das três realidades universais, o cósmico, o humano e o crístico, que se impuseram desde os primeiros anos de sua existência, levaram mais de sessenta anos de esforços apaixonados para descobrir que elas são aproximações sucessivas de uma mesma realidade de fundo. Em outros termos, esses três círculos concêntricos encerram cada vez mais um centro. Cosmicamente, humanamente, o mundo converge para a especificidade pessoal do mistério de Jesus — o crístico. Cristo ganhou um lugar particular no universo: foco de convergência da evolução cósmica. Essa dinâmica implicou, como veremos na segunda parte, uma reformulação da ideia da criação, do problema do mal, do mistério do Cristo e de sua relação com o mundo. Ele imaginou para o Cristo uma dominação de ordem física sobre o cosmo.

Percurso original e complexo. Insólito e audacioso. Quantos, em seu lugar, prefeririam se afastar da Igreja. Em uma época marcada pelo divórcio entre fé e razão, na qual os seres humanos mais apaixonados pela pesquisa ou pela promoção humana se desviavam da fé católica, Teilhard fez a experiência inversa. Ele nutriu a exorbitante e ingênua ambição de dar o mundo moderno a Jesus Cristo. Defrontou-se com incompreensões e hostilidades em relação à sua visão grandiosa. Como todo gênio, ciente de sua originalidade, parece que não se apoiou em teorias definidas para sustentar o seu pensamento. Forjou palavras e conceitos novos, deu sua própria definição a palavras conhecidas com um sentido diferente.

O seu discurso é, às vezes, lírico e ricamente metafórico. Essa estratégia parece complicar a ação dos pesquisadores, pois alguns elementos do seu pensamento não são

conceitualmente bem precisos. Num primeiro contato com seus escritos, a linguagem muito abstrata dificulta a compreensão do conteúdo. Mas, seguindo o conjunto de suas obras, percebemos que sua reflexão se organiza em torno de sua busca pessoal de unidade entre o ser humano, o mundo e Deus.

A questão trinitária mencionada no item 3.2 merece estudos e pesquisas posteriores. De fato, observamos um movimento trinitário na cosmovisão teilhardiana que apresenta, a nosso ver, uma originalidade em relação à abordagem do tema nos tratados clássicos. O percurso feito permitiu-nos ver que o pensamento teilhardiano não se compõe de um conjunto de inferências a partir dos dados científicos. Tal percurso representa, pelo contrário, o quadro desses dados à luz de uma profunda visão mística. O espírito do autor avança à proporção que a vida avança. Cada etapa de sua concepção evolutiva do mundo apresenta um novo acontecimento e, ao mesmo tempo, se encontra em ligação com as etapas precedentes.

As visões sucessivas apenas são uma só e mesma visão mais elaborada. Essa progressão, entendemos, segue o caminho linear da vida. As três diferentes especulações, fenomenológica, filosófica e teológica, cada uma dependendo da outra, e a terceira completando as duas primeiras, dão-nos a impressão de não serem sempre claramente distintas. Aí nos parece que a metodologia do autor não é clara. Ele trabalha a concepção evolutiva do mundo integrando-a com a revelação cristã, mas, às vezes, ele não deixa clara para o leitor a evolução de seu pensamento.

## Conclusão da primeira parte

Ao termo desta primeira parte, avaliamos melhor as exigências de nossos esforços. Ao optar por um sobrevoo sobre as áreas nas quais Teilhard desenvolveu suas reflexões, de fato, surpreendemo-nos. Por quê? O mundo visto pelos astrofísicos contemporâneos não aparece mais como um todo organizado e tranquilo, no qual os astros descreveriam as curvas puras determinadas pela mais bela matemática. O caos está presente. O que aparece como um pedestal imutável, uma paisagem tranquilizadora, apenas é o efeito de um mundo instável e aberto a novidades. Do ponto de vista do plano biológico, a teoria sintética da evolução mudou a visão fixista tradicional, fazendo aparecer a vida como o resultado de um processo aleatório, oportunista e pouco econômico em sofrimentos. Algumas relações feitas entre a visão científica de Teilhard e os dados atuais da cosmologia e da teoria

da evolução mostraram-nos que esse autor tem uma maneira particular de ler a evolução do cosmo e dos viventes.

Constatamos que o cenário das ciências naturais pode estabelecer um diálogo proveitoso com a teologia natural. A teologia natural tem um projeto legítimo, mas ela não pode se limitar a ser uma teologia racional.

As heranças familiares, de apreço pela natureza e de devoção ao Sagrado Coração de Jesus, depositaram no jovem Teilhard as sementes que deveriam mais tarde se desenvolver e se transformar em uma visão do mundo intelectualizada. As duas linhas de sua existência, a da vida e a do pensamento, revelam a versatilidade profissional, religiosa, missionária que o levou a estabelecer uma verdadeira exigência cósmica para a teologia cristã. O seu método de trabalho abrange três níveis: a hiperfísica, a filosofia da natureza e a religião/teologia. O primeiro, a hiperfísica, consiste numa análise fenomenológica do processo evolutivo, fundada em dados científicos. O segundo nível, o da filosofia, abre para o ato de fé psicológica de Teilhard a um Ômega. No último nível, Teilhard postula a hipótese do Ômega com o Cristo.

O capítulo 3 permitiu-nos entrar no objeto que constitui a categoria a ser explorada em nossa pesquisa — a cristogênese. Para elaborar sua visão ortogenética, o autor recorreu a categorias científicas, perante as quais, numa elaboração que envolveu uma hiperfísica, uma filosofia e uma teologia, buscou mostrar as prerrogativas do primado do Cristo sobre o cosmo. Este trabalho, que consistiu em captar a presença crística estimulando o mundo evolutivo, jorrou das inspirações paulinas, recebendo o título de cristogênese. A cristogênese expande-se nos escritos do autor. É a hipótese maior que estamos investigando.

Concluímos a primeira parte, a *cristogênese na história do cosmo*.

Passamos, agora, para a *cristogênese na história do ser humano*. No cone do tempo, vamos conhecer o Cristo que não é somente o senhor do mundo porque o título lhe foi atribuído, mas um Cristo cuja encarnação, morte e ressurreição eleva a humanidade e o cosmo.

# PARTE II

# A CRISTOGÊNESE NA HISTÓRIA DO SER HUMANO

## *"IPSE EST QUI REPLET OMNIA"*[1]

## Introdução[2]

> *Eu creio que o Universo é uma Evolução. Eu creio que a Evolução vai para o Espírito. Eu creio que o Espírito se encontra no Pessoal. Eu creio que o Pessoal supremo é o Cristo-Universal*[3].

A parte precedente mostrou que o cosmo, dirigido pelo Espírito (a energia do amor divino), e assim entendido, será compreendido em sua evolução (cosmogênese) como um crescimento do Cristo no mundo (cristogênese). A *cristogênese na história do cosmo* demostrou que o Cristo-ômega é o ponto de atração do processo evolutivo. Na visão genética teilhardiana do universo, a evolução de tipo ortogenético e convergente segue uma progressão desde a multiplicidade inicial, por degraus crescentes de complexidade até um ponto final de atração superior. Este polo é identificado com o Cristo-ômega — aquele que tudo dinamiza, orienta, energiza, amoriza do interior da matéria, aquele que acelerou os progressos do instinto e a eclosão do pensamento sobre a terra. Destarte, a evolução do cosmo é vista como uma cristogênese, isto é, como um vir a ser do Cristo, o Cristo crescendo sempre mais.

---

[1] "[...] e nele fostes levados à plenitude" (Cl 2,10). "O que desceu é também o que subiu [...] a fim de plenificar todas as coisas" (Ef 4,10).

[2] Para levar adiante o objetivo desta segunda parte e demonstrar parte da hipótese da tese, apoiar-nos-emos, inicialmente, na Escritura, na Patrística, na Tradição e no Magistério; a seguir, nos escritos filosóficos e religiosos de Teilhard. Por fim, em algumas obras *cristológicas* de seus mais conceituados comentadores: LUBAC, Henri de. *La pensée religieuse du père Pierre Teilhard de Chardin;* MOULINS-BEAUFORT, d'Éric de (Dir.). Paris: Cerf, 2002. (Oeuvres complètes, XXIII); Id. : La Prière; DUPLEIX, André; MAURICE, Évelyne (Orgs.). *Christ Présent et Universel*: la vision christologique de Teilhard de Chardin. Paris: Mame-Desclée, 2008. (Jésus et Jésus-Christ, 95); JEANNIÈRE, Abel. Cosmogénèse et Christogénèse. In: CUÉNOT, Claude (Org.). *Teilhard de Chardin et la pensée catholique*. Colloque de Venise. Paris: Seuil, 1965. p. 223-260; MARTELET, Teilhard de Chardin; Id. *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*: chemins théologiques d'un renouveau chrétien. Paris: Desclée de Brouwer, 1972; Id. La certitude de la foi devant l'impossibilité de la résurrection. *Communio*, Paris, v. 5, n. 6, p. 42-49, nov-déc. 1980; MOONEY, Teilhard de Chardin; SESBOÜÉ, Bernard. *Pedagogia do Cristo*. Elementos de cristologia fundamental. São Paulo: Paulinas, 1997. MOSCHETTA, Fondements, p. 128-132.

[3] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 117. "Je crois que l'Univers est une Évolution. Je crois que l'Évolution va vers l'Esprit. Je crois que l'Esprit s'achève en du Personnel. Je crois que le Personnel suprême est le Christ-Universel".

Como destacado na introdução geral, Teilhard desenvolveu uma cristologia contextualizada,[4] isto é, em domínio científico. Ao refletir sobre as implicações teológicas e, especialmente, cristológicas da teoria da evolução, tinha uma única meta: fornecer novas intuições, novas vias ao discurso cristológico, mais do que definir rigorosamente seus conceitos. Os mistérios da vida do Nazareno, tópicos fundantes do discurso cristológico e da investigação desta segunda parte, serão trabalhados no quadro de um universo evolutivo. Daí o título *gênese de Cristo na história do ser humano*. É na história do ser humano que Jesus Cristo e Deus se revelaram. Jesus, indagado por Felipe acerca de como o Pai poderia ser conhecido, disse: "Felipe, quem me vê, vê o Pai" (Jo 14,9).

Objetiva-se, nesta segunda parte, investigar como a Encarnação, a Redenção e a Ressurreição revelam a *cristogênese na história do ser humano* e suas possíveis repercussões para pensar a dimensão *antropológica* da Redenção. Para alcançar tal meta, propomos três capítulos. Justificam-se para demonstrar a questão que orienta esta segunda parte: o sentido segundo o qual Cristo, imergindo nas entranhas da história do ser humano, favorece a ampliação da dimensão *antropológica* da Redenção. Como evocado na introdução geral, a intuição de que a extensão da noção de cristogênese *amplie* a obra da Redenção se deve ao fato de Teilhard sempre haver tentado religar a obra da Redenção à da *creatio continua*.

O capítulo quatro é intitulado *A encarnação como "prodigiosa operação biológica"*. O conteúdo chama a atenção para o evento decisivo de todo um processo que começa antes dele e que continua até a *parusia*. A Encarnação é verdadeiramente o momento de articulação da história cósmica e assume proporção física e orgânica. O quinto capítulo, *a redenção entre a expiação e a evolução*, descortina-nos um quadro no qual "a função redentora do Cristo não é mais reduzida ao perdão dos pecados, mas ressituada em novo cenário, que assume um mundo por sua vez limitado e inacabado".[5] Finalmente, o sexto capítulo tratará da Ressurreição*: "Cristo, a medida e a cabeça da criação"*. Teilhard se sentia

---

[4] Sesboüé classifica alguns tipos de cristologia com seus respectivos autores: *Cristologia do Novo testamento e consciência de Jesus*: Jacques Guillet, Jacques Dupont, René Latourelle, Pierre-Marie Beaude, Karl Rahner, Anton Vögtle, Jacques Maritain, Hans Urs Balthasar, Jacques Guillet, Albert Vanhoye, Pierre Létourneau; *Cristologia sistemática I*: representantes Christian Duquoc, Louis Bouyer e Hans Urs von Balthasar; *Cristologia sistemática II*: Karl Rahner, Walter Kasper, Olegario Gonzalez de Cardedal, Bruno Forte; *Cristologia sistemática III*: cristologias em debates da Suíça à Holanda: Hans Küng, Piet Schoonenberg e Edward Schillebeeckx; Cristologia sistemática IV: Joseph Moingt, Peter Hünerman, Joseph Ratzinger; *Cristologias contextualizadas*: Pierre Teilhard de Chardin, Leonardo Boff, Jon Sobrino (América Latina), Jacques Dupuis, Vénérable Buddhadãsa (o Cristo na Ásia), Roger Arnaldez (Jesus segundo o Islã e o Judaísmo) e William M. Thompson (América do Norte); *Renovação da soteriologia*: releituras bíblicas da salvação, François-Xavier Durrwell; Releituras da soteriologia patrística: W.Turner; *Cristologia filosófica*: Thomas Pröper, Paul Valadier, Georges Morel, Emilio Brito, Xavier Tilliette, Philibert Secretan. Cf. SESBOÜÉ, Les trente glorieuses, p. 473-478.

[5] MOSCHETTA, Fondements, p. 318.

impregnado da grandeza do Cristo em sua ressurreição. Embora não ganhe espaço em sua reflexão, o tema constitui um dos polos dinamizadores de seu pensamento.

Iniciaremos o desenvolvimento dos capítulos com *Prolegômenos*. A seguir, exporemos os tópicos que os compõem. Este trabalho será feito, quando necessário, iniciando com a posição da Escritura, da Patrística, da Tradição e do Magistério, ainda que *sintetizados*. O recurso a essas fontes tem em vista buscar subsídios para analisar até que ponto elas afetam a reflexão cristológica teilhardiana. A seguir, sua concepção acerca dos mistérios da vida do Nazareno. Por fim, um comentário pessoal, intitulado *anamnese prospectiva*.

# 4 A ENCARNAÇÃO: "PRODIGIOSA OPERAÇÃO BIOLÓGICA"[6]

## Prolegômenos

Num cosmo em contínua gestação, fato inconteste, graças aos laços genéticos em todos os graus do tempo e do espaço entre os elementos de um universo convergente, desabrochou a Flor no caule de Jessé e da Humanidade! A encarnação do Filho de Deus foi o maior salto que se produziu no processo evolutivo ou na história humana. Jesus, tomando seu lugar no *phylum* humano, irradia o passado, o presente e o futuro. Esse mistério é o ponto de transição da história cósmica. A Encarnação ocupa lugar central entre todos os mistérios cristãos, estando em relação com a criação e a redenção, completando-se na *parusia*.

Pela Encarnação, o mundo foi refeito e destinado a constituir uma única unidade, cujo centro é o Verbo encarnado. Há um único processo de síntese em curso, de alto a baixo no universo, sob a ação informadora do centro principal de todas as coisas. A Encarnação não poderia exercer-se em divergência com a convergência natural do mundo. Houve um empenho da parte de Teilhard em estabelecer um laço entre a existência de um centro no universo biológico e o Cristo, centro absoluto da história.

O acontecimento "o Verbo se fez carne" ocupou intensamente a busca da ligação de Cristo com um universo evolutivo, descobrindo-se aí "um coração e um rosto". Em uma carta à amiga Lucile Swan, Teilhard escrevia que o universo ao qual ele sempre teve devoção ("concebido como um todo orgânico em evolução") permaneceria incompleto se não lhe fosse possível descobrir um coração e um rosto que ele pudesse amar, o Cristo, o único, no domínio experimental, que lhe aparecia como o centro e o sinal positivo de uma "Pessoa Universal"[7].

De que maneira foi concebido esse centro? Seria esse Jesus não solúvel na matéria? Em que sentido o mistério da Encarnação, desenvolvido sob a ótica orgânica e ascensional, abriria perspectivas para uma maior conscientização do cristão em sua relação com Deus? No cenário ao qual o renascimento cristão biologicamente chegou, em que direção buscar este renascimento?

---

[6] Opúsculos nos quais encontramos o tema da encarnação: TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 83, 87, 105-109; p. 146-147; p. 268. Id. Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 40, 47-50; 125; 129; 287-289; 339; 344; 409. Id. Science et Christ, p. 60-62; 212-213.

[7] Cf. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre; SWAN, Lucile. Correspondance (30 août 1932 – 30 mars 1955). Paris: Lessius, 2009. Le 25 janvier 1937, p. 118 (Au singulier, 17).

O alvo deste quarto capítulo é sondar como o mistério da Encarnação nos revela a *cristogênese na história do ser humano* e suas possíveis implicações na dimensão *antropológica* da Redenção. A investigação contemplará três seções, voltadas a nos fornecer elementos para alcançar esse objetivo e parte da hipótese da tese.

*O Cristo-Universal: "explicação inevitável da Encarnação"* (4.1). Julgamos, inicialmente, dar conhecimento ao leitor da concepção do autor acerca deste mistério, por fugir aos padrões clássicos da cristologia! Teilhard encontrou-se diante da desafiante urgência de apaziguar a perturbação face a um universo que lhe parecia escapar de toda determinação definitiva. Falando de um Cristo-universal, não faz outra coisa senão desenvolver, para nosso tempo, a lógica da Encarnação e suas repercussões no mundo.

Em seguida, discorreremos sobre *O Homem-Jesus, phylum religioso na antropogênese* (4.2). Trata-se, propriamente, do acontecimento em si da Encarnação. Teilhard assumiu o que a Revelação, a Tradição e o dogma reportam à Encarnação. Porém, buscou outra formulação para expressar e aprofundar suas consequências no contexto da evolução.

Finalmente, o *Corpo de Cristo: centro físico da humanidade e do cosmo* (4.3). Nossa investigação avançará sobre a assertiva de que o Cristo é o centro do universo e pela onipresença física de seu corpo, ele constitui um centro pessoal para a humanidade e o mundo material. Este centro pessoal é um centro físico.

## 4.1 O CRISTO-UNIVERSAL: "EXPLICAÇÃO INEVITÁVEL DA ENCARNAÇÃO"

A questão do motivo pelo qual o Verbo de Deus se fez ser humano sempre precisa ser respondida com renovado esforço, tarefa total da cristologia que nunca termina[8]. A resposta do discurso teológico, no seio da teologia católica, ganhou dois tipos de leitura ao longo dos séculos. Pelo primeiro foco, a Encarnação teria sido motivada pela reparação da falta original. Para restabelecer a ordem primordial do mundo, destruída pelo pecado, o Filho de Deus encarnou-se a fim de conduzir novamente a humanidade a seu alvo final. Esta vertente teve como principais representantes Santo Agostinho,[9] Santo Anselmo[10] e Santo Tomás de Aquino.

---

[8] Cf. RAHNER, Karl. Para la teologia de la Encarnacion. In: Id. *Escritos de Teologia*. Madrid: Taurus, 1965. v. 4. p. 139-175. p. 139.

[9] AGUSTIN, San. Obras de San Agustin. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: BAC, 1948. v. 5, p. 325. (BAC, 39).

Para Tomás, por exemplo, a obra da Encarnação foi ordenada por Deus como remédio ao pecado, para redenção dos homens (TOMÁS Aq., *S.T.*, III, q.1, a.3). Este acento prevaleceu de tal modo no campo teológico que a tese que se impôs foi: "[...] Se não tivesse existido o pecado, tampouco Cristo teria existido. O pecado e Cristo estão em relação de causa e efeito"[11]. É a tese do "hamartiacentrismo", que faz tudo girar em torno do pecado e considera que o primeiro projeto divino sobre o ser humano fracassou e a encarnação do Verbo veio para restaurar a desordem causada pelo pecado. Por esse discurso, a relação entre Cristo e o mundo é acidental. O cosmo teria sido criado por Deus sem nenhuma relação com o Ser humano-Deus. Aqui se estabeleceu uma relação moral e jurídica entre Cristo e o mundo. "Em virtude de sua união hipostática com o Verbo e de seu mérito como Redentor, ele conquistou um direito real sobre todas as coisas"[12].

Para o segundo tipo de leitura, o desígnio inicial da Criação teria implicado a Encarnação. Esta opinião não leva em conta a reparação da falta original, mas o resultado da liberdade e do amor de Deus. Cristo é considerado o alvo e o coroamento do plano divino da Criação, da ordem natural e sobrenatural. Ele não foi desejado por Deus nem unicamente nem essencialmente por causa do pecado. Esta segunda perspectiva ultrapassa a concepção de registro jurídico da Encarnação, abrindo espaço a uma concepção de registro mais cosmológico de natureza universal. Desde antes do pecado original, todo o cosmo teria sido orientado para o Homem-Deus. Mesmo que o ser humano não tivesse pecado, o Verbo se teria encarnado. Cristo constitui a obra-chave da criação de Deus.

Esta segunda concepção, que remonta à cristologia cósmica de São Paulo (Cl 1,15-20; Ef 1,3-10; 20-23), dos Padres gregos, entre os quais Ireneu de Lião, ganhou força com os medievais São Boaventura (1217-1274) e João Duns Escoto (1265-1308). São Boaventura tinha uma visão otimista da criação, que se desdobrava como indissociável realização do mistério da Encarnação. Cristo, como Verbo eterno e expressão do Pai, exemplar de toda a criação, é força unificadora do cosmo.

> Deste modo podes compreender como nenhuma criatura procede do Artífice supremo a não ser por intermédio do Verbo eterno, *no qual dispôs todas as coisas*, e

---

[10] CANTORBÉRY, Anselme de. Pourquoi Dieu s'est fait Homme? Paris: Cerf, 1963. p. 116-136. (Sources Chrétiennes, 91).

[11] ESCOTO, Juan Duns, Beato. *Jesucristo y María*. Ordinatio III, Distinciones 1-17 y Lectura III, Distinciones 18-22. MERINO, José Antonio (Dir.). Madrid: BAC, 2008. p. XIX-LVIII. (BAC, 674).

[12] WILDIERS, Norbert Max. *Teilhard de Chardin*. Paris: Universitaires, 1960. p. 92. (Classiques du XX$^{ème}$ siècle).

> pelo qual produziu não só criaturas que têm razão de vestígio, mas também razão de imagem [...][13].

Toda a criação participa do Cristo, a Palavra feita carne. "A função de cumprimento da criação que São Boaventura atribui à Encarnação não é exclusiva de seu papel soteriológico, mas não depende dele".[14] "O Verbo de Deus nascido e encarnado, como alfa e ômega, isto é, aquele que nasceu no começo e antes de todos os tempos, mas que se encarnou na plenitude dos tempos".[15]

Para Escoto, a criação é, desde a origem, ordenada ao Cristo, que ocupa o lugar central. Cristo é a figura de realização de todo ser, e tanto a Encarnação quanto a criação resultam da manifestação da glória divina *ad extra*.[16] Pela tese escotista, Cristo existiria ainda que não tivesse existido o pecado. Escoto sustenta não ser "verossímil que um bem tão grande, o sumo entre os seres, tenha sido ocasionado por um bem menor"[17]. Seria um grande absurdo pensar que "primeiramente tenha sido previsto o pecado de Adão e depois tenha sido predestinado Cristo à glória.[18]

Na teologia de Escoto, o primeiro motivo da Encarnação é o de unir toda a realidade, material e espiritual, natural e sobrenatural, divina e humana, na pessoa do Verbo encarnado. Ele postula que Cristo é o cume da pirâmide. Ele é a síntese conclusiva e perfeita da ordem ontológica, lógica e teológica. Ele representa a perfeição do universo por uma pirâmide ascensional. A pirâmide parte progressivamente da matéria, passa pelo biológico, o vital e o humano, até concluir em uma apoteose crística. Esta dinâmica cósmica tende para uma síntese suprema de convergência e realização. Uma vez que tudo que sobe converge, Jesus Cristo assume e resume este ponto ôntico de unidade e meta intencional.[19] Na concepção doutrinal de Escoto, Cristo ocupa o lugar central na compreensão do universo, do ser humano e do mistério da Salvação, porque tudo parte dele e tudo tende a ele para se unir no Uno-Trino.[20] Karl Rahner completa:

---

[13] BOAVENTURA, São. Redução das ciências à teologia §12. In: BONI, Luis A. de (Org.). *Obras escolhidas*. Brevilóquio. Itinerário da mente para Deus. Redução das ciências à teologia. Porto Alegre: Sulina, 1983. p. 213.

[14] MOSCHETTA, Fondements, p. 131.

[15] BOAVENTURA, Redução das ciências, 20, p. 216.

[16] Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 131.

[17] ESCOTO, Jesucristo y María. Ord III, d. 7, q. 3, n. 64 (X, 288). ESCOTO, Jesucristo y María, nota 48, p. XLVII.

[18] ESCOTO, Jesucristo y María, n. 66 (X, 288). ESCOTO, Jesucristo y María, p. XLVII.

[19] Cf. ESCOTO, Jesucristo y María, p. LIII.

[20] Cf. ESCOTO, Jesucristo y María, p. LIV.

> [...] esta Encarnação está na intenção da liberdade divina, anteriormente a toda presciência divina da falta livre; a Encarnação, coroamento que Deus manifesta livremente de si mesmo, e ao despojamento de si mesmo comunicando-se à alteridade da criatura, é o ato mais original de Deus, que antecipa, incluindo em alguma sorte como seus componentes, a vontade da Criação e (na hipótese da falta) aquela da Redenção[21].

Esta breve incursão no debate tradicional entre escolas teológicas clássicas acerca do motivo da Encarnação foi para mostrar que Teilhard recebeu a influência desta última escola. Ele, porém, desenvolveu sua reflexão em contexto de cosmogênese[22]. Nesse cenário, o mistério da Encarnação encontra-se, de forma orgânica e ascensional, direcionado à assunção do ser humano e do mundo por Deus, em Cristo. Esta subida da humanidade para Deus não foi desencadeada unicamente pelo pecado, mas, sobretudo, pelo amor de Deus, manifestado em Cristo desde toda a eternidade.

Faz-se mister destacar que, quando Teilhard descobriu o pensamento escotista, pleno de alegria exclamou: "Está aqui a teologia cósmica, a teologia do futuro! Com esta teologia não só se respira, como também se avança"[23]. Outro ponto a ter presente é que, no sistema teilhardiano, toda realidade criada é "física" e "orgânica". Estes vocábulos são aplicados analogicamente ao material e ao pessoal, ao natural e ao sobrenatural.

Na perspectiva de um mundo em evolução, o ato criador já expressa algo do mistério da Encarnação.[24] Esses dois mistérios participam de uma mesma dialética de união e distanciação. Este movimento não se limita ao passado e ao presente do mundo, mas abraça a Redenção e o futuro do mundo. Em *Christianisme et Évolution* (1945), encontramos a unidade e a relação entre os mistérios: "Criar, portanto, para Deus, é por definição se unir à

---

[21] RAHNER, Karl. La Christologie a l'intérieur d'une vision évolutive du monde. In: *Science, évolution et pensée chrétienne*. Paris: Desclée de Brouwer, 1967. p. 121-168. p. 158. "[...] cette Incarnation est dans l'intention de la liberté divine, antérieurement à toute prescience divine de faute libre; l'Incarnation, couronnement que Dieu donne librement à la manifestation de lui-même et à la dépossession de lui-même en se donnant à l'altérité de la créature, est l'acte le plus originel de Dieu, qui anticipe, en les incluant en quelque sorte comme ses composantes, la volonté de la Création et (dans l'hypothèse de la faute) celle de la Rédemption".

[22] A teologia escotista é, de fato, luminosa. Ela apresenta muitas semelhanças com a reflexão cristológica teilhardiana. Mas, de acordo com Wildiers, o jesuíta separa-se de Escoto em alguns pontos. Duns Escoto toma seu ponto de partida em Deus e questiona qual tenha sido a intenção divina decretando a encarnação. Teilhard medita sobre o valor da terra e investiga como ela pode estar ligada ao Verbo encarnado. Na especulação medieval, o alvo é de preferência o da preexistência do Cristo em vista de quem tudo será criado. O jesuíta enfatiza o termo *história terrestre*, da qual o Cristo constituirá a definitiva consagração. Para Escoto, Cristo é sobretudo o primeiro concebido no ato criador. Para Chardin, Cristo é acima de tudo o termo do coroamento da história. WILDIERS, Norbert Max. Avant-propos. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 17.

[23] ALLEGRA, M. Dialogo col Pierre Teilhard de Chardin, *Studia Scholastico-scotistica*, Roma, 1968. v. 3, p. 219-258. Citado em ESCOTO, Jesucristo, nota 67, p. LIII.

[24] MOSCHETTA, Fondements, p. 133.

sua obra, isto é, se engajar de um modo e de outro no Mundo pela Encarnação. Ora, 'se encarnar' não é *ipso facto* participar dos sofrimentos e dos males inerentes ao Múltiplo em via de penível união?"[25]

"O laço entre criação e Encarnação prolonga-se aqui pela redenção do mundo, ou, no termo preferido de Teilhard, pela *pleromização*",[26] ou "o mistério da União criadora do mundo em Deus[27]. Se encarnação é se unir à finitude, ao inacabado, ela assume a via dolorosa que carrega o mundo em evolução, para conduzi-lo à sua *pleromização*,[28] ou, em termos paulinos, à recapitulação.

> A concentração do Múltiplo na suprema unidade orgânica de Ômega representa um trabalho extremamente penoso. Cada elemento participa, conforme seu grau, nesta síntese laboriosa. Mas o esforço exigido do Termo superior da unificação teve de ser o maior de todos. Eis por que a Encarnação do Verbo foi infinitamente mortificante e dolorosa [...]. Uma intrusão do Cristo no Mundo por um caminho lateral qualquer seria incompreensível[29].

A Encarnação, tão desejada, é uma grave operação: ela se faz pelo sangue: o sangue de Jesus que se mistura ao sangue do esforço e ao sangue da renúncia. Teilhard abstém-se de uma visão expiatória da Encarnação justificada pela teoria agostiniana do pecado original[30]. O alvo da Encarnação surge em relação com o processo global da cosmogênese. O Cristo encarnado, nascido de Maria, não é somente coextensivo à totalidade do espaço e à totalidade do tempo, como são todos os elementos evolutivos, mas senhor do tempo e do espaço. O Cristo encarnado é germinalmente o Cristo-universal[31].

---

[25] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 213. Grifos do autor. "Créer, donc, pour Dieu, c'est par définition s'unir à son oeuvre, c'est-à-dire, s'engager d'une façon ou de l'autre dans le Monde par incarnation. Or 's'incarner' n'est-ce pas *ipso facto* participer aux souffrances et aux maux inhérents au Multiple en voie de pénible rassemblement?".

[26] MOSCHETTA, Fondements, p. 133.

[27] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 213; 229-230. Id. Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 231. Teilhard define a pleromização como a realização do ser participado por disposição e totalização — uma espécie de réplica à trinitização. In: Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 210. "Constituição, desenvolvimento progressivo e término do pleroma". CUÉNOT, Pléromisation, p. 172.

[28] MOSCHETTA, Fondements, p. 133.

[29] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 88-89. "La concentration du Multiple en l'unité organique suprême de oméga représente un extrême labeur. Chaque élément participe, suivant son degré, à cette synthèse laborieuse. Mais l'effort demandé au Terme supérieur de l'unification a dû être le plus grand de tous. Voilà pourquoi l'Incarnation du Verbe a été infiniment mortifiante et douloureuse [...]. Une intrusion du Christ dans le Monde par un chemin latéral quelconque serait incompréhensible".

[30] MOSCHETTA, Fondements, p. 133-134.

[31] Há mais de cinquenta ocorrências dessa expressão nos ensaios e correspondências editadas de Teilhard. Cristo-Universal é o Cristo coextensivo a todo o universo. Em suas palavras: "J'entends, par Christ-Universel, le Christ centre organique de l'univers entier [...]. Ce Christ-Universel est celui que nous présentent les Évangiles et plus spécialement saint Paul et saint Jean". TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 39. Id. Comment je crois, v. 10, p. 146.

Esta afirmação é confirmada em *Comment je crois* (1934): "o Cristo tem necessidade de encontrar um Cume no Mundo para sua consumação, como ele teve necessidade de encontrar uma Mulher para sua concepção"[32]. O paralelismo evidencia o que é candente na reflexão teilhardiana: "o Cristo-universal, tal que eu o compreendo, é uma síntese do Cristo e do universo. Não uma nova divindade — mas explicação inevitável do Mistério no qual se resume o Cristianismo: a Encarnação"[33]. Nessa dinâmica, a encarnação expressa-se, em termos de nascimento, *sobrenaturalmente natural*[34].

Buscar as relações entre Cristo e o universo foi um trabalho intenso e ousado. A tarefa enfrentou o desafio de conciliar a Encarnação, realizada em um momento do tempo e do espaço, em um universo convergente, e a dominação universal de Jesus. A partir dessa construção, as expressões jurídicas da Encarnação foram transcritas em termos de realidade física e orgânica. Em *Christologie et évolution* (1933), deparamo-nos com tal ousadia:

> É tempo, sob a pressão dos fatos, de retornar a uma forma mais fisicista, mais orgânica da Cristologia. Um Cristo que não seja somente o Mestre do Mundo porque ele *foi declarado* tal, mas porque, do alto a baixo, ele anima todas as coisas; um Cristo que não domina somente a história do céu e da terra porque lhes foram *dados*, mas porque sua gestação, seu nascimento e sua gradual consumação representam fisicamente a única realidade definitiva onde se expressa a evolução do Mundo: eis o único Deus que possamos de hoje em diante sinceramente adorar. É isto precisamente que nos sugere a nova face tomada pelo Universo[35].

A visão evolutiva do mundo busca no concreto do cosmo "um lugar privilegiado onde, como em um cruzamento universal, [...] tudo se vê, tudo se sente, tudo se comanda, tudo se anima, *tudo se toca*. Não está aí uma maravilhosa posição para colocar (ou melhor, reconhecer) Jesus?"[36] Em princípio, temos a impressão de que o Cristo de Teilhard se dilui na matéria. No entanto, constatamos a sua busca imperiosa em falar tanto do Cristo místico, do

---

[32] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 148, nota 1. "[...] le Christ a besoin de trouver um Sommet du Monde pour sa consommation comme il a eu besoin de trouver une Femme pour sa conception".

[33] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 146. "Le Christ-Universel, tel que je le comprends, est une synthèse du Christ et de l'Univers. Non point divinité nouvelle — mais explication inévitable du Mystère en quoi se résume le Christianisme: l'Incarnation".

[34] Cf. CRESPY, La pensée thélogique, p. 91.

[35] TEILHARD, Comment je crois, v. 10. 108. Grifos do autor. Science et Christ, v. 9, p. 210. "Il est temps, sous la pression des faits, de revenir à une forme plus physiciste, plus organique de la Christologie. Un Christ qui ne soit pas seulement le Maître du Monde parce que qu'Il a été *déclaré* tel, mais parce que, de haut en bas, il anime toutes choses; un Christ qui ne domine pas seulement l'histoire du ciel et de la terre parce qu'on les lui a *donnés*, mais parce que sa gestation, sa naissance et sa graduelle consommation représentent physiquement la seule réalité définitive où s'exprime l'évolution du Monde: voilà le seul Dieu que nous puissions désormais sincèrement adorer. Et c'est celui-là précisément que nous sugere la face nouvelle prise par l'Univers".

[36] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 106. Grifos do autor. "[...] un lieu privilégié où, comme en un carrefour universel, tout se voie, tout se sente, tout se commande, tout s'anime, *tout se touche*. N'est-ce pas là une merveilleuse position pour placer (ou mieux reconnaître) Jésus?".

Cristo cósmico, do Cristo universal, quanto do Cristo nascido de Maria e morto na cruz[37]. Ele mesmo se colocava na situação de não poder respirar fora de Nosso Senhor e de compreender que, sem a revelação histórica e tradicional, Nosso Senhor se evapora. Portanto, Cristo assume a matéria para melhor exercer sua função universal: no interior do mundo, enraizado no mundo até o coração do menor átomo.

A realidade da Encarnação guarda, pois, uma abertura fenomenológica do mistério revelado. Fenomenologia e fé juntas! A confiança no fenômeno do mundo encontra-se ancorada no fenômeno misterioso do Verbo encarnado. Cristo aparece como centro físico de união e transformação para a humanidade e o mundo da matéria. Aliás, para um paleontólogo, deslumbrado com as descobertas arqueológicas do século XX e contemporâneo da elaboração da teoria sintética da evolução, o mundo é dinamicamente centrado em si. Analogia legítima! A gênese de Cristo na história do ser humano salienta, sobremaneira, o Cristo como centro físico universal.

A conciliação entre Cristo e o universo é algo muito consistente. No fundo, dois elãs imperiosos e vitais: a fé no mundo e a fé em Deus. Em *La vie cosmique* (1916), deparamo-nos com esta possível harmonização: "Pela Encarnação, que salvou os homens, o próprio devir do universo foi transformado, santificado; o Cristo é o termo da evolução, *mesmo natural*, dos seres; *a Evolução é santa*"[38].

A realidade da Encarnação em toda a sua eficácia não se limita à duração da vida de Jesus, mas se estende "às profundezas do futuro". Rahner aproxima-se deste ponto de vista quando reflete sobre o sentido da eterna significação da humanidade de Jesus para nossa relação com Deus[39]. Segundo suas reflexões, a inserção de Deus na matéria é o ponto culminante da autotranscendência dela. Na visão teilhardiana, o Cristo encarnado transforma todo o futuro. Por seu nascimento, estabeleceu-se um ponto singular cósmico de toda convergência, tornou-se coextensivo à imensidão espacial, encontrou-se em equilíbrio com o abismo temporal onde mergulham as raízes do espaço[40].

Imergindo no cosmo, Cristo irradia o meio do qual fez parte por nascimento, de modo que do alto a baixo do universo nada exista fora da ação informadora do centro

---

[37] Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 141.

[38] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 49. Grifos do autor. "Par l'Incarnation, qui a sauvé les hommes, le Devenir même de l'Univers a été transformé, sanctifié; le Christ est le terme de l'Évolution, *même naturelle* des êtres; *l'Évolution est sainte*".

[39] Cf. RAHNER, Karl. Eterna significacion de la humanidad de Jesus para nuestra relacion con Dios. In: Id., *Escritos de Teologia*. Madrid: Taurus, 1967. v. 3, p. 47-59.

[40] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 106-107.

principal das coisas[41]. Coextensivo ao espaço, à duração, Cristo encontra-se, por sua posição, no ponto central do mundo. Ele também se encontra coextensivo à escala dos valores que se distanciam entre os cumes do Espírito e as profundezas da matéria. Sob a tela da evolução cósmica e biológica, Jesus reveste exatamente, fisicamente, sem explicação, as propriedades mais desconcertantes que são Paulo lhe dirige: *omnia in ipso constant*.

Esta primeira seção vai delineando a Encarnação como a *cristogênese na história do ser humano*, porque esse mistério tem, no universo, uma função renovadora e restauradora periódica. Isto se dá pela ação dinamizadora, vivificadora e santificadora do Cristo. Entrevemos, pois, o Cristo crescendo sempre mais na história da humanidade. Com efeito, o evento do Verbo feito carne não se limitou à Palestina. O universo tornou-se a pátria do Filho de Deus pela Encarnação.

Na perspectiva do Cristo universalizado, em virtude do dinamismo da Encarnação que lhe confere atributos universais ou cósmicos, Teilhard faz apelo a uma terceira natureza no Cristo – a natureza cósmica.[42] Em *Le Christique* (1955), afirma:

> No Cristo total (sobre este ponto a tradição cristã é unânime) não há somente o Homem e o Deus. Mas há ainda Aquele que, em seu ser "teândrico", reúne toda a Criação: "omnia in ipso constant". Até agora, e malgrado o lugar dominante que são Paulo dá em sua visão de Mundo, este terceiro aspecto ou função – ou mesmo, em um sentido verdadeiro, esta terceira "natureza" do Cristo (natureza nem humana, nem divina, mas "cósmica") – ainda não atraiu muito a atenção explícita dos fieis e dos teólogos[43].

A função de sustentar todas as coisas indica que Cristo não é somente ser humano e Deus; ele também possui uma "terceira natureza", que é a cósmica. O autor, um pensador mais de intuições do que de conceitos precisos, não colocou em causa o dogma de Calcedônia (451), que proclamou a unidade de Cristo: verdadeiro Deus e verdadeiro ser humano. Unidade que tem duas naturezas: existe *sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação* (DH 300-303). Reconhecemos que o termo "terceira natureza" é equivocado se imaginarmos uma terceira natureza que se acopla às outras duas. De acordo com Gustave Martelet, a expressão é imprópria para designar uma "nova encarnação", mas aceitável em função de uma

---

[41] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 107.

[42] Ver o estudo de MOSCHETTA, Fondements, p. 139-140.

[43] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 107. "Dans le Christ total (sur ce point la tradition chrétienne est unanime) il n'y a pas seulement l'Homme et le Dieu. Mais il y a encore Celui qui, dans son être "théandrique", rassemble toute la Création: *"omnia in ipso constant"*. Jusqu'ici, et malgré la place dominante que saint Paul lui donne dans sa vision du Monde, ce troisième aspect ou function – ou même, en un sens vrai, cette troisième "nature" du Christ (nature ni humaine, ni divine, mais " cosmique") – n'a pas encore beaucoup attiré l'attention explicite des fidèles et des théologiens".

intuição que ainda não encontrou outra formulação. Por essa fórmula e outras ("ser teândrico", "ser cósmico Christi", "terceiro aspecto do Verbo encarnado"), o autor apenas deseja dizer que o "Cristo se ama como uma Pessoa e se impõe como um Mundo"[44]. Tendo presente que a cristologia teilhardiana é destilada de São Paulo, dos Padres gregos, que acentuam o papel cósmico de Cristo que reúne toda a criação, sua função cósmica é, portanto, atribuída à única pessoa do Cristo plenamente ser humano e plenamente Deus[45].

A segunda parte de nossa pesquisa consiste em investigar como os mistérios da vida do Nazareno revelam a *cristogênese na história do ser humano* e suas implicações, para pensar, em sentido orgânico, a dimensão *antropológica* da Redenção. Ao termo da seção 4.1, na qual abordamos a visão teilhardiana da Encarnação, sublinhando os elementos que julgamos pertinentes à demonstração do objetivo desta segunda parte do trabalho.

A ressignificação do mistério da Encarnação em termos orgânicos e em termos ascensionais mostrou que o universo foi santificado no amor de Deus, em e pelo Cristo universal. Uma vez que este mistério se encontra encadeado com a Criação, a Redenção, complementando-se na *pleromização*, ele representa fisicamente a única realidade definitiva em que se expressa a evolução do mundo. Consequentemente, nessa realidade de mundo, história e cosmo, a presença do Cristo se faz diáfana.

A seção seguinte focará sobre o mistério da Encarnação em si, mostrando que a kênose de Cristo no coração da matéria abarcou o mundo físico em devir, conquistou a vida humana, dominando-a em sua própria existência.

## 4.2 O HOMEM-JESUS, *PHYLUM* RELIGIOSO NA ANTROPOGÊNESE

As descobertas dos fósseis humanos pré-históricos confirmam a evolução humana, que aconteceu de modo contínuo e progressivo. Na visão futurística, a noogênese (aparição do ser humano – do pensamento), como apresentamos na parte anterior, no que diz respeito ao fenômeno humano surgem duas fases distintas. A fase da socialização de expansão (ou divergência) e a fase de socialização da convergência (ou compressão). A Encarnação histórica do Filho de Deus aconteceu no ponto inicial da segunda fase, isto é, da fase da socialização da convergência. Teilhard refletiu sobre o Cristo a partir da paleontologia e da

---

[44] MARTELET, Teilhard de Chardin, p. 57-58. Esta frase encontra-se em: TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 293.

[45] Cf. DUPLEIX, Christ présent, p. 138.

cosmologia. Ele o viu como o grande *evolutor* cósmico do grupo zoológico humano para quem tudo converge.

Para Escoto, Cristo é considerado como síntese e ponto de convergência de todas as criaturas, caminho privilegiado que conduz ao Pai. O cosmo participa, em parte, da dignidade e do dinamismo deste ponto ômega, que é Cristo[46]. Para o jesuíta, é em Cristo, "'*cabeça da Criação*', que acaba e culmina, em dimensões universais e em profundezas sobrenaturais, porém em harmonia com todo o passado, o fundamental processo cósmico da cefalização".[47] Isto não significa que o cumprimento que Cristo efetua seja o fim da evolução e que a humanidade seja o cume da criação. De forma alguma a chegada de Cristo soa como fim da evolução do mundo e da humanidade. Tanto no sentido biológico quanto no sentido cultural, a humanidade vai continuar a evoluir, talvez muito além de sua forma atual, na qual desposou o Cristo em Jesus de Nazaré.

"E o Verbo se fez carne" (Jo 1,14)! A ideia de encarnação implica a afirmação de que o sujeito último da realidade de Jesus é alguém deste mundo e alguém que transcende este mundo. O acontecido em Jesus tem por sujeito o *Logos*, que era Deus; o Filho, que foi enviado pelo Pai a este mundo, como protagonista. O termo *carne*, no quarto Evangelho, significa a existência humana de Jesus atuante no mundo. O termo situa-se no contexto de uma cristologia de envio, na qual o Verbo encarnado é o ícone do Deus invisível (Cl 1,15). Nas origens, um cristianismo apaixonado pela corporeidade! Uma estética teológica hoje indispensável para uma cosmologia viva!

Na Patrística grega, com Ireneu e Tertuliano, a encarnação do Filho de Deus é sobremaneira trabalhada. O bispo de Lião sublinha a realidade da carne, do corpo, na humanidade do Cristo. Sua fórmula cristológica é que o Verbo se fez realmente ser humano tomando carne de Maria, tomando a "substância" mesma da carne do ser humano[48]. Para Santo Ireneu, o mistério da encarnação é uma realidade para além do pecado: "[...] O Verbo de Deus, Jesus Cristo nosso Senhor, que na sua imensa caridade se fez o que nós somos para nos elevar ao que ele é" [LIÃO, Ir., *Ad. haer*, V, Introdução].[49] A Encarnação ocorreu quando

---

[46] Cf. ESCOTO, Jesucristo, p. LI.

[47] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 211. Grifos do autor. "[...] '*tête de la Création*', que s'achève et culmine, à des dimensions universelles et à des profondeurs surnaturelles, et en harmonie cependant avec tout le Passé, le fondamental processus cosmique de la Céphalisation".

[48] LIÉBAERT, J. *L'Incarnation*. Des Origines au Concile de Chalcédoine. Paris: Cerf, 1966. v. 3/1a, p. 67. (Histoire des Dogmes, 14).

[49] LIÃO, Ireneu de. Introdução. *Ireneu de Lião*. Livros I, II, III, IV, V. São Paulo: Paulus, 1995. p. 325-359; 518-522. p. 518. (Patrística, 4).

o “Verbo do Pai veio na plenitude do tempo” [LIÃO, Ir., *Ad. haer*, III, 17, 4] e a humanidade estava apta para receber Aquele que era o primeiro Ser humano.

Ireneu defendeu a ideia de que o Verbo encarnado é o único capaz de reunir todas as coisas, isto é, de recapitular tudo em si, inclusive a obra modelada no princípio (LIÃO, Ir., *Ad. haer*, III, 22,3). Por um lado, o Verbo humanado retoma em si toda a humanidade e o cosmo criado. Por outro, tornando-se carne modelada por Maria, retoma a obra do primeiro Adão, restaurando-a, renovando-a. Nele, a humanidade encontra sua originalidade, sua verdadeira imagem (LIÃO, Ir., *Ad. haer*, III, 21, 10). “Toda a criação culmina na encarnação do Verbo — que por sua vez é indissociável e redentoramente inseparável da paixão e ressurreição de Jesus”[50].

Na visibilidade da carne glorificada em Adão, em Ireneu e Tertuliano encontraremos uma solidez, uma espessura, uma consistência, “uma carne como a nossa, irrigada pelo sangue, recortada pelos ossos, entrelaçada de nervos, sulcada pelas veias” (TERTULLLIEN, *Carn*. v. 5)[51]. De acordo com o teólogo de Cartago, Deus, em vista do ser humano, no mistério da encarnação, tudo fez para desposar nossa carne em sua grandeza como em sua miséria. A carne de Cristo, isto é, sua humanidade, é carne real, corpo real (“a carne do Cristo não é um simples acessório para conversar com os homens”), e alma semelhante à nossa alma; as duas substâncias do composto humano foram assumidas pelo Verbo[52].

A carne, em Tertuliano, torna-se lugar de uma hiperproximidade e dependência do Cristo. “Se o Cristo vem do Criador, ele devia amar o que é seu; mas se ele vem de um outro deus, ele tanto mais amou que redimiu nele um estranho. Assim, ao mesmo tempo que o ser humano, ele amou seu nascimento, ele amou sua carne” (TERTULLIEN, *Carn*. IV.3).

Quando o Evangelho começou a ser lido a partir do dogma, essa perspectiva da Patrística acerca da humanidade de Jesus foi desaparecendo da reflexão teológica e da própria vida cristã. Este desaparecimento começou a ser recuperado a partir do séc. XVIII, desdobrando-se desde então em três “ondas” sucessivas, lutando para restabelecer o equilíbrio perdido. As três ondas, propostas como chave de leitura por alguns teólogos, correspondem às famosas buscas do Jesus da história.

---

[50] LIÃO, Ireneu de Lião, p. 20.

[51] TERTULLIEN. *La Chair du Christ*. Paris: Cerf, 1975. v. 1. p. 229. (Sources Chrétiennes, 216).

[52] Cf. LIÉBAERT, L’Incarnation, p. 89.

A primeira (séc. XVIII-XIX), baseada nos principais métodos de exegese histórico-crítica, deu origem às "vidas de Jesus", tendo, porém, chegado a um impasse no início do séc. XX, sobretudo a partir de Schweitzer (1875-1965) e Bultmann (1884-1976).

A segunda (séc. XX), protagonizada sobretudo pelos discípulos de Bultmann (Käsemann, Jeremias, Fuchs, etc.), retorna à vida de Jesus sem as pretensões do historicismo que marcou a busca anterior.

A terceira busca do Jesus da história (anos 80) utilizou uma gama variada de testemunhos: materiais extracanônicos; análise renovada do judaísmo; novos estudos da Quelle; análises da sociologia e da antropologia[53].

Este processo da redescoberta da humanidade de Jesus, feito a partir dos dados da crítica bíblica e de outros estudos modernos, levou a fé cristã a se perguntar por seu fundamento histórico e real. Esta constatação corresponde à cosmovisão moderna, segundo a qual a história e a natureza dependem do arbítrio humano. Convém observar, por um lado, que a noção teilhardiana de Deus *à frente*[54], com implicações para uma compreensão da pessoa de Jesus Cristo, foi uma tentativa de Teilhard de desenvolver uma alternativa clara e dinâmica para a cristologia moderna, que tem sua base no criticismo histórico da Escritura. A leitura da Escritura não é uma atividade puramente exegética. A fé pessoal, a tradição da Igreja e os vários campos da pesquisa científica podem contribuir com *insights* valiosos.

Por outro lado, não há em Teilhard uma reflexão sobre a história de Jesus. No entanto, ele rende à sua humanidade o lugar e a função que ela merece. O Cristo-universal interessa-lhe mais que a história de Jesus de Nazaré. Entrementes, a vida do Nazareno é "historicamente e biologicamente incluída na realidade do Cristo universal ao qual se destina mais diretamente minha fé e minha adoração"[55].

Há controvérsias a respeito desse ponto, não abordado por Teilhard: intrigas que levariam a humanidade de Jesus possivelmente a desaparecer no cruzamento dos olhares, como cosmo de alfabeto atômico, gramática evolutiva e revelação. Com efeito, limitar-se intelectualmente à trajetória terrena do Cristo dificulta a compreensão da encarnação e de

---

[53] Cf. MARGUERAT, Daniel. La 'Troisième quête' du Jésus de L'Histoire. *Recherches de Science Religieuse*, v. 87, n. 3, p. 397-421, juil./sep. 1999.

[54] A expressão "Deus à frente" é "Deus considerado como termo da evolução, do mundo e do esforço humano, no interior dos quais ele age desde as origens sem que sua presença possa se revelar totalmente antes do fim dos tempos". Cf. CUÉNOT, Dieu de l'en-Avant, p. 73.

[55] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 187.

apreendê-la em sua significação última. Recordemos que o "Peregrino do futuro" tinha sempre em mira o futuro. A Encarnação histórica representava para ele um começo.

Começos não lhe despertavam tanto interesse quanto os desenvolvimentos e os fins. Nessa ótica, é fácil ver aproximações com Santo Ireneu. A perspectiva do bispo de Lião em relação à história também não consistia em retornar ao começo. Consistia, de preferência, num progresso que se realiza em ponto superior ao de partida[56]. Tanto para Teilhard quanto para Santo Ireneu, a história cresce num movimento retilíneo e irreversível rumo à sua realização. Caminhamos para o Cristo, em quem a história encontra seu termo.

Pela Encarnação, foi vencida a ignorância. O papel do Cristo foi atrair a ele tudo o que, antes dele, se movia ao acaso. Para que o universo subsistisse, mesmo em sua evolução natural, precisaria que no ser humano fosse reinfundido um vigoroso elã. Deus escolheu o amor do seu Filho encarnado como primeiro motor do universo restaurado:

> Jesus, então, revestiu sua pessoa dos charmes os mais palpáveis e os mais íntimos da individualidade humana. Ele ornou esta humanidade dos esplendores os mais fascinantes e os mais dominadores do Universo. E se colocou entre nós como a síntese inesperada de toda perfeição, tal como cada um devesse necessariamente vê-Lo e sentir sua presença, para O odiar ou para O amar...[57]

A cooperação de Maria, berço carnal do Cristo, foi também, e portanto, da humanidade. A inspiração vem de São Paulo em Gl 4,4:

> Quando chegou o momento em que Deus resolvera realizar diante de nossos olhos a sua Encarnação, teve que suscitar antes, no Mundo, uma virtude capaz de atraí-lo até nós. Precisava de uma Mãe que o engendrasse nas esferas humanas. Que fez então? Criou a Virgem Maria, isto é, fez aparecer na Terra uma pureza tão grande que, nessa transparência, lhe foi possível concentrar-se até se manifestar como Criança[58].

Percebemos, na citação acima, ecos de Santo Ireneu, para quem a Encarnação ocorreu na plenitude do tempo. Teilhard admitiu que:

> Se o Cristo viesse sobre a terra no tempo de Abraão, ou de Moisés, podemos crer que — exceto por milagre — os Homens [...] não o teriam compreendido de forma

---

[56] MALOUF, Jean. *Le mystère du mal dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin*. Paris: Cerf, 1986. (Thèses). p. 198.

[57] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 124-125. "Jésus, alors, a revêtu sa personne des charmes les plus palpables et les plus intimes de l'individualité humaine. Il a paré cette humanité des splendeurs les plus fascinantes et les plus dominatrices de l'Univers. Et Il s'est posé parmi nous comme la synthèse inespérée de toute perfection, tel que chacun dût forcément le voir et sentir sa présence, pour Le haïr ou pour L'aimer..."

[58] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 168. "Quand le moment fut venu où Dieu avait résolu de réaliser à nos yeux son Incarnation, il lui fallut susciter au préalable, dans le Monde, une vertu capable de l'attirer jusqu'à nous. Il avait besoin d'une Mère qui l'engendrât dans les sphéres humaines. Que fit-il alors? Il créa la Vierge Marie, c'est-à-dire, il fit apparaître sur Terre une pureté si grande, que, dans cette transparence, il se concentrera jusqu'à apparaître Petit Enfant".

> alguma. Sua alma natural, seu grau de Humanidade não seriam capazes de o receber[59].

Ele nasce. A humanidade de Jesus é inicialmente a de uma criança:

> A pequenez do Cristo em seu berço e as pequenezas bem maiores que precederam sua aparição entre os Homens não são apenas uma lição moral de humildade. São primeiramente a aplicação de uma lei de nascimento e, consecutivamente, o sinal de uma influência definitiva de Jesus sobre o Mundo[60].

A lei de nascimento é fundamental; é condição de possibilidade para a ação de Cristo no futuro. Ele assumiu uma carne verdadeira, santificando a carne humana por sua encarnação, preparando fisicamente a Ressurreição. A matéria conserva função cósmica, mas primordial e essencial de união; por assimilação ao corpo de Cristo, algo dela mesma é destinado a passar os fundamentos e os muros da Jerusalém celeste[61]. Parece-nos, aqui, encontrar a inspiração de Santo Ireneu: "Se, com efeito, a carne não devia ser salva, o Verbo de Deus não se teria feito carne" (LIÃO, Ir., *Ad. haer*, V, 14, 1). Ou, de modo bem sintético: "O que é assumido é salvo". O nascimento de Jesus liga-o também para sempre ao universo. Ele pode dominá-lo, pois, por sua humanidade, pertence-lhe:

> [...] por sua Encarnação Ele se inseriu não somente na Humanidade, mas no Universo que carrega a Humanidade — não somente a título de elemento associado, mas com a dignidade e a função de princípio diretor, de *Centro* para o qual todo amor e toda afinidade convergem[62].

Por sua Encarnação, Jesus tornou-se coextensivo às imensidões físicas do tempo e do espaço. Na perspectiva de dignidade e função de centro, ele atrai tangencialmente a humanidade pelo movimento do amor-energia, do Espírito. Em seu batismo "nas águas do Jordão, figura das forças da Terra, o Cristo se imerge. Ele as santifica [...]. Ele sai [...] elevando consigo o mundo"[63]. O batismo de Cristo não é somente um ritual judaico que ele

---

[59] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 395. "Si le Christ était venu sur terre au temps d'Abraham, ou de Moïse, on peut croire que — sauf miracle —, les Hommes [...] ne l'eussent pas compris du tout. Leur âme naturelle, leur degré d'Humanité, n'eussent pas été capables de Le recevoir".

[60] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 89. "La petitesse du Christ dans son berceau, et les petitesses bien plus grandes qui ont précédé son apparition parmi les Hommes, ne sont pas seulement une leçon morale d'humilité. Elles sont d'abord l'application d'une loi de naissance et, consécutivement, le signe d'une emprise définitive de Jésus sur le Monde".

[61] Cf. TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 53-54.

[62] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 47. Grifo nosso. "[...] par son Incarnation Il s'est inséré non seulement dans l'Humanité, mais dans l'Univers qui porte l'Humanité, — non seulement à titre d'élément associé, mais avec la dignité et la fonction de principe directeur, de Centre vers qui tout amour et toute affinité convergent".

[63] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 128.

realizou, mas o batismo e a santificação de todo o cosmo por Cristo, do qual é ele mesmo o vínculo. A matéria ganha um sentido e valor especial — a "santa matéria" -, chamada à glória da transfiguração.

Em nossa condição humana, a matéria, também purificada, santificada pela imersão salvífica de Cristo é indispensável à salvação. "Matéria fascinante e forte, matéria que acaricias e que virilizas, matéria que enriqueces e que destróis — confiando nas influências celestes que perfumaram e purificaram tuas águas [...]. *A virtude do Cristo passou para ti*"[64]. Acolher a virtude do Cristo implica acolher nossa própria carne, ou seja, o corpo como lugar no qual Deus faz sua morada. Somos corpo que vibra e pulsa, que necessita do abraço e do olhar de outros corpos, do calor de outras peles, de contatos *humanizadores*. Experienciando esse sistema complexo de matéria e energia, fonte de sensações, de prazer, do ser-mais, vamos fazendo autênticas experiências salvíficas. Vamos compreendendo o que é a Encarnação.

Para Duns Escoto, quando o cosmo é interpretado desde o Cristo, nele se descobre e percebe nele certa sacralidade que implica, de parte do ser humano, uma especial consideração e um trato de respeito e cortesia[65]. De fato, a cosmovisão teilhardiana oferece uma visão da unidade da vida que ressitua o humano no conjunto da ordem cósmica. Isto fornece ao mundo natural um significado de reciprocidade e reverência que a visão científica da matéria não leva em consideração. Antes, a matéria era morta, inerte e radicalmente distinta do humano. Agora, nossa capacidade de comunicação com a natureza é ampliada e revitalizada, de modo que reconhecemos sua ligação conosco.

Cristo vive e morre. Ele próprio é um organismo natural e vivo, submetido ao desenvolvimento evolutivo do universo. Esses acontecimentos afetam nossa vida e têm um alcance universal. Os mistérios encadeados!

> Quando o Cristo apareceu nos braços de Maria, acabava de soerguer o Mundo. Começou para ele uma segunda fase de esforço e crucifixão — a única que podemos até certo ponto compreender, por ser a única que corresponde à nossa atual consciência: a fase da "simpatia" humana, após a da "kenose" na Matéria. Para

---

[64] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 128-129. Grifos do autor. "Matière fascinante et forte, Matière que caresses et qui virilises, Matière qui enrichis et qui détruis — confiant aux influences celestes qui ont embaumé et purifié tes eaux [...]. *La vertu du Christ* a passé en toi". Matéria, para Teilhard, é: "[...] l'ensemble des choses, des énergies, des créatures qui nous environnent, dans la mesure où celles-ci se présentent à nous comme palpables, sensibles, 'naturelles' (au sens théologique du mot). Ce sera le milieu commun, universel, tangible, infiniment mouvant et varié, au sein duquel nous vivons plongés [...]. La Matière, d'une part, c'est le fardeau, la chaîne, la douleur, le péché, la menace de nos vies [...]. Mais la Matière, en même temps, c'est l'allégresse physique, le contact exaltant, l'effort virilisant, la joie de grandir". Le Milieu Divin, v. 4, p. 122.

[65] Cf. ESCOTO, Jesucristo, p. LI.

> conquistar a vida humana, para dominá-la com sua própria vida, não bastava que o Cristo se justapusesse; foi preciso que a assimilasse, isto é, que a experimentasse, saboreasse e dominasse no fundo de si mesmo. Portanto, não se compreenderia sua existência histórica; seria desfigurá-la e profaná-la se aí não víssemos mais que um gigantesco corpo a corpo entre o Princípio da unidade suprema e o Múltiplo a ser unificado.
>
> Cristo primeiro experimentou em si o coração humano *individual*, aquele que faz nossa tortura e alegria. Mas, nele, não existia somente um homem — existia o Homem; não apenas o Homem perfeito, o Homem ideal — mas o Homem total, o que reunia, no fundo de sua consciência, a consciência de todos os homens[66].

Após soerguer o mundo, em sua *kenose*[67] no coração da matéria, Cristo vivenciou a epopeia da existência humana. Desfrutou de uma vida com sentido e em linguagem teilhardiana, ou a busca por superar o múltiplo (sinônimo de caos, trevas) que habita o mais íntimo do ser humano. Tais realidades advindas do mistério da Encarnação evidenciam a cristogênese acontecendo com todo o seu realismo na história do ser humano. Cristo, assumindo as alegrias, as penas, a consciência[68] do ser humano, colocou-se como o "Ser humano", o "Ser humano ideal", o "Ser humano total", diante dessas realidades. A partir daí, o cristão sabe que tudo pode ser transfigurado em sua existência.

A Encarnação é sempre redentora no verdadeiro sentido do termo, uma vez que ela implica uma *kenose* na matéria, significando a participação no que é comum a todos os seres humanos: sofrimento e morte. A tradição paulina ecoa nesta citação. O Cristo, "Ser

---

[66]TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 90. Grifo do autor. "Quand le Christ apparut entre les bras de Marie, il venait de soulever le Monde. Alors commença pour lui une deuxième phase d'effort et de crucifiement, — la seule que nous puissions un peu comprendre, parce que c'est la seule qui corresponde à notre actuelle conscience: la phase de la 'sympathie' humaine, après celle de la 'Kénose' dans la Matière. Pour conquérir la vie humaine, pour la dominer de sa vie à lui, ce n'était pas assez que le Christ s'y juxtaposât; il a fallu qu'il l'assimilât, c'est-à-dire qu'il l'essayât, la goûtât, la domptât au fond de lui-même. Ce ne serait donc pas comprendre son existence historique, ce serait la défigurer et la profaner, que de n'y pas voir un gigantesque corps-à-corps entre le Principe de l'unité suprême et le Multiple qu'il s'agissait d'unifier. Le Christ, d'abord, a éprouvé en lui le coeur humain *individuel*, celui qui fait notre torture et notre joie. Mais, en lui, il n'y avait pas seulement un homme, — il y avait l'Homme; non pas seulement l'Homme parfait, l'Homme idéal, — mais l'Homme total, celui qui rassemblait, au fond de sa conscience, la conscience de tous les hommes".

[67] *Kenosis* é um conceito na teologia cristã que trata do esvaziamento da vontade própria de uma pessoa e a aceitação do desejo divino de Deus. É encontrado no NT como o esvaziamento de Jesus. O que significa que: Ele despojou-se da glória que por direito a natureza divina lhe conferia, glória que ele possuía na sua preexistência (cf. Jo 17,5), privou-se dela para recebê-la apenas do Pai (cf. Jo 8,50.54), como preço do seu sacrifício. *kenose* na matéria, significando o sentido e o valor que a matéria recebe, isto é, ela é chamada à glória da transfiguração, como também a participação no que é comum a todos os seres humanos: sofrimento e morte .

[68] Na visão teilhardiana o papel da consciência e do despertar são fundamentais. A emergência do ser não é outra coisa que o despertar da consciência. Esta designa, pois, toda forma de psiquismo, desde o mais diluído e o mais elementar até o mais concentrado. O limiar do psiquismo humano é revezado pelo termo de reflexão Cf. CUÉNOT, Conscience, p. 62. "Em sentido geral a consciência é a autoridade moral interior, aquilo que em nós nos julga e nos guia". WEBSTER, John. Consciência. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 426-431. p. 426.

humano total", lembra o segundo Adão, a saber, o Cristo que em sua encarnação assume plenamente a humanidade, isto é, o que é constitutivo do ser humano (cf. 1 Cor 15,45-49).

Estas considerações são próximas às de Ireneu e Tertuliano. O bispo de Lião mostra em Adão a visibilidade daquele que devia vir. Tertuliano defende a consistência de uma carne que nasceu, morreu, humana sem dúvida alguma, e, por esta razão, mortal; é ela que, no Cristo, será o homem e o Filho do homem (TERTULLIEN, *Carn.* v. 5).

A espiritualidade do coração de Jesus permite a imersão do divino no carnal, no universal. O fogo que irradiava e passava pelo coração produzia a abertura da humanidade de Jesus ao universal:

> Durante um primeiro tempo, o Cristo de minha mãe, aos meus olhos, era de alguma forma 'des-individualizado' em forma de substância mal figurada. Eis que, em um segundo tempo, este 'sólido' humano-divino (como meu pedaço de ferro outrora, e sob a mesma pressão psíquica) se iluminava e explodia por dentro. No centro de Jesus, não mais a mancha de púrpura, mas um foco ardente, envolvendo em seu clarão todos os contornos — aqueles do Homem-Deus, primeiramente — e depois aqueles de todas as coisas ao seu redor[69].

Este foco ardente tomou a forma, a consistência e as propriedades de uma energia, de um fogo, capaz de difundir-se por toda parte, de se metamorfosear rapidamente e alcançar todas as coisas. Encontramos em Rahner ressonâncias desta reflexão sobre o coração de Jesus que se irradia na criação. Ao trabalhar a humanidade de Jesus, o teólogo alemão diz que o coração de Jesus, centro original da realidade humana do Filho de Deus, é ponto permanente pelo qual "passa todo o criado para encontrar a plenitude de sua eterna validez ante Deus"[70].

Ao final desta seção, explorando o mistério da Encarnação, constatamos que a *kenose* de Cristo na matéria atraiu-a a si. O Verbo que se fez carne abraçou os bilhões de anos da evolução. Abarcou e abraçou essa evolução que provoca assombro e espanto, dando-lhe um sentido. A *cristogênese na história do ser humano* desperta o fiel e, por que não, a raça humana para uma maior consciência da conexão que há entre ela com as demais criaturas e o Criador. Imergindo no coração da matéria, Cristo revela a verdadeira nobreza do ser humano: há nele algo de interior, decorrente de sua profunda conexão com a vida, de onde recebe a

---

[69] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 55. Id. Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 93-97. "Au cours d'un premier temps, le Christ de ma mère, pour mon regard, s'était en quelque sorte 'désindividualisé' en forme de substance à peine figurée. Voici que, dans un deuxième temps, ce 'solide' humano-divin (comme mon morceau de fer d'autrefois, et sous la même pression psychique) s'illuminait et explosait par le dedans. Au centre de Jésus, non plus la tache de pourpre, mais un foyer ardent, noyant dans son éclat tous les contours, — ceux de l'Homme-Dieu, d'abord, — et puis ceux de toutes choses autour de lui".

[70] RAHNER, Eterna significacion, p. 55; 59.

seiva que o nutre e o faz entrar em relação com tudo e com todos. Há neles uma força latente, como uma energia fundamental, que o impulsiona a viver.

O coração de Jesus é o centro mediador pelo qual deve passar qualquer movimento nosso para chegar realmente a Deus. Esta ideia rahneriana do coração de Cristo como centro que nos aproxima de Deus parece próxima da intuição teilhardiana do Cristo como centro das forças naturais e sobrenaturais do universo em evolução.

## 4.3 CORPO DE CRISTO: CENTRO FÍSICO DA HUMANIDADE E DO COSMO

Teilhard insistiu na realidade do corpo de Cristo ao tratar da Encarnação e da Eucaristia. Em sua visão, a Encarnação encontra-se interligada ao mistério da Eucaristia, na unidade de toda a história da Salvação. Como desenvolveremos o tema da *eucaristização* do cosmo na terceira parte, remetemos a reflexão do corpo ligada à Eucaristia para esta última parte (7º capítulo). Aqui faremos uns breves acenos.

Em seus escritos teológicos, o jesuíta frequentemente recorda a transposição das grandes afirmações cósmicas de São João, São Paulo e dos Padres, concernentes à pessoa do Cristo, para o cenário evolutivo do mundo. Malgrado o frequente apelo à teologia joanina e à Patrística grega, não encontramos, lamentavelmente, comentários de tais textos, mas ele os integra em sua reflexão. Em *La Vie cosmique* (1916), fala do mistério deste corpo exatamente como o conceberam os escritores sagrados:

> O Corpo do Cristo deve ser compreendido ousadamente, tal qual São João, São Paulo e os Padres O viram e amaram: ele forma um Mundo natural e novo, um organismo animado e movediço, no qual estamos todos unidos, fisicamente, *biologicamente*[71].

Esta citação abre nossa investigação sobre o tratamento concedido ao corpo de Cristo. Deixaremos para o final desta seção (4.3) as considerações sobre os escritos paulinos acerca do tema. Três afirmações sintetizam a ideia sobre o corpo de Cristo. Ele é o corpo enquanto pessoa de Jesus de Nazaré. Ele é o corpo da pessoa de Jesus de Nazaré. Ele constitui

---

[71] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 39. Grifo do autor. “Le Corps du Christ doit être compris hardiment, tel que saint Jean, saint Paul et les Pères l’ont vu et aimé: il forme un Monde naturel et nouveau, un organisme animé et mouvant, dans lequel nous sommes tous unis, physiquement, *biologiquement*”.

um centro pessoal para a humanidade e o mundo material. Esse centro pessoal é um centro físico[72].

O corpo de Cristo é sempre a pessoa concreta (física) do Jesus da história:

> Quanto mais se reflete sobre as leis profundas da Evolução, mais se convence que o Cristo-Universal não apareceria no fim dos tempos no cume do Mundo se aí ele não tivesse previamente se introduzido no curso da rota, pela *via do nascimento*, sob a forma de um *elemento*. Se verdadeiramente é pelo Cristo-ômega que o Universo se mantém em movimento, em compensação, é de seu germe concreto, o Homem de Nazaré, que o Cristo-Ômega tira (teórica e historicamente) para nossa experiência toda sua consistência[73].

O Cristo da Revelação, identificado com o ômega da evolução, é sempre o Nazareno. Tal identificação conduz à segunda afirmação, de que Cristo constitui um centro pessoal para a humanidade e para o mundo material. Dois olhares se cruzam! Primeiro, o que investiga a hipótese de um universo convergente rumo a um Centro pessoal transcendente. Centro capaz de conduzir a evolução a seu termo, ativando como nunca o amor-energia do mundo. Segundo, a crença em uma função cósmica da pessoa do Cristo, oriunda das epístolas paulinas, segundo as quais ele é Senhor de toda a criação.

Este centro foi concebido do insaciável desejo de encontrar o tangível, o consistente conjugado ao espiritual. Neste sentido, a mística cristã do "Sagrado Coração de Jesus" veio ao encontro do desejo de organicidade cósmica de Teilhard. O centro deste peito não é senão uma fornalha que incendiou o mundo. E este se tornou incandescente, *amorizou-se*. É fato inconteste que as tensões e os rastros deixados pelas duas grandes guerras mundiais requeriam abrir caminhos por meio do amor universal, mas tal iniciativa não acontece somente como resultado dos esforços humanos. Era preciso uma força divina. Um universo convergente requer um centro divino no qual todas as atividades de diferentes centros possam ser energizadas em seu máximo. Isto requer um princípio energético que puxa e polariza todas as coisas para este centro.

Este centro divino assume uma perspectiva pessoal. O movimento ascendente da evolução e o movimento descendente da Revelação mostram que o Cristo-ômega não é simplesmente um ponto futuro, mas uma realidade presente e atuante no mundo. Assim, ele se

---

[72] Cf. MOONEY, Teilhard, p. 86-103.

[73] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 211. Grifos do autor. "Plus en effet on réfléchit aux lois profondes de l'Évolution, plus on se convainc que le Christ-universel ne saurait apparaître à la fin des temps au sommet du Monde s'il ne s'y était préalablement introduit en cours de route, *par voie de naissance*, sous la forme d'un *élément*. Si vraiment c'est par le Christ-Oméga que tient l'Univers en mouvement, c'est en revanche de son germe concret, l'Homme de Nazareth, que le Christ-Oméga tire (théoriquement et historiquement) pour notre expérience, toute sa consistance".

encontra em condição de conduzir a humanidade à nova terra. Num dos parágrafos do ensaio *Le Coeur da la Matière* (1950), Teilhard afirma:

> Ora, são precisamente *as duas faces (construtiva e destrutiva)* desta operação que, pela chegada do Cristo ao Ponto Ômega, penetram e invadem uma onda de poder unitivo. Personalizada de uma só vez e no mesmo momento em seus desenvolvimentos que *nos centram para o Cristo*, e em suas diminuições que *nos excentram sobre Ele*, a Cosmogênese toma bruscamente, até em seus determinismos os mais implacáveis e os mais obscuros, a figura de um inumerável contato com o Polo supremo de atração e de conclusão. Subitamente lançada, uma corrente de amor se espalha em toda a superfície e profundidade do Mundo: e isto não somente ao modo de qualquer calor ou perfume concentrado, mas como uma essência de fundo, destinada a tudo metamorfosear, tudo assimilar, tudo substituir[74].

A natureza da evolução cósmica mostra a passagem de uma menor a uma maior complexidade. Em termos mais claros, pode-se falar de um "processo cósmico de personalização"[75]. Em outras palavras, o conjunto do mundo está se movendo para um ponto no qual cada coisa há de se tornar pessoal. Visto que Cristo é o centro do universo, o processo cósmico de personalização é sublimado em sua própria história. Uma vez que o centro do Cristo consiste no amor, segue-se que o crescimento do mundo está em função da expansão do amor-energia por toda a humanidade. Cristo cumpre sua função de centro pessoal para a humanidade, irradiando e envolvendo com seu amor a jornada cósmica da personalização.

Num mundo dinamicamente centrado, o *pantocrator* não é um soberano imóvel, sentado no cume de um mundo em movimento. Em *Le Christique* (1955), Teilhard expressa tal convicção:

> [...] como estabelecido pelos fatos, o Universo, nosso Universo, forma bem um tipo de "vortex" biológico dinamicamente centrado sobre si; então, como não ver que uma posição única, singular, se descobre no cume tempo-espacial do sistema, onde o Cristo, sem deformação nem esforço, torna-se literalmente, com um realismo inacreditável, o *Pantocrator*?[76].

---

[74] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 63. Grifos do autor. "Or ce sont précisément les deux faces (constructive et destructive) de cette opération que, par accession du Christ au Point Oméga, pénètre et envahit un flot de puissance unitive. Personnalisée d'un seul coup et toute à la fois dans ses développements qui *nous centrent pour le Christ*, et dans ses diminutions qui *nous excentrent sur Lui*, la Cosmogénèse prend brusquement, jusque dans ses déterminismes les plus implacables et les plus obscurs, la figure d'un innombrable contact avec un Pôle suprême d'attraction et de complétion. Subitement lancé, un courant d'amour se répand en toute la surface et la profondeur du Monde: et Ceci non pas seulement à la façon de quelque chaleur ou parfum sur-ajoutés, ? mais comme une essence de fond, destinée à tout métamorphoser, tout assimiler, tout remplacer".

[75] TEILHARD, L'activation de l'Energie, v. 7, p. 124.

[76] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 108. Grifo do autor. "[...] comme établi par les faits, l'Univers, notre Univers, forme bien une sorte de 'vortex' biologique dynamiquement centré sur soi, alors comment ne pas voir qu'une position unique, singulière, se découvre au sommet temporo-spatial du système, où le Christ, sans déformation ni effort, devient littéralement, avec un réalism inouï, le *Pantocrator*?". "Vortex" em física significa turbilhão côncavo que nasce sob algumas condições, em um fluido em escoamento.

O *Pantocrator* é um centro dinâmico a combinar em si o presente e o futuro e, consequentemente, a estar em posição de conduzir a humanidade à nova terra. O caráter centrado do universo não deve ser confundido com geocentrismo. Na época em que Teilhard viveu, os conhecimentos dispersos começavam a se combinar para fornecer uma compreensão global e coerente da evolução das espécies. Essa coerência, designada pela palavra *vortex* (turbilhão), expressa o movimento de convergência para um centro. "O Mundo, para ser pensável, precisa ser centrado"[77]. Esta identificação, examinada à luz da Revelação, mostra o Cristo como centro absoluto do mundo material. Na concepção de Duns Escoto, como já mencionado, toda realidade criada é crística.

Cristo constitui um centro para o mundo material. A Encarnação refez de tal modo o universo que o mundo criado o percebeu, por pura gratuidade do amor divino, sob a influência d'aquele "*omnia in ipso constant*". Em *L'Union Créatrice* (1917) se encontra:

> O Cristo [...] não é o Centro que todas as coisas, aqui embaixo, podiam *naturalmente* aspirar em desposar. A destinação ao Cristo é um favor inesperado e gratuito do Criador. Permanece verdade que a encarnação *aperfeiçoou* tão bem o Universo no sobrenatural, que, *concretamente* falando, nós não podemos mais buscar, nem imaginar, para qual Centro teriam gravitado, sem a elevação à Graça, os elementos deste Mundo[78].

Com efeito, não bastava ao Cristo santificar apenas a alma, a humanidade. A função criadora da Encarnação também santificou o cosmo. No ensaio *Du Cosmos à la Cosmogénèse* (1961), é dito que:

> [...] para incorporar (seguindo a expressão de são Paulo) todas as coisas em si, e em seguida entrar no seio do Pai "com o Mundo Nele", não bastava mais ao Cristo, como talvez havíamos pensado, santificar sobrenaturalmente uma colheita de almas, mas foi-lhe preciso ainda, pelo mesmo movimento, levar criativamente a Noogênese cósmica ao termo natural de sua maturidade[79].

Para que Cristo se tornasse centro do mundo material, o único motor, o único fim do universo, o universo proporcionou à "Encarnação um ponto privilegiado em que todas as

---

[77] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 84.

[78] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 211. Grifos do autor. "Le Christ, [...], n'est pas le Centre que toutes choses, ici-bas, pouvaient *naturellement* aspirer à épouser. La destination au Christ est une faveur inattendue et gratuite du Créateur. Il reste vrai que l'Incarnation a si bien *refondu* l'Univers dans le surnaturel, que, *concrètement* parlant, nous ne pouvons plus chercher, ni imaginer, vers quel Centre eussent gravité, sans l'élévation à la Grâce, les éléments de ce Monde".

[79] TEILHARD, L'activation de l'Energie, v. 7, p. 272. "[...] pour incorporer (suivant l'expression de St-Paul) toutes choses en soi, et ensuite rentrer au sein du Père 'avec le Monde en Lui', il ne suffit plus au Christ, comme nous le pensions peut-être, de sanctifier surnaturellement une moisson d'âmes, mais il lui faut encore, du même mouvement, porter créativement la Noogénèse cosmique au terme naturel de sa maturité".

fibras cósmicas, por estrutura natural, tendem a reunir-se”[80]. Cristo, correspondendo ao ômega, polo superior de humanização e de personalização, realiza a função de centro pessoal para o cosmo em tudo o que é natural e sobrenatural. Dessa segunda afirmação resulta a terceira: o centro pessoal é um centro físico. “O Cristo, centro *orgânico*, isto é, do qual depende fisicamente, de forma definitiva, todo desenvolvimento, mesmo natural”[81].

O termo *físico* ganha uma acepção ímpar! Significa, primeiramente, tudo o que existe na ordem orgânica da realidade, em oposição a ‘jurídico’. Tal sentido é perfeitamente lógico para a concepção que Teilhard tinha do processo evolutivo. Sua formação científica motivou tal convicção. Jurídico? Aversão a um sistema jurídico da cristologia, diante do qual se submeteu quando seminarista no início do século. Por conseguinte, ousadamente buscou substituir a teoria jurídica da soberania do Cristo por uma concepção orgânica, que faz do Verbo encarnado o motor e o termo da história do cosmo[82].

Em segundo lugar, físico situa-se no domínio do humano e do pessoal. Em *Forma Christi* (1918), observamos o sentido de físico ligado ao humano:

> [...] esta ideia de um Elemento físico universal, no Cristo, não tem nada de estranho. *Cada um de nós*, se prestarmos atenção, é envolvido, *aureolado* de um prolongamento de seu ser tão vasto quanto o Universo. Apenas temos consciência do núcleo de nós mesmos. Mas a interação das mônadas seria incompreensível se, de uma a outra, não se estendesse uma *Aura*, isto é, alguma coisa de próprio a cada uma delas e de comum a todas. Como, em sequência, podemos imaginar a constituição do Cristo em Centro cósmico da Criação? Simplesmente como um crescimento, uma transformação, operada na Humanidade de Jesus, da *Aura* que envolve cada mônada humana[83].

Esta complexa citação conduz-nos a especular a respeito da relação entre físico e humano. A física e a teologia lançam intuições... A física postula que o sol, a terra e, inclusive, nós, seres humanos, fomos formados de uma matéria do universo. Uma matéria

---

[80] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 210.

[81] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 39. “Le Christ, centre organique, c’est-à-dire, auquel est suspend physiquement, en définitive, tout développement, même naturel”.

[82] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 146.

[83] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 339. Grifos do autor. “[...] cette idée d’un Elément physique universel, dans le Christ, n’a rien d’étrange. *Chacun de nous*, si nous y prenons garde, est enveloppé, *auréolé* d’un prolongement de son être aussi vaste que l’Univers. Nous n’avons conscience que du noyau de nous-mêmes. Mais l’inter-action des monades serait incompréhensible si, de l’une à l’autre, ne s’étendait pas une *Aura*, c’est-à-dire quelque chose de propre à chacune d’elles et de commun à toutes. Comment, par suíte, pouvons-nous imaginer la constitution du Christ en Centre cosmique de la Création? Simplement comme un agrandissement, une transformation, opérée en l’Humanité de Jésus, de l’*Aura* qui entoure chaque monade humaine”.

"contaminada" com restos de estrelas anteriores ao nível de aproximadamente 2% de massa[84]. Karl Rahner afirma que somos portadores de significação cósmica. O ser humano, em sua corporeidade, é um elemento do cosmo. Na corporeidade, ele se comunica de tal forma com o cosmo que este, graças a seu corpo, dá-se com força ao espírito do indivíduo[85].

Cristo, como centro cósmico da criação, operou, em sua humanidade, um crescimento, uma transformação do que é próprio a cada ser humano e do que é comum a todo ser humano. Intuição luminosa e fecunda! Por isso, o mistério da Encarnação revela-nos que a cristogênese, na história do ser humano, está em condições de conduzir a humanidade a uma "super-humanidade", a uma "supercaridade"[86]. Uma consequência dessa nova perspectiva parece avançar rumo a uma antropologia aberta e relacional, com repercussões inevitáveis na sociedade, na natureza e em todos os seres que a integram.

No ensaio *Le Milieu Divin* (1927), constatamos, de modo mais elaborado, as noções de corpo de Cristo, centro físico e de presença pessoal. O tema do livro ressalta a onipresença divina em nós e ao nosso redor. Sinônimo da presença do Cristo que, através de sua humanidade, é centro de irradiação, vínculo vivo para as energias que conduzem o universo a Deus.[87]. Como verdadeiro centro da humanidade e do cosmo, irradia ativamente as energias divinas ao ser humano e ao cosmo, incorporando-os a si. A ideia da onipresença física do corpo, enquanto pessoa do Cristo, até o final de 1927 nunca tinha sido associada ao mistério da Igreja. O conceito de Cristo como centro orgânico em ligação com a Igreja surgirá mais tarde, com a intuição da Igreja como *phylum* de amor. É o que desenvolveremos no capítulo 7, seção 7.3.

Há uma terceira conotação do termo físico! Ela é aplicada ao mistério da Eucaristia. A presença eucarística é o símbolo e o sinal concreto que a *kenose* do Cristo na matéria, como é designada sua encarnação histórica. Estende-se a todo o universo, Mais, constitui uma promessa de deificação do ser humano e da transfiguração eterna do universo. Aprofundaremos o vínculo entre Encarnação e Eucaristia na terceira parte, seção 7.1. O termo

---

[84] VAZ, Luiz Paulo Ribeiro. Publicação eletrônica [mensagem pessoal]. Informação recebida por <aparecidamv@ig.com.br> em 28 ago. 2013. Dr. Luiz Paulo é professor do Grupo de Astrofísica da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

[85] Cf. RAHNER, La christologie, p. 121-168. p. 138-139.

[86] Cf. TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 195-218. Grifos do autor. "Par *'Super-Humanité'* j'entends l'état biologique supérieur que l'Humanité paraît destinée à atteindre si, poussant jusqu'au bout le mouvement dont elle est historiquement issue, elle parvient, corps et âme, à se totaliser complètement sur soi" – p. 196-197. "*Super-charité*: 'sous l'influence du Super-Christ, notre charité s'universalise; elle se dynamise; elle se synthétise" – p. 212.

[87] Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 148-149.

físico aplica-se, pois, "não somente às realidades corporais, mas ainda às realidades e sobrenaturais"[88].

Christopher Mooney é de opinião que Teilhard não conseguiu clarificar sua noção de "físico" ao aplicá-la à relação entre o universo e o corpo de Cristo. Para esse teólogo, o termo físico, como foi empregado na reflexão teilhardiana, corresponderia, talvez, no uso corrente da teologia, a ontológico. Este significado pode se aplicar à posição de qualquer coisa na escala do ente, da entidade. Mooney interpreta essa influência física do Cristo sobre a realidade cósmica como uma extensão e maior explicitação, no quadro de um mundo em evolução, do ensinamento clássico sobre o corpo do Cristo como causa física instrumental da graça[89]. James Lyons afirmou que o jesuíta considerou o corpo de Cristo como uma entidade física, comparável a um organismo natural[90].

No mistério da Encarnação, deparar-se com a designação de Cristo como centro físico é essencial para repensar este mistério em termos de gênese. É justamente no quadro da natureza física da Encarnação que surgiu a categoria de cristogênese.

> Se o Mundo é convergente, e se o Cristo ocupa o centro, então a Cristogênese de São Paulo e de São João não é outra coisa, nem nada de menos que o prolongamento por sua vez aguardado e inesperado da Noogênese na qual, para nossa experiência, culmina a Cosmogênese. O Cristo se cobre organicamente da majestade mesma de sua criação[91].

O mistério da Encarnação revela-nos que a *cristogênese na história do ser humano* é uma presença ativa que nos impregna, enquanto nos conserva e nos impele ao ser-mais (*être-plus*). Esta presença, por se ter imergido numa prodigiosa operação biológica, desperta as consciências. Lê-se em *Le Phénomène humain* (1948) como se processou a operação:

---

88 CUÉNOT, Physique, p. 168.

89 Cf. MOONEY, Teilhard, p. 100; 118.

90 Cf. LYONS, James. *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*. New York: Oxford University Press, 1982. Aqui p. 181. Lyons salienta que a expressão ganhou nuanças da doutrina biológica moderna, da célula como entidade orgânica fundamental. Ele enfatizou que, com toda probabilidade, Teilhard assimilou a ideia de um modelo celular para o Corpo de Cristo de sua leitura de R. H. Bergson. Ele aceitou esta ideia com as reservas por que o relacionamento entre Cristo e as criaturas é mais forte que qualquer pertença entre as células de um organismo e que, diferente deste último, Ele preserva a individualidade plena dos elementos incorporados. Em outras palavras, o modelo celular expressa a hierarquia das substâncias incompletas e a união diferencial que caracteriza para Teilhard o relacionamento de Cristo com as criaturas. A familiaridade de Teilhard com o trabalho de Bergson surge, já em seus primeiros escritos, na carta à sua prima Marguerite. Cf. Genèse, p. 362-365.

91 TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 330-331. "Si le Monde est convergent, et si le Christ en occupe le centre, alors la Christogénèse de saint Paul et de saint Jean n'est rien autre chose, ni rien moins, que le prolongement à la fois attendu et inespéré de la Noogénèse en laquelle, pour notre expérience, culmine la Cosmogénèse. Le Christ se drape organiquement de la majesté même de as- création".

> Imergindo-se parcialmente nas coisas, fazendo-se "elemento", e, depois, graças a este ponto de apoio encontrado interiormente no coração da Matéria, assumindo a orientação e colocando-se na cabeça do que chamamos agora de Evolução. Princípio de vitalidade universal, o Cristo, porque surgiu como homem entre os homens, colocou-se em posição e está, desde sempre, em vias de inclinar sobre si mesmo, de purificar, de dirigir e de sobreanimar a ascensão geral das consciências nas quais ele se inseriu. Por uma ação perene de comunhão e de sublimação, agrega a si próprio o psiquismo total da terra[92].

A aproximação ao mistério da Encarnação, desenvolvida em sentido orgânico e ascensional, alarga nossa visão acerca da grandeza do mistério. Ajuda-nos a perceber que a *cristogênese na história do ser humano*, como princípio de vitalidade universal, faz corpo com a humanidade para que ela transborde em Deus. Diríamos também, apoiada em Haught, que "é a solidez esperada, o futuro plenamente concreto e coerente sobre o qual o universo se erige como seu suporte único"[93].

Como anunciado no início desta seção, falta ainda compreender em que sentido os textos paulinos forneceram apoio à concepção teilhardiana de Cristo como centro físico. Teilhard baseou aproximação entre a Escritura e sua hipótese de um universo convergente no pensamento paulino, que estabelecia uma relação entre Cristo e a humanidade, relação que é física e se estenderia ao conjunto da Criação[94]. O texto paulino, segundo a exegese que encontra-se no apêndice, parece não implicar a dimensão fisicista.

Paulo viu um tipo de relação física entre Cristo e os membros de seu corpo enquanto pessoa. Tratava-se, porém, da relação dos cristãos que compõem a Igreja, corpo de Cristo. Observamos, pela exegese, que o esforço de Teilhard em trabalhar sua concepção do Cristo como centro físico é uma explicação plausível do que o pensamento de Paulo pode significar quando confrontado com o conhecimento que tem o ser humano moderno do universo.

Ao findar esta última seção (4.3), seguindo a análise de alguns textos, dos quais extraímos os elementos-chave. Eles nos ajudarão a demonstrar o objetivo da segunda parte de

---

[92] TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 327. "En s'immergeant partiellement dans les choses, en se faisant 'élément', et puis, grâce à ce point d'appui trouvé intérieurement au coeur de la Matière, en prenant la conduite et la tête de ce que nous appelons maintenant l'Évolution. Principe de vitalité universelle, le Christ, parce que surgi homme parmi les hommes, s'est mis en position, et il est en train depuis toujours, de courber sous lui, d'épurer, de diriger et de suranimer la montée générale des consciences dans laquelle il s'est inséré. Par une action pérenne de communion et de sublimation, il s'agrège le psychisme total de la Terre".

[93] HAUGHT, Cristianismo e ciência, p. 118.

[94] Cf. TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 82. De acordo com o jesuíta, os textos joaninos e, sobretudo, os paulinos em que se afirma, em termos magníficos, a supremacia física de Cristo sobre o universo reduzem-se todos a estas duas afirmações essenciais: "In quo omnia constant" (Cl 1,17b) e "Ipse est qui replet omnia" (Cl 2,10; Ef 4,9), de tal sorte que "Omnia in omnibus Christus" (Cl 3,11). Escolhemos o texto de Cl 1,15-20 para a análise exegética, pois este texto inspirou o autor a elaborar sua concepção do Cristo cósmico.

nossa pesquisa. Cristo é um centro pessoal que conduz a humanidade rumo ao processo cósmico da personalização. Os trabalhos, bem como os sofrimentos que fazem parte desse processo, são inundados pelo amor do Sagrado Coração, da sarça ardente. Como centro pessoal para o mundo material, Cristo envolve o universo no sobrenatural. Como centro físico da criação, está em posição de conduzir a noogênese a seu processo de maturação.

As três seções demonstraram que a Encarnação nos revela a cristogênese na história do ser humano, pois a presença do Cristo, cuja consistência se torna diáfana no tecido cósmico, abraça a humanidade para conduzi-la a uma maior organização e a seu processo cósmico de personalização. A personalização do ser humano através de seu autodesenvolvimento exige ser complementada pelo apoio da solidariedade coletiva. A responsabilidade do cristão nessa solidariedade recíproca surge como caminho para o encontro com o vivente-pessoal. Travessia na qual experimentará autênticas manifestações salvíficas.

## Anamnese prospectiva

Num mundo em devir, tudo foi sendo construído cósmica e biologicamente para que Cristo pudesse aparecer na história humana e, em meio à tendência geral do cosmo ao espírito, afirmar que o “Verbo se fez carne”. Teilhard expandiu a posição e o senhorio de Cristo: um Cristo que não somente foi declarado senhor do mundo, mas um Cristo cujo senhorio se estende a toda a dimensão cósmica. Esta expansão, como vimos, recebeu a influência paulina, joanina, dos Padres gregos, que especularam as relações entre Cristo e o cosmo.

Num mergulho nas lídimas fontes cristãs, Teilhard assumiu o que a Revelação, a Tradição e o dogma relatam da Encarnação. No entanto, seu interesse não estava em retomar os conceitos cristológicos segundo os quais ele foi formado, mas, a partir deles, buscar uma nova linguagem para a cristologia. Daí o *insight*: a cristogênese! No interior desta categoria estão os valores da cristologia tradicional; a noção, porém, extrapola a concepção clássica referente a Cristo. Trata-se de gênese, de movimento, para trás e para a frente, até a transfiguração do cosmo. O autor estabeleceu uma envergadura para a reflexão cristológica jamais pensada pelos teólogos.

O mistério da Encarnação evidenciou que a *cristogênese na história do ser humano* eleva e santifica o universo e a humanidade. O Cristo-universal *epifanizou-se*. A

irrupção gratuita do Verbo, como um de nós, é, porém, o ser humano Jesus histórico, em cujo corpo físico convergem, pelo complexo trabalho evolutivo, todos os feixes do cosmo inteiro e do gênero humano. A realidade do *Christ toujours plus grand*, acreditamos, abre perspectivas para pensar a dimensão *antropológica* da Redenção. Dado que a Redenção cristã é uma redenção para os seres humanos dotados de espírito, de coração, de sentimentos, de corporeidade, para pessoas que necessitam da natureza para construir seu próprio mundo, logrando, assim, uma sociedade mais humana, haveremos de deduzir que não é só redenção da alma. Ela é libertação integral do ser humano e da sociedade.

Teilhard, ao refletir sobre o corpo de Cristo como centro físico do mundo material, cometeu alguns exageros. Em um considerável número de afirmações, o mundo é para ele, sem matizações, o corpo do Cristo. "A Terra [...] tornou-se para mim, para além de si mesma, o Corpo d'Aquele que é e d'Aquele que vem"[95]. Quando se refere a este corpo, Teilhard, diferentemente de São Paulo, tem muito mais presente o mundo do que a Igreja. A exegese do texto de Cl 1,15-20, que encontra-se no apêndice, no qual teve origem a sua construção cristológica, mostra-nos que Cristo alcança proporções de cosmo. Isto é, nada no universo escapa à sua ação criadora e reconciliadora, mas o cosmo não se converte no corpo físico de Cristo. O universo é algo distinto dele. Essa leitura pode induzir os leitores a um culto de adoração "mística" da matéria[96].

A ideia de que o universo seja um prolongamento da função criadora, animadora e reconciliadora do Cristo é muito rica e merece ser desenvolvida. Esta questão torna-se extremamente importante para os debates atuais da teologia natural, os quais raramente fazem referência à figura do Cristo, apesar de ele constituir o valor e a mais bela manifestação da relação de Deus com o mundo.

No próximo capítulo, na perspectiva de um cosmo diafanamente cristificado, o mistério da Redenção extrapola o caráter da expiação. O sentido do sofrimento mais obscuro e repugnante ganha uma prodigiosa energética espiritual pelo poder criador e unificador da cruz.

---

[95] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 202.

[96] MARGERIE, Bertrand de. Teilhard: un Cristo cósmico y consagrador del cosmos? In: Id. *Cristo, vida del mundo*: el corazón del Cordero de Dios. Madrid: BAC, 1974. p. 61-98. p. 74-75. (BAC, 361).

# 5 A REDENÇÃO ENTRE A EXPIAÇÃO E A EVOLUÇÃO

## Prolegômenos

A jornada cósmica, nem sempre bem-sucedida, desvela a face obscura de sua evolução. Panorama estarrecedor de lutas e sofrimentos, mal moral concernente à existência humana! Um universo movendo-se gradualmente para estágios de unificação, por razões estatísticas implacáveis, é fisicamente impossível que, no nível pré-vivente, vivente e reflexivo, a desordem não apareça[97]. É animador, quiçá surpreendente, constatar que, nesse cenário, Deus, em seus esforços criativos, não atua em campos diferentes daqueles dos seres humanos. "Pelo próprio fato de Deus criar, Ele se engaja a lutar contra o Mal e, portanto, de um modo ou de outro, a redimir"[98].

O mistério da Encarnação ressaltou que a *cristogênese na história do ser humano* emergiu, sobretudo, com a identificação do Cristo como centro do universo em e pela onipresença física de seu corpo enquanto pessoa. A ideia de Cristo como centro físico guiará Teilhard em sua aproximação do mistério da Redenção. Se, por sua encarnação, o Cristo se tornou um centro físico para a humanidade e o universo, sua obra de salvação deve comportar todo o alcance do desenvolvimento cósmico, do qual o ser humano é o alvo principal. Tal reflexão, instigadora ao pensar e ao fazer teológicos, levanta algumas questões.

A incompletude inicial do universo não torna mais necessária a falta original. Se o Cristo é o Cristo para o universo, o centro da nova criação, senhor do mundo e redentor universal, como manter a possibilidade de uma falta confinada a um acontecimento terrestre? O caráter evolutivo do mundo coloca em xeque a expiação? Precisará da Redenção uma *creatio* contínua que, obviamente, não reconhece ter sido atingida pelo pecado original? Como se situa a Redenção numa visão soteriológica na qual a Encarnação não está em função da Redenção? Tem Cristo uma função redentora? Será que uma crítica ao "hamartiacentrismo" e a uma cristologia na qual a cruz é apresentada como símbolo de recalcamento não relativizam o sofrimento, a dor e o pecado?

Buscamos, neste quinto capítulo, sondar como o mistério da Redenção nos revela a *cristogênese na história do ser humano* e suas possíveis repercussões para pensar a dimensão *antropológica* da redenção. Três seções serão propostas com vistas a levantar

---

[97] TEILHARD, L'activation de l'Energie, v. 7, p. 268.

[98] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 53-54.

elementos que nos ajudem a alcançar tal objetivo e a responder em parte à hipótese da tese. A primeira delas, *"A face criadora da redenção"* (5.1). Como no capítulo anterior, desenvolveremos a concepção geral do autor acerca do mistério da Redenção. A função redentora do Cristo não é mais reduzida ao ato de expiação dos pecados, mas ressituada em um quadro que assume um mundo em devir, limitado, inacabado.

Na segunda seção, *O mal e o pecado original na dimensão do cosmo* (5.2), veremos como Teilhard demonstrou um vivo interesse pela problemática e sentiu, com intensidade, como um ser humano de coração e bom espírito o pode sentir como o mais profundo dos mistérios. Sua concepção de pecado original foi elaborada à luz do triunfo universal do Cristo.

Na terceira seção, *"Jesus: O que carrega o peso da criação – os progressos da marcha universal"* (5.3), mostraremos como nosso autor propõe outro olhar sobre o sistema clássico da cruz! A morte de Jesus libera um poder criador, poder que compreende todo sofrimento da terra, no qual se esconde a força ascensional do mundo.

## 5.1 "A FACE CRIADORA DA REDENÇÃO"[99]

O conhecimento do alcance redentor da morte de Jesus vista por ele mesmo e as interpretações de sua morte, à luz do mistério pascal, ganharam um sentido teológico, soteriológico e escatológico. A morte do Nazareno (cf. Mc 15,34-37) é interpretada como o mais profundo mistério de silêncio/afastamento e proximidade de Deus, de dor e de confiança. O grito do crucificado vincula presença-abandono de Deus, graça suprema e morte dolorosa[100]. Jesus foi o profeta da vida. Porém, como concebido na tradição israelita, o reino de Deus apenas triunfa onde seus testemunhos são capazes de morrer por sua causa. Nesta relação entre Jesus e os profetas, a comunidade primitiva percebeu que Deus estava envolvido nesta morte. O Pai ofereceu o Filho sem reservas. Perspectiva teológica.

---

[99] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 169-172. A soteriologia cristã tem diferentes categorias para expressar o acontecimento pascal de Jesus, o Cristo. Esses termos, tirados das relações cotidianas, são: expiação, redenção, reparação, resgate, remissão dos pecados, substituição vicária. Teilhard utiliza os mesmos termos, salvação (cf. Comment je crois, v. 10, p. 167), reparação (cf. Comment je crois, v. 10, p. 100), expiação (cf. Comment je crois, v. 10, p. 103), resgate (cf. Comment je crois, v. 10, p. 54), sacrifício (cf. Comment je crois, v. 10, p. 100), como sinônimos de redenção. Cf. MOSCHETTA, Fondements, 132-135.

[100] Cf. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva*. 2.ed. Ensayo de cristología. Santander: Sal Terrae, 1984. v. 1. p. 124-145. p. 134-135. (Actualidad teológica espanola). Conferir PIKAZA, Xabier. *Éste es el Hombre*. Manual de cristología. Salamanca: SecretariadoTrinitario, 1997. p. 101-148. p. 117-119. (AGAPE, 3). SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus*: a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008. p. 293-301.

Na perspectiva soteriológica, três pontos sugerem a ideia de que Jesus sabia que, morrendo, salvaria os homens. Primeiro, à luz da fé de Israel do Nazareno: o "pequeno resto" salvando o povo; depois, o "justo" sofredor; enfim, o "servo sofredor" de Is 53, 1-12 (são nossos pecados que ele carrega). Este canto, já presente na antiga fórmula de fé de 1Cor 15,3-5 e na tradição da Última Ceia, apresenta a morte de Jesus como expiação vicária para a salvação dos homens. Esta explicação é fundamental para a concepção cristã da Redenção e da Eucaristia.

A seguir, conciliamos sua morte com a mensagem sobre a vinda do reino. O reino de Deus é a confirmação da Salvação. Por fim, sua morte está ligada com o sentido que ele deu à sua vida: viver para o Pai e para os outros[101]. No momento de encarar a morte, a refeição de despedida foi a inabalável certeza que Jesus tinha da Salvação. O cerne dessa refeição encontra-se no contexto amplo da vida que oferece a salvação de Deus no símbolo da comensalidade[102]. A paixão e a morte de Jesus são compreendidas como expiação sacrificial pelos pecados do mundo (cf. 1Cor 15,3; Gl 1,4; 2,20; 1Cor 11,23-26) (*DS* 125) e como reconciliação universal sobre todas as coisas (cf. Cl 1,20).

Na perspectiva escatológica, Jesus compreendeu sua morte como um ponto de passagem obrigatório para a inauguração do reino. "Em verdade vos digo, já não beberei do fruto da videira até aquele dia em que beberei o vinho novo no reino de Deus" (Mc 14,25). A morte de Jesus autoriza a vinda do Espírito: "é do vosso interesse que eu parta, pois, se eu não for, o Paráclito, não virá a vós" (Jo 16,7). A vinda do Espírito torna possível, em nós, o cumprimento da vontade do Pai (cf. Jo 3,5)[103].

A teologia da redenção no NT tem, pois, um duplo ponto de vista, correspondendo, por um lado, aos aspectos negativos da Redenção, e, por outro, aos aspectos positivos. O aspecto negativo diz respeito ao Cristo que morreu por nossos pecados. O aspecto positivo reconhece que a Redenção é a reconciliação universal com todas as coisas, a vitória sobre os poderes do mal.

Na Patrística grega, para o bispo de Lião, Cristo salvador, o Novo Adão, vai recapitular em sua pessoa toda a humanidade, unindo-a à sua divindade e devolvendo-lhe a imortalidade e a semelhança divina perdidas[104]. Ireneu acentua o tema da unidade: há um

---

[101] Cf. KASPER, Walter. *Jesus, el Cristo*. 7. ed. Salamanca: Sígueme, 1989. p. 138-174. p. 147-148. (Verdad e imagen, 45).

[102] Cf. SCHILLEBEECKX, Jesus, p. 301-306.

[103] Cf. KASPER, Jesus, p. 145.

[104] Cf. LYON, La gloire de Dieu, p. 71-83.

único Cristo e uma única história da Salvação, mencionando as diferentes economias de Deus: a criação, a queda, a história de Israel, a encarnação e a redenção. A salvação é cósmica e universal, porque a obra do Cristo concerne a toda a criação.

> E porque ele próprio é o Verbo de Deus todo poderoso, Verbo que, no plano invisível, se expande a toda criação e sustenta sua extensão e sua largura, sua altura e sua profundeza — pois é pelo Verbo de Deus que o universo é regido — ele foi crucificado também nessas quatro dimensões, ele, o Filho de Deus que se encontrava já impresso em forma de cruz no universo; era necessário com efeito que o Filho de Deus, tornando-se visível, realizasse no tempo sua impressão em forma de cruz no universo, a fim de revelar, por sua postura visível de crucificado, sua ação no plano invisível, a saber, que é ele que ilumina a "altura", isto é, as coisas que estão nos céus, que sustenta a "profundidade", isto é, as coisas que estão nas regiões abaixo da terra, que prolonga a extensão desde o Levante até o Poente, que dirige à maneira de um piloto a "largura" do Polo e do Meio-dia, e que chama de todas as partes os dispersos ao conhecimento do Pai (*Dem.*, 34)[105].

Todo o cosmo participa da salvação do ser humano em Cristo. Essa história é um contínuo crescimento e um progresso permanente, seguindo o único plano de Deus. Em tal perspectiva, o pecado original não está mais no centro da cena. A atenção é dada ao Espírito de Deus, que age na história, e ao Cristo que, ligado organicamente a nós e à criação, apenas pode "crescer", como a graça apenas pode superabundar[106].

No cone do tempo, o mistério da Redenção ganhou outro enfoque. A função redentora do Cristo não é mais reduzida ao perdão dos pecados, mas ressituada em um quadro que assume um mundo inacabado e limitado. Teilhard, rejeitando um jurisdicismo expiatório da Redenção, como algo indigno da grandeza de Deus e capaz de dificultar a compreensão da obra de Deus por nós, ressemantizou o mistério da Redenção no esquema do Cristo-*evolutor*.

À ideia de Cristo como centro físico da evolução, ele experimentou ligar os dados da morte e ressurreição do Cristo. No processo da redução gradual do múltiplo à unidade, a iniciativa em ligar os dados da Redenção ao Cristo como centro físico significou tomar posição frente ao problema do mal. O mistério do mal físico, do mal moral e do pecado original ganharam, por um lado, reflexões dinâmicas. Por outro, apresentam certos silêncios

---

[105] LYON, La gloire de Dieu, p. 76. "Et parce que lui-même est le Verbe du Dieu tout-puissant, Verbe qui, au plan invisible, s'étend à la création entière et soutient sa longueur et sa largeur et sa hauteur et sa profondeur — car c'est par le Verbe de Dieu que l'univers est régi —, il a été crucifié aussi en ces quatre dimensions, lui, le Fils de Dieu qui se trouvait déjà imprimé en forme de croix dans l'univers; il fallait en effet que le Fils de Dieu, en devenant visible, produisît au jour son impression en forme de croix dans l'univers, afin de révéler, par sa posture visible de crucifié, son action au plan invisible, à savoir que c'est lui qui ilumine la 'hauteur', c'est-à-dire les choses qui sont dans les cieux, qui soutient la 'profondeur' c'est-à-dire les choses qui sont dans les régions de dessous la terre, qui étend la 'longueur' depuis le Levant jusqu'au Couchant, qui dirige à la manière d'un pilote la 'largeur' du Pôle et du Midi, et qui appelle de toutes parts les dispersés à la connaissance du Père" (*Démonstration*, 34).

[106] Cf. MAALOUF Jean. *Le mystère du mal dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin*. Paris: Cerf, 1986. (Thèses). p. 200.

teológicos. Na abordagem do mal físico, o autor incorporou o aspecto positivo da Redenção. Cristo assumiu o peso de um mundo em evolução.

Tratando do mau uso da liberdade humana, deparamo-nos com o aspecto negativo da Redenção. Cristo é aquele que resgatou os pecados do mundo. Esta função, embora presente, como veremos, passará a segundo plano na reflexão teilhardiana. Naturalmente, as perspectivas da Redenção até aqui expostas (teológica, soteriológica e escatológica), desenvolvidas no contexto da cosmogênese, ganharão, acreditamos, outra ótica. Ao longo do texto elas serão destacadas.

"Jesus é sempre aquele que carrega os pecados do Mundo"[107]. No entanto, ele é, "mais essencialmente que isto, Aquele que triunfa estruturalmente em Si mesmo, e para todos nós, as resistências à unificação opostas pelo Múltiplo, as resistências à subida espiritual inerente à Matéria"[108]. Constatamos, já de início, que Teilhard preservou no interior de seu pensamento o *aspecto negativo da Redenção*. Isto é, ele não negou o aspecto do sacrifício de Jesus por nossos pecados. Enfatizou, porém, o lado positivo da Redenção. Jesus é aquele que assumiu o peso de um mundo em progresso. Uma vez que o mal é o contrário da criação, a Redenção é sinal de progresso.

O mistério da Redenção revela-nos que a *cristogênese na história do ser humano* assumiu a carga de um mundo que progride, capacitando o ser humano verdadeiramente a justificar sua existência. Por um lado, encontrando sentido no trabalho que desempenha, nas alegrias, nos avanços rumo ao *être-plus*. Por outro, encontrando sentido no lado absurdo e cruel da existência. Na terceira parte, capítulo 7 (seção 7.2), ao trabalhar a *eucaristização* do ser humano e do cosmo, constataremos que o ato da transubstanciação não se detém somente nas espécies sacrificais. Ele se prolonga, ao infinito, sobre as alegrias e os sofrimentos advindos do progresso. Tal reflexão, de supino teor existencial, tinha em meta ajudar o cristão no seu movimento ascendente na noosfera, unindo-o a Cristo em tudo e por tudo.

O aspecto positivo da Redenção, que nos coloca frente à denominação "a face criadora da redenção", é bem enfatizado no ensaio *Le Christ Évoluteur* (1942):

> No dogma da Redenção, o pensamento e a piedade cristãos teêm *sobretudo* considerado até aqui (por óbvias razões históricas) a ideia de reparação expiatória. O Cristo era *sobretudo* visto como o Cordeiro que carrega os pecados do Mundo, e o Mundo, *sobretudo*, como uma massa desclassificada. Mas o quadro comportava

---

[107] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 104.

[108] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 104. "[...] plus essentiellement que cela, Celui qui surmonte structurellement en Lui-même, et pour nous tous, les résistances à l'unification opposées par le Multiple, les résistances à la montée spirituelle inhérente à la Matière".

> também, desde a origem, um outro elemento (positivo) de reconstrução, ou de recriação. Novos céus, uma nova Terra: tais eram, mesmo para Agostinho, o fruto e o preço do sacrifício da Cruz [...]. Inicialmente, em um primeiro grau, o Cristo tende cada vez mais a nos atrair como Condutor e como Rei, tanto quanto, igualmente como Reparador do Mundo. Purificar, sem dúvida; mas, ao mesmo tempo, vitalizar: as duas funções, bem que ainda concebidas como independentes, se apresentam já a nosso coração como equipotentes e conjugadas. Mas já esta posição intermediária parece ela mesma ultrapassada [...]. O desabrochamento, o elã religioso que nós buscamos e esperamos todos [...], não deve vir de uma Cristologia renovada em que a Reparação (tão integralmente seja ela agora) passaria a segundo plano ("in ordine naturae") na operação salvífica do Verbo? [...] Primeiro, consumir a Criação em união divina e, por isto, "secundário", eliminar as forças nocivas [...]. Não mais expiar *primeiro*, e, por *acréscimo*, restaurar; mas criar (ou supercriar) *primeiro*, e, por isto (inevitavelmente, mas incidentemente), lutar contra o mal, e pagar por ele. Não está aí a nova ordem que tomam irresistivelmente para nossa fé os fatores antigos? Sob este ângulo de ataque, a passagem, a transformação que procurávamos aparece possível entre Redenção e Evolução[109].

Num quadro evolutivo de tipo ortogenético e convergente, a relação entre o papel do Cristo como ômega da evolução e seu papel como redentor ganham um dinamismo criativo. O redentor é aquele que carrega os pecados do mundo, mas esta função é vitalizada no regime de cosmogênese. Cristo é aquele que conduz a criação à unidade, abraçando e dominando tudo o que se opõe a esta unificação. Esta atividade criadora e redentora é atualizada pelo Espírito, o amor-energia. Nisso consiste a "face criadora da Redenção"[110]. No cone do tempo, as vias dogmáticas e morais não teriam como "escapar inteiramente à necessidade universal onde se encontram os organismos, quaisquer que sejam, de se rejuvenescer periodicamente"[111].

A "face *criadora* da redenção" brota do sofrimento, da morte e da ressurreição do Cristo no movimento ascendente do ser humano na noosfera. Ele carregou em seu corpo

---

[109] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 170-171. Grifos do autor. "Dans le dogme de la Rédemption, la pensée et la piété chrétiennes ont *surtout* considéré jusqu'ici (pour des raisons historiques obvies) l'idée de réparation expiatrice. Le Christ était *surtout* regardé comme l'Agneau chargé des péchés du Monde, et le Monde *surtout* comme une masse déchue. Mais le tableau comportait *aussi*, depuis l'origine, un autre élément (positif, celui-là) de re-construction, ou de re-création. Des cieux nouveaux, une Terre nouvelle: tels étaient, même pour un Augustin, le fruit et le prix du sacrifice de la Croix [...]. Tout d'abord, à un premier degré, le Christ tend de plus en plus à nous attirer comme Conducteur et comme Roi, aussi bien, et autant, que comme Réparateur, du Monde. Purifier, sans doute; mais, en même temps, vitaliser: les deux fonctions, bien que conçues encore comme indépendantes, se présentent déjà à notre coeur comme équi-pottentes et conjuguées. Mais déjà cette position intermédiaire paraît ele-même dépassée [...]. L'épanouissement, l'élan religieux que nous cherchons et attendons tous [...], ne doit-il pas venir d'une Christologie renouvelée où la Réparation (si intégralement maintenue soit-elle) passerait cependant au second plan ('in ordine nature') dans l'opération salvifique du Verbe? [...] 'Primario', consommer la Création dans l'union divine; et pour cela, 'secundário', éliminer les forces mauvaises [...]. Non plus expier *d'abord*, et, par *surcroît*, restaurer; mais créer (ou sur-créer) *d'abord*, et, pour ce (inévitablement, mais incidemment) lutter contre le mal, et payer pour lui. N'est-ce point là l'ordre nouveau que prennent invinciblement pour notre foi les facteurs anciens? Sous cet angle d'attaque, le passage, la transformation que nous cherchions apparaît possible entre Rédemption et Évolution".

[110] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 169-172.

[111] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 172.

enquanto pessoa o peso de um mundo em evolução, buscando a união espiritual da humanidade com Deus em e por uma purificação da matéria. A obra redentora assegura-nos que a gênese de Cristo na história do ser humano, que se precipita para o espaço das conquistas otimistas, é sinal de esperança, anúncio tonificante da alegria total! No entanto, por mais otimista que esta visão possa parecer, permanece o drama do sofrimento.

Seguindo a linha da escola escotista, como assinalamos no capítulo anterior, o motivo primeiro da Encarnação não foi a reparação dos efeitos do pecado. Para Teilhard, que recebeu influências desta escola, a Redenção não pode ser concebida como uma simples transação moral, jurídica ou como simples quitação de uma falta. Na relação entre Redenção e evolução, a função redentora do Cristo é, pois, ressituada. Num quadro que assume um mundo que "geme e sofre as dores de parto até o presente" (Rm 8,22), Cristo é aquele que domina a ambiguidade inerente a um mundo em progresso, sem deixar de ser o Redentor.

O aspecto cósmico da Redenção é considerado, pois, como um passo essencial a uma compreensão mais plena da relação entre Cristo e o processo evolutivo. Reencontramos a unidade entre os três mistérios. Interligados, eles marcam, cada qual, um degrau a mais na gratuidade da operação divina[112]. Compreender a Encarnação é não separá-la nem da vontade criadora, nem da figura redentora que ela definitivamente tomou. O ato criador de Deus, compreendido como um processo gradual de unificação, é visto como uma gradual redução do múltiplo à unidade. Dentro das perspectivas da Redenção, percebemos a perspectiva teológica, desdobrando-se em cenário evolutivo.

A ênfase no aspecto positivo da Redenção tem por corolário uma transposição profunda da noção da queda original. "O sentido completo e definitivo da redenção não é mais apenas expiar: é atravessar e vencer"[113]. Sob este ângulo, a renovação teológica tão procurada pelo autor torna-se possível num dinamismo em que a realidade da Redenção se coaduna com um mundo evolutivo. Em *Le Christ Évoluteur* (1942), escreve:

> Um Batismo em que a purificação se torna um elemento subordinado no gesto divino total de erguer o Mundo. Uma Cruz simbolizando, bem mais que a falta expiada, a subida da criação através do esforço. Um Sangue que circula e vivifica, muito mais do que derramado. O Cordeiro de Deus carregando, com os pecados, o peso do progresso do Mundo. A ideia de Perdão e de Sacrifício se transformando, por enriquecimento dela mesma, em ideia de Consumação e de Conquista. O Cristo-Redentor, de outro modo dito, se completando sem nada atenuar de sua face sofredora, na plenitude dinâmica de um CRISTO-EVOLUTOR[114].

---

[112] Cf. TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 231.

[113] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 104.

[114] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 172. "Un Baptême où la purification devient un élément subordonné dans le geste divin total de soulever le Monde. Une Croix symbolisant, bien plus que la faute

O Cristo-*evolutor* é o Cristo redentor. O tom não recai sobre a ideia tradicional de expiação, mas sobre a transformação pelo esforço, pela conquista, por uma gênese evolutiva. Por conseguinte, Teilhard é contra toda concepção de redenção que sugira que o reino de Deus apenas se estabelece no luto, tomando constantemente a contracorrente das aspirações humanas[115]. Percebemos a ressonância de Santo Ireneu para quem, num mundo em contínuo progresso, o pecado original não está mais no centro da cena.

Outro ponto positivo quanto ao trabalho da redenção do Cristo é o que tem a ver com a resignação cristã. Nele identificamos, em parte, a perspectiva escatológica. Em relação às obscuridades que envolvem nossa existência, para as quais nos convida o crucifixo, seguimos por uma senda que é o caminho do progresso universal. "A Cruz [...] não é uma coisa inumana, mas super-humana [...]. Ela estava erguida à frente da estrada que conduz aos mais altos cimos da criação [...]. Para o cristão, não se trata de desaparecer na sombra, mas de subir à luz da Cruz".[116].

Ao sustentar esse dado positivo da Redenção, enfatizando a postura cristã diante da cruz, o autor reage contra uma apresentação da doutrina da cruz que pode dar a impressão de que o reino de Deus se estabelece pelo luto, contrariando as energias e as aspirações humanas[117]. Ora, o reino de Deus é o que o ser humano aceita viver em função do sonho de realização de Deus para ele. Neste sentido, visualizamos a perspectiva escatológica emergindo de uma atitude ativa e passiva da pessoa à vontade de Deus.

Como já mencionado, a ênfase na reparação e na expiação do pecado - aspecto negativo da Redenção -, embora considerado nas reflexões de Teilhard sobre a Redenção, ocupa nelas um lugar secundário. Uma dupla crença justificava tal concepção. A primeira, o temor de que a perspectiva estreita do pecado original, que lhe era familiar, ofuscasse inteiramente o caráter cósmico da obra da redenção do Cristo. Os ensinamentos teológicos recebidos impediram-no de ver como o pecado original poderia ser ligado ao caráter universal

---

expiée, la montée de la Création à travers l'effort. Un Sang qui circule et vivifie, plus encore qu'il n'est répandu. L'Agneau de Dieu portant, avec les péchés, le poids des progrès du Monde. L'idée de Pardon et de Sacrifice se muant, par enrichissement d'elle-même, en l'idée de Consommation et de Conquête. Le Christ-Rédempteur, autrement dit, s'achevant, sans rien atténuer de sa face souffrante, dans la plénitude dynamique d'un CHRIST-ÉVOLUTEUR".

[115] Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 115-116.

[116] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 119. "La Croix [...] n'est pas une chose inhumaine, mais super-humaine [...] elle était dressée en avant de la route qui mène aux plus hautes cimes de la création [...]. Pour le Chrétien, il n'est pas question de s'évanouir dans l'ombre, mais de monter dans la lumière, de la Croix".

[117] Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 116.

e cósmico da Redenção. A fraqueza deste ensinamento residia na insistência sobre o caráter histórico e pessoal da queda inicial. Com efeito, se a falta apenas é transmissível aos humanos, a dimensão universal da Redenção arriscava diluir-se. Com eloquência, nosso autor escreveu:

> O *espírito* da Bíblia e da Igreja é manifesto: *todo* o Mundo foi corrompido pela Queda, e *tudo* foi redimido. A glória, a beleza, a atração irresistível do Cristo irradiam em definitivo de sua *universal* realeza. O Cristo se extingue miseravelmente, ele se ofusca diante do Universo se sua dominação é restrita às regiões sublunares. "Qui descendit, nisi qui ascendit, ut repleret omnia?" *A Igreja só pode fazer face à Verdade universalizando o primeiro e o segundo Adão*[118].

Uma vez que todo o universo foi alterado pela falta de Adão, a Redenção expandiu-se a um estado de coisas em desordem e o remediou, ligando tais coisas à estrutura de um universo em via de criação[119]. Parece-nos que a consequência de tal visão foi de acentuar o aspecto estatístico do pecado, perfeitamente verdadeiro em seus limites, porém, com uma tendência a se tornar o aspecto único. Neste sentido, o pecado, que diz respeito à falibilidade moral da pessoa, tendeu a ser explicado pela evolução. Ora, há valores que não podemos tratar unicamente pela via evolutiva. Analisaremos este dado na próxima seção (5.2).

A segunda crença reagia contra a ideia que se tinha do pecado original no início do século e que poderia obscurecer o caráter cósmico da Redenção na vida cristã. O enfoque negativo sugeria a razão principal da falta do interesse cristão nas aspirações humanas e a suspeita ante o progresso. "[...] A *história* da Queda paralisa sob nossos olhos o estabelecimento, tão necessário, de uma 'Weltanschauung' cristã plenamente humana e humanizante"[120].

Encontramos afirmações que demonstram certa rigidez frente ao aspecto negativo da Redenção. Alguns exemplos chamam nossa atenção para esta questão. Em *La vie cosmique* (1916):

> Seguindo as tendências e as ideias da *Vida cósmica*, ao contrário, o sofrimento, antes de tudo, é a consequência e o preço de um *trabalho de desenvolvimento*. Sua

---

[118] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 52. Grifos do autor. "L'*esprit* de la Bible et de l'Église est manifeste: *tout* le Monde a été corrompu par la Chute, et *tout* a été racheté. La gloire, la beauté, l'attraction irrésistible du Christ, rayonnent en définitive de son *universelle* royauté. Le Christ s'éteint misérablement, il s'éclipse devant l'Univers, si sa domination est restreinte aux régions sublunaires. 'Qui descendit, nisi qui ascendit, ut repleret omnia?' *L'Église ne peut faire face à la Vérité qu'en universalisant le premier et le deuxième Adams*".

[119] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 228.

[120] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 220. Grifos do autor. "[...] *l'histoire* de la Chute paralyse sous nos yeux l'établissement, si nécessaire, d'une 'Weltanschauung' chrétienne pleinement humaine et humanisante".

> eficácia é aquela de um *esforço*. Mal físico e mal moral *nascem do Devir*: toda coisa que evolui tem seus sofrimentos e comete suas faltas... A Cruz é o símbolo do *Trabalho árduo da Evolução* — mais que daquele da *Expiação*...[121]

A expiação dos pecados por Cristo, um dos ângulos da perspectiva soteriológica da Redenção, mencionada na abertura desta seção, é colocada em segundo plano. Outros textos vêm à baila. Em *Christologie et évolution* (1933), afirma que a renovação da cristologia consistiria em esclarecer, nas fórmulas teológicas e litúrgicas, *pecado* por *progresso*[122]. Por progresso, entendemos a "luta contra o Mal que é a condição *sine qua non* da existência". Estes textos, e outros que veremos na próxima seção, chamam a atenção para a ênfase no aspecto estatístico do pecado que mencionamos acima. Como já salientado, há interesse em preservar a Expiação dos pecados na reflexão teilhardiana. No sistema de cosmogênese, a "face criadora da Redenção" revitaliza o aspecto da Expiação. No entanto, parece-nos que, ao buscar tal revitalização, o aspecto estatístico do pecado se sobressai.

Nesta seção, é nosso objetivo expor a concepção geral da teologia da redenção teilhardiana. Há ainda um ponto a destacar: a função cósmica da obra redentora do Cristo na expansão universal. Tanto para são Paulo como para Teilhard, a redenção do Cristo não é somente destinada ao ser humano, mas também ao universo. Devido à natureza de um mundo em evolução, em que o mal é inevitável, o trabalho de reconciliação do Cristo sobre todas as coisas abarca as consequências deste cenário. Em *La Lutte contre la Multitude* (1917), a Redenção foi considerada em termos de unificação:

> O princípio de unidade que salva a Criação culpável em via de retornar ao pó, é o Cristo [...]. Jesus veio restabelecer, no seio do Mundo, a harmonia dos esforços e a convergência dos seres. Leiamos ousadamente o evangelho; e constataremos que nenhuma ideia traduz melhor, para nossos espíritos, *a função redentora do Verbo*, que a da unificação de toda carne em um mesmo Espírito[123].

A história do cosmo é um combate em que se afrontam as forças contrárias da união e da dispersão. Nesta perspectiva, prevaleceu a esperança de reter esta história em sua

---

[121] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 60-61. Grifos do autor. "Suivant les tendances et les idées de *la Vie cosmique*, au contraire, la souffrance, avant tout, est la conséquence et le prix d'un travail de *développement*. Son efficacité est celle d'un *effort*. Mal physique et mal moral *naissent* du Devenir: toute chose qui évolue a ses souffrances et commet ses fautes... La Croix est le symbole du *Travail ardu de l'Evolution* — plutôt que celui de l'*Expiation*...".

[122] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, nota 1, p. 103. Grifos do autor.

[123] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 124. Grifos do autor. "Le principe d'unité qui sauve la Création coupable en voie de retourner en poussière, c'est le Christ [...], Jésus vient rétablir, au sein du Monde, l'harmonie des efforts et la convergence des êtres. Lisons hardiment l'Évangile; et nous constaterons que nulle idée ne traduit mieux, pour nos esprits, *la fonction rédemptrice du Verbe*, que celle d'unification de toute chair en un même Esprit".

ascensão para o espírito, isto é, para a comunhão, atraída pelo Cristo-ômega. A partir dessa ótica, a Salvação já trabalha concretamente na história e concerne ao conjunto do criado. No ensaio *Note sur le Christ universel* (1920), a função redentora do Cristo desponta como universal. Afinal, para que Cristo seja deveras universal é importante que a queda se estenda a todo o universo[124]. A busca pela expansão da função cósmica da obra redentora do Cristo, considerando-se a possibilidade de uma redenção em múltiplos aspectos, criou um embaraço teológico, sobre o qual em *Chute, Rédemption et Géocentrie* (1920) Teilhard se manifesta:

> A ideia de uma Terra "escolhida entre mil" *arbitrariamente* para lugar da Redenção me repugna, e por outro lado, a hipótese de uma revelação especial informando, em alguns bilhões de séculos, aos habitantes do sistema de Andrômeda, que o Verbo se encarnou sobre a Terra, é ridícula. Tudo o que eu vejo, é a possibilidade de uma Redenção "em múltiplas faces", que se realizaria, igualmente, em todos os astros — um pouco como o sacrifício da Missa se multiplica, igualmente, em todos os lugares e em todos os tempos [...]. A menos de fazer intervir uma relatividade do tempo, precisaria admitir que o Cristo não se encarnou ainda em tal astro a vir? [...] O que se torna o "Christus jam non moritur"? E o que torna também única a função da Virgem Maria [...]? E, no entanto, uma coisa é mais certa que tudo, no credo católico: é que há um Cristo *in quo omnia constant* [...]. O Cristo é tudo ou nada[125].

Observamos que o autor não renuncia à unicidade do Cristo, aquele "*omnia in ipso constant*". Neste ponto, também encontramos ecos de Santo Ireneu, para quem há um único Cristo. Cristo, o Redentor como redentor é, também Cristo o unificador. Não é de Adão que a humanidade obtém sua real solidariedade e unidade, mas do Cristo. Teilhard não aceita diversos cristos, mas expressa a tensão criada, na cristologia, pela hipótese da pluralidade de mundos habitados, propondo, portanto, uma ampliação cósmica à obra redentora do único Cristo. Dentro dessa perspectiva, ele se encarna sobre a terra e este evento muda a situação de todos os mundos habitados. A coesão do mundo que inclui o panorama evolucionista assinala a possibilidade de uma ação universal através de um ponto particular[126]. Ele seguiu a linha do

---

[124] Cf. TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 41.

[125] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 57. Grifos do autor. "L'idée d'une Terre 'choisie entre mille' *arbitrairement* pour foyer de la Rédemption me répugne, et d'autre part l'hypothèse d'une Révélation spéciale apprenant, dans quelques millions de siècles, aux habitants du système d'Andromède, que le Verbe s'est incarné sur la Terre, est risible. Tout ce que j'entrevois, c'est la possibilité d'une Rédemption "à multiples faces", qui s'accomplirait, la même, dans tous les astres, — un peu comme le sacrifice de la Messe se multiplie, le même, em tous lieux et en tous temps [...]. A moins de faire intervenir une relativité du temps, il faudrait admettre que le Christ n'est pas encore incarné dans te lastre à venir? [...] Que devient le 'Christus jam nom moritur'? Et que devient aussi le rôle unique de la Vierge Marie? Et pourtant une chose est plus sûre que tout, dans le credo catholique: c'est qu'il y a un Christ *in quo omnia constant* [...]. Le Christ est Tout ou rien". A expressão "Christus jam nom moritur" (Rm 6,9): "[...] Cristo, uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre". Esta passagem é uma das mais significativas nos escritos teilhardianos que nos ajudou a visualizar a possibilidade de se trabalhar, em nossa pesquisa, a ampliação da obra da redenção. A dimensão cosmológica (primeira parte), a dimensão antropológica (segunda parte) e a dimensão teológica (terceira parte) da redenção.

[126] Cf. JEANNIÈRE, Cosmogénèse et Christogénèse, p. 251.

pensamento do autor de Hebreus, que insiste sobre a dimensão única do sacrifício do Cristo (Hb 9,25-28).

A exposição desta primeira seção, ao nos fornecer o ponto de vista geral do mistério da Redenção concebido por Teilhard, evidenciou-nos que, contrariamente a uma concepção mais jurídica, a ressemantização no Cristo-*evolutor* expande a função redentora, não mais reduzida àquela na qual ele é aquele que carregou os pecados do mundo, mas a de um regime de cosmogênese. Nesta, Cristo é aquele que carregou o peso de um mundo em progresso, vencendo o lado absurdo inerente ao movimento ascendente do ser humano na noosfera.

Outro elemento que se destaca nessa ressignificação diz respeito à função cósmica da redenção universal do Cristo. O mundo foi realmente transformado por sua vinda. A Salvação, no sentido evangélico, não é somente uma conversão interior, uma transformação moral. A amplitude da Salvação se estende para além da coletividade humana. Subsiste, porém, uma questão: como integrar a solidariedade ativa de todos os componentes do criado e sua renovação integral em Deus?

As reflexões acerca do pecado original organizam-se a partir de uma visão do mal em geral. Assim, é preciso inicialmente ver como a problemática do mal se situa no quadro do pensamento teilhardiano e suas implicações numa teologia da Redenção. Estes dois temas nos ajudarão a contemplar o foco deste quinto capítulo. Extrair das reflexões do mal e do pecado original elementos que nos ajudem a pensar, em sentido orgânico e ascensional, a dimensão *antropológica* da Redenção.

## 5.2 O MAL E O PECADO ORIGINAL NA DIMENSÃO DO COSMO[127]

O mal na filosofia clássica tomista é considerado como a "falta do bem natural ao ser e que este deve sofrer [...] a privação da ordenação ao fim devido, pois, não só o fim tem a natureza do bem, mas também o útil, que se ordena ao fim" (TOMÁS Aq., *ST*., I, q.49, a.1). Tradicionalmente, o pensamento cristão procurou responder à problemática do mal em geral com o que se conhece como teodiceia. Em sentido estrito, uma teodiceia é toda tentativa de justificar a existência de Deus em face do mal e do sofrimento. Uma vez que Deus é bom e todo-poderoso, então ele deve ser capaz de prevenir o sofrimento da vida. No entanto, o sofrimento e o mal existem claramente. John Haught acredita que o pensamento de Teilhard pode levar a descentralizar uma interpretação expiatória do mal, que adere mais facilmente a uma compreensão pré-evolutiva do universo[128].

Numa visão fixista do cosmo, o mal aparece como uma degradação do ser. Em um universo em cosmogênese, aparece como uma falta de acabamento do ser imperfeito, que progride por estágios de organização[129].

Teilhard considera o mal como um efeito secundário, subproduto inevitável da marcha de um universo em evolução. Semelhante aos poderosos foguetes lançados ao plano intersideral, que deixam atrás de si espessos rastros de fumaça, um cosmo em movimento apenas pode progredir deixando atrás de si tais rastros[130]. Esta é, basicamente, a posição do jesuíta acerca do problema do mal. Um exame mais acurado da questão, entretanto, é importante.

---

**127** As questões do mal e do pecado original são canteiros abertos para a teologia. No arcabouço do pensamento teilhardiano, elas desencadeiam críticas, são motivos de polêmicas e merecem pesquisas específicas. Aliás, o próprio Teilhard, ao tratar destes temas, fá-lo com a maior hesitação, quase sempre submetendo suas reflexões ao exame de teólogos profissionais. Já no ensaio *Le Milieu Divin*, esses temas são tratados de modo mais prudente e ortodoxo. Naturalmente os dois temas extrapolam os limites da nossa pesquisa. Aqui tencionamos apresentá-los, *sintetizados*, pois são elementos integrantes do mistério da redenção. Os ensaios nos quais Teilhard trata da questão do *mal*. Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 113-124. Id. LaVision du Passé, v. 3, p. 105-106. Id. Le Milieu Divin, v. 4, p. 80-100. Id. Comment je crois, v. 10, p. 101-103. Id. L'Energie humaine, v. 6, p. 105-110. Id. Comment je crois, v. 10, p. 138. Id. L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 119. Id. Comment je crois, v. 10, p. 228. Id. Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 211-213. Id. L'activation de l'Energie, v. 7, p. 255-257. Id. L'activation de l'Energie, v. 7, p. 267-268. Para um maior aprofundamento da questão do mal em Teilhard, remetemos o leitor para a obra de Jean Maalouf, Le mystère du mal dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin. Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 342-358.

128 Cf. HAUGHT, Cristianismo e Ciência, p. 144-145. HAUGHT, John F. Teilhard and the question of life's suffering. In: DUFFY, Kathleen. (Ed.). *Rediscovering Teilhard's Fire*. Philadelphia: Saint Joseph's University, 2010. p. 53-67. p. 64.

129 Cf. TEILHARD, L'activation de l'Energie, v. 7, note 1, p. 268.

130 Cf. TEILHARD, L'activation de l'Energie, v. 7, p. 268.

Pode o mal tornar-se um problema em um universo que se move em estágios de crescente complexidade? Em *Comment je vois* (1948), ele afirma:

> No Cosmo antigo, supostamente saído inteiramente feito das mãos do Criador, é natural que a conciliação parecesse difícil entre um Mundo parcialmente mau e a existência de um Deus ao mesmo tempo bom e todo-poderoso. Mas em nossas perspectivas modernas, em contrapartida, de um Universo em estado de *cosmogênese* — e mais particularmente em estado de "enrolamento" — como tantos bons espíritos ainda se obstinam em não ver que, intelectualmente falando, o famoso problema *não mais existe*?[131].

Esclarecendo: em virtude da estrutura do *nada*, sobre o qual o ato criador se inclina, Deus:

> para criar, pode proceder *de um único modo*: arranjar, unificar pouco a pouco, sob sua influência atrativa, utilizando o jogo tateante dos grandes números, uma multidão imensa de elementos, em primeiro lugar infinitamente numerosos, extremamente simples e tenuamente conscientes — depois, gradualmente mais raros, mais complexos e, finalmente, dotados de reflexão. Ora, qual é a contrapartida inevitável de todo sucesso obtido conforme um processo deste gênero, senão de ter que pagar por uma certa proporção de fracassos? Desarmonias ou decomposições físicas no Pré-vivente, sofrimento com o Vivente, pecado no domínio da Liberdade: não há *ordem em formação* que, em todos os graus, não implique *desordem*. Nada, eu repito, nesta condição ontológica (ou mais exatamente ontogenética) do Participado que fira a dignidade ou limite a onipotência do Criador [...]. [...] o Mal é um subproduto inevitável, ele aparece como uma pena inseparável da Criação[132].

O mal aparece, pois, estatisticamente necessário a uma humanidade em gênese. Ele surge ao longo da unificação do múltiplo, já que é a expressão de um estado de pluralidade ainda não completamente organizado. Reconhecemos, na citação, os dois tipos de mal aos quais Teilhard dedicou mais atenção. O primeiro é o mal físico. A partir desta explicação, ele incorpora o aspecto positivo da Redenção. O segundo é o mal moral. Aqui nos defrontamos com o aspecto negativo da Redenção.

---

[131] TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 211-212. Id. L'activation de l'Energie, v. 7, p. 267-268. Grifos do autor. "Dans le Cosmos ancien supposé sorti tout fait des mains du Créateur, il est naturel que la conciliation parût difficile entre un Monde partiellement mauvais et l'existence d'un Dieu à la fois bon et tout-puissant. Mais dans nos perspectives modernes, en revanche, d'un Univers en état de *cosmogénèse*, — et plus particulièrement en état d' 'enroulement' —, comment se fait-il que tant de bons esprits s'obstinent encore à ne pas voir que, intellectuellement parlant, le fameux problème *n'existe plus*?"

[132] TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 212-213.Grifos do autor. "[...] pour créer, ne peut procéder que *d'une seule façon*: arranger, unifier petit à petit, sous son influence attractrice, en utilisant le jeu tâtonnant des grands nombres, une multitude immense d'éléments, d'abord infiniment nombreux, extrêmement simples et à peine conscients, — puis, graduellement plus rares, plus complexes et, finalement doués de réflexion. Or quelle est la contrepartie inévitable de tout succès obtenu suivant un processus de ce genre, sinon d'avoir à se payer par une certaine proportion de déchets? Dysharmonies ou décompositions physiques dans le Pré-vivant, souffrance chez le Vivant, péché dans le domaine de la Liberté: pas d'*ordre en formation* qui, à tous les degrés, n'implique du *désordre*. Rien, je le répète, dans cette condition ontologique (ou plus exactement ontogénique) du Participé qui porte atteinte à la dignité ou limite la toute-puissance du Créateur [...]. [...] le Mal est un sous-produit inévitable, il apparaît comme une peine inséparable de la Création".

O mal do crescimento, da desordem, do fracasso e a morte ganham um valor definitivo, um sentido positivo para a vida e o trabalho humano desde que vistos num contexto de gênese. Assim Teilhard escreve em *La Transposition "conique" de l'action* (1942):

> O Mal [...], sob todas as suas formas, a Injustiça, a Desigualdade, o Sofrimento, a própria Morte, cessa teoricamente de ser um escândalo no momento em que *a Evolução se torna uma Gênese;* a imensa dor do Mundo aparece como o reverso inevitável, ou, melhor ainda, como a condição, ou, mais exatamente até, como o preço de um imenso êxito. A Terra, por sua vez, este minúsculo planeta sobre o qual nos esmagamos, a Terra não tem mais nada da prisão estúpida onde tememos nos asfixiar[133].

O mal do crescimento humano é inevitável! Todo progresso em direção a uma maior consciência se exprime em termos de trabalho e esforço. O labor humano rumo à unidade, a uma maior personalização, é tecido de dificuldades, ainda que sob aparentes harmonias e alegrias que envolvem o progresso. Nessa engenhosa, por vezes dramática, tessitura, o ser humano, refletindo sobre os degraus ou movimentos de um mundo ascendente, pode sentir a dificuldade da ascensão e/ou uma tendência natural de parar:

> Ordenação e centração: dupla operação conjugada que, semelhante à ascensão de um pico ou à conquista do ar, apenas pode objetivamente se efetuar senão no caso de ser rigorosamente paga, por razões e seguindo um preço tais que, se nós os pudéssemos conhecer, teríamos penetrado o segredo do Mundo em torno de nós[134].

Lançados desde o nascimento em plena batalha, crescemos convencidos que, para o êxito do esforço universal do qual somos os colaboradores, é inevitável que haja sofrimento e aflição. Avançamos ao preço de numerosas provas que nos estimulam a progredir sempre mais... A epopeia humana de sofrimento rumo à ascensão ao pico é provocação criadora e trampolim para novos impulsos... Esta é uma intuição preciosa ao autor, para quem a vitória está na mesma direção do perigo que tanto nos apavora. Percebemos uma reflexão bem existencial que clama por um papel ativo do ser humano diante das vicissitudes da vida.

---

[133] TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 119. Grifos do autor. "Le Mal [...], sous toutes ses formes, l'Injustice, l'Inégalité, la Souffrance, la Mort elle-même, cessent théoriquement d'être un scandale, du moment où, *l'Évolution devenant une Genèse*, l'immense peine du Monde apparaît comme le revers inévitable, ou, mieux encore, comme la condition, ou plus exactement même, comme le prix d'un immense succès. Et la Terre à son tour, cette minuscule planète sur laquelle nous nous écrasons, la Terre n'a plus rien de la prison stupide où nous pensions étouffer".

[134] TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 347. "Arrangement et centration: double opération conjuguée qui, pareille à l'ascension d'un pic ou à la conquête de l'air, ne peut objectivement s'effectuer que si ele est rigoureusement payée, pour des raisons et suivant un taux tels que, si nous pouvions les connaître, nous aurions pénétré le secret du Monde autor de nous".

Quanto às desordens e aos fracassos da natureza, eventos pontuados na citação com que abrimos esta seção, eles são também inerentes a um mundo em evolução. Se Deus escolheu que sua criação alcançasse a plenitude em e por uma cosmogênese, era inevitável que admitisse a desordem como parte do processo. O problema não reside no Criador, mas no seio da multidão em vias de organização[135]. "Deus não pode, em virtude de suas perfeições, fazer que os elementos de um Mundo em via de crescimento, ou mesmo de um Mundo em via de escalada, escapem aos choques e às limitações, mesmo morais"[136]. Tal posição é a de Santo Ireneu. Para o bispo de Lião, o mal e o sofrimento no mundo não procedem de um deus malvado, senão do fato de que, por um lado, a criação ainda está inacabada; por outro, pelo fato de o ser humano nela introduzir a semente do mal (LIÃO, *Adv. haer*. 3,17,6)[137].

A morte é a consumação de todas as nossas limitações:

> Na morte, como num oceano, confluem nossas bruscas ou graduais limitações. A morte é o resumo e a consumação de todas as nossas limitações: ela é o mal — mal simplesmente físico, na medida em que ela resulta organicamente da pluralidade material em que estamos imersos, mas também moral, enquanto essa pluralidade desordenada, fonte de todo choque e de toda corrupção, é engendrada, na sociedade ou em nós mesmos, pelo mau uso de nossa liberdade[138].

Primeiro, detenhamos nossa atenção em seu aspecto físico. Num universo em gênese, no qual as pessoas são destinadas em e pelo ômega a alcançar a plenitude precisamente enquanto pessoas, a morte deve misteriosamente contribuir para o crescimento da personalidade. Sua função é agir como uma metamorfose entre etapas diferentes da personalidade. Primeiramente, a morte deve ser considerada como uma transformação profunda na natureza segundo a qual se produz algo novo. Com efeito, seja lá qual for o espaço ou o nível, quando uma grandeza atinge o máximo de seu desenvolvimento muda bruscamente de aspecto, de estado ou de natureza[139].

---

[135] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 346.

[136] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 89. "Dieu ne peut pas, en vertu même de ses perfections, faire que les éléments d'un Monde en voie de croissance, ou tout au moins d'un Monde tombé en voie de remontée, échappent aux heurts et aux diminutions, même morales". Em nota de rodapé nesta mesma página, nota 1, Teilhard esclarece: "Parce que ses perfections ne sauraient aller contre la nature des choses, et que la nature d'un Monde supposé en voie de perfectionnement, ou 'en remontée', est justement d'être encore partiellement désordonné. Un Monde qui ne présenterait plus trace, ou menace, de Mal, serait un Monde déjà consommé".

[137] Citado por RUIZ DE LA PENÃ, Teología de la creación, p. 96.

[138] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 84. "Dans la mort, comme dans um océan, viennent confluer nos brusques ou graduels amoindrissements. La mort est le résumé et la consommation de toutes nos diminutions: ele est le mal — mal simplement physique, dans la mesure où ele resulte organiquement de la pluralité matérielle où nous sommes immergés, mais mal moral aussi, pour autant que cette pluralité désordonnée, source de tout heurt et de toute corruption, est engendrée, dans la société ou en nous-mêmes, par le mauvais usage de notre liberté".

[139] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 78.

A segunda etapa é explicada pela operação da energia radial na noosfera. A energia radial, evocada na primeira parte, é a que faz avançar um elemento para uma maior complexidade, uma maior consciência. A energia tangencial tem a função de ligar um elemento a outro, no mesmo nível de organização. No mundo material, a energia radial é dependente da tangencial. Assim sendo, o sentido da morte humana é precisamente a cessação desta dependência da energia radial em relação à energia tangencial[140]. Trata-se da *entropia*. Há uma degradação da energia, isto é, nossas energias se nivelam-se porque se degradam, perdem seu poder motor. A morte supõe, como explica Gustave Martelet, a evidência de que o universo do qual somos fisicamente inseparáveis seja, sem ser destruído, liberado de sua própria entropia[141].

Após ter alcançado determinado limite de centração, a pessoa alcança a barreira da morte que ela deve escalar antes de entrar na esfera de um centro superior. Assim, a morte se torna um segundo salto, comparável, em seu efeito sobre o indivíduo, à *hominização* da espécie. Ela representa uma nova relação entre matéria e espírito. É uma metamorfose!

Esta dura lei da criação não parece tão absurda quando confrontada com a bondade e o poder de Deus. Ciência e fé cruzando os olhares! A Revelação atesta que o verdadeiro significado do sofrimento e da morte é a passagem a uma vida nova em e pelo Cristo. Para os que estão unidos ao Cristo pela fé, o mal físico é colocado a serviço do crescimento espiritual:

> O Cristo venceu a Morte, não apenas reprimindo seus malefícios, mas reorientando o seu aguilhão. Pela virtude da Ressurreição, mais nada mata necessariamente, mas tudo é capaz de se tornar, em nossas vidas, o bendito contato das mãos divinas, a bendita influência da Vontade de Deus [...]. "*Diligentibus Deum omnia convertuntur in bonum*".[142]

O aspecto positivo da Redenção, assinalado na seção anterior, adquire uma dimensão libertadora para o ser humano já na realidade presente. Sobressai, ao nosso olhar, também uma das facetas da ação soteriológica da Redenção em regime de cosmogênese. O mistério da Redenção/Ressurreição faz sobressair aos nossos olhos que a cristogênese, na história do ser humano, reorienta toda a sua existência, pois o Cristo reconcilia em si todas as

---

[140] TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 265; 302.

[141] Cf. MARTELET, La certitude, p. 43.

[142] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 84-85. Grifos do autor. "Le Christ a vaincu la Mort, non seulement en réprimant ses méfaits, mais en retournant son aiguillon. Par la vertu de la Résurrection, plus rien ne tue nécessairement, mais tout est capable de devenir, sur nos vies, le béni contact des mains divines, la bénie influence de la Volonté de Dieu [...]. *Diligentibus Deum omnia convertuntur in bonum*" (Jo 3,30: "*Convém que Ele cresça e que eu diminua*").

coisas. Pelos efeitos "de sua onipotência recaindo em nossa fé, os acontecimentos que se manifestam apenas em nossa vida como puros detritos se tornarão um fator imediato da união que sonhamos estabelecer com ele"[143].

Cristo transformou o mal físico em um instrumento para a purificação da matéria e o crescimento espiritual. Este crescimento toma lugar em e por uma transformação da matéria. A totalidade material do mundo "encerra *determinada quantidade de força espiritual*, cuja progressiva sublimação *in Christo Jesu* é, para o Criador, a operação fundamental em curso"[144]. A tarefa do Cristo, vivo em seus fiéis, consiste em selecionar pacientemente essas forças espirituais da matéria e uni-las a seu próprio corpo. Esta influência do Cristo, que extrai gradualmente uma substância "eleita"[145], é responsável pela "convergência geral da matéria em direção ao espírito"[146].

A segunda etapa da reflexão concernente ao mistério do mal trata do mal moral. No contexto evolutivo, o mal moral não é tratado propriamente como falta subjetiva na consciência individual, mas diz respeito à parte da evolução que se tornou reflexivamente consciente. Em outras palavras, uma vez que a "moralização e a santificação do universo são o verdadeiro progresso, o verdadeiro prolongamento do trabalho que deu o cérebro e o pensamento"[147], o mal moral é o que afeta o progresso do ser humano rumo ao ômega; é a recusa de amar o ômega.

Apesar da diferença entre mal físico e o mal moral, as duas formas fazem parte de um mesmo e único mal. "Existe *um só Mal* = a desunião. Chamamo-lo de 'moral' quando atinge as áreas livres da alma. Mas, assim como o bem, de resto, que 'une', não deixa de ser de *essência física*"[148]. A abordagem do mal moral seguiu a direção do papel desempenhado pela liberdade, pela responsabilidade e pelo amor. Essas noções demonstram claramente, no

---

[143] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 92. "[...] par l'effet de sa toute-puissance tombant sur notre foi, les événements qui ne se manifestent expérimentalement dans notre vie que comme de purs déchets vont devenir un facteur immédiat de l'union que nous rêvons d'établir avec Lui".

[144] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 127. Grifos do autor. "[...] *une certaine quantité de puissance spirituelle*, dont la progressive sublimation in Christo Jesu est, pour le Créateur, l'opération fondamentale en cours".

[145] A palavra eleita é utilizada por Teilhard no contexto de uma purificação da matéria sob a influência salvadora do Cristo.

[146] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 128.

[147] TEILHARD, Genèse, p. 215.

[148] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 109, nota 2. Grifos do autor. "Il n'y a *qu'un seul Mal* = la désunion. Nous l'appelons 'moral' quand il affecte les zones libres de l'âme. Mais (comme le Bien, du reste, qui 'unit') il reste, même alors, d'*essence physique*". O mal moral num processo de unificação é livremente comprometido e, ao mesmo tempo, uma inevitabilidade estatística. A necessidade estatística não implica obrigação nem miniminiza a liberdade do homem.

sistema teilhardiano, a capacidade de autodestruição do ser humano. Isto é, a existência do inferno e a necessidade que ele tem da graça redentora.

Desde que o ser humano atravessou o limiar da consciência reflexiva, ele tem em suas mãos seu próprio destino e o destino da evolução do mundo. Observa-se que "a verdadeira evolução do Mundo se passa nas almas, e na união das almas. Seus agentes íntimos não são mecanicistas, mas psicológicos e morais"[149].

O progresso da humanidade para uma maior unidade está na direção a uma maior espiritualização e também a uma grande liberdade. Como já salientado, entre o interior e o exterior das coisas agem simultaneamente a energia radial e a tangencial. No ser humano, as forças da energia radial têm efeito livre e psicossocial, impelindo-o para formas cada vez mais elevadas de comunhão interpessoal. Depende, porém, de cada ser humano aceitar ou recusar a tarefa de subir para uma mais alta união.

Em virtude da evolução da consciência, os atos humanos expressam a evolução da liberdade. O ser humano, por um lado, faz-se lúcido; sua consciência se expande em relação às novas leis que regulam sua conduta. Por outro, descobre novas possibilidades de criação, novos riscos, substituindo um plano superior de perigos.

Quem quer que adote tal visão deveria perceber, "se exaltando ao Infinito, a grandeza de suas responsabilidades"[150]. Exatamente como a liberdade cresce na história evolutiva da humanidade, a responsabilidade humana cresce ao lado da liberdade. É neste contexto do progresso da humanidade para uma maior unificação que pode ocorrer um fracasso parcial de todo o empreendimento humano:

> Mas pode ser também que, segundo uma lei à qual nada escapou no Passado, o Mal, crescendo ao mesmo tempo que o Bem, atinja ao fim o seu paroxismo, também sob forma especificamente nova [...]. Recusa ou aceitação do Ômega? Um conflito pode nascer[151].

Está aí explicitamente considerada a liberdade de opção. Recusar esta energia fundamental da vida, que é o próprio sangue da evolução espiritual, significa desviar o ser humano de sua "felicidade de crescer, de sua felicidade de amar, de sua felicidade de adorar".

---

[149] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 76-77.

[150] TEILHARD, La Vision du Passé, v. 3, p. 191.

[151] TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 321. "Mais il se peut aussi que, suivant une loi à laquelle rien dans le Passé n'a encore échappé, le Mal, croissant en même temps que le Bien, atteigne à la fin son paroxysme, lui aussi sous forme spécifiquement nouvelle [...]. Refus ou acceptation d'Oméga? Un conflit peut naître".

Recusar o amor é bloquear o movimento rumo ao espírito, à comunhão pessoal com Deus. O drama da antropogênese consiste em toda a sua carga de riscos!

É o amor que, de fato, estabelece a relação entre o mal moral, o sofrimento e a morte. Por um lado, o crescimento espiritual pode vir, muitas vezes, de uma deficiência da matéria em gestos de amor. Por outro, sem amor, o sofrimento e a morte não se transfiguram. Eles tendem a degenerar em instrumentos de desunião entre os seres. Isso explica por que a morte, que é o mal físico, se torna também mal moral. Com efeito, a pluralidade desordenada, raiz de todo conflito e de toda corrupção, é engendrada na sociedade ou em nós mesmos pelo mau uso de nossa liberdade[152].

Por esta reflexão orgânica e ascensional, congruente com o movimento que conduz a humanidade a uma maior unificação, a escolha final é de revolta ou adoração. O mistério do inferno, "como um elemento estrutural do universo", assume "um tom, uma gravidade, um relevo, uma profundidade"[153] para a realidade total. O conhecimento desse polo negativo do mundo nos esclarece acerca da urgência do chamado de Cristo a todos os homens à união com ele.

No entanto, o universo espiritual, no qual se situa a base da liberdade, pode não obedecer inteiramente à ação unificante do Cristo. Esta fração, não encontrando fora dele nenhum outro centro natural de agrupamento, se extravia completamente. É a danação às trevas exteriores; a vida suprema ou a morte suprema. Tudo ou nada. Eis a alternativa em que nos coloca a existência e que traduz a ideia do inferno[154].

Na insistência à fidelidade ao movimento que impele o ser humano para frente, surge a necessidade que ele tem da graça redentora do Cristo. A iniciativa divina na vida do indivíduo e da espécie em um contexto evolutivo é sempre destacada. Em *La Maîtrise du monde et le règne de Dieu* (1916), o autor afirma:

> O *triunfo* virá de Deus, sob sua forma providencial, em sua hora, *a mais*. Pois o operário confiante em Deus sabe que nenhuma tentativa, nenhuma aspiração, feita na Graça, se perde, mas alcança seu alvo passando pelo Centro vivo de toda atividade útil...[155]

---

[152] Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 84.

[153] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 189-190. Grifos do autor.

[154] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 192-193. Le Milieu Divin, v. 4, p. 187-192.

[155] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 82-83. Grifos do autor. "Le *triomphe* viendra de Dieu, sous sa forme providentielle, à son heure, *par surcroît*. Car l'ouvrier confiant en Dieu sait qu'aucune tentative, aucune aspiration, faite en la Grâce, ne se perdent; mais qu'elles atteignent leur but en passant par le Centre vivant de toute activité utile...".

O Deus-providente conduz o universo com solicitude. Em *Les directions et les conditions de l'avenir* (1948), a insistência da iniciativa divina desloca-se para a raça humana:

> Para um cristão (em condição que sua cristologia reconheça na consumação coletiva de uma Humanidade terrestre não um acontecimento indiferente, ou mesmo hostil, mas uma condição prévia ao estabelecimento final, "parusíaco", do Reino de Deus), [...] — o sucesso biológico final do Homem sobre a Terra é não somente uma probabilidade, mas uma certeza: porque Cristo (e Nele, virtualmente, o Mundo) já ressuscitou[156].

Na abordagem do mal moral, constatamos que o movimento de ascensão do ser humano à noosfera está exposto a fraquezas inerentes à pessoa. Se a sua capacidade de amar não for sustentada pela graça de Deus (poder exterior ao processo evolutivo), a realização da cosmogênese permanece duvidosa. Neste ponto, defrontamo-nos com o aspecto negativo da Redenção, isto é, com o resgate dos pecados do mundo por Cristo e, sem dúvida, com a questão do pecado original.

O dogma do pecado original,[157] segundo Paul Ricoeur (1913-2005), é uma das racionalizações possíveis do problema do mal[158]. Ele é conhecido e compreendido à luz da revelação cristã: tem a ver com a solidariedade dos homens em Cristo. Se tudo foi criado "*per ipsum, cum ipso, in ipso*" (Cl 1,15-20), é difícil pensar em alguma perspectiva do amor de Deus e sua graça que não seja mediada por Cristo, antes mesmo da Encarnação. A partir daí, o pecado original é entendido como a resposta negativa do ser humano à oferta da graça de Deus que nos entregou seu Filho e nos chama à filiação nele e com ele.

No AT, o pecado da humanidade remonta às origens e trouxe graves consequências para a relação do ser humano com Deus, entre os seres humanos e destes com a natureza. Essas consequências são expressas na narrativa da queda (cf. Gn 2-3), mediante um jogo de símbolos. A partir de então, o pecado proliferou não somente entre as nações, mas

---

[156] TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 304-305. "Pour un chrétien (à condition cependant que sa Christologie reconnaisse dans la consommation collective d'une Humanité terrestre non point un événement indifférent, ou même hostile, mais une condition préalable à l'établissement final, 'parousiaque', du Règne de Dieu), [...] — le succès biologique final de l'Homme sur Terre est, non seulement une probabilité, mais une certitude: puisque le Christ (et en Lui, virtuellement, le Monde) est déjà ressuscité".

[157] De acordo com Bernard Sesboüé, a história da doutrina do pecado original pode ser delimitada em três etapas principais. A primeira, de Santo Agostinho ao fim da Idade Média. A seguir, da Reforma até o Augustinus de Jansênio (1640). Enfim, o período contemporâneo do fim da Segunda Guerra Mundial aos anos que seguem o Concílio Vaticano II. Cf. GROSSI, Vitorino; SESBOÜÉ, Bernard. Pecado original e pecado das origens: de santo Agostinho ao fim da Idade Média. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.) *et al. O homem e sua salvação* (séculos V-XVII). Antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos. A ética cristã: das "autoridades" ao magistério. São Paulo: Loyola, 2003. p. 133-227. p. 133. (História dos dogmas, 2).

[158] RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*: Finitude et culpabilité. Paris: Aubier, 1960. v. 2, p. 9-17. p. 12.

também no povo eleito. Toda a história do povo de Israel será marcada pela oferta contínua do perdão dado por Deus, que é fiel à aliança.

O cenário de fundo do NT é o mesmo do AT: existe uma pecaminosidade universal. Nos escritos paulinos é particularmente eloquente o quadro segundo o qual o apóstolo delineia a universalidade do pecado (cf. Rm 3,22-24). Paulo foi o primeiro a desenvolver uma história do pecado e da salvação, centrada na figura dos dois Adãos. Ao primeiro Adão, atribuiu a entrada do pecado no mundo (cf. Rm 5,12-14). Ao segundo, a ressurreição dos mortos. O primeiro Adão, feito da terra, recebe seu sentido definitivo do último Adão, o celeste, feito espírito vivificante[159].

Nos Evangelhos, Jesus prega a conversão e se apresenta como aquele que veio para os pecadores e não para os justos. São João radicaliza essa situação: Jesus é o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (cf. Jo 1,29). Existe, pois, uma situação fundamental de pecado que afeta a humanidade e é contrária ao anúncio do reino de Deus.

A Patrística latina elaborou a doutrina do pecado original. Santo Agostinho, apoiado no fundamento soteriológico da fé, definiu o perfil da doutrina na centralidade de Cristo e na importância da salvação trazida por ele a todos, juntamente com a prática do batismo. O bispo de Hipona, contra os pelagianos, defendeu um pecado de origem entendido como falta hereditária para todo descendente de Adão, com a consequência penal da condenação eterna para aqueles que dela não são libertados por Jesus Cristo[160].

O Concílio de Trento (1546-1563) afirmou, de uma parte, que um laço comum negativo une os homens entre si depois de nascerem. Este dado é da ordem de uma penalidade limitada ao corpo, mas que atingiu também a alma, com o pecado. De outra parte, esse nascimento de toda criatura humana numa situação negativa encontra uma saída positiva na mediação de Jesus Cristo, que se tornou para os homens “justiça, santificação e libertação” (1 Cor 1,30), mediação comunicada pelo sacramento do batismo[161].

A reflexão teológico-sistemática magisterial sobre a teologia do pecado original elaborou sua reflexão em torno do pecado original originante e do pecado original originado. Tal construção se baseou na insistência da Escritura em afirmar uma pecaminosidade

---

[159] Cf. LADARIA, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Antropología teológica especial. 3.ed. Madrid: BAC, 2001. p. 33-132. p. 70. (Sapientia Fidei: Série de Manuales de Teología). GROSSI, Pecado original, p. 163.

[160] Cf. GROSSI, Pecado original, p. 135. Entre Pelágio e Agostinho estavam em jogo duas questões. A relação entre o homem e Deus e, por conseguinte, a natureza da salvação e da redenção. Pelágio minimizou a realidade da redenção e o papel da graça, em seu modo de encarar a vida moral e espiritual.

[161] Cf. GROSSI, Pecado original, p. 209.

universal do gênero humano, anterior à própria opção pessoal (cf. Rm 5,12-21). O pecado original originante ("*peccatum originans*") teve origem histórica com um ser humano, segundo o que relata o Livro de Gênesis. Ao pecado de Adão, Paulo dará uma importância decisiva para a história da humanidade (cf. Rm 5).

O pecado original originado ("*peccatum originatum*") é o que afeta a humanidade em seu conjunto. Ele demanda o pecado original originante. É uma realidade trans-histórica que atravessa a história do início ao fim e que diz respeito a todos e a cada um (cf. Rm 3,19). Há uma solidariedade universal do ser humano na alienação, no mal e na violência, realidades nas quais fazemos a experiência da "solidariedade das liberdades"[162]. É uma solidariedade cultural e histórica, indissociável da solidariedade biológica e humana da sucessão das gerações. A consideração doutrinal baseou-se sempre no estado concreto da humanidade em sua necessidade de salvação, com o intuito de relacionar esta situação com o pecado das origens, considerado ao mesmo tempo como sua causa e seu começo[163].

Teilhard, ao tratar do pecado original, tinha a intenção primordial de salvaguardar a relação entre a obra redentora do Cristo e o papel do ser humano no universo, como portador do movimento ascendente da criação. O jesuíta jamais pretendeu construir uma doutrina do pecado original, mas uma visão de mundo que levasse em conta o pecado e o mal. A morte e a ressurreição de Cristo são a garantia desse movimento. A maneira habitual de considerar o pecado original parecia-lhe colocar em questão esta garantia. Como homem de ciência, tinha aversão a sistemas imóveis e fechados[164].

Em *Christologie et Évolution* (1933), identificamos um olhar inquieto diante da visão do pecado original. Isolada, por assim dizer, da mensagem cristã, ela é causa da descrença moderna. É oportuno sublinhar, também, que essa reação frente ao pecado original é a expressão de um problema teológico e psicológico que se colocava na época em que viveu Teilhard:

> [...] o Pecado original (sob sua figura atual) contraria a cada instante o desabrochamento natural de nossa religião. Ele corta as asas de nossas esperanças. Nós que nos lançamos, a todo momento, ao espaço das conquistas otimistas, ele nos

---

[162] GROSSI, Pecado original, p. 222-223.

[163] Cf. GROSSI, Pecado original, p. 133.

[164] Os ensaios nos quais Teilhard tratou especificamente sobre o pecado original: TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 120-123. Id. Science et Christ, v. 9, p. 26. Id. Comment je crois, v. 10, p. 49-57. Id. Comment je crois, v. 10, p. 61-70. Id. Comment je crois, v. 10, p. 98-105. Id. Comment je crois, v. 10, p. 163-176. Id. Comment je crois, v. 10, p. 190-192. Id. Comment je crois, v. 10, p. 219-230.

> conduz, cada vez mais inexoravelmente, para as sombras *dominantes* da reparação e da expiação[165].

Um neocristianismo buscava escapar às práticas fossilizadas da vida cristã e cegas às mudanças de um mundo em evolução. "A cosmologia e a biologia informam-nos que vivemos em um universo que, em larga medida, não está ainda criado".[166] O processo evolutivo de organização e de complexificação resulta em muitos erros para cada sucesso. Por exemplo, quando os seres vivos se reproduzem, às vezes ocorrem erros. E, no fim, cada ser complexo se decompõe e cada ser vivo morre, por causa da fragilidade da organização e da natureza da matéria.

A evolução tem muitas perdas estatisticamente determinadas. Assim sendo, em um vasto sistema em vias de organização, é fatal perceber as desordens em estados coletivos e, a partir do ser humano, o pecado[167]. Neste cenário, os sofrimentos introduzem-se no mundo, inevitavelmente, pela própria estrutura do ser participado, subproduto da unificação do múltiplo.[168] O pecado original:

> [...] simboliza simplesmente a inevitável chance do Mal (*Necesse est ut eveniant scandala*) ligada à existência de todo ser participado [...]. Não há, estritamente falando, o primeiro Adão. Sob este nome está escondida uma lei universal e intransponível de reversão ou de perversão — o preço do progresso[169].

"A queda original *não é localizável* em um momento, nem em um lugar determinado"[170]. O pecado original "não se apresenta como um *elemento serial*, mas como uma face ou uma modalidade global da Evolução"[171]. A partir daí, "a Redenção é bem universal, já que ela vem remediar um estado de coisas (presença universal da desordem)

---

[165] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 98. Grifo do autor. "[...] le Péché originel (sous sa figure actuelle) contrarie à chaque instant l'épanouissement naturel de notre religion. Il coupe les ailes de nos espérances. Nous qui nous élançons, à tout moment, vers l'espace des conquêtes optimistes, il nous ramène chaque fois, inexorablement, vers les ombres *dominantes* de la réparation et de l'expiation".

[166] MOSCHETTA, Fondements, p. 343.

[167] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 227.

[168] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 228.

[169] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 53-54. "[...] Il symbolise simplement l'inévitable chance du Mal (Necesse est ut eveniant scandala) attachée à l'existence de tout être participé [...]. Il n'y a pas, à strictement parler, le premier Adam. Sous ce nom est cachée une loi universelle et infrangible de réversion ou de perversion, — la rançon du progrès".

[170] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 174. Grifos do autor.

[171] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 175. Grifos do autor.

ligada à estrutura mais profunda do universo em via de criação”[172]. A necessidade teológica do batismo é explicada:

> pela solidariedade genética de todos os homens no seio de uma Humanidade (impregnada de pecado, por necessidade estatística) em que os laços coletivos se descobrem como ainda mais reais e mais profundos entre indivíduos que toda ligação de tipo estrita e “linearmente” hereditário[173].

Não existe dificuldade em admitir, dentro dos limites da hipótese teilhardiana, que:

> [...] o Mal inerente ao Mundo em virtude de seu modo de criação possa ser visto como particularmente individualizado sobre a Terra no momento da aparição dos “eu” humanos responsáveis. Isto seria, em sentido estrito, o pecado original dos teólogos”[174].

Assim, é “curioso constatar que, do ponto de vista das aparências, a queda original não marca absolutamente, já que sua sanção visível se confunde com a Evolução, a *Expiação* coincidindo com o Trabalho”[175]. Dessa maneira, “a dupla noção de *Mal estatístico* e de *Redenção evolutiva* corrige ou completa a ideia do Pecado catastrófico e da Expiação reparadora”[176].

Esses textos refletem a preocupação de respeitar o mistério do pecado que ultrapassa o nível de representação no aspecto dinâmico da solidariedade comum de todos os seres humanos no pecado e a necessidade que têm de redenção e no de lhe assinalar a repercussão cósmica na história total do ser humano. A visão de Adão simboliza que todo ser humano é marcado pelo pecado a partir do momento em que se torna membro da humanidade. O indivíduo não é limitado ao pecado por causa da queda primitiva de um primeiro Adão. O ser humano é limitado ao pecado porque esta é a lei do universo, a condição cósmica de um mundo em evolução.

---

[172] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 228.

[173] TEILHARD, Les directions de l’Avenir, v. 11, p. 213, nota 1. “[...] par la solidarité génétique de tous les hommes au sein d’une Humanité (imprégnée de péché, par nécessité statistique) où les liens collectifs se découvrent comme encore plus réels et plus profonds entre individus que toute liaison de type strictement et ‘linéairement’ héréditaire”.

[174] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 157. “[...] le Mal inhérent au Monde en vertu de son mode de création puisse être regardé comme étant particulièrement individualisé sur Terre au moment de l’apparition des ‘je’ humains responsables. Ce serait là, au sens strict, le péché originel des théologiens”.

[175] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 61. Grifo do autor. “[...] il est curieux de constater que, au point de vue des apparences, la chute originelle ne marque absolument pas, puisque sa sanction visible se confond avec l’Évolution, l’*Expiation* coïncidant avec le Travail”.

[176] TEILHARD, L’activation de l’Energie, v. 7, p. 405. Grifos do autor.

Teilhard buscou ressaltar que, quando o Filho do Homem se encarnou, sua pátria se tornou o universo. Por conseguinte, não podemos pensar Cristo sem o ser humano, nem a evolução, que faz parte da compreensão do ser humano, sem o Cristo. Desse modo, o que é primordial no indivíduo é sua identidade cósmica. Primeiro, ele é um mortal. Não é o pecado que é o seu fundamento. O pecado é a miséria daquele que primeiramente é um mortal. Nosso autor viu em Efésios e em Colossenses que o Cristo é a razão de ser da criação como tal, jamais a causa do pecado, mas a causa do amor de Deus, que deseja que o Filho entre na verdade do ser humano mortal e que o assuma por completo.

No entanto, em outro plano, os textos acima mencionados sobre o pecado parecem manifestar um esforço em racionalizá-lo. De acordo com alguns estudiosos, há uma tendência em universalizar o pecado original, identificando-o com a imperfeição física do mundo no momento da criação e, em seguida, com a presença do mal físico que resulta do processo evolutivo. Há valores que não podemos tratar unicamente pela via da evolução. Malgrado um conhecimento acerca dos cânones do pecado original de Trento[177], parece que a solução acima ignora o elemento *pessoal* do pecado original, núcleo do mistério formulado nesse concílio. “Se alguém afirmar que o pecado de Adão — que é um por sua origem e, transmitido por propagação e não por imitação, é próprio de cada qual [...] seja anátema” (DH 1513).

Constatamos, ao trabalhar o mal moral, o valor que Teilhard abre à iniciativa divina operando na vida do indivíduo e na raça humana. E, de fato, é a oferta da graça de Deus que nos ajudará a compreender o pecado. Assim sendo, ousamos sugerir que a contribuição que o jesuíta apontou — a de que o pecado é a miséria daquele que primeiramente é um mortal — ganha uma elaboração mais refinada, seguindo o esquema que ele mesmo percebeu, da graça divina atuando no fiel.

Peter Schellenbaum sustentou que um estudo das relações do Cristo redentor e do universo deve mostrar o laço entre a expiação e a evolução no universo. De uma parte, o sentido radical do resgate manifesta-se em suas extensões cósmicas. De outra, a mensagem da redenção cósmica apenas tem sentido no contexto do resgate pessoal. Mesmo o mal físico só se explica de modo satisfatório em uma visão autenticamente personalista. Uma maior atenção à integração efetiva da ótica personalista na ótica universalista teria conduzido Teilhard a descrições igualmente mais equilibradas dos mistérios do inferno e do pecado original[178].

---

[177] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 104.

[178] Cf. SCHELLENBAUM, Le Christ, p. 305-339.

Ao final desta seção, sublinhamos o elemento que consideramos provocador para pensar a dimensão *antropológica* da Redenção. O mal é sempre um mistério. No entanto, numa ótica orgânica e ascensional, conscientizamo-nos melhor de que, num vasto mundo inacabado, as desordens estão por toda parte. Para os cristãos, permanece o desafio de transformar o que nos advém dos malefícios. Ao buscar a transformação criativa dos males, estamos já experimentando a *Salvação* no aqui e agora.

A cruz, mesmo permanecendo sinal de contradição, não de falsa contradição, na realidade anuncia que, frente à totalidade de sofrimento difundido a cada instante sobre a terra, qual imenso oceano, abre-se um caminho em direção a alguma saída.

## 5.3 "JESUS: O QUE CARREGA O PESO DA CRIAÇÃO – OS PROGRESSOS DA MARCHA UNIVERSAL"[179]

O santo papa João Paulo II, em 4 de março de 1979, em sua primeira encíclica *O Redentor do Homem*, reproduz em suas primeiras palavras um tom bem teilhardiano. "O Redentor do homem, Jesus Cristo, é o centro do cosmo e da história"[180]. Essa dimensão da figura crística, em ressonância com os escritos paulinos e patrísticos, deixa-nos entrever que desde o início Cristo é o centro de atração, o condutor do mundo que dinamiza e orienta a humanidade a seu destino.

Teilhard postulou um centro pessoal transcendente — o ômega para o processo evolutivo — e, por sua fé, identificou-o com Jesus de Nazaré. Esta identificação à luz da Encarnação mostra o Cristo como centro do universo em e pela onipresença física de seu corpo enquanto pessoa. Pela obra da Redenção, este centro carregou todo o peso do desenvolvimento cósmico, biológico e humano. Uma vez que Cristo é o centro que carrega o desenvolvimento da marcha universal, a cruz se torna o centro da história. Ela é a condição *sine qua non* da evolução universal. Henri de Lubac adverte-nos que, como todos os autênticos místicos da tradição cristã, Teilhard endereçou-se ao centro da cruz e seu mistério.

---

[179] Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 318-321.

[180] JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Redemptor Hominus*, do Sumo Pontífice João Paulo II, aos veneráveis irmãos no episcopado, aos sacerdotes, às famílias religiosas, aos filhos e filhas da Igreja e a todos os homens de boa vontade no início do seu ministério pontifical. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 3 (A voz do Papa, 90).

"Antes de especular sobre a cruz, é na contemplação da cruz que ele extrai todo o âmago de sua doutrina"[181].

Em uma carta endereçada à sua prima Marguerite, na sexta-feira santa de 1919, escreveu:

> [...] eu fui tocado pela insistência com a qual a Igreja faz repetir constantemente esta palavra "*Christus factus est obediens usque ad mortem crucis*". Evidentemente, está aí o sentido preciso e profundo da cruz: a obediência, a submissão à lei da vida. Trabalhar pacientemente até a morte, e aceitar tudo, amorosamente, a morte inclusive: eis a essência do Cristianismo[182].

A Redenção ganha lugar de destaque em todo o pensamento teilhardiano. A cruz não é vista como um sinal negativo e, menos ainda, como um ato de julgamento sobre o mundo. Ela é, ao mesmo tempo, sinal de crescimento através da dor e de expiação. "A cruz é o símbolo e o gesto do Cristo erguendo o Mundo com todo o seu fardo de inércia, mas também com todo seu elã: gesto de expiação, mas também de travessia e de conquista"[183]. Não há mutilação da ideia do Evangelho, nem tampouco diminuição do sentido de nossa redenção por Cristo.

A imagem dolorosa de Jesus não foi uma simples advertência endereçada ao mundo. Em *La Vie cosmique* (1916), enfatiza o centro polarizador de toda a escória da humanidade:

> No Calvário, Ele é ainda, e sobretudo, o *centro de confluência e apaziguamento* de todos os sofrimentos terrestres [...]. Mas podemos entrever um pouco, como ele pôde recolher as penas; e é mesmo o único modo de apreciar a imensidão de sua Agonia que reconhecer nela uma angústia, eco de todas as angústias, *um sofrimento "cósmico"*. Ao curso de sua paixão, Jesus sentiu carregar sobre sua alma, sozinho e triturado, o peso de todas as dores humanas, em uma prodigiosa e inefável síntese... Ele as experimentou e adotou todas[184].

---

[181] LUBAC, La pensée religieuse, p. 79.

[182] TEILHARD, Genèse, p. 384. Grifos do autor. "[...] j'ai été frappé de l'insistance avec laquelle l'Eglise fait répéter à tout bout de champ cette parole '*Christus factus est obediens usque ad mortem crucis*'. Evidemment, c'est là le sens précis et profound de la croix: l'obéissance, la soumission à la loi de la vie. Travailler patiemment jusqu'à la mort, et accepter tout, amoureusement, la mort inclusivement: voilà l'essence du Christianisme".

[183] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 157. "La Croix est le symbole et le geste du Christ soulevant le Monde avec tout son fardeau d'inertie mais aussi avec tout son élan: geste d'expiation, mais aussi de traversée et de conquête".

[184] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 56. Grifos do autor. "Au Calvarie, Il est de encore, et surtout, le *centre de confluence et d'apaisement* de toutes les souffrances terrestres [...]. Mais nous entrevoyons un peu comment Il peut en recueillir les peines; et c'est même la seule façon d'apprécier l'immensité de son Agonie que d'y reconnaître une angoisse, écho de toutes les angoisses, *une souffrance 'cosmique'*. Au cours de sa Passion, Jésus a senti porter sur son âme, seule et broyée, le poids de toutes les douleurs humaines; en une prodigieuse et ineffable synthèse... Il les a toutes adoptées, ressenties".

Pela virtude da paixão de Cristo, descortina-se aos nossos olhos que a cristogênese, no quadro de uma história marcada por uma "montanha de esforços sofridos, fracassados, dissimulados", transfigurou a escória da humanidade em algo maior. O ser humano compreendeu que o meio mais eficaz de progredir é utilizar a terrível e repousante dor[185]. Em *La signification et la valeur constructrice de la souffrance* (1933) retoma a mesma ideia. Num mundo visto experimentalmente, em nossa escala, os progressos apenas podem acontecer ao custo de muitos insucessos e muitas feridas. Os sofrimentos, em qualquer espécie, são a expressão desta condição austera, mas nobre[186].

Pelo olhar místico, entrelaçado com o olhar científico de quem faz as leituras das profundezas da terra, o sofrimento guarda, com uma intensidade extrema, a força ascensional do mundo. Detalhando: a massa que forma a dor humana, bem como todo tipo de sofrimento lançado a cada instante sobre a terra, é também energia. Desse modo, os sofrimentos humanos, unidos aos sofrimentos da terra, liberam esta força ascensional. Há que se imaginar o salto que o mundo não faria para Deus se todos os males, ao mesmo tempo, se fundissem num comum desejo para que o reino de Deus amadureça através da conquista e da organização da terra[187].

Os males realmente estão carregados de promessas e de ameaças. Eles têm uma função purificadora e divinizadora, pois são a passagem pela noite. Teilhard aprofunda tais funções com a noção de passividade. Na terceira parte, ao trabalhar a *eucaristização* do ser humano e do universo - o Meio Divino (seção 7.2) -, desenvolveremos o tema.

O sofrimento da humanidade se converte num grande ato de consciência, de sublimação, de união. "Não estaria aí uma das formas mais altas que poderia assumir a nossos olhos a obra misteriosa da criação? Não seria por isto, justamente, que a criação se consuma, ao olhar do cristão, na Paixão de Jesus?"[188].

> Sobre a Cruz, estamos expostos, talvez, a nada mais ver que um sofrimento individual, e de simples expiação. O poder desta morte nos escapa. Olhemos mais amplamente: perceberemos que a Cruz é o símbolo e o foco de uma ação cuja intensidade é inexprimível. Mesmo do ponto de vista terrestre, plenamente compreendido, Jesus crucificado não é um rejeitado ou um derrotado. Ele é, ao

---

[185] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 56-57.

[186] Cf. TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 63.

[187] Cf. TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 65.

[188] TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 65. "Ne serait-ce pas là une des formes les plus hautes que pourrait prendre à nos yeux l'oeuvre mystérieuse de la Création? Et ne serait-ce pas pour cela, justement, que la création se consomme, au regard du chrétien, dans la Passion de Jésus?"

> contrário, Aquele que carrega o peso, e conduz sempre mais alto para Deus os progressos da marcha universal[189].

Criar é para Deus uma aventura, um risco, uma batalha em que ele se engaja por completo. Um deus que agisse de outra maneira estaria privando a criação de seu papel participativo e poderia dificilmente justificar as penas e os labores requeridos pela evolução. Ademais, somente um Deus que seja essencial e funcionalmente trino, porque livre das condições do tempo e do espaço e, contudo, envolvido na criação, pode servir às necessidades de um mundo em cosmogênese. É o mistério da cruz! Este engajamento de Deus em sua obra criadora permite ao Crucificado não somente carregar o peso, mas acompanhar o trabalho árduo que representa a evolução cósmica, biológica e, mais ainda, humana. Como foi mencionado, o progresso não deve ser compreendido aqui unicamente em seu tom otimista, mas no sentido mais neutro de progressão. Uma progressão com certeza voltada a uma realização, trilhada, muitas vezes, por contradições.

A gênese de Cristo, no seu mistério de crucifixão, mostra-nos que os quatro pontos da cruz (um plantado nas entranhas da terra, os outros dois abraçando toda a atmosfera e o outro para o alto) abrem vias de salvação na história do ser humano, pois o suplício a tudo abarcou. O estofo do cosmo foi e é definitivamente marcado por esse quarteto de pontos. O mistério da cruz opera em todos os cantos da criação. A irradiação secreta, porém potencial, desses pontos alicerça uma dinâmica na qual vamos subindo por uma senda que é o caminho da nossa felicidade, a do progresso universal.

> O caminho real da cruz é bem exatamente o caminho do esforço humano, sobrenaturalmente retificado e prolongado. Por termos plenamente compreendido o sentido da Cruz, já não arriscamos a achar que a vida seja triste e feia. Tornamo-nos simplesmente mais atentos à sua incompreensível gravidade[190].

No sentido orgânico e ascensional, o Crucificado carregou o peso da caminhada universal e continua acionando todo o movimento de progresso para Deus. Esta morte libera um poder criador, poder que brota de todo sofrimento da criação, da humanidade. Cristo,

---

[189] TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 65-66. "Sur la Croix, nous sommes exposés peut-être à ne voir qu'une souffrance individuelle, et de simple expiation. La puissance créatrice de cette mort nous échappe. Regardons plus largement: et nous apercevrons que la Croix est le symbole et le foyer d'une action dont l'intensité est inexprimable. Même du point de vue terrestre, pleinement compris, Jésus crucifié n'est pas un rejeté ou un vaincu. Il est, au contraire, Celui qui porte le poids, et entraîne toujours plus haut vers Dieu, les progrès de la marche universelle".

[190] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 118. "La voie royale de la Croix, c'est tout justement le chemin de l'effort humain, surnaturellement rectifié et prolongé. Pour avoir entendu pleinement le sens de la Croix, nous ne risquons plus de trouver que la vie est triste et laide. Nous sommes devenus seulement plus attentifs à son incompréhensible gravité".

carregando o peso da criação e de um mundo em desenvolvimento, possibilitou à humanidade um progresso ilimitado. Com isso, a liberdade humana poderá criar um mundo ainda melhor.

A inquietude por uma cristologia renovada, tanto para os fiéis cristãos, quanto para os neo-humanistas contemporâneos, clama por mudanças! Em *Ce que le monde attend en ce moment de l'Église de Dieu: une généralisation et un approfondissement du sens de la croix* (1952), a evolução nos fornece um novo cenário para olharmos a cruz. Mas o que precisa ser mudado?

> Para reinar sobre uma Terra despertada repentinamente para a consciência de um movimento biológico que aciona para a frente, a Cruz (sob pena de ser incompatível com a natureza humana que ela pretende salvar) deve, a todo custo, e o mais cedo, se manifestar a nós como um Sinal, não somente de evasão ("fuga"), mas de progressão. Ela deve brilhar a nossos olhos, não mais somente como purificadora, mas como *motora*. Mas é possível uma tal transformação *sem deformação*? Sim, responderei "enfaticamente" — ela é possível, e mesmo exigida, se vamos ao fundo das coisas, no que há de mais tradicional no espírito cristão[191].

Não a um jurisdicismo que pesa sobre Deus. Avante! A solução proposta é não separar o ato redentor da dimensão escatológica do mundo por vir. Expiação e evolução! O Redentor é aquele "que transformou em fator essencial de vivificação o que, em si, é um poder universal de diminuição e de dissipação"[192], e agora, para sempre, expiação e evolução unidas:

> O que se abre a nossos olhos sobre o madeiro — penando, morrendo, liberando — será o Deus do Pecado Original? Ou não é, ao contrário, o Deus da Evolução? Ou, melhor, O Deus da Evolução, aquele que nosso Neo-humanismo aguarda? Não é justamente e simplesmente, tomado no sentido pleno e no estado generalizado, o Deus mesmo da Expiação?[193].

Numa terra subitamente despertada para a consciência de um movimento biológico que aciona sempre adiante, a Redenção nos atesta que a *cristogênese na história do ser humano* abarca todo o drama evolutivo. Por sua natureza, a evolução exige trabalho árduo, deixando atrás de si, e em todos os níveis (inorgânico, orgânico, psíquico), uma longa zona de

---

[191] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 258. Grifos do autor. "Pour régner sur une Terre éveillée soudain à la conscience d'un mouvement biologique qui l'entraîne vers l'avant, la Croix (sous peine d'être incompatible avec la nature humaine qu'elle prétend sauver) doit à tout prix, et au plus tôt, se manifester à nous comme un Signe, non seulement d'évasion ('escape'), mais de progression. Elle doit briller à nous yeux, non plus seulement comme purificatrice, mais comme *motrice*. Mais une telle transformation est-elle possible, *sans déformation*? Oui, répondrai-je 'emphatiquement', — elle est possible, et même exigée, si l'on va au fond des choses, par ce qu'il y a de plus traditionnel dans l'esprit chrétien".

[192] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 93-94.

[193] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 259. "Ce qui s'offre à nos yeux sur le bois, — peinant, mourant, libérant, — est-ce bien encore le Dieu du Péché Originel? Ou n'est-ce pas, au contraire, le Dieu de l'Évolution? Ou plutôt, le Dieu de l'Évolution, celui que notre Néo-humanisme attend, n'est-il pas tout justement, et tout simplement, pris au sens plein et à l'état généralisé, le Dieu même de l'Expiation?"

desordens. Por exigência ao mesmo tempo psicológica e energética, ela requer em seu ápice (o degrau refletido) um princípio atrativo, *amorizando* o funcionamento inteiro do universo[194].

A partir deste quadro:

> Experimentemos reunir em um único Oceano toda a massa de paixões, expectativas, temores, penas e felicidade, da qual cada homem representa uma gota. Foi neste mar imenso que o Cristo se imergiu até absorvê-lo, por todos os poros, inteiramente. Foi este mar tempestuoso que ele deslocou para seu coração poderoso, até que tivesse domado suas ondas e marés segundo o ritmo de sua própria vida [...]. Eis o inacessível segredo de sua agonia. E eis também a incomparável virtude de sua morte na Cruz[195].

O mistério da Redenção mostra que o *Christ toujours plus grand* na história do ser humano a abraçou por completo. Trata-se da insondável realidade de Jesus de Nazaré, Senhor do mundo, levando como um elemento do mundo a vida total da humanidade, do universo que ele abraçou. O Cristo sempre maior, nesse cenário, finda sua existência sobre a cruz, sintetizando os dois componentes do futuro: o transcendente e o ultra-humano. A cruz está sempre de pé e se ergue cada vez mais no ponto em que se cruzam todos os valores e todos os problemas, em pleno coração da humanidade. Vista sob esse aspecto, adquire novo olhar e irradia atração. No espírito de Santo Ireneu, o Filho de Deus encontra-se em forma de cruz no universo, nas dimensões de uma nova era da humanidade (LIÃO, Ir., *Dem.*, 34).

O jesuíta afirmou que, nas dimensões de um mundo novo, a cruz cessa de se oferecer a nós, "sobretudo (ou mesmo exclusivamente) como o sinal de uma vitória sobre o pecado, para alcançar [...] sua plenitude, que é de tornar o símbolo dinâmico e completo de um universo em estado de Evolução personalizante"[196]. A cruz funda, pois, a esperança de uma transfiguração cósmica através do que Teilhard chamou de *eucaristização* do cosmo, tema este que desenvolveremos na última parte (capítulo 7, seção 7.2).

---

[194] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 259.

[195] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 90-91. "Essayons de réunir en un seul Océan la masse de passions, d'attentes, de craintes, de peines, de bonheur, dont chaque homme représente une goutte. C'est dans cette mer immense que le Christ s'est plongé, jusqu'à l'absorber, par tous ses pores, tout entière. C'est cette mer tumultueuse qu'il a dérivée dans son coeur puissant, jusqu'à ce qu'il en ait dompté les vagues et les marées au rythme de sa vie à lui [...]. Voilà le secret inabordable de son agonie. Et voilà aussi la vertu incomparable de sa mort en Croix".

[196] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 261. "[...] surtout (ou même exclusivement...) comme le signe d'une victoire sur le Péché, pour atteindre [...], sa plénitude, qui est de devenir le symbole dynamique et complet d'un Univers en état de personnalisante Évolution".

A morte do Cristo foi uma metamorfose que colocou a humanidade em Deus. A morte fisiológica, em nós resíduo da dominação do múltiplo, precisava ser aceita com humildade e confiança. No ensaio *Mon Univers* (1924), escreve:

> Para que a morte fisiológica [...] pudesse transformar-se em meio de união, era necessário (por necessidade física) que as mônadas condenadas a padecê-la soubessem aceitá-la com humildade, amor e, sobretudo, imensa confiança. Era preciso que superássemos, intelectual e vitalmente, o horror que a destruição nos inspira. Experimentando em si mesmo a morte individual, morrendo santamente a morte do Mundo, Cristo operou essa reviravolta de nossas concepções e temores. Ele venceu a morte. Deu-lhe fisicamente o valor de uma metamorfose. E com Ele, por ela, o Mundo penetrou em Deus. E então o Cristo ressuscitou[197].

A vida de Jesus levada até a morte foi transformada e recriada. É ressurreição. A morte foi engolida (cf. 1Cor 15, 53ss). A condição mortal foi ferida em sua prepotência. A pedra do túmulo foi removida e a morte não tem mais domínio sobre nós. Observamos, marginalmente, que é na teologia da cruz que Teilhard absorverá parcialmente o que, tradicionalmente, levanta de uma teologia da Ressurreição. Aliás, diga-se de passagem, ele está bem em consonância com a tradição joanina.

Na visão do autor, esta é uma morte que é consequência de uma total entrega/imersão ao/no universo e na realidade humana. Não uma morte que, em primeiro lugar e unicamente, se impõe a ele devido à realidade do pecado. Perceber-se-á que a cruz assume, de fato, a mesma positividade que a Ressurreição: ato de elevação em relação a todo movimento da criação e jamais considerada prova de fracasso do mundo. Consolidada na terra restaurou o universo. O Filho de Deus crucificado em quatro dimensões colocou sua marca sobre o universo em forma de cruz, carimbando-o de alguma maneira com este sinal.

A cruz é um sinal cósmico. Crença de nosso cientista-místico, ousadia da teologia cristã dos santos Padres que afirmaram que todo o cosmo estava presente no ato da Salvação. A interpretação contemporânea da cruz como centro da história recorda que "antes da chegada dos humanos, o caminho da natureza era já uma *via dolorosa*"[198]. Neste sentido, captando as

---

[197] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 91-92. "Pour que la mort physiologique [...] pût être transformée en moyen d'union, il fallait (de nécessité physique) que les monades condamnées à la subir sachent l'accepter avec humilité, amour et surtout immense confiance. Il fallait que nous surmontions, intellectuellement et vitalement, l'horreur que la destruction nous inspire. En essayant sur soi la mort individuelle, en nourant saintement la mort du Monde, le Christ a opéré ce retournement de nos vues et de nos craintes. Il a vaincu la mort. Il lui a donné physiquement la valeur d'une métamorphose. Et avec Lui, par elle, le Monde a pénétré en Dieu. Et alors le Christ est ressuscite".

[198] ROLSTON, Holmes. Kenosis and Nature. In: POLKINGHORNE, John (Ed.). *The Work of Love*: Creation as Kenosis. London: SPCK, 2001. p. 43-65. p. 60.

intuições dos santos Padres e a afirmação de Holmes Rolston, entrevemos que a cruz abraçou o conjunto global da história.

Teilhard refletiu profundamente sobre o valor espiritual do sofrimento e da morte. No entanto, há fortes objeções em relação à sua posição. A cruz parece a ele o meio supremo para promover o mundo a seu fim. Se ela se revela benéfica à criação e à história, é primeiramente devido ao fato de ser salvação, no sentido mais forte da palavra: passagem de uma situação perdida para uma situação recuperada. Não seria por acaso a narrativa bíblica a história da intervenção libertadora de Deus e resposta ao grito humano?

Não há em Teilhard sinais da dialética paulina da morte, da destruição definitiva, da alienação e da conquista existencial e coletiva feita pelo gesto sacerdotal de Cristo: nenhuma interpretação da cruz como volta para a graça[199].

Esta seção evidenciou-nos que o Cristo-*evolutor* é um sofredor; sua cruz designa tanto a redenção de um mundo marcado pelo pecado, quanto o sofrimento de um mundo em trabalho de parto... O mistério da cruz, em tal visão, orgânica e ascensional, estimula o cristão a tomar consciência de quão fecundo é unir seus esforços e seus males às penas de um mundo em progresso, para que o reino de Deus amadureça, primeiramente, em seu interior. A seguir, no entorno em que vive.

As três seções ora trabalhadas demonstraram que a função redentora do Cristo, ressituada num mundo inacabado, em devir, não mais se reduz a perdão dos pecados. O “Deus da evolução” está implicado num mundo inacabado, em devir, em seu futuro. A cruz redentora do Cristo expressa a travessia de Deus no processo sofredor da evolução do mundo para a sua realização. A partir daí, constatamos que o mistério da Redenção descortina aos nossos olhos um cenário no qual a *cristogênese na história do ser humano* oferece outro olhar, um novo sentido ao drama existencial do sofrimento. O cristão é convocado a se posicionar firmemente frente aos males, aos fracassos, às crueldades no meio em que está inserido. Unido às penas do mundo, ele estará contribuindo, por uma via secreta, porém, operosa e dinâmica, para a libertação de si mesmo e para o avanço da humanidade.

---

[199] Cf. RIDEAU, O pensamento, p. 337

## Anamnese prospectiva

No seio do vasto processo evolutivo, cada avanço para a ordem se paga com falhas, fracassos, decomposições, etc. Todo sucesso exige uma larga porcentagem de insucessos! Num universo que emerge pouco a pouco da matéria, o mal é inevitável e está na base das coisas. Tal visão fez emergir outro olhar sobre o mistério da Redenção, reduzido à expiação dos pecados sobre a cruz. Um cenário de imprevisibilidade, de criatividade, de liberdade, um conteúdo digno da ação redentora.

Na perspectiva orgânica e ascensional do múltiplo à unidade, na qual o autor desenvolveu a face criadora da Redenção, acreditamos ter ele contemplado a perspectiva teológica, soteriológica e escatológica da Redenção. Impôs uma nova linguagem! O mundo foi visto no determinismo inexorável da evolução, conduzido por Deus criador e redentor, que participa dos sofrimentos e dos males inerentes ao múltiplo em via de sua sofrida união[200]. Em outras palavras, o Deus da evolução está implicado no futuro do mundo. A cruz redentora do Cristo expressa esta travessia de Deus no processo penoso da evolução do mundo a seu termo. Aspecto teológico.

A reparação dos pecados é vista como sinal de expiação e crescimento. Nesta perspectiva, Cristo realizou nele as sínteses que o primeiro Adão não conseguiu realizar, a histórica, a cósmica e a metacósmica. O perigo foi, em nome da grandeza integradora da Encarnação (o segundo Adão), ter deixado de lado o sentido do relato bíblico do primeiro Adão e da queda original. Aspecto soteriológico.

Pela prolongação de nossos esforçados trabalhos e de nossa paciência, o reino de Deus cresce e se realiza. É no desdobramento da história que ele pode ser percebido como realidade presente, antecipando o que deve vir. “Em verdade, só os audaciosos chegam ao reino de Deus, escondido desde agora no coração do Mundo”[201]. Perspectiva escatológica. Parece que nessas abordagens o autor viu o destino individual garantido e salvaguardado no êxito do conjunto da cosmogênese, pela ação criadora do Cristo redentor.

O mistério da Redenção revelou-nos que a *cristogênese na história do ser humano*, pela crucificação daquele que suportou o peso da criação, que carregou os nossos pecados, abre possibilidades para pensar a dimensão *antropológica* da Redenção. A cosmovisão teilhardiana, por mais otimista que possa parecer em primeira leitura, permanece

---

[200] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 213.

[201] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 328.

profundamente marcada pelo drama do sofrimento associado à visão evolutiva. Ele, como cabo padioleiro, carregou muitos corpos dilacerados por ocasião da Primeira Guerra Mundial. Experimentou, em seu próprio corpo, angústias tenebrosas, percalços vividos entre exílios, proibições e mal-entendidos com a Igreja; sua ímpar fidelidade a ela marcou seu sacerdócio.

Jesus, pela corporeidade dilacerada/luminosa (morte/ressurreição) transfigurou o estofo do cosmo, a história e a atividade humana. Tal transfiguração permanece secreta, porém potencial, como a semente nas entranhas da terra. A partir daí, somos nós, sem nenhuma dúvida, "que constituímos a parte ativa do universo, o broto em que se abre a flor de todas as esperanças"[202]. O corpo que padece, em seus diferentes gritos, unido ao Crucificado-Ressuscitado, é metamorfose redentora para os homens, para o universo. Nossas labutas, nossos sofrimentos ganham um valor inestimável ao se integrar à obra redentora do Cristo. Esta integração, com efeito, pode colaborar para uma misteriosa transfiguração com vistas ao acabamento das realidades tortuosas da história.

Os desdobramentos da dimensão *antropológica* da redenção apontam para a possibilidade de estudos complementares e mais aprofundados sobre uma "antropologia da dor". Le Breton afirma que a carga tão penosa de sensações que dilaceram os corpos lembra ao indivíduo "o valor de sua existência e a frugalidade do essencial, restaurando nele o fervor de simplesmente ser"[203]. No quadro evolutivo, um aprofundamento sobre a *kenose* de Deus (Fl 2, 5-11) é de total pertinência, pois este cenário é capaz de mostrar Deus abraçando toda a narrativa cósmica, e com ela sofrendo, não apenas com os seres humanos. A compaixão de Deus se estende à totalidade do tempo e do espaço, tratando o sofrimento humano e todas as etapas do trabalho de parto que precederam nossa própria emergência. A Redenção revela que a história do universo e da vida é abraçada pela Divina Providência[204]. A visão teilhardiana da redenção evolutiva e da cruz, símbolo do progresso humano, merece ser aprofundada no tocante à relação misteriosa que medeia entre o cosmo e o sangue do Cordeiro, redentor do universo.

A dimensão geográfica da Redenção foi outra perspectiva que surgiu das leituras teilhardianas e que mereceria ser aprofundada. Como visto na primeira parte da pesquisa, no modelo ortogenético e de complexificação crescente, há um lado de fora (aspecto material) e um lado de dentro (aspecto psíquico), indissoluvelmente espírito-matéria. O lado interior dos

---

[202] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 26.

[203] LE BRETON, David. *Antropologia da Dor*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013. Citação da orelha.

[204] Cf. HAUGHT, Cristianismo e Ciência, p. 137.

seres, evidente no ser humano, está presente nos estágios de complexidade mais infinitamente elementares. Aliás, esta é uma das proposições fundamentais da *Weltanschauung*: a biogênese está em continuidade com a cosmogênese, que obedece à rota da complexidade, à elevação para sistemas cada vez mais centrados e interiorizados.

No redemoinho do caldeirão cósmico, há, concomitantemente, degradação e nascimento de outros elementos. Isto é, algo morre e algo surge! Ousamos sugerir que, nesse movimento, o universo possui, na feliz expressão de Adolphe Gesché, "virtualidades salvíficas"[205]. O cosmo não é regido unicamente pelo determinismo do acaso. Ele possui uma dinâmica interior e autônoma de invenção. É o Espírito presente em suas entranhas, redimindo e fazendo novas todas as coisas. A natureza faz-se, inventa-se a si mesma, auto-organiza-se. Caos e harmonia, equilíbrio e desequilíbrio, simetria e dissimetria são dinâmicas de um cosmo em evolução. O cristocentrismo de Teilhard não se limita à existência espiritual, mas se estende ao cosmo. Daí cogitarmos da possibilidade de a Redenção assumir uma amplitude geográfica.

A dimensão do pecado/redenção, no pensamento teilhardiano, é a parte mais criticada pelos teólogos. Isto revela, por um lado, que o autor não tinha a ambição de construir uma doutrina do pecado original. Por outro, fica evidente que, ao tratar dos temas, ele é mais fiel à lógica do seu pensamento evolucionista que aos dados bíblicos. Utiliza expressões que são problemáticas. No ensaio *Le Christique* escreve: "Em verdade o Cristo salva — mas não se deve acrescentar imediatamente que ele é ao mesmo tempo salvo pela Evolução"?[206] Percebemos que a palavra "salvar" parece não ter sido bem empregada. Talvez fique mais claro dizer que a Redenção salva a evolução, orientando-a para a "terra nova" que mereceu o sangue de Cristo, como reconheceu o próprio Teilhard em outros escritos[207].

Acreditamos que, devido a uma preocupação apostólica em apresentar uma concepção do pecado mais aceitável ao mundo moderno, Teilhard não foi tão feliz em algumas colocações. Na redenção evolutiva, embora ele reconheça que "Jesus é sempre Aquele que carrega os pecados do mundo", há uma predominância sobre o Jesus *evolutor*. Dentro dessa visão de mundo, as dificuldades inerentes à evolução parecem ganhar mais consistência que a gravidade de ruptura da amizade entre Deus e o ser humano, que pede a passagem de Deus pela morte. Não expressa suficientemente a "loucura da cruz", ponto tão

---

[205] GESCHÉ, Adolphe. *O Cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 16. (Deus para pensar, 4).

[206] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 107.

[207] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 172.

nevrálgico para São Paulo, que nela vê a profundidade de um mistério em que se desdobra toda a misericórdia para reconciliar o ser humano com Deus. Como diz Émile Rideau, “a perspectiva da elevação sobrenatural da natureza parece ter primazia sobre a da sua reparação, e a grandeza austera e triunfal da dialética pascal é de certo modo escamoteada pela continuidade da linha do progresso da história”[208].

O capítulo seguinte apresenta o evento da Ressurreição como um tremendo acontecimento cósmico, marcando a função do Cristo como centro universal. A partir daí, a existência humana, a história e a criação estão sob o sinal da vitória universal de Deus, “*in Christo Jesu*”.

[208] RIDEAU, O pensamento, p. 251.

# 6 A RESSURREIÇÃO: "CRISTO, A MEDIDA E A CABEÇA DA CRIAÇÃO"[209]

## Prolegômenos

Um universo que prorrompeu há 14 bilhões de anos em uma estarrecedora gama de complexidade e diversidade emergente "mostrou possuir uma incrível reserva de criatividade"[210]. Malgrado uma preocupação pelo futuro do nosso planeta por conta da avaliação dos dados ecológicos hoje disponíveis, as pesquisas comprovam que a terra tem recursos próprios para se refazer, ou seja, autossanar. O cosmo mostra-nos uma narrativa inacabada, ou uma história que se mantém aberta a desfechos surpreendentes[211]. Ele está sempre renascendo, se renovando! Esta natureza em processo, em transformação, sugere-nos a relação pascal de Deus com a sua *creatio continua*! Relação na ótica bíblica da esperança em uma realização futura.

Destacamos, no capítulo 4, que a Encarnação representou para Teilhard o mistério por excelência. Nela se produziu o encontro histórico entre Deus e o mundo. Acrescentamos, agora, que semelhante lógica supõe o enraizamento da Encarnação no mistério da Ressurreição. Quando se trata de procurar o fundamento teológico para esta inserção admirável de Deus e do mundo no pensamento teilhardiano, é sem dúvida na Ressurreição que é preciso buscá-lo.

O Jesus ressuscitado está na cabeça do universo. A fé na presença cósmica do Senhor nasce justamente da fé na ressurreição de Jesus, penhor da salvação humana e cósmica. Teilhard, impregnado pela glória do Ressuscitado, demonstrou grande amor pelas festas da Transfiguração, da Páscoa e da Ascensão[212]. Mistérios que não podem ser expressos, mas cuja realidade misteriosa está no coração da fé cristã[213]. E, como desejou, teve a "alegria de fechar os olhos"[214] na Páscoa de 1955.

---

[209] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 148.

[210] HAUGHT, Ciência e cristianismo, p. 98.

[211] Cf. HAUGHT, Deus após Darwin, p. 98.

[212] Cf. TEILHARD, Genèse, p. 392.

[213] Cf. SCHELLENBAUM, Le Christ, p. 401.

[214] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 67. "Seigneur, parce que, de tout l'instinct et par toutes les chances, de ma vie, je n'ai jamais cessé de vous chercher et de vous placer au coeur de la Matière universelle, c'est dans l'éblouissement d'une universelle Transparence et d'une universel Embrasement que j'aurai la joie de fermer les yeux".

Portanto, é a certeza da Ressurreição que sustenta toda a sua visão. Foi sob o elã deste mistério que ele combateu o combate apavorante contra a morte. Desse modo, os dois mistérios, a morte e a ressurreição do Cristo, são trabalhados conjuntamente. Ele os vê como a vitória sobre a ambiguidade inerente a um mundo em progresso.

Os mistérios da Encarnação e da Redenção mostraram que a *cristogênese na história do ser humano* salienta a presença de Cristo na humanidade e no cosmo como dinamicamente pessoal, criativa e suporte transcendental para o universo. Disso decorrem algumas perguntas: Como se explica ou justifica o acontecimento da manhã da Páscoa num cenário de cosmogênese? São Paulo escreve: "Se o Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé" (1Cor 15,14). Será que Teilhard reconhece este caráter fundamental da Ressurreição em sua visão de mundo?

Objetiva-se, no presente capítulo, investigar como o mistério da Ressurreição explica a *cristogênese na história do ser humano* e suas possíveis implicações para pensar a dimensão *antropológica* da Redenção. As três análises propostas buscam encontrar elementos com vistas a alcançar este objetivo e a hipótese referente à segunda parte da tese.

A primeira seção, *A morte e a ressurreição* (6.1), oferece, como nas primeiras seções dos capítulos precedentes, uma visão global do mistério. Teilhard captou a Ressurreição sempre ao lado da cruz, algumas vezes fazendo referência à *parusia*.

A segunda seção, *O Ressuscitado: Centro universal "omnia in ipso constant"* (6.2), mostra que para o jesuíta a figura do Cristo ressuscitado deve cobrir o mundo e, pela "Ressurreição, Ele tomou a posição dominante do Centro total em que tudo se reúne"[215].

Finalmente, a terceira seção, *O mistério do Corpo do Ressuscitado: transfigurado e glorificado* (6.3), apresenta uma reflexão ainda pouco esclarecida nos escritos religiosos do autor, que trata do caráter antropológico da Ressurreição. Dois teólogos, Georges Crespy e Gustave Martelet, apresentam com mais pertinência do que outros estudiosos uma possível compreensão da questão.

## 6.1 A MORTE E A RESSURREIÇÃO

O NT está invadido deste extraordinário mistério de glória, fato decisivo e inequívoco: "É verdade (óntos = realmente)! O Senhor ressuscitou e apareceu a Simão" (cf.

[215] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 68.

Lc 24,34)! A Sexta-Feira Santa não foi a última palavra do acontecimento Cristo. À morte do Crucificado não se seguiu o silêncio absoluto de Deus. O estupendo ato *kenótico* que fez o Filho deixar o seio trinitário na obediência da Encarnação (cf. Hb 10,7) e na aniquilação na cruz (cf. Fl 2,8; Hb 5,8) não se destruiu na sombra do nada. A humanidade do Filho de Deus, submergida no oceano de vida que é Deus, faz com que a morte morra e se torne vida. A humanidade torturada, crucificada e sepultada de Cristo fez-se, assim, a humanidade ressuscitada e gloriosa do Filho de Deus. A morte humana em toda a sua tragédia foi misteriosamente transformada em vida divina. Jesus Cristo realiza como primícia absoluta a volta do ser humano ao seio da comunhão trinitária[216].

A linguagem escriturística concernente à Ressurreição apresenta testemunhos anteriores ao período em que foram redigidos os Evangelhos. Os autores sagrados comunicaram uma experiência que transcende a experiência humana, por expressões tais como: ressurreição, exaltação, glorificação, triunfo, ascensão, nova vida, recriação, senhorio cósmico. Nos discursos (cf. At 2,14ss), nos hinos (cf. Fl 2,6-11; Ef 4,8-10; 1Pd 3,18-22), nas confissões de fé (cf. 1Cor 15,3-8), alcançamos a experiência da Ressurreição como as comunidades celebravam e anunciavam nos anos seguintes aos do acontecimento. Os Evangelhos apresentam a constatação de uma estranha ausência-presença, da qual o túmulo vazio (cf. Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-8; Jo 20,1-10) constitui, aparentemente, um sinal negativo. Sinal de uma ausência misteriosa, metamorfose de uma presença que engloba o espaço e o tempo, matriz de um universo transfigurado.

Os dados evangélicos mostram-nos que este mistério é simultaneamente um evento histórico, trans-histórico e escatológico. É histórico porque trata de um acontecimento real, o "Real absoluto da história"[217], que chegou à pessoa de Jesus, ser humano de nossa história. E também deixou pegadas indeléveis nos testemunhos dos apóstolos e do vasto movimento histórico dos que creram no Ressuscitado. O acontecimento da ressurreição de Jesus só é acessível pela fé. A fé dos discípulos na Ressurreição se fundamenta nas aparições de Jesus e na tumba vazia. As aparições (cf. Mc 16,9-18; Mt 28,16-20; Lc 24,36-43; At 1,4-8; Jo 20,19-24; 26-29) entre a Páscoa e a Ascensão mostram que o Ressuscitado, por uma verdadeira pedagogia do *Corpo de Sopro — soma pneumatikon* — (cf. 1 Cor 15,44), se

---

[216] AMATO, Angelo. *Jesús el Señor*. Madrid: BAC, 1998. p. 522-546. p. 523. (BAC, 584).

[217] MARTELET, Résurrection, p. 93.

manifesta no espaço e no tempo da morte, relativizando-os, mostrando-os abertos e transformados[218].

Dessa forma, a Ressurreição é um evento transcendente, meta-histórico, trans-histórico, porque não se justifica por sua realidade positiva, pela prova histórica, no sentido científico. Este evento escapa a esta competência empírica, pois constitui a passagem de Jesus para além dos limites de nossa história concreta. As aparições supõem um autêntico e misterioso encontro entre a transcendência de Deus e a imanência do ser humano, entre eternidade e tempo. Trata-se de um gratuito deixar-se ver de Jesus, que ilumina seus interlocutores com a fé[219].

A Ressurreição é uma irrupção escatológica de Deus. O acontecido ao Ressuscitado é antecipação e promessa daquilo a que todos são chamados. A vida de Jesus, levada até a morte, foi transformada e recriada. Com a Ressurreição, Jesus é constituído o "homem novo" (cf. Ef 2,15), realizando nele o novo tipo de humanidade que o homem terá. Na coerência da fé, o túmulo vazio:

> diz-nos que a figura deste mundo não é sua realidade última e que a lei da corrupção não é a última palavra da condição humana, porque na pessoa de Jesus o cosmo já conheceu uma destruição escatológica, cujo fim deve deixar o universo transparente à vida de Deus[220].

A dimensão corporal ganhou uma condição totalmente nova, espiritual e divina. Ele não pertence ao mundo dos mortos, mas é o Vivente-pessoal. O corpo de Jesus ressuscitado tornou-se, na expressão paulina, um corpo pneumático. Sentado à direita do Pai (cf. Mc 16,19; At 2,34), Cristo torna-se cabeça do corpo místico[221].

Na Patrística pós-nicena grega, São Gregório de Nissa (± 335-385) distinguiu-se, no Concílio Ecumênico de Constantinopla (381), por sua apresentação clara e ortodoxa da doutrina da Trindade e da Encarnação. O ser humano é a peça-chave do universo e por ele Cristo se encarnou. Desenvolveu uma concepção dinâmica da matéria que nos apresenta uma ótica da corporeidade pneumática do Cristo. Ele empregou uma intuição de São Paulo (cf. 1 Cor 12,26) para ilustrar a íntima união entre Cristo, a Igreja e o seu corpo místico. Descreveu, desse modo, a atividade ressurrecional do começo ao fim de toda a humanidade:

> Assim como no exemplo de nosso corpo humano, uma intervenção cirúrgica em um dos nossos órgãos de sentido é sentida por todo o corpo, como fazendo parte dele, o

---

[218] Cf. CLÉMENT, Olivier. *Le Christ terre des vivants.* Le "Corps spirituel", le Sens de la Terre. Essais théologiques. Maine & Loire: Abbaye de Bellefontaine, 1976. p. 14-65. p. 64. (Spiritualité Orientale, 17).

[219] Cf. AMATO, Jesús el Señor, p. 529.

[220] SESBOÜÉ, Pedagogia, p. 140.

[221] Cf. AMATO, Jesús el Señor, p. 539-540.

> mesmo ocorre com o princípio da ressurreição deste Membro, como se toda a espécie humana fosse um único ser vivo que passa através de toda a raça, sendo concedido ao membro do conjunto, pela virtude da continuidade e da singularidade da natureza[222].

É pelo poder do Ressuscitado, agindo no ser humano, que ele pode tocar e mudar o universo em glória para o Pai. Cristo é a palavra viva, sugerindo-lhe bons pensamentos, trabalhando em seu interior de modo a conduzi-los às boas obras. A tomada de posse dessas qualidades é, com efeito, percebida pelo Espírito e não pelo sentido. Veremos no próximo capítulo (seção 7.2 e 7.3) a semelhança destes aspectos antropológicos da união do Ressuscitado com o seu corpo místico, refletindo-se nos escritos de Teilhard.

O alcance das interpretações do Ressuscitado desponta da fecundidade do evento. Ele é trinitário, porque revela o mistério santo de Deus em todo o esplendor. É o Pai que ressuscita o Filho pelo poder do Espírito Santo. É cristológico-soteriológico, porque sela a encarnação redentora de Cristo com sua ressurreição de entre os mortos. É eclesiológico porque trata do fundamento da experiência de encontro com o Ressuscitado na comunidade, na partilha do pão, na missão apostólica, no seguimento, na conversão e no perdão. É antropológico porque refaz o ser humano novo, repaginado à imagem e semelhança de Deus. É escatológico porque diz respeito à inauguração dos últimos dias como o destino final da humanidade e do cosmo[223].

O papa emérito Bento XVI, considerando a ressurreição de Jesus no esquema evolutivo do mundo, afirmou:

> [...] a ressurreição de Cristo [...] trata-se de uma realidade diferente. Ela é — se nós podemos uma vez utilizar a linguagem da teoria da evolução — a maior ‘mutação’, o salto absolutamente o mais decisivo em uma dimensão totalmente nova que jamais aconteceu na longa história da vida e de seus desenvolvimentos: um salto de uma ordem completamente nova, que nos concerne e que concerne a toda história [...].
>
> A ressurreição foi como uma explosão de luz, uma explosão de amor, que desfez o laço até então indissolúvel do “falece e torna-te”. Ela inaugurou uma nova dimensão do ser, da vida, na qual a matéria igualmente se integrou, de uma maneira transformada e através da qual surge um mundo novo.
>
> É claro que este acontecimento não é qualquer milagre do passado, cuja existência nos poderia ser, em definitivo, indiferente. Trata-se de um salto qualitativo na história da evolução e da vida em geral, para uma vida futura nova, para um mundo novo que, partindo do Cristo, penetra já continuamente em nosso mundo, o

---

[222] De Oratione Catech. Magna, 25, p. 495. Citado por MALONEY, George.*The Cosmic Christ from Paul to Teilhard*. New York: Sheed and Ward, 1968. p. 154-155. “Just as, in the instance of this body of ours, the operation of one of the organs of sense is felt at once by the whole system, as one with that member, so the resurrection principle of this Member, as though the whole of mankind were a single living being, passes through the entire race, being imparted from the member to the whole by virtue of the continuity and oneness of the nature”.

[223] Cf. AMATO, Jesús el Señor, p. 546.

> transforma e o atrai a ele [...]. A ressurreição é um advento cósmico, que compreende o céu e a terra, e que os liga um ao outro[224].

Esses belos fragmentos da homilia pascal do Sábado Santo são de inspiração teilhardiana! Dois pontos do texto refletem o pensamento teilhardiano. Como veremos mais adiante, a Ressurreição é para o jesuíta "um tremendo acontecimento cósmico". O papa refere-se a esse mistério como o salto mais decisivo da longa jornada cósmica. A seguir, ele se referiu ao sentido que ela inaugurou em relação à morte. Nesse mesmo discurso, Bento XVI lembrou que, pelo amor, o Cristo se deixou morrer. É precisamente assim que ele rompeu o caráter trágico e definitivo da morte, porque nele estava presente o caráter triunfante e definitivo da vida. Daí o se inaugurar de tempos novos! No capítulo anterior, final do item 5.3, vimos que para Teilhard a morte de Jesus se deveu a uma total pertença e entrega ao ser humano e ao universo. Ele conferiu a ela o valor de uma metamorfose. "E com Ele, por ela, o Mundo penetrou em Deus. E então o Cristo ressuscitou"[225].

É a certeza da Ressurreição que funda toda a visão cristológica de Teilhard. No entanto, não há uma reflexão sobre sua natureza e os contornos físicos em sua realização histórica. O pesquisador, ou o teólogo, na expectativa da progressão lógica dos mistérios, sente-se um pouco frustrado em não encontrar uma reflexão mais densa acerca desse mistério em sua construção visionária. Teilhard assinala a Ressurreição seja ao lado da cruz, seja em companhia da *parusia*, quando ele evoca o sentido do crístico[226].

Os dados bíblicos acima apresentados jamais foram mencionados. Aliás, isso muito nos chamou a atenção em sua reflexão cristológica, em contraposição à questão do

---

[224] BENOÎT XVI, Papa. Homélie de la veillée pascale du 15 avril 2006. Publicação eletrônica. Disponível em: <www.vatican.va/holy_father/benedict_XVI/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060415_veglia-pasquale_fr.html>. Acesso em: 20 abr. 2014. "[...] la résurretion du Christ [...], il s'agit d'une réalité différente. Ele est — si nous pouvons pour une fois utiliser le langage de la théorie d'évolution — la plus grande 'mutation', le saut absolument le plus décisif dans une dimension totalement nouvelle qui soit jamais advenue dans la longue histoire de la vie et de ses développements: un saut d'un ordre complètement nouveau, qui nous concerne et qui concerne toute l'histoire [...]. La résurrection fut comme une explosion de lumière, une explosion de l'amour, qui a délié le lien jusqu'alors indissoluble du 'meurs et deviens'. Elle a inauguré une nouvelle dimension de l'être, de la vie, dans laquelle la matière a aussi été intégrée, d'une manière transformée, et à travers laquelle surgit un monde nouveau [...]. Il est clair que cet événement n'est pas un quelconque miracle du passé, dont l'existence pourrait nous être, en définitive, indifférente. Il s'agit un saut qualitatif dans l'histoire de l'évolution et de la vie en général, vers une vie future nouvelle, vers un monde nouveau qui, en partant du Christ, pénètre déjà continuellement dans notre monde, le transforme et l'attire à lui [...]. La résurrection est un avènement cosmique, qui comprend le ciel et la terre, et qui les lie l'un à l'autre".

[225] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 91-92.

[226] Crístico: "Dilatação e universalização do Cristo histórico até aos limites do espaço e do tempo. Pela perspectiva crística, o Cristo histórico adquire sua dimensão total. Na visão evolutiva como aquela de Teilhard, o termo do crístico implica uma virtude energética e transformadora que se revela como fundamental". CUÉNOT, Christique (le), p. 58.

corpo do Ressuscitado, que trataremos na seção 6.3. Todavia, ele considerou os efeitos e as consequências da Ressurreição na perspectiva de uma salvação em dimensão trans-histórica e universal. Como estudaremos a *parusia* na última parte (cap. 8), aqui concentraremos nossa atenção especificamente na morte/ressurreição.

O ser humano moderno, cujo pensamento e sentimento se movem no clima da noosfera, apesar de todo êxito que ele conhece no desenvolvimento de suas conquistas, experimenta, ao mesmo tempo, a angústia da morte total. O carregador de liteiras, em meio às artilharias letais, às armas químicas, confrontou-se com a dura realidade que tanto apavora e dá vertigem ao ser humano — a morte. Nessa ocasião, tal realidade já estava em gestação, bem presente no coração do seu pensamento.

Ele estimou, por um lado, que para a morte confluíam todos os fracassos, as obscuridades, os males que são as parcelas de nossa condição terrestre. Por outro, a evolução biológica apenas poderia funcionar se a barreira da morte pudesse ser ultrapassada, caso contrário, seria o marasmo e o imobilismo o mais completos. "A morte *liberta* — e se não houvesse a morte, a terra pareceria sem dúvida sufocante [...]"[227]. Eis por que, desde agora e a fim de poder continuar a agir cada vez mais conscientemente, devemos expulsar de nosso horizonte a sombra da morte[228]. É preciso escalar a inquietante barreira, o muro da morte que se descobre mais adiante[229]. Em *Barrière de la mort et co-réflexion* (1955), escreve:

> À primeira vista poderemos crer que, tomando co-reflexivamente consciência da convergência biológica que vai amarrando sobre si mesma, a Humanidade moderna encontrou um meio para exorcizar o pior da Morte que a ameaçava [...]. Mas, sob o efeito verdadeiramente criador de um arranjo planetário cada vez mais impulsionado, os múltiplos centros do pensamento individual que somos tendem irresistivelmente em se organizar, no máximo (nós o vemos agora), em um verdadeiro sistema pensante.
>
> Nestas condições, ao morrer, o indivíduo frágil que cada um de nós é não pode se consolar em desaparecer pela ideia de que seu esforço passe a um Humano maior, mais centrado e mais consistente que si?[230].

---

[227] TEILHARD, Genèse, p. 258.

[228] Cf. TEILHARD, L'activation de l'Energie, v. 7, p. 51.

[229] Cf. TEILHARD, L'actication de l'Energie, v. 7, p. 420.

[230] TEILHARD, L'activation de l'Energie, v. 7, p. 421. "À première vue on pourrait croire qu'en prenant co-réflexivement conscience de la convergence biologique qui va la nouant sur ele-même, l'Humanité moderne a trouvé un moyen d'exorciser le pire de la Mort qui la menaçait [...]. Mais, sous l'effet vraiment créateur d'un arrangement planétaire toujours plus poussé, les multiplex centres de pensée individuelle que nous sommes chacun tendent irrésistiblement à s'organiser, à la limite, (nous le voyons maintenant) en un véritable système pensant. Dans ces conditions, en mourant, l'individu fragile que nous sommes chacun ne peut-il pas se consoler de disparaître à l'idée que son effort passe dans um Humain plus grand, mieux centré et plus consistant que soi?"

O movimento evolutivo, chegando a seu estado reflexivo, apenas saberia funcionar à medida que desperta no ser humano alguma evidência de que a barreira da morte pode ser escalada, com significado. O autor contribuiu, sem dúvida, para despertar a consciência das pessoas que, fechadas em seu individualismo, não chegam a considerar a dimensão do problema metafísico por ela colocado. Ciência e teologia entrecruzam-se! No ensaio ao qual nos referimos acima, afirma:

> Mas quanto não seria mais reconfortante e "eletrizante" para nosso esforço que algum sinal, ou algum indício (algum apelo ou algum eco), nos chegasse do além da Morte, para nos assegurar *positivamente* que algum Foco de Convergência existe realmente bem à frente de nós [...]!
>
> A revelação (para mais clareza e simplicidade eu tomarei aqui a palavra e a noção em seu sentido cristão)... A mansão dos mortos se manifestando "pessoalmente" ao aqui embaixo...[231]

O mundo além da morte, aquele do qual o mundo presente é indispensável preparação, ganhou um olhar apaixonado. A morte é a única saída para uma vida maior! A morte agora nos remete totalmente a Deus. A causa e o ganho da vitória definitiva sobre ela estão na morte e ressurreição de Jesus Cristo. Este mistério foi vivido intensamente por nosso cientista-místico. Ele meditava com frequência sobre as palavras do Apocalipse (1,17-18): "Não temas! Eu sou o *Primeiro* e o *Último*, o Vivente; estive morto, mas eis que estou vivo pelos séculos dos séculos, e tenho as chaves da Morte e do Hades".

Somente a ressurreição do Cristo histórico pode desembaraçar nossos espíritos e nossos corações do veneno paralisante da morte. Na reflexão orgânica e ascensional, a força da Ressurreição é a única capaz de garantir o acabamento da socialização progressiva na história dos povos. Para o cristão, "o sucesso biológico final do Ser humano sobre a Terra é não somente uma probabilidade, mas uma certeza, já que o Cristo (e nele, virtualmente, o mundo) já ressuscitou"[232]. Aqui encontramos a afirmação oportuna de São Paulo: "E, se o Cristo não ressuscitou, ilusória é a vossa fé" (1 Cor 15,17).

A fé do autor na presença cósmica do Senhor nasce de sua fé na ressurreição de Jesus. Ele acreditava que:

---

[231] TEILHARD, L'activation de l'Energie, v. 7, p. 427. Grifo do autor. "Mais combien ne serait-il pas plus réconfortant et 'électrisant' pour notre effort que quelque signal ou quelque signe (quelque appel ou quelque écho) nous parvînt d'au-delà de la Mort, pour nous assurer *positivement* que quelque Foyer de Convergence existe bien réellement en avant de nous [...]! La Révélation (pour plus de clarté et de simplicité je prendrai ici le mot et la notion à son sens chrétien)... l'Au-delà se manifestant 'personnellement' à l'Ici-bas...".

[232] TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 305. "[...] le succès biologique final de l'Homme sur Terre est, non seulement une probabilité, mais une certitude: puisque le Christ (et en Lui, virtuellement, le Monde) est déjà ressuscité".

> Desde a origem dos tempos (por uma antecipação ou pré-ação misteriosa, à qual é preciso sempre voltar), desde a primeira manhã de Páscoa, na realidade, "o Cristo é ressuscitado". Desde sempre, portanto, no rastro cósmico de seu Corpo, as almas, à medida que elas morrem, passam, sem descontinuidade; e aí, elas encontram o Asilo de um Universo novo que as recolhe[233].

A ressurreição de Cristo criou a condição de possibilidade de nossa salvação. Como assinalado na introdução, os dados da Escritura, da Patrística, da Tradição e do Magistério estão sendo apresentados para que possamos constatar sua ressonância nos escritos teilhardianos. Também já mencionamos que o autor perseguia a questão: "O que deve tornar-se a cristologia para permanecer ela mesma em um Mundo novo"? A partir daí, surgiu-lhe a intuição de construir uma visão de mundo fundamentada na cristogênese e, de uma certa maneira, flexibilizar os conceitos antigos com os quais fora formado seu sistema de pensamento. Percebemos que, embora ele tenha seguido outro caminho para tratar do evento pascal, a realidade salvífica, a trinitária, a eclesial, a antropológica e a escatológica, que revelam a riqueza do acontecimento da Ressurreição, estão presentes em sua reflexão.

Em *Le Coeur de la Matière* (1950), assegura que "em um universo que se descobria a mim em estado de convergência, Vós tomastes, pelos direitos da Ressurreição, a posição fundamental de Centro total em quem tudo se reúne!"[234] Tal perspectiva lhe permitiu perceber uma relação estreita entre a redenção e a criação. Nessa dinâmica, entrará o papel da Igreja, da Eucaristia, dos cristãos no mundo rumo à *parusia*. A seguir, seu plano no qual Deus guia o processo da evolução para *a parusia*. Estes temas serão objetos da terceira e última parte (capítulos 7 e 8).

Convém aqui observar que, ao longo da sua reflexão cristológica, Teilhard acentua a função de Cristo como o centro da criação, que tudo polariza, tudo energiza na ordem natural. Pela Ressurreição, Cristo tomou a posição dominante de ômega, com os atributos "autonomia e atualidade, irreversibilidade e transcendência", que unificam e plenificam, definitivamente, o real na ordem sobrenatural.

---

[233] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 353. Grifos do autor. "Dès l'origine des temps (par une anticipation ou préaction mystérieuse, à laquelle il faut toujours revenir), dès le premier matin de Pâques, en réalité, 'le Christ est ressuscité'. Depuis toujours, donc, dans la traînée cosmique de son Corps, les âmes, à mesure qu'elles trépassent, passent, sans discontinuité; et là, elles trouvent l'Asile d'un Univers nouveau qui les recueille".

[234] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 68. "[...] dans un Univers qui se découvrait à moi en état de convergence, vous aviez pris, par droits de Résurrection, la position maîtresse du Centre total en qui tout se rassemble!".

## 6.2 O RESSUSCITADO: CENTRO UNIVERSAL "*OMNIA IN IPSO CONSTANT*"

Na Patrística grega, Máximo, o confessor (580 – 662), destacou-se pela relevância que atribuiu às dimensões cósmicas de sua síntese da ordem da criação, formando uma unidade harmoniosa na união com Deus através de Cristo. Fundamentalmente, ele renovou e desenvolveu a ideia central de Santo Irineu da recapitulação do conjunto do universo em Jesus Cristo.

São Máximo enfatizou a centralidade da Encarnação. Somente uma compreensão própria do propósito da encarnação do Cristo e de sua ressurreição pode produzir um verdadeiro conhecimento do cosmo, como ele foi criado e destinado por Deus. O logos, Jesus Cristo, é como um centro para o qual todas as linhas convergem[235]. Todas as coisas são criadas através dele, o logos e o alfa, e todas as coisas são eventualmente reunidas nele, o ômega.

Sob a lavra do autor, o Cristo, pelo apanágio de sua humanidade ressuscitada, "*cefalizou*" a criação. Ele é a medida e a cabeça da criação[236]. Teilhard ampliou as raízes neotestamentárias da primazia cósmica do Cristo sobre a Criação e sua orientação para a perfeição escatológica. Iniciador de uma reflexão sobre o Cristo a partir da cosmologia e da paleontologia, repensou os mistérios de Cristo em termos de gênese, em sentido ascensional e ligados entre si.

Em seu modelo evolutivo, descobriu uma direção do metabolismo cósmico no domínio de complexidade, que implica um grau crescente de interioridade na matéria (interior psíquico ou espiritual), passando desde a matéria inerte à vida e, finalmente, à vida inteligente. O universo progride num movimento ascensional, da cosmogênese à biogênese, à antropogênese, à noogênese. A humanidade na noosfera encontra-se em processo de convergência para um centro pessoal e transcendente, que é a sua hipótese do ponto ômega. Teilhard identificou este ponto com Jesus Cristo.

Em sua dinâmica visionária, todo o universo vai para um fim (cf. Hb 3,4). Fora do Cristo-ômega, o universo não tem outra meta. A meta pertence, pois, à ordem sobrenatural[237]. Pela Encarnação, Cristo tornou-se o centro físico para a humanidade. Pela Redenção, este centro carrega o peso da humanidade em progresso. Este centro alcança sua real dimensão na

---

[235] Citado por MALONEY, The Cosmic Christ, p. 181.
[236] Cf. TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 211.
[237] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 168.

ordem cósmica pela Ressurreição. Ressuscitando dentre os mortos, o Cristo assumiu sua função como centro universal, a função cósmica de ômega. Como ômega, Cristo é a meta sobrenatural da criação e o vínculo que sustenta todas as coisas.

Em *Mon Univers* (1924), no texto mais emblemático e decisivo sobre a Ressurreição, ele afirma:

> Em geral procuramos olhar a ressurreição mais como um acontecimento apologético e momentâneo, como uma pequena desforra individual de Cristo sobre o túmulo. Mas ela é bem outra coisa, e muito mais que isto. É um "tremendo" acontecimento cósmico. Ela marca a efetiva tomada de posse, pelo Cristo, de suas funções de Centro universal. Antes ele era em tudo como uma alma que afanosamente reúne seus elementos embrionários. Agora, ele irradia sobre todo o Universo como uma consciência e uma atividade senhoras de si mesmas. Emergiu do Mundo, depois de haver sido nele batizado. Estendeu-se até aos céus, depois de ter tocado as profundezas da Terra: "Descendit et ascendit ut impleret omnia" (Ef 4,10). Quando, em face de um Universo cuja imensidão física e espiritual se revela a nós cada vez mais vertiginosa, nos sentimos aterrados com o peso sempre crescente de energia e de glória que devemos colocar sobre o Filho de Maria para termos o direito de continuar a adorá-lo, pensemos na Ressurreição[238].

O mistério da Ressurreição sela definitivamente o caráter cósmico do Cristo. Se, pela Encarnação, ele é cósmico, porque em sua humanidade é portador, como nós, de significação cósmica, a Ressurreição sela esse domínio cósmico. O universo, cuja imensidão física se tornou uma catedral pela Encarnação, pela Ressurreição está pleno da energia crescente do Ressuscitado. Energia que, como já sabemos, é o Espírito presente nas entranhas do universo, fazendo-o convergir e ascender sempre mais a uma nova criação. Trata-se de uma promessa revolucionária que transforma todas as coisas. Se Cristo ressuscitou, é a sua própria ressurreição que faz a humanidade avançar em seu percurso histórico, sociológico, antropológico, espiritual, etc.

De imediato reconhecemos neste texto as palavras do papa emérito Bento XVI, citadas na seção anterior. A ressurreição de Jesus foi o "salto mais decisivo em uma dimensão totalmente nova", que nunca tinha acontecido nos bilhões de anos da história da vida. Essa

---

[238] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 92. "La Résurrection, nous cherchons beaucoup trop à la regarder comme un événement apologétique et momentané, comme une petite revanche individuelle du Christ sur le tombeau. Elle est bien autre chose, et bien plus que cela. Elle est um 'tremendous' événement cosmique. Elle marque la prise de possession effective, par le Christ, de ses fonctions de Centre universel. Jusque-là, il était partout comme une âme qui péniblement rassemble ses éléments embryonnaires. Maintenant il rayonne sur tout l'Univers comme une conscience et une activité maîtresses d'elles-mêmes. Il a émergé du Monde, après y avoir été baptisé. Il s'est étendu jusqu'aux cieux après avoir touché les profondeurs de la Terre: 'Descendit et ascendit ut impleret omnia' (Eph IV, 10). Quand, en face d'un Univers dont l'immensité physique et spirituelle se révèlent à nous de plus en plus vertigineuses, nous sommes effrayés du poids toujours croissant d'énergie et de gloire qu'il faut placer sur le fils de Marie pour avoir le droit de continuer à l'adorer, pensons à la Résurrection".

influência do Cristo como centro universal está presente nas "dobras mais ínfimas do mundo" para transformá-lo e atraí-lo a si.

Na Ressurreição, o cosmo está em Cristo e, como centro universal, sua onipresença cósmica conduz a realidade sideral, fazendo-a crescer e levando-a à perfeição escatológica. O *Christ toujours plus grand*, em sua humanidade ressuscitada, confere esse dinamismo ascensional. É o que atesta em *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité* (1943):

> Física e literalmente, em primeiro lugar, Ele é *aquele que enche*: nenhum elemento do Mundo, em nenhum instante do Mundo, que não se moveu, que não se move, que não se deve jamais mover fora de seu influxo diretor [...].Física e literalmente, ainda, Ele é *aquele que consuma* [...]. E Ele, o Cristo, sendo o princípio orgânico desta harmonização, todo o Universo se encontra, *ipso facto*, marcado por seu caráter, marcado por sua escolha, animado por sua forma. Física e literalmente, enfim, pois como nele todas as linhas do Mundo convergem e se reúnem num só todo, é Ele que *dá consistência* a todo o edifício da Matéria e do Espírito[239].

A ressurreição de Cristo desperta-nos para a influência da *cristogênese na história do ser humano,* o Cristo que cresce sempre mais, secretamente, no seio do mundo e nos seus mais insondáveis limites. Sua influência universal contribui, fazendo penetrar os elementos naturais do universo de finalidade e de vida espiritual, de sua maturação e da elaboração do *pleroma.* No ensaio *La Messe sur le monde* (1923), expressa tal influência:

> Cristo glorioso, influência secretamente difusa no seio da Matéria e Centro fascinante onde se reúnem as fibras sem número do Múltiplo; Potência implacável como o Mundo e quente como a Vida [...]. Vós cujas mãos aprisionam as estrelas; Vós que sois o primeiro e o último, o vivente, o morto e o ressuscitado; vós que reunis em vossa unidade exuberante todos os charmes, todos os gostos, todas as forças, todos os estados...[240]

Eis a percepção científica e mística entrelaçando-se. O Cristo ressuscitado torna-se, pois, coextensivo às dimensões espaciais e temporais. Essa presença gloriosa, tão íntima ao universo e ao interior do ser humano, constatada nas passagens acima e abaixo, conduz a

---

[239] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 211. Grifos do autor. "Physiquement et littéralement, d'abord, Il est *celui qui remplit*: aucun élément du Monde, à aucun instant du Monde, qui ne se soit mû, qui ne se meuve, qui ne doive jamais se mouvoir en dehors de son influx dirigeant [...]. Physiquement et littéralement, encore, Il est *celui qui consomme* [...]: et Lui, le Christ, étant le principe organique de cette harmonisation, tout l'Univers se trouve, ipso facto, marqué de son caractère, dessiné par son choix, animé de sa forme. Physiquement et littéralement, enfin, puisqu'en Lui toutes les lignes du Monde convergent et se nouent ensemble, c'est Lui qui, à l'édifice entier de la Matière et de l'Esprit, *donne sa consistance*".

[240] TEILHARD, Le Coeur de la Matière, v. 13, p. 154. "Christ glorieux, influence secrètement diffuse au sein de la Matière et Centre éblouissant où se relient les fibres sans nombre du Multiple; Puissance implacable comme le Monde et chaude comme la Vie [...]; Vous dont les mains emprisonnent les étoiles; Vous qui êtes le premier et le dernier, le vivant, le mort et le ressuscité; Vous qui rassemblez en votre unité exubérante tous les charmes, tous les goûts, toutes les forces, tous les états...".

evolução, conduz o ser humano a um maior crescimento do corpo e do espírito. Em *Note sur le Christ-Universel* (1920), escreve:

> Eu entendo, por Cristo-Universal, o Cristo *centro orgânico* do universo inteiro: - *centro orgânico*, isto é, do qual depende fisicamente, de forma definitiva, todo desenvolvimento, mesmo natural; - *do universo inteiro* [...], e de todas as realidades das quais dependemos fisicamente, próxima ou remotamente [...]; - *do universo inteiro*, ainda, isto é, não só do esforço moral e religioso, mas igualmente de tudo aquilo que este esforço supõe, a saber, de todo crescimento do corpo e do espírito[241].

Os eflúvios emanados desse centro, desse astro "*omnia in ipso constant*", atuam no universo e também onde se exercem as atividades humanas de forma meritória. Esse centro de agrupamento universal, pelo efeito transformador da Ressurreição, aciona os homens a patamares de maior consciência, de menos egoísmo, zonas nas quais, para as criaturas mais extasiadas, a luz divina brilha mais suficiente e mais límpida...[242]

O crescimento do corpo e do espírito mencionado na citação parece-nos corresponder a três formas de beatificação[243]. Com efeito, averiguando-as, constatamos a dinâmica sempre orgânica e ascensional presente na reflexão do autor, com possíveis repercussões para repensar a dimensão *antropológica* da Redenção. O ser humano o é apenas para se aprimorar física, intelectual e moralmente. Precisa, para ser plenamente ele mesmo, trabalhar toda a sua vida, a fim de buscar mais ordem, mais unidade em suas ideias, em seus sentimentos, em sua conduta. Programa de vida, interesses e esforços para fins cada vez mais nobres e espirituais. Trata-se da centração!

Igualmente difundida é a ilusão elementar de que o ser humano, para crescer, necessita perseguir egoisticamente seu trabalho de acabamento. Ele, física e biologicamente, como tudo o que existe na natureza, é essencialmente plural. Ele corresponde a um fenômeno de massa. Isto aponta para o fato de que apenas podemos progredir saindo de nós mesmos, unindo-nos aos outros, "de modo a desenvolver por esta união um aumento de consciência — conforme a grande lei de complexidade"[244]. Subsiste, porém, a abertura ao amor, cuja função e charme são essenciais para nos completar. É a descentração!

---

[241] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 39. Grifos do autor. "J'entends, par Christ-Universel, le Christ *centre organique* de l'univers entier: - *centre organique*, c'est-à-dire, auquel est suspendu physiquement, en définitive, tout développement, même naturel; - de l'univers entier [...], de toutes les Réalités dont nous dépendons physiquement, de près ou de loin [...]; - *de l'univers entier*, encore, c'est-à-dire non seulement de l'effort moral et religieux, mais également de tout ce que suppose cet effort, à savoir de toute croissance du corps et de l'esprit".

[242] Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 176.

[243] Cf. TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 129-135.

[244] TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 130-131.

O ser para o outro, a escuta da linguagem daquele que interpela o indivíduo a sair de si mesmo, leva-o a ser plenamente ele mesmo. Surpresa, não sem motivo! Quanto mais o sujeito é atraído por um número de afeições privilegiadas, este movimento não para mais: ele se expande. Aí a visão se alarga. Formamos apenas um único corpo. Nesse corpo acontece o estabelecimento gradual de um sistema universal e nossos pensamentos tendem a funcionar cada vez mais como as células de um mesmo cérebro. Toma figura aos nossos olhos a humanidade de amanhã, uma super-humanidade, mais consciente, mais poderosa. O sentimento despertado diante desse fenômeno externo e interno é que a vida nos solicita ser, a nos incorporar a uma totalidade organizada, da qual somos cosmicamente parcelas conscientes. Um centro de ordem superior aguarda-nos. Ser, amar e, finalmente, adorar[245]. É a supercentração!

Identificamos nesses três movimentos aspectos do corpo ressuscitável, sabendo que a ressurreição não começa após a morte, mas no batismo e em toda experiência pascal. “Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo” (Jo 17,3). Os movimentos da verdadeira autorrealização, acima refletidos, reenviam-nos, também, às afirmações de Gregório de Nissa, para quem o Cristo é aquele que no interior do ser humano o conduz a contemplar inicialmente a atividade divina nele. A seguir, essa atividade da Encarnação prolongada no ser humano estende-se ao universo[246].

Com o que a Ressurreição contribui com a corporeidade do Cristo?

## 6.3 O MISTÉRIO DO CORPO DO RESSUSCITADO: TRANSFIGURADO E GLORIFICADO

O Ressuscitado é o *pantocrator* da arte bizantina, mas é muito mais, porque ele ultrapassa infinitamente os limites das belas cúpulas e das suntuosas basílicas construídas pelo gênio oriental. Ele possui, como escreve São Paulo, poder de submeter todas as coisas a si e de transfigurar nosso corpo humilhado, conformando-o ao seu corpo glorioso (cf. Fl 3, 21). Com efeito, estamos certos de que, por seu corpo ressuscitado, o Cristo é o princípio de uma

[245] Cf. TEILHARD, Les directions de l’Avenir, v. 11, p. 132.
[246] Cf. MALONEY, The Cosmic Christ, p. 155.

vida totalmente absoluta, que define no plano cósmico a última esperança de um mundo criado para a ressurreição[247].

Na pena teilhardiana, a dimensão cósmica do Cristo foi desenvolvida de modo magnífico. A criação e a construção progressivas do universo vão para um fim (cf. Hb 3,4). Nessa concepção há um centro, o Cristo, cuja perfeição pessoal foi realizada por um processo marcado pelo sofrimento (cf. Hb 5,8-9). Sua humanidade ressuscitada conduz o universo à perfeição escatológica. Há uma ênfase em seus escritos, como temos acompanhado, quanto ao papel primordial do corpo físico de Cristo. Aliás, como trabalhado no item 4.3 (Corpo de Cristo: Centro físico da humanidade e do cosmo), o autor insistiu em tratar esta realidade em consonância com a Encarnação e a Eucaristia. A exegese de Cl 1,15-20, que encontra-se no apêndice, mostra-nos que o conceito do corpo de Cristo em Teilhard está mais relacionado com a Encarnação e próximo dos Padres gregos. Tal teologia ressaltou o papel da Encarnação no plano da Salvação. O conceito de corpo de Cristo é em São Paulo ligado à morte e à ressurreição.

O caminho investigativo percorrido até o momento tem demonstrado que o autor não seguiu fórmulas, dogmas ou linhas da cristologia tradicional. Educado e formado na cristologia tradicional, demasiadamente delimitada no tempo e no espaço, ele abriu janelas para a cristologia respirar ares novos. O místico francês, de fato, pensou as extensões da cristologia como nenhum outro teólogo o fez. No entanto, quando o teólogo profissional se aproxima de seus escritos, sente a carência de alguns dados, julgando-as lacunas de seu pensamento. Não é de admirar, pois Teilhard nunca teve a pretensão de elaborar um sistema fechado e perfeito (à guisa de Hegel, por exemplo). Ao contrário, deixou seu pensamento aberto para ser completado e, eventualmente, corrigido pelos estudiosos. Buscando caminhos para pacificar nossa inquietação diante da postura do jesuíta acerca do tratamento que ele não forneceu à Ressurreição, recorremos a dois teólogos, Georges Crespy e Gustave Martelet. Eles propõem uma chave de leitura para o fato de o autor não ter abordado satisfatoriamente a questão da Ressurreição em sua natureza.

Crespy sustentou que o Cristo ressuscitado interessava mais a Teilhard do que o acontecimento em si da Ressurreição, da mesma forma que o Cristo universal o interessava mais do que a história de Jesus de Nazaré[248]. Um Cristo que não seja o vivente-pessoal não pode evidentemente ser o Cristo total, o Cristo universal, o Cristo-ômega. Desde então, se a

---

[247] Cf. MARTELET, Résurrection, p. 85.

[248] Cf. CRESPY, La pensée théologique, p. 94.

Ressurreição não aparece como uma etapa do desenvolvimento cristológico, ela se apresenta como o momento essencial da ascensão do Cristo encarnado para sua plenitude final[249]. Seu pensamento científico não se insurge contra o acontecimento da manhã da Páscoa, mas ele o pede e o exige. "A ressurreição é, para ele, a afirmação do que o ser ressuscitado é tão tangível quanto o ser vivo, qualquer que seja a representação que lhe demos"[250].

Teilhard, como cientista interessado em exatidão biológica, parecia rejeitar o problema "biológico" da Ressurreição, que paralisava os teólogos, respeitosos da ciência. Com efeito, na medida em que reconduzimos o "biológico" ao "químico", somos levados a deixar o "espiritual" ou o psíquico. Crespy afirma:

> Toda a física de Teilhard tende a reencontrar a continuidade entre as três "ordens" ou "reinos" cuja separação faz surgir o problema da ressurreição. A natureza do corpo ressuscitado do Cristo não teria embaraçado Teilhard. Podemos presumir, ao contrário, que a expressão, à primeira vista bizarra, pela qual são Paulo designa a economia do ser ressuscitado: [...] (corpo "pneumático") o alegrou: ela é, antes do tempo, altamente teilhardiana.
>
> Ela é, se podemos dizer, mais teilhardiana que pauliniana, pois o que São Paulo entrevê e apresenta como uma exigência teológica, no difícil combate que ele faz contra os detratores da ressurreição, Teilhard poderia apresentar como o resultado lógico de sua *Weltanschauung* geral. O "passo" da ressurreição é tão conforme, com efeito, à problemática teilhardiana, que não vale a pena ser descrita; vale por si. Talvez esta seja a razão profunda pela qual Teilhard não considera oportuno elaborar separadamente um problema da ressurreição do Cristo[251].

O corpo "pneumático" (1Cor 15, 44) ou "espiritual", no sentido teologicamente forte do termo, significa um corpo inteiramente invadido pelo sopro vital do Espírito de Deus. Jesus foi devolvido com sua humanidade à vida gloriosa, plena e imortal de Deus[252]. Na introdução da tese fizemos uma referência a Crespy e lá mencionamos que este autor diz que todas as construções teológicas de Teilhard mantêm estreito vínculo com a sua certeza de uma ascensão evolutiva do mundo. Como já exposto anteriormente, a morte para o jesuíta era uma metamorfose.

---

[249] CRESPY, La pensée théologique, p. 94.

[250] CRESPY, La pensée théologique, p. 94.

[251] CRESPY, La pensée théologique, p. 95. Grifo do autor. "Toute la 'Physique' de Teilhard tend à retrouver la continuité entre les trois 'ordres' ou 'règnes' dont la séparation fait surgir le problème de la résurrection. La nature du 'corps ressuscité' du Christ n'aurait pas embarrasse Teilhard. On peut présumer, au contraire, que l'expression, à première vue bizarre, par laquelle saint Paul désigne l'économie de l'être ressuscité: [...] (corps 'pneumatique') a dû le réjouir: elle est, avant la lettre, hautement teilhardienne. Elle est même, si l'on peut dire, plus teilhardienne que paulinienne, car ce que saint Paul entrevoit et présente comme une exigence théologique, dans le difficile combat qu'il mène contre les détracteurs de la résurrection, Teilhard pourrait le présenter comme l'aboutissement logique de sa *Weltnschauung* générale. Le 'pas' de la résurrection est si conforme, en effet à la problématique teilhardienne, qu'il n'a même pas besoin d'être décrit; il va de soi. Telle est peut-être la raison profonde pour laquelle Teilhard ne prend pas la peine d'élaborer séparément un problème de la résurrection du Christ".

[252] Cf. AMATO, Jesús el Señor, p. 526-527.

No que se refere à ressurreição de Jesus, seguindo o raciocínio de Crespy, parece-nos que nosso cientista se considerou, sim, na grandiosidade do mistério. Quando ele se refere à Ressurreição, afirma que foi um "tremendo acontecimento cósmico que marca [...] a tomada de posse pelo Cristo de suas funções de centro universal". A análise da nota testifica o que Crespy disse, a saber, que o que interessava, de fato, a Teilhard era o Cristo ressuscitado, isto é, o Cristo cósmico com todo o seu esplendor. Ele viu a consequência do mistério pascal com todo o seu esplendor.

Gustave Martelet viu, no conjunto da reflexão cristológica teilhardiana, uma possível lacuna no seu tratamento da Ressurreição. Esta deficiência foi devida à ausência dos estudos teológicos que ele recebeu. Martelet inovou! Afinal de contas é preciso fazer teologia com arte, com criatividade, com ousadia e no diálogo com a cultura! É preciso que a "*ratio theologica*", enquanto saber sensato e de sentido da experiência comum da vida humana, faça, na pós-cristandade, nascer novas auroras! Nosso autor despertou auroras no cristianismo!

Motivado por tal propósito, Martelet se baseou na categoria de neguentropia para, analogicamente, sugerir o que nosso cientista-místico diz com toda exuberância da dimensão cósmica do Cristo[253]. A neguentropia ou entropia negativa trata-se de um processo que enquanto a desordem global vai crescendo necessariamente, pode haver ilhas onde a ordem, a diferenciação cresce, a um preço de maior desordem[254].

Dominado pela evolução, de acordo com Martelet, Teilhard não viu em que consistiu a ressurreição para o Cristo: isto é, a ultrapassagem do limite da natureza. Ele não viu que a relação entre o Cristo histórico e o Cristo ressuscitado é a transnaturalização do corpo do ser humano, que é um corpo de morte em corpo glorioso. Nosso cientista-místico viu a importância da Ressurreição em todo o seu esplendor, mas não viu a causa. Isto é, ele viu o efeito sem a causa. O corpo mortal, dominado pela natureza na morte, tornou-se dominado por Cristo na Ressurreição. Jesus morreu com um corpo mortal e ressuscitou como Filho de Deus em um corpo glorioso.

A Ressurreição mudou as condições do corpo. O corpo do Ressuscitado inverteu a relação do Cristo com o mundo. No mundo, ele é a história mortal de Jesus de Nazaré. Na Ressurreição, ele é alguém que inverte o sentido da morte e faz com que sua relação com o

---

[253] Em nosso estágio em Paris, no ano de 2012, tivemos cinco encontros com Gustave Martelet (30/06/12; 28/09/12; 30/11/12; 22/12/12; 07/01/13). Nessas ocasiões ele esclareceu-nos questões acerca do nosso projeto e, sobretudo, em relação à vida e ao pensamento de Teilhard, a quem conheceu pessoalmente e do qual foi um dos grandes comentadores.

[254] Cf. MARTELET, La certitude, p. 47, nota 5. MARTELET, Résurrection, p. 51.

mundo não seja mais uma relação em que ele está no mundo, mas uma relação na qual o mundo está nele. "O improvável pode se realizar: o corpo pode, como o universo inteiro, ser destinado a viver. Uma nova aliança natural do ser humano com o mundo pode responder à aliança sobrenatural de Deus com o ser humano"[255].

A mutação do corpo de Cristo, obra da geração eterna do Pai e do Espírito Santo na história, foi *analogicamente* nomeada de *neguentropia absoluta*. Martelet utiliza este termo da ordem natural, física e evolutiva, e, em seguida, tenta estendê-lo à ordem da ressurreição de Cristo, numa perspectiva cósmica e escatológica. Entretanto, ele faz isso no sentido de uma *analogia* ou de uma *prefiguração*, e nunca no sentido restrito e empírico. Assim, a neguentropia *sugere* o conteúdo revolucionário que transborda do mistério da Ressurreição. Martelet assegura:

> Que a ressurreição do Cristo possa assim concernir/tocar o cosmo em sua última profundidade, implica, portanto, que a ressurreição tome e transfigure diretamente o *corpo*: este enraizamento orgânico do homem no coração do Universo, que condiciona simultaneamente a sua vitória de ser vivo e seu fracasso de mortal[256].

É em e por este corpo que o ser humano é, por sua vez, neguentropia estrutural do mundo e o fracasso dessa mesma neguentropia, já que as forças desestruturantes do universo terminam por triunfar sobre o ser humano, como elas o fazem sobre qualquer outro ser vivo. O ser humano é, em seu corpo, inseparavelmente ação e paixão: paixão dominadora e ação dominada. Essa ambiguidade o condiciona mortalmente à história em sua relação vital com o universo. Completa Martelet: "*Neguentropia estrutural* pela Vida que o anima e por seu poder incorporado de espírito, ele é apenas uma *neguentropia relativa* em relação a este mundo, já que a morte finalmente o devora"[257]. A morte é, portanto, o sinal, inscrito no cosmo, da finitude histórica do ser humano. Por ela, a natureza triunfa historicamente nele, sem que ninguém, humanamente falando, consiga modificar esse quadro.

A improbabilidade da ressurreição é divinamente plausível! Uma vez que a fé, sobre a base dos testemunhos apostólicos, afirma que Jesus ressuscitou, tudo modificou.

---

[255] MARTELET, La certitude, p. 42. "L'improbable peut se réaliser: le corps peut, comme l'univers entier, être destiné à vivre. Une nouvelle alliance naturelle de l'homme au monde peut répondre à l'Alliance surnaturelle de Dieu avec l'homme".

[256] MARTELET, Résurrection, p. 85. Grifo do autor. "Que la Résurrection du Christ puisse ainsi concerner le cosmos en sa dernière profondeur, implique donc que la résurrection saisit et transfigure directement le *corps*: cet enracinement organique, de l'homme au coeur de l'Univers, qui conditionne tout ensemble et sa victoire de vivant et sa défaite de mortel".

[257] MARTELET, Résurrection, p. 85. Grifos do autor. "*Néguentropie structurale* par la Vie qui l'anime et par sa puissance incorporée d'esprit, il n'est cependant qu'une *néguentropie relative* par rapport à ce monde puisque la mort finalement l'engloutit".

Como diz o Apóstolo: “Cristo, uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre, a morte não tem mais domínio sobre ele” (Rm 6,9). A Ressurreição transforma, pois, a relação do corpo com o mundo. De modo positivo e negativo que ele se revela na história, de inteiramente negativo e passivo que ele se torna pela morte, esta relação ressurge puramente positiva na ressurreição, de que a morte, por definição, é inteiramente excluída.

A ressurreição do Cristo é, portanto, a transformação radical dessa relação, ou então, como diz Martelet, seu metabolismo absoluto. Absoluto aqui significa que:

> a ressurreição de Jesus, sustentando o corpo do homem em relação ao mundo em estado de incorruptibilidade *total* (1 Cor 15,50), pode ser chamado, a justo título, de *metabolismo* absoluto. Ela representa, com efeito, a *transformação* das *transformações*, já que ela funda no homem e no Universo a vitória sem sombra da Vida que exclui toda morte[258].

Sob tal luz, o Cristo ressuscitado dos mortos, em seu corpo e, portanto, para o universo, torna-se o supremo mutante, o único transfigurado da história. Se a ressurreição do Cristo tem um sentido real, do ponto de vista cósmico, é que ela é, na história, a revelação decisiva do que podemos de hoje em diante chamar de neguentropia absoluta[259]. Não uma neguentropia relativa, própria do vivente, mas neguentropia absoluta que impõe ao sistema do mundo, onde não há vida sem morte, um tipo inteiramente novo de existência, em que há vida para sempre sem morte.

A Ressurreição significa uma tal mudança para o futuro do universo que ela representa uma segunda criação. Cristo é o único transfigurador potencial do mundo cuja revelação plena acontecerá na *parusia*. No Ressuscitado, a fé cristã designa o ser humano novo por excelência, o todo primordial e final, historicamente portador, por sua vitória sobre a morte, desta boa notícia até então desconhecida. Ele realizou nosso acabamento. Com certeza, a informação de que o Ressuscitado é o portador não diz respeito ao sistema interno da evolução cosmológica e biológica, que continua em seu curso segundo suas próprias leis.

A realidade da Ressurreição concerne primeiramente à trans-evolução pela qual os seres humanos e o universo devem passar, do estado mutilado que conduz à morte ao estado glorificado da morte suprimida. Ela concerne também a todas as consequências que um futuro assim configurado faz jorrar sobre o presente dos seres humanos. Programa da pregação dos

---

[258] MARTELET, Résurrection, note 68, p. 86. Grifos do autor. “La Résurrection de Jésus assurant au corps de l’homme comme rapport au monde un état d’incorruptibilité totale (1Co 15,50 et 25-29) peut être appelée à juste titre de *métabolisme* absolu. Elle représente en effet la *transformation des transformations*, puisqu’elle fonde dans l’homme et l’Univers la victoire sans ombre de la Vie qui exclut toute mort”.

[259] Cf. MARTELET, Résurrection, p. 87.

apóstolos que nos anuncia em Cristo ressuscitado o Senhor do universo, o salvador do ser humano e o princípio de uma vida transformada[260].

É a Ressurreição que, de acordo com Martelet, permite dizer o que Teilhard fala com "exuberância" do Cristo cósmico. O ato da Ressurreição é o fundamento da passagem do Jesus da história ao Cristo cósmico. O corpo mortal é dominado pela natureza e a Ressurreição supõe que o Cristo na morte inverta essa relação.

No percurso realizado nesta segunda parte, em que foram trabalhados os três mistérios, a Encarnação, a Redenção e a Ressurreição de Jesus, numa visão orgânica e ascensional, no cone do tempo e do espaço, constatamos que pela Encarnação, o Verbo de Deus entrou no cosmo, retomou, renovou e continua renovando a criação, a qual jamais cessou de animar, de polarizar, de atrair, de unificar, de revivificar. A Encarnação é a "dobradiça da história" em que se unem o devir natural do ser humano e seu devir na história da Salvação. O advento do Cristo como ser humano na história inaugura o crescimento da humanidade em seu corpo e situa o eixo da evolução no coração da Igreja, como veremos no próximo capítulo. A Redenção comporta um lado doloroso, o Cristo que carrega os pecados do mundo, mas se manifesta também endireitando toda a marcha da cosmogênese. Há uma ênfase no desenvolvimento de uma concepção positiva do Redentor no contexto da história evolutiva. A Ressurreição anuncia uma transformação que realizará toda a criação: o cosmo está em Deus e o ser humano apenas pode pensar a si mesmo em laço com o universo.

Este desenrolar tão existencial da ação divina que promove o metabolismo absoluto - transformação das transformações no processo evolutivo - revela-nos, com toda a reverência e admiração, o *Christ toujours plus grand*, ou a *cristogênese na história do ser humano*. Se o movimento da cosmogênese é uma subida para a biogênese, depois para a antropogênese e, por fim, para a noogênese, Deus é sempre aquele que desce, que se abaixa, que abraça todo o universo no percurso da cristogênese.

Com certeza, o que brota dessas análises abre perspectivas para repensar a dimensão *antropológica* da Redenção. Em virtude disso, o cristão pode experimentar um encontro íntimo com Deus-amor, que se apresenta a ele como o termo de uma união pessoal. A consciência que o cristão tem de sua relação com o cosmo é capaz, sem dúvida, de desenvolver outro olhar sobre o meio ambiente, porque ele se revela agora como meio divino – espaço sagrado.

---

[260] Cf. MARTELET, La certitude, p. 48.

## Anamnese prospectiva

A partir de tudo o que a ciência atesta do universo cosmológico e biológico, por detrás dessa tapeçaria que continua a ser tecida, a ação criadora e criativa de Deus nos surpreende. É notável, por exemplo, como, no encontro da teologia com a evolução, podemos aprofundar o sentido encarnatório, *kenótico* e pascal da relação de Deus com o mundo. Como diz a Constituição *GS* §22, reconhecemos os frutos maduros do Verbo encarnado, crucificado e ressuscitado, na cruz do ser humano e do mundo. Aí se continua e se perpetua o mistério pascal.

Como foi demonstrado nesta segunda parte, Teilhard bebeu nas fontes cristãs. Todavia, o seu diferencial em relação à cristologia dogmática é, de fato, uma extensão da reflexão cristológica, agora pensada em termos orgânicos — a cristogênese. Esta reflexão tem imanência no cosmo e, ao mesmo tempo, o transcende. Cristo está no interior do ser humano e no interior do cosmo. A partir daí, a cristogênese vai ganhando extensão e lança alguns *insights* que nos ajudam a pensar a dimensão *antropológica* da Redenção.

Não podemos imaginar a corporeidade ressuscitada de modo adequado. O que é certo é que, como diz São Paulo, "assim como trouxemos a imagem do ser humano terrestre, assim também traremos a imagem do ser humano celeste" (1Cor 15,49). Acreditamos que essa imagem do ser humano celeste esteja sendo construída em nosso peregrinar. Os três movimentos de beatificação, como crescimento do corpo e do espírito, que o jesuíta explorou, parecem-nos constituir fecundas fruições para caracterizar de maneira inacabada o caráter ressurrecional de nosso corpo. Dentre eles, destacamos alguns elementos.

Trabalho e unidade. Com relação ao ser pessoal, corpóreo, afetivo, que vamos forjando com a riqueza de nossas experiências, aprimoradas sempre mais no trabalho, na unidade da conduta, pensamos que tais dinâmicas podem ser compreendidas e recebidas como antecipações da glória a vir. A ressurreição é o acabamento desses discernimentos, movimentos e transformações.

Relação e amor. Ser corpo é estar em relação, ser relação é estar em comunhão, diferentes, mas religados no amor. "É o amor que constrói fisicamente o universo"[261]. Afirma

[261] TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 90.

em *L'Energie humaine* que o amor se representa e nele se experimenta a atração do centro para o qual tudo converge[262].

Terra e cosmo. Podemos conceber, com efeito, nosso corpo como um cordão umbilical que nos liga ao nosso *habitat* terrestre e ao universo. Nessa união telúrica e cósmica, podemos exercer nossa vocação humana e cristã, contribuindo para o despontar de "um céu novo e uma nova terra" (Ap 21,1).

A morte realiza uma "ex-centração", a saída de nós mesmos levando-nos a um retorno a Deus, à incorporação final "*in Christo Jesu*". Ora, aos fundamentos dessa esperança, ajuntamos o caráter corporal de nosso laço com o Cristo, tanto enfatizado por Teilhard. Os laços com Cristo não são somente espirituais; são, primeiramente, corporais. A Ressurreição é o evento em que a comunhão escatológica dos ressuscitados corporalmente em Cristo se manifesta em plenitude. Como disse o teólogo Hans Von Balthasar (1905-1988), comentando Charles Péguy (1873-1914), "ter um corpo é tocar o corpo de Cristo"[263]. É pelo fato da crença que estamos ligados com todas as fibras do nosso ser ao corpo de Cristo; por ele não permanecemos estranhos ao poder da Ressurreição que reina no nosso corpo.

Nesta reflexão sobre o corpo, não poderíamos deixar de tecer algum comentário sobre a posição de Georges Crespy e de Gustave Martelet. O primeiro sustenta que o corpo do Ressuscitado não embaraçou Teilhard. Nosso autor era tão dominado pela glória do Cristo no seu mistério pascal que, talvez, a questão antropológica da Ressurreição de fato não lhe tenha despertado a atenção. Martelet é de opinião que quando Teilhard se refere ao Cristo histórico, tem em mente o Ressuscitado. Acreditamos que a ciência – referimo-nos aqui às categorias de entropia e neguentropia – parece pressentir alguma misteriosa sabedoria. Enquanto analogia empregada em relação ao conteúdo que transborda da Ressurreição, Martelet, pensamos, foi audacioso.

Uma vez que a neguentropia significa energia convertida de uma forma em outra, essa categoria parece *sugerir* como a presença de Cristo pode estar no universo em evolução. Os teólogos André Dupleix e George Maloney falam da ação permanente do Cristo no seio da criação e no cosmo, em termos de *energia crística universal*, por sua vez sobrenaturalizante e ultra-humanizante[264]. Podemos dizer que o corpo glorificado de Cristo guarda uma relação transcendental com o universo material, mas não que Ele atue de forma *física* e direta sobre

---

[262] Cf. TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 44.

[263] BALTHASAR, Hans Urs Von. *La Gloire et la Croix*. Paris: Aubier, 1972. v. 2, p. 361.

[264] Cf. DUPLEIX, Christ présent et universel, p. 125. Cf. MALONEY, The Cosmic Christ, p. 206-207.

*todos* os corpos. Tal "transfiguração das transfigurações" ocorre apenas por uma intervenção especial de Deus, jamais compreendida e explicada pelas ciências físicas, permanecendo como mistério, objeto e verdade de fé.

## Conclusão da segunda parte

Buscamos demonstrar, nesta segunda parte, em que medida os mistérios da vida de Jesus de Nazaré revelam a cristogênese na história do ser humano e suas implicações para pensar a dimensão *antropológica* da redenção. A noção de cristogênese, como mencionado na primeira parte, é uma das ideias matrizes do pensamento teilhardiano, que evoca a relação entre o Cristo e o processo evolutivo. Ao trabalhar essa categoria de modo "orgânico" e "fisicista", ele extrapolou a concepção dogmática referente a Cristo.

A construção cosmo-cristológica, revitalizada com o apoio das ciências naturais, ganha abertura existencial. Ao abordar os mistérios da vida de Cristo numa perspectiva orgânica e ascensional, Teilhard mostrou como Deus pode atrair os seres humanos alcançando-os através do processo evolutivo e unificador do universo. Para tal intento, fundou esta perspectiva sobre a relação física entre o Cristo, a humanidade e o mundo material. Nos três capítulos trabalhados, constatamos que o autor, ao transpor os dados da revelação para sua visão científica, manteve-se fiel às fontes cristãs. A maneira, porém, como ele construiu a sua reflexão cristológica foi inspirada pela teologia natural e não pela história de Jesus.

O exame do mistério da Encarnação na visão cosmogenética apresenta esse evento como o maior salto que se produziu na história humana. O Cristo, visto a partir da perspectiva paleontológica e cosmológica, em dimensões universais e sobrenaturais, marca o processo fundamental da *cefalização*. Ele venceu a ignorância, devolveu ao universo o gosto de seu futuro e revestiu nossa humanidade dos esplendores do universo. A Encarnação que se prolonga até a *parusia* foi enfatizada como na patrística grega. Este mistério não é um acontecimento singular em um momento preciso da história. "É um movimento em curso que transforma o mundo e cria a realidade histórica na qual entra o mundo"[265]. Daí os três mistérios encadeados: criação, Encarnação, Redenção. No contexto de um mundo em evolução convergente, eles são vistos como as três faces complementares de um único

[265] GRUMETT, Teilhard de Chardin's Evolutionary, p. 527.

processo: a *pleromização*, a unificação gradual de todas as coisas em Cristo na plenitude do *pleroma*.

A teologia da encarnação encontra-se fundamentada na assertiva de que o corpo de Cristo está inserido no cosmo, ligado organicamente a ele. Esta sua influência física sobre toda a realidade cósmica, de modo a melhor exercer sua função universal, encontra-se edificada sobre três pilares: ele é o corpo enquanto pessoa de Jesus de Nazaré; ele constitui um centro pessoal para a humanidade e o mundo material; este centro pessoal é um centro físico.

O mistério da Encarnação revelou-nos que a cristogênese na história do ser humano abre, de fato, algumas chaves de leitura para pensar a dimensão *antropológica* da Redenção. Entre elas, a presença ubiquista de Cristo no universo ardente e agitado pode ser experimentada de forma mais perceptível ao cristão, cuja responsabilidade na transformação da "santa matéria" surge como caminho para o encontro com o Vivente-pessoal.

Ao conceito fundante de centro físico que emerge da teologia da encarnação, Teilhard ligou os dados da Revelação concernentes à morte e ressurreição do Cristo, mistérios que trabalhamos separadamente, mas vistos conjuntamente pelo autor. O destaque para a "face criadora da redenção" constitui um passo essencial para uma compreensão mais extensa da relação entre o Crucificado, a originalidade do ser humano e o processo evolutivo. Nessa reflexão sobre a Redenção, Cristo não somente carrega os pecados do mundo, mas também o peso de um mundo em evolução. A Redenção sugere-nos, pois, que a cristogênese na história do ser humano o capacita a encarar e a viver suas labutas existenciais com outro olhar. Tal postura vivida em união com o Crucificado representa metamorfose redentora para a humanidade em progresso.

O mistério da Ressurreição em conexão com a cruz e a *parusia*, refletido em sentido orgânico e ascensional, marca definitivamente a tomada de posse do Cristo como centro total e universal, "*omnia in ipso constant*", com a função cósmica de ômega. O autor não se concentrou na natureza da Ressurreição, porém considerou os efeitos e as consequências na perspectiva de uma salvação em dimensão trans-histórica. O mistério do corpo do Ressuscitado, analisado sob a categoria da neguentropia absoluta, parece sugerir a presença de Cristo num universo em evolução em termos de *energia crística universal*. O mistério da morte-ressurreição possibilitou-nos identificar que a cristogênese na história do ser humano conduz a humanidade a crescer rumo à sua perfeição escatológica; pelos

movimentos de beatificação, o ser humano escala patamares de uma maior consciência. Nessa dinâmica, com certeza, ele está experenciando verdadeiras ações salvíficas em sua existência.

O *Christ toujours plus grand* continua crescendo... Para frente, toma lugar no desenvolvimento contínuo da fé da Igreja, na Eucaristia, no corpo místico. O mistério da Encarnação, como mencionamos, completa-se na *parusia*. Todavia, no intervalo que antecede este último evento, a missão da Igreja desponta como um movimento para um mundo já predisposto a receber o Cristo. Trata-se de uma predisposição, uma orientação natural a receber a graça conferida pela ação sobrenatural do Cristo. A Igreja é completamente dependente em sua aderência à ação física e criativa do Cristo na transformação do mundo material. A partir dessa concepção, intuímos a hipótese de a cristogênese surgir como divinização e transfiguração. Neste grandioso cenário, a teologia natural ressurge, agora, "*in Christo Iesu*", isto é, com o Cristo em seu centro. É o conteúdo da terceira e última parte.

# PARTE III

# A CRISTOGÊNESE COMO DIVINIZAÇÃO E TRANSFIGURAÇÃO

# "IN IPSO ENIM VIVIMUS ET MOVEMUR ET SUMUS"[1]

## Introdução[2]

> *O Amor é a mais universal, a mais formidável e a mais misteriosa das energias cósmicas* [...]. *É verdadeiramente possível à Humanidade continuar a viver e a crescer sem se interrogar francamente sobre o que ela deixa perder de verdade e de força em seu incrível poder de amar?*[3]

Os mistérios da vida do Nazareno trabalhados na parte precedente evidenciaram que a *cristogênese na história do ser humano* suscita a presença dinamizante, amorosa, energizante e sustentadora do Cristo para a humanidade e o cosmo. Os seres humanos e o mundo que os abriga encontram-se centralizados naquele "*omnia in ipso constant*". Reconhecemos que essas evidências, constatadas em nosso percurso investigativo, são confirmadas pelo olhar de John Haught. Ele nos assegura que os mistérios da vida de Cristo podem ser ampliados a proporções cósmicas sem precedentes pelas descobertas das ciências naturais[4].

O Cristo, por sua encarnação, nascimento, morte e ressurreição, reina de hoje em diante sobre um universo temporal tanto quanto espacial. Ele é seu cume, seu termo, sua

---

[1] "Nele vivemos, nos movemos e existimos" (At 17,28).

[2] Para levar adiante o objetivo desta última parte e demonstrar a terceira e última hipótese de nosso trabalho, apoiar-nos-emos, na Escritura, na Patrística, na Tradição, no Magistério. A seguir, no conjunto dos escritos teilhardianos, com exceção dos escritos científicos; por fim, em algumas obras *cristológicas* dos comentadores clássicos de Teilhard, já citadas na segunda parte além de outras: BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine. *La Personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*. Paris. Seuil, 1967; GRUMETT, David. *Teilhard de Chardin*: theology, humanity and cosmos. Leuven: Peeters, 2005. (Studies in philosophical theology, 29); MOONEY, Christopher F. The Body of Christ in the writings of Teilhard de Chardin. *Theological Studies*, Washington, v. 25, n. 4, p. 576-610, dec. 1964. O vocábulo "*transfiguração*"/"*transformação*", é empregado por Teilhard para se referir à passagem à ordem sobrenatural. É uma palavra essencial em sua dialética.

[3] TEILHARD, L'Energie humaine, t. 6, p. 40. "L'Amour est la plus universelle, la plus formidable, et la plus mystérieuse des énergies cosmiques [...]. Est-il vraiment possible à l'Humanité de continuer à vivre et à grandir sans s'interroger franchement sur ce qu'elle laisse perdre de vérité et de force dans son incroyable puissance d'aimer?"

[4] Cf. HAUGHT, Cristianismo e ciência, p. 156.

finalidade viva. Esta finalidade está intimamente ligada à ideia de progresso. Desde que Teilhard conheceu a evolução em 1911, deixou-se orientar para o futuro, do absoluto estático das pedras para o irreversível movimento da vida e do espírito... O Cristo-ômega, está no cume, sustentando a obra da criação que prossegue com a "influência de sua Pessoa e de sua oração".

Nesta última parte, levantamos a ideia de que o *Christ toujours plus grand* deifica o ser humano e transfigura o mundo no qual "vivemos, nos movemos e existimos" (At 17,28), de onde se origina o título *Cristogênese como divinização e transfiguração*. Cogitamos que, ao evidenciar este percurso, demonstraremos também em que sentido se dá a dimensão *teológica* da Redenção, que acontece nesse movimento "para a frente", até a transfiguração do cosmo. Como mencionado na introdução, a cristogênese, analisada em sua extensão, sugere-nos uma ampliação da obra da Redenção. Os três próximos capítulos visam a fornecer alguns dados para comprovar essa hipótese.

No capítulo sétimo, "*As extensões reais e físicas da Presença eucarística*", a visão de Teilhard sobre a Eucaristia é grandiosa! Ele viu esse sacramento como que tipo e antecipação da deificação do ser humano, da divinização do mundo. A Eucaristia influencia indiretamente o universo com as energias divinas. Na hóstia, descobrimos o Ressuscitado já transfigurando, o real, pois ele tem o poder de transnaturalizar finalmente a totalidade do mundo. Nutridos da força do Ressuscitado, trabalhamos de modo a edificar um mundo mais humano e afrontar todas as formas de morte. O destino da Igreja é o de conduzir a evolução humana para o Cristo-ômega entre a Ressurreição e a *parusia*. Na Eucaristia, Teilhard contemplou o prolongamento da encarnação do Verbo e a promessa da transfiguração do mundo[5].

O capítulo oitavo, *A Parusia: o triunfo final do Cristo Redentor*, aborda o triunfo final da Redenção, em que se realiza a consumação definitiva da união criadora e transformadora pela evolução, culminando, assim, na transfiguração e na glorificação do universo e do ser humano. Dito em outros termos, trata-se da *pleromização*: uma síntese misteriosa "do que é criado com o que é não criado". Ou, melhor, o encontro escatológico de Cristo, alfa e ômega, com o cosmo, por ele construído evolutivamente, no tempo e no espaço, com amor e sabedoria.

No capítulo nono, abordaremos o tema *A teologia natural cristã*. Na primeira parte de nossa pesquisa, capítulo 1 (seção 1.3), mostramos como a teologia natural tem

---

[5] Cf. LUBAC, La pensée religieuse, p. 88.

trabalhado com um discurso, muitas vezes, sem a figura do Cristo. Agora, fechamos nossa pesquisa afirmando que o Cristo deve estar no centro da teologia natural evolutiva. A reflexão cristológica teilhardiana, desenvolvida no quadro de uma teologia natural, tem o diferencial de colocar o Cristo no centro do seu discurso. Atualmente, o "Magistério da Igreja" começa a compreender melhor, com o advento da ecoteologia, que o universo, junto com a terra, é o meio divino, espaço sagrado, repleto de grande presença.

Os *prolegômenos* dão sempre o toque de entrada ao desdobramento em questão. Eles armam uma expectativa, criam uma motivação. A *anamnese prospectiva* jamais encerra. A reflexão rememora alguns pontos mais importantes e, modestamente, vai ensaiando alguns passos nos desafios que nos propomos.

# 7 A EUCARISTIZAÇÃO DO SER HUMANO E DO COSMO[6]

## Prolegômenos

O universo, originado do *Big-Bang*, continua a desenvolver-se, emergindo de forma incessante, mesmo que imperceptível. A vida, em todas as suas formas, nasce sustentada pela haste de uma interminável evolução. Nesse cenário, o ato criador se reveste, desde o início, das características de uma páscoa. Ele é totalmente crístico. À "metafísica *kenótica* de Deus"[7] corresponde, num cenário de cosmogênese, uma metafísica da ação sacramental.

A espiritualidade eucarística foi um dos traços da vida interior de Teilhard. Henri de Lubac afirma que a síntese vital de todos os aspectos do Cristo teilhardiano se encontra realizada no mistério eucarístico[8]. Quando jovem, nosso autor participou de uma disputa teológica sobre o tratado da Eucaristia, no fim dos seus estudos em Hastings (1912). Durante a Primeira Guerra Mundial, encontrando-se impossibilitado de celebrar a missa, ressentiu vivamente as privações do sacramento, o jejum prolongado das missas. O ensaio poético e místico *Le Prêtre* (1918), composto nesse período, confirma como a Eucaristia nutria seu pensamento religioso[9].

A presença eucarística é o símbolo e o sinal concreto de que a *kenose* de Cristo na matéria, como Teilhard designou a encarnação histórica, é um fato estendido a todo o universo. Esta realidade constitui, pois, uma promessa de sua possível transfiguração.

Seguindo o teor da reflexão fisicista e orgânica aplicada à Eucaristia, perguntamo-nos:

– Qual o alcance que o *Christ toujours plus grand* recebe no mistério eucarístico?

---

[6] Nesta última parte, sobretudo no capítulo sete, recorreremos com frequência ao volume IV das Obras completas *Le Milieu Divin*. Faremos algumas citações em notas de rodapé utilizando a versão portuguesa da obra. O recurso ao livro em *português* destina-se a tornar o leitor ciente do significado de alguns termos teilhardianos que não se encontram no *Nouveau Lexique Teilhard de Chardin*, além das notas explicativas de expressões latinas que o autor utilizava com frequência. Essas notas foram feitas pelo filósofo José Luiz Archanjo, em: TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O Meio Divino*. Ensaio de vida interior. São Paulo: Cultrix, 1981. Desta obra extraímos as notas aqui utilizadas. Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 312-324.

[7] HAUGHT, Deus após Darwin, p. 75.

[8] Cf. LUBAC, La pensée religieuse, p. 87.

[9] Sua meditação *Le Prêtre* (1918) é um primeiro ensaio do que posteriormente será a redação de *La Messe sur le Monde*. Este opúsculo também lançou intuições preciosas acerca das extensões do sacramento na economia do mundo.

– A Encarnação encontra-se interligada à Eucaristia. Nessa visão, Cristo é o centro físico da humanidade e do cosmo: em que sentido, porém, através da Eucaristia, podemos reconhecer Cristo como centro físico?
– Como uma renovação da concepção metafísica da consagração eucarística pode contribuir para a missão e para a espiritualidade cristãs?

O capítulo se propõe investigar como o mistério da Eucaristia nos revela a *cristogênese como divinização e transfiguração*, bem como suas possíveis implicações para pensar a dimensão *teológica* da Redenção. As três seções propostas levantarão alguns elementos para alcançar este objetivo.

A primeira, *"As extensões reais e físicas da presença eucarística"* (7.1), será dedicada a uma visão geral da concepção eucarística teilhardiana. O sentido de Cristo como centro físico ganha clareza em relação à Eucaristia. Os atos da liturgia cósmica, a oferenda, a consagração, a comunhão, testificam-nos as extensões da Eucaristia.

Em *A eucaristização do ser humano e do universo: o "Meio Divino"* (7.2), a ação sacramental do Cristo ultrapassa amplamente os limites sensíveis do altar. O universo, campo das ações, dos esforços e dos fracassos humanos, torna-se *eucaristizado* pela extensão do sacramento do altar na vida dos fiéis e do mundo.

Concluindo com o capítulo *A eucaristia e a Igreja, Corpo místico de Cristo* (7.3), mostraremos como, pela Eucaristia, somos transubstanciados no corpo místico de Cristo. A vida *eucaristizada* do cristão deve canalizar sua energia rumo ao Deus do alto e ao Deus à frente. A tarefa do cristão é realizar a junção desses dois movimentos, produzindo, como resultado, a energia combinada do amor humano e da caridade cristã.

## 7.1 "AS EXTENSÕES REAIS E FÍSICAS DA PRESENÇA EUCARÍSTICA"[10]

Jesus, na refeição de despedida com os seus discípulos (cf. Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Jo 13,1-38), instituiu profeticamente o sacrifício eucarístico de seu corpo e sangue, no anúncio "fazei isto em memória de mim" (Lc 22,19). Ao dizer sobre o pão "Isto é o meu

[10] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 93. Evidentemente é impossível sequer assinalar aqui a abrangência da teologia eucarística. Nosso interesse ao citar alguns dados escriturísticos, patrísticos, da Tradição e do Magistério é, justamente, recolher a essência dessas fontes sobre a eucaristia. Esse procedimento é o pilar de nossas investigações e confrontações com o esquema eucarístico concebido por Teilhard. Os ensaios teilhardianos nos quais encontramos os textos sobre a eucaristia são: Id. Le Milieu Divin, v. 4, p. 150-153; 171. Id. Science et Christ, v. 9, p. 92-94. Id. Comment je crois, v. 10, p. 23-25; 193-195. Id. Les directions de L'Avenir, v. 11, p. 44. Id. Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 287-289; 294; 352. Id. Le coeur de la Matière, v. 13, p. 109.

corpo" (Mc 14,22), ele faz do pão sacramento da sua entrega na cruz. Ele mostrou aos discípulos que a salvação não vem da memória dos ritos sacrificais do passado, mas da entrega real de sua vida, do amor levado ao extremo. Com tal gesto, ele interpreta sua morte violenta como consumação da ação libertadora de Deus, comemorada na páscoa judaica, e lhe dá sentido. Fundamenta, também, a Eucaristia que os discípulos, guiados pelo Espírito, celebrarão após a sua ressurreição[11].

A Patrística refletiu sobre os sacramentos sem preocupação sistemática, mas a partir da celebração vivida em comunidade. O que emerge da teologia dos Padres gregos para a compreensão dessa prática é a relação dinâmica entre nossa comunhão com o corpo e o sangue do Senhor e nossa participação escatológica em sua morte e ressurreição. Destacamos, por exemplo, a inspiração de São Gregório de Nissa, que brota da imagem da levedura numa fornada de farinha. Essa imagem sugere a inversão do poder das relações visíveis entre o corpo humano e o corpo eucarístico, na descrição da hóstia:

> Aquele corpo que recebeu a imortalidade da parte de Deus quando ele está em nossos (corpos) traduz e transmuta o conjunto nele. O Corpo imortal, pelo fato de estar no íntimo daquele que o recebe, muda o conjunto em sua própria natureza... A simples estrutura de nosso corpo não possui nada que lhe pertence que seja conhecível por nós para sustentá-lo junto, mas permanece na existência graças a uma força que é introduzida nele[12].

A teologia eucarística teilhardiana terá claras afinidades com esta imagem de São Gregório. Santo Tomás reconheceu a Eucaristia em seu caráter de sinal e de realismo. Ele relacionou o evento do passado (paixão do Cristo) ao presente (a unidade do corpo místico) e à glória futura. Distinguiu três níveis: o que é sinal (as espécies do pão e do vinho); o que é ao mesmo tempo sinal e realidade (o corpo e o sangue de Cristo efetivamente presentes, mas sinais eficazes da graça); o que é realmente realidade (a graça)[13].

---

[11] O termo grego *Eukharistia* (ação de graças), atestado desde o fim da era apostólica, ou pouco depois pela *Didachè*, provém de Lc 22,19 e 1Cor 11,24. GY, Pierre-Marie. Eucaristia. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 676-687. p. 676; 679. A eucaristia, quer designe ação litúrgica do memorial da paixão e morte do Senhor, quer designe a atitude do cristão de dar graças, expressa a verdade da vida cristã e da Igreja.

[12] NYSSA, Gregory of. The Great Catechism §37. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series: II, v. 14 vols. MI: Eerdmans, 1961. p. 504-506. Citado por GRUMETT, The Eucharistic, p. 24. "That body to which immortality has been given it by God, when it is in ours, translates and transmutes the whole into itself... The immortal Body, by being within that which receives it, changes the whole to its own nature... The mere framework of our body possesses nothing belonging to itself that is cognizable by us, to hold it together, but remains in existence owing to a force that is introduced into it".

[13] Cf. RAULIN, Albert. Introdução. In: TOMÁS, de Aquino, Santo. *Summa theologica*: III parte, questões 60-90. São Paulo: Loyola, 2006. v. 9, p. 237-238. p. 238.

Refletindo sobre a substância do pão e do vinho, e seus acidentes, sobre a substância do corpo e do sangue e dos seus acidentes, Tomás chegou a um termo. Essas distinções não explicam o fundo do mistério, que deriva unicamente do poder de Deus[14]. Considerando a conversão eucarística, ele sustentou que as substâncias do pão e do vinho são transformadas no corpo e sangue do Cristo, enquanto os acidentes do pão e do vinho, em sua aparência e sabor, permanecem inalteráveis (TOMÁS Aq., *ST*., III, q. 75, aa 5-6).

O Concílio de Trento (1545-1563), testificando a presença real do Cristo na Eucaristia, afirmou: "Depois da consagração do pão e do vinho, Nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e [verdadeiro] ser humano, está contido verdadeira, real e substancialmente sob a aparência daquelas coisas sensíveis" (DH 1636). Explicitando o porquê da presença real permanente de Cristo no sacramento da Eucaristia, declarou:

> Pela consagração do pão e do vinho realiza-se uma mudança de toda a substância do pão na substância do Corpo de Cristo, Nosso Senhor, e de toda a substância do vinho na substância de seu sangue. Esta mudança foi denominada pela santa Igreja católica transubstanciação (DH 1642).

A presença real é sacramental![15] A transubstanciação diz respeito à realidade última. A realidade última que se vê no pão e no vinho é Cristo presente, que se torna oferenda santa para a salvação do mundo inteiro. Quanto ao caráter sacrifical da celebração eucarística, o documento declara:

> Este nosso Deus e Senhor, embora se houvesse de oferecer de uma vez por todas a Deus Pai sobre o altar da cruz por sua morte, para ali realizar uma eterna redenção,
>
> contudo porque seu sacerdócio não se devia extinguir pela morte, na última ceia, "na noite em que era entregue" (1 Cor 11,23), *para deixar à sua dileta esposa, a Igreja, um sacrifício visível* [...], *pelo qual fosse reapresentado aquele sacrifício cruento que se havia de realizar uma única vez na cruz e seu memorial permanecesse até o fim dos séculos e seu poder salutar fosse aplicado para a remissão daqueles pecados que cometemos cada dia*... (DH 1740)

Na proposição acima, observamos três noções dinâmicas.

A primeira diz respeito à categoria de *reapresentação*. Há a referência dinâmica de duas presenças: da presença eterna daquele sacrifício cruento e da presença da Igreja. Embora o texto conciliar não mencione qual das duas presenças deva ser dinamicamente

---

[14] Cf. RAULIN, Introdução, p. 237.

[15] Giraudo explica-nos que, dizendo "sacramental", não devemos preocupar-nos somente com precisar o modo com que Cristo está presente sob as espécies do pão e do vinho. Devemos também evidenciar como sua presença está ordenada, antes de tudo e sobretudo, à nossa comunhão, que chamamos de "sacramental". GIRAUDO, Cesare. "*Num só Corpo*". Tratado mistagógico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003. 8; 85-93; 468; 521-522. 521-522. p. 3 (Theologika, 10).

referida à outra, pressupõe-se, segundo Giraudo, que os padres tridentinos entendessem reapresentar a nós o evento fundador.

Em segundo e terceiro lugar, aparecem as noções de memorial e eficácia salvífica[16]. A Igreja, assim, atualiza os gestos de Jesus na última ceia. Nessa dinâmica, os participantes são transportados, com os pés da fé, ao Calvário e ao sepulcro do Ressuscitado, para participar da redenção adquirida no sangue de Cristo[17].

Na grande Sessão XXII, que trata da natureza sacrifical da missa, no capítulo 2, fala-se da finalidade expiatória do sacrifício eucarístico. "E, como neste divino sacrifício que se realiza na missa, o mesmo Cristo que se ofereceu a si mesmo de uma vez para sempre no altar da cruz de maneira cruenta, está contido e é incruentamente imolado" (DH 1743). Se cruenta foi a oblação única, incruentas são as oblações rituais.

Recebendo o corpo e o sangue sacramentais, tornamo-nos o corpo eclesial, que, na verdade, é a finalidade última da Eucaristia. Saindo da igreja, trazemos ao cotidiano do mundo todos os compromissos assumidos e reassumidos ao ritmo das celebrações. Empenhamo-nos verdadeiramente com o tecido social (pobres, viúvas, marginalizados, etc.).

Os filósofos Gottfried Leibniz (1646-1716) e Maurice Blondel (1861-1949) buscaram uma compreensão filosófica da natureza da transubstanciação[18]. As especulações que eles fizeram são antecipações da cosmologia eucarística teilhardiana. Leibniz, apesar de luterano, expressou sua crença na doutrina da presença real. Ele intuiu a complexa e curiosa "teoria do vínculo substancial", que, segundo os seus intérpretes, estava destinada a servir de apoio ao dogma católico da transubstanciação[19].

O filósofo alemão partiu de um princípio. Tudo o que na natureza é mais que mecanicamente unido parece desfrutar de uma verdadeira substancialidade. A partir daí, ele especulou como, de várias substâncias simples, pode surgir uma substância nova, tendo ela mesma a unidade fundamental de uma verdadeira substância. É a propósito desta unidade que emergirá a questão do "*vinculum substantiale*". Não é sem importância destacar que a ideia

---

[16] Cf. GIRAUDO, Num só corpo, p. 468.

[17] Cf. GIRAUDO, Num só corpo, p. 85-93.

[18] Cf. BOEHN A. *Le "Vinculum substantiale" chez Leibniz.* Ses Origines Historiques. Paris: Vrin, 1962. (Études de Philosophie Médiévale, XXVI). BLONDEL, Maurice. *Une énigme historique*: Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur. Paris: Beauchesne, 1930. (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Esta obra de Blondel é uma retomada e um aprofundamento de sua tese doutoral: *De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium.* Paris: Alcan, 1893. David Grumett faz breves comentários acerca dos dois filósofos em sua obra e nos artigos citados em nota na introdução da segunda parte.

[19] Cf. BOEHN, Le "Vinculum substantiale", p. 1-2.

fundamental que comanda tal teoria é Deus, a única substância primitiva. "Para ele, toda substancialidade — e, portanto, toda unidade — tem sua fonte em Deus [...]. Todas as outras substâncias são derivadas: *substantiae derivativae*"[20].

A teoria do "vínculo substancial" constitui, então, uma relação cujo papel essencial é o de unificar o grupo das mônadas, de modo a constituir os corpos como verdadeiras substâncias. Este vínculo *substancializa* produzindo uma substância nova. O vínculo deve ser uma realidade em si e usufruir de uma subsistência independente daquela das mônadas[21].

Leibniz especulou sobre como as partículas individuais, ou mônadas, que compõem os elementos do pão e do vinho são recompostas na Eucaristia, no corpo de Cristo. Em correspondência com o jesuíta escolástico, Bartholomaeus des Bosses, escreveu:

> Poderia pensar que sua teoria da transubstanciação pode ser explicada ao conservar as mônadas, que parecem se ajustar perfeitamente à razão e à ordem do universo, mas com um vínculo de substância acrescentada por Deus, para unir o corpo de Cristo às mônadas do pão e do vinho, e o antecedente vínculo da substância destruída, e suas modificações e acidentes com ele. Assim, permaneceriam somente os fenômenos das mônadas do pão e do vinho, que estariam aqui mesmo que nenhum vínculo de substância fosse acrescentado por Deus a estas mônadas[22].

O filósofo Maurice Blondel, considerando a relevância da teoria do vínculo da substância de Leibniz para a compreensão da consagração eucarística e para a cosmologia, afirmou:

> Também, apesar de tantos esforços para fazer de seu *Vinculum* um ser superior, um vivificante, um *uniens quid*, Leibniz apenas concebeu um natimorto, menos ainda, uma palavra neutra, uma espécie de colchete, algo simultaneamente extrínseco e dependente; enquanto lhe teria sido necessária uma transcendência imanente a tudo o que atrai, anima e associa por dentro, no interior, um tipo de esboço de bondade e de perfeição. Nisso, ele caiu ainda sob o jugo de concepções que, porém, ele desejou e acreditou ter superado, mas sempre permanecendo a meio caminho da libertação[23].

---

[20] BOEHN, Le "Vinculum substantiale", p. 6. Grifos do autor.

[21] Cf. BOEHN, Le "Vinculum substantiale", p. 24. Grifo do autor.

[22] LEIBNIZ, Gottfried. Letter of 20 September 1712. In: *Philosophical Papers and Letters*. Dordrecht: Leroy E. Loemker, 1969. p. 607. Citado por GRUMETT, The Eucharistic Cosmology, p. 22. "I should think that your theory of transubstantiation can be explained by retaining the monads, which seem to fit the reason and order of the universe perfectly, but with a bond of substance added by God to unite the body of Christ to the monads of bread and wine, and the former bond of substance destroyed, and its modifications and accidents with it. Thus there would remain only the phenomena of the monads of bread and wine, which would have been there if no bond of substance had been added by God to these monads".

[23] BLONDEL, Une énigme historique, p. 130-131. Grifos do autor. "Aussi, malgré tant d'efforts pour faire de son *Vinculum* un sur-être, un vivifiant, un *uniens quid*, Leibniz n'a guère enfanté qu'un mort-né, moins encore, un mot neutre, une sorte d'agrafe, quelque chose d'extrinsèque et de dépendant à la fois; alors qu'il lui eût fallu une transcendence immanente à tout ce qu'elle attire, anime et associe du dedans, une sorte d'ébauche de bonté et de perfection. En cela, il retombe encore sous le joug de conceptions qu'il avait cependant voulu et cru dépasser, mais toujours en demeurant à mi-chemin de la libération". A teoria do vínculo substancial afirma que a substância material, sendo constituída, sustentada e preservada em Cristo,

Blondel era da opinião que as implicações da teoria do vínculo da substância se estendem para além da Eucaristia. Blondel e Teilhard corresponderam-se por intermédio do jesuíta Auguste Valensin (1879-1953), discípulo de Blondel[24]. Este último contribuiu para centrar a filosofia de Teilhard em torno do problema da ação, sobre a qual nosso autor enxertou uma energética, isto é, uma ciência da energia humana. Teilhard também a utilizou para tomar uma consciência mais clara de sua visão, que unifica organicamente o universo em torno do Cristo ressuscitado.

A teoria do vínculo substancial parecia ser relevante para compreender a consagração eucarística e o conjunto da cosmologia. Em uma de suas cartas a Teilhard, Blondel escreveu:

> A questão levantada por Leibniz e Des Bosses, concernente à transubstanciação eucarística, orienta-nos a conceber o Cristo, sem detrimento das mônadas componentes, como o vínculo realizador, vivificador de a toda criação: "vinculum perfectionis"[25].

O jesuíta, abraçando as implicações metafísicas de Blondel e a teoria do vínculo da substância de Leibniz, desenvolveu uma concepção eucarística segundo a qual a ação de Cristo é requerida para sustentar todas as substâncias combinadas no mundo. Em outras palavras, o conjunto da criação é fundamentalmente dependente do poder transformador da Eucaristia. Esta é vista como uma instância exemplar da ação divina na matéria, um fogo sagrado a incendiar os corações dos seres humanos para deificá-los[26]. Cristo é o verdadeiro laço que sustenta o mundo.

---

existe em estado santificado. Desse modo, a eucaristia é mais do que uma ação de graças. Ela é constituída pelo mesmo ato essencial, como que apresentando consistência à substância não eucarística. GRUMETT, Teilhard de Chardin, p. 131.

[24] Cf. LUBAC, Henri de. *Blondel et Teilhard de Chardin*. Correspondance commentée. Paris: Beauchesne, 1965. (Bibliothèque des Archives de Philosophie). As ressonâncias de Leibniz e de Blondel no pensamento teilhardiano se fazem perceptíveis. Segundo este último, "nous sommes littéralement faits les uns des autres, sans cesser d'être cet 'ineffabile individuum' [...], qui justifie le 'moi Seul et Dieu seul'de Newman. C'est même le sentiment de cette double réalité universelle et singulière qui m'a amené à étudier l'Action, à la fois expression de l'originalité incommunicable de l'être et fonction du tout [...]. De plus le problème de l'Incarnation m'est apparu dès lors (et peut-être même antécédemment à toute autre question philosophique) comme la pierre de touche d'une vraie Cosmologie, d'une Métaphysique intégrale". Lettre 5 déc. 1919, p. 21. Nessa mesma carta, Blondel refere-se ao *Cristo que cresce sempre mais* e que Teilhard denomina o *Christ toujours plus grand*. "Allons donc de l'avant, sans hésitation, dans le sens où, à mesure que le monde et l'homme grandissent au regard de l'homme, le Christ grandit davantage à nos yeux et à nos coeurs". p. 22.

[25] LUBAC, Blondel e Teilhard de Chardin, p. 21. "[...] la question posée par Leibniz et des Bosses à propos de la transsubstantiation eucharistique nous amène à concevoir le Christ, sans détriment pour les monades composantes, comme le lien réalisateur, vivificateur, de toute la création: 'vinculum perfectionis'".

[26] Teilhard não utiliza o termo *deificação* em nenhum dos seus escritos. No entanto, ele faz constante apelo à *santificação* do ser humano. Os termos *theosis*, *divinização* e *deificação* são sinônimos e se referem à

O mundo material é simultaneamente natural e oferecido à ação transformadora sobrenatural; estes fatos são revelados eclesialmente. A Eucaristia entra, pois, nesse esquema. Os sacramentos operam biologicamente no domínio da vida da união pessoal com Deus o que eles representam. Entrementes, em "nenhuma parte esta ideia de função orgânica do sacramento aparece com mais relevo que na eucaristia"[27]. A Eucaristia é o único sacramento ao qual se referem todos os outros. "Isto por boa razão, uma vez que por ela passa diretamente o eixo da Encarnação, isto é, da Criação"[28].

A sugestiva teologia eucarística de Teilhard faz parte da sua visão cosmológica. Nesta, o conjunto da criação se encontra fundamentalmente dependente do poder transformador da Eucaristia. A criação evolutiva é perpassada pelo eixo da Encarnação, que, por sua vez, inclui a Redenção. A Eucaristia é a presença do mistério total da Redenção ao longo do tempo: "o prolongamento natural do ato redentor e unitivo do Cristo"[29]. No poema devocional *Le Prêtre* (1918), no qual a linguagem de Leibniz e Blondel está claramente presente, Teilhard vê Cristo prolongando sua encarnação pela transubstanciação:

> Quando o Cristo, prolongando o movimento de sua Encarnação, desce no pão para o substituir, sua ação não se limita à parcela material que sua Presença vem, por um momento, dissipar. Mas a transubstanciação se aureola de uma divinização real, embora atenuada, de todo o Universo. Do elemento cósmico, onde Ele se inseriu, o Verbo age para conquistar todo o resto e nele se integrar [...]. O universo toma a forma de Jesus — mas, oh mistério, Aquele que se descobre é Jesus crucificado![30]

Percebemos, nessa citação, uma dilatação da noção tradicional de transubstanciação, como também a consideração ao evento fundador da nova e eterna aliança. Lembremos que Teilhard crê em uma criação evolutiva. Consequentemente, para ele, o universal manifesta-se melhor no presente. Bem mais que uma extensão espacial, as extensões

---

pneumatização do ser humano, sua santificação, pela ação do Espírito Santo. Este processo constitui, segundo os Padres gregos, entre eles Ireneu e Atanásio, o fim último da encarnação. Cf. DALMAIS, Irénée-H. Divinisation. In: VILLER, Marcel (Ed.). *Dictionnaire de spiritualité*: ascétique et mystique, doctrine et histoire. Paris: Beauchesne, 1957. v. 3, p. 1370-1460. De acordo com Jean Daniélou, *deificação* trata-se da transfiguração da natureza humana pelas energias divinas, pela ação do Espírito Santo. Cf. DANIÉLOU, Jean. Introduction. In: LOT-BORODINE, Myrrha. *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*. Paris: Cerf, 1970. p. 11-12. Optamos por este vocábulo pelo fato de que os escritos teilhardianos bebem nas fontes orientais e patrísticas.

[27] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 194.

[28] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 194.

[29] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 92-93.

[30] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 287-288. "Lorsque le Christ, prolongeant le mouvement de son Incarnation, descend dans le pain pour le remplacer, son action ne se limite pas à la parcelle matérielle que sa Présence vient, pour un moment volatiliser. Mais la trans-substantiation s'auréole d'une divinisation réelle, bien qu'atténuée, de tout l'Univers. De l'élément cosmique où Il s'est inséré, le Verbe agit pour subjuguer et s'assimiler tout Le Reste [...]. L'univers prend la forme de Jésus, — mais, ô mystère, Celui qui se découvre, c'est Jésus crucifié!"

universais da Eucaristia significam a consagração do espaço-tempo no instante presente da humanidade em marcha.

A união eucarística ocasiona não uma vaga divinização do mundo, mas o mundo divinizado no seio da Igreja, Corpo de Cristo, na história da Salvação[31]. A dinâmica do caráter sacrifical da celebração eucarística (reapresentação, memória, eficácia salvífica) e finalidade expiatória que Trento declarou não são explícitos sob a lavra teilhardiana. Nem sempre encontramos o emprego corrente das fórmulas especializadas dos manuais teológicos; no entanto, estão subentendidos.

As implicações da Eucaristia são tão vastas quanto as da Encarnação. Há uma comunhão contínua do começo da criação até sua consumação, que toma lugar no cenário cósmico e o transforma. A humanidade é sustentada pela ação do Cristo e progressivamente unificada pelo trabalho da Encarnação, exemplificado e continuado em uma incessante transformação eucarística[32].

As citações remetem, de imediato, à questão já evocada da *pleromização,* isto é, ao "mistério da união criadora do mundo em Deus", ao fazer vir a plenitude de Cristo ao mundo. Teilhard, em uma das notas de retiro, pouco antes de sua morte, escreveu: "Na eucaristia, o ponto relevante não é a 'transubstanciação' no antigo sentido da palavra (a substituição de uma matéria por outra) [mas] a 'Pleromização'"[33].

Esta visão desejava identificar o cenário cósmico da Eucaristia, muitas vezes não reconhecido pela prática cristã. Ainda mais. Evitar uma piedade muito refinada, de menor contato com o real. Assim, a intenção do autor foi clara: interpretar dignamente o lugar que a Eucaristia tem de fato na economia do mundo. Para isso, é preciso dar um lugar proeminente, no pensamento e na oração cristãos, às *extensões reais e físicas da Presença eucarística*[34]. Sem diminuir em nada o modelo clássico da teologia eucarística, o autor mostrou como ele pode continuar a expressar e a completar a grandeza, a dignidade e o drama da vida vivida em Cristo. Ao propor as "extensões" da Eucaristia, o alvo era mostrar que elas oferecem ao Cristo eucarístico e à nossa união com ele ressonâncias existenciais com o universo. E, neste sentido, para cada um de nós, da missa sobre o mundo.

---

[31] Cf. SCHELLENBAUM, Le Christ, p. 294-295.

[32] Cf. GRUMETT. Teilhard de Chardin, p. 137.

[33] Retreat notes of 27 September – 8 October 1953, NR, p. 338. Citado por GRUMETT, Teilhard de Chardin, p. 137.

[34] Cf. TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 93. Grifos do autor.

Aos olhos de uma visão experiente em constatar a presença luminosa e ativa de Deus nas entranhas do universo, essa busca parecia responder aos apelos do momento presente, além de se integrar admiravelmente em uma visão do mundo em marcha sob a influência crística. Nessa *Weltanschauung* há uma insistência no corpo de Cristo, como "centro físico" da humanidade e do cosmo. Como já mencionado no capítulo quatro (seção 4.3), três enfoques foram concedidos à questão. Entre eles, a conotação do termo físico aplicado ao mistério da Eucaristia.

Seguiremos apresentando a tentativa de Teilhard em mostrar uma eucaristia indissociada da função que ele reconheceu no Cristo — centro físico. A seguir, deter-nos-emos em sua concepção dos atos da liturgia cósmica. Como temos enfatizado, o vocábulo físico, no sistema teilhardiano, é análogo aos de material e pessoal, aos de natural e sobrenatural. Alguns autores acreditam que o vocábulo "físico" mais equivalente ao do uso teológico corrente diz respeito a ontológico. Como foi assinalado na seção 4.3, tal palavra pode ser aplicada a qualquer coisa que tenha existência na ordem concreta[35].

Em *Note sur l'union physique entre l'humanité du Christ et les fidèles au cours de la sanctification* (1919), encontramos o termo *físico* relacionado à manducação das espécies. O plano físico assinalado é diferente do contato quantitativo de nosso corpo com a hóstia. A união sacramental é representada por uma ligação real, maravilhosamente ativa e privilegiada, estabelecida constantemente pelo estado de graça[36]. Em *Panthéisme et Christianisme* (1923), constatamos o termo *físico* unido ao de "presença universal" do Cristo na Eucaristia:

> Quando o Cristo desce sacramentalmente em cada um dos seus fiéis [...], não é apenas para conversar com eles. É para anexá-lo um pouco mais, fisicamente, a Ele e a todos os outros fiéis na unidade crescente do Mundo. Quando Ele diz, pelo padre: "Hoc est Corpus meum" [...] Para além da Hóstia transubstanciada, a operação sacerdotal se estende ao próprio Cosmo que gradualmente, através dos séculos, a Encarnação, jamais acabada, transforma[37].

Com o destaque sobre o caráter físico de Cristo na comunhão, percebe-se a sua função de vínculo, conduzindo os fiéis e o cosmo a sua plena unidade. Em uma expedição científica, nesse mesmo ano, no deserto de Ordos, na China, Teilhard celebrou pela segunda vez *La Messe sur le Monde* (1923). Esse opúsculo, um dos seus mais finos escritos espirituais,

---

35 Cf. MOONEY, The Body of Christ, p. 592.

36 Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 24. Grifo do autor.

37 TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 90. "Quand le Christ descend sacramentellement dans chacun de ses fidèles [...], ce n'est pas seulement pour converser avec lui. C'est pour l'annexer un peu plus, physiquement, à Lui et à tous les autres fidèles dans l'unité croissante du Monde. Quand Il dit, par le prêtre: 'Hoc est Corpus meum' [...] Par delà l'Hostie trans-substantiée l'opération sacerdotale s'étend au Cosmos lui-même que graduellement, à travers la suíte des siècles, l'Incarnation, jamais achevée, transforme".

repartidos em cinco atos de liturgia cósmica, ressoam as intuições de Leibniz e Blondel[38]. Deparamo-nos com expressões tais como: o universo é uma "imensa hóstia"; "Cristo é o foco físico da criação", assim como "uma Energia que tudo pode dominar"[39].

Em *Mon Univers* (1924), são evocadas as "extensões reais e físicas da presença eucarística". O corpo de Cristo não pode permanecer limitado às espécies do pão e do vinho. Por ser ele antes de tudo ômega, forma universal do mundo, ele apenas pode encontrar seu equilíbrio e plenitude orgânicos assimilando misticamente tudo o que o cerca[40].

No ensaio *Le Milieu Divin* (1927), a ideia de Cristo, como centro físico, torna-se mais clara. Ao expor a natureza do meio divino[41], nosso autor sustenta que a camada humana da terra está perpetuamente sob o influxo organizador do Cristo eucarístico. Isso porque ele controla, do ponto de vista da organização do *pleroma*, todo movimento do universo. Em cada realidade à nossa volta, o Cristo revela-se e brilha como uma determinação última, como um centro. "Em sentido secundário e generalizado, mas em sentido verdadeiro, as espécies sacramentais são formadas pela totalidade do mundo, e a duração da criação é o tempo requerido para a sua consagração"[42].

A noção de Cristo como centro físico da humanidade e do cosmo parece-nos apontar não para o sentido primordial em que Cristo está presente na Eucaristia, mas para o sentido generalizado de que cada ser humano, como um corpo-pessoa, compõe, de algum modo, a superfície da matéria imersa em Deus. Contudo, no caso do Cristo, o ambiente vai além de qualquer limitação. Ele, através da Eucaristia, vincula-se como um corpo-pessoa a todo fiel em qualquer tempo e lugar. Ele está presente em tudo que compõe o ambiente interno e externo do fiel.

Dessa maneira, o Cristo torna-se fisicamente um elemento universal, um meio e um centro de energia pessoal e unificadora que controla, através da extensão de sua presença eucarística, o conjunto do movimento do universo. Evidentemente, o propósito de tal controle é a salvação da humanidade, a gradual organização do *pleroma* e, por fim, a construção de

---

38 Cf. TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 139-156.

39 TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 145, 146, 155.

40 Cf. TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 93; 105.

41 Exploraremos o conceito do "Meio Divino" na próxima seção (7.2). Já adiantamos ao leitor que essa expressão significa o mundo cristicamente compreendido e vivido em nível da fé.

42 TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 150-154. "En un sens second et généralisé, mais en un sens vrai, les Espèces sacramentelles sont formées par la totalité du monde, et la durée de la Création est le temps requis pour sa consécration".

uma nova terra. Exercendo tal controle, Cristo santifica a matéria e nos traz a promessa de uma eventual transfiguração.

Tendo em vista que físico é oposto a abstrato, como consequência da Encarnação, o meio divino transforma-se em uma "onipresença de cristificação" física. Tal onipresença é um real prolongamento da transubstanciação eucarística. É por isso que Teilhard pode então dizer que, num sentido secundário e generalizado, mas verdadeiro, as espécies sacramentais são formadas pela totalidade do mundo e que a duração da criação é o tempo requerido para a sua consagração.

A justo título, a noção de Cristo como centro físico torna-se necessária na reflexão cristológica teilhardiana, uma vez que o universo é visto em estado de gênese, convergindo para um polo de atração último. No entanto, quando o autor começou a utilizar a categoria de cristogênese em relação à caridade, à Eucaristia e à Igreja, constatamos que Cristo é um centro físico para a humanidade e o mundo, precisamente porque ele é o centro físico da Igreja. Voltaremos a essa questão no tópico 7.3. Sigamos com a análise dos atos da "liturgia cósmica": o ofertório, a elevação/transubstanciação e a comunhão.

Na liturgia cósmica, pão e vinho assumem dimensões cósmicas. A oferenda "que esperais verdadeiramente, aquela da qual tendes misteriosamente necessidade a cada dia para saciar vossa fome, para estancar vossa sede, não é senão o crescimento do mundo, arrebatado pelo devir universal"[43]. No ato da consagração, a única operação que desde sempre tudo plenifica - "*Hoc est Corpus Meum*" -, uma dupla operação se patenteia. Primeira: a cristificação do universo pela Eucaristia é a continuação da obra criadora e sacerdotal do Cristo, grande pai eterno. Segunda: a influência crística vai amadurecendo pouco a pouco o mundo para a idade da consumação, isto é, a *parusia*[44].

Santo Tomás acreditava que, no caso da Eucaristia, as substâncias do pão e do vinho podiam mudar, enquanto os acidentes do pão e do vinho persistiam em sua aparência e sabor. A descontinuidade que a doutrina da transubstanciação propõe quando uma substância é substituída por outra está ausente na reflexão de Teilhard. Para ele, como mencionado, o ponto principal em questão não era a transubstanciação, mas a *pleromização.* A transubstanciação "se aureola de uma divinização real" que se estende a todo o universo. "Essa 'auréola de divinização', associada com a visão da plenitude de Cristo no mundo,

---

[43] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 142. "[...] que vous attendez vraiment, celle dont vous avez mystérieusement besoin chaque jour pour apaiser votre faim, pour étancher votre soif, ce n'est rien moins que *l'accroissement du Monde* emporté par l'universel devenir".

[44] Cf. TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 93-94.

sugere uma continuidade entre substância e acidente mais do que uma distinção absoluta entre eles”[45].

Para Teilhard, na transformação eucarística da matéria, a *força* e a *aparência* do laço de substância é que mudam. Há, de fato, uma guinada em relação ao padrão da teologia eucarística. Acentua-se uma teoria da percepção. Esta requer do fiel a percepção da transformação do mundo, uma vez que ele se vê preservado em Cristo. O mundo, para a pessoa de fé, assume uma dimensão sacramental. Então é possível falar de uma transformação dos acidentes de uma substância eucarística, que é o ponto principal que a doutrina clássica da transubstanciação recusa. Isto se deve ao fato de que tanto a transformação eucarística quanto a percepção da humanidade da transformação são difundidas no espaço[46].

Assim como a consagração foi desenvolvida em um duplo sentido, há, na mesma proporção, um duplo modo de comunhão. Primeiro, pela comunhão o cristão entra em contato fisiológico com o Verbo Encarnado e, em um segundo modo, com o corpo do mundo em evolução[47]. No ato da comunhão, não é simplesmente o comungante que recebe a hóstia, mas Cristo quem, na hóstia, recebe o comungante. “O pão eucarístico é mais forte que nossa carne [...]; eis por que é ele que nos assimila, ao invés de nós, quando o comemos”[48]. Essa intuição é confirmada pela teologia eucarística de São Gregório de Nissa. Como mencionamos, este Padre sustentou que a natureza humana do comungante, embora frágil e não dominada por ele, continua crescendo graças à força que é introduzida nele. Teilhard, em oração e na linha que visualizamos da deificação do ser humano, afirma:

> Vossa vida sendo mais forte que a nossa é ela que nos domina, nos absorve e nos assimila a si [...]. Por Vós, e só por Vós, Objeto total e apropriado de nossas afeições, Energia criadora que sondais o segredo de nossos corações e o mistério de nossos crescimentos, nossa alma é despertada, sensibilizada, desenvolvida, até o limite extremo de suas latências[49].

A Eucaristia influi na natureza do comungante e sua energia se estende às regiões menos luminosas que o sustêm. Consequentemente, o dom divino, o caráter sobrenatural do desígnio deificador aciona as forças vitais nas profundezas do nosso ser. Elas se encontram

---

45 GRUMETT, Teilhard de Chardin, p. 137.

46 Cf. GRUMETT, Teilhard de Chardin, p. 136. TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 287.

47 Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 194-195.

48 TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 104.

49 TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 290-291. “Votre vie étant plus forte que la nôtre c’est elle qui nous domine, et nous absorbe, et nous assimile à soi [...]. Par Vous, et par Vous seul, Objet total et approprié de nos affections, Énergie créatrice qui sondez le secret de nos coeurs et le mystère de nos accroissements, notre âme est éveillée, sensibilisée, agrandie, jusqu’à la limite extreme de ses latences”.

disponíveis para nos ajudar a crescer rumo ao que fomos chamados a ser e a colaborar para o crescimento do mundo. Este sacramento tem, portanto, uma dimensão e uma função agregadora e unificadora, atestada por sua celebração comunitária. Com efeito, do mesmo modo que, para São Paulo, o Cristo "desceu às profundezas da terra" e emergiu como ressuscitado, levando com ele tudo o que, no mundo, nos manterá longe dele (cf. Ef 4,9), para Teilhard, igualmente, a Eucaristia, através dos fiéis que comungam, penetra em todas as profundezas da humanidade.

A ressignificação do mistério da Eucaristia ganhou extensões reais e físicas. Tal reflexão colocou em destaque os admiráveis aspectos da função assimiladora, unificadora e incendiadora do Cristo. "Eu vim trazer fogo à terra" (Lc 12,49). Estas funções, criativamente intuídas, revelam, a partir de atos de obediência e de adoração ao corpo do Cristo, a *cristogênese como divinização e transfiguração*. O Cristo cresce e se desenvolve no universo e no seio da Igreja, misteriosamente, organicamente, divinizando-os, transfigurando-os. A ressignificação do mistério eucarístico numa renovada concepção metafísica destaca simultaneamente a transformação eucarística e a percepção da humanidade desta transformação, que são difundidas no espaço. Trata-se de Cristo trazendo a plenitude ao mundo.

## 7.2 A EUCARISTIZAÇÃO DO SER HUMANO E DO UNIVERSO: O "MEIO DIVINO"

Teilhard, como filho da terra, acostumado com o trabalho das escavações, entre as fissuras dos estratos fósseis, na coleta cuidadosa da fragilidade fóssil e em sua análise rigorosa e meticulosa, buscava alcançar uma visão mais clara do real. Como filho do céu, sacerdote e místico, olhar aguçado e penetrante, procurou ver no material de seu meio científico o meio divino. Assim, o universo - constituído de tudo o que existe fisicamente, a totalidade do espaço e do tempo, todas as formas de matéria e energia - é não só um meio natural, mas também um meio divino[50].

---

[50] Teilhard estabelece o conceito de *Meio Divino*, de acordo com nota de José Luiz Archanjo, como um "campo-duração (espaço-tempo) energético e evolutivo, divino enquanto emanado de um foco que o centra, anima e orienta em sua totalidade". Cf. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O Meio Divino*. Ensaio de vida interior. Cultrix, São Paulo, 1981. Nota 70, p. 48. No sentido geral Claude Cuénot define como: "Champ des énergies divines en tant qu'il émane d'un foyer qui le centre, l'anime et le dirige en sa totalité. Le milieu au sens biologique a pu inspirer Teilhard qui l'aurait alors totalement transformé par la notion d'un foyer central tout ensemble immanent et transcendant". CUÉNOT, Milieu Divin, p. 123. Não pretendemos explorar a riqueza da obra *Le Milieu Divin*. Nosso alvo aqui (seção 7.2) é explorar os aspectos ligados à abordagem em questão.

Em sua perspectiva teológica e mística, como assinalado anteriormente, o meio divino é o mundo cristicamente compreendido e vivido ao nível da fé. Vivemos literalmente envolvidos em, no e pelo meio divino. "*In Christo vivimus, movemur e sumus*" (At 17,28)[51]. Este centro[52], que é um meio de amor expandindo-se em todos os lugares, "manifesta seu surpreendente poder de tudo transformar e de tudo substituir"[53]. Este meio, centro, foco, é o Cristo-universal, alfa e ômega, o Verbo encarnado, morto e ressuscitado, "*omnia in ipso constant"* (Cl 1,17); "*ipse est qui replet omnia*" (Cl 2,10); "*omnia in omnibus Christus*" (Cl 3,11)[54]. Ele está em toda parte, no mais íntimo de nós mesmos e no mais consistente da matéria. "Nós o pensávamos distante, inacessível: e vivemos mergulhados em suas camadas ardentes"[55].

Esta visão descortina aos nossos olhos os atributos e a natureza do meio divino, seu poder absoluto e irresistível de reunir, de harmonizar os contrários - sua natureza, a grande comunhão[56] -, o que identificamos como a "*eucaristização* do ser humano e do cosmo".

Imersos nesse meio, nossa visão superficial acerca da realidade divina é forjada e harmonizada nele, em seus admiráveis atributos. Uma nova imagem de Deus surge: "Ele é a eterna Descoberta e o eterno Crescimento"![57] Tão imenso como o mundo e mais potente que as energias universais, ele possui, contudo, a concentração e a precisão totais que provocam o charme, o encanto entre as pessoas. Gigantesco como as ondas das criaturas que seu oceano sustenta, ele conserva, concomitantemente, a transcendência junto à imanência, permitindo conduzir os elementos do mundo à sua triunfante e pessoal unidade[58].

Próximo e tangível, porque nos pressiona através das forças do universo, Ele se esquiva ao nosso abraço, embora nos eleve à sua maneira, mas no limite de nossos esforços. Presente e atraente no eu mais profundo de cada criatura, no mistério insondável do ser humano, ele se retira sempre para mais longe, impulsionando-nos consigo para o centro

---

51 Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 154. Id. Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 137.

52 Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 137. O Meio Divino por imenso que seja é na realidade um *Centro*.

53 TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 62.

54 Cl 1,17: "Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste". Cl 2,10: "[...] e nele fostes levados à plenitude. Ele é a Cabeça de todo Principado e de toda Autoridade. Cl 3,11: "[...] mas Cristo é tudo em todos".

55 TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 134.

56 Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 133-146.

57 TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 175.

58 Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 134-135.

comum que tudo consuma. Nele a renúncia é benquista. Somos conduzidos a zonas de menos egoísmo. O desapego das coisas caducas esvai-se... A morte torna-se ressurreição[59].

Todos esses atributos e perfeições são derivados de "uma única propriedade fontal", Deus. Eles se revelam a nós às apalpadelas: "*como um meio universal*, porque ele é o *ponto último* para o qual convergem todas as realidades"[60]. Para quem sabe ver, tudo o que nos cerca nos leva à fonte primeira das perfeições.

Esta fonte é a onipresença divina. Por ser infinitamente profundo, Deus é infinitamente próximo e está em toda parte. Por ser o centro, ele ocupa toda a esfera. O meio divino harmoniza todas as coisas... Ele, como centro, tem o poder absoluto e extremo de reunir os seres em si mesmo. Nele, o Cristo universal, "todos os elementos do universo se *tocam* pelo que eles têm de mais íntimo e de mais definitivo"[61].

O percurso pelos atributos do meio divino traz à baila elementos que parecem abrir perspectivas para se pensar a dimensão *teológica* da Redenção. O deixar a superfície, sem abandonar o mundo para mergulharmos em Deus, harmoniza-nos, humaniza-nos. Possibilita-nos o retorno à base interior em que são gestadas a nossa identidade e nossas opções mais sólidas. Quando este salto é dado:

> Lá e de lá, nele e por ele, dominaremos e comandaremos tudo. De todas as flores e de todas as luzes que tivermos abandonado para sermos fiéis à vida, um dia, encontraremos lá sua essência e seu fulgor. Os seres que desesperávamos por atingir e influenciar lá estão, todos reunidos pela ponta mais vulnerável, o mais receptivo, o mais enriquecedor de sua substância. Neste lugar, o menor de nossos desejos e de nossos esforços é recolhido, conservado e pode fazer vibrar instantaneamente todas as fibras do Universo[62].

Permanecer no meio divino... A permanência nesta fonte conduzir-nos-á a descobrir o "ponto ultravivo, o ponto ultrassensível, o ponto ultra-ativo do universo". Experimentaremos, simultaneamente, que no eu mais profundo, centro sólido e consistente do nosso ser, diferente das experiências fluidas que o atravessam, "se ordena sem esforço a plenitude de nossas forças de ação e de adoração"[63]. A coragem e a ousadia de aí permanecer,

---

[59] Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 135.

[60] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 136. Grifos do autor.

[61] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 137. Grifo do autor.

[62] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 138. "Là et de là, en lui et par lui, nous tiendrons tout et nous commanderons tout. Toutes les fleurs et les lumières que nous aurons dû abandonner pour être fidèles à la vie, un jour, nous retrouverons là leur essence et leur éclat. Les êtres que nous désespérions d'atteindre et d'influencer, ils sont là, tous réunis par la pointe la plus vulnérable, la plus réceptive, la plus enrichissante de leur substance. En ce lieu, le moindre de nos désirs et de nos efforts est recueilli, conservé, et peut faire instantanément vibrer toutes les moelles de l'Univers".

[63] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 138.

embora os ruídos dos ventos pareçam nos vencer, descortinarão novos horizontes. Aquele "que se entrega ao Meio Divino sente-se, por ele, orientado e dilatado em suas faculdades interiores"[64].

Deixar-nos surpreender por Deus... No seio de Deus há "*multae mansiones*". Aí, para cada um de nós, Deus comunicar-se-á em sua plenitude, à medida de nossa fidelidade aos deveres naturais e sobrenaturais da vida, e não quando nos encontramos no momento desejado. Se não há fidelidade, o meio divino só existe incompletamente ou mesmo não existe. Não é, pois, a um absoluto abandono frouxo que nos provocam as grandes ondas desse oceano, mas, antes, a uma luta constante[65]. A noite escura do silêncio de Deus é expectativa de entrever uma nova realidade, com um novo olhar. Uma nova visão que enxergue, talvez, pela primeira vez, coisas que já estão aí desde sempre...

Termos encontrado o único necessário... Quando chegamos ao meio divino, encontramos, de fato, com:

> *Aquele que queima*, abrasando o que amaríamos insuficientemente ou mal; *Aquele que acalma*, eclipsando com seus ardores o que amaríamos demais: *Aquele que consola*, recolhendo o que foi arrancado ao nosso amor ou nunca lhe foi dado. Ter chegado até estas camadas preciosas é experimentar, com igual verdade, que temos necessidade de tudo e que não temos necessidade de nada. Tudo nos é necessário, porque o Mundo nunca será suficientemente vasto para fornecer ao nosso gosto de agir os meios de apreender a Deus, nem à nossa sede de padecer, a possibilidade de sermos invadidos por ele. E, contudo, nada nos faz falta, porque estando a única Realidade que nos seduz além das transparências em que ela se reflete, tudo o que desvanecer de caduco entre nós dois nada mais fará do que entregá-la a nós dois mais pura[66].

O deixar a superfície, o permanecer no meio divino, o deixar-nos surpreender por Deus, o ter encontrado o único necessário, tais elementos parecem redimir a matriz conceitual de Deus que temos. "Deus não se apresenta a nossos seres finitos como uma coisa totalmente acabada que se trata de abraçar [...]. Quanto mais julgamos compreendê-lo, mais ele se mostra

---

[64] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 138-139.

[65] Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 142. Multae mansions: "Na casa do meu Pai há muitas moradas" (Jo 14,2).

[66] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 145-146. Grifos do autor. "*Celui qui brûle* en enflammant ce que nous aimerions insuffisamment ou mal; *Celui qui calme*, en éclipsant de ses feux ce que nous aimerions trop; *Celui qui console*, en recueillant ce qui a été arraché à notre amour, ou ne lui a jamais été donné. Être parvenu jusqu'à ces nappes précieuses, c'est éprouver, avec une égale vérité, qu'on a besoin de tout, et qu'on n'a besoin de rien. Tout nous est besoin: car le Monde ne sera jamais assez vaste pour fournir à notre goût d'agir les moyens de saisir Dieu ni, à notre soif de subir, la possibilité d'être envahis par lui. Et cependant rien ne nous fait besoin: car la seule Réalité qui nous séduit étant au-delà des transparences où elle se mire, tout ce qui s'évanouira de caduc entre nous deux ne fera que nous la livrer plus pure".

outro”[67]. O meio no qual “vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28), no qual somos redimidos em nossas matrizes acerca de Deus, ganha um caráter sacramental. Ele está em via de “*eucaristização*”[68].

Analisando a expressão *eucaristização*, vemos que, longe de se fechar em um otimismo ingênuo, ela recobre a ideia de uma elevação e de uma recapitulação dos esforços e dos fracassos da história e da criação. Teilhard era consciente do custo inimaginável da evolução. Então, ele vinculou o sacramento do altar com os trabalhos e os fracassos humanos. Assim, em *Le Christique* (1955), constatamos:

> E então eis que, ao olhar maravilhado do crente, é o mistério eucarístico que se prolonga ao infinito em uma verdadeira “transubstanciação” universal, onde não é mais somente sobre o pão e o vinho sacrificais, mas sobre a totalidade das alegrias e das penas engendradas, em seus progressos, para a Convergência do Mundo que caem as palavras da Consagração[69].

O ato da transubstanciação prolonga-se nos trabalhos e nas labutas da humanidade em seus progressos. A presença definitiva e dinâmica da salvação no mundo é fundada sobre a união entre Deus e o universo no corpo de Cristo. Entrevemos daí a perspectiva que designamos da *eucaristização* do ser humano e do universo. O Cristo cósmico, como sacramento do mundo em evolução, não exige apenas ação de graças, mas sua ação levanta e conduz um mundo que trabalha, que se esforça, que sofre. Assim, é mais do que oportuno e justificável conhecermos a reflexão arrojada, porque existencial e mística, acerca da visão de Teilhard sobre as atividades e as passividades[70].

As atividades dizem respeito “àquilo que fazemos, às ações das quais somos sujeitos, guardando-se a consciência de que o próprio Amor Divino (a graça) é, em última instância, toda força, dinamismo, virtude ou energia motriz e fontal de nossos atos”[71].

---

[67] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 175. “Dieu ne se présente pas à nos êtres finis comme une Chose toute faite qu’il s’agit d’embrasser [...]. Plus nous croyons le comprendre, plus il se révèle autre”.

[68] O termo “eucaristização” não figura na pena teilhardiana. Mas, segundo Georges Crespy, o vocábulo significa: “o movimento pelo qual a hóstia se assimila à humanidade e ao universo inteiro”. Crespy, analisando os textos referentes à Eucaristia, pontuou que eles tendem a ser designados com o termo *eucaristização*. CRESPY, La pensée théologique, p. 85.

[69] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 109. “Et alors voici que, au regard émerveillé du croyant, c’est le mystère eucharistique lui-même qui se prolonge à l’infini dans une véritable ‘transsubstantiation’ universelle, où ce n’est plus seulement sur le pain et le vin sacrificiels, mais bien sur la totalité des joies et des peines engendrées, dans ses progrès, par la Convergence du Monde que tombent les paroles de la Consécration”.

[70] Não é nosso objetivo explorar a fundo o enfoque teilhardiano acerca das *atividades* e das *passividades*. Consideramos importante destacar, em linhas gerais, o teor de cada domínio, a fim de interligá-los com o tema em questão, o da *eucaristização* do ser humano e do cosmos.

[71] TEILHARD, O Meio Divino, nota 21 de José Archanjo, p. 42.

O domínio das atividades foi especulado a partir do problema cristão da santificação da ação. Um silogismo de fé foi proposto para provar a possibilidade de conciliar o amor a Deus e o sadio amor ao mundo, o esforço de desapego e o esforço do desenvolvimento.

> [1] No seio do universo, toda alma é para Deus, em Nosso Senhor. [2] Mas, por outro lado, toda realidade, mesmo material, em torno de cada um de nós, é para a nossa alma. [3] Assim, em torno de cada um de nós, toda realidade sensível é, para nossa alma, para Deus em Nosso Senhor[72].

A premissa maior [1] expressa o dogma católico fundamental — a vida de Cristo para o cristão é o ponto fundante da fé. Porém, não devemos atribuir a essa destinação de nosso ser em Cristo um sentido servil. Não rejeitando as forças da liberdade e de consciência que constituem a realidade física do ser humano, urge percebermos que entre nós e o Verbo encarnado "existem laços tão rigorosos quanto os que dirigem, no mundo, a afinidade dos elementos para a edificação dos todos[73] naturais"[74].

À premissa menor [2] é acrescentado: "no nosso universo, onde todo espírito vai para Deus, em Nosso Senhor, todo o sensível, por sua vez, é para o Espírito"[75]. Este raciocínio expressa "um fato natural incontestável, a saber, que nosso ser espiritual se alimenta continuamente das inumeráveis energias do mundo tangível"[76]. É preciso, então, situar-nos na rede das influências cósmicas, no seio da multidão humana, e constatar a extensão e a intimidade das nossas relações com o universo.

Herdamos uma existência prodigiosamente trabalhada pelo conjunto de todas as energias terrestres. Mas, introduzidos no universo, sentimo-nos assediados e penetrados pelas influências cósmicas a serem ordenadas e assimiladas. Assim sendo, o ser humano, ao contato universal através dos labores de todos os instantes, é chamado a ordenar todo o sensível e

---

[72] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 41-42. "Au sein de notre Univers, toute âme est pour Dieu, en Notre-Seigneur. Mais, par ailleurs, toute réalité, même matérielle, autour de chacun de nous, est pour notre âme. Ainsi, autour de chacun de nous, toute realité sensible est, par notre âme, pour Dieu en Notre-Seigneur". Teilhard utiliza com frequência o vocábulo *alma*. Para ele *alma* designa o ser humano todo inteiro, vivo, no coração do mundo, em uma existência imperecível de consciência e de espírito. Cf. MARTELET, Teilhard de Chardin, p. 54.

[73] De acordo com nota de José Archanjo, o todo "natural" é o átomo e os átomos nas células, e estas nos organismos... Assim nós no Corpo místico do Cristo. TEILHARD, O Meio Divino, nota 39, p. 45.

[74] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 43.

[75] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 44.

[76] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 44.

aplicá-lo ao seu crescimento, à sua realização, à sua humanização. Ao mesmo tempo, tal labor colabora para o acabamento do mundo[77].

Depois das premissas, segue-se a conclusão [3]. O conteúdo do Credo testifica que passamos intimamente para Cristo e para Deus. A análise psicológica constata que o sensível passa vitalmente para as zonas mais espirituais de nossa alma. A nossa visão desperta claramente sobre o nosso mundo interior, aí reconhecendo o Cristo universal. Tudo se ajusta; enfim, no centro supremo "*omnia in ipso constant*".

Os eflúvios emanados desse centro atuam nas zonas superiores do mundo, em que se exercem as atividades humanas de forma sobrenatural e meritória. Para constituir essas energias sublimes, o poder do Verbo encarnado desce até o fundo mais sombrio das forças inferiores. Assim, no universo cristificado, o trabalho mais insignificante, mais humilde, colabora atomicamente[78] para a construção do *pleroma*, ou seja, ao acabamento do Cristo. O despertar para o sentido da estreita ligação que há entre os movimentos deste mundo no trabalho da encarnação ocasionará uma convicção. A entrega consciente das tarefas, por mais elementares que sejam, é recebida e utilizada por um centro divino do universo — o Cristo-ômega[79].

A estrutura do raciocínio acima fornece-nos uma "visão" da extensão e da proporção que as atividades humanas ganham num universo cristificado. O campo das atividades é receptáculo da união de Deus com o mundo. O cristão, pela lógica de sua ação, revela o aguilhão do reino de Deus a ser promovido a partir de todos os domínios humanos. Todavia, deter-nos no trabalho para usufruí-lo, para possuí-lo, seria um pecado contra a ação. É preciso ultrapassar-se!

Em virtude da encarnação do Cristo no coração da matéria, esta possui um maravilhoso poder ascendente incluso nas coisas[80]. A matéria "encerra uma cumplicidade (aguilhão ou atração) para o mais-ser, que equilibra, ou até supera, a *fomes peccati*"[81]. Assim, em virtude dessa força ascensional, cada realidade atingida e ultrapassada dá-nos acesso à

---

77 Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 45-48.

78 Em nota explicativa, Archanjo define o vocábulo "atomicamente": "Síntese do incriado e do criado no Corpo místico do Cristo, o Pleroma constitui a grande completude do universo em Deus. Sendo essa completude, ao mesmo tempo, tanto qualitativa quanto quantitativa, tudo quanto fazemos (e tudo quanto somos) será integrado nessa totalidade, organismo sobrenatural, como ínfimas parcelas, 'átomos', constituintes dessa 'estrutura' infinitamente complexa". TEILHARD, Meio Divino, nota 57, p. 47.

79 Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 58.

80 Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, 4, p. 63.

81 TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 124. Grifos do autor.

descoberta e à busca de um ideal de qualidade espiritual superior. Quanto mais nobres os desejos de uma pessoa, mais ela se torna ávida em realizar objetivos mais amplos e sublimes.

Uma vez que o fiel é sensível aos atrativos da união com Deus pela ação, que realiza a perfeição cristã do esforço humano, obtendo o máximo de desinteresse pela ação, ele aspira a uma fase complementar. Uma fase na qual ele se desenvolveria menos em si mesmo e se perderia mais em Deus. As diversas circunstâncias do momento presente lhe provocarão reações que dirigem, sustentam e contrariam seus esforços. São as passividades de crescimento e as passividades de diminuição[82], as vias reais nas quais o agraciado é introduzido no coração do meio divino.

O termo *passividade* quer dizer que o que não é feito por nós é *padecido por nós*[83]. Este campo, pelo fato de se imiscuir na noite impenetrável, "a noite de tudo aquilo que está em nós e ao redor de nós, sem nós e apesar de nós"[84], ocupa uma zona de influência maior que o campo das atividades.

As passividades de crescimento "são as forças amigas e favoráveis, que apoiam nosso esforço e nos dirigem para o sucesso"[85]. No mais íntimo de nós mesmos existem forças recebidas passivamente; nelas está em potência o nosso crescimento. O olhar experiente, treinado a ver hiperfisicamente, reconhece que é Deus que está na origem e no termo da atração, favorecendo seus impulsos e seus desenvolvimentos ao longo da vida.

As passividades de crescimento revelam o duplo fio de nossa vida: as duas formas de crescimento: interior e exterior. A fibra do desenvolvimento interior diz respeito às forças que alimentam nossas ações, ideais, afeições, atitudes humanas e místicas. A forma exterior manifesta-se por nossas realizações e êxitos, produzindo em nós o efeito esperado por Deus[86]. A sensibilidade a esses movimentos divinos em nossa existência constitui a mais completa de nossas passividades de crescimento. Aderir a este Deus escondido debaixo das forças internas e externas que animam o nosso ser e o sustentam é abrir-se e confiar-se a todos os sopros da vida. Mas é desconcertante, senão revoltante, assistirmos impotentes a tantas invasões que vêm dilacerar-nos sem nenhuma influência amiga a nos socorrer. São as passividades de diminuição.

---

82 Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 71-102.
83 Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 72.
84 TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 73.
85 TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 74.
86 Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 80.

As passividades de diminuição são as nossas verdadeiras passividades. Elas são "os poderes inimigos, que interferem dolorosamente em nossas tendências, dificultam ou desviam nossa marcha para o mais-ser, reduzem nossas capacidades reais ou aparentes de desenvolvimento"[87]. Contudo, essas forças que sugam e destroem nossas energias podem ser, se o quisermos, ocasião de uma maior disponibilidade à ação divina. Assim, como nos aparecem as forças de crescimento, existem também as diminuições de origem interna e as de origem externa.

As passividades externas de diminuição são todos os acasos: incidentes, acidentes de toda gravidade e de toda espécie. As passividades internas de diminuição são os "resíduos negros e inutilizáveis de nossos anos". Umas se instalam no início da vida (defeitos naturais, incapacidades físicas, intelectuais ou morais que limitam o campo de nossa atividade); outras, no desenrolar da existência (doenças, acidentes brutais, etc.). Mesmo que evitemos as formas críticas dessas invasões que nos dilaceram, não escaparemos à idade, à velhice.

As diminuições podem ser transfiguradas. O cristão deve lutar sinceramente, e com todas as suas forças, em união com o poder criador do mundo, para que todo mal retroceda, para que nada diminua, nem nele nem em torno dele. Todavia, após ter feito tudo o que estava ao seu alcance para afastar ou destruir o infortúnio, o fracasso vem... Sua realidade golpeia, mas a resistência interior não pode relaxar. A fé abre um novo campo de possibilidades: na aparente derrota, pode surgir a transfiguração. Se nossos esforços são corajosos, perseverantes, alcançamos Deus, através dos males, avançando mais profundamente e para além do mal. Nesse momento, nossa "comunhão de resignação" vem coincidir com nossa fidelidade ao dever humano[88]. A morte é como o coroamento das diminuições.

O percurso das atividades e das passividades, pela via existencial, terrena e mística do cristão, torna-se *eucaristizado*. A Eucaristia apresentava-se a Teilhard como uma engrenagem essencial de transformação espiritual. Diríamos que o "pão nosso de cada dia" do fiel, tanto seu campo de trabalho, quanto o que ele pode suportar de diminuição, torna-se um encontro vivo com o Cristo. Aquele (a) que recebe o Cristo na Eucaristia, além de ser

---

[87] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 74. "[...] les puissances ennemies, qui interfèrent péniblement avec nos tendances, alourdissent ou détourrnent notre marche vers le plus-être, réduisent nos capacités réelles ou apparentes de développement". Em nota de Luiz Archanjo é afirmado que Teilhard, a partir das passividades de diminuição externas, passa a tratar o Mal num sentido psicofisiológico (dor-sofrimento; morte-pecado). No escopo do seu pensamento, essa concepção do Mal decorre da visão hiperfísica do Real. No decurso de um cenário evolutivo, há toda uma pluralidade ainda não unificadda, incompletamente organizada em nós e à nossa volta. TEILHARD, Le Milieu Divin, nota 10, p. 67.

[88] Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 65. Grifos do autor.

chamado (a) a amá-lo no próximo, é chamado a trabalhar "atomicamente" para o avanço da humanidade.

Tal vida, mergulhada no mundo e em comunhão com o Cristo por meio do mundo, evidencia em que sentido pensamos que se dá a *eucaristização* do ser humano. Isto é, uma existência com tudo que a compõe, em contínua ação de graças a Deus, comungando com o mistério redentor do Cristo que conduz um mundo que trabalha, que progride e "geme em dores de parto". Esse tipo de comunhão com o Cristo no mundo não desvaloriza em nada a celebração sacramental da Eucaristia, aliás, jamais a dispensa.

Assim como a Eucaristia invade o ritmo da existência humana, ela invade as forças germinais do estofo do universo[89]; as diviniza e transfigura. "Desde que vós dissestes [...]: '*Isto é o Meu Corpo*' [...], não somente o pão do altar, mas (em uma certa medida) *tudo* o que, no universo, nutre a alma pela via do Espírito e da Graça tornou-se *vosso* e *divino* — divinizado, divinizante e divinizável"[90].

A transubstanciação do pão e do vinho é vista como o penhor da consagração progressiva e definitiva de todo o universo. Pela transubstanciação, o Cristo ressuscitado se encarna no universo e se oferece em alimento aos seres humanos através de tudo o que os alimenta pela via do Espírito e da graça. A ação transformadora da Eucaristia demonstra-nos que a *eucaristização* do ser humano é um dinamismo que inflama e lança os cristãos a gestos transformadores no meio divino. Embarcados nos eflúvios desse meio, eles elevam o universo para seu fim. A ação eucarística evidencia-nos que o cosmo, ante o "braseiro da hóstia", é coberto pela amplidão da "túnica sem costura" de Cristo. Assim, presumimos que os dois movimentos, da *eucaristização* do ser humano e da *eucaristização* do cosmo, evidenciam a *cristogênese como divinização e transfiguração*.

O cristão que transita no meio divino, campo imanente e transcendente, energético e plasmador, com o olhar transfigurado, fez a experiência *teológica* da Redenção. Queremos dizer que ele, fiel em "acolher as universais e perpétuas antecipações do contato divino", conheceu uma nova imagem de Deus. A cada passo sob a ação do Espírito, ele crê que Deus lhe escapa. No entanto, continua a atraí-lo para as profundezas de si próprio. Quanto mais o

---

[89] Estofo do universo, segundo o léxico teilhardiano, significa: "l'être concret dont est constitué le cosmos et qui ne se confond pas avec la matière physique, puisqu'il présente aussi bien un 'dedans' (la conscience) qu'un 'dehors' (la matière). C'est l'esprit-matière qui constitue la trame de l'univers évolutif et dont l'unité n'est brisée ni par la moléculisation ni par les seuils". CUÉNOT, Étoffe de l'Univers, p. 85.

[90] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 164-165. Grifos do autor. "Depuis que vous avez dit [...]: '*Hoc est Corpus meum*...', non seulement le Pain de l'autel, mais (dans une certaine mesure) *tout* ce qui, dans l'Univers, nourrit l'âme pour la vie de l'Esprit et la Grâce, est devenu *vôtre* et *divin*, — divinisé, divinisant et divinisable".

crente se aproxima dele, mais ele aumenta sua atração sobre as suas capacidades e a receptividade de suas capacidades a essa divina atração.

A existência humano-cristã, no ritmo das atividades e das passividades, juntamente com o crescimento das virtudes teologais e a participação nos sacramentos, colabora para a edificação do corpo místico de Cristo. A ação cristã no mundo é uma participação no poder criador de Deus e ativa o papel da Igreja no progresso humano.

## 7.3 A EUCARISTIA E A IGREJA, CORPO MÍSTICO DE CRISTO

O padre grego pós-niceno, São Cirilo de Alexandria († 444), afirmou: "Por meio de um de nós, a Palavra tomou sua habitação entre nós. Ele habita em tudo no único templo que ele tomou para nós e de nós, para guardar-nos Nele, e reconcilia-nos em um único corpo, com seu Pai"[91]. "Por meio de um de nós, a Palavra tomou sua habitação entre nós": esta extensão da Encarnação leva à unidade sobrenatural, o corpo místico. O mistério do corpo místico na linha do pensamento de São Cirilo é definido como a unidade sobrenatural da humanidade e da criação no ser humano-Deus[92].

São Cirilo aplicou o termo físico para expressar a intimidade da união efetuada do Cristo com o fiel por meio da comunhão eucarística. Esta união, segundo o padre grego, não se restringe ao momento da comunhão. A real unidade continuará crescendo em nós pela graça. Ele admitiu que não se trata de uma unidade hipostática. Porém, objeta que as palavras união, contato e inabitação não são suficientes para expressar nossa união com Cristo. Completa:

> Nossa união com Cristo é uma união "física", segundo a carne; isto é, pelo significado da humanidade de Cristo, esta misteriosa, todavia real união, toma lugar em nossa total "natureza" humana, significando nossa pessoa total, que é incorporada em seu Corpo[93].

O mistério do corpo místico está conectado com a Encarnação; é um efeito e um prolongamento dela. Tal visão unificada e, ao mesmo tempo, humana e universal é oriunda do

---

[91] ALEXANDRIA, Cyril of. Saint. *In Ioan*., I, 9 (PG, LXXIII, 161, 164). Citado por MERSCH, Emile. *The theology of the mystical body*. London: Herder Book, 1951. p. 197- 246. p. 197. "Through one of us, the Word has taken up His abode in all of us. He dwells in all in that one temple He took for us and from us, to have us all in Himself and to reconcile all of us, in a single body, with His Father".

[92] Cf. MERSCH, The theology, p. 198.

[93] Citado por MALONEY, The Cosmic Christ, p. 160. "Our union with Christ is a 'physical' union, according to flesh; i.e., by means of Christ's humanity, this mysterious but nonetheless real union takes place whereby our total human 'nature', meaning our total person, is incorporated into his Body".

prólogo joanino (cf. Jo 1,1-18) e da cristologia cósmica paulina. São Paulo encabeça o hino do primado de Cristo apresentando-ocomo o criador que sustenta todas as coisas (cf. Cl 1,15-17). São João diz que o "mundo foi feito por meio dele" (Jo 1,10). A essas duas totalidades que são confrontadas, Deus e a criação, acrescenta uma terceira: "Ele é a Cabeça da Igreja, que é o seu corpo" (Cl 1,18). Como nos mostra a exegese de Cl 1,15-20 no apêndice. Este título testifica que a autoridade absoluta do Cristo sobre a Igreja está ligada à sua autoridade sobre todo o criado.

A *Sacrae Theologiae Summa* diz:

> A Igreja é o Corpo místico do Cristo Cabeça, cuja quase-alma é o Espírito Santo, daí que se chame com razão Casa dos filhos de Deus Pai [...]. Entende-se *Corpo*, por semelhança ao corpo humano, como algo visível e uno, e constituído por vários órgãos. É uma denominação metafórica, mas esta metáfora foi inspirada pelo Espírito Santo nas Escrituras Sagradas e doada em sentido pleno [...]. Místico é sem dúvida um corpo não físico, mas moral, cuja unidade, contudo, em força do objetivo proposto, é realizada por um princípio interno sobrenatural, que realmente infunde uma vida plena de mistérios em todos os membros do corpo[94].

A doutrina do Corpo místico de Cristo, que é o mistério da Comunhão dos Santos, põe em luz o benefício da nossa íntima união com tão excelsa cabeça. O papa Pio XII, na encíclica *Mystici Corporis*, afirma que é da natureza dessa cabeça, grandiosa e sublime, convidar à contemplação os que são movidos pelo Espírito Santo e iluminar suas inteligências, incitando-os a obras salutares[95]. A respeito da Igreja como "corpo", a encíclica faz algumas especificações. "A Igreja é um 'Corpo': único, indiviso, visível, composto 'orgânica' e hierarquicamente, dotado de meios vitais de santificação ou sacramentos, formados de membros determinados sem excluir os pecadores"[96].

A Constituição *LG* §7 destaca que o Filho de Deus, na natureza humana unida a si, por sua morte e ressurreição, fez do ser humano uma nova criatura. Ao comunicar-lhe o seu Espírito, ele torna misticamente o componente de seu próprio corpo. Os sacramentos difundirão, de modo misterioso e real, a vida de Cristo nos corpos dos fiéis, unindo-os a Cristo morto e ressuscitado.

---

[94] NICOLAU, Michaele; SALAVERRI, Ioachim. *Sacrae Theologiae Summa*. Theologia Fundamentalis. Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De Sacra Scriptura. 5. ed. Madri: BAC, 1962. p. 828-829. (BAC, 62/1). "Ecclesia est Christi Capitis Corpus Mysticum, cuius quase-anima est Spiritus Sanctus, unde merito appellatur Domus filiorum Dei Patris [...]. *Corpus* intelligitur, ad similitudinem humani corporis, ut quid visibile et unum, atque ex variis organis coalescens. Metaphorica quiden denominatio est, sed haec metaphora est a Spiritu Sancto in sacris Scripturis inspirata et sensu pleno donata [...]. *Mysticum* est corpus sane non physicum, sed morale, cuius tamen a fine intento unitas ulterius perficitur ab interno supernaturali principio, quod realiter in omnia corporis membra vitam influit mysteriis plenam".

[95] PIO XII, Papa. *Mystici Corporis*. Carta encíclica de sua santidade o papa Pio XII sobre o Corpo místico de Jesus Cristo e a nossa união nele com Cristo. São Paulo: Paulinas, 1965 (A voz do Papa, 19).

[96] PIO XII, Mystici Corporis, p. 8-12.

Na reflexão cristológica de nosso autor, gestada física e organicamente, podemos entrever que o conceito de corpo místico ganhou esta acepção. Em meio a artilharias letais, a armas químicas, quando germinou o essencial do seu pensamento, este conceito ganhou profundas reflexões. Face à intuição de uma matéria penetrada, animada e unificada em Cristo, a Comunhão dos Santos despontava como uma realidade que "se liga na unidade bem-aventurada de um Todo fisicamente organizado"[97]. Destacamos a semelhança do pensamento teilhardiano com a ênfase na unidade das operações em Cristo, defendida por São Cirilo.

Os horrores das trincheiras fizeram despontar a percepção e a admiração quanto ao caráter tão surpreendentemente cósmico do corpo místico de Cristo[98]. O opúsculo *La Vie cosmique* (1916) sugere-o:

> Levadas, irresistivelmente, pelas exigências de suas forças nativas e, sobretudo, pelos apelos da Graça, para um Centro comum de beatitude, as almas encontram nesta convergência um primeiro vínculo que as agrupa em um Todo natural. Ora, suas trajetórias não apenas se encontram no termo do movimento que as conduz. Pela Graça, que as coloca no campo da atração divina, elas estão sujeitas, além do mais, a se influenciar uma a outra ao longo da caminhada; e, nesta dependência relativa, toda semelhante àquela que encadeia os sistemas materiais, jaz o mistério (poderíamos até dizer o fenômeno) tão surpreendente "cósmico" da *Comunhão dos Santos*. Semelhantes a corpúsculos que banhariam um mesmo fluido espiritual, as almas não podem pensar, orar, agir, se mover, sem que ondas emanadas da mais ignorada dentre elas agitem as outras [...]. E bem mais semelhantes ainda aos organismos que a Vida terrestre forma e impulsiona, em dependência mútua, sob os caminhos da consciência, elas sabem que a evolução de sua santidade pessoal alcança seu verdadeiro valor no sucesso de uma Obra global que transborda e supera infinitamente o êxito dos indivíduos[99].

Frente às complexas e densas citações do autor, ou mesmo às estratificações do seu pensamento, é preciso ter sempre presente sua intenção apologética, física e mística. Assinalamos, nas seções anteriores, que a imensidão física do ser humano é tal que ela tem

---

[97] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 39.

[98] Cf. CUÉNOT, Corps Mystique (du Christ), p, 65. Cuénot define a expressão Corpo místico utilizada por Teilhard: "Organisme spirituel, animé, en état de perpétuelle croissance, et qui permet l'incorporation réelle des fidèles au Christ. Formé par l'ensemble de ceux qui participent effectivement, par la grâce, à la vie divine du Christ, cet organisme ne sera achevé qu'à la fin des temps".

[99] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 38. Grifos do autor. "Entraînées, irrésistiblement, par les exigences de leurs puissances natives, et, surtout par les appels de la Grâce, vers un centre commun de béatitude, les âmes trouvent, dans cette convergence même, un premier lien qui les groupe en un Tout naturel. Or, leurs trajectoires ne font pas que se recontrer au terme du mouvement qui les entraîne. Par la Grâce, qui les place dans le camp de l'attraction divine, elles sont assujetties, en outre, à s'influencer l'une l'autre en cours de route; et, en cette dépendance relative, toute semblable à celle qui enchaîne les systèmes matériels, gît le mystère (on pourrait presque dire le phénomène) si étonnamment 'cosmique' de la *Communion des Saints*. Semblables à des corpuscules que baignerait un même fluide spirituel, les âmes ne peuvent penser, prier, agir, se mouvoir, sans que des ondes, émanées de la plus ignorée d'entres elles, aillent agiter les autres [...]. Et bien plus semblables encore aux organismes que la Vie terrestre forme et pousse, en dépendance mutuelle, sur les chemins de la Conscience, elles savent que l'évolution de leur sainteté personnelle atteint sa vraie valeur dans le succès d'une Oeuvre globale qui déborde et prime infiniment la réussite des individus".

conexões com o universo. Diante dessa arguta constatação, supomos que o fenômeno da Comunhão dos Santos se enquadra nesse movimento.

Já aqui, no presente, presumimos que os seres humanos que vivenciam os valores que dignificam a existência humana, que se esforçam para criar organizações ou nelas se engajar, em assumir causas a defender, verdades a descobrir, se encontram cosmicamente encadeados. Eles, pela graça, influenciam uns aos outros ao longo da vida. Nesse movimento, constatamos, estupefatos, que os "átomos mais humildes", as "ondas mais ignoradas" agitam o processo rumo à deificação e à unidade final.

Em *La Vie cosmique* e, em seguida, em *Panthéisme et Christianisme* (1923), o termo *corpo místico* ganha uma definição precisa:

> [...] o Corpo místico do Cristo deve ser concebido à maneira de uma Realidade física, *sem atenuação*... Somente nesta condição, os grandes mistérios e as grandes virtudes da Religião, o papel mediador de Jesus, a importância da Comunhão, o valor extraordinário da caridade *tomam toda sua significação*; nesta condição só, a Pessoa do Salvador guarda sua plena sedução sobre nossos espíritos, sua plena urgência sobre nossos destinos[100].

Compreender a união mística dos eleitos no Cristo é compreendê-la "como que combinando à grande flexibilidade das relações sociais a urgência e a irreversibilidade das leis ou atrações físicas e biológicas do Universo atual"[101].

Estas duas citações, que confirmam o conceito, sem dúvida o alargam, perante a noção tradicional de corpo místico com cujas definições abrimos essa seção. A Comunhão dos Santos é uma realidade que, embora sobrenatural, é existencial e vai dar sentido a nossos destinos. Os dogmas no cone do tempo, de fato se ampliam, são mais flexíveis, comunicam vida, são dinâmicos.

A noção teológica de corpo místico encontra-se em conexão com a filosofia da união criadora. Lembremos, como exposto na primeira parte, que a teoria da união criadora é uma explicação orgânica, empírica e pragmática do universo. Ela foi construída a partir da visão científica da evolução. Iniciada com observações físicas, biológicas, metafísicas,

---

[100] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 41. Grifos do autor. "[...] le Corps mystique du Christ doit être conçu à la manière d'une Réalité physique, *sans attenuation*... A cette condition seule les grands mystères et les grandes vertus de la Religion, le rôle médiateur de Jésus, l'importance de la Communion, la valeur extraordinaire de la charité, *prennent toute leur signification*; à cette condition seule, la Personne du Sauveur garde sa pleine séduction sur nos esprits, sa pleine urgence sur nos destinées".

[101] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 86. Claude Cuénot entende o Corpo místico como um "Organisme spirituel, animé, en état de perpétuelle croissance, et qui permet l'incorporation réelle des fidèles au Christ. Formé par l'ensemble de ceux qui participent effectivement, par la grâce, à la vie divine du Christ, cet organisme ne será achevé qu'à la fin des temps". CUÉNOT, Corps Mystique (du Christ), p. 65.

prolonga-se em uma mística altamente realista. Em dois ensaios *L'Union créatrice* (1917) e *Mon Univers* (1918), encontramos a relação da filosofia com a noção de corpo místico.

> A Filosofia da União criadora [...] apenas é o desenvolvimento, a generalização, a extensão, ao Universo, do que a Igreja nos ensina concernente ao crescimento do Cristo. *Ela é a Filosofia do Universo concebida em função da noção do Corpo místico*[102].
>
> [...] o sistema da "União criadora" nasceu, em meu espírito, da necessidade de *generalizar*, e de *ligar indissoluvelmente* à *estrutura do Mundo* o que sabemos do Corpo místico e da união a Jesus[103].

Para o autor, "desde as origens da preparação messiânica até a *parusia*, passando pela manifestação histórica de Jesus e pelas fases de crescimento de sua Igreja"[104], a matéria entrou num processo de cristificação, isto é, ela é integrada ao corpo místico de Cristo. "A plena significação da União criadora se encontra na Doutrina do Corpo de Cristo"[105].

Nessa linha de pensamento, uma mística pode servir de núcleo a uma filosofia, pelo fato de que Cristo, em sua função de centro do corpo místico, representa o princípio de unidade da criação. Consequentemente, uma espiritualidade cristã do corpo místico comporta uma visão do cosmo. Em *L'union créatrice* (1916) coloca em evidência o lugar do Cristo, centro de união do corpo místico e, por extensão, de toda a criação.

> O Cristo [...] não é o Centro que todas as coisas, aqui em baixo, podiam *naturalmente* aspirar a desposar [...]. No mundo presente, apenas existe fisicamente um único dinamismo: aquele que reconduz tudo a Jesus; o Cristo é o lugar para onde tendem e se segregam as porções realizadas, vivas, eleitas do Cosmo. Nele, "Plenitude do Universo", *omnia creantur* parce que *omnia uniuntur*. São os termos mesmos da União criadora![106]

É, portanto, no corpo místico que se reconhece a dimensão unitiva da operação do Cristo no mundo. Dimensão que constitui a base da filosofia da união criadora. No entanto, a identidade definitiva entre a união do corpo místico e a união de toda a criação apenas

---

[102] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 212. Grifos do autor. "La Philosophie de l'Union créatrice [...], n'est que le développement, la generalisation, l'extension à l'Univers, de ce que l'Église nous enseigne touchant la croissance du Christ. *Elle est la Philosophie de l'Univers conçue en fonction de la notion du Corps mystique*".

[103] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 277. Grifos do autor. "[...] le système de l''Union créatrice' est né, dans mon esprit, du besoin de *généraliser*, et de *lier indissolublement* à la *structure du Monde*, ce que nous savons du Corps mystique et de l'union à Jésus".

[104] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 151.

[105] TEILHARD, Cahiers 3, le 10 nov. 1917. p. 229-230.

[106] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 211-212. Grifos do autor. "Le Christ [...], n'est pas le Centre que toutes choses, ici-bas, pouvaient *naturellement* aspirer à épouser [...]. Dans le Monde présent, il n'existe, physiquement, qu'un seul dynamisme: celui qui ramène tout à Jésus; le Christ est le lieu où tendent et se ségrègent les portions réussies, vivantes, *élues*, du Cosmos. En Lui, 'Plénitude de l'Univers', *omnia creantur* parce que *omnia uniuntur*. Ce sont les termes mêmes de l'Union créartice!"

eclodirá na *parusia*, quando o Cristo, na união dos eleitos, aparecerá como o centro de convergência universal. Evidenciamos, pois, que a doutrina do corpo místico foi professada com um realismo que não era comum nos meios espirituais nos quais Teilhard viveu. Essas noções preliminares do conceito teilhardiano de corpo místico fazem-nos avançar.

Pela comunhão, Cristo une-se um pouco mais fisicamente a ao corpo místico e a todos os outros fiéis na unidade crescente do mundo. "Quando ele diz, pelo padre: 'Hoc est Corpus meum', estas palavras ultrapassam infinitamente o pedaço de pão sobre o qual elas são pronunciadas; elas fazem nascer o corpo místico inteiro"[107]. Por meio da comunhão sacramental, por um contato individual e integral, alma a alma, carne a carne, é que o Cristo consome a união dos fiéis nele. Ele deposita "na matéria do ser do fiel" a exigência imperiosa em aderir ao corpo místico[108]. Notemos a semelhança de Teilhard com São Cirilo de Alexandria. Este Padre, como dito, aplicou o termo "físico" para designar o grau de intimidade do fiel com o Cristo pela comunhão.

A comunhão habitual realizada pela graça santificante entre o Cristo e os fiéis ganha, na recepção sacramental das santas espécies, sua plena significação. Com efeito, é pelo batismo que uma primeira e perene conexão vincula o cristão ao corpo de Cristo. Na Eucaristia, após cada comunhão, essa conexão, apesar do desaparecimento das santas espécies, persiste acrescida, embora de forma atenuada[109]. Desse modo, a comunhão sacramental, no lugar de formar, na vida cristã, um elemento descontínuo, torna-se a trama. Ela é a renovação de um estado permanente que nos liga a Jesus. Toda a vida do cristão "sobre a terra como no Céu, encontra-se reconduzida a um tipo de perpétua união eucarística"[110].

Desse modo, o "grande mandamento" e a recepção fiel do corpo do Cristo ultrapassam a mera obediência e o merecimento de uma recompensa. Essas ações colaboram para "construir organicamente, elemento por elemento, a unidade viva do *pleroma* em Jesus"[111]. Assim, estreitados "num só corpo" pela comunhão com o corpo de Nosso Senhor, vamos construindo progressivamente o corpo místico de Cristo no momento presente. O movimento no qual os eleitos se encontram em dependência relativa, em via operosa e

---

[107] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 90. "Quand il dit, par le prêtre: 'Hoc est Corpus meum', ces paroles débordent infiniment le morceau de pain sur lequel elles sont prononcées, elles font naître le corps mystique tout entier".

[108] Cf. TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 40.

[109] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 24.

[110] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 24-25.

[111] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 25.

deificante, sugere-nos o Cristo crescendo sempre mais em suas vidas, do ponto de vista da divinização e da transfiguração.

A vida *eucaristizada* do cristão une duas correntes de energia psíquica representada pela caridade e pelo progresso humano. O cristão detém a chave do movimento natural da evolução. Isso porque a caridade cristã representa uma força sobrenatural de união entre os seres humanos mais que qualquer outra realidade na evolução. O movimento da caridade dirige-se ao *pleroma*, mas através da ardorosa, operosa e fidedigna colaboração do cristão, encarnando-se em todas as realidades sociais. Desse modo, a caridade é capaz de afetar o processo natural do crescimento e dirigi-lo para uma forma superior de união sobrenatural com o Cristo. Ela ganhará, no processo da evolução natural, o teor da "temperatura psíquica da noosfera".

A reaproximação entre a caridade, força motriz dos cristãos rumo ao *pleroma* e o amor-energia, chave última da unidade da noosfera, suscitou uma reflexão original sobre a Igreja. O mistério da Igreja será refletido de modo fenomenológico e ao nível da revelação. Em 1929, Teilhard utilizou a palavra "eixo" para ligar a Igreja ao processo da evolução. Ele disse em uma carta ao abade Gaudefroy: "Nunca estive tão sinceramente convencido que não tem uma saída possível para a 'noosfera' fora do *eixo* cristão"[112]. Na verdade, esse eixo cristão é um *phylum* de amor inserido por Deus no processo evolutivo. Em *L'Energie Humaine* (1937), Teilhard escreve:

> [...] influenciados por dois mil anos de experiência mística, nosso contato possível com o foco/centro pessoal do Universo tanto explicitamente se enriqueceu quanto nos é possível, depois de dois mil anos de Ciência, conseguir das esferas naturais do mundo. Eu ousaria dizer que o Cristianismo nada mais é que um "phylum" de amor na Natureza [113].

No sistema evolucionista, um *phylum* é um galho zoológico, uma das unidades naturais da vida. Compreendemos, pois, a importância que recebem os *phyluns* para Teilhard[114]. Como trabalhado na primeira parte, capítulo 3 (seção 3.3), toda a orientação da

---

[112] À l'abbé Gaudefroy, 16.6.1929. Citado por Henri de Lubac em: LUBAC, La pensée, nota 3, p. 71. "Jamais je n'ai été plus sincèrement convaincu qu'il n'y a pas d'issue possible pour la 'Noosphère' en dehors de l'*axe* chrétien".

[113] TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 195. "[...] par l'effet des deux mille ans d'expérience mystique qui nous portent, le contact que nous pouvons prendre avec le foyer personnel de l'Univers a juste autant gagné en richesse explicite que celui qu'il nous est possible, après deux mille ans de Science, de prendre avec les sphères naturelles du Monde. Le Christianisme, oserais-je dire, n'est rien autre chose qu'un 'phylum' d'amour dans la Nature".

[114] No *Le Phénomène Humain* o autor toma tempo para descrever o crescimento gradual de um *phylum*. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 119-123. MOONEY, Teilhard, p. 180-193.

evolução se dirige para a formação do *phylum* humano. Neste momento de reflexão sobre a Igreja, nosso propósito foi mostrar que, no plano fenomenológico, a Igreja age como um *"phylum"* de amor que cresce no *phylum* humano. Tal concepção, do ponto de vista da revelação, como afirma Mooney, sugere a ideia de Igreja como verdadeira fonte de amor-energia, como o verdadeiro suporte da vida humana e de todo o processo da evolução rumo ao Cristo-ômega[115]. O cristianismo com as características de um *phylum*, que integra um processo de evolução interpretada como elevação de consciência, consolida seu lugar axial e de orientação das energias psíquicas humanas[116] no qual a fé e a esperança alcançam a plenitude no amor.

Passando do nível dos fenômenos, o mistério da Igreja é abordado no plano da revelação. Do ponto de vista do dogma católico, dizer que a Igreja é infalível é reconhecer que, em sua qualidade de organismo vivo, ela contém em si, em grau superior, o sentido e as potencialidades que lhe permitem encontrar seu caminho até a maturidade e o acabamento[117]. A concepção de Igreja como *phylum* de amor, elaborada entre 1937 e 1947, marca uma reviravolta na reflexão teológica de Teilhard[118]. O esforço desses anos concentrar-se-á em explicar como pode existir uma realidade como a cristogênese. O resultado desse esforço evidenciará as especulações em torno de Cristo como centro físico. O primeiro conceito, de Cristo como centro orgânico, une-se ao de Igreja como *phylum* orgânico, pois o Cristo é um centro físico para a humanidade e o mundo, precisamente porque ele é o centro físico da Igreja.

O recurso utilizado para se chegar a essa conclusão foi, exatamente, unir o conceito de Cristo como centro orgânico com o conceito da Igreja como *phylum* orgânico, na categoria de cristogênese. Para o autor, a "marcha inteira do Mundo obedece a uma Cristogênese"[119]. A primeira vez que ele utilizou a palavra gênese em relação a Cristo foi em 1938. "Para o humanista cristão [...], não há atualmente independência nem discordância, mas subordinação coerente, entre a gênese da Humanidade no Mundo e a gênese do Cristo, por sua Igreja, na Humanidade"[120]. No ano seguinte, como já mencionamos ao tratar da Encarnação, a

---

[115] Cf. MOONEY, Teilhard, p. 181.

[116] Cf. TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 102-103.

[117] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 181.

[118] Cf. MOONEY, Teilhard, p. 184.

[119] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 214.

[120] TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 50-51. "Pour l'humaniste chrétien [...], il n'y a pas actuelle indépendance ni discordance, mais subordination cohérente, entre la genèse de l'Humanité dans le Monde et la genèse du Christ, par son Église, dans l'Humanité". MOONEY, Teilhard, p. 184

categoria foi ligada a esse mistério. Em 1942, o termo foi utilizado no contexto da relação física entre Cristo e o processo da evolução. "As consumações natural e sobrenatural do Mundo se *envolvem* uma na outra [...]: Deus, colocando-se sobre o eixo prolongado da evolução natural do Espírito inteiro, de tal maneira que a cristogênese aparece como a sublimação de toda a Cosmogênese"[121].

Em 1943, a cristogênese aparece ligada à noção de caridade cristã[122]. Um ano depois, a categoria se precisa ao se religar ao mistério da Eucaristia. "Aderir ao Cristo na eucaristia é, inevitavelmente e *ipso facto*, nos incorporar, um pouco cada vez mais, a uma Cristogênese, que não é senão [...] a alma da universal da Cosmogênese"[123].

O conceito de cristogênese ganhou destaque, principalmente em sua análise do papel da Igreja, como *phylum* de amor no processo evolutivo[124]. Às duas correntes de energia psíquica, representadas pela caridade cristã e pelo progresso humano, o autor agora mostrará que "no seio do Meio Divino uma rigorosa composição se efetua"[125]. Tal composição efetuar-se-á por duas correntes psíquicas, "duas forças religiosas afrontadas no coração de todo homem"[126]: uma na ação transcendente de um Deus pessoal e outra, no dinamismo espiritual humano. Trata-se dos temas "para o alto" (*l'En-haut*) e para frente (*l'En-Avant*), que ganharam papel de destaque nos escritos finais do autor[127]. Em *Sur la valeur religieuse de la recherche* (1947), comenta esses dois tipos de fé:

> Não há fé cristã realmente viva se ela não atinge e não soergue, no seu movimento ascensional, a totalidade do dinamismo espiritual humano [...]. E não há fé

---

[121] TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 116. Grifo do autor. "[...] les consommations naturelle et surnaturelle du Monde *s'enveloppent* l'une l'autre [...]: Dieu se posant sur l'axe prolongé de l'évolution naturelle de l'Esprit tout entier en sorte que la Christogénèse apparaisse comme la sublimation de toute la Cosmogénèse". *Apud* MOONEY, Teilhard, p. 185.

[122] Cf. TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 213-217. Cf. MOONEY, Teilhard, p. 185

[123] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 195. Grifos do autor. "[...] adhérer au Christ dans l'Eucharistie, c'est inévitablement et *ipso facto*, nous incorper, un peu plus chaque fois, à une Christogénèse, laquelle n'est elle-même [...] que l'âme de l'universelle Cosmogénèse".

[124] Cf. MOONEY, Teilhard, p. 188.

[125] TEILHARD, Comment je crois, v. 13, p. 119.

[126] TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 345.

[127] TEILHARD, L'avenir de l'Homme, v. 5, p. 340-349. Id., Science et Christ, v. 9, p. 260-261. Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 171-173. Id., Le coeur de la Matière, v. 13, p. 113. Ensaios nos quais encontramos a exposição dessas categorias. Três dias antes da morte de Teilhard, na quinta-feira santa de 1955, ele esboçou o núcleo de sua fé. Constataremos essas categorias no esquema. Cf. Le coeur de la Matière, v. 13, p. 119. De acordo com Cuénot, a expressão *Dieu de L'En-Haut* significa: "Dieu considéré comme essentiellement transcendant. C'est la face traditionnelle de Dieu (Dieu biblique de la *Genèse*, Dieu de l'Islan), qui n'exclut pas la face de Dieu nouvellement apparue à la faveur de la découverte du temps maturateur et convergent: le Dieu de l'En-Avant". CUÉNOT, Dieu de l'En-Haut, p. 74. A expressão *Dieu de L'En-Avant* faz referência ao "Dieu considéré comme terme de l'évolution, du monde et de l'effort humain, à l'intérieur desquels il agit depuis les origines sans que sa présence puísse se dévoiler totalement avant la fin des temps". CUÉNOT, Dieu de l'En-Avant, p. 73. Cf. MOONEY, Teilhard, p. 188-189.

> tampouco, psicologicamente possível no Homem se o futuro evolutivo do Mundo não encontra, no transcendente, algum foco de personalização irreversível. Em suma, é impossível ir *para cima* sem se mover *para frente*, nem progredir *para frente* sem tender *para cima*[128].

A fé em Deus e a fé no ser humano indicam, assim, que podemos falar dos dois movimentos na cosmogênese, evoluindo para uma única direção — a cristogênese. Se Cristo é verdadeiramente o centro físico da cosmogênese, então essas duas energias psíquicas devem, na realidade, evoluir na mesma direção. Pois, assim como a primeira vinda do Cristo exigia que a humanidade apresentasse um certo desenvolvimento anatômico e social, a segunda vinda exige que a espécie humana tenha alcançado seu pleno desenvolvimento natural para ser capaz de receber do Cristo sua consumação natural.

Desde então, a tarefa da atividade cristã no mundo deverá ser um esforço para sintetizar as energias do alto e para frente, dirigindo suas forças para o verdadeiro progresso da energia radial na noosfera. O mistério da Igreja, abordado em reflexão orgânica e ascensional, revela-nos que o esforço do cristão no mundo é redentor e criador. Ele participa da atividade criadora de Deus, contribuindo para ativar o papel da Igreja no progresso humano que é o de infundir a seiva da caridade na evolução. Este aspecto nos sugere a cristogênese acontecendo como divinização e transfiguração.

A energia crística da caridade difundida pela Igreja leva Teilhard a afirmar que o processo evolutivo deve ser descrito como uma "cristogênese em que se reconciliam l'*En-Haut* e l'*En-Avant*"[129], já que Cristo é o primeiro motor do movimento evolutivo de complexidade-consciência:

> [...] *ipso facto*, ele adquire e desenvolve, em toda a plenitude, uma verdadeira *onipresença de transformação*. Toda energia, todo acontecimento, para cada um de nós, se contagia de sua influência e de sua atração. Em última análise, a Cosmogênese, após sua descoberta, segundo seu eixo principal, Biogênese, depois Noogênese, culmina na Cristogênese que todo cristão venera[130].

---

[128] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 261. "Pas de foi chrétienne réellement vive si celle-ci n'atteint et ne soulève pas, dans son mouvement ascensionnel, la totalité du dynamisme spirituel humain [...]. Et pas de foi en l'Homme psychologiquement possible, non plus, si l'avenir évolutif du Monde ne rejoint pas, dans le transcendant, quelque foyer de personnalisation irréversible. En somme, impossible d'aller En'Haut sans se mouvoir En avant, ni de progresser En Avant sans dériver vers l'En Haut".

[129] TEILHARD, L'activation de l'Energie, v. 7, p. 288.

[130] TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 109. "[...] *ipso facto*, il acquiert et développe, en toute plénitude, une véritable *omniprésence de transformation*. Toute énergie, tout événement, pour chacun de nous, se suranime de son influence et de son attrait. En dernière analyse, la Cosmogénèse, après s'être découverte, suivant son axe principal, Biogénèse, puis Noogénèse, culmine en la Christogénèse que tout chrétien révère".

Constatamos o espaço original reservado à Igreja na cosmovisão teilhardiana. A Igreja tem a função de conduzir a evolução humana para o Cristo-ômega entre a Ressurreição e a *parusia*. Este é o fato que cada vez mais determina a razão de as referências ao processo da evolução serem vistas menos como uma cosmogênese e mais como uma cristogênese. Nessa conjuntura, a cristogênese designa o crescimento do *phylum* da Igreja no *phylum* humano. Tal crescimento conduzirá o movimento da cosmogênese a convergir concentricamente para o Cristo-ômega. A partir daí, o primeiro conceito teilhardiano do Cristo como centro orgânico se liga com o conceito de Igreja como *phylum* orgânico. Compreendemos que o Cristo é um centro físico para a humanidade e o universo, precisamente porque ele é o centro físico da Igreja[131].

O resultado dessa visão, consequentemente, projeta a participação do cristão na atividade criadora de Deus. Isto é, seu esforço para dinamizar, no processo evolutivo, a união entre o alto e a frente, entre a energia da caridade e a energia do progresso, já realizada no corpo enquanto pessoa do Cristo. Desse modo, a elaboração gradual do *pleroma* surge como alvo do verdadeiro progresso humano. Inversamente, nenhum empreendimento humano pode ser chamado de progresso se não contribuir, de alguma forma, para o crescimento gradual do corpo de Cristo.

Recapitulando as três seções pesquisadas, constatamos que o mistério eucarístico nos revela a cristogênese como divinização e transfiguração, pela amplitude que ele ganha, não se restringindo à presença real na hóstia. A Eucaristia é a expressão de como a energia divina se aplica, pouco a pouco, a cada átomo do universo. A transformação eucarística vai mais além da transubstanciação do pão e do vinho. Os fiéis são enviados às realidades do mundo para transformá-las. Tal constatação abre a possibilidade de pensarmos em sentido pleno e escatológico a dimensão *teológica* da Redenção. O cristão, colaborando na eterna ação criadora de Deus, é convocado a construir a cidade terrestre sob sua forma mais elevada e mais durável, com a mesma energia com que constrói a cidade eterna. Na direção do alto e para frente, sua missão é ligar esses dois movimentos, combinando o amor humano e a caridade cristã. O êxito dessa função e a vinda da *parusia* dependerão dessa junção.

---

[131] Cf. MOONEY, Teilhard de Chardin, p. 192-193.

## Anamnese prospectiva

O caráter evolutivo do mundo reclama uma nova metafísica teológica. Esta é capaz de oferecer pistas para analisarmos a história da vida terrestre na esfera do vir a ser a fim de conduzir o mundo para o reino do que é genuinamente novo[132]. Teilhard concebeu uma metafísica da ação sacramental. Ele colocou a reflexão eucarística no coração da evolução crística.

A "liturgia cósmica" jamais conduz a uma depreciação da celebração sacramental da Eucaristia. Pelo contrário, ela desperta a consciência da cristandade para a grande missão recebida. Como diz Smulders, a perspectiva de uma *eucaristização* do universo "fará os cristãos se voltarem com mais fervor para a eucaristia, com a qual o Senhor do mundo os consagra a uma tarefa e lhes dá o alimento para o caminho"[133]. A filosofia da matéria do autor, juntamente com a sua teologia da Encarnação, abre perspectivas a serem exploradas acerca dos sacramentos de que a Eucaristia é o centro.

Ao longo das três seções trabalhadas, constatamos que Teilhard não utilizou o vocabulário corrente sobre o mistério eucarístico, nem colocou em questão sua relação com as palavras de Cristo. Partindo do ensinamento mais comumente recebido, compreendendo-o a fundo, buscou descobrir as dimensões inovadoras da Eucaristia, definindo-as como extensões. No entanto, o caráter fisicista de seu pensamento prevaleceu, novamente, no encontro com os dados da fé. A expressão "extensões físicas da eucaristia" é exagerada. Acreditamos que seria melhor falar de uma pressuposição e uma dependência ontológica e não física. A expressão metafórica de "hóstia cósmica" parece ser ambígua para que se possa mantê-la. Percebemos uma lacuna, ou parece-nos passar à sombra, na evocação à finalidade última da Eucaristia, que é a de conduzir-nos, como corpo eclesial de Cristo, a nos preocupar com o tecido social (pobres, viúvas, marginalizados, etc.).

A metafísica da ação sacramental nos esclarece que aderir ao Cristo na Eucaristia "é, inevitavelmente e *ipso facto*, nos incorporar, um pouco mais a cada vez, a uma Cristogênese"[134]. O adentrar no ritmo da cristogênese já é um processo gradual de transformação e renascimento. Acreditamos que o movimento da *eucaristização* das

---

[132] Cf. HAUGHT, Deus após Darwin, p. 222.

[133] SMULDERS, Peter. *A visão de Teilhard de Chardin*: ensaio de reflexão teológica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 251.

[134] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 195. Grifos do autor.

atividades e das passividades oferece uma valiosa contribuição para a comunidade eclesial, em sua espiritualidade e em sua missão no mundo.

Citamos um trecho da *Sacrae Theologiae Summa* (seção 7.3) que diz que místico é o corpo não físico, mas moral, cuja unidade é conduzida por um princípio sobrenatural. Teilhard insistiu sobre a realidade física ou biológica do corpo místico. Na passagem emblemática acerca da questão, que citamos na seção acima referida, parece-nos que os elos sobrenaturais que constituem a Comunhão dos Santos estão presentes em seu pensamento, porém de forma subentendida. Presumimos que o tema do corpo místico, desenvolvido em caráter orgânico, merece estudos mais aprofundados e pode contribuir de maneira significativa para a espiritualidade e a ética cristãs.

O percurso que fizemos na análise fenomenológica e religiosa da Igreja mostrou-nos que ela é o núcleo espiritual do universo no movimento histórico que o leva à plena realização. A sua expansão depende do testemunho dos seus membros. Outro fato que nos chamou a atenção nessa análise é que, para Teilhard, o mundo ora era religioso, ora não religioso. Ele não tinha a noção de pluralismo religioso. Seu universalismo cósmico o conduziu a pensar todas as religiões como uma síntese do cristianismo. O cristianismo não faz síntese, mas respeita os diversos credos. O Cristo-ômega deve manter a diferenciação das culturas, das religiões, das civilizações. Ele não destrói as diversidades.

O reconhecimento do cenário cósmico da Eucaristia inspirou, em parte, outros teólogos. Henri De Lubac, em seu estudo *Corpus Mysticum*, destacou que, com o ascender da piedade medieval, a teologia sacramental "reduziu" o espaço que a Eucaristia é levada a transformar. Até então, a ação eucarística era concebida como substituição e transformação da ordem do criado em expectativa escatológica de sua consumação. Esta compreensão foi substituída por uma visão da Eucaristia restrita à consagração da hóstia, que ocupa um pequeno e específico espaço[135].

A cosmovisão teilhardiana é futurística. Tudo tende para a escatologia. Afinal, desde que ele conheceu a evolução, orientou-se para o futuro. A visão da *parusia* polarizou todo o seu pensamento cristológico. Nessa reflexão, trabalhada no cone do tempo, a chama escatológica é aguardada e reavivada, cristianizando o coração da terra. Assim, a *parusia* toma corpo a partir do reencontro entre a elevação da terra e a eclosão do Cristo em sua plenitude.

---

[135] Cf. LUBAC, Henri de. *Corpus Mysticum*: l'Eucharistie et l'Église au moyen age. Étude historique. Paris: Aubier, 1948. Citado por GRUMETT, Teilhard, p. 133.

# 8 A PARUSIA: O TRIUNFO FINAL DO CRISTO REDENTOR

## Prolegômenos

A cosmologia e a evolução biológica estão sempre abertas ao novo, ao imprevisível. A natureza, por exemplo, a partir de Darwin, é uma promessa. Neste sentido, num universo ainda inacabado, todos os seres participam de alguma forma de um futuro ainda não realizado.

O universo teológico lida com o "mistério tremendo e fascinante" que, por sua vez, ganha linguagens metafóricas, para expressar, ainda que em tímidas aproximações, o desejo de Deus para a humanidade. Quando nos remetemos à *parusia*, somos inclinados a pensar, em linguagem iconográfico-mítica, nas verdades escatológicas em termos de eventos, distanciados uns dos outros pelo espaço e pelo tempo. Uma leitura atual sobre o fim do mundo tem a tendência de fazer pensar sobre o tema num esquema de *simultaneidade de processos*. São processos dinâmicos, progressivos, conflituosos, tendo em vista que é nesta dialética que as ciências hoje compreendem o mundo e o cosmo[136].

Da mesma forma que a fé dos antigos, a fé de Teilhard na espera do grande mistério final aguarda uma refundação da nossa terra. Em seus retiros, ele gostava de contemplar as belas perspectivas, curiosamente modernas, abertas por São João nos últimos capítulos do Apocalipse[137]. A espera da *parusia* deve ser encarnada. Neste sentido, o evento *parusíaco* depende da maturação planetária do Espírito da terra, da noosfera, que chegou simultaneamente ao extremo de sua complexidade e de sua centração, e abandonou o suporte planetário para se fixar no centro transcendente.

Este capítulo realizará duas investigações, com o objetivo de analisar em que sentido a *parusia* nos revela a *cristogênese como divinização e transfiguração*, bem como suas possíveis implicações para pensar a dimensão *teológica* da Redenção. As duas seções levantarão alguns elementos para alcançar esse objetivo.

---

[136] Cf. BLANK, Renold J. *Escatologia do mundo*. O projeto cósmico de Deus. Escatologia. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008. v. 2, p. 328-370. p. 348. Grifos do autor.

[137] Cf. TEILHARD, Note de retraite, 1941; 8e jour, Parousie. Citado por LUBAC, La pensée, note 2, p. 190.

A primeira, *A pleromização: a consumação da união criadora do cosmo em Cristo*, seção 8.1, mostrará como o mundo, em razão da união criadora, alcançará sua consumação na *pleromização* final do Cristo, pois ele é o vínculo entre o céu e a terra.

A segunda, *"Parusia crística e maturação humana"*, seção 8.2, indicará como o autor pensa que a segunda vinda do Cristo deve ser preparada.

## 8.1 A PLEROMIZAÇÃO: A CONSUMAÇÃO DA UNIÃO CRIADORA DO COSMO EM CRISTO

Um grupo de termos indicando o elemento de "excesso" ou plenitude aparece com relativa frequência no NT, especialmente nos escritos paulinos. Estas palavras, por sua etimologia, indicam o sentido de "ocupar", "encher", "transbordar" dentro de certo espaço. Em certos casos, o contexto e o uso superam a etimologia. *Perisseuõ* ("ser mais do que suficiente", "estar presente em abundância") e seus cognatos sugerem o "estar presente", de tal modo que o espaço não é suficiente para o conter. *Plethos* significa uma "quantidade", daí uma "assembleia", uma "população" e o corpo inteiro de uma igreja. O verbo cognato *phethynõ* significa "crescer". Pheroõ, "encher", "cumprir". O substantivo *pleroma* indica "aquilo que enche", "plenitude", "cumprimento", e também se emprega no sentido escatológico para a "plenitude dos tempos" e o "cumprimento" dos desígnios de Deus[138].

Nos Evangelhos, por exemplo, *perisseuõ* e seus cognatos ocorrem com o significado primário de "ter abundância", "possuir muitos bens" (Mc 12,44). Aqueles que pertencem a Cristo têm a vida, e a têm em abundância (Jo 10,10 – *perisson*). Em correspondência com a oferta da graça abundante, há a exigência de que a justiça dos discípulos deve exceder (*perisseuse... pleion*) a dos escribas e fariseus (Mt 5,20.47).

Nos escritos paulinos, o termo plenitude (*plerõma*) recebe diferentes níveis de significado. No sentido passivo, "o que é preenchido" (como objeto). No sentido ativo, "o que preenche" (como sujeito). Esses níveis abrangem: 1) totalidade de espaço; 2) totalidade de quantidade; 3) totalidade da Lei; 4) cumprimento dos tempos; 5) plenitude da essência[139].

---

[138] Cf. BRANDT, T. Plenitude. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 1.666-1.682. p. 1.666.

[139] Cf. KLEIN, William W. Plenitude. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Raph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 981-982.

1. Totalidade do espaço: em 1 Cor 10,26, Paulo cita a LXX, Sl 24,1, para sustentar que "a terra e tudo o que ela contém pertencem ao Senhor" e, assim, todos os tipos de alimento podem ser consumidos.
2. Totalidade de quantidade: São Paulo refere-se, em Rm 11, à "total participação ou adesão de Israel (Rm 11,12), que provavelmente ocorrerá logo depois que "haja entrado a totalidade dos gentios" (Rm 11,25). Em Rm 11,12, embora a plenitude seja moralmente neutra - o contraste, falta (*paraptõma*) -, sugere realização moral. Em Rm 15,29, o sentido passivo é usado no sentido de que os fiéis romanos compartilham "a plena bênção de Cristo" por meio da coleta financeira.
3. Totalidade da lei: outro emprego passivo do termo plenitude é a referência ao amor como o "pleno cumprimento da Lei" (Rm 13,10). No entanto, é possível que tenha um sentido ativo: a Torá foi cumprida e ganha sua perfeição no amor (cf. Rm 13,8; Gl 5,14; 6,2).
4. Cumprimento dos tempos: o sentido ativo de *plerõma* é claramente usado com referência a tempo. Em Gl 4,4, Paulo se refere ao primeiro advento de Cristo como "a plenitude dos tempos (*chronos*)"[140]. A referência pode ser ao primeiro dos tempos ou aos éons futuros (cf. Gl 3,20-21; 1Cor 10,11; Ef 2,7), quando todos terão sua consumação em Cristo. Cristo é a fonte, o sustentáculo, o propósito da história de todo o cosmo.
5. Plenitude de essência: em Cl 1,19 e 2,9, o sentido ativo de *plerõma* é que "Cristo tem em si *todos* os atributos divinos". Tal concepção enquadra-se no uso veterotestamentário e hebraico, em que o equivalente hebraico significa inteireza, e Deus, que em sua glória enche toda a terra (cf. Sl 72,19; Jr 23,240) e desejou habitar em um lugar de sua escolha, Sião. Em Ef 1,22-23, Cristo é aquele que tem a medida plena do Deus que tudo plenifica. O sentido passivo de a Igreja ser habitada em Cristo e completada por Cristo é o sentido desejado dos versos. Em Ef 4,12, o termo *plerõma* recebe a metáfora do corpo, para designar a plenitude da unidade de todos os fiéis em Cristo. Provavelmente em Ef 3,19 ocorra o mesmo, isto é, o crescimento da experiência cristã é para receber "toda a plenitude de Deus".

O mundo ao qual o jesuíta se devotou com suas pesquisas e que admirava diante de seus "charmes" e "encantos" remetia-o ao mundo ao qual Jesus Cristo deve imprimir sua forma definitiva. O retorno do Cristo é pensado nos campos de batalha, nas difíceis experiências humanas ali vividas e no germinar das conexões entre "duas paixões" (ciência e fé). Em correspondência enviada à prima Marguerite, em 9 de janeiro de 1917, ele escreveu:

---

[140] KLEIN, Plenitude, p. 981.

"A verdadeira terra para mim é a porção eleita do universo, ainda espalhada um pouco, em todo lugar, e em via de lenta segregação, mas que, pouco a pouco, toma corpo e figura no Cristo"[141]. A figura do Cristo, cujos reflexos, ainda tênues, a despontar, anunciam a distante alvorada do seu advento triunfante:

> Um Ser se desenhava em toda parte, atraente como uma alma, palpável como um corpo, vasto como o céu — um Ser misturado às coisas ainda que distinto delas — superior à sua substância de que ele se revestia e, no entanto, nelas tomando figura...[142]

A descoberta da evolução orientou nosso místico para o futuro. O mundo em evolução tornou-se não evolução criadora, mas "criação evolutiva". O sábio francês viveu uma mística de tipo escatológico, "uma espécie de pré-*parusia* no mais íntimo de si mesmo"[143], como que, antecipadamente, sentindo e vendo a consumação do cosmo em Cristo Jesus, já anunciada pelas Sagradas Escrituras.

Teilhard, inspirado pela presença ubiquísta de Deus na história do universo e do ser humano, isto é, dentro e fora dela, ao mesmo tempo, num progresso irreversível, fez uma tentativa genial. Buscou articular a passagem da imanência, que intuiu no interior do estofo cósmico, à transcendência tradicionalmente posta no exterior de todas as coisas. Essas duas realidades enovelam-se, como que no amplexo estreito e complementar, porém sem fundir-se entre si e sem perder suas identidades. Sempre unidas, contudo permanecendo diferentes uma da outra, de acordo com o princípio: "unir é diferenciar".

O autor, guiado pela razão e iluminado pela fé, em particular pelos escritos paulinos e joaninos, concebeu a magna lei da união criadora de caráter metafísico. Radicada no húmus cósmico, ela tem a sua origem e o seu fim na fonte eterna, o amor-energia, o Cristo Jesus, de onde ela se propaga em todas as esferas do real e para onde regressará, depois da jornada criadora e unificadora, na *parusia*. Esta magna lei, estruturada em 1942, representa o coração da evolução, pois ela realiza incansavelmente a unificação material das coisas e a *unanimização* espiritual dos seres humanos.

No percurso da evolução, essa lei, presente em cada parte da cadeia transformadora e inovadora do universo, sempre *cria unindo*[144]. Ela individualiza, personaliza, enriquece entitativamente e consome o ser, porém, sem dissolver os seus

---

[141] TEILHARD, Gènese, p. 213. "La vraie terre pour moi, c'est la portion élue de l'Univers, encore épandue un peu partout, et en voie de lente ségrégation, mais qui peu à peu, prend corps et figure dans le Christ".

[142] TEILHARD, Hynne de l'Univers, p. 71. "Un Être se dessinait partout, attirant comme une âme, palpable comme un corps, vaste comme le ciel, — un Être mêlé aux choses bien que distinct d'elles, — supérieur à leur substance dont il se drapait et pourtant prenant figure nelles..."

[143] BARTHÉLEMY-MADAULE, La personne, p. 301.

[144] Cf. TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 194.

elementos de composição. É síntese em direção a um *être-plus*, ou seja, à maior perfeição, pela convergência de fatos que complexifica. Vale acrescentar também: ela é modalidade fenomenal e temporal, em todos os níveis do real, a partir da multiplicidade até a unidade[145], para serem, finalmente, associadas a Deus, em sua plenitude, durante a *parusia*.

A *pleromização*, entendida como a última fase da transfiguração e da divinização do universo e, por conseguinte, da sua unificação definitiva com Deus, é a consumação da união criadora. Ao apresentarmos essa teoria no capítulo 3, seção 3.1, pontuamos que um de seus momentos está ligado à escatologia. A filosofia, movida pelo amor-energia, que está a formar o quadro cósmico, de estrutura convergente e ascendente, evidenciou-nos alguns pontos. Cristo Jesus, mediante a sua encarnação, morte e ressurreição, mediante a *eucaristização*, conduz o mundo e o ser humano para entregá-los jubilosamente, no fim dos tempos, às mãos de Deus.

Esta realidade, unificada e triunfante, constitui, numa perspectiva escatológica, a conclusão quantitativa e a consumação qualitativa, no destino derradeiro de todas as coisas, sendo a vitória absoluta do uno sobre o múltiplo, a dispersão e a divisão. Uma citação do *Le Milieu Divin* mostra-nos que é na *pleromização* que acontecerá a vitória do uno. "É o misterioso Pleroma, em que o Uno substancial e o Múltiplo criado se juntam sem confusão numa Totalidade que, sem nada acrescentar de essencial a Deus, será contudo uma espécie de triunfo e de generalização"[146]. No texto *La route de l'Ouest vers une mystique nouvelle* (1932), há um parágrafo que é preciso considerar:

> [...] a ideia que tendemos a ter hoje da estrutura e da função do Múltiplo se liga estreitamente às visões cristãs sobre a consumação final do Universo. De uma parte, em virtude da Encarnação, Deus não pode mais (ao menos *hic et nunc* e nunca) prescindir do Múltiplo no qual ele se imergiu; e de outra parte, a realidade "Deus + Múltiplo", in Christo Jesu parece, na prática cristã e na mística paulina, representar uma perfeição que, qualificada como totalmente extrínseca a Deus , leva consigo uma real compleição no equilíbrio do Ser universal[147].

---

[145] Cf. TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, note 4, p. 194.

[146] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 149. "[...] c'est le mystérieux Plérôme, où l'Un substantiel et le Multiple créé se rejoignent sans confusion dans une Totalité qui, sans rien ajouter d'essentiel à Dieu, sera néanmoins une sorte de triomphe et de généralisation de l'être".

[147] TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 63. Grifos do autor. "[...] l'idée que nous tendons à nous faire aujourd'hui de la structure et de la fonction du Multiple se rattache étroitement aux vues chrétiennes sur la consommation finale de l'Univers. D'une part, em vertu de l'Incarnation, Dieu ne peut plus (au moins *hic et nunc* et pour jamais) se passer du Multiple dans lequel il s'est immergé; et d'autre part, la realité 'Dieu + Multiple', in Christo Jesu, semble, dans la pratique chrétienne et la mystique paulienne, représenter une perfection qui, tout extrinsèque à Dieu qu'elle soit qualifiée, entraîne avec soi une réelle complétion dans l'équilibre de l'Être universel".

É o pensamento de São Paulo ecoando... Nesses dois textos, bem complexos, diga-se de passagem, Teilhard anuncia em um contexto evolucionista o *pleroma* do Cristo. Em São Paulo já está contido o paradoxo: o *pleroma* do Cristo não pode constituir uma realização intrínseca no próprio Deus, mas será, de alguma maneira, uma realização real. Desde toda a eternidade, no espírito de Deus, a criação é a criação em Cristo e, consequentemente, ela não pode ser um "ato arbitrário". Em outras palavras, a humanidade não é indiferente a Deus. O seu desenvolvimento evolutivo, seu amadurecimento espiritual, significa progredir para o *pleroma* final do Cristo, de alguma maneira corresponsável pelo futuro. Se o universo não é pura contingência na ordem sobrenatural, isso é devido à iniciativa divina, por meio da qual tudo foi criado no Cristo, centrado sobre o Cristo e destinado a permanecer unido ao Cristo desde toda a eternidade[148].

Numa palavra, o *pleroma* constitui uma síntese misteriosa do que não é criado com o que é criado. Isto quer dizer que é a consumação qualitativa e quantitativa do mundo em Deus[149], o qual, num gesto de amor, toca na contingência ferida, para transfigurá-la e glorificá-la. O coração e o centro do *pleroma*, que tudo agrega e ativa, é Cristo Jesus[150], fundamento, forma, consistência, unidade, sobre a qual São Paulo escreve: "Que significa 'subiu', senão que ele também desceu às profundezas da terra" (Ef 4,9)?

Teilhard chama a atenção para uma ligação intrínseca e íntima entre a *pleromização* e os três mistérios fundamentais da fé cristã: a criação, a Encarnação e a Redenção. Vistos outrora pelo prisma do universo estático e sempre fechado, esses mistérios pareciam diferentes e desarticulados. Entretanto, hoje em dia, são vistos pelo prisma do universo dinâmico e aberto, que evolui e se expande no tempo e no espaço. Neste cenário, os três mistérios constituem uma totalidade orgânica e, em virtude disso, compõem uma unidade[151] que integra, em si, a mesma verdade fundamental, porém de aspectos distintos.

Sendo assim, a criação significa que Deus, de certo modo, se une com a sua obra, porque ela clama por seu criador. Isto é, ele entra no mundo, de uma ou de outra forma, através da Encarnação, para fazer parte do sofrimento e da desintegração, a qual caracteriza a multiplicidade, estando a caminhar rumo à integração.

A criação, a Encarnação e a Redenção, contempladas à luz singular da cristogênese de Teilhard, parecem constituir as três faces do mesmo processo e da mesma

---

[148] Cf. MOONEY, Teilhard de Chardin, p. 202.
[149] Cf. TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 106.
[150] Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 149.
[151] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 213.

natureza, que é a *pleromização*, ou seja, o mistério da união criadora do mundo em Deus[152] que, por ela mesma, se justifica de maneira plena e absoluta.

A respeito disso, em uma passagem do ensaio *Comment je vois*, nosso autor diz:

> E é assim que, progressivamente, uma série de noções, por muito tempo vistas como independentes, chegam a se ligar organicamente entre elas sob nossos olhos. Não existe Deus (até certo ponto...) sem união criadora. Não existe criação sem imersão encarnadora, não existe Encarnação sem compensação redentora. Em uma Metafísica de União, os três "mistérios" fundamentais do Cristianismo só aparecem mais como as três faces de um mesmo mistério dos mistérios, aquele da Pleromização (ou redução unificadora do Múltiplo)[153].

Neste sentido, o "mistério dos mistérios", no qual Deus vê, trata e abraça o ser humano, não é "precisamente nem a Criação, nem a Encarnação, nem a Redenção em seu mecanismo, mas a '*pleromização*': quero dizer, a misteriosa relação 'repletiva' (senão completiva) que religa o Ser primeiro ao ser participado"[154]. Estamos ligados a Deus pela mediação do Filho, numa relação que tem o caráter de nos plenificar totalmente. É a lenta maturação do universo nessa síntese misteriosa rumo à *parusia* que Teilhard chama de *pleromização.*

Temos, por consequência, que os três mistérios:

> [...] nada mais são na realidade que as três faces de um mesmo processo (a Cristogênese) considerado ou em seu princípio motor (Criação), ou em seu mecanismo unificador (Encarnação), ou em seu esforço elevador (Redenção): o que nos lança em plena evolução[155].

Fica demonstrado, como intuído por Teilhard, que a ciência evolutiva abre a possibilidade de expandir os mistérios da fé num movimento dinâmico, unificador, convergente. "'União criadora', 'pleromização', 'cristogênese' são, por conseguinte, termos sinônimos para descrever o "exercício do poder do Cristo como centro orgânico do

---

[152] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 213 e 229.

[153] TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 213. "Et c'est ainsi que, de proche en proche, une série de notions, longtemps regardées comme indépendantes, en arrivent à se lier organiquement entre elles sous nos yeux. Pas de Dieu (jusqu'à un certain point...) sans union créatrice. Pas de création sans immersion incarnatrice. Pas d'Incarnation sans compensation rédemptrice. Dans une Métaphysique de l'Union, les trois "mystères" fondamentaux du Christianisme n'apparaissent plus que comme les trois faces d'un même mystère des mystères, celui de la Pléromisation (ou réduction unificatrice du Multiple)".

[154] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 230. "[...], qui n'est précisément ni la Création, ni l'Incarnation, ni la Rédemption dans leur mécanisme, mais 'la Pléromisation': je veux dire la mystérieuse relation 'réplétive' (sinon complétive) qui relie l'Être premier à l'être participé".

[155] TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 183. "[...] ne sont en réalité que les trois faces d'um même processus (la Cristogénèse) considéré, ou bien dans son príncipe moteur (Création), ou bien dans son mécanisme unificateur (Incarnation), ou bien dans son effort élévateur (Rédemption): ce qui nous jette em pleine Évolution".

universo”[156]. Este exercício, como vimos ao longo da pesquisa, ocorreu como uma subida de “*alguma Presença universal*, por sua vez *imortalizante e unificante*”[157] no cosmo, na história do ser humano e como divinização e transfiguração. A ideia de *pleromização* do autor parece se encaixar no grupo de palavras que apresentamos no início da seção e no sentido paulino de cumprimento dos tempos e plenitude de essência.

Nesta altura da reflexão sobre o *pleroma*, é necessário fazer uma digressão sintética referente ao posicionamento de Teilhard perante o panteísmo, do qual sofreu algumas influências durante a sua juventude. O panteísmo entende a união com Deus como a identificação que dissolve a individualidade do ser humano nas entranhas de Deus, ou ainda, como o ser humano se torna um substrato do ser divino[158]. Pelo contrário, no cristianismo, o princípio que unifica a humanidade com Deus se alicerça no amor, capaz de salvaguardar a diferença, real e permanente, entre as pessoas; ou seja, não reduz a identidade, mas a conserva, conforme o axioma: “unir é diferenciar”.

A centrologia teilhardiana[159] e a metafísica da unificação eliminam completamente a interpretação errada da sua doutrina no sentido panteísta. De acordo com a hiperfísica do autor, a união do “ser”, em todos os seus níveis na espiral do real, sempre diferencia, o que se manifesta, em particular, no meio das pessoas unidas pelo amor. O amor conserva a diferença e, por sua vez, intensifica a identidade. Tal fato ocorre porque Deus, amor-energia, conduz as criaturas até as últimas fronteiras da diferenciação e as centraliza sempre mais em si mesmas, de modo que, no ponto culminante, elas encontram em Deus a plenificação das suas identidades pessoais.

O jesuíta conservou o termo “panenteísmo”, o que significa: tudo está em Deus e, ao mesmo tempo, Deus está em tudo, sem fundir-se e sem dissolver-se, um no outro, mantendo as suas identidades e diferenças. O significado de panenteísmo aponta para um traço da espiritualidade inaciana: “ver Deus em todas as coisas”. Esse termo é próximo de um dos sentidos de *pleroma*: a plenitude de essência que apresentamos na abertura desta seção.

---

[156] MOONEY, Teilhard de Chardin, p. 205. “‘Union créatrice’, ‘Plérômisation’, ‘Christogénèse’ sont par conséquent des termes synonymes pour décrire l’exercice de la puissance du Christ comme centre organique de l’univers”.

[157] TEILHARD, Le Coeur de la Matière, v. 13, p. 104.

[158] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 244.

[159] É uma visão sintética, “dialética da união”, que contempla a *centração*: o processo global do ser, em todos os níveis. Na “espiral” do real, que se dobra sobre si mesmo, complexifica-se, unifica-se e interioriza-se e, sendo gradual e progressivo, com a vida avança todo o cortejo de suas faculdades até a consciência.

Assim sendo, a concepção da *pleromização,* tão originalmente apresentada por Teilhard, demonstra a derradeira fase da transfiguração e da divinização do mundo e do ser humano. Nessa fase, os atos da criação e da Redenção alcançam sua plenitude máxima e harmonia recíproca. O mistério do 'ser', ascendente e convergente, na criação da cosmogênese e da antropogênese, estendida entre o "alfa e ômega" com uma lógica intrínseca, caminha rumo à consumação final em Deus.

Perseguimos agora a consumação da cristogênese no momento da *parusia.*

## 8.2 "PARUSIA CRÍSTICA E MATURAÇÃO HUMANA"[160]

O termo *parusia* (do verbo grego páreimi — vinda), de acordo com as fontes do Novo Testamento, anuncia a vinda gloriosa do Cristo ressuscitado que conduzirá à consumação final a humanidade e o mundo em sua glória. Os cristãos da Igreja primitiva viviam na expectativa da iminente segunda vinda do Cristo. Esse acontecimento era esperado como evento histórico, ou cósmico, marcado por poder e glória (cf. Mt 16,27; 19,28; 24,30; 25,31; Lc 9,26; 21,27; Mc 13,26)[161]. Outras duas tradições do NT, concernentes à vinda da *parusia* e ao fim do mundo, são bem distintas. O autor de 2Pd 2,7-12, sob uma forte influência estoica, concebia o fim do mundo como uma ruptura e uma destruição total. São Paulo falava mais de transformação que de ruptura. A *parusia* não propõe aniquilação total, mas uma libertação de toda a criação e seu renascimento em Cristo (cf. Rm 8,19-23).

O evento *parusíaco* põe inevitavelmente fim ao proceder da história; é o seu termo e, ao mesmo tempo, projeta-a de modo definitivo na eternidade de Deus. Tal dinâmica, que entrelaça tempo histórico e eternidade, é descrita em linguagem litúrgica e em esquemas simbólicos. O evento histórico-escatológico da páscoa de Jesus Cristo nos faz olhar para a páscoa definitiva e eterna, a qual expressará plenamente o que já está contido na páscoa histórica de Jesus.

---

[160] TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, 347-348. Id. L'Activation de l'Energie, v. 7, p. 405. Id. Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 163-175. Ensaios do Autor nos quais encontramos o tema da parusia: Id. Le Milieu Divin, v. 4, p. 128; 195-203. Id. L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 286. Id. Le Avenir de l'Homme, v. 5, p. 347-348. Id. L'Energie humaine, v. 6, p. 57. Id. L'Activation de l'Energie, v. 7, p. 405. Id. Science et Christ, v. 9, 113-114. Id. Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 163-175. Id. Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 206. Id. Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 83-84. Id. Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 213.

[161] Cf. ANCONA, Giovanni. *Escatologia Cristã*. São Paulo: Loyola, 2013. p. 301-318. p. 302. BLANK, Escatologia do mundo, p. 328.

A *parusia* comporta "o juízo escatológico que revelará plenamente, num horizonte universal, a verdade última da relação dos homens com Deus, modulada segundo o mistério do encontro entre a oferta de graça em Cristo e a resposta acolhedora da fé"[162]. A conexão entre *parusia* e juízo é de suprema importância para mostrar o significado do juízo no contexto da salvação. Neste sentido, "de uma parte, a parusia confere ao juízo um explícito sentido de esperança e um valor salvífico mais claro e, de outra, o juízo esclarece como a história humana chega em Cristo à sua definitividade, de acordo com o desígnio de Deus"[163].

No evento *parusíaco*, a ação salvífica de Deus, que na história de Jesus se tornou conhecida de todos os homens na vitória sobre os poderes demoníacos e na derrota de todo drama existencial, manifestar-se-á com todo o seu triunfo. A história conhecerá, na ação judicial gloriosa do Filho de Deus, o verdadeiro destino a ela reservado. Os seres humanos encontrarão a própria verdade em Cristo. A existência de cada um será desvendada em seu êxito, avaliada em relação aos frutos da própria liberdade responsável[164].

Na *parusia*, a Igreja — comunidade dos crentes — encontra em Cristo a sua plenitude escatológica, que fulgurosamente recebe de Maria, assunta ao céu, sua perfeita santidade. Essa perfeição se manifesta por obra do Espírito Santo como a comunhão dos santos. Uma comunhão de relações qualitativamente novas dos seres humanos entre si e na reconciliação universal, que abraça a totalidade do gênero humano[165]. A ressurreição dos corpos, da carne ou dos mortos é claramente compreensível a partir do evento da ressurreição de Jesus. A ressurreição dos cristãos, como participação na ressurreição de Cristo, é uma realidade considerada na globalidade do humano. Ou seja, o corpo ressuscitado não é outro senão o corpo terreno. Este corpo transfigurado é a realização da identidade humana na totalidade de suas expressões espirituais e corpóreas[166].

A transfiguração da criação num novo céu e numa nova terra (cf. Is 65,17-25; 2Pd 3,13; Ap 21,1) expressa a convicção crente, que se externaliza em esperança, sobre a realização do mundo como dimensão essencial da *parusia*. Tal convicção se enquadra no horizonte histórico-salvífico do projeto de Deus para a humanidade e para a criação. As ações salvíficas de Deus abraçam simultaneamente o ser humano e o seu mundo, e exigem a livre responsabilidade do ser humano para si mesmo e para o seu mundo. "É inconcebível, portanto, um cumprimento do humano que não envolva o seu mundo, uma transformação

---

[162] ANCONA, Escatologia Cristã, p. 304.
[163] ANCONA, Escatologia Cristã, p. 304-305.
[164] Cf. ANCONA, Escatologia Cristã, p. 305.
[165] Cf. ANCONA, Escatologia Cristã, p. 307-308.
[166] Cf. ANCONA, Escatologia Cristã, p. 312-313.

gloriosa da corporeidade humana sem uma transformação do mundo num ‘novo céu e numa nova terra’”[167].

O Vaticano II reagiu contra uma representação totalmente negativa do fim dos tempos:

> Nós ignoramos o tempo da consumação da terra e da humanidade e desconhecemos a maneira de transformação do universo. Passa certamente a figura deste mundo deformada pelo pecado, mas aprendemos que Deus prepara morada nova e nova terra. Nela habita a justiça e sua felicidade irá satisfazer e superar todos os desejos da paz que sobem nos corações dos homens. Então, vencida a morte, os filhos de Deus ressuscitarão em Cristo, e o que foi semeado na fraqueza e na corrupção revestir-se-á de incorruptibilidade. Permanecerão o amor e sua obra e será libertada da servidão da vaidade toda aquela criação que Deus fez para o homem (*GS* 39).

As afirmações acima, bem serenas, atenuam bem o esquema da fúria de Deus. Martelet assegura-nos que é em grande parte a Teilhard que devemos esta visão audaciosamente pacificada e pacificante diante do fim do mundo, que justifica o conjunto do NT [168].

Para o místico francês, o acontecimento da *parusia* está condicionado à construção da cidade terrena e à construção da cidade celeste. Ele concebeu este evento como uma maturação planetária do universo, onde o trabalho de cada célula humana se junta a todas as outras para a construção de uma humanidade sob sua forma mais elevada e a construção do espiritual. Em sua concepção, a história não pode terminar sem a menor relação com o seu conteúdo. A *parusia* é comandada pelo futuro final da terra. Em outras palavras, o mundo vai se adaptando para o seu fim. Os hebreus viveram três mil anos à espera do Messias, porque ele lhes apareceria “aureolado da glória de seu povo”. Os primeiros cristãos aguardavam do Messias a solução dos problemas e das injustiças da vida. É dessa forma que a espera da *parusia* deve ser encarnada.

Nesta breve introdução sobre a ideia do autor, percebemos que a condição de o evento *parusíaco* despontar da história é fisicamente necessária. Em *Le Coeur du Problème* (1949) é afirmado:

---

[167] ANCONA, Escatologia Cristã, p. 316.

[168] Cf. MARTELET, Teilhard, p. 100-101.

> Por hábito, continuamos a pensar e a representar a Parusia (pela qual deve se consumar o Reino de Deus sobre a Terra) como um acontecimento de natureza puramente catastrófica, isto é, suscetível de se produzir sem relação precisa com nenhum estado determinado da Humanidade, em qualquer momento da História [...]. É um ponto de vista. Mas por que, em plena conformidade com as novas visões científicas de uma Humanidade em curso atual de Antropogênese, não admitir que a centelha parusíaca possa jorrar de uma necessidade física e orgânica entre o Céu e uma Humanidade chegada a certo ponto crítico evolutivo de maturação coletiva?[169]

A isso acrescentamos: "em perfeita analogia com o mistério do primeiro Natal que apenas pode se operar [...] entre o Céu e uma Terra *pronta* socialmente, politicamente e psicologicamente a receber Jesus"[170].

Ao escrutar cientificamente o que poderá ser o fim da humanidade sobre a terra, o autor rejeita a hipótese de uma "catástrofe cósmica" ou sideral que destrua o planeta. Ele discerne, ao contrário, o "fim do mundo" a partir de sua *Weltanschauung*. Esta visão mostra que é do movimento da terra que jorrará a "centelha *parusíaca*". Uma reflexão gestada de modo existencial, com os pés na terra e o olhar no futuro, revela-nos a conjunção da maturação planetária com a *parusia* crística.

A noogênese é um fenômeno convergente, isto é, orientado por sua natureza a alguma consumação de origem interna. Aí, o motivo condutor é o fenômeno social humano, a forma superior tomada sobre a terra. As ciências - a física, a biologia e a psicologia - demonstram que a miríade humana está para entrar em uma nova era de autocontrole e de auto-orientação. Ela não pode evitar o sistema de unificação, de centração e de espiritualização[171].

A fase de unificação resulta das propriedades da substância humana submetida ao jogo de duas forças antagônicas: o crescimento da população humana e a superfície fechada da terra. Podemos deduzir, de imediato, que, sob o efeito dessa condição planetária, o fenômeno social entra numa fase de compressão. Nessa fase, o ser humano coletivo apenas pode sobreviver organizando-se cada vez mais. Ele é "forçado, por razões de grandeza e de

---

[169] TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 347. "Par habitude, nous continuons à penser et à nous représenter la Parousie (par quoi doit se consommer le Règne de Dieu sur Terre) comme un événement de nature purement catastrophique, c'est-à-dire susceptible de se produire sans relation précise avec aucun état déterminé de l'Humanité, à n'importe quel moment de l'Histoire. C'est un point de vue. Mais pourquoi, en pleine conformité avec les nouvelles vues scientifiques d'une Humanité en cours actuel d'Anthropogénèse, pourquoi ne pas admettre plutôt que l'étincelle parousiaque ne saurait jaillir, de nécessité physique et organique, qu'entre le Ciel et une Humanité biologiquement parvenue à un certain point critique évolutif de maturation collective?"

[170] TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 347, nota 1. Grifo do autor. "[...] en parfaite analogie, ajoutons, avec le mystère du premier Noël qui n'a pu s'opérer [...] qu'entre le Ciel et une Terre *prête* socialement, politiquement et psychologiquement à recevoir Jésus".

[171] Cf. TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 197. Grifos do autor.

urgência cósmicas, a 'transcender' pouco a pouco, em suas preocupações e suas construções, todo limite, todas as fronteiras políticas, econômicas e, até certo ponto, mesmo psíquicas"[172]. A centração é consequência da unificação. A esta centração externa forçada corresponde um efeito correlativo de centração interna[173]. O fechamento da massa humana, na medida em que provoca o arranjamento, tem por resultado fazer subir a temperatura psíquica da noosfera. Quanto mais a humanidade se organiza e se centra tecnicamente sobre si, mais sua força ascensional (sede de descobrir, de conhecer e de criar) tende a dominar as necessidades elementares de se instalar e de sobreviver. Entrevemos a espiritualização. Constata-se, então, a probabilidade de uma rápida elevação ao horizonte de um ponto crítico de maturação. Relembramos que, na concepção evolucionista teilhardiana, há diversos pontos críticos. Trata-se de mudanças de estado. Na iminência *parusíaca*, o ponto crítico aconteceria na maturação planetária. Isto é, ele seria um ponto de paroxismo e de êxtase do qual a humanidade emergirá em estado de consciência[174].

Nesse ponto crítico, denominado *ponto ômega*, o ser humano individual e coletivamente, completamente refletido, terá alcançado, seguindo o eixo das complexidades, e isso em seu máximo impacto espiritual, o limite do mundo[175]. Reiteramos que o *ponto ômega*, como designado pelo autor, é um polo último e autossubsistente de consciência, cuja função é coletar em si os elementos cósmicos chegados ao extremo de sua centração. No ponto supremo de reflexão, a espécie, em seu conjunto, será levada a abandonar seu suporte organo-planetário para sair de seu centro em direção ao centro transcendente de sua concentração crescente. Todas as esperanças são permitidas em matéria de sobrevivência e de irreversibilidade.

A hipótese de existência no cume do universo de um *ponto ômega* introduz a possibilidade de um polo acima de nós, ultracósmico, de energia pessoal. Eis onde se descobre a significação e a importância do fenômeno cristão, encarnado na Igreja católica:

> Pelo "Fenômeno Cristão" (este não sendo nada mais, historicamente, que a forma última e central tomada como resultado de uma filogênese longa e complicada, pela subida persistente, no coração da Hominização, da necessidade de adorar), [...] eu entendo a existência experimental, no seio da Humanidade, de uma corrente religiosa caracterizada pelo seguinte grupo de propriedades: intensa vitalidade; curiosa "adaptabilidade", permitindo-lhe [...] se desenvolver melhor e

---

[172] TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 197-198. "[...] forcé, pour des raisons de grandeur et d'urgence cosmiques, à 'transcender' peu à peu, dans ses préoccupations et ses constructions, toute limite, toutes frontières politiques, économiques, psychiques même, jusqu'à un certain point".

[173] O autor explica em nota a centração coletiva, por desenvolvimento de uma visão comum. Mas supercentração individual, também, por efeito de totalização. TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, nota 3, p. 198.

[174] Cf. TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 167.

[175] Cf. TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 200.

> principalmente na zona de crescimento da Noosfera; impressionante similaridade, enfim, nas perspectivas dogmáticas (convergência do Universo sobre um Deus autossubsistente e superpessoal) com tudo o que nos tomou o estudo do Fenômeno Humano[176].

O fenômeno humano chegou a tal ponto de reflexão que ele é conduzido à adoração. Utilizando, por exemplo, uma analogia, diríamos que o ser humano, quando se interroga sobre o sentido metafísico da existência, o sentido dos valores axiológicos, o sentido do universo, o sentido da felicidade, etc., acabará em Deus, pois tudo converge, tudo é conduzido para o desfecho final do sentido. E o sentido da totalidade é Deus. O sentido do resgate das realidades se torna, assim, a seiva que alimenta nossa ansiedade de nos encontrar com Deus e de o adorar.

A hipótese do ponto de maturação postulado pela ciência moderna "é a condição física e a face experimental do ponto crítico da *Parusia* postulado e aguardado pela revelação"[177]. A *parusia* mostra que a maturação humana, cuja subida condiciona a vinda do Senhor, sendo um sintoma cultural, é espiritual em seu fundamento. Essa maturação, que é o topo da promoção cósmica e humana, é a condição prévia do gesto pelo qual Deus se abre à humanidade salva para introduzi-la na alegria dos bem-aventurados. Como o Cristo precisou de uma mulher para a sua concepção, ele precisa encontrar um cume no mundo para sua consumação[178]. Igualmente, ao termo, a coincidência postulada entre um ponto crítico da ciência e o ponto da irrupção da glória apenas poderá existir em razão de uma pressão espiritual, progressivamente acumulada no curso do tempo.

A condição de maturação planetária da humanidade é fisicamente necessária, mas não suficiente. Mesmo sendo a *parusia* uma intervenção gratuita de Deus, não é um acontecimento arbitrário; ela está ligada de algum modo à cooperação do ser humano no movimento que conduz a evolução a seu termo de desenvolvimento[179]. O apoio do ser humano reside no fato de se deixar transfigurar pela caridade cristã e em participar também do

---

[176] TEILHARD, Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 204. "Par le 'Phénomène Chrétien' (celui-ci n'étant rien autre chose, historiquement, que la forme ultime et centrale prise, à la suite d'une phylogénèse longue et compliquée, par la montée persistante, au coeur de l'Hominisation, du besoin d'adorer), [...], j'entends l'existence expérimentale, au sein de l'Humanité, d'un courant religieux caractérisé par le groupe de propriétés suivantes: intense vitalité; curieuse 'adaptivité', lui permettant [...] de se développer au mieux, et principalement, dans la zone même de croissance de la Noosphère; remarquable similarité, enfin, dans les perspectives dogmatiques (convergence de l'Univers sur un Dieu self-subsistant et super-personnel) avec tout ce que nous a appris l'étude du Phénomène Humain".

[177] TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 286.

[178] Cf. TEILHARD, Comment je crois, v. 10, p. 148, nota 1.

[179] Cf. TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 305; 348. Id. Les directions de l'Avenir, v. 11, p. 206.

poder criador de Deus. Tal participação é a condição *sine qua non*, mas não suficiente para a vinda da *parusia*. O mundo apenas chegará ao fim quando os seres humanos, pela caridade, tiverem livremente conduzido o movimento da energia radial - a energia que faz avançar os elementos para uma maior consciência - a seu ponto de maturação planetária. Vamos constatando, claramente, que todas as construções teológicas do autor estão, de fato, em relação íntima com a subida evolutiva do mundo, através do ser humano.

Quanto ao termo de desenvolvimento, este não é um estado que a humanidade alcançaria antes da *parusia*, mas um ponto crítico que coincide com a ela. Assim, dito de outro modo, o ponto humano de maturação planetária não toma lugar na história, mas ao fim da história. Nesse cenário, temos conhecimento que, pela Revelação, o ponto crítico por excelência da raça humana deve ser *a parusia* do Cristo, que acontecerá ao fim da história humana como um fato sobrenatural. Quanto ao estado de maturação humana que se seguirá, será um estado trans-humano, isto é, uma união da espécie humana com o corpo enquanto pessoa do Cristo. Tal evento somente acontecerá pela graça de Deus, mas o movimento da evolução é a condição preparatória necessária. Assim, terá lugar o acontecimento único e supremo, em que o histórico (nos diz a fé) deve se juntar ao transcendente. Desse modo, para os fiéis ressuscitados, será o definitivo êxtase em Deus. Trata-se de uma ruptura com a imanência.

A consumação coletiva da humanidade sobre a terra não ocorre, pois, num *millenium*[180] intratemporal, mas num momento no qual a temperatura psíquica da noosfera, segundo a lei da complexidade-consciência, alcança seu grau máximo. “Neste acontecimento único e supremo, no qual o Histórico (nos diz a Fé) deve se unir ao Transcendente, o mistério da Encarnação culmina, e ele se afirma com o realismo de uma explicação física do universo”[181].

O desenvolvimento dessa reflexão expressa o papel essencial que jogará a morte da espécie em seu conjunto. Daí a importância, no sistema teilhardiano, do que ele chamará

---

[180] Tanto o “ponto crítico da maturação” humana, quanto o ponto da parusia, em que se fecha, no fim dos tempos, o horizonte cristão, encontram-se. Eles coincidem no sentido do acabamento da Hominização por ultrarreflexão como uma condição necessária de sua “divinização”, mas não suficiente. “Nenhum ‘milenarismo’ evidentemente, em tudo isso, já que o ponto de ultrarreflexão humana (correspondente ao ponto da Parusia) não marca uma fase de repouso, mas de *tensão máxima*”. TEILHARD, Les directions de l’Avenir, v. 11, note 1, p. 206.

[181] TEILHARD, Les directions de l’Avenir, v. 11, p. 168. “En cet événement unique et suprême, où l’Historique (nous dit la Foi) doit se souder au Transcendant, le mystère de l’Incarnation culmine, et il s’affirme avec le réalisme d’une explication physique de l’Univers”.

de hominização da morte, isto é, a noção de transformação e de renascimento[182]. "O fim de uma espécie 'refletida': não mais uma desagregação e uma morte, mas uma nova abertura e um renascimento (desta vez fora do Tempo e do Espaço), por excesso de unificação e de co-reflexão"[183]. Cada vida é a imagem de toda a humanidade. Ela realiza, em seu termo final individual, a passagem "ao alto" e para "frente".

A vinda da *parusia* e o fim do mundo constituem um ponto de tensão e, consequentemente, exigem a máxima liberdade da humanidade. Por conseguinte, tratar-se-á de uma "inversão mais psíquica que sideral — possívelmente semelhante a uma morte — mas que será, de fato, a libertação fora do plano material histórico, e o Êxtase de Deus"[184]. O fim do mundo não virá de destruições causadas por fenômenos naturais, mas pelo paroxismo da liberdade humana e pela mudança de rota correspondente às mudanças bruscas sobre o plano do espírito que submeterá a raça humana, para que esteja pronta e madura. Quanto ao juízo final, Teilhard evocou duas hipóteses sobre a situação da humanidade no fim da história: a unanimidade da concórdia e a vitória do bem ou a cisão dos seres humanos. A adoração ou a revolta[185]. Mas também não receou admitir a possibilidade da condenação, em sua reflexão tão densa sobre as trevas exteriores e as almas perdidas[186].

Acreditamos que Teilhard, ao sustentar a maturação planetária como condição para a parusia, conseguiu incorporar as duas tradições bíblicas que citamos no início desta seção. A tradição de Pedro, que fala de uma ruptura, e a de Paulo, que fala em transformação. Em consequência, no quadro do sistema evolucionista se realizou uma explicação plausível das duas tradições bíblicas, completando-se. Em *Mon Univers* (1924), Teilhard descreveu a crise, a reunião da humanidade, a consumação espiritual do universo em sua unidade fundamental, fornecendo, então, uma última síntese da categoria de cristogênese, tal como ele a concebeu:

> Então, sem dúvida, sobre uma Criação levada ao paroxismo de suas aptidões à União, se há de exercer a Parusia. Revelando-se finalmente a ação única de assimilação e síntese que prosseguia desde a origem dos tempos, o Cristo-Universal há de jorrar como um relâmpago no seio das nuvens do Mundo lentamente consagrado [...], as mônadas se precipitarão no lugar para onde as destinarão

---

[182] Cf. TEILHARD, L'activation de l'Energie, v. 7, p. 419.

[183] TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 393-394. "La fin d'une espèce 'réfléchie': non plus une désegrégation et une mort, mais une nouvelle percée et une re-naissance (cette fois hors du Temps et de l'Espace), par excès même d'unification et de co-réfletion".

[184] TEILHARD, L'Energie Humain, v. 6, p. 57. Id. Science et Christ, v. 9, p. 113. "[...] un retournement plutôt psychique que sidéral, — semblable, c'est possible à une Mort, — mais qui sera, en fait, la libération hors du plan matériel historique, et l'Extase en Dieu".

[185] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 317-323.

[186] Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 187-192.

> irrevogavelmente a maturação total das Coisas e a implacável irreversibilidade de toda a História do Mundo: algumas, matéria espiritualizada, na realização sem limites de uma eterna Comunhão; outras, espírito materializado, nas angústias conscientes de uma interminável decomposição. Neste momento, como nos ensina S. Paulo (cf. 1 Cor 15,23ss), quando tiver Cristo esvaziado de si mesmo todas as potências criadas (rejeitando o que é fator de dissociação e superanimando tudo o que é força de unidade), há de consumar a unificação universal entregando-se, no seu Corpo completo e adulto, com uma capacidade de União enfim completa, aos amplexos da Divindade. Dessa forma se achará constituído o complexo orgânico Deus e Mundo — o Pleroma — realidade misteriosa que não podemos afirmar ser Deus sozinho (pois Deus poderia prescindir do Mundo), mas que também não podemos considerar absolutamente gratuita, totalmente acessória, sem tornar incompreensível a Criação, absurda a Paixão de Cristo, e desinteressante nosso esforço. *Et tunc erit finis*. Como imensa maré, o Ser terá dominado a vibração dos seres. No seio de um Oceano apaziguado, mas no qual cada gota terá consciência de continuar idêntica a si mesma, a extraordinária aventura do Mundo terá terminado[187].

A *parusia* é, pois, o ponto culminante da cosmogênese, da cristogênese e da *pleromização.* O movimento da reflexão teilhardiana acerca da *parusia* parece conforme às reflexões teológicas atuais sobre o assunto. Os três aspectos do discurso escatológico - o teleológico, o profético e o apocalíptico - podem ser encontrados em seu pensamento. Tais reflexões, sob a lavra de Giovanni Ancona e de Renold Blank, acentuam o caráter da livre participação humana à espera do evento. Como temos demonstrado ao longo da pesquisa, o autor forjou uma nova linguagem, bem como uma nova metodologia para expressar os dados da fé. Quanto à ressurreição dos corpos, o cientista místico pouco comentou sobre o assunto. Ele afirmou em *Le Milieu Divin*:

> Não sabemos em que proporção ou sob que forma as nossas faculdades naturais passarão para o ato final da visão divina. Mas não podemos duvidar de que cá em baixo nos damos a nós próprios, ajudados por Deus, os olhos e o coração, dos quais

---

[187] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 113-114. Grifos do autor. “Alors, sans doute, sur une Création portée au paroxysme de ses aptitudes à l’union, s’exercera la Parousie. L’action unique d’assimilation et de synthèse qui se poursuivait depuis l’origine des temps se révélant enfin, le Christ universel jaillira comme un éclair au sein des nuées du Monde lentement consacré [...]. Les monades se précipiteront la place où la maturation totale des Choses et l’implacable irréversibilité de l’Histoire entière du Monde les destineront irrévocablement, les unes, matière spiritualisée, dans l’achèvement sans limites d’une éternelle Communion; les autres, esprit matérialisé, dans les affres conscientes d’une interminable décomposition. A cet instant, nous apprend saint Paul (1Cor 15,23ss), quand le Christ aura vidé d’elles-mêmes toutes les puissances créées (rejetant ce qui est facteur de dissociation et sur-animant tout ce qui est force d’unité) il consommera l’unification universelle en se livrant, dans son Corps complet et adulte, avec une capacité d’Union enfin complète, aux embrassements de la Divinité. Ainsi se trouvera constitué le complexe organique: Dieu et Monde, — le plérôme, — réalité mystérieuse que nous ne pouvons pas dire plus belle que Dieu tout seul (puisque Dieu pouvait se passer du Monde) mais que nous ne pouvons pas non plus penser absolument gratuite, absolument accessoire, sans rendre incompréhensible la Création, absurde la Passion du Christ, et in-intéressant notre effort. *Et tunc erit finis.* Comme une marée immense, l’Etre aura dominé le frémissement des êtres. Au sein d’un Océan tranquillisé, mais dont chaque goutte aura conscience de demeurer elle-même, l’extraordinaire aventure du Monde será terminée”.

> uma transfiguração final fará órgãos de um poder de adoração e de uma capacidade de beatificação especiais para cada um[188].

O mistério da *parusia* testifica-nos que a *cristogênese como divinização e transfiguração* ocorre por uma espiritualização crescente quando o corpo da humanidade se une ao corpo do Cristo. A evolução é caracterizada por uma instabilidade radical. No entanto, Cristo, sendo seu centro físico, é capaz de estabilizá-la em suas diversas etapas e de garantir seu êxito no fim dos tempos. Pois só o espírito do Cristo pode "operar os começos e o fim da grande Metamorfose a que se leva toda a perfeição interior, e pela qual geme vossa Criação: '*Emitte Spiritum tuum, et creabuntur et RENOVABIS FACIEM TERRAE'*"[189].

A *pleromização*, este chegar à plenitude, este evoluir do cosmo e da humanidade para frente e para cima, rumo à *parusia*, vai nos revelando a *cristogênese como divinização e transfiguração*. Este movimento abre aos nossos olhos à dimensão da ação do Cristo que é contínua, criadora, unificadora, redentora e culmina em sua plenitude na *parusia*. Para ele, cabeça da criação, todas as linhas do mundo convergem e nele se reúnem. O cristão, no decorrer da história, ao realizar a verdade contida em Mateus 25, mostra que a segunda vinda do Cristo já começou a se realizar. A *parusia* já está em andamento no processo de cristificação das relações humanas, sociais e fraternas. Os cristãos, como mediadores, portadores dessa Boa Nova, experimentarão e conduzirão outros a experimentar a dimensão *teológica* da Redenção.

## Anamnese prospectiva

Chegamos ao cume do cone. Sob a ótica da ciência, o percurso mostrou-nos um universo em contínuo devir, cuja característica principal é a eclosão do novo. O tempo acarreta, pois, mudanças irreversíveis. Sob a ótica da fé, percebemos que Deus está agindo, nesse espaço-tempo, há bilhões de anos na *história do cosmo, na história do ser humano* e o faz como *divinização e transfiguração*. O transbordamento do seu amor, a "mais universal, a mais formidável e a mais misteriosa das energias cósmicas", nesse processo de convergência

---

[188] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 47. "Nous ne savons guère dans quelle proportion, ni sous quelle forme, nos facultés naturelles passeront dans l'acte final de la vison divine. Mais on ne peut guère douter que nous ne nous donnions ici-bàs, aides, par Dieu, les yeux et le coeur dont une finale transfiguration fera les organes d'une puissance d'adoration, et d'une capacité de béatification spécials à chacun d'entre nous".

[189] TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 164. Grifos e maiúsculas do autor. "[...] opérer les débuts et l'achèvement de la grande Métamorphose à laquelle se ramène toute la perfection intérieure, et vers laquelle gémit votre Création: '*Emitte Spiritum tuum, et creabuntur et RENOVABIS FACIEM TERRAE'*".

rumo à *pleromização*, permite que a humanidade seja capaz de irradiar o seu amor e, no fim do processo, possamos tomar consciência de que no coração de tudo está aquele *"omnia in ipso constant"*.

Este percurso no cone espaço-tempo permitiu-nos uma reflexão, sem dúvida, construída na adoração ao Cristo. A linguagem científica forneceu em abundância conceitos, símbolos que o autor articulou de maneira inteligente, criativa e, por vezes, com excessos e equívocos. Nessa caminhada, foi surpreendente constatar que a historicidade dos acontecimentos que a teologia inseria dentro da caminhada humana, enquanto história de aliança e de redenção se estende a toda realidade criada. O autor, embora não sendo teólogo, teve intuições fecundas para o trabalho teológico, que vê no trabalho científico um instrumento para compreender o modo como Deus atua na criação. A reflexão teológica também vem considerando a ciência como um meio para ampliar os seus projetos, muitas vezes inscritos no livro da Revelação.

As abordagens desenvolvidas acerca da *parusia* deixaram-nos, mais uma vez, a impressão de uma reflexão alicerçada nos escritos bíblicos e na mais genuína e atual doutrina cristã sobre a escatologia. A leveza da reflexão de Teilhard, como nos recordou Martelet, fascinou, entre outros temas, o Concílio Vaticano II. Muito nos chamou a atenção a insistência sobre ser o evento *parusíaco* comandado pelo futuro final da terra, pela maturação cultural e espiritual. Em outras palavras, história e escatologia se articulam. Este detalhe nos recorda a importância do esforço humano concorrendo para o acabamento do mundo. Henri de Lubac assevera que Teilhard se coloca, assim, na linha da tradição a mais comum, ensinando que este mundo natural não deve ser abolido, mas transfigurado (LIÃO, Ir., *Adv. Haer.*, I. 5, c.36)[190]. Nosso autor, ao mesmo tempo, mostrou como o resultado final deve mudar, para cada um, de acordo com a liberdade.

O mistério da *parusia* esclarece-nos que, para que a *cristogênese como divinização e transfiguração* ocorra, para que o reino de Deus venha, o mundo precisa ser santificado. A segunda vinda do Cristo deve ser preparada por um longo desenvolvimento humano, que o Cristo mesmo levantou em toda a evolução antecedente. Junto ao esforço humano, à força de propulsão humana, é preciso juntar-se a força ascensional cristã, a qual está em dependência da força do Cristo ressuscitado. Essa terra prometida, já iniciada aqui, torna-se, pois, um canteiro de obras para o cristão. Na expectativa sempre atenta daquele que nos surpreende a cada momento, numa ação engajada com reino de justiça e paz, o cristão já

[190] Cf. LUBAC, La Prière, p. 165.

está mergulhando na dinâmica *parusíaca.* E, com toda certeza, estará experimentando a dimensão *teológica* da Redenção.

Finalizando nossa pesquisa, retornamos à ideia inicial. Na primeira parte, capítulo 1 (seção 1.3), apresentamos um breve percurso histórico da teologia natural. Vimos que a partir da idade da razão uma família de estilos dessa disciplina idealizou seus projetos sobre a razão natural e a observação da natureza, sem fundamento na Revelação. Agora, no capítulo 9, observaremos que o projeto de uma teologia natural, que busca entender a natureza, ganha uma maior inteligibilidade no evento Cristo.

# 9 A TEOLOGIA NATURAL CRISTÃ[191]

## Prolegômenos

A "Grande Mãe", a "Terra Mater", a "Gaia", geradora de vida, generosa e fecunda, durante muitos séculos foi respeitada e venerada. Com a irrupção dos tempos modernos, surgiu outra leitura da "Eva universal". Os mestres fundadores do saber científico, Newton, Descartes e Francis Bacon, entre outros, viram a natureza não como uma realidade viva, mas apenas como uma realidade sem vida e sem propósito. Com isso, nossa Mãe Terra foi entregue à exploração de seus bens e serviços por parte dos seres humanos em busca de riqueza e bem-estar.

Acreditamos que este cenário tenha muito a dizer à teologia, sobretudo à teologia natural. A teologia natural é para ser compreendida, incluindo a totalidade do engajamento humano com o mundo natural, abraçando a busca humana por verdade, beleza e bondade. Uma renovada teologia natural representa um modo distintamente cristão de observar, considerar, apreciar e realizar o "Grande Mandamento" de um serviço pascal à natureza[192]. A ecoteologia coloca-nos diante de questões como:

- Qual o lugar do ser humano junto com as outras criaturas, no desígnio criador, salvador e recapitulador de Deus?

---

[191] Neste último capítulo apoiar-nos-emos nas seguintes obras: EUVÉ, François.Théologie de la nature. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 98, n. 2, p. 267-290, avril-juin 2010. Id. Le regain d'intérêt pour Teilhard de Chardin. In: PÉRÈS, Jacques-Noël (Dir.). *L'avenir de la Terre, un défi pour les Églises*. Paris: Desclée de Brouwer, 2010. (Théologie à l'Université, 11). DESOUCHE Marie-Thérèse; MALDAMÉ, Jean-Michel (Dir.). *Christianisme & Sciences Aujourd'hui*. Toulouse: Eus, 2012. (Philosophie). FANTINO, Jacques et al. Bulletin de Théologie. Théologie de la Création Sciences et Théologies. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Nancy, v. 93, n. 4, p. 831-890, déc. 2009. LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*. Perfil, enfoques, tarefas. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2011. p. 258-262. McGRATH, The Order, p. 54-96. Id. The Open Secret, p. 1-20; 21-36; 113-139; 171-217. McMAKEN, W. Travis. The Impossibility of Natural Knowledge of God in T. F. Torrance's Reformulated Natural Theology. *International Journal of Systematic Theology*, v. 12, n. 3, p. 319-340, july 2010. MOSCHETTA, Fondements, p. 55-75 . MURAD, Afonso. O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica. *Pistis Prax*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 277-297, jul./dez. 2009. PROULX, Jean. Retrouver la dimension cosmologique de la théologie chrétienne. *Théologiques*, v. 9, n. 1, p. 49-70, 2001. TROSTER, Lawrence. What is Eco-Theology? *Crosscurrents*, v. 63, issue 4, p. 380-385, dec. 2013.TUCKER, Mary Evelyn. Teilhard's Ecological Spirituality. In: DUFFY, Kathleen. (Ed.). *Rediscovering Teilhard's Fire*. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2010. p. 33-51. WILFRED, Felix. Para uma ecoteologia inter-religiosa. *Concilium*, Petrópolis, v. 3, n. 331, p. 45-71, 2009.

[192] Cf. McGRATH, The Open Secret, p. 19.

– Como a fé cristã, em sua perspectiva doutrinal, mística e ética, pode contribuir para superar o antropocentrismo exacerbado, criar uma consciência integradora e buscar uma sociedade inclusiva e sustentável?

Objetiva-se, neste capítulo, verificar a pertinência, para o discurso da teologia natural, em acolher a figura do Cristo como critério normativo da verdade. “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6). Esta palavra de São João recebe, no projeto da teologia natural, uma hermenêutica filosófica essencial: a verdade é um caminho e a verdade é uma realidade viva. O capítulo compõe-se de três seções, das quais a última é um desdobramento das primeiras.

Primeira seção – *Uma aproximação ao esquecimento da figura do Cristo* (9.1): ao que tudo indica, o projeto de uma teologia que se liga à difícil leitura do livro da natureza clama por ser revisitada. Por quê? Uma constatação perturbante surge nos atuais debates em torno da teologia natural: ignora-se a figura do Cristo.

Segunda – *O Cristo na teologia natural* (9.2): o Cristo, manifestação do Logos universal, fornece uma elaboração filosófica ao discurso da teologia natural, ao mesmo tempo em que abre a ela o horizonte da revelação cristã.

Finalizando – *O advento da ecoteologia* (9.3): a ecoteologia, ou teologia ecológica, é um termo ainda em maturação. O resultado desse fecundo diálogo parece enriquecer tanto a teologia quanto a ecologia.

## 9.1 UMA APROXIMAÇÃO AO ESQUECIMENTO DA FIGURA DO CRISTO[193]

Abrimos nossa pesquisa, capítulo 1 (seção 1.3), fazendo um sobrevoo ao percurso histórico da teologia natural. Vimos que, ao longo da história, essa disciplina sofre diferentes estilos. Com a idade da razão, originou-se uma família de aproximações à teologia natural que afirmou sua capacidade para demonstrar a existência de Deus sem qualquer recurso a pressuposições ou crenças religiosas. Este desenvolvimento é o reflexo da ênfase do iluminismo sobre a autonomia e a soberania da razão humana.

De inspiração anglo-saxônica e norte-americana, a teologia natural é objeto de um interesse crescente na teologia contemporânea. Algumas questões corroboram tal sensibilidade, que envolve a relação entre ciência e religião. Primeiro, os desafios impostos ao

[193] Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 68-75.

mundo pluricultural em renovar um diálogo fundado sobre a razão natural. Diálogo que vai além do estabelecimento de relações amistosas entre as diferentes correntes religiosas. Segundo, a busca dos crentes, em um mundo pós-cristão, de dar às raízes de sua fé uma motivação mais intelectual e universal, uma vez que eles estão mais conscientes da dimensão evolutiva, cósmica e ecológica de sua existência. Por fim, a teologia natural vem ganhando espaço devido aos discursos da neurociência, da teoria da evolução, da física quântica. Discursos que carregam em si questões referentes à doutrina da criação, ao estatuto do ser humano, de sua consciência, de sua inteligência, do mal, do pecado original, do sofrimento[194].

O que tem provocado o ressurgir da teologia natural é a percepção de que as leis naturais possuem certas características que não podem ser consideradas nem suficientemente satisfatórias do ponto de vista intelectual, nem completas por si sós. Esta percepção levanta perguntas que ultrapassam o nível de resposta da ciência. Por que nos resulta o mundo físico tão inteligível? Por que se abre entre suas leis a possibilidade de uma história tão fecunda? Por que é tão especial o universo? O projeto da teologia natural é a possibilidade de alcançar um conhecimento racional de Deus a partir da observação do mundo criado e de sua história, sem se basear primeiramente sobre a Revelação. Não se trata, para a teologia natural, de se levantar *contra* a Revelação. Mas parece, segundo tal projeto, que se trata, de preferência, de construir uma reflexão sobre Deus que não se apoia diretamente sobre a Revelação e, que, de certa maneira, busca encontrar por outro acesso as conclusões da teologia dogmática. A teologia natural enfatiza o parentesco entre a razão humana e a inteligibilidade da natureza. Essa adequação entre as duas realidades funda a ideia de que a natureza é portadora de sentido[195].

A teologia natural funda-se tanto sobre o livro da natureza, em seu processo evolutivo, quanto sobre as luzes da razão natural. Ela parte do princípio de que Deus se dá a conhecer através de suas obras. O texto bíblico fundador, que aponta para essa afirmação, como já mencionado na seção 1.3, Rm 1,19-20, explica que "[...] o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas". O Concílio Vaticano I interpretou essa passagem em um sentido otimista frente à

---

[194] Cf. MOSCHETTA, Jean-Marc. La Théologie Naturelle et la référence au Christ. In: DESOUCHE, Christianisme, p. 101-109. p. 101.

[195] Cf. MOSCHETTA, La Théologie Naturelle, p. 102.

razão natural, quando responde à questão: “Podemos nesta vida conhecer Deus pela razão natural?” (DH 3004)[196].

A formulação do Concílio, como mencionamos na seção 1.3 (capítulo 1), afirma com precisão o fundamento da teologia natural: “Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, a partir das coisas criadas” (DH 3004). Deus é apresentado como princípio e fim de tudo. Isso o situa em sua relação com o mundo: “simultaneamente aquém e além da criação e perpetuamente contemporâneo da história do mundo”[197]. O Deus compreendido como princípio ontológico do mundo e contemporâneo da história dá-se a contemplar na criação. Tal conhecimento de Deus, que resulta da aplicação da razão humana voltada à criação, não é considerado algo teórico ou improvável. Este conhecimento pode alcançar um verdadeiro estatuto de certeza, uma vez que o que a Revelação testifica é conforme ao que a luz natural da razão pode estabelecer em princípio por suas próprias tentativas.

Nessa mesma linha, o Vaticano I afirmou que é graças à revelação divina que “por todos, mesmo nas condições atuais do gênero humano, possa ser conhecido facilmente, com firme certeza e sem mistura de erro, aquilo que nas coisas divinas não é por si acessível à razão humana” (DH 3005)[198]. Percebemos que a teologia natural tem uma legitimidade. No entanto, para que ela seja mais que um mero exercício filosófico sobre o conceito de Deus, para que não seja confundida com uma teologia metafísica, é preciso ver uma indispensável referência à natureza como lugar primordial da revelação.

Desde os anos 80, publicações multiplicam-se, colóquios organizam-se acerca das implicações da cosmologia, da evolução biológica, das neurociências, da física quântica sobre a teologia. Os teólogos que trabalham a interface da ciência com a religião reconhecem, sem dúvida, que há uma tarefa a perseguir, tanto humana quanto intelectual: fazer entrar em diálogo os discursos científicos e os propósitos teológicos[199]. O Center of Theology and Natural Sciences, em Berkeley (Califórnia) e o Observatório do Vaticano publicaram uma série de estudos sobre o reencontro entre ciências da natureza e fé cristã. Essa colaboração entre cientistas e teólogos teve como alvo tratar as perspectivas científicas sobre a ação de

---

[196] Cf. MOSCHETTA, La Théologie Naturelle, p. 105.
[197] MOSCHETTA, La Théologie Naturelle, p. 105.
[198] Citado por MOSCHETTA, La Théologie Naturelle, p. 105
[199] Cf. FANTINO, Bulletin, p. 833.

Deus. As ciências examinadas (mecânica quântica, biologia, evolução, neurociências) têm fornecido aportes para uma renovação da teologia natural tradicional[200].

Os estudos prolongaram-se na tentativa de elucidar a ação divina na ordem da natureza, o que a teologia clássica chama de Providência. Os estudiosos não se contentavam em falar da natureza ou de erigir uma teologia da natureza. Buscavam elucidar uma palavra verdadeira sobre Deus, sobre "a ação divina num mundo aberto", sobre os "critérios de adequação para uma teoria da ação divina", "a ação de Deus no nível quântico", "modelos de Deus para uma época evolutiva e ecológica", entre outros temas, a partir dos dados das ciências contemporâneas da natureza. Esses trabalhos seguem a postura que o teólogo deve assumir no diálogo com as ciências, isto é, mais no terreno "filosófico", tal qual o jesuíta François Euvé salientou, e que citamos na anamnese do primeiro capítulo.

Das duas obras a que tivemos acesso, publicadas pelo Observatório do Vaticano conjuntamente com o Center for Theology and the Natural Sciences, e de outros artigos consultados, algo nos chamou a atenção. Nesses estudos, praticamente não se fala em teologia natural cristã, nem em legitimidade da referência ao Cristo na perspectiva da teologia natural. Nesses debates, dominados por autores britânicos e norte-americanos, quando, por acaso, a figura de Jesus Cristo é mencionada, ela aparece sempre a título de ilustração do pensamento central, o da teologia natural focada no Deus metafísico. Naturalmente, há, nesse conjunto, exceções[201].

As reflexões dos cientistas e teólogos John Haught e Alister McGrath são extremamente inspiradoras e pertinentes para a referência de Cristo no projeto da teologia natural. O teólogo australiano Denis Edward também trabalha com uma perspectiva crística e trinitária no diálogo com as ciências naturais[202].

---

[200] Cf. RUSSELL, Robert; MURPHY, Nancey; STOEGER, William (Eds.). *Physics and Cosmology*. Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 2007. RUSSELL, Robert; CLAYTON, P.; WEGTER-McNELLY, W.; POLKINGHORNE, John (Eds.). *Quantum Mechanics*: Scientific Perspectives on Divine Action. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 2001. RUSSELL, Robert; MURPHY, Nancy; MEYERING, T. C.; ARBIB, Michel A. (Eds.). *Neuroscience and the Person*: Scientific Perspectives on Divine Action. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1999. RUSSELL, Robert; MURPHY, Nancey; PEACOCKE, Arthur. *Chaos and Complexity*: Scientific Perspectives on Divine Action. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1995. RUSSELL, Robert; STOEGER, William; COYNE, George (Eds.). *Physics, philosophy and theology:* a common quest for understanding. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1988.

[201] Registramos que dessas duas obras publicadas pelo Observatório do Vaticano e pelo Center for Theology and the Natural Sciences, uma delas, *Physics and Cosmology*: Scientific Perspectives on the Problem of natural Evil, seguimos o resumo publicado em FANTINO, Bulletin, p. 831-890.

[202] Cf. EDWARDS, Denis. The Discovery of chaos and the retrieval of the Trinity. In: RUSSEL, Chaos and Complexity, p. 157-175.

A teologia é construída a partir da Revelação. E a Revelação mostra-nos que Deus se tornou conhecido na história através do seu filho, Jesus Cristo. Se a teologia natural vê o mundo natural e procura discernir ou perceber a ação divina na complexidade dos acontecimentos, é surpreendente como, em suas discussões, ela raramente leve em consideração Jesus de Nazaré e o reino natural. Assim, Alister McGrath defende uma redefinição conceitual e uma recolocação metodológica da teologia natural. Ele se opõe às aspirações de uma teologia natural baseada na razão comum e na experiência da natureza. O teólogo irlandês sustenta que a teologia natural deve ser tomada do ponto de vista da fé, fazendo uso explícito e extensivo das ideias distintivas da teologia cristã[203]. O evento Cristo, como interpretado pela doutrina cristã da Encarnação, pode compensar a categoria do natural com um novo olhar.

McGrath acredita que, com tal realinhamento dos parâmetros teológicos fundamentais, a tradição cristã substitui o conjunto da iniciativa da teologia natural, deslocando do exercício intelectual autônomo exterior à comunidade de fé para uma disciplina tomada dentro do contexto da revelação cristã. A mudança, segundo esse autor, é desenvolver uma aproximação cristã da natureza, que não se limita a aspectos intelectuais ou explicativos. Uma verdadeira teologia natural requer a imaginação humana, e não simplesmente a razão humana[204].

O mundo, visto a partir da perspectiva de fé, é, de fato, carregado com a glória e a grandeza de Deus. Nesse quadro, a teologia natural não nos dá meramente novos *insights* acadêmicos, mas estimula a admiração ao Deus que nos fez espectadores nesse teatro da glória divina, capturando nossas imaginações com vislumbres de glória, não simplesmente persuadindo nossas mentes com impressões de racionalidade[205].

Assim, nós nos questionamos: como religar a busca da teologia natural à cristologia?

## 9.2 O CRISTO NA TEOLOGIA NATURAL

[203] Cf. McGRATH, The open Secret, p. 4. Id., The Order of Things, p. 87.
[204] Cf. McGRATH, The Order of Things, p. 96.
[205] Cf. McGRATH, The Order, p. 96.

O papa Bento XVI, em seu discurso na Universidade de Ratisbonne, intitulado *Souvenirs et réflexions*, fundou uma teologia natural verdadeiramente cristã[206]. Frente aos representantes da ciência, ele lembrou que o encontro íntimo que se realizou entre a fé bíblica e as interrogações da filosofia grega não foi somente um acontecimento concernente à história das religiões, mas um acontecimento decisivo para a história mundial que nos toca ainda hoje. O pontífice esboçou um ensaio autocrítico da razão desde a primeira inculturação realizada na Igreja antiga. A partir das linhas traçadas, ele reconhece as grandes possibilidades que a modernidade abriu ao progresso da humanidade e pontua a necessidade de uma ampliação de nosso conceito e de nosso uso da razão.

Frente às alegrias que experimentamos diante das benesses dos progressos, defrontamo-nos também com os perigos que com ele crescem. Devemos nos perguntar como nos portar neste contexto, como irradiar uma nova maneira de pensar que brote dos apelos do momento presente e, consequentemente, os possa cumprir? Nós o poderemos à condição de a razão e a fé se unirem de uma maneira nova, se superarmos a autolimitação da razão no que diz respeito ao que se possa falsificar na experiência. Por fim, será possível se nos abrirmos de novo à razão em toda a sua extensão. Neste sentido, a ciência teológica enquadra-se como importante disciplina da história e das ciências humanas e, na condição de teologia, como intermediária entre a razão da fé em seu amplo diálogo com as ciências.

Após situarmos o conteúdo do discurso, tocamos na questão que nos interessa em particular nesta seção. O papa comenta o prólogo do Evangelho de João: “No princípio era o Verbo” (Jo 1,1). Bento XVI escreve: “Deus age como logos. Logos designa por sua vez a razão e a Palavra, uma razão que é criadora e pode se dar em participação, mas precisamente como razão”[207]. Acrescenta:

> [...] o verdadeiro Deus é o Deus que se manifestou no Logos, que agiu e age por amor em relação a nós. Com certeza, o amor “supera” o conhecimento e solicita, em consequência, levar em consideração mais que o simples pensamento (cf. Ef 3,19); permanece, contudo, amor do Deus-Logos; eis por que o culto do Deus cristão é “logiké latreia” — culto de Deus de acordo com a Palavra eterna e com nossa razão (cf. Rm 12,1)[208].

---

[206] Cf. BENOÎT XVI, Pape. “Souvenirs et réflexions”. Discours à l’Université de Ratisbonne, face aux représentants de la science, dimanche 17 septembre 2006. Disponível em: <http://cc.campus.ecp.fr/doc/Discours%20et%20Homelies/discours_pape.pdf.>. Acesso em: 30 nov. 2014. *Apud* MOSCHETTA, Fondements, p. 62.

[207] BENOÎT XVI, Souvenirs, p. 2 *Apud* MOSCHETTA, Fondements, p. 62-63.

[208] BENOÎT XVI, Souvenirs, p. 3. “[...] mais le véritable Dieu est le Dieu qui s’est manifesté dans le Logos, et qui a agi et qui agit par amour envers nous. Certes, l’amour ‘surpasse’ la connaissance et demande en conséquence de prendre en considération plus que la simple pensée (cf. Ef 3,19), mais il reste néanmoins amour du Dieu-Logos; c’est pourquoi le culte de Dieu chrétien est ‘logiké latreia’ — culte de Dieu en accord avec la Parole éternelle et avec notre raison (cf. Rm 12,1)”.

Bento XVI, sem pretender fazer uma exposição sistemática sobre a questão do conhecimento racional de Deus, funda cristologicamente uma teologia natural cristã, na qual o papel do Logos é afirmado para além de sua dimensão histórica.[209]

Para revelar a grandeza do mistério universal do Cristo em sua relação com o mundo, é preciso seguir a linha da teologia natural, que procura provar racionalmente suas intuições profundas. O hino cristológico do prólogo joanino (cf. Jo 1,1-18) revela uma doutrina da criação, na qual a ênfase suprema é colocada no Logos — a Palavra - que trouxe todas as coisas à existência. O Verbo encarnado, que mostrou a face de um Deus até então desconhecida, também é aquele que esclarece nossas mentes para que possamos ver Deus refletido na criação [210]. Não existe aqui uma noção de "teologia natural" como um sistema conceitual antecedente. No entanto, de acordo com os estudiosos é através da cristologia do Logos que se pode fazer a articulação entre a teologia natural e a cristologia.

Designar o Cristo como Logos é já levantar a dimensão racional de um Deus criador que se dá a contemplar à luz da inteligência. Cristo, como Palavra encarnada, mais do que iluminar e interpretar a ordem criada, entrou na criação para conduzi-la a Deus. Ele revela a natureza e a glória do Deus invisível na pessoa humana. "[...] E nós vimos a sua glória" (Jo 1,14). A Palavra entrou na humanidade de modo que a humanidade possa discernir o Deus invisível através de todas as coisas da criação [211].

Uma vez que a inteligibilidade do mundo reclama um logos, falar do Cristo que é o Logos é mostrar o seu papel soberano no projeto da teologia natural. De acordo com Jean Proulx, para que uma representação do Cristo possa permanecer fiel ao âmago da revelação evangélica, acolhendo o discurso da cosmologia ontológica e da cosmologia científica, é preciso insistir em três pontos. Em outras palavras, o Cristo, como "manifestação do Logos universal", constitui o vínculo da teologia natural. Podemos observar esse laço através dos três pontos que Proulx[212] sugere:

1. O Cristo é a manifestação do Logos divino e cósmico. O Logos divino, manifestação de Deus em sua criação, é a sabedoria cósmica universal de que fala a Bíblia. É o Logos divino e cósmico que se revela de modo particular no Cristo. A manifestação do Logos universal

[209] Cf. MOSCHETTA, Fondements, p. 63.
[210] Cf. McGRATH, The Open Secret, p. 173.
[211] Cf. McGRATH, The Open Secret, p. 173.
[212] Cf. PROULX, Retrouver la dimension, p. 62-63 *apud* MOSCHETTA, Fondements, p. 71-72.

que irradia o coração da matéria. Aquele que é a imagem do Deus invisível, é luz nas trevas. A inteligibilidade do mundo reenvia ao Logos joanino. Em Jesus Cristo, há o *kairós*, manifestação e sacramento do Logos universal para os seres humanos. O Logos que está em Deus, que é o Filho de Deus, para quem tudo foi feito e de quem todo ser procede, manifesta-se de modo único em uma carne humana. Esse Logos fala da filialidade divina e da sabedoria cósmica presentes no interior de todas as coisas[213].

2. O Cristo é o dom da criação. Ele aparece como a figura perfeita da sabedoria cósmica, em que o "dom do Ser se completa". Nele o novo ser desponta na história humana e no devir cósmico. Ele é o portador do sentido e da evolução cósmica. O novo ser repousa na vitória do Cristo, em seu triunfo sobre as condições existenciais de sofrimento e de morte, com suas consequências destruidoras. Em sua *kenose*, surgiu o novo ser, vitorioso do trágico da existência, conferindo à evolução cósmica a reconciliação de todos os seres (cf. Cl 1,20). Como diz Teilhard, o poder do Verbo encarnado se irradia na matéria, tanto nas zonas superiores do mundo, quanto nas zonas mais obscuras, para salvá-las e para tornar suas energias mais sublimes[214]. O Cristo é o ser cosmoteândrico por excelência, em quem se unem em profundidade o ser humano, Deus e o cosmo[215].
3. O Cristo, enquanto primogênito de toda criatura, primogênito dentre os mortos, inaugurou uma nova criação (cf. Rm 8,29; Ef 1,3-23; Cl 1,15-20; Fl 2,5ss). Neste sentido, ele é o protótipo de toda a criação, tal qual Deus deseja, o símbolo arquétipo universal revelando o crístico da humanidade e de toda a criação. O seu batismo no Espírito, a sua transfiguração, a sua morte-ressurreição têm uma amplitude cósmica, reunindo o destino do universo. O *pantocrator* recapitula em seu ser e em sua ação a dignidade de toda criatura. "Ele é por excelência o microcosmo, o ser cosmoteândrico, ao mesmo tempo resumo da criação e primícias de realização"[216].

Uma vez conhecida a função do Logos universal como vínculo da teologia natural, é interessante vermos a ligação do ensino de Jesus de Nazaré ligado à esfera do natural. O Deus cristão, no sentido da história de Jesus de Nazaré, é essencial para elucidar a relação entre Deus e o mundo. A aproximação do Nazareno à natureza mostra que esta é fundamentalmente ambígua: capaz de revelar o reino de Deus, como também de escondê-lo, *the open secret*. Um dos mais distintivos traços do ensino de Jesus foi o uso de parábolas. O

---

[213] Cf. PROULX, Retrouver la dimension, p. 63.
[214] Cf. TEILHARD, Le Milieu Divin, v. 4, p. 49.
[215] Cf. PROULX, Retrouver la dimension, p. 62.
[216] PROULX, Retrouver la dimension, p. 63.

mundo da natureza que encontramos nos Evangelhos é o primeiro século rural da Palestina. As parábolas de Jesus são moldadas por interesses rurais: crescimento de sementes, fecundidade de árvores, ritmos das estações, geografia social e física. E como em toda sociedade humana, interesses sobre relacionamentos humanos: assuntos de ética, posição social, dinâmicas familiares[217].

As parábolas do Nazareno são essencialmente independentes. Enquanto as parábolas rabínicas são usadas como um auxílio à exegese bíblica, Jesus faz apelo diretamente à natureza, sem explicitamente invocar passagens bíblicas como intermediárias. Este ponto é importante porque ele pode corretamente ser visto fazendo uso de uma teologia natural, compreendida como uma estrutura interpretativa pela qual a natureza pode ser vista operando a conexão com o transcendente. As parábolas de Jesus são abertas. Elas apontam um aspecto da ordem natural; os ouvintes são chamados a fazer sua própria interpretação, a refletir. O significado permanece um mistério, exceto para aqueles "que estão atentos"[218].

Nas três parábolas da semente (cf. Mc 4,1-20; 26-33), a resposta de Jesus é enigmática: "A vós foi dado o mistério do Reino de Deus; aos de fora, porém, tudo acontece em parábolas" (Mc 4,11). Há, naturalmente, um aspecto dessas parábolas que aponta para a tensão escatológica entre o "já" e o "ainda não" do reino de Deus. A ressurreição do Cristo pode ser vista como inauguração de uma nova era, caracterizada pela nova criação. O conteúdo das parábolas proclama uma nova visão do mundo natural. Visão que, de modo particular, chama a atenção para aquilo que cada ser humano na sociedade aceita viver em função do sonho de Deus para ele — é já o reino de Deus em ação.

A parábola do abandono à providência divina (cf. Mt 6,25-34) mostra a generosidade extravagante de Deus, provisão para a ordem natural. A capacidade humana de discernir a beleza da natureza se menifesta aí como uma afirmação teológica do cuidado de Deus para com a humanidade, para com o ser humano. As parábolas enfatizam o que acontece naturalmente: as sementes crescem, as ovelhas se perdem, a levedura faz crescer toda a massa. Jesus recorreu ao comportamento natural para comunicar a chegada do reino. O domínio das experiências humanas cotidianas, ordinárias, pode funcionar também como um canal para a Boa Nova do reino de Deus. Enfim, a natureza tem a capacidade para revelar boas novas. O Evangelho de São João também mostra a natureza com tal capacidade, embora em uma direção diferente.

---

[217] Cf. McGRATH, The Open Secret, p. 116-118.

[218] McGRATH, The Open Secret, p. 119-121.

O grupo das declarações baseadas na frase grega “Eu sou” (*egõ eimi*) assinala um recurso ao mundo da natureza. Cada declaração surge com uma estrutura comum, ligando a frase *egõ eimi* a uma imagem-duração, à vinha, à luz. Esta frase, nos escritos joaninos, desempenha um papel característico e decisivo, apontando para a identidade e o significado de Jesus de Nazaré. Compreensivelmente, o alvo acadêmico tem focado no significado cristológico desses ditados. No entanto, o resultado dessas implicações é relativamente negligenciado pela teologia natural[219].

O *background* desses ditados é complexo e é cada vez mais reconhecido como suporte a temas teológicos, imaginários de Is 40-55. Assim, a declaração “Eu sou” pode ser vista como adequada dentro da matriz que foi em parte socialmente construída, refletindo as aspirações profundamente encarnadas na história de Israel. Essas declarações são baseadas em observações da natureza e em visões herdadas do povo de Israel. Jesus, como a “verdadeira vinha”, ilustra bem tal ideia. A vinha, imagem retirada do mundo da natureza, articulará a verdade maior. A declaração “Eu sou a verdadeira videira” (Jo 15,1) é para ser vista tomando “o quadro de Israel como a vinha de Javé” aplicada à pessoa de Jesus[220].

Entre as interpretações da declaração “Eu sou o bom Pastor” (Jo 10,11.14) que McGrath apresenta, ele assegura que o uso da fórmula “Eu sou” pode ser compreendida mais do que uma relação analógica entre Jesus e o bom pastor. Há um sentimento de conexão material, de considerável importância para a teologia natural cristã. A declaração “Eu sou” pode ter implicações ontológicas, não somente para a relação do Pai e do Filho, mas para a relação de Deus com o mundo. É importante ressaltar que as declarações “Eu sou” estão no contexto de uma estrutura teológica que afirma, como um dos motivos centrais, que o “Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Isto certamente sugere ser possível uma interpretação ontológica das declarações. Assim, as parábolas de Jesus permitem-nos ver Deus através da natureza. As declarações “Eu sou” podem ser vistas como expressão da ideia de que Deus é conhecido na natureza[221].

Como mencionamos no final da seção 3.2, capítulo 1, Teilhard demonstrava alguma rejeição em relação às categorias da metafísica escolástica. Como cientista, ele estava mergulhado em uma visão contemporânea do mundo, bem diferente da que inspira a teologia escolástica. Embora ele se tenha defendido de não ser compreendido fora de uma renovação

---

[219] Cf. McGRATH, The Open Secret, p. 129.
[220] Cf. McGRATH, The Open Secret, p. 131.
[221] Cf. McGRATH, The Open Secret, p. 133.

da metafísica, seus ensaios buscavam adaptar as categorias filosóficas clássicas[222]. Os pressupostos metafísicos da teologia natural, que concedem à natureza uma espessura filosófica verdadeira, orientaram Teilhard a retomar as categorias da metafísica clássica e a buscar a sua renovação. Seu modelo de evolução como progressão da multiplicidade inicial por degraus crescentes de complexidade, do inanimado para o pensamento, suscita uma visão teológica nova, na qual Deus não se contenta em ser o *ipsum esse* da definição tomista, mas é mais fundamentalmente, segundo os termos mais teilhardianos, Pensamento Divino, Espírito, Consciência.

A definição de Deus contém fundamentalmente, no discurso teológico teilhardiano, uma dinâmica que atrai todas as coisas, um devir. Antes de ser aquele que é, Deus se une a si mesmo em um ato que implica antes de tudo movimento e ação dinâmica. Daí o programa teilhardiano sugerir a substituição de uma metafísica do *esse* por uma metafísica do *unire*. O mundo é, de fato, uma obra divina. O criador de tudo pode ser melhor concebido como um animador do que como uma causa eficiente, pois, num mundo em regime de cosmogênese, só há um modo no qual é possível para Deus criar, que é evolutivamente e pelo processo de unificação. Tal dinâmica não é incapacidade de criar, nem falta de liberdade. Mas, em razão da estrutura do múltiplo, Deus livremente cria utilizando a tentativa de operações de causas intermediárias e secundárias. Em outras palavras, o Criador, em seus esforços criativos, não tem um campo de ação diferente daquele dos seres participados. Um deus que age de outra maneira está roubando à criação sua função participativa e pode dificilmente justificar o labor requerido pela evolução[223]. O mundo tornou-se amorizado, como disse Bento XVI: “Deus age por amor em relação a nós”. O divino amor é o modo da presença e da eficácia de Deus no mundo cosmo-cristogenético. Como amor-energia, Deus imerge na criação, salva-a e santifica-a.

Os ensaios teológicos teilhardianos situam-se no quadro de uma teologia natural cristã. Ao enfrentarmos este tema, cabe ressaltar que Teilhard jamais buscou provar a existência de Deus a partir da observação da natureza. Ele almejou, de preferência, descrever as fases anteriores à aparição de todo pensamento sobre a terra e, de um modo geral, o universo, a vida e a humanidade, não como eles são realmente, mas como devemos representá-los a fim de que o mundo seja verdadeiro para nós nesse momento histórico.

---

[222] Cf. Wildiers, Norbert Max. Avant-propos. In: TEILHARD, L’Energie humaine, v. 6, p. 14-15.

[223] Cf. IGWU, Bonaventure Ikenna. *The Holy Spirit as Present and Active in Cosmic Turmoil and Human Suffering*: a dialogue between Pierre Teilhard de Chardin and Jürgen Moltmann. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2004. p. 126-142. p. 126-127. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae.

Como vimos na primeira parte da pesquisa, o jesuíta desenvolveu o encontro destes dois polos, um de baixo e outro de cima, apenas possíveis através do amor de Cristo. Uma das consequências desse encontro é que tanto as atividades quanto as passividades que compõem a vida dos seres humanos são permeadas pelo amor emitido do centro pessoa do Cristo-ômega. O processo evolutivo tem como objetivo final conduzir-nos a um novo mundo em que haja unidade da criação, porque cada coisa é animada e dirigida pelo amor. O amor é a energia própria da cosmogênese. O universo só será plenamente unificado quando o amor se expandir sobre a terra.

Esta cosmovisão ganhou um toque cristológico ao revelar a função do Logos para além de sua dimensão histórica. A assinatura do Logos é inscrita na criação e o movimento dialético da evolução até o acabamento do universo, do ser humano ao ultra-humano, deve ser tomado a partir do Cristo, alfa e ômega da criação. A chegada de Cristo à humanidade não se completou no nascimento de Jesus na Palestina. Esse evento particular, histórico, inaugurou a entrada da ordem criada no Cristo. A Encarnação, longe de ser um evento discreto em um ponto particular no tempo histórico, é um movimento contínuo que transforma o mundo e cria a realidade histórica. A imersão encarnacional do Filho de Deus no coração da matéria também compartilha os sofrimentos e os males inerentes à concentração do múltiplo. A ação divina no universo não pode ser eficaz como amor-energia sem estar em simpatia com a totalidade da criação, incluindo suas sombras. "Portanto, o Espírito-amor está presente na criação (*Omni-present*), ativamente operante em toda parte (*Omni-operant*) e sofrendo em solidariedade com cada elemento no universo (*Omni-dolent*)"[224].

Teilhard convida-nos a ver como, pela ciência e além dela, o universo se ilumina da glória cósmica do Cristo. A extensão da categoria de cristogênese que buscamos demonstrar ao longo da pesquisa evidencia o mistério universal e o domínio do Cristo sobre o mundo criado. Esta visão considera, entre outros pontos, que a *kenose* já está presente no ato da criação e constitui para o Criador a condição necessária para fazer existir o mundo e entrar em relação com ele. Essa compreensão compromete uma concepção do mundo no qual a contingência ocupa um lugar essencial. Neste sentido, parece-nos que a teologia natural pode encontrar intuições da verdade que procura no fundamento racional da Palavra de Deus, no Cristo, manifestação do Logos divino e cósmico.

---

[224] IGWU, The Holy Spirit, p. 142. "Therefore, the Spirit-love is present in creation (*Omni-present*), actively operative everywhere (*Omni-operant*) and suffering in solidarity with every single element in the universe (*Omni-dolent*)".

Esstas considerações nos levam a reconhecer a pertinência do Cristo no projeto da teologia natural. Constatamos que nela ele não desempenha apenas uma função ilustrativa de algum princípio metafísico teísta. Deus tornou-se acessível à percepção humana, em Jesus Cristo e no mundo natural, onde podemos contemplá-lo em todas as criaturas.

Um dos desdobramentos importantes da extensão da categoria de cristogênese conduz-nos à ecoteologia.

## 9.3 O ADVENTO DA ECOTEOLOGIA

A crise da não sustentabilidade da terra apresenta-se ameaçadora. O teólogo Leonardo Boff, em pronunciamento durante a 63ª sessão da Assembleia Geral da ONU, no dia 22 de abril de 2009, na abertura do seu discurso, recordou a séria advertência feita pela Carta da Terra no ano 2000:

> Estamos num momento crítico da história da Terra, no qual a humanidade deve escolher o seu futuro... A nossa escolha é essa: ou formamos uma aliança global para cuidar da Terra e uns dos outros ou então arriscamos a nossa própria destruição e a da diversidade da vida[225].

Os cientistas que estudam a pegada ecológica da Terra, diz-nos Leonardo, constataram que:

> a Terra ultrapassou em 30% sua capacidade de reposição dos recursos que necessitamos para viver. Agora precisamos mais de uma Terra para podermos atender às demandas dos seres humanos e àqueles da comunidade de vida. Mas até quando[226]?

A *Carta da Terra* chama a atenção para o momento crítico que vivemos na história da terra, mas há que se admitir que se trata de uma crise acrisoladora e purificadora[227]. O documento destaca três pontos-chave. Primeiro, no atual cenário ecológico

---

[225] BOFF, Leonardo. Discurso na ONU: por que a Terra é nossa Mãe. 22/04/2012. Disponível em: <http://leonardoboff.wordpress.com/2012/04/22/discurso-no-onu-por-que-a-terra-e-nossa-mae/>. Acesso em: 8 nov. 2014. Nessa ocasião, o discurso de Boff teve como alvo fundamentar o projeto a ser votado de transformar o Dia Internacional da Terra em Dia Internacional da Mãe Terra. O projeto foi acolhido por unanimidadade pelos 192 representantes dos povos.

[226] BOFF, Leonardo. Discurso na ONU: por que a Terra é nossa Mãe. 22/04/2012. Disponível em: <http://leonardoboff.wordpress.com/2012/04/22/discurso-no-onu-por-que-a-terra-e-nossa-mae/>. Acesso em: 8 nov. 2014.

[227] "A Carta da Terra é uma declaração de princípios éticos fundamentais para a construção, no século 21, de uma sociedade global justa, sustentável e pacífica [...]. Ela se preocupa com a transição para maneiras sustentáveis de vida e desenvolvimento humano sustentável. Integridade ecológica é um tema maior [...]. É resultado de uma década de diálogo intercultural, em torno de objetivos comuns e valores compartilhados. O

há lugar para a esperança; há confiança na responsabilidade de uns para com os outros, com a grande comunidade de vida e com as futuras gerações. Segundo, a Carta mantém a categoria de sustentabilidade como fundamental para o sistema-vida e para o sistema-Terra. O terceiro ponto reside na ética do cuidado. O cuidado é a diretriz para que todo comportamento seja livre e responsável. O cuidado é gesto amoroso para com a realidade, gesto que protege, que tem compaixão, que assegura a generosidade e traz serenidade[228]. A *Carta dos Povos* ou *Carta da Terra* instiga-nos a adentrar nas considerações finais da pesquisa.

Os problemas ambientais, como a contínua degradação do ecossistema, a crescente consciência da desvinculação do ser humano em relação ao mundo natural e outros fatores acionam a eclosão do movimento ecológico no mundo inteiro. A ecologia "é o estudo da natureza tomada como um todo em que todas as realidades, inclusive os seres humanos, dependem umas das outras"[229]. Mas ela apresenta várias vertentes: ambiental, mental, social e integral. O vocábulo é originado do grego: *oikos* = casa, moradia, habitação + logos = estudo[230]. A origem da palavra ecologia é atribuída ao biólogo alemão Ernst Haeckel (1834-1919), que combinou *oikos* e *logos* para referir-se ao conjunto de conhecimentos relacionados à investigação de todas as relações do animal com seu meio inorgânico e orgânico, em suas complexas inter-relações.

A ecoteologia é um conceito novo, em maturação. Há autores que utilizam a expressão ecoteologia ou teologia ecológica para significar o produto deste profícuo diálogo, que traz contribuições tanto para a teologia quanto para a ecologia. Tem crescido o número de investigações em torno da questão, mas, de acordo com os autores que a trabalham, ainda não há uma clara definição do termo. Haught, por exemplo, chamou de "aproximação sacramental" a crise ambiental. Essa aproximação incorpora o moderno conhecimento científico do universo e vê o cosmo como o principal texto da revelação. Este dado aponta

---

projeto da Carta da Terra começou como uma iniciativa das Nações Unidas, mas se desenvolveu e finalizou como uma iniciativa global da sociedade civil". A CARTA DA TERRA EM AÇÃO. O que é a Carta da Terra? Disponível em: <http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/what_is.html>. Acesso em: 08 nov. 2014. Concluída no ano 2000, foi assumida em 2003 pela UNESCO como "instrumento educativo e uma referência ética para o desenvolvimento sustentável".

[228] Cf. A CARTA DA TERRA EM AÇÃO. O que é a Carta da Terra? Disponível em: <http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/text.html>. Acesso em: 8 nov. 2014.

[229] BAUCKAM, Richard. Ecologia. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 592-594. p. 592.

[230] Cf. SOS Biologia. Dicionário eletrônico de ciências e biologia. Disponível em: <http://www.sobiologia.com.br/glossario.php>. Acesso em: 10 nov. 2014.

para uma reconfiguração teológica de Deus, da humanidade e da criação em resposta à nova visão do mundo. Esta resposta é o que se tornou conhecido como ecoteologia[231].

O rabino Lawrence Troster, um dos especialistas no tema, define a ecoteologia como uma integração da nova perspectiva científica do mundo natural com os conceitos teológicos tradicionais, produzindo um novo paradigma teológico[232]. A ecoteologia ganha terreno a partir das novas perspectivas científicas do mundo natural, a cosmologia, a biologia evolutiva, a genética e a ecologia.

A teologia é a reflexão crítica sobre a intelecção da fé. Ela tem como objeto de estudo o sobrenatural. Mas nunca deixa de ser uma ciência humana e uma tentativa humana de apreender a Revelação, de formulá-la de modo inteligível e de transmiti-la em categorias conceituais adaptadas aos apelos do momento presente. Desse modo, a *ratio theologica* não se ocupa somente de temas religiosos. Ela está atenta a tudo o que diz respeito à humanidade, ao mundo, pois, desde que o Filho de Deus se encarnou, essas realidades foram tocadas de forma nova pela graça divina. Fazer teologia significa ter uma autocrítica lúcida, interpretar, formular, expressar de modo renovado os conteúdos da fé, das urgências pastorais, para a experiência concreta dos fiéis. A matéria-prima da ciência sacra é tudo o que se relaciona à revelação divina, à fé cristã e sua doutrina, e à missão evangelizadora.

O específico da ecoteologia consiste em pensar a fé no horizonte da consciência planetária. O ser humano, "flecha da evolução", é convocado a assumir a responsabilidade pelo futuro do planeta habitável. Não se trata de outra teologia. É a teologia cristã levada a refletir sobre os temas ligados a uma nova cosmovisão. A originalidade da ecoteologia nesse contexto busca:

1. Resgatar a unidade da experiência salvífica cristã (criação, história, encarnação, redenção e consumação) "em processo de realização, incluindo necessariamente a ecosfera, a comunidade biótica, todos os seres"[233].
2. Reelaborar a teologia da criação, ressaltando que o ser humano, na concepção bíblica, é modelado por Deus do húmus da terra (consciência ecoplanetária), para ser o responsável pela natureza, cuidando dela e servindo-se das outras criaturas.
3. Explicitar e fundamentar a ecoética com o mundo natural, em relação estreita com a moral social, ampliando sua abrangência.

---

[231] Cf. Citado por TROSTER, What is eco-theology? p. 380-385.
[232] Cf. TROSTER, What is eco-theology?, p. 382.
[233] MURAD, O núcleo da ecoteologia, p. 288. LIBANIO, Introdução, p. 259.

4. Tentar superar a fragmentação das disciplinas teológicas e empenhar-se no diálogo com as ciências da natureza.
5. Estimular uma atitude de louvor, de reverência, de cuidado para com a "Mãe Terra", ou seja, uma espiritualidade ecológica, que associa todos os seres à obra criadora, redentora e santificadora do Deus Trino.
6. Estabelecer a interface com a teologia da libertação (aspecto social da fé), a teologia feminista, a teologia afro-ameríndia e a teologia das religiões [234].

A ecoteologia, inserindo-se na Tradição, amplia, com sua especificidade, o patrimônio vivo do pensar teológico contemporâneo. Ao mesmo tempo, ela avança ao assimilar as descobertas e reflexões de diferentes disciplinas e áreas de estudo da teologia[235]. Ela tem diante de si um duplo compromisso programático. O primeiro consiste em reenfocar as disciplinas teológicas em relação com todos os seres no projeto de Redenção, e na pertinência do compromisso ético com a "salvaguarda da criação". O segundo abre a perspectiva da adoção do paradigma bioantropocêntrico, que influencia o fazer teológico, na unidade entre conhecimento intelectual e experiência mística[236].

É curioso observar que o movimento da ecoteologia foi o percurso feito por Teilhard de Chardin, que antecipou o termo mesmo antes de ele ser cunhado[237]. Todo o seu trabalho foi uma interface entre a cristologia e as ciências naturais, visão evolucionista e fé no Deus criador. É verdade que o nosso autor não se ocupou diretamente com os problemas ecológicos, visto que a agressão e a degradação do meio natural, no tempo em que ele viveu, ainda não afetavam a vitalidade da terra. Mas, ao apresentar a evolução, dirigindo-a a um estado espiritual, de unidade planetária, ecológica, ele viu esta unidade como intrinsecamente baseada no espírito da terra. Seu afeto, traduzido num poema à "Terra-Demeter", expressa um sentimento de reverência, e nas entrelinhas percebemos o apelo às inter-relações de todos os seres vivos nesta casa chamada Planeta Terra. Em *La Vie Cosmique*:

> E por que eu não adoraria de fato, a Ela, a estável, a Grande, a Rica, a Mãe, a Divina? Não é ela eterna e imensa à sua maneira, aquela cuja ausência a nossa imaginação se recusa a conceber, tanto na distância extrema do espaço quanto no recuo indefinido dos séculos? Não é ela substância única e universal, a fluidez etérea

---

[234] Cf. LIBANIO, Introdução, p. 258-259.

[235] Cf. MURAD, O núcleo da ecoteologia, p. 280-288.

[236] Cf. LIBANIO, Introdução, p. 261.

[237] Cf. GNANAKAN, Ken. Creation and Ecology. In: DYRNESS, William A.; KÄRKKÄINEN, Veli-Matti (Ed.). *Global Dictionary of Theology*. Illinois: Ivp Academic, 2008. p. 207-214. p. 211. (A Resource for the Worldwide Church).

> que todas as coisas partilham entre si, sem a diminuir nem quebrar? Não é ela geradora absolutamente fecunda, a *Terra Mater* que traz em si as sementes de toda a vida e o alimento de toda a alegria? Não é ela, simultaneamente, a origem comum dos Seres, e único Termo com que podemos sonhar, a Essência primitiva e indestrutível da qual tudo emana e à qual tudo regressa, Ela ponto de partida de todo o crescimento e limite de toda a desagregação? Estes diversos atributos que a filosofia espiritualista projeta para fora do Universo, não estariam no polo oposto, nas profundezas do Mundo, que se realizam e devem ser atingidos, na Matéria divina[238]?

Testemunhos ancestrais de povos do Oriente e do Ocidente dizem que a terra foi venerada como a "Grande Mãe", a "Terra Mater", a "Inana", a "Tonantzin", a "Pacha Mama". Nosso poeta místico a considera como o "Meio Divino", porque ela é o suporte da encarnação do Verbo. A partir de então, há uma "*diafania*" divina no seio do cosmo. Há um sentimento particularmente intenso da presença de Deus em todas as coisas. Mesmo o objeto o mais material, o mais duro, o mais impenetrável é impregnado de Deus. Em tal universo "pan-en-teista", transcendente e imanente, "podemos decifrar o rosto de Cristo em filigrana através da matéria, que se torna, por assim dizer, um novo véu de Verônica"[239].

A doutrina cristã da criação na ecoteologia evidencia-nos que a criação está em processo. A criação pelo Logos aponta que todos os seres, não somente os humanos, têm o sentido de inteligibilidade, certamente em graus diferentes. Como vimos no capítulo 3 (seção 3.3), a totalidade do processo evolutivo, desde o feixe de átomos nas moléculas até a concentração dos seres humanos numa comunidade universal, move-se para uma maior consciência. Esse processo é uma ação de Deus Pai, o princípio sem princípio, pelo Filho no amor-energia, o Espírito. Esta formosa, misteriosa e complexa teia da vida, a criação, foi o lugar da *kenose* de Deus. A terra tem sua própria personalidade, autônoma, aberta à realização messiânica das promessas de Deus, à consumação do Reino. O Cristo, por sua encarnação, é interior ao mundo, enraizado no mundo, até ao coração do menor dos átomos. Como nos dizeres de Teilhard: "Imergir para emergir e soerguer. Participar para sublimar. Eis a própria

---

[238] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 20-21. Grifos do autor. "Et pourquoi ne l'adorerais-je pas, au fait, elle, la Stable, la Grande, la Riche, la Mère, la Divine? N'est-elle pas éternelle et immense à sa manière, celle dont notre imagination se refuse à concevoir l'absence, aussi bien dans le lointain extrême de l'espace que dans le recul indéfini des siècles? N'est-elle pas substance unique et universelle, la fluidité éthérée que toutes choses se partagent, sans la diminuer, ni la rompre? N'est-elle pas génératrice absolument féconde, la *Terra Mater*, qui porte en elle les semences de toute vie el l'aliment de toute joie? N'est-elle pas à la fois, l'origine commune des Êtres, et, seul Terme dont nous puissions rêver, l'Essence primitive et indestructible dont tout émane et en qui tout retourne, elle, point de départ de toute croissance et limite de tout émiettement? Ces diverses attributs que la philosophie spirutualiste projette en dehors de l'Univers, ne serait-ce pas au pôle opposé, dans les profondeurs du Monde, qu'ils se réalisent et doivent s'atteindre, dans la Matière divine?"

[239] CUÉNOT, Claude. Présentation de Pierre Teilhard de Chardin. In: SZEKERES, Attila (Ed.). *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*. Paris: Seuil, 1969. p. 23-58. p. 29.

lei da Encarnação”[240]. A sua ação redentora, como vimos ao longo de nossa pesquisa, estende-se a toda a criação. Essa dinâmica do pensamento teilhardiano se coaduna com um dos pontos que compõem a originalidade da ecoteologia, que busca resgatar a unidade da experiência cristã em sintonia com a comunidade planetária.

Nas implicações dos estudos da ecoteologia, a espiritualidade ecológica é um dos campos que ganham destaque. Teilhard é uma figura inspiradora. Ele contemplou o universo como um meio divino, em que habita o ser divino. No planeta Terra, ele viu transparecer os atributos dos quais Deus se reveste. A onipresença, cuja luz invisível banha todo o universo. A onipotência, que preserva os elementos físicos da pulverulência e da multiplicidade extrema. A consistência, responsável pela subsistência das coisas interligadas na sua totalidade. A energia, desentranhando todo o processo criador. O Espírito, capaz de tudo penetrar e de absolutizar a ordem hierárquica dos “seres”, sem tocar nas suas oposições.

No corpo do universo em que se irradia o meio divino, fluem duas correntes entrelaçadas. A *omegalização*, que tudo polariza, conscientiza, espiritualiza. E a *amorização*, que tudo unifica, diferencia e personaliza. Tais correntes, responsáveis pela convergência e unificação, fazem com que, de tudo o que constitui o universo evolutivo, emerja o rosto de um Deus vivo e pessoal, cujo Espírito “faz novas todas as coisas”. Nesse cenário, há um laço forte entre a humanidade e a terra, em uma visão holística, que a abriga. Essa filosofia da natureza, por sua visão finalista da criação, é espiritualista.

Os temas *perspectiva*, *finalidade*, *viabilidade* e *personalização* compreendem as ideias seminais da espiritualidade de Teilhard e abrem implicações interessantes para uma espiritualidade ecológica[241]. O autor ultrapassou as fronteiras da filosofia clássica, que separa a matéria da vida e o biológico do espiritual. A matéria já é de certa forma viva e o biológico já é espiritual. Assim, toda realidade é de alguma maneira composta de espírito e matéria, componentes físicos e psíquicos, um interior e um exterior. Dois termos oriundos das ciências permitiram ao jesuíta fazer esta passagem: energia e consciência. Desde os primeiros capítulos do *Le Phénomène humain*, ele buscou demonstrar a dimensão numinosa da vida, presente desde o começo. A matéria não é mais vista como inerte[242]. Todo o universo apresenta vestígios e deixa transparecer a presença de Deus. Isto sugere uma espiritualidade

---

[240] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 166.

[241] Cf. TUCKER, Teilhard’s Ecological, p. 36-50.

[242] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 33-73.

na qual o ser humano se abre à manifestação gratuita do Senhor da Vida na história humana, na natureza e nas relações dos ecossistemas.

Em termos de *perspectiva*, o jesuíta ofereceu uma visão da unidade da vida que ressitua o ser humano no conjunto da ordem cósmica. Ele mostrou o sentido de nossa reciprocidade com o mundo natural que a visão científica da matéria não leva em consideração. Nossa capacidade para comunicar com a natureza é ampliada e revitalizada quando tomamos consciência de nossa ligação com ela. Isto, certamente, tem importantes implicações para nossa compreensão da *finalidade* espiritual. A evolução tem uma meta?

A resposta a esta pergunta é vital para a espiritualidade e não simplesmente para um esforço acadêmico. A capacidade de Teilhard de ver o relacionamento entre espírito e matéria, ou intelecto e natureza, é o ponto de partida para uma compreensão mais larga da finalidade das coisas. O teólogo John Haught enfatiza a importância dessa unidade na crise contemporânea de significado. Ele sublinha que o vínculo entre intelecto e natureza é o coração da questão da finalidade espiritual. Se a matéria não tem uma intencionalidade interior, o esquema maior das coisas poderia carecer de tal direção[243]. Se o espírito e a matéria são as dinâmicas da evolução, temos uma nova perspectiva para situar a ideia total de finalidade. O ser humano está ligado à evolução do espírito e da matéria na unidade do universo. Ele tem a responsabilidade de guiar o processo evolutivo na consciência de sua profunda conexão com esse cenário.

A *viabilidade* da visão cósmica teilhardiana abre um cenário que favorece a oração de reverência, de louvor, de entrega e de compromisso. No ensaio *Missa sobre o Mundo*, simbolicamente celebrada no altar da terra, realiza um ato "sacramental" de liturgia cósmica, envolvendo a matéria que participa dos prolongamentos da magna consagração. Ao mesmo tempo, presta homenagem de reverência ao meio divino. O autor louva a Deus pela energia divina no cosmo e na encarnação do Verbo[244]. Podemos orar com um novo sentido de reverência orgânica e ecológica, assim como os salmos cantam e narram as maravilhas de Deus na criação ( Sl 8, Sl 19).

A visão espiritual teilhardiana tem implicações eminentemente práticas. Como trabalhado no capítulo 7 (seção 7.2), vimos que as atividades e as passividades compõem uma mística de travessia. A ação humana em todos os campos - ciência, educação, direito,

---

[243] Cf. HAUGHT, John. *Nature and Purpose*. Lanham: Rowan & Littlefield, 1980. p. 14. Citado por TUCKER, Teilhard's Ecological, p. 43.

[244] Cf. TEILHARD, Le coeur de la Matière, v. 13, p. 139-156.

agricultura, serviços sociais, ocupações culturais e artísticas - auxilia o avanço e o progresso evolutivos. O sacrifício ganha uma poderosa dimensão cósmica. A evolução desdobra-se por meio das limitações, dos sofrimentos que as pessoas enfrentam, como também das mudanças físicas da terra.

No regime da cosmogênese, o mundo físico é construído em torno da pessoa humana, escolhida como elemento significativo de todo o sistema[245]. A *personalização* do universo se dá a partir do ser humano por grandezas morais. E a energia físico-moral da personalização, a que se reduzem em definitivo todas as atividades manifestadas pelo estofo do universo, é o amor. "É o amor que constrói fisicamente o universo"[246]. É no Cristo, alfa e ômega, que não perde sua precisão humana, que o "Pessoal se desabrocha (ou de preferência se centra) até tornar-se Universal"[247].

Os quatro temas extraídos do conjunto da espiritualidade teilhardiana oferecem possibilidades para se pensar uma nova espiritualidade ecológica. No entanto, é curioso observar que os ecologistas críticos do cristianismo sustentem que o que afasta nosso autor da sensibilidade ecológica contemporânea é o papel decisivo que ele dá ao ser humano como chave do universo, chave das coisas. Eles afirmam que isso é uma forma exacerbada de antropocentrismo. De fato, o ser humano, no pensamento teilhardiano, é primeiramente o da técnica, da sociedade e da conquista. "O Homem só pode servir ao Homem para decifrar o Mundo"[248]. Se Chardin rejeita um antropocentrismo "pré-galileano", é para defender um "neoantropocentrismo", que defende a habilidade do ser humano para transformar o mundo.

François Euvé cita um exemplo extremo da profunda ambivalência da ciência e da técnica, ambivalência que Teilhard parece nem sempre perceber. Um acontecimento singular para nosso autor foi a domesticação da energia nuclear, que o mundo descobriu por ocasião da explosão da primeira bomba em 1945. É claro que o que interessou a Teilhard não foi a manifestação destruidora do acontecimento em si, mas o interesse por um acontecimento que manifesta a capacidade da humanidade de se adaptar a novos tempos[249]. Novas conquistas significavam para a humanidade uma reformulação total da vida, uma mudança de idade. O

---

[245] Cf. TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 70.

[246] TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 90.

[247] TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 113. O termo pessoal nos escritos teilhardianos designa: "tout ce qui est en voie de personnalisation, la personne humaine en tant qu'elle progresse, et l'univers tout entier en tant qu'il est doué d'une courbure personnalisante, c'est-à-dire prépare l'avènement de la personne humaine". CUÉNOT, Personnel (Le), p. 162.

[248] TEILHARD, L'Energie humaine, v. 6, p. 26.

[249] Cf. EUVÉ. Le regain d'intérêt, p. 156.

ser humano servia-se da matéria. Agora, ele comanda a gênese dessa matéria. Ele se tornou poderoso em sua força presente e em seu método de controlar todas as outras forças em seu entorno[250].

De fato, essa visão comporta graves questões morais, ainda mais em um mundo evolutivo, onde não há natureza a conservar. De acordo com Euvé, toda ação transformadora não é boa por essência. Ela é profundamente ambivalente. Para nosso cientista-místico, a ação manifesta tanto um "espírito prometeico", quanto um espírito cristão. O primeiro, valoriza a força do ser humano agindo para seu próprio proveito, sobre um universo hostil e cego, num espírito de possessão. O segundo, age em "espírito de serviço e de dom". A humanidade deve "se decidir" entre os dois[251]. Todavia, o autor é de opinião que o espírito cristão é o único capaz "de conferir ao universo em movimento sua plena coerência espiritual, sua plena consistência através da morte e, enfim, sua plena atração sobre nossos corações"[252].

## Anamnese prospectiva

A breve reflexão que fizemos da referência a Cristo no projeto da teologia natural permitiu-nos perceber que não é mera ingenuidade colocá-lo no centro desse debate. Ao contrário, Cristo é fundamental no discurso dessa disciplina. A encíclica *Veritatis Splendor* afirma: "A luz da face de Deus resplandece em toda a sua beleza no rosto de Jesus Cristo, 'imagem do Deus invisível' (Cl 1,15), 'resplendor da sua glória'" (*VS* 2). A teologia natural cristã oferece-nos um modo especial de observar o mundo, uma estrutura capaz de compreendê-lo, apreciá-lo e habitá-lo.

John Haught é um dos teólogos católicos que, na atualidade, trabalha com afinco a interface entre ciência e religião. Inspirado em Teilhard, elabora uma teologia da natureza que leva em conta os conhecimentos científicos com o que podem contribuir para a explicitação da fé cristã. O percurso da teologia natural que seguimos, devido aos limites metodológicos da pesquisa, não permitiu aprofundar alguns aspectos que nos chamaram a atenção: as nuanças entre a terminologia teologia natural e teologia da natureza. Essas nuanças podem ser aprofundadas num estudo posterior entre Teilhard de Chardin, John Haugt e John Polkinghorne. O núcleo da ecoteologia, como o apresentamos, está centrado na compreensão

---

[250] Cf. TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 181-182.

[251] Cf. TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 187. EUVÉ, Le regain d'intérêt, p. 156.

[252] TEILHARD, L'Avenir de l'Homme, v. 5, p. 187.

unificada da experiência salvífica. Isto implica várias aberturas ou estudos posteriores acerca do tema na atualidade. Sublinharemos alguns.

Há outro olhar ou correção com relação ao antropocentrismo exacerbado[253]. O ser humano está no centro, porém não sozinho. Ele é fruto da evolução cósmica e se encontra ligado a todos os outros seres. Isto o desperta para o sentido adormecido de respeito e de reverência perante uma criação vilipendiada e profanada. O vínculo entre a humanidade e a Gaia que a carrega, marca, em uma visão holística, uma profunda continuidade entre os diversos níveis dos seres: da matéria inerte ao humano. Assim, o mundo humano constitui uma noosfera, que se inscreve na biosfera, que repousa sobre a litosfera. No universo, e particularmente na Terra Mater, tudo está interconectado, em rede. Esses dados abrem estudos iluminadores que envolvem a ética e a espiritualidade cristãs.

Há críticas a Teilhard quanto à proeminência concedida ao ser humano como a chave do universo. No entanto, há teólogos que apontam seu esforço em corrigir o conceito estático do ser humano, retornando à visão dinâmica bíblica de sua unidade tridimensional. Primeira, a do ser humano como senhor do mundo, que atua conforme a imagem divina em seus trabalhos e labores diários. Segunda, a de seus relacionamentos, pautados pela dinâmica do amor e pelo amor com que ele ascende a Deus. Terceira, a do ser humano, como indivíduo e como membro de uma comunidade, abre o conjunto de sua existência à adoração a Deus, seu criador.[254] Esta percepção também mereceria desdobramentos futuros.

Ao repensar nossa relação com a terra, a partir da perspectiva evolucionista, como também a partir do que as religiões orientais oferecem a esse respeito, compartilharemos um sentimento universal de responsabilidade para com o meio ambiente. Essas tradições procuram explicar o humano a partir do universo e não o contrário, como se faz nas abordagens antropocêntricas. Daí percebermos também que a ecoteologia abre o leque para o diálogo inter-religioso.

Outro ponto que decorre dessas considerações e que mereceria reflexões ulteriores é o de trabalhar a dimensão imanente do mistério divino. A mudança epocal de paradigma é do divino que transcende o mundo a um sentido do divino que perpassa as realidades do mundo. Acreditamos que este ponto seja um prelúdio importante para uma compreensão mais profunda e significativa da natureza. Isto nos fornece um ponto de interação com as tradições

---

[253] Cf. MURAD, O núcleo da ecoteologia, p. 288.

[254] Cf. DANIÉLOU, Jean. Signification de Teilhard de Chardin. *Étvdes*, Paris, v. 312, n. 1, p. 145-161, févr. 1962. p. 161.

religiosas orientais. Teilhard, com sua visão panenteísta, que enovela simultaneamente a imanência com a transcendência, sem jamais fundi-las numa coisa só, abre horizontes maiores.

O cenário da teologia natural teilhardiana constitui o meio divino. O percurso ao longo do cone espaço-tempo sugere-nos o que denominamos estética cosmo-teológica, já intuída por Santo Ireneu. Uma frase do ensaio *Hymne à la Matière* (1919) remete-nos a isso: "Eu te aclamo, Meio Divino carregado do Poder criador, Oceano agitado pelo Espírito, Argila modelada e animada pelo Verbo encarnado"[255].

## Conclusão da terceira parte

A terceira e última parte de nossa pesquisa analisou a *cristogênese como divinização e transfiguração*. Este percurso investigativo demandou da pesquisadora sondar em que sentido a leitura da cristogênese abre possibilidades para pensar a dimensão *teológica* da Redenção.

Ao analisar a teologia eucarística de Teilhard, constatamos que ela emerge da sua cristologia cósmica. A Eucaristia, como os outros mistérios (criação, Encarnação, Morte/Ressurreição), é desdobrada em chave orgânica e fisicista. Esse sacramento, em extensões reais e físicas, influencia indiretamente todo o universo e o penetra com as energias da presença divina. Não certamente por ação automática, mas pela ação e transformação vital do cristão. A vida cotidiana do cristão, englobando suas atividades e passividades, é *eucaristizada*. Transitando no meio divino, ele é capaz de fazer a experiência *teológica* da Redenção. A ligação do cristão pela comunhão com o corpo de Nosso Senhor vai construindo progressivamente o corpo místico de Cristo, que ganha um caráter cósmico. A Igreja, polo crístico da terra, medianeira da comunhão mística, tem como função ser portadora da evolução humana rumo ao Cristo-ômega. Esse quadro mostrou-nos a *cristogênese como divinização e transfiguração*.

Quando o mundo estiver completamente *pleromatizado*, isto é, quando tiver alcançado sua maturação espiritual, a humanidade salvável tiver formado um todo unido, toda ela retornará transfigurada por Cristo ao seio do Pai na grande *parusia*. Logo, o evento *parusíaco* encontra-se no reencontro indispensável dos dois pontos na coincidência concreta:

[255] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 445.

na simetria da maturação planetária e da *parusia* crística. A *parusia* será obra comum de Deus e dos seres humanos. Nessa evolução histórica da humanidade rumo ao encontro final com o Cristo-ômega, a energia combinada do amor humano e da caridade cristã conduzirá a autênticas experiências *teológicas* da Redenção. O mistério *parusíaco* revela a fase final ou o esforço para se pensar a *cristogênese como divinização e transfiguração*.

A proposta, ao mostrar a teologia natural e sua referência a Cristo, sinalizou que o apoio a ele, longe de ser um acréscimo artificial ao projeto da teologia natural, representa uma luz de renovação no pensamento científico contemporâneo. O percurso da categoria de cristogênese, com suas três propostas, juntamente com as reflexões da teologia natural, fornece sugestivas intuições para estudos de ecoteologia. Ela não se reduz a uma disciplina teológica, mas busca pensar a fé no horizonte da consciência planetária, o mundo dos excluídos, a interdependência com a comunidade de vida da terra. Esse quadro traz consequências para a espiritualidade, para a ação transformadora no mundo (práxis) e para expressar os conteúdos da fé de modo renovado.

# CONCLUSÃO GERAL

Como é fecundo o cruzamento dos olhares, teoria da evolução e fé cristã. Ao final deste percurso, nós nos perguntamos: por que uma pesquisa sobre a *Extensão da Cristogênese em Teilhard de Chardin*, na qual "*omnia in ipso constant* (Cl 1,17)"?

A resposta à questão, a nosso ver, é que Teilhard foi, com certeza, um gigante da civilização ocidental, dotado do 'olhar' interdisciplinar de uma 'águia', capaz de intuir, descobrir e compreender os horizontes mais distantes e as estruturas mais complexas do real inteiro. Ainda, ao longo da sua vida peregrina, parecia cantar ao Altíssimo um hino perene de louvor e de glória pela criação. Foi um ilustre eclesiástico, no século XX, que tentou construir as pontes entre o mundo velho e o mundo novo, entre a fé cristã e a ciência contemporânea. Ele lançou as bases de uma nova reflexão, que favorece o diálogo, corajoso e aberto, com o mundo científico, mesmo que se trate de dados hipotéticos, porque ainda não totalmente consolidados. Tal esforço tinha como alvo as gerações futuras, que nasciam num novo cenário, cosmológico e evolutivo, de descobertas revolucionárias e experiências inéditas.

Percebeu com clareza que a Igreja, situada no contexto tão vulnerável da história, deveria abrir as 'janelas' de seu Magistério para respirar novos ares. Deveria pensar em ajustar-se às bruscas mudanças civilizatórias (*aggiornamento*), ir ao encontro dos 'ídolos' polêmicos da ciência e da tecnologia, de maneira sensata e criativa, mas sem comprometer a causa do dogma e a integridade da revelação, sem desvirtuar os preciosos contributos da Tradição.

Em sua visão, o cristianismo, por sua natureza, não se deve fechar em si mesmo como uma mônada, solitária e isolada, que vive à margem do resto, que não se sente ligada à massa. Neste caso, incorreria no risco de se tornar um falso cristianismo. Por isso, é preciso um rejuvenescimento global, pois a corrente de vida e de verdade da qual a Igreja é depositária ultrapassa as intrigas vaticanas e as intrigas de sacristia. O espírito e a missão da Igreja exigem que haja dentro de si mesma um "organismo-Humanidade", nem sufocado nem confessional, mas sempre dilatado e santificado.

Teilhard, como sacerdote, filho do céu, progressivamente conheceu, de preferência tradicional, o Cristo Jesus nas páginas da Bíblia Sagrada e dos tratados teológicos. Por outro lado, como cientista, filho da terra, movido pelo carisma perscrutador, encontrou, viu e contemplou a imanência divina de Cristo Jesus nas páginas de outro livro sagrado — o cosmo. Ele reconheceu essa imanência imemoravelmente escrita no tempo e no espaço pelo

*Pantocrator* e *Evolutor*, que tudo cria e transforma, tudo sustenta e unifica. Mais, a tudo *amoriza* e santifica, a tudo *eucaristiza* e *pleromiza*, a tudo redime e diviniza. Presente, de modo pan-en-teísta, o que quer dizer, simultaneamente no "dentro" e no "fora", no interior e no exterior de tudo quanto existe. Em ordem natural e sobrenatural, na história evolutiva, ascendente e convergente do universo e do ser humano, rumo ao ponto *atrator* de Ômega, enovelando, entre si, a imanência e a transcendência. Por fim, *omni-presente*, na substância cósmica, desde o Fiat original no sim de Maria, no berço de Belém, até o Maranata da consumação final (na parusia). Em síntese, é *Le Christ toujours plus grand*, como que crescendo sempre mais e mais, enquanto não se *diafanizar* em sua plenitude escatológica.

Eis a extensão da cristogênese em Teilhard de Chardin, de uma envergadura imponente e original, no alcance da qual "*omnia in ipso constant* (Cl 1, 17)"! Extensão que enriquece e coroa a teologia, a teologia natural e a filosofia do cristianismo, principalmente hoje em dia, na confluência de tantas correntes e de tantas ideologias da multiplicidade cultural.

O quadro de um mundo evolutivo proporcionou uma ocasião para resgatar e evidenciar o lugar e a função de Cristo Jesus na formação e no destino do universo. A hipótese nuclear de nossa pesquisa, referente aos limites da cristogênese, extraída e recomposta a partir de fragmentos espalhados nos escritos do autor, perpassa todo o movimento da reflexão teilhardiana sobre a figura de Cristo Jesus. Com efeito, a maneira como apresentamos e verificamos a abrangência e o alcance de tal extensão nos parece um trabalho original e, até certo ponto, desafiador. De fato, ele ainda não foi explorado pelos pesquisadores, pelo menos, no Brasil, na escala aqui empreendida.

O cosmo, caracterizado pelos atributos de imenso, ínfimo e complexo, em que se refletem o amor e a sabedoria da ação eterna de Deus, não deve ser posto de lado, menosprezado e negligenciado, mas apreciado e enaltecido. Em suas entranhas, o cristão vê e compreende que o Cristo Alfa e Ômega, *Pantocrator* e *Evolutor*, preparava, durante épocas inimaginavelmente longas, uma casa e um berço, onde nasceu e cresceram a Sua e a nossa humanidade. Graças a este fato, cada um de nós pode seguramente depositar nEle o seu ardor apaixonado por descobertas, pela instauração de uma nova terra. Um novo mundo, com as grandes causas a serem defendidas e com as nobres obras a serem construídas entre todos os homens rumo à edificação do corpo de Cristo.

A cristogênese, ou o *Christ toujours plus grand*, descreve a ação do Cristo crescendo sempre mais e exibe o seu poder como um centro dinâmico e orgânico do universo.

A perícope de Cl 1,15-20, sobretudo o versículo 17 (*omnia in ipso constant*), inspirou o autor a trabalhar essa supremacia física e divina do Cristo sobre o universo. A cristologia clássica, ou seja, tradicional, estabeleceu a soberania "transcendental" do Cristo sobre o universo de forma jurídica. A concepção cristológica de Teilhard mostra que o Cristo, "Energia-Amor," é o sentido mais profundo, mais completo e mais providencial nas entranhas insondáveis de um mundo em movimento. "Ele se ama como uma pessoa e se impõe como o mundo"[256]. A audaz extensão da cristogênese, da presença santificante do Cristo no conjunto do criado, confirma, assim, que Cristo é o "sentido do cosmo", a "meta da história", a "transfiguração final da humanidade e do universo" na parusia.

A extensão da cristogênese evidenciou-nos que a ampliação da obra de redenção se verifica, de fato, no pensamento do autor, pois ela não se limita à redenção do ser humano, mas atinge todo o universo, pois é, afinal, de um e de outro que Cristo se tornou o desígnio amoroso do Pai. Nesta perspectiva, Teilhard seguiu a leitura da história feita por Santo Irineu. Para o bispo de Lião, o Cristo Jesus recapitula a longa história dos seres humanos e de toda a criação, desde suas origens. Como Irineu, Teilhard foi marcado pela leitura dos grandes hinos paulinos (Cl e Ef), que apresentam Cristo como "recapitulador". Contra uma teologia que tende a limitar o papel do Cristo a uma função "reparadora", a reflexão teilhardiana buscou restituir sua função criadora, como foi o caso na teologia patrística, sobretudo oriental. A redenção cristã não concerne somente à fração da humanidade que constitui a Igreja visível na história; ela inclui o conjunto da humanidade e do universo.

A descoberta da evolução, para Teilhard, representou, entre outros pontos, a possibilidade de uma ultrapassagem das barreiras de nossa prisão terrestre e também a certeza vitoriosa da "união criadora" sobre o múltiplo e a dispersão. A Redenção tem, pois, uma irrenunciável dimensão histórica e cósmica. Esta perspectiva fomenta a reflexão teológica, a ética cristã e a mística. O autor, dotado do carisma de perscrutador, descobriu a história do universo captando a "[...] sensação do incerto no seio ao qual flutuamos, e do inexorável que nos conduz"[257]. Tomado pela consciência do futuro humano, com angústia, parece interrogar-se: "Onde ir, grande Deus, através dos caminhos sem-número do vazio aberto diante de nós [...]? As únicas linhas fixas que eu aí percebo são os traços inumanos de algumas leis de

[256] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 293.
[257] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 309.

probabilidades”[258]. O sábio francês, não obstante, confia na transfiguração total da história do cosmo e da humanidade, sob a égide do Cristo Alfa e Ômega.

O desdobramento da hipótese principal, *Christ toujours plus grand*, apresentou-nos a primeira hipótese menor — a *cristogênese na história do cosmo* (parte I). Cristo dinamizava o processo evolutivo do interior da matéria. Comprovamos que o itinerário no cone do tempo e do espaço movido pela “transformação e união criadoras” se realiza pela ação do Cristo, que, desde as origens sombrias do mundo, já se colocava como redentor. Esta reflexão, que envolveu uma hiperfísica, uma filosofia e uma mística, permitiu ao jesuíta ver que o mundo não se desenvolve ao mero e cego acaso; ele segue uma orientação — “ortogênese” -, mesmo tateando ou errando. Segundo ele, a ação crística conduz toda a criação, às vezes, por caminhos tortuosos, à unidade final. Cristo já atraía tudo a Si num laborioso processo de centrações cada vez mais complexo e estruturado.

A segunda menor hipótese, a *cristogênese na história do ser humano* (parte II), consequentemente, encadeia-se com a primeira. Cristo imergiu na matéria. Os mistérios da Encarnação, da Redenção e da Ressurreição, também vistos pela união e transformação criadora, revelam um gradual e irresistível despertar de sentido, natural e sobrenatural no coração do ser humano e do mundo e apontam para ele. Isto lhes fornece uma significação segura e esperançosa, que os conduz a seu termo derradeiro, escrito por Deus.

O mistério da encarnação, já observamos antes, narra o fato da epifania, como que a “emersão” ou a “irrupção” do Cristo cósmico, *pantocrato*r e *evolutor*, mediante o advento humilde, “sem ruído”, do Cristo histórico, sob o véu do corpo frágil. Para esse corpo convergem todas as fibras da criação que, na gruta de Belém, ressituou radicalmente a condição do ser humano de todos os tempos no conjunto espantoso da ordem sideral. O advento do Cristo na história revelou-nos a que dignidade a pessoa é chamada. Recordou-nos que há nela uma energia fundamental, capaz de impulsioná-la a escalar horizontes sempre mais amplos em busca do *être-plus*, ser mais perfeito e mais santo.

A *via crucis*, no percurso da qual Cristo carrega os pecados, os sofrimentos e as tribulações de todas as gerações, passadas e futuras, manifesta também um lado esperançoso, a *via amoris*, durante a qual Cristo liberta do mal, dignifica e santifica toda “marcha” existencial do homem e do mundo.

---

[258] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 311. “Où aller, grand Dieu, à travers les chemins sans nombre du vide ouvert devant nous [...]? Les seules lignes fixes que j’y aperçoive sont les traits inhumains de certaines lois de probabilités”.

O mistério da Ressurreição anuncia como o “Filho de Deus”, glorificado em sua realeza, de certo modo toca na criação — obra das suas mãos nas dimensões do imenso, do ínfimo e do complexo, para lembrar-lhe que, ao termo de sua jornada evolutiva, no dia da parusia, vai também transfigurá-la e revesti-la de beleza e esplendor divinos. Esse caminho no cone do espaço-tempo revelou-nos a *cristogênese na história do ser humano*.

No desdobramento hipotético do *Christ toujours plus grand*, confirmamos a *cristogênese como divinização e transfiguração* (parte III), sequenciando e finalizando o processo intuído e percorrido. O Ressuscitado, o Cristo-Universal, o Cristo Ômega diviniza e transfigura o mundo em que vivemos. No mistério da eucaristia, vimos a ação sacramental do Cristo ressuscitado, que se estende aos confins do universo, *eucaristizando*-o. As atividades e as passividades humanas são *eucaristizadas* pela ação sacramental. Esta dinâmica coloca-nos em comunhão com o Cristo e nos impulsiona à construção do seu corpo místico.

A sua Igreja, à semelhança de uma ‘vinha’ alimentada e animada pela ‘seiva eterna’ do altar, como de uma aurora boreal, no sentido místico e figurativo, se propaga até os confins do universo para torná-lo um templo de Deus — ‘espaço sagrado’. A Igreja assume uma ação animadora no mundo, com a função de encaminhá-lo a Cristo.

Antes que o universo e a humanidade desemboquem na eternidade, na qual Deus “será tudo para todos”, eles devem alcançar previamente a maturação biológica. “Por uma sorte de inversão ao Outro, seu crescimento culmina em dom e *excentração*”[259]. A parusia é, em Ômega, a última eclosão do Alfa, que dá à criação sua transformação divina e eterna. Fica, assim, demonstrado que a categoria de cristogênese revela, como explicitado ao longo da pesquisa, sua evolução. Primeiro, desde a *origem do cosmo;* a seguir, pela *história do ser humano* e, enfim, como *divinização e transfiguração*. Neste processo, sobressai, de fato, sua *extensão*.

Nossa pesquisa, ao tratar de um tema cosmológico, sugeriu implicações no tocante à teologia natural. Teilhard de Chardin fez uma teologia natural evolutiva. Nos desdobramentos das reflexões encetadas, tanto da teologia natural, quanto da cosmovisão teilhardiana, dois pontos vieram à baila. Atualmente, nos estudos da teologia natural, há pouca referência ao Cristo. Segundo, consideramos que Chardin fez uma teologia natural cristã, pois, em sua visão, a história evolutiva é um grande fenômeno de cristificação.

A *extensão da cristogênese* evidenciou-nos que Cristo é o centro de unidade da realidade, a consistência, a solidez, a permanência interior do mundo. A evolução finalizada

[259] TEILHARD, L’Avenir de l’Homme, v. 5, p. 76.

de todo ser rumo à última unidade encontra seu ponto de apoio no Cristo universal, o centro orgânico do universo. Esta perspectiva parece favorecer uma abertura e uma orientação para o projeto da teologia natural, que afirmamos cristã. Assim sendo, a cristologia fornece à ciência uma via para a cosmologia ontológica e a cosmologia científica, para a compreensão, a busca do sentido e a finalidade da realidade do mundo.

Vimos que a ecoteologia busca articular no interior do seu discurso a experiência salvífica em processo de realização, incluindo a ecosfera, a comunidade biótica. A partir daí, abre-se um leque de estudos a serem explorados, entre eles o da espiritualidade ecológica. A noção de cristogênese chamou-nos a atenção, entre outros pontos, pelo valor espiritual que confere à matéria, em razão da centralidade da criação, da história e do cosmo em Cristo. A "terra-viva" é um "meio divino", repleta de majestade e de sagrado. O Espírito banha os insondáveis abismos do imenso, do ínfimo e do complexo, fazendo vibrar as energias mais latentes, cuja ação criadora se propaga no tempo e no espaço. Este cenário convoca a uma espiritualidade marcada pela contemplação de Deus na história humana e nas relações dos ecossistemas.

Teilhard foi reconhecido como cientista. Na imersão em seus escritos filosóficos e religiosos, constatamos que seu pensamento não é propriamente científico, nem propriamente filosófico, nem propriamente teológico no sentido tradicional do termo. No entanto, ele se move, se apresenta livremente e se enquadra criativamente nas fronteiras dessas disciplinas. A evolução constitui o "pórtico do mistério", que exaltou a sua consciência cósmica e estimulou a sua busca do Absoluto. O amor ao Cristo, nutrido desde a infância, ganhou asas no sentido de fazer crescer a Sua imagem evangélica. Assim, a linguagem científica, juntamente com as influências da cristologia joanina e paulina, proporcionou ao nosso autor uma rica simbologia para erigir a reflexão inovadora sobre o Cristo cósmico, que ganha um *caráter místico*. Aos nossos olhos, esta aproximação e síntese entre o Cristo e a Evolução quer refletir, acima de tudo, o reencontro de uma experiência mística e, por que não, filosófica e científica, com o Cristo revelado, o "VIVENTE-PESSOAL", que dá sentido pleno a todas as realidades da criação e da humanidade, redimindo-as, santificando-as, transfigurando-as.

Deparamo-nos com uma reflexão construída na adoração do Cristo, e não tanto na dominação intelectual. De fato, a cristologia pode ser uma maneira de influenciar e dominar a nossa inteligência a respeito de Cristo. Entretanto, o que encontramos em Teilhard é justamente o contrário, ou seja, é o modo pelo qual o Cristo nos domina. É um mistério, uma pessoa, uma presença que descobrimos como *leitmotiv* da sua visão científico-mística. Aliás,

sua reflexão cristológica mostra como permanecermos bem unidos ao Cristo através de tudo o que compõe a nossa existência (atividades e passividades). Mais, constatamos que em sua *Weltanschauung* há uma cristologia bem construída, embora não sistematizada como as cristologias contemporâneas, mas certamente com intuições fortes que justificam a nossa pesquisa.

Ela abre caminho para desdobramentos futuros quanto a questões pneumatológicas e trinitárias. A reflexão de Teilhard é, por excelência, cristocêntrica. No entanto, acreditamos que a ação de Deus no mundo, operando como amor-energia através do Cristo, abra um campo de estudos sobre a Trindade. No fundo, nosso místico faz uma reflexão trinitária. "A cristificação de Deus não faz o Pai e o Espírito perderem sua identidade, mas implica melhor que o Filho é o ponto de entrada na compreensão da unidade divina"[260]. A concepção de um universo que encontra seu centro e sua finalidade em Cristo é um modo indireto de dizer que o cosmo convergente não pode existir sem a Trindade[261].

Nosso místico marcou profundamente os "sinais dos tempos". O Concílio Vaticano II não tratou especificamente do pensamento do visionário francês. Mas, no subtexto de alguns dos seus documentos, nos corredores e nas comissões do concílio, as intuições teilhardianas fascinavam e ganhavam corpo nos apelos ao lugar reservado ao "Cristo, Alfa e Ômega" (*GS* 45). Graças ao nosso autor, a Igreja entende melhor como a criação e a evolução não se opõem. Ele teve o mérito de ter sido o primeiro a buscar o diálogo entre a fé cristã e as ciências da natureza, bem como a conduzir cientistas e teólogos a refletirem sobre os problemas comuns. Mais ainda. A sua cosmovisão testifica como a teologia pode se beneficiar no contato com as realidades científicas, que colaboram para uma ressignificação dos conteúdos da fé.

O "fenômeno Teilhard de Chardin" já foi honestamente muito criticado quanto a deficiências teológicas num terreno no qual ele não tinha pretensões. Nós, porém, num estudo de escopo cristológico, indagamos: qual a conexão, em ordem mais nítida e ortodoxa, entre Jesus de Nazaré e o Cristo cósmico, o Ponto Ômega da evolução universal? O desejo de Teilhard de colocar em evidência o ponto de convergência para o qual se dirigem as aspirações da humanidade fê-lo menos sensível ao Jesus da história. Não fica claro no pensamento do autor a conexão acima mencionada. Com certeza, ele mantém claramente, e sem ambiguidade, a figura terrestre do Cristo; caso contrário, a encarnação se dissolveria em

---

[260] UGWU, The Holy Spirit, p. 128.

[261] Cf. UGWU, The Holy Spirit, p. 128

pura mitologia. Entretanto, em seu pensamento, a realidade humana de Jesus não recebe significação real.

O jesuíta viu o aspecto cósmico de Cristo de modo magnífico. Ele precisou o modo de ação do Cristo ressuscitado, que é por atração, mas não viu nos acontecimentos da vida do Nazareno o que manifesta a dimensão cósmica de sua ação, de sua missão, ou seja, as curas de doenças, os gestos poderosos, o perdão dos pecados, o modo de falar do Pai, o modo de ver a morte como algo essencial de seu mistério. Parece haver uma negligência das outras fontes escriturísticas. A noção do Cristo cósmico permanece pertinente, mas na medida em que ela não perde de vista o coração "histórico" da revelação evangélica. O autor, na tentativa de encontrar uma renovação humanista, de buscar um contato rejuvenescido da Igreja com a modernidade, forjou uma terminologia híbrida de significado e falha de precisão teológica. Esse procedimento gerou incompreensões e, segundo os especialistas, equívocos, sobretudo quanto à sua concepção do pecado original. Pensamos que sua adoração ao Cristo ocupou completamente sua inteligência.

Ao concluir este trabalho, constatamos que a reflexão cristológica teilhardiana tem um vasto terreno a ser desbravado. O alcance da categoria de cristogênese traz várias implicações para o discurso teológico, cristológico, ético, espiritual, místico, como também constitui um ponto de peso nos debates atuais da teologia natural.

A reflexão pertinente sobre um autor complexo, com ideias inovadoras, dialógicas, despertou-nos ainda mais para a urgência da criatividade corajosa, embora fiel à hermenêutica da fé cristã. Os artistas e os grandes pensadores são os que, em primeiro lugar, na sociedade, conseguem visualizar, expressar os "sinais dos tempos"; promover movimentos altruístas através dos quais as pessoas aspiram a caminhar em busca da verdade e da liberdade. O teólogo não é alheio a esses anseios. Pelo contrário, se ele tiver uma genuína sensibilidade em relação aos mistérios da fé que se desenrolam nas luzes e nas sombras da história humana, deverá, por isso, ser impulsionado a dialogar nesse contexto, a fim de extrair daí novos esquemas para perceber a ação, a providência daquele no qual "*omnia in ipso constant*".

# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## 1 Obras de Teilhard de Chardin

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le phénomène humain*. Paris: Seuil, 1955. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 1).

_____. *O Fenômeno Humano*. São Paulo: Cultrix, s.d.

_____. *L'apparition de l'homme*. Paris: Seuil, 1956. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 2).

_____. *La vision du passé*. Paris: Seuil, 1957. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 3).

_____. *Le milieu divin*: essai de vie interieure. Paris: Seuil, 1957. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 4).

_____. *O Meio Divino*: ensaio de vida interior. São Paulo: Cultrix, 1981.

_____. *L'avenir de l'homme*. Paris: Seuil, 1959. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 5).

_____. *L'énergie humaine*. Paris: Seuil, 1962. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 6).

_____. *L'activation de l'énergie*. Paris: Seuil, 1963. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 7).

_____. *La place de l'homme dans la nature*: le groupe zoologique humain. Paris: Seuil, 1956. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 8).

_____. *Science et Christ*. Paris: Seuil, 1965. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 9).

_____. *Comment je crois*. Paris: Seuil, 1969. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 10).

_____. *Les directions de l'avenir*. Paris: Seuil, 1973. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 11).

_____. *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919). Paris: Grasset, 1965. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 12).

_____. *Le coeur de la matière*. Paris: Seuil, 1976. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 13).

_____. *Être plus*: directives extraites des écrits publiés ou inédits du père, de sa correspondance et de ses notes. Paris: Seuil, 1968.

_____. *Hymne de l'univers*: la messe sur le monde, trois histoires comme Benson la puissance spirituelle de la matière. Pensées choisies par Fernande Tardivel. Paris: Seuil, 1961.

_____. *Je m'explique.* Textes choisis et ordonnés par Jean-Pierre Demoulin. Paris: Seuil, 1966.

_____. Un sommaire de ma perspective "phénoménologique" du monde. *Les Études Philosophiques*, France, n. 4, p. 569-571, oct./déc. 1955.

_____. *L'évolution redemptrice*. Paris: Cedre, s.d.

_____. *Lettres d'Egypte* (18 août 1905 – 6 août 1908). Paris: Aubier, 1963.

_____. *Lettres d'Hastings et de Paris* (sept. 1908 – 24 sept. 1914). Paris: Aubier, 1965.

_____. *Genèse d'une pensée*: lettres (13 déc. 1914 – 12 sept. 1919). Paris: Grasset, 1961.

_____. *Pierre Teilhard de Chardin et Jean Boussac*. Lettres de guerre inédites (29 janv. 1915 – 24 juil. 1916). Oeil, 1986.

_____. *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac* (20 oct. 1919 – 8 avril 1955). Paris: Aubier Montaigne, 1972.

_____. *Lettres à Édouard Le Roy* (19 oct. 1921 – 30 oct. 1946). Maturation d'une pensée. Paris: Facultés Jésuites de Paris, 2008.

_____. *Le rayonnement d'une amitié*. Correspondance avec la famille Bégouën (23 mars 1922 – 9 janv. 1955). Bruxelles: Lessius, 2011.

_____. *Deux géologues, une amitié*. Lettres à Charles Jacob (13 févr. 1923 – Noël 1952). Aix-en-Provence: Édisud, 1985.

_____. *Lettres de Voyage* (15 avril 1923 – 1er avril 1955). Paris: Grasset, 1956.

_____. *Teilhard de Chardin en Chine*. Correspondance inédite (1er mai 1923 – 5 juil. 1940). Aix-en-Provence: Édisud, 2004.

_____. *Lettres inédites*. Lettres à Christophe Gaudefroy (5 mai 1923 – 6 févr. 1939). Lettres à Henri Breuil (25 mai 1923 – 31 janv. 1955). Paris: Rocher, 1988.

_____. *Lettres à Léontine Zanta* (26 mai 1923 – 11 févr. 1939). Paris: Desclée de Brouwer, 1965.

_____. *Accomplir l'Homme*. Lettres inédites (24 avril 1926 – 8 sept. 1950). Paris: Grasset, 1968.

_____. *Teilhard de Chardin sur le terrain*. Lettres à George Barbour (17 juin 1932 – 6 déc. 1954). Paris: Seuil, 1965.

_____. SWAN, Lucile. *Correspondance* (30 août 1932 – 30 mars 1955). Paris: Lessius, 2009. (Au singulier, 17).

_____. *Lettres à Jeanne Mortier* (21 juin 1939 – 30 mars 1955). Paris: Seuil, 1984.

_____. *En Chine avec Teilhard*. Lettres à Claude Rivière (8 déc. 1942 – 5 juil. 1944).Paris: Seuil, 1968.

_____. *Lettres familières de Pierre Teilhard de Chardin mon ami*: les dernières années (1er mars 1948 – 4 avril 1955). Paris: Le Centurion, 1976.

_____. *Notes de retraite*: 1919-1954. Texte déchiffré, présenté et annoté par Gérard-Henry Baudry. Paris: Seuil, 2003.

_____. *Notes de lecture*: 1945-1947. Texte déchiffré, présenté et annoté par Gérard-Henry Baudry. Paris: Médiasèvres, 2007.

_____. *Journal*: Cahiers 1 – 5 (26 août 1915 – 4 janvier 1919). Paris: Fayard, 1975.

_____. Un sommaire de ma perspective "phénoménologique" du monde. *Les Études Philosophiques*, France, n. 4, p. 569-571, oct./déc. 1955.

_____. Pour y voir clair. Réflexions sur deux formes inverses d'Esprit. *Les Études Philosophiques*, France, n. 4, p. 572-579, oct./déc. 1955.

_____. La pensée du Père Teilhard de Chardin par lui-même. *Les Études Philosophiques*, France, n. 4, p. 580-581, oct./déc. 1955.

**2 Estudos sobre Teilhard de Chardin**

ALLEGRA, M. Dialogo col Pierre Teilhard de Chardin, *Studia Scholastico-scotistica*, Roma, 1968. v.3, p. 219-258.

ARNOULD, Jacques. *Teilhard de Chardin*. Paris: Perrin, 2009. (Tempus, 268).

_____. *Quelques pas dans l'univers de Pierre Teilhard de Chardin*. Paris: Aubin, 2002 (Science et Spiritualité avec Teilhard de Chardin).

BARBOUR, George B. *Teilhard de Chardin sur le terrain*. Paris: Seuil, 1965.

BARTHELEMY-MADAULE, Madeleine. La problématique teilhardienne. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. XXXVII, n. 4, p. 353-366, out./dez. 1981.

_____. *La Personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*. Paris : Seuil, 1967.

_____. *Bergson et Teilhard de Chardin*. Paris: Seuil, 1963. p. 15-38; 78-94; 363-425; 564-641.

BAUDRY, Gérard-Henry. *Teilhard de Chardin ou le retour de Dieu*. Paris: Aubin, 2007. (Science et Spiritualité).

_____. *Dictionnaire Teilhard de Chardin*. Paris: Aubin, s.d. (Science et Spiritualité).

BOUDIGNON, Patrice. *Pierre Teilhard de Chardin*: sa vie, son oeuvre, sa réflexion. Paris: Cerf, 2008. (Histoire biographie).

CENTRE ITALIEN D'ÉTUDE ET DE DOCUMENTATION PIERRE TEILHARD DE CHARDIN. *Le message spirituel de Teilhard de Chardin*. Paris: Seuil, 1969.

CHAUCHARD, Paul. *Teilhard e o otimismo da cruz*. Petrópolis: Vozes, 1967. (Cadernos Teilhard, 15).

_____. *O homem em Teilhard de Chardin*: seus aspectos complementares na fenomenologia científica e no pensamento cristão. São Paulo: Herder, 1965.

COLLOQUE DU CENTRE SÈVRES 1981. *Teilhard de Chardin*: son apport, son actualité. Paris: Le Centurion, 1982.

COLOMER, Eusébio. *A evolução segundo Teilhard de Chardin*. Porto: Tavares Martins, 1967.

CRESPY, Georges. *De la science à la théologie*: essai sur Teilhard de Chardin. Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1965. (Cahiers Théologiques, 54).

_____. *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*. Suivi de « Mystique », inédit de Teilhard de Chardin. Paris: Universitaires, 1961. (Encyclopedie universitaire).

CUÉNOT, Claude. Présentation de Pierre Teilhard de Chardin. In: SZEKERES, Attila (Ed.). *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*. Paris: Seuil, 1969. p. 23-58.

_____. *Nouveau lexique Teilhard de Chardin*. Paris: Seuil, 1968.

_____. *Aventura e visão de Teilhard de Chardin*. Lisboa: Duas cidades, 1966.

_____ (Org.). *Teilhard de Chardin et la pensée catholique*. Colloque de Venise. Paris: Seuil, 1965.

_____. *Teilhard de Chardin*. Paris: Seuil, 1962. (Écrivains de toujours, 58).

_____. *Pierre Teilhard de Chardin*: les grandes étapes de son évolution. Paris: Plon, 1958.

DANIÉLOU, Jean. Signification de Teilhard de Chardin. *Étvdes*, Paris, v. 312, n. 1, p. 145-161, févr. 1962.

D'ARMAGNAC, Christian. La pensée du Père Teilhard de Chardin comme apologétique moderne. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 84, n. 6, p. 598-621, juin. 1962.

_____. Philosophie de la nature et méthode chez le Père Teilhard de Chardin. *Archives de Philosophie*, Paris, v. 20, p. 5-41, janv./mar. 1957.

DELIO, Ilia. *From Teilhard to Omega*: Co creating an Unfinished Universe. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2014.

DE MORI, Geraldo. Recordando Teilhard de Chardin por ocasião do cinquentenário de sua morte. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 32, n. 104, p. 293-308, 2005.

D'OUINCE, René. *Un prophète en procès*: Teilhard de Chardin et l'avenir de la pensée chrétienne. Paris: Aubier-Montaigne, 1970. v. 2. (Intelligence de la foi).

_____. L'Épreuve de l'obéissance dans la vie du père Teilhard de Chardin. In: LUBAC, Henri de. L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac. Paris: Aubier, 1964. p. 331-346. (Théologie, 58).

_____. Vivre dans la plenitude du Christ. *Christus*, Paris, v. 9, n. 34, p. 239-247, avril 1962.

DUFFY, Kathleen (Ed.). *Rediscovering Teilhard's Fire*. Philadelphia: University Press, 2010.

DUPLEIX, André; MAURICE, Évelyne (Orgs.). *Christ Présent et Universel*: la vision christologique de Teilhard de Chardin. Paris: Mame-Desclée, 2008. (Jésus et Jésus-Christ, 95).

DUPLEIX, André. Teilhard de Chardin Pierre. In: REYNAL, Gerard (Dir.). *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*. Paris: Bayard, 1998. p. 428-429.

ELLIOTT, Francis G. La christologie de Pierre Teilhard de Chardin. In: FONDATION ET ASSOCIATION TEILHARD DE CHARDIN. *Sens humain et sens divin*: inédits, études, conférences. Cahier 7. Paris: Seuil, 1971. p. 61-76.

EUVÉ, François. Teilhard de Chardin et l'Église. *Teilhard aujourd'hui*, Paris, n. 25, p. 9-23, mars 2008.

_____. Pierre Teilhard de Chardin. In: MELCHIORRE, Virgilio (Dir.). *Enciclopedia Filosófica*. Milano: Bompiani, 2006. v. 11, p. 11331-11335.

_____. Après Copernic et Darwin. Teilhard de Chardin et la vision irênéenne de l'homme, dans avec les Pères de l'Église, penser l'homme devant Dieu. *Cahiers Mediasèvres*, Paris, v. 1, p. 35-47, 2001.

FEBAS, Jose Luis. *Los nombres de Cristo en las obras de Teilhard de Chardin*: aproximación linguística a la cristología teilhardiana. Zaragoza: La Editorial, 1978. (Centro Regional de Estudios Teologicos de Aragon).

FESSARD, Gaston. La vision religieuse et cosmique de Teilhard de Chardin. In: FACULTÉ DE THÉOLOGIE S. J. DE LYON-FOURVIÈRE (Dir.). *Extrait de l'homme devant Dieu*. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Perspectives d'aujourd'hui. Paris: Aubier, 1964. v. 3, p. 223-248. (Théologie, 58).

FARICY, Robert L. Teilhard de Chardin's theology of redemption. *Theological Studies*, United States, v. 27, n. 4, p. 553-579, dec. 1966.

FLEMING, T. V. Two unpublished letters of Teilhard. *The Heythrop Journal*, Oxford, v. 6, n. 1, p. 36-45, jan. 1965.

GAGNON, Philippe. *Teilhard de Chardin*: les terres inconnues de la vie spirituelle. Canada: Fides, 2002.

GALLENI, Lodovico. Relationships between scientific analysis and the world view of Pierre Teilhard de Chardin, *Zygon*, Chicago, v. 27, n. 2, p. 153-166, june 1992.

GIBELLINI, Rosino. Pierre Teilhard de Chardin: teologia e ciência. In: ____. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 175-182.

GRUMETT, David. Eucharist, matter and the supernatural: why De Lubac needs Teilhard. *International Journal of Systematic Theology*, v. 10, n. 2, p. 165-178, apr. 2008.

_____. Teilhard de Chardin's evolutionary natural theology. *Zygon*, Chicago, v. 42, n. 2, p. 519-534, june 2007.

_____. The Eucharistic cosmology of Teilhard de Chardin. *Theology*, 110, 853, p. 22-30, 2007.

_____. *Teilhard de Chardin*: theology, humanity and cosmos. Leuven: Peeters, 2005. (Studies in Philosophical Theology, 29).

HAUGHT, John F. Teilhard and the question of life's suffering. In: DUFFY, Kathleen (Ed.). *Rediscovering Teilhard's Fire.* Philadelphia: University Press, 2010. p. 53-67.

JEANNIÈRE, Abel. Cosmogénèse et Christogénèse. In: CUÉNOT, Claude (Org.). *Teilhard de Chardin et la pensée catholique*. Colloque de Venise. Paris: Seuil, 1965. p. 223-260.

KING, Thomas Mulvihill. *La Messe de Teilhard*: une lecture de la messe sur le monde. Paris: Médiaspaul, 2008.

KING, Ursula. Teilhard's reflections on eastern religions revisited. *Zygon*, Chicago, v. 30, n. 1, p. 47-71, mar. 1995.

LA GARANDERIE, Antoine de. *Le sens de l'autre de Lévinas à Teilhard de Chardin*. France: Aubin, 2006. (Science et Spiritualité avec Teilhard de Chardin).

LA HÉRONNIÈRE, Édith de. *Une mystique de la traversée*. Paris: Albin Michel, 1999. (Spiritualiés vivantes, 199).

LATOURELLE, René. Teilhard de Chardin en el centro universal de convergência. In: _____. *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1984. p. 117-200. (Verdad e imagen, 84).

_____. Pascal, Teilhard, Blondel. Estudio comparativo de tres aproximaciones. In: ____. *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1984. p. 241-263. (Verdad e imagen, 84).

LEPARGNEUR, Hubert. Darwin, Teilhard de Chardin e cia (a Igreja e a evolução). *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 60, n. 237, p. 236-238, mar. 2000.

LYONS, James. *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*. New York: Oxford University Press, 1982.

LUBAC, Henri de. *La Prière du père Teilhard de Chardin*: suivi de Teilhard missionnaire et apologiste. CHANTRAINE, Georges; DEJOND, Thierry (Dir.). Paris: Cerf, 2007. (Oeuvres complètes, XXIV).

_____. *La pensée religieuse du père Pierre Teilhard de Chardin*. MOULINS-BEAUFORT, d'Éric de (Dir.). Paris: Cerf, 2002. (Oeuvres complètes, XXIII).

_____. *Blondel e Teilhard de Chardin*. Correspondance commentée. Paris: Beauschesne, 1965. (Bibliothèque des Archives de Philosophie, 24).

MAALOUF, Jean. *Le mystère du mal dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin*. Paris: Cerf, 1986. (Thèses).

MAGALHÃES, Vasco Pinto de. A coerência dos fenômenos convergentes em Teilhard de Chardin. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. XXVIII, n. 3. p. 241-283, jul./set. 1972.

MALDAMÉ, Jean-Michel. Actualité de Teilhard de Chardin: conférence pour le cinquantième anniversaire de sa mort. Disponível em: <http://biblio.domuni.org/articleshum/teilharddechardin/index.htm>. Acesso em: 08 out. 2012.

MALONEY, George. *The Cosmic Christ*: from Paul to Teilhard. Nova York: Sheed and Ward, 1968.

MARGERIE, Bertrand de. Teilhard: un Cristo cósmico y consagrador del cosmos? In: ____. *Cristo, vida del mundo:* el corazón del Cordero de Dios. Madrid: BAC, 1974. p. 61-98. (BAC, 361).

MARRANZINI, Alfredo. Teilhard de Chardin Pierre. In: BORRIELLO, Luigi et al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 998-999.

MARTELET, Gustave. *Et si Teilhard disait vrai*... Paris: Parole et Silence 2006.

_____. *Teilhard de Chardin*: prophète d'un Christ toujours plus grand. Primauté du Christ et transcendance de l'homme. Bruxelles: Lessius, 2005.

_____. Teilhard et le Mystère de Dieu. In: FONDATION ET ASSOCIATION TEILHARD DE CHARDIN. *Sens humain et sens divin*: inédits, études, conférences. Paris: Seuil, 1971, cahier 7, p. 77-102.

MONDIN, Battista. Teilhard de Chardin e o evolucionismo cristocêntrico. In: ____. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Teológica, 2003. p. 445-474.

_____. Teilhard de Chardin Pierre. In: _____. *Dizionario dei teologi*. Bologna: Esd, 1992. p. 580-588.

MOONEY, Christopher F. *Teilhard de Chardin et le mystère du Christ:* la Révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée. Paris: Aubier, 1968. (Théologie, 73).

_____. The Body of Christ in the writings of Teilhard de Chardin. *Theological Studies*, Washington, v. 25, n. 4, p. 576-610, dec. 1964.

MUGNEROT, Robert (Réal.); VAUDEVILLE, Louis (Prod.).*Pierre Teilhard de Chardin*: les ailes de l'esprit. DVD video, Paris: CC&C; KTO; CNC, 2005.

NUNES, J. Paulo. *Teilhard de Chardin, o santo Tomás do século XX:* paralelismo filosófico-teológico, convergências e divergências. São Paulo: Loyola, 1977.

QUILES, Ismael. *Introducción a Teilhard de Chardin*: el cosmos, el hombre y Dios. Buenos Aires: Tea, 1975.

RABUT, Olivier. *Dialogue avec Teilhard de Chardin*. Paris: Cerf, 1968. (Foi Vivante, 82).

RESEK, Romano. O Ponto Ômega em Teilhard de Chardin. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 16, n. 38, p. 83-94, jan./abr. 1984.

_____. Ciência e filosofia na síntese de Teilhard de Chardin. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. XXXVII, n. 4, p. 367-386, out./dez. 1981.

RIDEAU, Émile. *O pensamento de Teilhard de Chardin*. Lisboa: Duas Cidades, 1965.

SALOU, Jean-Claude (Réal.). *Pierre Teilhard de Chardin* (1881-1955). DVD video, France: Comité Français de Radio-Télévision, 2005. (Figures Spirituelles du XX$^{ème}$ Siècle).

SCHMITZ-MOORMANN, Karl. The future of teilhardian theology. *Zygon*, Chicago, v. 30, n. 1, p. 117-129, mar. 1995.

SCHELLENBAUM, Peter. *Le Christ dans l'énergétique teilhardienne*. Étude génétique. Paris: Cerf, 1971.

SOLAGES, Bruno de. *Teilhard de Chardin*: témoignage et étude sur le développement de sa pensée. Paris: Edouard Privat, 1967.

SMULDERS, Peter. *A visão de Teilhard de Chardin*: ensaio de reflexão teológica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1965.

SZEKERES, Attila (Ed.). *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*. Paris: Seuil, 1969.

TRENNERT-HELWIG, Mathias.The church as the axis of convergence in Teilhard's theology and life. *Zygon*, Chicago, v. 30, n. 1, p. 73-89, mar. 1995.

TUCKER, Mary Evelyn. Teilhard's Ecological Spirituality. In: DUFFY, Kathleen. (Ed.). *Rediscovering Teilhard's Fire*. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2010. p. 33-51.

VALE, Carol Jean. Teilhard de Chardin: ontogenesis vs. ontology. *Theological Studies*, Washington, v. 53, n. 2, p. 313-337, june 1992.

VALLINA, Agustín Udías. El pensamiento cristológico y la evolución en Teilhard de Chardin. *Pensamiento*, Madrid, v. 63, n. 238, p. 583-604, 2007.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O itinerário inaciano de Teilhard de Chardin. *Revista de Espiritualidade Inaciana*, Itaici, n. 48, p. 95-103, jun. 2002.

_____. *Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin*. Petrópolis: Vozes, s.d. (Questões abertas, 4).

_____. Teilhard de Chardin e a questão de Deus. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 23, n. 74, p. 345-370, jul./set. 1996.

WILDIERS, Norbert Max. Teilhard de Chardin et la théologie catholique. In: SZEKERS, Attila (Ed.). *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*. Paris: Seuil, 1969, p. 151-174.

_____. *Teilhard de Chardin*. Paris: Universitaires, 1960. (Classiques du XX$^{ème}$ siècle, 36).

ZILLES, Urbano. *Pierre Teilhard de Chardin*. Ciência e fé. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

**3 Bíblia, Padres e Magistério**

A BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revista. São Paulo: Paulus, 2001.

AGUSTIN, San. Obras de San Agustin. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: BAC, 1948. v. 5, p. 325. (BAC, 39).

BENTO XVI, Papa. Encontro com os representantes das ciências: discurso do Santo Padre. Aula magna da Universidade de Regensburg, 12 de setembro de 2006. *Fé, razão e universidade:* recordações e reflexões. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_po.html>.Acesso em: 28 fev. 2013.

_____. Souvenirs et réflexions. Discours à l'Université de Ratisbonne, face aux représentants de la science, dimanche 17 septembre 2006. Disponível em: <http://cc.campus.ecp.fr/doc/Discours%20et%20Homelies/discours_pape.pdf.>. Acesso em: 30 nov. 2014.

_____. Homélie de la veillée pascale du 15 avril 2006. Disponível em: <www.vatican.va/holy_father/benedict_XVI/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060415_veglia-pasquale_fr.html>. Acesso em: 20 abr. 2014.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Documentos 1969-1996. *Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. Madrid: BAC, 1998. p. 239-240. (BAC, 587).

CONCÍLIO VATICANO II. Constituições, decretos, declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido, com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann, por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

FRANCISCO, Papa.Trecho do discurso do papa Francisco, em 27 de outubro de 2014, diante de um grupo de membros da Academia de Ciências do Vaticano. Disponível em: <http://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2014/10/papa-diz-que-big-bang-e-teoria-da-evolucao-nao-contradizem-lei-crista.html>. Acesso em: 02 nov. 2014.

_____. Palavras do Papa Francisco no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2013.

HAMMAN, Adalbert G. Irénée de Lyon († vers 202). In: _____. *Dictionnaire des Pères de l'Église*. Paris: Desclée De Brouwer, 1977. p. 32-40. (Collection "Les Pères dans la foi").

_____.Grégoire de Nysse († vers 394). In: _____. *Dictionnaire des Pères de l'Église*. Paris: Desclée de Brouwer, 1977. p. 132-138. (Collection "Les Pères dans la foi").

JOÃO PAULO II, Papa. Carta encíclica *Veritatis Splendor*. O esplendor da verdade: sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. L'Église devant les recherches sur les origines de la vie et son évolution. Message à l'Académie pontificale des Sciences, 22 octobre 1996. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione_fr.html>. Acesso em: 28 fev. 2013.

_____. Carta apostólica *Tertio Millenio Adveniente* do Sumo Pontífice João Paulo II ao episcopado, ao clero e aos fiéis sobre a preparação para o jubileu do ano 2000. São Paulo: Paulinas, 1994. (A voz do Papa, 137).

_____. Message of his holiness Pope John Paul II to the Reverend George V. Coyne, SJ., director of the Vatican Observatory, 1 june 1988. In: COYNE, George V.; RUSSELL, Robert J.; STOEGER, Willian R. (Eds.). *Physics, Philosophy and Theology*: a common quest for understanding. Vatican Observatory: Vatican City State. 1988. p. M1 – M 14.

_____. Einstein, Galilée. *Discours à l'Académie pontificale des Sciences*, 10 novembre 1979, Documentation catholique, 77, p. 1136-1140, 1980.

_____. Carta Encíclica *Redemptor Hominus* do Sumo Pontífice João Paulo II aos veneráveis irmãos no episcopado, aos sacerdotes, às famílias religiosas, aos filhos e filhas da Igreja e a todos os homens de boa vontade no início do seu ministério pontifical. São Paulo: Paulinas, 1979. (A voz do Papa, 90).

LYON, Irénée de Lyon. *La gloire de Dieu c'est l'homme vivant*. Paris: Cerf, 2010. (Trésors du Christianisme).

_____. La prédication des apôtres et ses preuves ou la foi chrétienne. Paris: Desclée de Brouwer, 1977. (Les Pères dans la foi).

_____. *Ireneu de Lião*. Livros I, II, III, IV, V. São Paulo: Paulus, 1995. p. 325-359; 518-522. (Patrística, 4).

NYSSE, Grégoire de. Ecrits spirituels. Paris: Migne, 1990. (Les Pères dans la foi).

_____. *La catéchèse de la f*oi. Paris: Desclée de Brouwer, 1978. (Les Pères dans la foi).

_____. The Great Catechism §37. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* Series. MI: Eerdmans, 1961. v. 14/II.

_____. *La création de l'homme*. Paris: Cerf, 1943. (Sources Chrétiennes, 6).

PIO XII, Papa. *Mystici Corporis*. Carta Encíclica de sua santidade o papa Pio XII sobre o Corpo Místico de Jesus Cristo e a nossa união nele com Cristo. São Paulo: Paulinas, 1965. (A voz do Papa, 19).

TERTULLIEN. *La Chair du Christ*. Paris: Cerf, 1975. v. 1. (Sources Chrétiennes, 216).

**4 Outros**

A CARTA DA TERRA EM AÇÃO. O que é a Carta da Terra? Disponível em: <http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/what_is.html>. Acesso em: 08 nov. 2014.

ALETTI, Jean-Noël. *Colossiens 1,15-20*: genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle. Rome: Biblical Institute Press, 1981. (Analecta Bíblica, 91).

_____. *Saint Paul Épitre aux Colossiens*. Paris: J. Gabalda, 1993. p. 11-42; 86-118. (Études Bibliques, 20).

AMATO, Angelo. *Jesús el Señor*. Madrid: BAC, 1998. p. 522-546. (BAC, 584).

ANCONA, Giovanni. *Escatologia Cristã*. São Paulo: Loyola, 2013. p. 301-318.

ANJOS, Marcio Fabri dos (Org.). *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Loyola, 1997.

ARNOULD, Jacques. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia*: a Igreja e a evolução. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *L'Église et l'histoire de la nature*. Paris: Cerf, 2000. (Histoire du Christianisme).

_____. *A teologia depois de Darwin*: elementos para uma teologia da criação numa perspectiva evolucionista. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs. *Cadernos Teologia Públic*a, São Leopoldo, v. 3, n. 22, p. 5-20, 2006.

ARSAC, Jacques. *A ciência e o sentido da vida*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

AYALA, Francisco J. *La teoría de la evolución*. De Darwin a los últimos avances de la genética. Madrid: Temas de Hoy, 1994. (Fin de Siglo, 60).

AUCANTE, Vincent. Création et évolution: la pensée de Benoît XVI. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 130, n. 3, p. 610-618, 2008.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *La Gloire et la Croix*. Paris: Aubier, 1972. v. 2, p. 361.

BARBOUR, Ian Graeme. *El encuentro entre ciencia y religion*: rivales, desconocidas o companeras de viaje? Santander: Sal Terrae, 2004.

_____. *Religion and science*: historical and contemporary issues. London: SCM Press, 1998.

BARROW, John D.; TIPLER, FRANCK J. *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

BAUCKAM, Richar. Ecologia. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 592-594.

BEAUCHAMP, Paul; FERNANDEZ, Irène. Criação. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 469-479.

BENOÎT, Pierre. *Exégèse et Théologie*. Paris: Cerf, 1982. v. 4, p. 129-203.

_____. Corps, Tête et Plêrome dans les Épitres de la Captivité. *Revue Biblique*, Paris, n. 1, p. 5-44, janv. 1956.

BLANK, Renold J. *Escatologia do mundo*. O projeto cósmico de Deus. Escatologia. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008. v. 2, p. 328-370.

BLÉE, Fabrice. La spiritualité chrétienne du dialogue, creuset d'une nouvelle conscience écologique. *La Chair et le Souffle*, Suisse, v. 3, n. 1, p. 76-89, 2008.

BLONDEL, Maurice. *Une énigme historique*: Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur. Paris: Beauchesne, 1930. (Bibliothèque des Archives de Philosophie).

BOAVENTURA, São. Redução das ciências à teologia § 12. In: BONI, Luis A. de (Org.). *Obras escolhidas*. Brevilóquio. Itinerário da mente para Deus. Redução das ciências à teologia. Porto Alegre: Sulina, 1983. p. 213.

BOEHN, A. *Le "Vinculum substantiale" chez Leibniz*. Ses Origines Historiques. Paris: Vrin, 1962. p. 1-32. (Études de Philosophie Médiévale, XXVI).

BOFF, Leonardo. Discurso na ONU: por que a Terra é nossa Mãe. 22/04/2012. Disponível em: <http://leonardoboff.wordpress.com/2012/04/22/discurso-no-onu-por-que-a-terra-e-nossa-mae/>. Acesso em: 08 nov. 2014.

_____. *O Evangelho do Cristo cósmico*: a busca da unidade do todo na ciência e na religião. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. *Ecologia*: grito da terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

_____. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus, 2004.

_____. *Princípio Terra*: a volta à terra como pátria comum. São Paulo: Ática, 1995.

BOULNOIS, Olivier. Potência Divina. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 1414-1417.

BRANDT, T. Plenitude. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 1666-1682.

CANTORBÉRY, Anselme de. Pourquoi Dieu s'est fait Homme ? Paris: Cerf, 1963. p. 116-136. (Sources Chrétiennes, 91).

_____. Proslogion, Prooemium et I – IV. Citado por PICH, Roberto Hofmeister. Teologia natural: debates na filosofia moderna. In: CRUZ, Eduardo R. da. *Teologia e ciências naturais*: teologia da criação, ciência e tecnologia em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 76-101. nota 1, p. 76-77.

CAPPELLETTI, Vincenzo. Evoluzione. In: MELCHIORRE, Virgilio (Dir.). *Enciclopedia Filosófica*. Milano: Bompiani, 2006. v. 4, p. 3894-3915.

CARR, Paul H. A theology for evolution: Haught, Teilhard and Tillich. *Zygon*, Chicago, v. 40, n. 3, p. 733-738, sept. 2005.

CHARMETANT, Éric et al. *Écologie et Christianisme*: les chantiers de l'avenir. Paris: Médiasèvres, 2012. (Éthique, 168).

CLÉMENT, Olivier. *Le Christ terre des vivants*. Le "Corps spirituel", le Sens de la Terre. Essais théologiques. Maine & Loire: Abbaye de Bellefontaine, 1976. p. 14-65. (Spiritualité Orientale, 17).

COMTE-SPONVILLE, André; EUVÉ, François; LECOINTRE, Guillaune. *Dieu et la Science*. Paris: Les Presses de l'Ensta, 2010.

COSMO. In: MOURÃO, Ronaldo Rogério de Freitas. *Dicionário Enciclopédico de Astronomia e Astronáutica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987. p. 204.

COTTEREAU, Dominique. Écoformation: "transformer nos rapports d'usage en rapports du sage". *La Chair et le Souffle*, Suisse, v. 3, n. 2, p. 76-86, 2008.

CRUZ, Eduardo R. da. *Teologia e ciências naturais*: teologia da criação, ciência e tecnologia em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 76-101.

DALMAIS, Irénée-H. Divinisation. In: VILLER, Marcel (Ed.). *Dictionnaire de spiritualité*: ascétique et mystique, doctrine et histoire. Paris: Beauchesne, 1957. v. 3, p. 1370-1460.

DANIÉLOU, Jean. Introduction. In: LOT-BORODINE, Myrrha. *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*. Paris: Cerf, 1970. p. 11-12.

DARWIN, Charles. *L'Origine des Espèces*. Paris: Flammarion, 1992.

DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979. (O homem e a ciência, 7).

DELIO, Ilia. The humility of God in a Scientific World. *New Theology Review*, n. 11, p. 36-50, 1998.

_____. Is Creation eternal? *Theological Studies*, Washington, v. 66, n. 2, p. 279-303, June 2005.
_____. *Christ in Evolution*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2008.

_____. The Emergent Christ: Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2013.

_____. The Unbearable Wholeness of Being: God, Evolution, and the Power of Love. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2013.

DEMARET, Jacques; LAMBERT, Dominique. *Le Principe Anthropique*. L'homme est-il le centre de l'Univers? Paris: Armand Colin, 1994. p. 143-153; 247-254.

DE MORI, Geraldo. Uma leitura pós-moderna do cosmos. Revista IHU On-line do Instituto Humanitas Unisinos. Publica entrevistas de assuntos tratados nas notícias do dia. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao140.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2013.

DIAS, Thomaz Lüscher. Uma breve história da Teoria da Evolução. Disponível em: <http://www.evolucaoemfoco.com.br/?cat=17>. Acesso em: 25 ago. 2011.

EGGER, Michel Maxime. Sept propositions pour un réenchantement de la Création. *La Chair et le Souffle*, Suisse, v. 3, n. 1, p. 33-50, 2008.

ELIADE, Mircea. Modes culturelles et histoire des religions. In: _____. *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*. Paris: Gallimard, 1978. p. 11-29.

ESCOTO, Juan Duns, Beato. *Jesucristo y María*. Ordinatio III, Distinciones 1-17 y Lectura III, Distinciones 18-22. MERINO, José Antonio (Dir.). Madrid: BAC, 2008. p. XIX – LVIII. (BAC, 674).

EUVÉ, François. Écologie et théologie: une alliance salutaire et universelle. In: CHARMETANT, Éric et al. *Écologie et Christianisme*: les chantiers de l'avenir. Paris: Médiasèvres, 2012. p. 77-101. (Éthique, 168).

_____. Théologie de la nature. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 98, n. 2, p. 267-290, avril/juin 2010.

_____. *Darwin et le christianisme*: vrais et faux débats. Paris: Buchet/ Chastel, 2009.

_____. Teilhard de Chardin: evolution for a believing scientist. In: CARUANA, Louis (Dir.). *Darwin and Catholicism*: the past and present dynamics of a cultural encounter. Londres: Continuum, 2009. p. 60-74.

_____. Création ou évolution? *Choisir*, Genève, n. 595-596, p. 19-23, juil./août 2009.

_____. Darwinisme et religion: aspects théologiques. *Revue Théologique de Louvain*, Louvain, n. 4, p. 490-499, oct./déc. 2009.

_____. Découvrir la dimension cosmique du Christ. *La Chair et la Souffle*, Suisse, v. 3, n. 1, p. 51-65, 2008.

_____. Théologie et sciences de la nature en conversation critique. *Revue théologique de Louvain*, v. 39, n. 2, p. 197-210, avril/juin 2008.

_____. Le christianisme et l'écologie. *Croire*, Montrouge, n. 196, p. 13-15, 2005.

_____. La présence du Christ au cosmos. *Unité chrétienne*, Lyon, n. 159, p. 21-23, sept. 2005.

_____. *Christianisme et Nature*: une création à faire fructifier. Paris: Vie Chrétienne, 2004.

_____. Les relations entre science et foi depuis le XIX$^{ème}$ siècle. *Connaître*, Gif-sur-Yvette, n. 11, p. 49-61, 1999.

FANTINO, Jacques et al. Bulletin de Théologie. Théologie de la Création Sciences et Théologies. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Nancy, v. 93, n. 4, p. 831-890, déc. 2009.

FERNANDEZ, Irène; LACOSTE, Jean-Yves. Cosmos. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dictionnaire Critique de Théologie*. Paris: Puf, 1988. p. 278-281.

FEUILLET, André. *Christologie paulinienne et tradition biblique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1973. p. 48-81.

FLORIO, Lucio. Las ciencias en la Teologia. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 7, p. 83-117, mar. 2007.

FREIRE-MAIA, Newton. *Teoria da Evolução*: de Darwin à teoria sintética. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988.

_____. *Criação e Evolução*. Deus, o acaso e a necessidade. Petrópolis: Vozes, 1986.

FOX, Matthew. *A vinda do Cristo Cósmico*. A cura da Mãe Terra e o surgimento de uma renascença planetária. Rio de Janeiro: Reccord, 1995. (Nova Era).

FUTUYMA, Douglas Joel. *Evolutionary Biology*. 3. ed. Massachusetts: Sinauer, 1998. p. 3-30.

_____. (Ed.). *Evolução, Ciência e Sociedade*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Genética, 2002.

GALLENI, Lodovico. *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri*... Le tre teorie dell'evoluzione. Ghezzano: Felici, 2011.

_____. How does the teilhardian vision of evolution compare with contemporary theories? *Zygon*, Chicago, v. 30, n. 1, p. 25-45, mar. 1995.

GALLOWAY, Allan D. *The Cosmic Christ*. London: Nisbert, 1951.

GANOCZY, Alexandre. *Dieu, l'Homme et la Nature*: théologie, mystique, sciences de la Nature. Paris: Du Cerf, 1995. (Cogitatio Fidei, 186).

GEFFRÉ, Claude. Teologia natural. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 1233-1235.

GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Deus para pensar, 4).

_____. *Deus*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Deus para pensar, 3).

_____. La création: cosmologie et anthropologie. *Revue théologique de Louvain*, Louvain, v. 14, n. 2, p. 147-166, 1983.

GIRARD, Daniel (Dir.). *Des biologists et des naturalists français du XX*eme *siècle*. Paris: Hermann, 2012. p. 481. (Histoire des Sciences).

GIRAUDO, Cesare. "*Num só corpo*". Tratado mistagógico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003. p. 3; 8; 85-93; 468; 521-522. (Theologika, 10).

GLEISER, Marcelo. *A Dança do Universo*. Dos Mitos de Criação ao Big Bang. 6.ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014. p. 268-312.

GNANAKAN, Ken. Creation and Ecology. In: DYRNESS, William A.; KÄRKKÄINEN, Veli-Matti (Ed.). *Global Dictionary of Theology*. Illinois: Ivp Academic, 2008. p. 207-214. (A Resource for the Worldwide Church).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva*. 2. ed. Ensayo de cristología. Madrid: Sal Terrae, 1974. v. 1, p. 124-145. (Actualidad teologica espanola).

GRIFFIN, David Ray. *Religion and scientific naturalism*: overcoming the conflicts. Albany: Suny Press, 2000.

GY, Pierre-Marie. Eucaristia. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 676-687.

HAIGHT, Roger. *O futuro da cristologia*. São Paulo: Paulinas, 2008.

HAUGHT, John F. *Cristianismo e ciência*: para uma teologia da natureza. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 81-188.

_____. *Is Nature Enough?* Meaning and Truth in the Age of Science. Cambridge: University Press, 2007.

_____. *Deeper than Darwin*: the prospect for religion in the age of evolution. Colorado: Westview Press, 2003.

_____. In search of a God for evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin. *Zygon*, Chicago, v. 37, n. 3, p. 539-553, sept. 2002.

_____. *Deus após Darwin*: uma teologia evolucionista. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

_____. *Responses to 101 questions on God and evolution*. New York: Paulist Press, 2001. p. 5-68; 123-143.

_____. *Uma breve história do tempo*. Do Big Bang aos buracos negros. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. p. 19-20.

_____. *Nature and Purpose*. Lanham: Rowan & Littlefield, 1980. p. 14.

HAWKING, Stephen. *O universo numa casca de noz*. São Paulo: Arx, 2002.

_____. *Uma breve história do tempo*. Do Big Bang aos buracos negros. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. p. 19-20.

HELYER, Larry. Cosmic Christology and Cl 1,15-20. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 37/2, p. 235-246, June 1994.

IGWU, Bonaventure Ikenna. *The Holy Spirit as Present and Active in Cosmic Turmoil and Human Suffering*: a dialogue between Pierre Teilhard de Chardin and Jürgen Moltmann. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2004. p. 126-142. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae.

KASPER, Walter. *Jesus, el Cristo*. 7. ed. Salamanca: Sígueme, 1989. p. 138-174. (Verdad e Imagen, 45).

KING, Thomas Mulvihill. An explosion of dazzling flashes: Teilhard's unity of faith and science, *Zygon*, Chicago, v. 30, n. 1, p. 105-115, mar. 1995.

KLEIN, William W. Plenitude. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Raph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 981-982.

KÜNG, Hans. *O princípio de todas as coisas*: ciências naturais e religião. Petrópolis: Vozes, 2007.

LACHIÈZE-REY, Marc. *Au-delà de l'Espace et du temps.* La nouvelle physique. France: Le Pommier, 2003. p. 12-52; 159-160; 192-198.

LADARIA, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Antropología teológica especial. 3. ed. Madrid: BAC, 2001. p. 55-132. (Sapientia Fidei, Serie de Manuales de Teología).

_____. A criação do céu e da terra. In: SESBOÜÉ, Bernard. (Dir.). *O Homem e sua salvação*: séculos V – XVII. Antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos. A ética cristã: das "autoridades" ao magistério. São Paulo: Loyola, 2010. p. 35-85. (História dos dogmas, 2).

LAGRÉE, Jacqueline. *La Religion naturelle*. Paris: Puf, 1991. (Philosophies).

LAMBERT, Dominique. Rapports entre Science et théologie: Petite étude panoramique et critique. In: MALDAMÉ, Jean-Michel; DESOUCHE Marie-Thérèse (Dir.). *Christianisme & Sciences aujourd'hui.*Toulouse: Eus, 2012. (Philosophie).

_____. *Ciências e Teologia*: aspectos de um diálogo. São Paulo: Loyola, 2002.

LE BRETON, David. *Antropologia da dor*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013. p. 13-23.

LECLERC, Marc. Evolução. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 694-698.

LEIBNIZ, Gottfried. Letter of 20 September 1712. In: *Philosophical Papers and Letters*. Dordrecht: Leroy E. Loemker, 1969. p. 607.

LEWIN, Roger. *Evolução humana*. São Paulo: Atheneu, 1999.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*. Perfil, enfoques, tarefas. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2011. p. 258-262.

LIÉBAERT, J. *L'Incarnation*. Des Origines au Concile de Chalcédoine. Paris: Cerf, 1966. v. 3/1a, p. 47-71. (Histoire des Dogmes, 14).

LYONS, James A. *The Cosmic Christin Origen and Teilhard de Chardin*: a comparative study. New York: Oxford University Press, 1982.

MAGNIN, Thierry. Du Big Bang à l'emergence de la vie: l'homme en quête d'origine. *Teilhard aujourd'hui*, Paris, n. 39, p. 13-27, sept. 2011.

MALDAMÉ, Jean-Michel. Penser l'action de Dieu en regard des sciences modernes. Éléments pour un discernement: causalité et finalité. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. 96, n. 1, p. 57-91, janv./mars 2012.

_____. Un panorama actuel des relations entre Science et foi. In: ____; DESOUCHE Marie-Thérèse (Dir.). *Christianisme & Sciences aujourd'hui*. Toulouse: Eus, 2012. (Philosophie).

_____. *Création par évolution*: Science, philosophie et théologie. Paris: Cerf, 2011.

_____. Le concept de nature à l'articulation des savoirs. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 98, n. 2, p. 217-243, avril/juin 2010.

_____. En quête du propre de l'Homme: notes de lecture sur la question de la place de l'humanité dans le monde des vivants. *Revue Thomiste*, Toulouse, v. 109, n. 2, p. 253-307, 2009.

_____. L'évolution et la question de Dieu. *Revue Thomiste*, Toulouse, v. 107, n. 4, p. 531-560, 2007.

_____. *Création et providence*: Bible, science et philosophie. Paris: Cerf, 2006.

_____. *Cristo para o universo*: fé cristã e cosmologia moderna. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *Science et foi en quête d'unité*: discours scientifiques et discours théologiques. Paris: Cerf, 2003.

_____. *Le Christ et le cosmos*. 2. ed. Paris: Vrin, 2001. (Science – Histoire – Philosophie).

_____. *En travail d'enfantement*: création et évolution. Paris: Aubin, 2000. (Collection Sciences et Spiritualité: épistémologie).

MALHERBE, Jean-François. La beatitude, connaissance intuitive de la nature. *La Chair et le Souffle*, Suisse, v. 3, n. 1, p. 11-23, 2008.

MARCUM, James A. Explorando as fronteiras racionais entre as ciências naturais e a teologia cristã. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 7, p. 34-58, mar. 2007.

MARGUERAT, Daniel. "La 'Troisième quête' du Jésus de L'Histoire". *Recherches de Science Religieuse*, v. 87, n. 3, p. 397-421, juil./sept. 1999.

MARQUES, Valdir. *"Eikon" em Paulo*: investigação teológica e bíblica à luz da LXX. Roma: Pontifica Universitas Gregoriana, 1985. v. 1 e 2. 1986.

MARTELET, Gustave. La certitude de la foi devant l'impossibilité de la résurrection. *Communio*, Paris, v. 5, n. 6, p. 42-49, nov./déc. 1980.

_____. *Résurrection, eucharistie et Genèse de l'homme*: chemins théologiques d'un renouveau chrétien. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

MCCARTHY, John. Théologie et écologie. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 130, n. 3, p. 550-572, 2008.

_____. Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie: une lecture de Cl 1, 15-20. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 116, n. 1, p. 27-47, janv./févr. 1994.

McGRATH, Alister E. *The Open Secret*. A New Vision for Natural Theology. Oxford: Blackwell, 2008. p. 2-36; 113-139; 171-217.

_____. *The Order of Things*. Explorations in Scientific Theology. Oxford: Blackwell, 2006. p. 54-96.

_____. *Fundamentos do diálogo entre ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005.

McMAKEN, W. Travis. The Impossibility of Natural Knowledge of God in T. F. Torrance's Reformulated Natural Theology. *International Journal of Systematic Theology*, v. 12, n. 3, p. 319-340, July 2010.

MERSCH, Emile. *The theology of the mystical body*. London: Herder Book, 1951. p. 197-246.

MEYER, Diogo; El-HANI, Charbel Nino. *Evolução*: o sentido da biologia. São Paulo: UNESP, 2005. (Paradidáticos – Série Evolução).

MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria*: um diálogo entre ciência natural e teologia. Loyola: São Paulo, 2007.

_____. O Cristo Cósmico. In: ____. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?* Petrópolis: Vozes, 1997. p. 90-108.

_____. A evolução da criação. In: _____. *Deus na criação*: doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 271-311.

MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité*: essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. Paris: Seuil, 1970.

MOSCHETTA, Jean-Marc. *Fondements d'une Christologie naturelle.* La théologie naturelle contemporaine et la référence au Christ cosmique. Disponible en: <file:///C:/Users/Aparecida/Downloads/Th%C3%A8se-Moschetta-version-finaleUCL.pdf>. Accès en: 07 juil.2014.

_____. *Le Christ cosmique*: penser le Christ aux dimensions du cosmos. Cycle de conferences, "Science et Christ", 18 de octobre 2012. p. 1-20. Couvent des Dominicains, Toulouse. (Conferência não publicada).

_____. La Théologie Naturelle et la référence au Christ. In: DESOUCHE, Marie-Thérèse; MALDAMÉ, Jean-Michel (Dir.). *Christianisme & Sciences aujourd'hui.* Toulouse: Eus, 2012. p. 101-109. (Philosophie).

MURAD, Afonso. O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica. *Pistis Prax*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 277-297, jul./dez. 2009.

NEARY, Michel. The Cosmic Emphasis of Paul. *Irish Theological Quarterly*, Ireland, v. 48, n. 3, p. 1-26, 1981.

NICOLAU, Michaele; SALAVERRI, Ioachim. *Sacrae Theologiae Summa*. Theologia Fundamentalis. Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De Sacra Scriptura. 5. ed. Madri: BAC, 1962. p. 828-830. (BAC, 62/1).

NOVELLO, Mário. *O que é a cosmologia?* A revolução do pensamento cosmológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

O'NEILL, J. C. The source of Christology in Colossians. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 26, p. 87-100, 1979.

PANIKKAR, Raimon. *La plenitude del hombre*. Una cristofanía. Madrid: Siruela, 1999. (El Árbol del Paraíso, 19).

PAPANICOLAU, Jorge. *Cristología cósmica*. Fundamentos bíblicos, aproximación histórico-temática y reflexión sistemática. Buenos Aires: Epifanía, 2005.

PEACOCKE, Arthur. *Paths from Science towards God*: the end of all our exploring. Oxford: Oneworld, 2001.

_____. *Theology in the age of the science*: being and becoming-natural, divine and human. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

PÉRÈS, Jacques-Noël (Dir.). *L'avenir de la Terre, un défi pour les Églises*. Paris: Desclée de Brouwer, 2010. (Théologie à l'Université, 11).

PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon (Orgs.). *Construindo pontes entre a ciência e a religião*. São Paulo: Loyola, 2003.

PICH, Roberto Hofmeister. Teologia natural: debates na filosofia moderna. In: CRUZ, Eduardo R. da. *Teologia e ciências naturais:* teologia da criação, ciência e tecnologia em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 76-101.

PIKAZA, Xabier. *Éste es el Hombre*. Manual de cristología. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1997. p. 101-148. (AGAPE, 3).

PIZZUTO, Vincent A. *A Cosmic Leap of Faith*: an authorial, structural, and theological investigation of the cosmic christology in Cl 1,15-20. Leuven: Peeters, 2006.

POLKINGHORNE, John. *Ciencia y Teología*: una introducción. Santander: Sal Terrae, 2000. (Presencia Teologica, 104).

PROULX, Jean. Retrouver la dimension cosmologique de la théologie chrétienne. *Théologiques*, Montréal, v. 9, n. 1, p. 49-70, 2001.

RAHNER, Karl. Evolución, Evolucionismo. In: _____ (Dir.). *Sacramentum Mundi*: Enciclopédia Teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. VI/3, p. 7-25.

_____. La christologie à l'intérieur d'une vision évolutive du monde. In: ____. *Science, évolution et pensée chrétienne*. Paris: Desclée de Brouwer, 1967. p. 121-168.

_____. Eterna significacion de la humanidad de Jesus para nuestra relacion con Dios. In: Id. *Escritos de Teologia*. Madrid: Taurus, 1967. v. 3, p. 47-59.

_____. Para la teologia de la Encarnacion. In: ____. *Escritos de Teologia*. Madrid: Taurus, 1965. v. 4, p. 139-175.

_____. Problèmes actuels de christologie. Dans: *Écrits théologiques*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959. v. 1, p. 131-181.

RAULIN, Albert. Introdução. In: TOMÁS, de Aquino, Santo. *Suma teológica*: III parte, questões 60-90. São Paulo: Loyola, 2006. v. 9. p. 238.

REYNIER, Chantal. *Pour lire Saint Paul*. Paris: Cerf, 2008.

RICOEUR, Paul. Pensando a criação. In: RICOEUR, Paul; LACOQUE, Andre. *Pensando biblicamente*. Bauru: Edusc, 2001. p. 49-87.

_____. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. Paris: Aubier, 1960. v. 2. p. 9-17.

RIDLEY, Mark. *Evolução*. 3.ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 27-93; 546-574.

ROLSTON, Holmes. Kenosis and Nature. In: POLKINGHORNE, John (Ed.). *The Work of Love*: Creation as Kenosis. London: SPCK, 2001. p. 43-65.

ROMANENS, Marie. La menace écologique nous demande de grandir. *La Chair et le Souffle*, Suisse, v. 3, n. 1, p. 66-75, 2008.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Teología de la creación*. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 1986. p. 89-113. (Presencia Teologica, 24).

RUSSELL, Robert; MURPHY, Nancey; STOEGER, William (Eds.). *Physics and Cosmology*. Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 2007.

_____; CLAYTON, P.; WEGTER-McNELLY, W.; POLKINGHORNE, John (Eds.). *Quantum Mechanics*: Scientific Perspectives on Divine Action. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 2001.

_____; MURPHY, Nancy; MEYERING, T. C.; ARBIB, Michel A. (Eds.). *Neuroscience and the Person*: Scientific Perspectives on Divine Action. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1999.

_____; MURPHY, Nancey; PEACOCKE, Arthur. *Chaos and Complexity*: Scientific Perspectives on Divine Action. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1995.

SANTMIRE, H. Paul. So that He might fill all things: comprehending the cosmic love of Christ. *Journal of Theology*, v. 3, n. 3, p. 257-278, Sept. 2003.

SCHÄFER, Lothar. “Somos parte de um processo cósmico que está em andamento”. Revista IHU On-line do Instituto Humanitas Unisinos. Publica entrevistas de assuntos tratados nas notícias do dia. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao140.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2013.

SCHELLENBAUM, Peter. *Le Christ dans l’énergétique teilhardienne*: étude génétique. Paris: Cerf, 1971. (Cogitatio Fidei).

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus*: a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008. p. 293-301.

SCHILSON, Arno; KASPER, Walter. La Christologie dans l'horizon de la cosmologie: Pierre Teilhard de Chardin. In: _____. *Théologiens du Christ aujourd'hui*. Paris: Desclée de Brouwer, 1978. p. 92-101. (Jésus et Jésus-Christ, 9).

SCHOONENBERG, Pedro. Evolucion. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v. 2, n. 7. p. 165-172, jul./sept. 1963.

SENE, Fábio de Melo. *Cada caso, um caso*... Puro acaso. Os processos de evolução biológica dos seres vivos. São Paulo: Sociedade Brasileira de Genética, 2009.

SESBOÜÉ, Bernard. *Les "trente glorieuses" de la christologie* (1968-2000). Paris: Lessius, 2012. p. 5-20; 323-328. (Donner raison, 34).

_____; GROSSI, Vitorino. Pecado original e pecado das origens: de santo Agostinho ao fim da Idade Média. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.) et al. *O homem e sua salvação* (séculos V – XVII). Antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos. A ética cristã: das "autoridades" ao magistério. São Paulo: Loyola, 2003. p. 133-227. (História dos dogmas, 2).

SILK, Joseph. *O Big Bang*. A origem do universo. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

SO Biologia. Dicionário eletrônico de ciências e biologia. Disponivel em: <http://www.sobiologia.com.br/glossario.php>. Acesso em: 10 nov. 2014.

SOUTHGATE, Christopher. *God, humanity and the cosmos*. Londres: T&T Clark, 2005.

STAMOS, David N. *A evolução e os grandes temas*: sexo, raça, religião e outras questões. São Paulo: Loyola, 2011.

STOEGER, William R. Contemporary cosmology and its implications for the Science – religion dialogue. In: RUSSELL, Robert John; STOEGER, William R.; COYNE, George V. *Physics, philosophy and theology*: a common quest for understanding. Città del Vaticano: Vaticana, 1988. p. 219-247.

TABORDA, Francisco. *O memorial da páscoa do Senhor*. Ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2009. p. 15-51. (Theologica, 25).

THEOBALD, Christoph. *L'univers n'est pas sourd*: pour un nouveau rapport sciences et foi. Paris: Bayard, 2006.

_____. L'avenir de la Création. *Étvdes*, Paris, v. 403, n. 1-2, p. 53-67, juil./août 2005.

TILLICH, Paul. *Théologie systématique*. L'être et Dieu. Paris: Planète, 1970. p. 19-29.

TIPLER, Frank J. The Omega point theory: a model of an evolving God. In: RUSSELL, Robert John; STOEGER, William R.; COYNE, George V. (Dir.). *Physics, philosophy and*

*theology*: a common quest for understanding. Observatoire du Vatican: Città del Vaticano, 1988. p. 313-331.

TOMÁS, de Aquino, Santo. *Suma Teológica*: 1ª parte, questões de 1-49. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 1980. v. 1.

_____. *Suma Teológica*: III parte, questões 1-59: o mistério da encarnação. São Paulo: Loyola, 2002. v. 8.

_____. *Suma Teológica*: III parte, questões 60-90: os sacramentos. São Paulo: Loyola, 2006. v. 9.

TORRANCE, Thomas Forsyth. Croyances Fondamentales et revolution scientifique. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Strasbourg, v. 61, p. 43-66, 1981.

TROSTER, Lawrence. What is Eco-Theology? *Crosscurrents*, v. 63, n. 4, p. 380-385, déc. 2013.

VALLINA, Agustín Udías. El pensamiento cristológico y la evolución en Teilhard de Chardin. *Pensamiento*, v. 63, n. 238, p. 583-604, 2007.

WEBSTER, John. Consciência. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 426-431.

WILFRED, Felix. Para uma ecoteologia inter-religiosa. *Concilium*, Petrópolis, v. 3, n. 331, p. 45-71, 2009.

# APÊNDICES

## SÃO PAULO E TEILHARD: "CHRIST TOUJOURS PLUS GRAND"

Dentro do *Corpus Paulinum,* o hino de Cl 1,15-20 destaca-se como o texto que considera precisamente a função cósmica de Cristo em relação à sua função salvífica. No Cristo reside toda a plenitude, pois, por sua morte, reconcilia e pacifica tudo o que existe no céu e na terra. Este hino inspirou Teilhard a elaborar sua concepção do "Cristo cósmico", ou do "Cristo-Universal"[262], tornado em seguida "Cristo-*Evolutor*", tendo como cenário seu pensamento científico e seu elã místico[263].

A dialética do autor, relembramos, foi fazer continuamente o uso das duas fontes do conhecimento. Do lado da razão, a hipótese de um universo convergente, que demanda a existência de um centro pessoal transcendente, capaz de levar a evolução à sua conclusão. De outro, o apelo à revelação cristã, especialmente das cartas paulinas, na crença de uma função cósmica para o Cristo.

Tal proposta foi perseguida na tentativa de cristianizar um universo em cosmogênese que se torna, enfim, uma cristogênese.

A exegese da perícope em questão impõe-se ao conjunto de nossa investigação. Ela representou o ponto de partida da reflexão cristológica de Teilhard. O objetivo deste apêndice é sondar em que medida Teilhard se aproxima e/ou distancia do pensamento cósmico paulino, ou o expande. Duas seções serão trabalhadas: a primeira, *considerações hermenêuticas;* a segunda, *composição da passagem*. A seguir, a *exegese* dos versículos e, por fim, alguns comentários apreciativos.

---

[262] Cristo-Universal é Aquele do qual São João declara: "e, quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim" (Jo 12,32).

[263] No ensaio *Mon Univers* (1924), na nota 1 da página 82, Teilhard cita os textos nos quais, segundo ele, é afirmada a função cósmica do Cristo. São eles: Rm 8,18ss; Rm 14,7-9; 1Cor 6,15-20; 10,16; 12,12-30; 15,23-29; 2Cor 3,18; 4,11; 5,4; Gl 3,27-28; Ef 1,10; 19-23; 2,5.10; 13-14; 3,6.18; 4,9. 12-13;16; Fl 2,10; 3,10-11; 20-21; Cl 1,15-20; 28; 2,9-10.12.19; 3,10; Hb 2,7-8. Cabe ressaltar, também, que nosso autor descobriu antecipações da sua reflexão do Cristo cósmico no pensamento dos Padres gregos dos primeiros séculos da Igreja. Mas não há nele uma elaboração direta do Cristo cósmico em relação aos Padres. Um estudo de referência sobre o Cristo cósmico nos Padres:, cf. MALONEY, The Cosmic Christ, p. 142-181.

## Cl 1,15-20:[264] *"Omnia in ipso constant"* (v. 17b)

Primado do Cristo

| | |
|---|---|
| 15 a ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,<br>b πρωτότοκος πάσης κτίσεως, | 15Ele é a Imagem do Deus invisível,<br>o Primogênito de toda criatura, |
| 16 a ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα<br>b ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,<br>c τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,<br>d εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες<br>e εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι·<br>f τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται· | 16porque nele foram criadas todas as coisas,<br>nos céus e na terra,<br>as visíveis e as invisíveis:<br>tronos, soberanias, principados, autoridades,<br>tudo foi criado por ele e para ele. |
| 17 a καὶ αὐτ<br>ός ἐστιν πρὸ πάντων<br>b καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, | 17Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste. |
| 18 a καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας·<br>b ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,<br>c ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, | 18Ele é a Cabeça da Igreja,<br>que é o seu Corpo,<br>Ele é o Princípio,<br>o Primogênito dos mortos,<br>(tendo em tudo a primazia), |
| 19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι | 19 pois nele aprouve a Deus<br>fazer habitar toda a Plenitude |
| 20 a καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,<br>b εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, [δι᾽ αὐτοῦ]<br>c εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. | 20 e reconciliar por Ele e para Ele todos os seres,<br>os da terra e os dos céus,<br>realizando a paz pelo sangue da sua cruz. |

[264] Tomamos como referência para a análise exegética: ALETTI, Jean-Noël. *Colossiens 1,15-20*: genre et exégèse du texte, fonction de la thématique sapientielle. Rome: Biblical Institute Press, 1981. (Analecta Bíblica, 91). Id. *Saint Paul Épitre aux Colossiens*. Paris: GABALDA, J., 1993. p. 11-42; 86-118. BENOÎT, Pierre. *Exégèse et Théologie*. Paris: Cerf, 1982. v. 4, p. 129-203. Id., Corps, Tête et Plérôme dans les Épîtres de la Captivité. *Revue Biblique*, Paris, n. 1, p. 5-44, janv. 1956. FEUILLET, André. *Christologie paulinienne et tradition biblique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1973. p. 48-81. McCARTHY, John. Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 116, n. 1, p. 27-47, janv./févr. 1994. MOONEY, The Body of Christ, p. 576-610. O'NEILL, J. C. The source of Christology in Colossians. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 26, p. 87-100, 1979. REYNIER, Chantal. *Pour lire Saint Paul*. Paris: Cerf, 2008.

## 1.1 CONSIDERAÇÕES HERMENÊUTICAS E COMPOSIÇÃO DA PASSAGEM

Duas linhas religiosas, a judaica e a filosófica (no nível de ideias e ritos), estavam presentes na comunidade de Colossos. As grandes orientações da pesquisa exegética apontam quatro hipóteses de erro que ameaçavam os Colossenses: o gnosticismo, a iniciação em cerimônias religiosas ligadas a mistérios, as ideias e as práticas judaicas do tipo dos essênios e a filosofia helenística. O autor da carta defrontou-se com perigos que constituíam uma ameaça à fé dessa igreja, entre eles a recusa de Cristo como o único mediador e redentor, isto é, da sua unicidade e universalidade.

De acordo com Jean-Noël Aletti, principal comentador de Colossenses, que seguiremos nesse trabalho exegético, a carta não tem por alvo desenvolver um tema central ou dominante, mas mostrar como devem se articular os componentes essenciais da vida dos crentes. Essa determinação foi estabelecida a partir dos critérios e procedimentos feitos pelos exegetas, levando em consideração as hipóteses da composição de Colossenses:

- o primado e a mediação única de Cristo (cf. 1,15-20; 2,9-15; 3,11.17);
- fazer conhecer o mistério de natureza crística (cf. 1,24-2,5; 4,3-4);
- levar aos crentes o verdadeiro conhecimento (cf. 1,9-10);
- a liberdade do crente diante das observâncias judaicas ou outras (cf. Cl 2);
- a ordem, a paz e a unidade da Igreja a promover e a proteger[265].

As duas primeiras hipóteses destacam a importância dos desenvolvimentos cristológicos em Colossenses. As outras três colocam em relevo os destinatários, os crentes em seu ser (a plenitude recebida em Cristo e a liberdade que daí resulta) e seu agir (o verdadeiro conhecimento e a paz eclesial), a partir dos critérios de repetições e diferenças entre epístolas, sobretudo entre Colossenses e Efésios. Colossenses apresenta um claro tom ecclesial e cristológico. Muitos exegetas veem nesta última característica o tema principal do hino — a supremacia do Cristo e suas consequências para a vida dos crentes.

As repetições lexicográficas e os campos semânticos ao longo da epístola, por exemplo, as repetições relativas ao conhecimento, à ação de graças, parecem constituir, para o autor de Colossenses, o cume, o elemento constante da oração e da vida do crente. A partir desses critérios, Aletti sustenta que a epístola não tem por objetivo desenvolver um tema central[266].

---

[265] Cf. ALETTI, Saint Paul, p. 40-42.

[266] Cf. ALETTI, Saint Paul, p. 40-42.

Atualmente, os exegetas estão divididos no tocante à questão da autenticidade paulina de Colossenses. Até o século XIX, a origem paulina jamais havia sido colocada em dúvida. A crítica alemã levantou a suspeita de o texto não ser de autoria de Paulo, levando em consideração diversos fatores: a lexicografia, o estilo, a argumentação dos temas no nível cristológico, eclesiológico, escatológico e soteriológico. Em favor da autenticidade, os exegetas sustentam que Paulo evoluiu quanto ao modo de tratar as questões, pelo fato de a situação eclesial ter-se desenvolvido e, consequentemente, ter exigido novos conceitos e categorias. Malgrado tais divergências, a influência do pensamento de Paulo é clara ao longo da epístola; sua canonicidade jamais suscitou problema. Os que optam pela autenticidade indicam que ela foi escrita entre 61-62 da era cristã. Na hipótese inversa, há os que pensam que ela foi redigida depois da destruição de Jerusalém (ano 70)[267].

O texto de Cl 1,15-20 é reconhecido unanimemente por seu caráter de introdução ao hino, fazendo apelo a render graças ao Pai e ampliando o louvor ao Filho (15-20). Mas, de acordo com Aletti, estudos recentes mostram que a passagem tem traços confessionais: a proclamação crente do Cristo mediador da criação e da redenção sobre o modelo das confissões monoteístas do AT e dos escritos judaicos intertestamentários. Não obstante a dificuldade de distinguir confissão de fé e louvor, Cl 1,15-20 segue claramente o modelo de alguns cânticos veterotestamentários, nos quais os títulos divinos se alternam com suas justificações:

atribuições (v. 15) + designações (vv. 16-18a);

atribuições (v. 18b) + designações (vv. 18c-20).

As atribuições e as designações constituem o fenômeno linguístico mais acentuado; na interpretação que veremos a seguir, veremos sua função. Os vv. 15-20 formam uma unidade independente e analisável por si mesma: gênero literário, paralelismos e repetições do vocabulário. O estilo ritmado do texto impeliu os comentadores a falar de estrofes, propondo a exposição dos temas em paralelo. Os critérios segundo os quais esse estilo foi dividido e analisado extrapolam nosso alvo[268]. A opinião mais comum, quanto à análise das estrofes, aponta para a interpretação de que Cl 1,15-20 é composta de dois conjuntos ou de duas grandes partes: 15-18a e 18b-20. A primeira trata de *Cristo como mediador da criação*; a segunda, de *Cristo como mediador da redenção*.

---

[267] Cf. ALETTI, Saint Paul, p. 27-31.

[268] Jean-Noël analisou o hino com a máxima acríbia em Alletti, 1,15-20. Os critérios de divisão do estilo ritmado encontram-se nas páginas 26-42.

Cada uma dessas partes é estruturada de acordo com a relação atribuição/designação. O texto, além de dar títulos ao Cristo, retorna com insistência sobre o fato de que somente ele os merece[269]. A ênfase é colocada sobre o único mediador, graças ao qual essas ações foram possíveis, *por quem* e *para quem* elas foram realizadas. Tudo se encontra centrado na relação entre "ele" e "todas as coisas". Em 1,15-20, verificamos a insistência sobre a mediação do Cristo, como atesta a repetição das preposições *em, por, para*: "todos os seres sem exceção dependem do Cristo em todos os níveis, e isto mesmo explica as atribuições dos vv. 15 e 18b"[270]. É, portanto, "ao Filho eterno, nascido, morto e ressuscitado, que a passagem dá os títulos de imagem, princípio, primogênito de toda criatura e de entre os mortos"[271]. Impõe-se uma análise dos versículos.

## 1.2 EXEGESE DOS VERSÍCULOS

Na primeira parte do hino (vv. 15-18a), como dito acima, acentua-se a orientação cosmológica, isto é, o *primado do Cristo na ordem da criação*.

V. 15: "Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura."

A passagem começa com duas majestosas atribuições a Jesus Cristo: agente soberano e ativo ao lado do Pai na criação e único mediador na obra da criação. Muitos exegetas viram, no primeiro título, uma alusão ao primeiro Adão, criado à imagem de Deus e a primeira das criaturas, quanto ao tempo e à dignidade (cf. Gn 1,26-27). Cristo seria o último Adão. Mas, de acordo com Aletti, esses títulos fazem alusão à figura da *sabedoria*, marcando a influência do judaísmo helenístico, em particular da literatura sapiencial: Sb 7,26 ("Pois ela é um reflexo da luz eterna, um espelho nítido da atividade de Deus e uma imagem de sua bondade")[272].

O termo εἰκὼν (imagem) não exprime a visibilidade da imagem ela mesma: o Senhor ressuscitado não é visível, do mesmo modo que a Sabedoria, que, imagem da bondade divina, também não é visível[273]. A imagem de Cl 1,15 não indica visibilidade, mesmo se ela é o reflexo de Deus. O termo encontra-se na linha da Sb 7,22-26, em que εἰκὼν está ligado à função cósmica da sabedoria, como manifestação de Deus pela participação em sua obra

---

[269] Cf. ALETTI. Colossiens 1,15-20, p. 45.

[270] ALETTI, Saint Paul, p. 93.

[271] ALETTI, Saint Paul, p. 94.

[272] ALETTI, Saint Paul , p. 95.

[273] Conferir estudo sobre o termo εἰκὼν (imagem) em: MARQUES, Valdir. *"Eikon" em Paulo*: investigação teológica e bíblica à luz da LXX. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1985, v. 1 e 2; 1986.

criadora. Desde então, toda a passagem está centrada nas relações entre o Filho e todo o criado, em particular os poderes celestes. O Cristo, como "imagem do Deus invisível", é a mediação criadora do que Deus dá a conhecer[274].

Em seguida, o Filho é nomeado "primogênito (πρωτότοκος) de toda criatura"[275]. O termo *primogênito* indica, por seu estatuto, que ele é o principal herdeiro, que goza da autoridade sobre seus irmãos, sem perder a condição humana. O sentido da expressão aponta para *eleição, preferência*. O contexto dos vv. 16-17 mostra que "primogênito de toda criatura" "deve ser compreendido em função da mediação única do Filho na obra da criação: não é questão da criação do Filho, mas daquela de todo o criado, dos seres mais humildes aos mais altos em dignidade"[276]. O título, portanto, não fala do Filho como a primeira das criaturas.

Há explicações do título "primogênito" que levam em consideração a influência sapiencial, em particular Pr 8,22 ("Iahweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos"). Mas os escritos bíblicos não dizem que a sabedoria é a "primogênita", mas simplesmente que ela foi criada "no começo". A formulação de Cl 1,15b é ambígua, pois pode levar a pensar que o Filho foi criado como a Sabedoria; é possível também interpretá-lo como um título de filiação única, antes mesmo da criação do mundo. O contexto subsequente, o v. 16, permite optar somente por essa segunda hipótese[277].

V. 16: (a) "Porque nele foram criadas todas as coisas, (b) nos céus e na terra, (c) as visíveis e as invisíveis: (de) Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, (f) tudo foi criado por ele e para ele".

Esses versículos expressam em detalhe a soberania crística. O v. 16 tem por função justificar os dois títulos do v. 15, enfatizando a mediação única do Filho: "porque *nele* (e somente nele) foram criadas todas as coisas". Observamos que no v. 16, o passivo teológico "foram criadas" é uma maneira de não tocar no agir divino, colocando em relevo o "nele". A insistência das preposições - *nele*, *por ele* e *para ele* - sublinha a unicidade da mediação. O autor de Colossenses evita cuidadosamente o panteísmo: trata-se da relação entre

---

[274] Cf. ALETTI, Saint Paul, p. 96. Aletti chama a atenção para a segunda ocorrência de εἰκὼν em Cl 3,10, que cita Gn 1,27. Certos textos paulinos, nos quais se fala da conformidade dos crentes à imagem do Cristo, em oposição à imagem do terrestre, remetem à tipologia Adão/Cristo.

[275] André Feuillet assegura que o título cristológico "primogênito", "primogênito de toda criatura", ocupou um lugar importante nas reflexões dos Santos Padres sobre a pessoa de Jesus. No tempo da controvérsia ariana, esse título desempenhou um papel considerável; ainda hoje seu alcance é objeto de controvérsias entre os exegetas. Cf. FEUILLET, Christologie paulinienne, p. 48.

[276] FEUILLET, Christologie paulinienne, p. 97-98.

[277] Cf. FEUILLET, Christologie paulinienne, p. 98.

a multiplicidade dos seres do cosmo (τὰ πάντα) e o seu princípio unificado: “As preposições visam a sublinhar a dependência total de ‘todas as coisas’ em relação a esse princípio único”[278].

As três preposições, que devem ser tomadas em conjunto, expressam o alcance da mediação criadora do Filho, sendo necessário fazer distinções. Na relação entre o v. 16a e o v. 16f, o termo ἔκτισται (criar) indica que a mediação do Cristo não é exercida somente no começo, mas ela é durável. Igualmente, *por ele* e *para ele* pontuam as modalidades dessa mediação: a atividade criadora operou-se *por* e *para* o Cristo. Ele é a causa exemplar e última do universo, a fonte e o fim de tudo o que foi, é e será. A expressão “todas as coisas” diz respeito ao universo em sua totalidade, compreendendo os poderes angélicos. A preposição do v. 16a (nele) é completada pelo v. 16f (por ele e para ele)[279].

Por sua vez, o v. 16f é completado pelo v. 17b (tudo nele subsiste): a mediação de Cristo se exerce sobre cada um dos seres criados e sobre seu conjunto: é nele que encontram a unidade, a disposição comum. Há uma unidade que continua do v. 16a ao v. 17b, por complementos sucessivos. O verbo criar retoma uma afirmação fundamental no monoteísmo bíblico e judaico, excluindo todo panteísmo: os seres não são engendrados, mas criados. O cenário de fundo de 16a evoca as afirmações relativas à mediação criadora da Sabedoria (cf. Pr 3,19; Sb 8,5-6; 9,9).

A expressão “nos céus e na terra” (v. 16b) registra o domínio cosmológico e as categorias espaciais. Céus e terra formam aqui uma totalidade, a do universo criado. Os seres mais elevados, como os mais humildes, estão na mesma situação. A dupla “as visíveis e as invisíveis” (v. 16c) é um complemento de 16b. Céus e terra (sol, lua, astros, etc.) referem-se às coisas visíveis, enquanto o termo “invisíveis” diz respeito aos poderes angélicos. Percebe-se a ênfase sobre os “invisíveis” (Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades), indicando todos um exercício de poder. Trata-se de seres que podem ser rivais do Filho. Mesmo tendo em conta sua perfeição e seu estatuto de seres invisíveis, eles não saberiam reivindicar qualquer participação na criação do cosmo, já que eles foram criados *em*, *por* e *para* o Filho.

O v. 16f afirma que tudo foi criado “por ele”. De acordo com Aletti, aí encontramos uma finalização cristológica da criação, que não se faz em detrimento de Deus: o

---

[278] ALETTI, Saint Paul, p. 99.

[279] Cf. ALETTI, Saint Paul, p. 99-100.

hino não raciocina em termos de concorrência. A ausência do nome do Pai não se deve a esquecimento, já que, de fato, a questão é a de mediador.[280]

V. 17: "Ele é antes de tudo e tudo subsiste nele".

O texto, após ter afirmado a mediação criadora do Filho na ordem do universo, explicita as implicações dessa condição: tudo foi criado *por ele*, e ele mesmo está diante de tudo, e tudo subsiste nele. Nesse desenrolar, constatamos, pois, a *preexistência* do Cristo e ele *como centro de coesão e harmonia*. De acordo com Pierre Benoît, o v. 17 reata bem as afirmações precedentes, concluindo tudo o que foi dito do primado cósmico do Cristo[281].

A preexistência (πρὸ πάντων) é explicitamente afirmada em 17a ("Ele é antes de tudo"); ela é pressuposta pela mediação criadora em 16af. Aletti, analisando este versículo, diz que não é de se estranhar a anterioridade ("antes") do mediador, mencionada após a própria mediação. Uma vez que a passagem se repete por precisões sucessivas, constataremos que é pela mediação que conhecemos essa anterioridade. O fato de ela ser colocada no presente também não é motivo para dificuldades, pois, no evangelho de João (cf. Jo 8,58; 13,19), a eternidade do Filho é indicada no presente: ele é (desde sempre) antes de todas as coisas.

A mediação criadora do Cristo e, portanto, a sua preexistência têm por função identificar o Cristo com a Sabedoria. O hino, para expressar o primado absoluto do Cristo sobre todos os seres, utilizou a linguagem então vigente, com a qual as Escrituras e a tradição judaica descreveram a figura do mediador, a Sabedoria. Assim, a Igreja primitiva, ao confessar que o Cristo está acima de toda criatura, o situou em relação à Sabedoria[282]. O que o livro da Sabedoria diz do espírito de Deus, que é a Sabedoria, Paulo o afirma de Cristo. Em Paulo, a expressão "tudo subsiste nele" significa somente que tudo é mantido na existência pelo Cristo; tudo guarda a sua coesão em Cristo[283].

V. 18a: "Ele é Cabeça da Igreja, que é seu Corpo".

A passagem 18a mostra que o Filho não é a cabeça (κεφαλὴ) no sentido biológico, como membro de um corpo vivo, tendo necessidade dos outros membros para subsistir (cf.

---

[280] Cf. ALETTI, Saint Paul, p. 102-103.
[281] Cf. BENOÎT, Exégèse et théologie, p. 170.
[282] Cf. ALETTI, Saint Paul, p. 103-104. Id., Colossiens 1,15-20, p. 146-147.
[283] Cf. FEUILLET, Christologie paulinienne, p. 60.

1Cor 12,21), pois os vv. 16-17 afirmam que ele é antes de todas as coisas e que todas as coisas foram criadas por ele. Ao contrário, o v. 18a se apóia no v. 17b. A Igreja não pode subsistir, nem se manter sem o Cristo. Como nos versículos precedentes, 18a insiste sobre a designação (o Filho, ele e somente ele, é a Cabeça) e não sobre a atribuição (o sentido preciso de cabeça). Isso pretende significar que nenhum dos poderes celestes enumerados no v. 16de pode reivindicar esse título nem ter autoridade sobre a Igreja. Ligado às afirmações sobre o primado do Filho na ordem do criado, o título significa que a autoridade absoluta do Cristo sobre a Igreja está ligada à sua autoridade sobre todo o criado[284]. Assim sendo, a imagem do Cristo-cabeça aparece primeiro, não em relação ao corpo-Igreja, mas em relação aos poderes celestes, para marcar sua autoridade sobre eles. Em seguida, esse dado se encontra combinado com o tema corpo-Igreja.

Dessa maneira, o Cristo, que é o primeiro nascido de toda criatura, em quem, por quem e para quem tudo foi criado, é também a "cabeça do corpo da Igreja". Em Efésios e Colossenses, o tema do corpo de Cristo designa o grupo dos salvos. Esse corpo é um organismo vivo, coerente, hierarquizado, que reúne nele todos os cristãos, que crescem para ele da energia que d'Ele recebe. É pela união física, sacramental, dos cristãos ao corpo morto e ressuscitado do Cristo que os cristãos recebem a vida no Espírito, tornando-se, assim, membros de seu corpo[285]. A afirmação de 18a sublinha o laço que une a Igreja ao Filho.

O v. 18 faz-nos passar da perspectiva cosmológica à soteriológica, que será mantida até o final da perícope. Os vv. 18b-20, portanto, compõem a segunda parte do hino.

V. 18bc: Ele é o princípio, o primogênito dos mortos (tendo em tudo a primazia).

O v. 18a, que enfatiza a autoridade do Filho sobre a Igreja, anuncia o desenvolvimento seguinte: *a primazia do Cristo na ordem da salvação*. O v. 18b segue em paralelo com a estrutura da primeira parte na alternância de atribuições (v. 18b) e de designações (v. 19-20).

O Cristo é o "começo" ou o "princípio", não da criação, mas como aquele que é o "primogênito dentre os mortos". O emprego do substantivo ἀρχή (princípio) provoca a questão do cenário de fundo sapiencial, pois a Sabedoria é assim nomeada em Pr 8,22. A proximidade dos vv. 15-17, em que se reconhece a mesma influência, parece confirmar a referida imprecisão. À diferença de Pr 8,22, o título indica aqui o novo começo, constituído

[284] Cf. ALETTI, Saint Paul, p. 105.
[285] Cf. BENOÎT, Corps, Tête, p. 5-44.

pela ressurreição[286]. Cl 1,15-20 segue uma progressão e a acentuação repousa sobre o último título ("primogênito dentre os mortos"). Esta atribuição indica não só "que o Filho ressuscitou mas, sobretudo, que a sua ressurreição liga uma série, da qual ela é o começo, a uma esperança para todos os mortos"[287].

Após os dois títulos, o autor acrescentou uma proposta pela qual ele tem "em tudo a primazia". Isto revela o que guia o hino: "a acumulação de títulos para sublinhar o primado do Filho em todos os níveis ou em todas as dimensões, pois o verbo πρωτεύω (ter a primazia) não expressa somente a prioridade temporal ou local, mas a prioridade de classificação, de dignidade"[288].

V. 19: "pois nele aprouve a Deus fazer habitar toda a plenitude"

"Os títulos são justificados por uma causa que, semelhante à da primeira parte, insiste enfaticamente no Filho: é nele (e somente nele) que a plenitude (divina) veio habitar"[289]. As interpretações diferem quanto ao sentido exato de plenitude (*pleroma*), já que a palavra aparece também em Cl 2,9, ainda que aí apareça com o complemento da divindade. Aletti questiona o que designa o termo "plenitude" (πλήρωμα). Segundo ele, os exegetas têm respondido à questão mostrando que não devemos separar plenitude (πλήρωμα) dos verbos "contentar" (εὐδόκησεν) e "habitar" (κατοικῆσαι), pois o cenário de fundo é claramente veterotestamentário. A partir daí brotam algumas análises.

A primeira interpretação considera "plenitude" como um lugar determinado, repleto da presença criadora de Deus. Outros autores consideram a implicação na qual o Filho é plenamente Deus desde sempre, e a encarnação, que em nada mudou este estado de fato. Outra análise segue a linha do Jesus terrestre, admitindo a efusão do Espírito, descrita no batismo, que o qualifica para realizar seu ministério de reconciliação e de paz salvíficas. Em última análise, a plenitude a que se refere o v. 19 é de origem divina[290]. Para Pierre Benoît, independente de a origem da palavra ser tão arduamente discutida, o termo, para Paulo - próprio de Colossenses e Efésios - representa a extensão do trabalho de Cristo que assume o universo em sua totalidade.

---

[286] Cf. ALETTI, Saint Paul, p. 107.
[287] ALETTI, Saint Paul, p. 108.
[288] ALETTI, Saint Paul, p. 108.
[289] ALETTI, Saint Paul, p. 108-109.
[290] Cf. ALETTI, Saint Paul, p. 110-111.

> A habitação da 'Plenitude' no Cristo é um fato adquirido em princípio desde a encarnação, coroada pela ressurreição. [...] Mas ela é também objeto de um tornar-se, um resultado a obter pela aplicação concreta da salvação do Cristo a todos os salvos, e por eles a todo o cosmo, através do período intermediário que separa a ressurreição da parusia[291].

V. 20: (a) "e reconciliar por ele e para ele (b) todos os seres, os da terra e os dos céus, (c) realizando a paz pelo sangue da sua cruz".

O hino termina com o reconhecimento da reconciliação universal em Cristo Jesus. O v. 20 descreve, pois, sua mediação salvífica. *Por ele* refere-se ao Filho. Há, portanto, um paralelo entre 16f e 20a. Do mesmo modo que *por ele* e *para ele* todas as coisas foram criadas, igualmente todo o universo foi reconciliado pela morte de Jesus sobre a cruz. "A reconciliação é ordenada à supremacia e ao senhorio do Cristo sobre todas as coisas"[292]. Aletti sustenta que é a primeira vez, nas cartas paulinas, que a finalidade cristológica da obra salvífica é claramente sublinhada[293].

Pelo Filho, "todas as coisas" (τὰ πάντα) foram reconciliadas. Três interpretações foram propostas no intuito de ver a relação entre 20b/20c:

- Deus reconciliou os seres celestes com os terrestres;

- Deus reconciliou os seres celestes entre eles, os terrestres entre eles;

- e, por fim, todos os seres com ele mesmo.

"Para determinar a função do vocabulário da pacificação e da identidade dos seus destinatários, os exegetas procuraram o cenário de fundo que falaria de paz cósmica e mostraram que o verso reflete a escatologia do judaísmo intertestamentário"[294].

A paz não é somente cósmica; ela também diz respeito aos anjos. À diferença dos homens, os anjos não são reconciliados com Deus, mas com os homens; a paz não os afeta do mesmo modo. Aletti é de opinião que os termos redenção e salvação não explicam adequadamente a comum dependência de todos os seres. Ele prefere "reconciliação" e "paz", que exprimem a reconciliação dos homens com Deus e a reconciliação das criaturas entre si, enfatizando, assim, "a universalidade, a amplitude da mediação do Filho"[295].

---

[291] BENOÎT, Corps, Tête, p. 41-42.

[292] ALETTI, Saint Paul, p. 111

[293] Cf. ALETTI, Saint Paul, p. 111.

[294] ALETTI, Saint Paul, p. 112.

[295] ALETTI, Saint Paul, p. 113. Id. Colossiens 1,15-20, p. 92

A pacificação de todos os seres e entre eles foi feita pelo sangue da cruz e todos , seja sobre a terra, seja sobre o céu, foram tocados pelo Filho, que é seu centro de gravitação e seu foco de convergência. Todos os seres estão unidos no Cristo e por ele são pacificados nos méritos de sua paixão. O universo é englobado na obra redentora. A redenção do corpo do homem ligado ao universo material, deve acionar a salvação deste universo, dando, assim, um sentido religioso a todos os esforços realizados pelo homem para transformar esse universo[296].

Na perícope analisada, percebemos, por um lado, que o jesuíta alarga o pensamento paulino, pelo fato de ele ser um cientista, "um fisicista por instinto". Por outro, estamos inclinados a admitir que, em seus frequentes apelos a são Paulo, ele dá a impressão de projetar nos dados da revelação os elementos de seu próprio sistema cosmológico. Em Cl 1,15-20, passagem pouco explorada pela tradição latina, proclama-se, com uma solenidade e uma densidade magníficas, o primado universal e definitivo de Cristo na ordem da criação e da redenção. As intuições teilhardianas sobre o Cristo cósmico realçam alguns aspectos menos conhecidos da cristologia paulina, a saber, que o Cristo é a causa exemplar e final do universo, princípio de coesão do cosmo.

A exegese mostrou-nos que Cristo é anterior à criação. O *por ele* (v. 16f) indica a existência de um Cristo "protológico", que precede o homem Jesus. É *por ele* que todas as coisas advêm à existência e é *nele* que elas subsistem. Em termos teológicos, "isto significa que o Cristo participa, por sua vez, da *creatio originalis* e da *creatio continua*"[297]. Daí, a nosso ver, resulta uma consequência importante e que marcou a originalidade da reflexão cristológica de Teilhard. O domínio cósmico do Cristo não deve ser compreendido como algo imposto do exterior, num universo estranho a ele. O universo, desde as suas origens e em todas as suas dimensões, porta a imagem do Cristo e nos fala dele.

A exegese evidenciou que tudo foi criado *para Ele* (v. 16f), e que Ele é, portanto, a causa final do universo. O Cristo "escatológico" responde ao Cristo "protológico", sem esquecer os méritos da paixão, que reconciliou os homens e o cosmo com Deus. Essa tríplice perspectiva, o Cristo protológico, histórico e escatológico, é a do Apocalipse que designa o Cristo como o "Aquele que é, Aquele que era e Aquele que vem" (Ap 1,4), o "Primeiro e o Último, o Vivente"; o "Alfa e o Ômega"; o "Princípio e o Fim" (Ap 1,17-18; 2,8; 22,13)[298].

---

[296] Cf. FEUILLET, Christologie paulinienne, p. 63.

[297] MOSCHETTA, Jean-Marc. *Le Christ cosmique*: penser le Christ aux dimensions du cosmos. Cycle de conferences, "Science et Christ", 18 de octobre 2012. p. 1-20. p. 3. Couvent des Dominicains, Toulose. (Conferência não publicada).

[298] Cf. MOSCHETTA, Le Christ, p. 4.

Para Teilhard, o cosmo tem um caráter crístico. O Cristo, em sua realidade de Verbo, age continuamente no seio da criação. A criação é, desde o começo até o *pleroma* final, um caminho de unificação e Cristo aparece como Aquele que conduz esse movimento. "O Cristo é o instrumento, o Centro, o Fim de toda a criação animada e material; por Ele tudo é criado, santificado, vivificado"[299]. O autor encontrou em Cl 1,17b ("omnia in ipso constant") a ideia de Cristo como aquele de quem toda a criação recebe a sua consistência, "princípio e alma da evolução".

> Em torno de nós, Cristo age fisicamente para tudo ajustar. Desde a última agitação até a mais alta contemplação mística, - desde o mais ligeiro sopro que atravessa o ar até as mais largas correntes da vida e do pensamento, ele anima sem cessar, todos os movimentos da Terra, sem os confundir. E, reciprocamente, beneficia-se, fisicamente, de cada um deles: tudo o que é bom, no Universo [...], é recebido pelo Verbo Encarnado como um alimento que ele assimila, transforma e diviniza[300].

Quanto ao vocábulo *corpo*, de acordo com Chantal Reynier, *carne* e *corpo* são dois termos que conduzem a equívocos. *Carne* reenvia-nos ao termo hebreu *basar*, que designa a pessoa em sua totalidade. O termo expressa, sob o ângulo biológico, a nossa finitude. A *carne* é nossa relação com o mundo. É aquela que tomou Jesus em sua encarnação. Em razão da sua fragilidade, a *carne* pode tornar-se lugar de pecado (cf. Rm 7,5.18.25; 8,3-13; 13,14; 2Cor 1,17, etc.), mas o Espírito a capacita a produzir frutos (cf. Gl 5,22). *Corpo* vem do universo cultural grego — *soma*. A originalidade paulina consistiu em utilizar este termo grego e colocar nele o conteúdo bíblico, diferente do que o empregado pelos gregos. Assim, *corpo* significa o sujeito em sua relação com o mundo, com o outro e com Deus. O termo, para Paulo, significa também o mistério da eucaristia e aquele da Igreja[301].

A análise também evidenciou que tudo guarda sua coesão em Cristo. Paulo insistia sobre a superioridade do Cristo como cabeça dos poderes do céu. Assim, foi fácil passar do uso de cabeça, no sentido de "autoridade", a Cristo como cabeça, chefe do seu corpo, a Igreja. Princípio vital, fonte de nutrição. A Igreja é literalmente o corpo de Cristo, porque ela é composta daqueles que se encontram unidos ao "corpo enquanto pessoa" do Cristo ressuscitado.

---

[299] TEILHARD, Écrits du Temps de la Guerre, v. 12, p. 48.

[300] TEILHARD, Science et Christ, v. 9, p. 87-88. "Autour de nous, le Christ agit physiquement pour tout régler. Depuis la dernière agitation atomique jusqu'à la plus haute contemplation mystique, - depuis le plus léger soufflé qui traverse l'air jusqu'aux plus larges courants de vie et de pensée, il anime sans cesse, sans les troubler, tous les mouvements de la Terre. Et, réciproquement, il bénéficie, physiquement, de chacun d'eux: tout ce qui est bon, dans l'Univers [...], est reçu par le Verbe Incarné comme un aliment qu'il assimile, transforme, divinise".

[301] REYNIER, Pour lire Saint Paul, p. 128.

O conceito de *corpo de Cristo*, em são Paulo, é ligado à morte e ressurreição do Cristo, e somente de modo implícito à encarnação. Com Teilhard, o mesmo conceito é quase sinônimo de encarnação e próximo dos Padres gregos, cuja teologia desenvolve abundantemente o papel da encarnação no plano divino da salvação[302].

Teilhard, até 1927, ao tratar do corpo de Cristo como centro físico, enfatizou o simples fato da união física dos cristãos com o "corpo enquanto pessoa" do Cristo. Nesse contexto, não é o conceito "*corpo de Cristo*" de Paulo que o jesuíta une à Igreja. Mas o "*phylum* da salvação", o "eixo do progresso" e "parte do universo cristificado", conceitos tirados do seu próprio sistema de pensamento. Nessa ocasião, ele não se interessou pela unidade coletiva da Igreja. Posteriormente, o fenômeno Igreja ocupou lugar de destaque em sua reflexão cristológica, como ponto de contato entre o mundo em evolução e o destino da humanidade rumo à parusia.

Ao que tudo indica, Teilhard usou simultaneamente as duas fontes de conhecimento, o fenômeno e a Revelação, sem distingui-las. Ele incorporou o conhecimento moderno do universo evolutivo no pensamento do apóstolo em torno da primazia de Cristo sobre o cosmo. O que interessava a Paulo era a mensagem de salvação. Ele não pretendia elaborar uma cosmologia como tal. Ele não teve a intenção de explicar *como* o Cristo é senhor do cosmo. Sua mensagem é a Boa Notícia da salvação. Para Teilhard, por outro lado, a cosmologia está no coração de todo o seu sistema. Ele orientou a discussão da dominação do Cristo sobre a evolução usando a expressão a "cristogênese de São Paulo"[303].

---

[302] Cf. BENOÎT, Corps, Tête et Plêrome, p. 38; MOONEY, Teilhard de Chardin, p. 111.

[303] Cf. TEILHARD, Le Phénomène Humain, v. 1, p. 330-331.

## “MEIO DIVINO”[304]

No perene vir do cosmo, o divino resplandece, em sintonia e sinergia, Alfa e Ômega agrega. O universo amorizado, em contínua criação, com reservas de surpresas, e animado pelo Verbo.

**“Meio Divino” Pantocrator! Nosso chão, nossa casa, nova visão.**

**“Meio Divino” Evolutor! Nosso chão, nossa casa, nova ação.**

Terra, planeta, terra, Deus aí se humanizou; e, entre contrastes, tudo diafanizou. Terra das energias, “meio divino” e natural, abrindo seu ventre para gestar e da vida cuidar.

**“Meio Divino” Plasmador! Nosso chão, nossa casa, nova criação.**

**“Meio Divino” Santificador! Nosso chão, nossa casa, nova geração.**

[304] Esta canção, com letra e música de Aparecida Vasconcelos, foi apresentada no encerramento da defesa de tese em 27/03/2015.