

A ESPIRITUALIDADE NA VISÃO DE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN*

SPIRITUALITY IN TEILHARD DE CHARDIN'S VIEW

Ursula King*

RESUMO: Partindo da relevância e da renovação da espiritualidade cristã no mundo atual, a autora apresenta as idéias do cientista e místico Pierre Teilhard de Chardin como mostra da força e do poder que a fé cristã pode inspirar em uma era científica, de questionamentos críticos e de enormes desafios éticos e morais. Profundamente interessado em aproximar ciência, religião e misticismo, Teilhard vislumbrou a chave para tanto em uma fé profundamente pessoal, centrada no mistério da encarnação cristã, por meio da qual todas as coisas encontram sua coesão e seu centro em Cristo.

PALAVRAS-CHAVE: espiritualidade, ciência, mística cristã, Teilhard de Chardin

ABSTRACT: Starting from the relevance and renewal of Christian spirituality in the presente world, the author presents the ideas of the scientist and mystic Pierre Teilhard de Chardin as a display of the strength and power that Christian faith can inspire in a scientific era, of critical questioning and huge ethical and moral challenges. Extremely interested in harmonizing science, religion and mysticism, Teilhard glimpsed at the key to that with a deeply personal faith, focused on the mystery of the Christian Incarnation through which all things find their cohesion and their core in Christ.

KEY-WORDS: spirituality, science, Christian mysticism.

* Alguns trechos dos trabalhos de Teilhard foram transcritos diretamente da Tradução brasileira; outros são citados com base nas traduções publicadas em inglês, que têm um estilo todo próprio. Só ocasionalmente decidi propor uma tradução diferente, a partir do texto original francês (N.T.)

* Professora e Chefa do Departamento de Teologia e Estudos Religiosos da Universidade de Bristol, Inglaterra, além de fundadora do *Teilhard Centre*, sediado em Londres.

O tema da espiritualidade é da maior importância hoje em dia. Contudo, compreendida de forma diferente na prática, a espiritualidade é agora amplamente discutida tanto no contexto secular como no religioso. Estamos assistindo a uma renovação do interesse pelos clássicos da espiritualidade de todas as religiões. Mais do que um simples fenômeno do passado, a espiritualidade é reconhecida como um importante agente para a transformação pessoal e social no presente, desempenhando também um papel bastante significativo no diálogo inter-religioso, na educação, nas negociações de paz, no movimento das mulheres, na ecologia e em outros processos da atualidade.

O renascimento espiritual em curso e o interesse em explorar as fontes espirituais de diferentes tradições religiosas ocorrem em um contexto global, intercultural e inter-religioso. Essas questões requerem um estudo à parte, mas meu interesse específico aqui gira em torno da relevância e da renovação da espiritualidade cristã no mundo de hoje, tema que explorarei com base nas idéias do cientista, padre jesuíta e místico francês Pierre Teilhard de Chardin. Sem exagero, esse homem pode ser considerado um dos grandes cristãos do século XX, mas seu nome raramente é mencionado pelos atuais estudiosos da espiritualidade cristã. Além disso, sua vida e seu pensamento constituem um exemplo admirável da força e do poder que a fé cristã pode inspirar em uma era científica, de questionamentos críticos e de enormes desafios éticos e morais.

Como outros cristãos de épocas anteriores, Teilhard reconheceu a premente necessidade de articular o cristianismo com a cultura e o espírito de seu próprio tempo. Hoje, em face da ciência moderna, da tecnologia e de um mundo cada vez mais globalizado, essa necessidade é mais urgente do que nunca. Ainda no final da I Guerra Mundial, Teilhard escreveu um pequeno ensaio no qual defendia a necessidade de “evangelização de uma nova era”¹ e em cujo prefácio afirmava: “Os grandes seres humanos, convertidos ou pervertidos, são sempre aqueles nos quais o espírito de seu tempo se inflama *mais intensamente*”.² Anos mais tarde, ele dirá que é importante chegar a uma nova compreensão do significado da santidade, a uma nova maneira de incorporar o ideal de perfeição cristã. Em “Pesquisa, Trabalho e Adoração”, escrito pouco antes de sua morte, ocorrida em 10 de abril de 1955, novamente, e pela última vez em quase quarenta anos de produção literária, Teilhard enfatizou a necessidade urgente de combinar “o fogo de uma nova fé” no mundo com a visão, a prática e o poder de uma fé religiosa. “Precisamos de uma nova teologia” — escreveu ele — “e de uma nova abordagem da perfeição, que deve ser gradualmente trabalhada em nossos centros de estudo e retiro, para satisfazer as novas necessidades e aspirações... Mas aquilo de que talvez precisemos

¹ HM, p. 209; tradução minha. O título em inglês “Note on the Presentation of the Gospel in a New Age” não reflete totalmente o original francês.

² HM, p. 210; tradução minha.

ainda mais... é de uma nova e mais elevada forma de adoração, a ser gradualmente revelada pelo pensamento e pela oração cristã, adaptada às necessidades dos fiéis de amanhã, sem exceção”.³

Teilhard estava profundamente interessado em encontrar uma homogeneidade e coerência entre ciência, religião e misticismo, uma coerência que, segundo ele, é mais bem representada pelo cristianismo e que consiste em uma fé profundamente pessoal, centrada no mistério da encarnação cristã, por meio da qual todas as coisas encontram sua coesão e seu centro em Cristo. Longe, porém, de repetir as doutrinas cristãs de maneira meramente tradicional, Teilhard sentiu-se profundamente desafiado pelo avanço intelectual e tecnológico do ser humano, sobre o qual refletia criticamente, reconhecendo sua importância para nossa vida intelectual, moral e religiosa. Nesse sentido, escreveu ao filósofo francês Emmanuel Mounier, em 1947:

Quando falamos de uma “teologia da ciência moderna”, evidentemente isso não significa que a ciência por si só possa determinar uma imagem de Deus e uma religião. O que se quer dizer com essa formulação, se eu não estiver enganado, é que, dado certo desenvolvimento da ciência, certas representações de Deus e certas formas de adoração *são consideradas como não homogêneas* com as dimensões do universo conhecido por nossa experiência. Essa noção de homogeneidade é, sem dúvida, de central importância na vida intelectual, moral e mística.⁴

Teilhard se debatia com essas questões e tentava encontrar algumas respostas, embora não estivesse imune às dúvidas. Por mais controversas e poderosas que sejam suas férteis idéias, por mais críticas que sofram de cientistas e teólogos, sua maior e mais duradoura contribuição reside, sem dúvida, na força e atração de sua espiritualidade e na maneira inspiradora com que viveu a fé cristã. A espiritualidade ocupava um lugar central em seu pensamento; dessa forma, por causa do grande significado desse tema e do considerável papel que desempenha nas discussões contemporâneas, este livro irá explorar diferentes aspectos da espiritualidade cristã, guiado pela inspiração e pelas considerações do pensamento teilhardiano.

Preliminarmente, abordo três questões: Por que a espiritualidade é importante? Que se deve entender por espiritualidade? Por que o pensamento de Teilhard de Chardin é de grande significado para a espiritualidade cristã hoje?

³ SC, p. 220.

⁴ SC, p. 221.

Por que a espiritualidade é importante?

O termo “espiritualidade” encontra-se muito em voga hoje em dia, embora nem sempre se saiba ao certo o que as pessoas entendem por isso. É utilizado tanto nos meios religiosos como no contexto secular, assim como em debates sobre a educação religiosa nas escolas, entre teólogos não-ocidentais, feministas, ecologistas e ativistas da paz, em debates públicos e políticos e entre pessoas de diferentes denominações religiosas, ou mesmo entre aquelas que não se filiam a nenhum grupo ou movimento religioso.

Não se trata de um termo novo, como alguns podem acreditar, pois tem um longo histórico na vida e na teologia cristãs. A moderna espiritualidade cristã mantém-se em linha de continuidade com o passado, embora também tenha enfrentando certas vicissitudes fundamentais desde o advento da modernidade. Há quem afirme que “a vida espiritual tem sua própria história, que admite diferenciações epocais”, e que existem certas “características religiosas que distinguem a vida espiritual da Idade Moderna da de períodos anteriores”.⁵

De todas as culturas históricas, a da modernidade talvez seja a mais unidimensional e a menos aberta à transcendência. Comparada com a Idade Média cristã, a modernidade inicialmente acarretou uma perda. A vida espiritual, antes tão central para o conjunto da cultura e tão amplamente aceita, assumiu uma posição cada vez mais marginal na sociedade como um todo. Assim, a espiritualidade moderna se transformou em um modo extremamente privado de expressão religiosa. Assistimos à proliferação de todos os tipos de espiritualidade pessoal e mística, que se desenvolvem de maneira relativamente independente, sem provocar impacto no conjunto da sociedade. A esfera pública da política e da economia é marcada mais pela *ausência* de espiritualidade do que por sua *presença*. No entanto, em forte contraste com essa ausência, também há muitos sinais de fome e de sede das “coisas do espírito”, que muitas vezes se manifestam de muitas e diferentes maneiras.

Hoje, nossa abordagem do ser humano é basicamente pragmática. Contudo, tal abordagem nega a necessidade de autotranscendência, de uma consciência mais profunda, mais reflexiva e contemplativa, da descoberta e exploração de uma dimensão espiritual que o humanismo cristão concebe como parte integrante de todos os seres humanos. Em que medida nosso etos cultural e nossa educação são capazes de nos transformar em verdadeiros seres humanos? Em que medida somos *subhumanizados* ou *desumanizados* pela moderna sociedade, em vez de sermos encorajados a desenvolver plenamente nosso potencial humano? Essa é uma das perguntas que suscitavam o mais vivo interesse de Teilhard.

⁵ DUPRÉ, L. & SALIERS, Don E. (eds.) *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. London, SCM, 1990; New York, The Crossroad Publishing Company, 1989, p. xiii.

Em épocas anteriores, quando os ideais religiosos cristãos ainda permeavam a totalidade da cultura, o ser humano era fundamentalmente concebido em relação ao Divino, a Deus. A abordagem científica predominante hoje em dia tende a relacionar o ser humano basicamente ao mundo da animalidade e à vida da biosfera. Ambas as abordagens — a do mundo de nosso meio ambiente natural e a de Deus — precisam ser combinadas e articuladas de uma maneira inovadora e culturalmente transformadora e criativa. De que maneira podemos desenvolver uma espiritualidade integral, afirmadora do mundo e transformadora da cultura? Talvez sejam essas as questões e as problemáticas suscitadas pela modernidade, e é bem provável que as possibilidades de resposta se abram a partir das novas perspectivas pós-modernas, na medida em que nos propiciam oportunidades de desenvolver uma espiritualidade realmente holística e transformadora.

A espiritualidade contemporânea encontra-se em uma encruzilhada. Não é apenas a espiritualidade cristã que está sendo questionada. A difusão e a presença das religiões orientais no Ocidente, o crescimento de novos movimentos religiosos, o desenvolvimento de humanismos ateus e agnósticos, todos esses fenômenos têm contribuído para o questionamento das espiritualidades tradicionais. Para operar uma nova guinada religiosa e uma autêntica transformação tanto da consciência individual como da coletiva, não basta voltar ao passado e retomar os ideais e as práticas espirituais de antigamente. O crescente processo de globalização afeta o intercâmbio de ideais religiosos, como qualquer outro tipo de troca, tornando-nos conscientes de que a humanidade possui uma herança religiosa e espiritual cujas riquezas são indispensáveis à criação de uma consciência religiosa global extremamente necessária.

Será que a ascensão de tal consciência acarretará um novo desabrochar de espiritualidade em uma era de pós-modernidade? Eis uma questão difícil de responder, sobre a qual só se pode tecer especulações. No entanto, gostaria de argumentar afirmativamente. Existem inúmeros sinais de um crescente interesse pela espiritualidade, não somente no nível da prática, no crescimento dos centros de retiro, no número cada vez maior de diretores e de escritos espirituais, mas também no nível teórico de debate crítico e de nova compreensão desse fenômeno. A espiritualidade tornou-se agora uma disciplina acadêmica, sobretudo nos Estados Unidos, onde um número cada vez maior de cursos universitários em torno dessa especialização surgiu nos últimos dez anos ou mais, paralelamente ao desenvolvimento da *Academic Society for the Study of Christian Spirituality*.⁶ Mas a espiritualidade também pode ser estudada na Inglaterra. Existe um mestrado sobre espiritualidade cristã no *Heythrop College*, da *University of London*, enquanto a *University of Wales*, em Lampeter, deu início a um novo mestrado sobre Espiritualidade Comparada, abrangendo o

⁶ Essa sociedade “existe para promover a pesquisa e o diálogo no crescente campo interdisciplinar da espiritualidade” (*Christian Spirituality Bulletin*, 1/1. Primavera, 1993, p. 2). Originou-se de uma conferência realizada em 1982 e, desde então, organiza encontros regulares durante o encontro anual da American Academy of Religion.

estudo das tradições espirituais da China, da Índia, do Oriente Médio e do Ocidente cristão. O periódico jesuítico *The Way Supplement* dedicou seu número 1995 ao “Ensino da Espiritualidade”,⁷ ao mesmo tempo que questionava se a espiritualidade pode ser não apenas estudada, mas também ensinada.

A iniciativa acadêmica mais notável nesse campo talvez seja representada pelos 25 volumes da coletânea intercultural *World Spirituality* [Espiritualidade mundial], em que cada número aborda determinado universo religioso.⁸ Seu editor-geral, Ewert Cousins, afirma no prefácio da coletânea que essa publicação está forjando uma nova disciplina no campo da religião — a espiritualidade —, que tem seu enfoque central, suas categorias e conceitos, bem como uma metodologia toda própria. Segundo Cousins:

A transmissão da sabedoria espiritual talvez seja a disciplina mais antiga da história humana. Essa antiga disciplina, no entanto, precisa se harmonizar com os estudos acadêmicos, ao mesmo tempo que se deve integrar a outras disciplinas, tais como a psicologia, a sociologia e a pesquisa histórico-crítica. O desafio desta coletânea, portanto, é desenvolver os métodos acadêmicos, as habilidades e os instrumentos apropriados para esse *corpus* da sabedoria.

A coletânea enfrenta ainda um segundo desafio: tratar essa disciplina em um contexto global. Devemos dizer que está emergindo uma nova disciplina: a espiritualidade global. Tal disciplina estudaria a espiritualidade não meramente em determinada tradição ou época, mas em um amplo contexto geográfico e histórico, levando em conta esse vasto acervo de dados, não de forma isolada, mas inter-relacionada. Nesse sentido, o que a presente coletânea procura não é simplesmente restabelecer uma antiga disciplina nos moldes acadêmicos atuais, mas configurá-la em um contexto global.⁹

Essa citação ressalta a importância da espiritualidade como tema de estudo e de pesquisa nos círculos acadêmicos contemporâneos. Em Oxford, é sobretudo o Alister Hardy Research Center, agora no Westminster College, que tem feito consideráveis esforços ao longo desses anos para estudar a experiência espiritual na sociedade moderna. Mas os debates sobre a espiritualidade na Inglaterra foram estimulados antes de tudo pelas exigências do Education Reform Act de 1988. Segundo determinação expressa dessa legislação, as escolas do Estado devem promover não apenas o desenvolvimento intelectual da criança mas também o espiritual e o moral em todo o currículo escolar. Essa é uma questão de grande importância, não apenas

⁷ *The Way Supplement* 1995/84, disponível em The Way Publications, 114 Mount Street, London, W1Y, 6AN.

⁸ Publicados nos Estados Unidos pela Crossroad Publishing Company; na Grã-Bretanha, alguns volumes são publicados por Routledge & Kegan Paul, e outros por SCM Press.

⁹ Citado do volume editado por McGINN, Bernard & Meyendorff, John. *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*. London, Routledge & Kegan Paul, 1986; New York: The Crossroad Publishing Company, 1985, p. xiiiis.

para a Inglaterra mas também para os outros sistemas educacionais, tanto na América do Norte, na África do Sul como em qualquer outro lugar.

Mas como se implementará essa medida? Que critérios deveriam ser aplicados? Tais questões têm sido debatidas pelos idealizadores da iniciativa e pelos professores. Nessa área, a liderança talvez caiba ao Projeto Templeton, do Movimento de Educação Cristã, iniciativa lançada em 1995 para fomentar o desenvolvimento espiritual no contexto educacional secular da sala de aula. Matérias curriculares adequadas vêm sendo desenvolvidas, dispensando-se atenção ao treinamento de professores.¹⁰ Esse exemplo mostra a importância da reflexão sobre a natureza e o significado da espiritualidade.

Mas, afinal, o que se deve entender por espiritualidade?

Que se deve entender por “espiritualidade”?

O objeto da espiritualidade pode ser considerado uma perene preocupação do ser humano, mas, pelo que dissemos, resulta claro que a reflexão crítica e comparada sobre a espiritualidade em um contexto global é um fenômeno muito recente. Igualmente recente é o esforço no sentido de formular uma definição mais clara para o termo “espiritualidade”, cujo significado, como se sabe, é vago e genérico. Em um contexto cristão tradicional, a espiritualidade estava intimamente ligada à celebração dos mistérios cristãos, especialmente a eucaristia, e se acha vinculada aos ideais cristãos de santidade e perfeição, pregados pelo evangelho. A palavra “espiritualidade” finalmente encontrou seu espaço em diferentes línguas européias e, de acordo com o *Oxford English Dictionary*, de 1500 em diante o termo passou a designar “a qualidade ou condição de ser espiritual; que se liga ou diz respeito às coisas do espírito, em oposição aos interesses materiais ou mundanos”.¹¹ Aqui já temos a indicação de uma forte polaridade, que muitas vezes se traduz por um dualismo claro e mutuamente exclusivo, em virtude do qual o espiritual é visto como diferente de e freqüentemente oposto ao material, corpóreo e temporal. No cristianismo, mas também em outras religiões, o ideal espiritual muitas vezes se incorpora em grupos de indivíduos que praticam o ascetismo, o monaquismo e a renúncia ao mundo, com uma sólida tradição de negação do valor do corpo e do mundo.

Muitas religiões não dispõem de um termo preciso para designar o conceito de espiritualidade. Em Taiwan, por exemplo, durante uma conferência sobre a espiritualidade da mulher contemporânea, ocorrida em 1996, fui informada de que não existe uma palavra na língua chinesa para designar a idéia de “espiritualidade”, muito embora a população local estivesse bastante envolvida na discussão em torno dos “valores

¹⁰Ver o livro de apoio do aluno e o manual do professor *Looking Inwards, Looking Outwards: Exploring Life's Possibilities*. Derby, Christian Education Movement, 1997, patrocinado pela John Templeton Foundation. Para maiores informações, entrar em contato com CEM, Royal Buildings, Victoria Street, Derby DE1 1GW, England.

¹¹OED, 1970, vol. 10, p. 624.

espirituais”, dada a proximidade das eleições políticas naquele país. Aparentemente, os diversos candidatos à presidência estavam buscando as bênçãos dos líderes espirituais, sobretudo as de uma importante monja budista, cuja influência sobre as pessoas parecia mais forte que a dos políticos.

Esse é um bom exemplo da interação entre o espiritual e o político. Independentemente de sua origem cristã e ocidental, o conceito de espiritualidade universalizou-se agora, sendo utilizado como código para indicar a busca de direção, de sentido e de valores espirituais. O espiritual muitas vezes é concebido como busca interior, em contraste com o material, o físico e o exterior. Em muitos contextos tradicionais da espiritualidade, o termo tem realmente essa acepção.

Alguns entendem que o espiritual é mais amplo, mais disseminado e menos institucionalizado do que o religioso, ao passo que outros consideram o espiritual como o verdadeiro centro e coração da religião, que se expressa particularmente por meio da experiência místico-religiosa. Visando evitar uma concepção dualista e falsamente idealizada de espiritualidade, muitos autores tentam propor uma definição mais abrangente e inclusiva. Em trabalhos recentes, a espiritualidade tem sido descrita como um empenho para crescer em termos de sensibilidade — para consigo mesmo, para com os outros, para com a criação não-humana e para com Deus — ou como uma exploração daquilo que diz respeito ao processo de humanização. Nesse sentido, a espiritualidade está relacionada com a busca da plena humanidade. Para Sandra Schneiders, a espiritualidade é “aquela dimensão do ser humano em virtude da qual a pessoa é capaz de uma integração autotranscendente com a Realidade Última, seja ela qual for para o indivíduo em questão. Nesse sentido, todo ser humano é capaz de espiritualidade ou é um ser espiritual”.¹²

O termo “espiritualidade” é aplicado aqui a uma dimensão de todos os seres humanos, à atualização dessa capacidade, bem como ao estudo dessa dimensão. É nesse sentido também que o Projeto Templeton utiliza uma interpretação ampla e inclusiva do desenvolvimento espiritual, extraída de uma publicação educacional britânica:

O desenvolvimento espiritual tem a ver com aquele aspecto da vida interior em razão do qual os alunos adquirem certas intuições acerca de sua existência pessoal que são de valor permanente. Caracteriza-se pela reflexão, pela atribuição de sentido à experiência, pela valorização de uma dimensão não-material da vida e por pressentimentos de uma realidade duradoura. “Espiritual” não é sinônimo de “religioso”; todas as áreas do currículo podem contribuir para o desenvolvimento espiritual do aluno.¹³

¹²In *Christian Spirituality Bulletin*, 1/2. Outono 1993, p. 11.

¹³Extraído de uma publicação do British Office for Standards in Education (OFSTED), “Framework of the Inspection of Schools”,

Aqui não se faz nenhuma referência à esfera religiosa. A questão é saber se de fato se pode ser espiritual sem ser religioso. Em um contexto contemporâneo, certamente que sim — e esse também é um aspecto da pós-modernidade. Mas não há dúvida de que todas as pessoas precisam se educar para uma maior conscientização, a fim de que possam descobrir seu próprio potencial espiritual. Como foi corretamente observado, “pouquíssimas pessoas poderão realizar-se na vida espiritual sem de algum modo estudá-la, seja em termos teóricos, seja em termos práticos”.¹⁴

No passado, essa educação para a espiritualidade sempre se deu no contexto de uma fé particular, em um ambiente social e institucional definido de uma tradição religiosa específica. A espiritualidade era uma experiência vivida, uma práxis que se formulava em ensinamentos particulares, como disciplinas espirituais e aconselhamentos para a perfeição, que por sua vez poderiam guiar outras pessoas no caminho da santidade. Mas essa santidade nem sempre era *total*, no sentido em que hoje a entendemos, como o desenvolvimento integral de toda a pessoa humana em um relacionamento equilibrado com seus semelhantes, inseridos em uma comunidade. Muitas vezes, era unilateral, anti-social e especialmente misógina.

No passado, boa parte da espiritualidade foi desenvolvida por uma elite social, cultural e intelectual *masculina*. Um estudo comparativo dos aconselhamentos de santidade e perfeição em diferentes religiões revela que a busca espiritual dos homens freqüentemente estava relacionada com sua aversão ao corpo e ao mundo. Muitas vezes incluía uma específica aversão às mulheres. No entanto, apesar dos obstáculos e das condições mais adversas, em todas as épocas as mulheres lutaram pela própria busca espiritual. A história mundial da renúncia e do ascetismo, que está por ser escrita, certamente é responsável por grande parcela da misoginia. Em considerável medida, a espiritualidade do passado pode ser vista como profundamente dualista por segregar os homens das mulheres, por separá-los entre si e do mundo, por discriminar claramente a experiência do corpo, o trabalho e a matéria da experiência do espírito. Era uma espiritualidade fundamentalmente *fragmentária*.

Seção 5.1, Agosto 1993, citado em *Working Guidelines* do Templeton Project, 2.11.95. Ver também o proveitoso artigo de Clive Beck, “Education for Spirituality”, *Interchange* 17/2, 1986, pp. 148-156, publicado pelo Ontario Institute for Studies in Education, Canadá. Para mais detalhes sobre a espiritualidade das crianças, examinada em relação às questões cristãs, judaicas, islâmicas e seculares, ver o excelente estudo de COLES, Robert. *The Spiritual Lives of Children*. Boston, Houghton Mifflin Company e London, HarperCollins, 1990. Também existe um novo periódico dedicado a esse assunto, *The International Journal of Children's Spirituality*, publicado pelo Chichester Institute of Higher Education, Inglaterra.

¹⁴SCHNEIDERS, Sandra. *Christian Spirituality Bulletin* 1/2 Outono, 1993. p. 11.

Como avaliar então o atual interesse pela espiritualidade, a disponibilidade dos “clássicos espirituais” do cristianismo e de outras religiões para o leitor em geral, os esforços para promover o desenvolvimento espiritual dos alunos?

Nesse âmbito, é preciso muito debate e discernimento crítico, pois o *simples reavivamento* das espiritualidades do passado não é suficiente, e poderia até ser prejudicial. Os *velhos paradigmas da espiritualidade* eram muito prescritivos, estavam por demais envolvidos com a fuga mística e ascética do mundo e davam excessiva ênfase à autonegação, o que poderia favorecer mais a autodestrutividade do que a busca do efetivo crescimento e da plenitude existencial. Também eram muito atrelados a certos ambientes institucionais, e seus ensinamentos, normas e práticas se mantinham extremamente ligados a doutrinas teológicas específicas. Por conseguinte, uma *abordagem meramente histórica* para estudar as diferentes formas da vida espiritual no passado, ou uma *abordagem teológica* em que o ensino da espiritualidade esteja ligado a doutrinas particulares, não é suficiente para o desenvolvimento da espiritualidade de que atualmente precisamos. Como os críticos têm observado corretamente, a espiritualidade cristã muitas vezes esteve ligada a uma mórbida ideologia de obediência e sofrimento.

O atual interesse pela espiritualidade está em correspondência com a moderna ênfase no sujeito, com o autodesenvolvimento individual e com o crescimento de uma compreensão mais diferenciada da psicologia humana. A *abordagem antropológica* contemporânea da espiritualidade enfatiza que a espiritualidade é intrínseca ao sujeito humano enquanto tal. É uma abordagem que facilita o ressurgimento e a renovação da espiritualidade em um contexto secular. Mas devemos nos perguntar se essa compreensão inclusiva e universalizante da espiritualidade dispensa suficiente atenção à dimensão social e política do ser humano em sua definição do que seja o humano.

O cristianismo sempre privilegiou a dimensão da partilha, quer como culto comunitário, quer como instituição da Igreja, quer ainda como comunhão dos santos, corpo de Cristo ou Reino de Deus. Apesar disso, boa parte da espiritualidade tradicional é bastante individualista ao enfatizar a busca divina da alma. Na era medieval, o espaço privilegiado da santificação, o lugar onde o ideal espiritual poderia ser plenamente vivido, era o monastério, o convento, o claustro, que representavam uma comunidade paralela, apartada da sociedade principal. Com a ascensão do protestantismo, o lugar de santificação se deslocou do claustro para a vida comum em sociedade, com seus relacionamentos e responsabilidades do dia-a-dia. Portanto, no início do período moderno, desenvolveu-se uma nova *espiritualidade-do-ser-no-mundo*, que tinha paralelos anteriores, mas poderia aflorar agora em novas formas. Logo se desencadeou a tensão, e até mesmo o conflito, entre religião e ciência. A sensibilidade contemporânea ainda se debate com essa

importante questão — o desafio suscitado pelo conhecimento e pela cosmovisão das ciências, nosso conhecimento do mundo circundante e de nós mesmos.

O conhecimento humano vem se expandindo a taxas exponenciais. O mundo em que vivemos se caracteriza por um extraordinário pluralismo, por grandes mudanças e movimentos, que têm acarretado a erosão das normas e dos valores. Tudo é questionado, e não há lugar para presunções de certeza. Nesse contexto, cabe-nos perguntar pelo lugar da religião no mundo de hoje. As igrejas cristãs ocidentais estão praticamente vazias, e tem-se a impressão de que o grande fosso de credibilidade que se abriu com a modernidade tende a se alagar cada vez mais. Apesar disso, há muitas pessoas, entre jovens e velhos, que buscam uma maior plenitude de vida, um novo tipo de absoluto que cure, fortaleça e nos religue com todos os níveis de vida e experiência contemporâneas. Como podemos encontrar o absoluto no corpo, no coração, na mente e na alma? Como podemos construir um novo tipo de santidade, não do tipo heróico e antigo, mas relacionado com nossa experiência comum do dia-a-dia?

Há todo um leque de novas idéias no sentido de incorporar, transformar e integrar, de incluir linguagem e práxis, de repensar e renomear a Realidade Última, bem como um senso cada vez maior da interdependência e da sacralidade de toda a vida e de nosso especial relacionamento humano com toda a Terra e o cosmos.

Para desenvolver uma *espiritualidade holística, integral*, capaz de responder às exigências da situação em que vivemos atualmente, é preciso repensar criativa e criticamente nossas tradições. Com muita frequência, a espiritualidade é compreendida como uma sólida e protetora fortaleza, claramente demarcada pelos limites da tradição, estreitamente definida e imutável. Mas é muito mais proveitoso conceber a espiritualidade segundo a imagem da jornada, como algo que se deve explorar e arriscar, como um processo de crescimento e transformação. Esses processos têm assumido novos significados em nosso contexto contemporâneo, mas, para os cristãos, estão ligados aos relatos fundacionais das Escrituras judaicas e cristãs, que falam da jornada do êxodo, do “caminhar segundo o Espírito” descrito por são Paulo em Rm 8, 4, do “caminho” seguido pelos primeiros cristãos nos Atos dos Apóstolos.

É possível estabelecer muitas relações com as espiritualidades do passado, que podem nos conscientizar e inspirar, mas também precisam ser reformadas e reformuladas. No momento de escolher entre tantas espiritualidades diferentes, o que a espiritualidade cristã pode nos oferecer hoje? Qual a especificidade da fé cristã? Qual sua essência e seu centro? O que mantém acesa a chama de seu espírito? Muitos escritores cristãos contemporâneos têm formulado essas questões, mas as respostas que propõem são inteiramente diferentes. Teilhard de Chardin raramente é mencionado nas discussões contemporâneas sobre a

espiritualidade cristã,¹⁵ o que não só é lamentável, como representa também uma grande perda, pois poucas pessoas possuem uma espiritualidade de tamanha força e poder e ao mesmo tempo tão imbricada com a realidade e tão visionária quanto a dele. Sua fé cristã levou-o a uma visão profundamente espiritual tanto da criação como da encarnação, com uma forte afirmação e celebração da totalidade da vida. Sua visão espiritual é inteiramente tradicional e, ao mesmo tempo, totalmente nova e original. Que visão era essa e que contribuição pode ela dar à espiritualidade cristã hoje em dia?

Por que o pensamento de Teilhard de Chardin é de grande significado para a espiritualidade cristã hoje?

A vida de Teilhard de Chardin, que se estendeu de 1881 a 1955, foi de paixão intelectual e aventura espiritual. Certamente ele foi um daqueles seres humanos “em quem o espírito de seu tempo se inflama *mais intensamente*”.¹⁶ Impregnado da visão de mundo da ciência moderna, tal como refletida nas disciplinas em que trabalhava, a geologia, a paleontologia, mas também a biologia, Teilhard expressou, tanto em sua vida como em seu trabalho, uma das mais fortes afirmações da fé cristã na encarnação, celebrando a presença de Deus em todas as coisas através de Cristo. Para ele, essa era uma presença fortemente sentida, na qual acreditava fervorosamente e que retratou com uma potência espiritual raramente igualada por outros escritores.

Apesar disso, para muitas pessoas, Teilhard é um pensador muito complexo, um escritor muito difícil, um inovador muito audacioso. O poder de sua síntese intelectual e de sua visão espiritual nem sempre é de todo compreendido. As fontes de energia de sua espiritualidade, caracterizada pela afirmação e pela celebração da vida, são pouco exploradas. As igrejas cristãs raramente reconheceram o poder contagiante de sua fé cristã, uma fé que era absolutamente central para sua visão e seu trabalho, embora Teilhard tenha chegado a dizer que, como qualquer outra pessoa, caminhava nas sombras da fé, e que essa crença não é visão. Com rara intuição, tomou o pulso do mundo moderno e perguntou pelo sentido de sua frenética atividade, por seu objetivo final. Sentia que hoje, mais do que nunca, era imperioso cultivar o amor pela vida, conservar “le goût de vivre”, o gosto de viver que sustenta os indivíduos e as comunidades. Para tanto, precisamos descobrir o valor de nosso trabalho e de nossos esforços, fortalecer os vínculos da comunidade humana por meio dos poderes do amor e da colaboração, encontrar novos modelos de santidade e buscar uma nova

¹⁵Uma exceção é o conhecido dicionário francês *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris, Beauchesne, 1991, que dedica um extenso verbete a Teilhard de Chardin (ver vol. XV, cols. 115-126).

¹⁶HM, p. 210.

espiritualidade, um misticismo de ação, que seja verdadeiramente compatível com o mundo que conhecemos hoje.

Teilhard escreveu muito sobre a espiritualidade cristã. E também a viveu. Ele é uma formidável encarnação e um exemplo inspirador da espiritualidade cristã no mundo contemporâneo. Em Teilhard encontramos uma tensão criadora e uma síntese de razão e fé, de ciência e religião, de racionalidade e misticismo. Esses elementos se refletem em seus antecedentes históricos: de um lado, pela linha materna, estava ligado a Voltaire, racionalista apaixonado e crítico da religião; do outro, provinha da mesma região do Alverne, como Pascal, místico apaixonado, abrasado pelo fogo da fé, que 300 anos antes dele se dirigira aos fiéis e aos cientistas de *sua* época e cuja espiritualidade, como a de Teilhard, se centrava na pessoa de Cristo. Outros paralelos podem ser traçados entre esses dois homens. Quando Teilhard morreu no domingo de Páscoa de 1955, em Nova York, aqueles que o viram disseram que seu rosto tinha “uma impressionante semelhança com o de seu compatriota de Clermont, Pascal: a fronte lisa, as bochechas encovadas, o nariz e os ossos malares proeminentes, os lábios finos”.¹⁷

Quando estudava teologia no começo do século, Teilhard e seus amigos especulavam sobre suas futuras tarefas. Foi quando seus amigos lhe deram o papel de “apóstolo dos gentios”. Mais de dez anos depois, quando começou a escrever durante a Primeira Guerra Mundial, ele mesmo compreendeu sua vocação como “apóstolo de Cristo no universo”, um apóstolo chamado na “estrada do fogo”. Foi por essa época que sua amadurecida espiritualidade se forjou, adquirindo notáveis características. Poderia ser descrita como a espiritualidade de um *peregrino*, de alguém que sempre se encontra “a caminho”, em marcha, de um errante entre mundos diferentes; como a espiritualidade de um *fiel servo* de Deus que até o fim da vida perseverou em sua busca e em suas lutas; e como a espiritualidade de um *profeta e servo sofredor* que experienciou as profundezas do sofrimento e da dor. Esses diferentes aspectos se resumem melhor em seu lema “comunhão com Deus através do mundo”.¹⁸ “Comunicar-se com todo o vir-a-ser” era sua fórmula favorita.¹⁹

A espiritualidade pessoal de Teilhard consistia em ver todas as coisas em Cristo e Cristo em todas as coisas. Para ele, Cristo era o Alfa e o Ômega, o começo e o fim de todo o ser criado. Esse é um tema cristão bastante antigo, profundamente enraizado no evangelho de São Paulo e São João, que Teilhard gostava de contemplar e no qual mergulhara durante sua formação teológica. Mas, a exemplo de Pascal e outros antes dele, Teilhard procurou traduzir essas palavras em um novo contexto e em uma nova linguagem a fim de

¹⁷CU, p. 338.

¹⁸Ver seu lema para o ensaio “Cosmic Life”, WTW, p. 14.

¹⁹Citado em DUPLEIX, André. *Prier 15 Jours avec Pierre Teilhard de Chardin*. Paris, Nouvelle Cité, 1994, p. 20.

que se tornassem significativas para as pessoas hoje. A “visão” era o sentido específico, quase o método particular, por meio do qual ele realizou essa tradução e transformação, e foi pela reiterada ênfase na necessidade de desenvolver um tipo especial de visão que Teilhard tentou transmitir sua mensagem.

Na acepção teilhardiana, a “visão” é um processo que implica “ver mais” e também “ver de forma diferente”; significa contemplar o mundo de uma perspectiva diferente a fim de ter acesso a uma visão mais ampla, a uma nova consciência, a uma vida mais plena. “Ver todas as coisas”, sobretudo ver todas as coisas em Deus, tal como preconiza a tradição inaciana a que Teilhard se filia, já não pode ser entendido como uma afirmação meramente descritiva. A menção a “todas as coisas” tem um sentido muito mais amplo hoje do que antigamente. Nosso minucioso conhecimento científico proporciona muito mais detalhes e precisão sobre *todas as coisas*. Agora que descobrimos como ver o *infinitamente pequeno* e o *infinitamente grande*, Teilhard sublinha a necessidade de aprender a ver uma outra, uma terceira dimensão, o *infinitamente complexo*, que afeta a interestrutura de *todas as coisas*, de todos os eventos, pessoas, processos e relações. Em todas as coisas e por meio de todas elas, podemos delinear o processo de crescimento, desenvolvimento e transformação. De que modo um cristão hoje ainda pode ver todas essas coisas em Cristo e através de Cristo? Como afirmou corretamente Teilhard, “se o mundo está se tornando tão assustadoramente vasto e poderoso, resulta então que Cristo é muito maior até do que costumávamos pensar”.²⁰

Como a presença viva e dinâmica e a energia de Deus podem ser percebidas por meio da miríade de coisas que conhecemos e com as quais deparamos atualmente? Essa era a questão que Teilhard se formulava. Para ele, Deus se encontra em todas as formas de vida, através de seu calor, de sua radiação, de seu poder, de sua energia e de sua beleza, que ele descrevia com grande lirismo. Mas a vida divina também se encontra na diminuição e na decadência, na morte, no sofrimento e na dor, em tudo aquilo que Teilhard metaforicamente chamou de “mãos de Deus”. Elas moldam a experiência de nossa vida, com todos os seus picos e vales, atividades e passividades. Foi a partir dessa perspectiva que ele se referiu à força espiritual que pode ser extraída até mesmo do sofrimento. Certamente, dele Teilhard retirou grande alento, como se pode perceber de suas experiências nas trincheiras da I Guerra Mundial, quando começou a celebrar sua “missa sobre as coisas”, oferecendo tudo a Deus. Como escreveu mais tarde, em 1923:

Em certo sentido, a verdadeira substância a ser consagrada a cada dia é o desenvolvimento do mundo durante esse dia — o pão simbolizando apropriadamente o que a criação chega a produzir, o vinho (o sangue) o que ela perde em esgotamento e sofrimento no curso de seus esforços.²¹

²⁰HM, p. 93.

²¹LT, p. 86.

Teilhard escreveu então: “Quanto mais me examino, mais me convenço de que só a ciência de Cristo através de tudo, ou seja, a verdadeira ciência mística, é a única que importa”.²²

Para Teilhard, a figura de Cristo era amplamente perceptível no universo, um universo que ele estudou como cientista. Essa era a maneira como ele o via, mas trata-se de uma visão que só pode ser compreendida e só faz sentido a partir da fé cristã. Mas o que a fé em Cristo e as doutrinas cristológicas poderão significar hoje se novos horizontes “não forem abertos à nossa moderna maneira de compreender e adorar”?²³ Em seu ensaio “My Fundamental Vision” [Minha visão fundamental] (1948), cujo título em francês, “Comment Je Vois”, literalmente significa “como eu vejo”, ele expressa sua visão própria e nova como uma síntese de “física, metafísica e misticismo”. Ao ler seu texto, percebe-se que essa visão se baseia em uma sólida integração entre ciência, religião e mística. Era essa visão integral e essa síntese que ele queria transmitir a seus semelhantes, como afirmou no prefácio desse ensaio e reiterou em vários de seus escritos: “Parece-me que o árduo e contínuo trabalho de toda uma vida nada representaria para mim se conseguisse, nem que fosse por um só instante, proporcionar um verdadeiro quadro do que vejo”.²⁴

As páginas seguintes apresentarão algo da visão de Teilhard de Chardin. Espero mostrar que ele estava imbuído e inflamado por uma dinâmica espiritualidade de amor e de união, centrada em uma concepção do mundo profundamente sacramental e encarnacional, que procurava ver Cristo em todas as coisas. Espero também sugerir ao leitor que o pensamento de Teilhard contém muitas sementes para a renovação cristã hoje.

No livro *Cristo em todas as coisas*, publicado no Brasil pela Editora Paulinas, examinamos também as etapas significativas da *própria experiência espiritual de Teilhard*, por ele muitas vezes relacionada com a energia transformadora e com a luz do fogo. Além de resenhar *seus escritos sobre espiritualidade*, consideramos em que medida o “novo misticismo” de Teilhard representa uma espiritualidade nova e holística, de grande potencial transformador para nosso mundo, que dá testemunho da vigorosa força da fé cristã. Os capítulos restantes analisam a espiritualidade em diferentes contextos contemporâneos, a partir de várias perspectivas: o pluralismo religioso e o diálogo inter-religioso; as mulheres e os teólogos do Terceiro Mundo; as reflexões sobre o planeta Terra e as novas preocupações com o meio ambiente. Todos esses temas estão prefigurados no pensamento de Teilhard e podem ser relacionados com elementos-chave de sua própria espiritualidade. Sua obra oferece uma das mais ricas fontes para a consecução de uma visão global

²²LT, p. 85s.

²³AE, p. 405.

²⁴TF, p. 164.

da vida sobre a Terra e para a vivência de uma nova santidade em um mundo no qual a presença de Deus se encontra nas alegrias e nos sofrimentos de nossa vida cotidiana, abençoados e transformados pelo inesgotável mistério do amor e da glória de Deus.

Por enquanto, reservamos para a seção seguinte uma discussão sobre a *concepção teilhardiana de Cristo*. Enfim, para concluir esta primeira parte de nosso arrazoado, gostaria de citar uma oração escrita por Teilhard, dirigida a Deus em Cristo, que faz parte de seu primeiro ensaio, “Cosmic Life” [Vida cósmica], de 1916:

Centro em que tudo se encontra e que se estende por sobre todas as coisas para reconduzi-las a si, eu vos amo pelos prolongamentos de vosso Corpo e de vossa Alma em toda a Criação, por meio da Graça, por meio da Vida, por meio da Matéria.

Jesus, doce como um Coração, ardente como uma Força, íntimo como uma Vida — Jesus, em quem posso me fundir, com quem devo dominar e me libertar —, eu vos amo como um Mundo, como o Mundo que me seduziu — e sois Vós, agora vejo bem, sois Vós que os homens, meus irmãos, mesmo aqueles que não crêem, sentem e perseguem através da magia do grande Cosmos.

Jesus, centro para o qual tudo se move, dignai-vos preparar para nós, para todos, se possível, um lugar entre as mônadas escolhidas e santas que, despegadas uma por uma do caos atual pela nossa solicitude, se agregam lentamente em Vós na unidade da Terra nova.²⁵

CRISTO EM TODAS AS COISAS: UM CENTRO DIVINO NO CORAÇÃO DO UNIVERSO

Muitos dos ensaios de Teilhard de Chardin contêm sugestões específicas para um trabalho teológico mais construtivo, especialmente na cristologia. Ver Cristo em todas as coisas e todas as coisas em Cristo é atingir o âmago da visão teilhardiana. É uma perspectiva que desvela todas as outras e representa um dos aspectos mais essenciais de seu pensamento. Contudo, como ocorre com todas as idéias de Teilhard, sua obra aqui é muito negligenciada pelos pensadores religiosos contemporâneos. É quase trágico que o exílio que Teilhard

²⁵Citado em HU, p. 70.

suportou em vida tenha se perpetuado após sua morte. Seu pensamento continua a ser ignorado entre os principais teólogos cristãos da atualidade, pelo menos no que diz respeito aos escritores anglo-saxônicos.

As idéias de Teilhard não são discutidas pelos atuais estudiosos da espiritualidade contemporânea, nem mencionadas pelos teólogos. Uma coletânea recente e atualizada de textos teológicos dirigida a estudantes²⁶ não faz sequer referência à obra dele na seção sobre cristologia, embora Teilhard tenha dado uma contribuição particularmente importante e original ao moderno pensamento cristológico. Como observou corretamente um comentarista: “Muito embora Teilhard não tenha criado um sistema teológico acabado, seus escritos sobre cristologia, que cobrem um período de quase quarenta anos, deram, por seu efeito cumulativo, a contribuição sistemática mais impressionante dos tempos modernos à idéia de um Cristo cósmico”.²⁷ Apesar disso, com efeito, é raro encontrar referências a suas idéias cristológicas. Isso prova mais uma vez que a obra de Teilhard é simplesmente ignorada, e não criticamente debatida. É quase como se um pacto de silêncio houvesse sido selado para suprimir seu arrojado e corajoso pensamento, que se filia a uma grande e venerável tradição de fazer teologia fornecendo ao mesmo tempo o azeite necessário para reacender a luz da fé cristã e fortalecer o dinamismo da espiritualidade cristã.

O núcleo da fé teilhardiana

Em meu livro, citei trechos de sua obra em que Teilhard se refere ao poder e à necessidade cada vez maior da fé no mundo de hoje. Para ele, a fé era multifacetada e consistia em diversos estágios. Não é uma crença cega, pois está ligada à inteligência e ao conhecimento. Por “fé” Teilhard entendia qualquer “aderência de nossa inteligência a uma visão geral do universo... A característica essencial do ato psicológico de fé é... ver como possível e aceitar como mais provável uma conclusão que, por envolver tanto em espaço e tempo, vai além de todas as suas premissas analíticas. *Acreditar é realizar uma síntese intelectual...* Tudo a nosso redor, toda vida nasce de outra vida, ou de uma ‘pré-vida’... De maneira semelhante, sustento que, no domínio das crenças, *toda fé nasce de uma fé*. Essa forma de nascimento... não exclui o raciocínio... *Acreditar é desenvolver um ato de síntese cuja primeira origem é inapreensível*”.²⁸

²⁶Ver McGRATH, A. *The Christian Theology Reader*. Oxford, Blackwell, 1995. Também não há referência às idéias de Teilhard em JONES, Gareth. *Critical Theology*. Cambridge, Polity Press, 1995, embora esse trabalho trate extensamente da cristologia dinâmica e também da espiritualidade.

²⁷LYONS, J. A. *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin: A Comparative Study*. Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 4. Para um excelente estudo sobre a cristologia de Teilhard, ver MOONEY, Christopher F. *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*. London, Collins, 1966.

²⁸CE, 98s. Essa passagem, extraída de um importante ensaio de Teilhard “How I Believe”, 1934, também é citada por Mooney, *ibid.*, p. 49, cuja tradução segui em parte.

A própria fé de Teilhard de Chardin precisava dessa síntese intelectual integralmente associada à sua pesquisa e conhecimento científicos e às características do mundo moderno tal como experienciadas hoje. Era uma fé profundamente religiosa e centrada em Deus, um Deus presente em todas as coisas e experiências. Teilhard não podia tolerar uma atitude dualística em função da qual o mundo em que vivemos — seja o mundo de nossa experiência comum, seja a imensidão do mundo que nos rodeia — nos separa de Deus.

O principal objetivo de Teilhard era fazer com que as pessoas “vissem e sentissem”²⁹ a presença de Deus em toda parte. Embora profundamente moldado pela religiosidade cristã ortodoxa e tradicional, ele também era um homem verdadeiramente moderno. Crítica e inquiridora, sua mente sondou as profundezas da subjetividade pessoal e avaliou os poderes construtivos da consciência; também experienciou o terrível aguilhão da dúvida e das perguntas sem respostas, bem como a busca incerta da própria identidade. A exemplo das experimentações intelectuais realizadas por outros filósofos antes dele, Teilhard mergulhou em sua própria interioridade para explorar as fronteiras da mente e sentir o abismo assustador a se abrir abaixo dele:

Deixei que minha consciência se lançasse ao limite mais extremo de meu corpo, a fim de averiguar se podia me estender para além de mim mesmo. Mergulhei no mais íntimo de meu ser, de lâmpada em punho e ouvidos atentos, para descobrir se, no mais profundo recesso de minha escuridão interior, podia ver a cintilância das águas da correnteza a fluir, se podia ouvir o murmúrio das misteriosas águas que nascem das entranhas abissais e vão se precipitar ninguém sabe onde. Aterrorizado e inebriado, percebi que minha pobre e insignificante existência se confundia com a imensidão de tudo o que existe e do que ainda se encontra em processo de vir-a-ser.

Uma miríade de irradiações percorreu-me em todas as direções, e de certa forma não sou mais que o lugar onde elas convergem e divergem entre si...

Obviamente, sou livre. Mas o que faz minha liberdade representar mais que um imperceptível ponto isolado em uma massa indeterminada de leis e relações que em larga medida fogem ao meu controle?...

Se mergulharmos em nós mesmos, ficaremos horrorizados por encontrar ali, *sob o homem superficial de relações e reflexão*, um desconhecido — um homem que mal emergiu da inconsciência... não mais que semiconsciente.³⁰

²⁹WTW, p. 15.

³⁰WTW, pp. 25-27; cf., MD, p. 54s.

Teilhard queria despertar as pessoas, torná-las mais conscientes, a fim de que pudessem experienciar “o semblante do mundo”³¹ dentro de si e reconhecer nos traços do grande cosmos as feições de Deus. A seu ver, a atual crise de fé, de certezas, é parte de um imenso processo que tende a um *novo despertar* nas mentes e nos corações das pessoas, processo esse profeticamente previsto por ele. Segundo Teilhard:

Para atingir sua plena medida, ele [o ser humano] *precisa conscientizar-se de sua infinita capacidade de ir ainda mais além*; deve se dar conta das tarefas que isso envolve e sentir seu inebriante fascínio. Tem de abandonar todas as ilusões de seu estreito individualismo e superar-se, intelectual e emocionalmente, alcançando as dimensões do universo: mesmo que sua mente sinta vertigem diante da perspectiva de sua nova grandeza, ele deve pensar que já se encontra de posse do divino, do próprio Deus, ou que ele mesmo é o artífice da divindade.³²

São palavras extraordinárias, principalmente quando associadas a nosso atual conhecimento a respeito das dimensões do universo, mas também quando situadas no próprio contexto em que foram escritas. Teilhard expôs essa visão durante a semana da Páscoa de 1916, nas trincheiras de guerra situadas perto de Dunquerque. Levando em consideração esse contexto, não poderíamos compreender essa declaração senão, a exemplo do que ele próprio fez, como uma “apaixonada profissão de... fé na riqueza e no valor do mundo”,³³ mas um mundo energizado e ativado, criado, sustentado, impelido para a frente e para o alto pela incomensurável e inescrutável potência e presença do Espírito. Muito tempo depois, poucos anos antes do fim da vida, Teilhard reafirmou sua fé “na diafania do Divino no coração do universo em chamas” e do “Cristo. Seu coração. Um fogo”, capaz de penetrar em todos os lugares e de se propagar gradualmente por toda a parte.³⁴

Como seu famoso compatriota Blaise Pascal, Teilhard enfatizou o primado do coração sobre a razão, do amor e do sentimento em nosso conhecimento acerca de Deus. Tal conhecimento deriva mais de uma profunda experiência, de um encontro místico com Deus, do que de uma abstrata formulação teológica, que não teria produzido a incandescente visão que o impelia. Quando Pascal morreu, em 1662, foi encontrada,

³¹WTW, p. 27.

³²WTW, p. 16.

³³WTW, p. 15.

³⁴Ver HM, pp. 16 e 47.

cerzida ao forro de sua roupa, uma anotação que, em tons comoventes, descreve sua poderosa experiência espiritual com as seguintes palavras:

FOGO

Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de
Jacó, não dos
filósofos e dos sábios.

Certeza, certeza, sentimento, júbilo, paz.

Deus de Jesus Cristo.

.....

Teu Deus será meu Deus

.....

Essa é a vida eterna, que eles te conheçam

como o único verdadeiro

Deus, e aquele que enviaste,

Jesus Cristo.

Teilhard deixou um documento semelhante ao morrer, não costurado no forro de suas roupas, mas em cima da mesa. Era um retrato do radiante *coração de Cristo*, em cuja frente e verso ele escreveu de próprio punho: “Minha Litania”. Em termos veementes, fala de Deus, de Cristo e do cristianismo, de Jesus e de seu coração. Gostaria de citar algumas passagens dessa litania:

O Deus da evolução

O Crístico, o Sagrado Coração do Cristo,
do Trans-Cristo... o motor da evolução

o coração da evolução

o coração da matéria

O coração de Deus... do deleite do mundo

O dínamo do cristianismo... a essência

de toda energia

.....

Coração do coração do mundo
Foco da energia suprema e universal
Centro da esfera cósmica da cosmogênese
Coração de Jesus, coração da evolução, une-me
a ti.³⁵

Essa litania sintetiza a fé de toda a vida de Teilhard, a fervorosa crença de que o mundo possui um coração, um centro. O imenso processo cósmico do vir-a-ser tem um foco, um pólo, e o fogo divino do coração e do amor de Deus fornece todo o deleite e a energia de que o mundo precisa. A essência dessa energia é ativada e pode ser transmitida por meio do cristianismo, do fogo e do poder da fé cristã, cujo potencial para amar, para “amorizar” o mundo, deve se inflamar.³⁶ Teilhard vê o cristianismo como a religião da evolução por excelência, e seu Deus como o “Deus de evolução”. Em 1953, dois anos antes de morrer, escreveu uma pequena nota sobre esse “Deus de Evolução” na festa de Cristo Rei.³⁷ Nesse texto, Teilhard começa por afirmar que, infelizmente, o cristianismo com frequência parece intimamente ligado a pessoas que pertencem mais a grupos retrógrados e subdesenvolvidos do mundo atual. Entre os segmentos de fiéis, e mesmo nas ordens religiosas, “o cristianismo ainda oferece, de certa forma, um *refúgio* para a ‘alma moderna’, embora já não lhe proporcione nem *vestimenta*, nem *satisfação*, nem *orientação*. Alguma coisa não está funcionando bem — portanto, no campo da fé e da religião, algo deve ser suprido sem demora neste planeta. O que estamos esperando então?”³⁸

Teilhard estava buscando um Deus de evolução, um Deus cuja imagem fosse compatível com as complexas dimensões de nosso universo; um Deus que não se mantivesse à parte, que não fosse um princípio movente, mas estivesse profundamente envolvido com todo o processo cósmico, do qual somos parte integrante; um Deus verdadeiramente vivo, que está conosco aqui e agora, totalmente encarnado na matéria e em todo o vir-a-ser. Para ele, a essência do cristianismo é uma crença na unificação do mundo em Deus por meio da encarnação. Por causa dessa crença fundamental, Teilhard via o cristianismo — não o cristianismo ocidental

³⁵CE, p. 244. O rico simbolismo do coração divino como o coração do mundo e a grande devoção de Teilhard ao Sagrado Coração de Jesus não podem ser discutidos aqui. Ver o artigo de Robert Faricy, SJ, “The Heart of Christ in the Spirituality of Teilhard de Chardin”, *Gregorianum* 69/2, 1988, pp. 261-77.

³⁶CE, p. 243.

³⁷Ver CE, pp. 237-243.

³⁸CE, p. 237.

como o conhecemos, mas um cristianismo muito mais inclusivo e abrangente — como uma “religião de ação”,³⁹ uma religião de evolução, uma religião do futuro.

A evolução é um evento em marcha, e a vinda de Cristo também é um contínuo processo e evento, um “advento crístico”, que ainda não chegou a um fim nem encontrou sua verdadeira consumação. Como escreveu ele em 1953:

Em um universo no qual já não podemos defender seriamente a idéia de que o pensamento é um fenômeno exclusivamente terrestre, o agir de Cristo não deve mais se limitar, *constitucionalmente*, à mera “redenção” de nosso planeta...

Aos olhos de todos os que estão atentos à realidade do movimento cósmico de complexidade-consciência que nos produz, Cristo, tal como ainda apresentado ao mundo da teologia clássica, é a um só tempo astronomicamente muito confinado (localizado) e evolutivamente muito extrínseco para poder “cefalizar” o universo tal como o vemos agora.⁴⁰

Quem é Cristo então para Teilhard? O que é o evento crístico? Analisemos agora a concepção teilhardiana de Cristo, bem como sua ênfase sobre a importância central de Cristo para o cristianismo hoje.

Descobrimo as características do Cristo de Teilhard

O aspecto mais específico da concepção teilhardiana é a noção do *Cristo cósmico*. Esse elemento é tão importante e central que ele poderia afirmar que o cósmico é uma terceira natureza de Cristo, juntamente com sua natureza humana e divina. Estamos a par das inúmeras objeções atuais a uma cristologia plenamente encarnacional, descrita como “mito” e “metáfora” do “Deus encarnado”.⁴¹ Poder-se-ia perguntar por que tais objeções são feitas a uma doutrina encarnacional, entendida em termos muito literais, mas também por que os atuais debates teológicos ainda estão muito atrelados às categorias da teologia clássica e ao teísmo, que permanecem muito fixos e estáticos, muito restritos e limitados, pois se baseiam em uma ontoteologia essencialista e substantiva que já não funciona hoje em dia.

³⁹SC, p. 112.

⁴⁰CE, pp. 241-242.

⁴¹Existe uma considerável literatura acerca desse tópico. Para uma das mais recentes discussões, ver HICK, John. *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993. Não há menção a Teilhard nesse trabalho.

Se há urgente necessidade de uma abrangente reformulação da teologia encarnacional, as idéias de Teilhard podem prover alguma inspiração para tal desenvolvimento. Hoje, mais do que nunca, estamos a par dos muitos Cristos do cristianismo, das muitas faces de Jesus reveladas em diferentes épocas e culturas. Em termos comparativos, a clássica cristologia calcedônica é exclusiva e monolítica, sem deixar espaço para as cristologias pluralísticas de que precisamos para apreciar os diferentes Cristos experienciados pela fé — não apenas o Cristo do dogma, mas o Cristo da piedade e da devoção, o Cristo dos ascetas e dos místicos, o Cristo do radicalismo social e político, o Cristo da paz e da justiça, o Cristo do amor e do perdão, o Cristo da cura e da reconciliação, o Cristo da transformação e da renovação.

Teilhard não avaliou explicitamente o significado de Cristo para as diferentes culturas, mas compreendeu a encarnação como um processo contínuo e universal, que deve sempre estar ligado às especificidades do contexto e da experiência. A palavra de Deus à humanidade não é, primordialmente, a palavra transmitida por meio de um livro, de um texto sagrado; é uma palavra encarnada, não apenas como um *ser humano*, mas presente como *um elemento em todos os seres*, em toda a realidade criada, inteiramente necessitada de acabamento, de consumação e de redenção. Deus está encarnado na matéria, na carne, em toda a criação, no cosmos. A encarnação de Cristo torna-se extensiva às dimensões do cosmos; é um evento e um mistério de extensão cósmica. Como escreveu Teilhard em “A Missa sobre o Mundo”: “Por tua própria encarnação, meu Deus, toda a matéria, doravante, está encarnada”.⁴² Deus está “encarnado no mundo”. Estamos todos “no ventre do mundo; apesar disso, cada um de nós é seu próprio microcosmo, no qual a Encarnação se realiza de forma independente, com graus de intensidade e matizes que são incomunicáveis”. Teilhard acreditava firmemente que tudo ao redor dele era “o corpo e o sangue do Verbo”.⁴³

Caracteristicamente, portanto, a espiritualidade de Teilhard vai a Deus por meio do universo, em seu processo de desenvolvimento e vir-a-ser. O processo evolutivo é tanto cósmico como crístico, no sentido de que a criação, desde o princípio, desenvolve-se na direção de seu perfeito cumprimento, daquilo que Teilhard chama de “Cristo-Ômega”. Esse conceito tem um duplo fundamento: é o resultado da combinação de sua visão de fé, baseada na tradição e na Bíblia, com as perspectivas evolutivas da ciência moderna.

As referências bíblicas de Teilhard são principalmente os hinos cósmicos de São Paulo e o evangelho de São João. Sua formação escolar compreendeu um sólido aprendizado do grego; posteriormente, como aluno de teologia em Hastings, durante os anos de 1908-1912, também aprendeu hebraico. Sua formação teológica incluiu o estudo do Novo Testamento em grego, o que o levou a fazer minuciosos resumos de todas as

⁴²In: HU, p. 23.

⁴³HU, p. 27.

passagens que tratam de Cristo e da criação — passagens nas quais encontrou sua própria experiência da unidade última e da unicidade de toda a criação confirmada. Os hinos cósmicos de São Paulo, principalmente em Colossenses, exerceram forte impacto sobre ele. Nessas composições, sentiu que o evento da encarnação estava relacionado com a densidade da vida, que se estendia de suas formas fósseis, no remoto passado, através da natureza e da vida atual, em direção a algum ponto futuro de maturação. Não era toda a criação uma espécie de contínuo fluxo de matéria viva, de energia e espírito, uma rede cósmica animada pela própria vida divina? Era a ocasião para uma presença encarnada que por toda a parte assumia a figura e a face de Jesus Cristo como “a alma do mundo”.

A devoção mística de Teilhard a Cristo respondia também muito vividamente à *humanidade de Jesus*. É uma devoção de grande intimidade pessoal e beleza lírica. Manifesta-se particularmente bem nos primeiros escritos, que incluem suas próprias preces e frequentemente repetem o nome de Jesus. No Capítulo II, citei uma passagem dos três relatos “Cristo no Mundo da Matéria” (1916), que descreve, de modo tocante, a face e os olhos de Cristo. No importante ensaio “The Mystical milieu” [O meio místico] (1917), Teilhard esboçou o progresso do místico por meio de um sucessivo conjunto de círculos. Essa descrição reflete sua própria jornada interior e exterior. Ele se referia a esse ensaio simplesmente como “uma introdução ao misticismo”⁴⁴, e não como uma descrição de seus estados mais sublimes. É uma jornada através de um universo em chamas com a presença do Espírito, culminando na onipresença de Deus, centrado e reunido em *um único ponto*: a pessoa de Jesus:

Seu poder animou toda a energia. Sua suprema vida consumiu toda e qualquer vida, para assimilá-la a si mesmo... Desde que disseste, Senhor, “*Hoc est corpus meum*”, não apenas o pão sobre o altar, mas (de certa forma) tudo no universo que nutre a alma para a vida do Espírito e da Graça tornou-se *teu* e se fez *divino* — é divinizado, divinizante e divinizável. Toda presença me faz sentir que estás próximo a mim; todo toque é o toque de tua mão; toda necessidade me transmite o frêmito de tua vontade. Tanto isso é verdade que tudo ao meu redor... tornou-se para mim... de alguma forma, a substância de teu coração:

Jesus!

Por isso me é impossível, Senhor... contemplar tua face sem nela ver a *radiância* de toda realidade e de toda bondade. No mistério de teu corpo místico — teu corpo cósmico —, buscaste sentir o eco de cada alegria e de cada temor que move cada uma das incontáveis células que formam a humanidade...

⁴⁴WTW, p. 147.

Quando penso em ti, Senhor, não sei dizer se é neste ou naquele lugar que mais te encontro... se estou te contemplando ou se estou sofrendo — se me arrependo de minhas faltas ou se encontro união — se é a ti que amo ou a soma de todos os outros. Toda afeição, todo desejo, toda posse, toda luz, toda profundidade, toda harmonia e todo ardor reluz com igual brilho... na inefável *Relação* que está se estabelecendo entre mim e ti: Jesus!⁴⁵

Essa é mais uma vívida passagem em que Teilhard evoca a presença concreta de Jesus ao se referir ao toque de sua mão, ao esplendor de sua face e ao mistério de seu corpo. Jesus é uma pessoa de “superabundante unidade”, de divina plenitude, que Teilhard descreve como “o Oceano de Vida, a vida que penetra e nos vivifica”, uma pessoa cujo corpo místico é um “corpo cósmico”.⁴⁶

Teilhard apreciava os Padres gregos e conhecia bem suas obras. Tinha familiaridade com seus ensinamentos sobre encarnação e divinização, especialmente sobre a possível deificação — a *théosis* — do ser humano. Para Teilhard, a criação, a encarnação e a redenção não se dão como um evento único, realizado de uma vez por todas; ele as concebe antes como um contínuo processo que culmina na “pleromização”, na consumação e na plenitude, em que tudo se torna uno e único. Nesse sentido, escreveu:

Criação, Encarnação, Redenção. Até hoje, esses três mistérios fundamentais da fé cristã, embora indissolivelmente ligados *in fact* na história do mundo, se mantêm *logicamente* independentes entre si ... Se esses três mistérios forem transpostos do velho cosmos (estático, limitado, exposto a reconfigurações a qualquer momento) para o universo moderno (organicamente articulado por seu espaço-tempo em um único todo evolutivo), não tenderão a formar senão um mistério... criar, para Deus, é unir-se a sua obra, é, de uma maneira ou de outra, envolver-se com o mundo através da encarnação. E não é “estar encarnado” *ipso facto* compartilhar os sofrimentos e os males inerentes à dolorosa concentração múltipla? Criação, Encarnação, Redenção: vistos por essa perspectiva, os três mistérios se tornam, na realidade, não mais... que aspectos de um mesmo e único processo fundamental: são aspectos de um *quarto* mistério... o mistério da união criadora do mundo em Deus, ou Pleromização.⁴⁷

⁴⁵WTW, pp. 146-147.

⁴⁶WTW, p. 146.

⁴⁷CE, p. 182s.

Teilhard relacionou essa “pleromização” a uma “trinitização”,⁴⁸ pois sua visão, embora bastante centrada em Cristo, é verdadeiramente trinitária: todo o processo cósmico se desenrola em direção ao Pai através do Filho, no Espírito.

É no ensaio “A Missa sobre o Mundo” que encontramos algumas de suas mais incisivas e pessoais afirmações a respeito de Jesus Cristo, Senhor do universo, centro da consagração e da comunhão universais. Nesse trabalho, escrito em 1923, em alguma região próxima ao rio Amarelo, na China, quando não havia oportunidade de celebrar missa, Teilhard expressou com grande densidade poética a oferenda simbólica do mundo inteiro a Deus. Esse texto constitui uma evidência inegável de que, para ele, Cristo comporta não apenas toda a humanidade, mas toda a criação, toda a vida, todos os seres e elementos no cosmos. Cristo não se esgota no Jesus humano, pois tem um significado bem mais abrangente. Ele é a plenitude que envolve também toda a imensa riqueza da criação.

Ele próprio o admite em “A Missa sobre o Mundo”: “Enquanto não soube ou não ousei ver em Vós, Jesus, mais do que o homem de há dois mil anos, o Moralista sublime, o Irmão, meu amor permaneceu tímido e constrangido. Amigos, irmãos, sábios — já não temos muitos deles, grandes, preciosos e mais próximos, a nosso redor?” É sobretudo o poder da ressurreição que faz Cristo “resplandecer no interior de todas as potências da Terra”, que o torna “Soberano” do cosmos, a quem Teilhard pode se entregar. Essa posição central de Cristo no cosmos é simbolicamente expressa na imagem do coração, “fornalha ardente” ao redor da qual os contornos do corpo se derretem, se dilatam para além de qualquer medida, até que ele não distingue outros traços a não ser a “figura de um Mundo inflamado”.⁴⁹

Teilhard eleva então uma oração de grande poder e beleza que inclui outra descrição antropomórfica da figura de Cristo:

Cristo glorioso; influência secretamente difusa e ativa no seio da Matéria e Centro resplandecente em que se ligam as inumeráveis fibras do Múltiplo; Potência implacável como o Mundo e quente como a Vida; Vós, cuja fronte é de neve, os olhos de fogo, os pés mais fulgurantes que o ouro em fusão; 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 exuberante unidade todos os encantos, todos os gostos, todas as forças, todos os estados —

⁴⁸CE, p. 183n.

⁴⁹Todas as citações são de *The Mass on the World*; [*A Missa sobre o Mundo*]; ver HU, p. 32.

sois Vós que meu ser chamava com um desejo tão vasto quanto o Universo: Vós sois verdadeiramente meu Senhor e meu Deus!”⁵⁰

Essa é uma poderosa proclamação de fé e de rendição, mas também é uma visão de uma pessoa cósmica, que os Vedas hindus chamam de *purusha*. Anne Hunt Overzee, em seu estudo *The Body Divine* [O divino corpo],⁵¹ mostrou como a visão teilhardiana da divina forma como Senhor do cosmos tem um extraordinário paralelo com a vívida descrição que o teólogo hindu do século XI, Ramanuja, forneceu da visão cósmica de Vishnu, de sua incomparável beleza e esplendor, no *Bhagavad Gita* [Sublime canção]. Ambos os teólogos — o hindu Ramanuja, no século XI, e o cristão Teilhard de Chardin, no século XX — vêem a forma única e apropriada do Senhor impregnando, envolvendo e iluminando o mundo, que é seu corpo. O mundo como corpo de Deus é uma rica metáfora para a teologia sacramental e ecológica da atualidade, e muitas idéias e materiais, ainda inexplorados, podem ser extraídos de ambos os teólogos.

Teilhard estava particularmente interessado em expressar cada vez mais a onipresença e a influência universais de Deus, sustentando tudo o que existe em Cristo e através de Cristo: “Nada pode subsistir fora de vossa carne, Jesus (...) Estamos todos irremediavelmente em Vós, Meio universal de consistência e de vida!”.⁵² Se outros são chamados a proclamar os esplendores de Deus como puro Espírito, Teilhard entendeu que sua vocação específica era anunciar “os inumeráveis prolongamentos de vosso Ser encarnado através da Matéria... o mistério de vossa Carne, ó Alma que transpareceis em tudo aquilo que nos envolve”.⁵³

A oferta sacramental da “missa” sobre todo o mundo termina com as palavras:

Ao vosso Corpo em toda a sua extensão, isto é, ao Mundo tornado, graças à vossa potência e à minha fé, o cadinho magnífico e vivo em que tudo desaparece para renascer — por todos os recursos que vossa atração criadora fez brotar em mim, por minha demasiado fraca ciência, por meus laços religiosos, por meu

⁵⁰HU, p. 33.

⁵¹Ver OVERZEE, Anne Hunt. *The Body Divine: The Symbol of the Body in the Works of Teilhard de Chardin and Ramanuja*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

⁵²HU, p. 33.

⁵³HU, p. 35.

sacerdócio, e (o que me é mais caro) pelo fundo de minha convicção humana — , ao vosso Corpo me consagro, Jesus, para dele viver e para dele morrer.⁵⁴

Uma visão como essa convida o cristão a desenvolver “uma consciência cada vez maior” da onipresença de Deus, que leva a “um abençoado desejo de continuar avançando, descobrindo, moldando e experienciando o mundo, a fim de penetrar cada vez mais e mais” em Cristo e através de Cristo em Deus.⁵⁵ Ver Cristo em todas as coisas e todas as coisas em Cristo é o que Teilhard, seguindo Blondel, chamou de “pancristismo”,⁵⁶ mas talvez seja mais apropriadamente caracterizado como “misticismo pancrístico”. É uma magnífica transposição do tema inaciano do ver Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus.

Em seus retiros anuais, Teilhard seguia regularmente *Os Exercícios Espirituais* de santo Inácio de Loyola, como os jesuítas costumam fazer. Esse texto-chave e clássico espiritual, escrito pelo fundador dos jesuítas no início do século XVI, condensa a “espiritualidade dinâmica de Inácio de Loyola, voltada tanto para o crescimento pessoal e espiritual como para o ativo esforço apostólico”,⁵⁷ mas Teilhard transpôs sua mensagem de um mundo estático e fixo para um mundo evolutivo, apreendido no fluxo universal do vir-a-ser. A “diafania” de Deus em e através de todas as coisas está ligada, para ele, à adoração e à proclamação do “Cristo sempre maior”, implicado no desenvolvimento evolutivo em direção a uma plenitude cada vez maior, processo que ele também chamou de “cristogênese”. Essa certamente é uma cristologia superior que fortalece e expande o pensamento cristológico tradicional, pelo acréscimo de novas categorias, especialmente quando Teilhard fala do Cristo universal e cósmico e do Cristo-Ômega.

A plenitude do Cristo universal

Encontramos uma rica teologia do corpo de Cristo na obra de Teilhard, que merece um estudo mais detalhado. Só posso mencionar alguns aspectos aqui. O corpo de Cristo tem vários significados diferentes nos escritos de Teilhard. Pode-se referir à pessoa do Jesus de Nazaré, mas é também um corpo que forma um centro pessoal para a humanidade e o mundo material. É um centro orgânico, físico, um elemento crístico em todas as coisas, de modo que tudo pode ser uma abertura, uma oportunidade para uma revelação de Cristo a nós. Uma análise pormenorizada da concepção teilhardiana de Cristo foi feita por Christopher

⁵⁴ Idem, *ibidem*.

⁵⁵ HU, p. 34.

⁵⁶ Ver SC, pp. 59-124; também CE, p. 129, e HM, p. 55.

⁵⁷ Para uma edição crítica do texto e sua interpretação, ver GANSS, George E., SJ, (ed.) *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works*. New York: Paulist Press, 1991; p. 9; publicado nas séries *The Classics of Western Spirituality*.

Mooney, em 1966, em seu livro *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ* [Teilhard de Chardin e o mistério de Cristo].⁵⁸ Mooney avaliou o pensamento de Teilhard como um possível catalisador para posteriores desenvolvimentos no campo da cristologia, o que ainda não ocorreu.⁵⁹

Dezesseis anos depois, em 1982, James A. Lyons publicava um estudo comparativo, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin* [O Cristo cósmico em Orígenes e Teilhard de Chardin]⁶⁰. Esse trabalho oferece elementos particularmente valiosos para uma ulterior reflexão cristológica, por reconstituir a terminologia do Cristo cósmico desde a era patrística até a era moderna. Ambas as visões do Cristo cósmico, tanto a de Orígenes como a de Teilhard, baseiam-se no Novo Testamento, mas Orígenes deu um tratamento platonizante ao tema, ao passo que Teilhard o abordou em termos evolutivos, permitindo novos desdobramentos cristológicos que os teólogos ainda não reconheceram. Esse desenvolvimento, no entanto, é urgentemente necessário à luz da moderna ciência, sobretudo se se levar em consideração o atual conhecimento da cosmologia e da biologia evolutiva. Lyons conclui que o surgimento da linguagem do Cristo cósmico introduziu uma nova percepção da questão no debate cristológico, questão que a seu ver é legítima, necessária e continua em aberto: “Legítima não só porque se baseia em dados escriturísticos e prolonga certas preocupações suscitadas pelas tradições teológicas do passado; também constitui o ponto em que as visões contemporâneas do universo exercem impacto sobre a fé cristã. É uma questão necessária porque dá suporte à crença cristã de que, por mais vasto e estranho que o universo possa vir a ser, é Cristo que está no centro de tudo. É uma questão em aberto porque o ensinamento da Igreja mal começou a se preocupar com o Cristo cósmico”.⁶¹

Teilhard expressou a visão do Cristo como o centro de todo desenvolvimento e crescimento em seu primeiro ensaio de 1916, em que escreveu:

E desde que Jesus nasceu, que terminou de crescer e que morreu, *tudo continuou a se mover, porque Cristo não acabou de se formar*. Ele não reconduziu a si as últimas dobras de sua Veste de carne e de amor que lhe formam os seus fiéis. *O Cristo místico não atingiu seu pleno crescimento, nem portanto o Cristo cósmico*.

⁵⁸London, Collins, 1966.

⁵⁹Ver *ibid.*, cap. VI, p. 189ss.

⁶⁰Ver nota 2.

⁶¹Lyons, *op. cit.*, p. 219.

Um e outro, ao mesmo tempo, *são e se tornam*; e no prolongamento dessa geração está colocada a mola última de toda atividade criada. Cristo é o termo da evolução, *mesmo natural* dos seres; a evolução é santa.⁶²

Essa passagem mostra claramente como o Jesus humano se transforma no Cristo cósmico e místico, e como todos os seres, todo o devir evolutivo, são incorporados a ele. Como mencionei de início, Teilhard não estava fundamentalmente interessado pelo Jesus humano, a pessoa histórica nascida na Palestina há cerca de dois mil anos. Como escreveu a um de seus amigos em 1926:

Não gosto daquele evangelismo que se limita à glorificação das qualidades puramente humanas ou morais de Jesus. Se Jesus não fosse mais do que “um pai, uma mãe, um irmão, uma irmã” para nós, eu não teria necessidade dele; e, em certo sentido, o passado não me interessa. O que “peço” de Cristo é que seja uma Força imensa, presente, universal, tão real (mais real) quanto a Matéria, que eu possa *adorar*; em resumo, peço-lhe que seja para mim o Universo: completo, concentrado e capaz de ser adorado. Por isso, embora reconheça o valor insubstituível dos três primeiros evangelhos ao apresentar os *primórdios* reais e históricos de Cristo... prefiro são João e são Paulo, que realmente apresentam, no Cristo *ressurrecto*, um ser tão vasto quanto o Mundo de todos os tempos. Você já leu, por exemplo, o começo da Epístola aos Colossenses (1,12-23), procurando dar o sentido completo e orgânico que o texto requer? Ali Cristo aparece como uma verdadeira alma do Mundo. Só por isso o amo.⁶³

Teilhard escreveu essas palavras em uma carta enviada da China para Ida Treat, datada de 30 de outubro, 1926. Já em 1918, dera a um de seus ensaios o título de “The Soul of the World” [A alma do mundo],⁶⁴ em que se refere à sua alma como uma realidade distinta, entendida como um centro imanente e foco de energia para o mundo. Sentia que tal alma deveria ser vívida e concreta, mesmo para aqueles que não acreditam em Cristo, muito embora, para ele, essa alma esteja ligada a “um elemento cósmico divinizado por Cristo”.⁶⁵ A partir de 1920, Teilhard passa a aludir ao “Cristo universal”,⁶⁶ por ele concebido como “o centro orgânico de todo o universo”, um centro “não apenas de esforço moral e religioso, mas de todo crescimento físico e

⁶²HU, p. 121; a citação é do ensaio “Cosmic Life”.

⁶³LTF, p. 48.

⁶⁴WTW, pp. 177-190.

⁶⁵WTW, p. 189.

⁶⁶Ver seu “Note on the Universal Christ”, 1920. In: SC, pp. 14-20.

espiritual”.⁶⁷ Critica os teólogos por não reconhecer “o primado do orgânico sobre o jurídico”⁶⁸ e por interpretar o “corpo místico” em um sentido mais analógico do que realista. Faz referência a uma longa série de textos joaninos e paulinos no Novo Testamento em que a “supremacia física de Cristo sobre o universo é magnificamente expressa”, de modo que só “as mentes tímidas se esquivam do impressionante realismo dessas reiteradas afirmações”.⁶⁹ O “Cristo teândrico” de Paulo torna-se, para Teilhard, o Cristo cósmico, o centro supremo da consistência espiritual de todo o universo, presente como um elemento universal e encarnado por todo o mundo: “A presença do Verbo Encarnado penetra todas as coisas como um elemento universal. Brilha no coração comum das coisas como um centro que lhes é infinitamente íntimo e ao mesmo tempo... infinitamente distante.”⁷⁰ Anos mais tarde, ele dará a esse elemento o nome de “Super-Cristo”, não no sentido de *outro* Cristo⁷¹, mas como um termo “para expressar o excesso de grandeza assumida em nossa consciência pela Pessoa de Cristo, em consonância com o despertar de nossas mentes para as superdimensões do mundo e da humanidade”.⁷²

Esse é o “Cristo Evolutivo” — não o Cristo Rei e Mestre, cujo poder universal sobre a criação é visto basicamente em termos extrínsecos e jurídicos, mas um Cristo que “física e literalmente... *preenche todas as coisas*: em momento algum do mundo, qualquer elemento seu se moveu, se move ou se moverá fora do fluxo direto em que Cristo o inseriu”. É Cristo quem consuma o mundo e realiza sua plenitude final. Todas as linhas estruturais do mundo convergem para si, e “é ele quem *dá sua consistência* a todo o edifício da matéria e do Espírito”.⁷³ Portanto, para Teilhard, “a luz de Cristo, longe de eclipsar-se pela crescente inteligência das idéias do futuro, da pesquisa científica e do progresso, adquire proeminência como o verdadeiro núcleo central destinado a sustentar seu ardor”.⁷⁴

O Cristo universal é, para Teilhard, “uma síntese de Cristo e do universo”; não uma nova divindade,⁷⁵ mas um inevitável desenvolvimento do mistério da encarnação, reinterpretado à luz da ciência moderna. Ele escreve:

⁶⁷SC, p. 14.

⁶⁸SC, p. 19.

⁶⁹SC, p. 54.

⁷⁰SC, p. 57; ver todo o seu ensaio “My Universe”, do qual essa citação foi tirada.

⁷¹SC, p. 164.

⁷²SC, p. 167.

⁷³SC, pp. 166-167.

⁷⁴TF, p. 35.

⁷⁵CE, p. 126.

Se nós, cristãos, desejamos *reter* em Cristo as verdadeiras qualidades sobre as quais seu poder e nossa adoração se baseiam, não temos alternativa melhor — não temos mesmo outra alternativa — senão aceitar inteiramente os conceitos mais modernos de evolução. Sob a pressão combinada da ciência e da filosofia, estamos sendo forçados, experiencial e intelectualmente, a aceitar o mundo como um sistema coordenado de atividade que gradualmente se eleva em direção à liberdade e à consciência. A única maneira satisfatória de interpretar esse processo... é considerá-lo como irreversível e convergente. Portanto, diante de nós, um *centro cósmico universal* está se definindo, no qual todas as coisas alcançam seu termo, no qual tudo é explicado, sentido e ordenado. Portanto, é nesse pólo físico de evolução universal que devemos, a meu ver, situar e reconhecer a plenitude de Cristo. Pois em *nenhum outro tipo de cosmos* e em *nenhum outro lugar* pode qualquer ser, *independentemente de quão divino seja*, realizar a função de consolidação e de animação universais que o dogma cristão atribui a Cristo. Por meio da revelação de um cume mundial, a evolução possibilita Cristo, exatamente como Cristo, por conferir sentido e direção ao mundo, possibilita a evolução.⁷⁶

O pleno reconhecimento e aceitação do Cristo universal requer uma nova orientação e reinterpretação teológica do cristianismo, ou o que Teilhard às vezes chama de “neocristianismo”. Mas um Cristo renovado pelo contato com o mundo moderno ainda é o mesmo Cristo, como o Cristo dos evangelhos; é, na verdade, um *Cristo ainda maior*. Referindo-se a seu posicionamento, Teilhard comentou: “Tenho sido repreendido por ser inovador. Na verdade, quanto mais penso nos magníficos atributos cósmicos prodigalizados por São Paulo acerca do Cristo ressurreto; quanto mais considero o significado magistral das virtudes cristãs, mais claramente me dou conta de que o cristianismo só recobra seu pleno valor quando se estende ... às suas dimensões cósmicas”.⁷⁷

A cristologia e a renovação do cristianismo

Teilhard de Chardin via a si próprio como um “apóstolo do Cristo cósmico” e estava convencido de que, se fosse concedido um maior espaço ao Cristo cósmico e universal, essa abertura acarretaria uma “nova era para o cristianismo”, uma era de “libertação e expansão interiores”.⁷⁸ Ele foi um crítico ferrenho de sua própria Igreja, que por vezes já não lhe parecia verdadeiramente católica, verdadeiramente universal, mas

⁷⁶CE, p. 127s.

⁷⁷CE, p. 129.

⁷⁸SC, p. 124.

“defensora de um sistema, de uma seita”.⁷⁹ Uma de suas críticas mais contundentes contra a Igreja data de 1929, e talvez tenha sido esse o julgamento mais severo de todos, segundo Henri de Lubac:

... a única coisa que posso ser: uma voz que repete, *opportune et importune*, que a Igreja se enfraquecerá se não conseguir se desvencilhar do universo artificial da teologia verbal, do sacramentalismo quantitativo, das devoções super-refinadas em que está envolvida, a fim de se reencarnar nas reais aspirações da humanidade... Evidentemente, tenho clara percepção do paradoxo dessa atitude: se preciso de Cristo e da Igreja, deveria aceitar Cristo tal como apresentado pela Igreja, com sua carga de ritos, administração e teologia... Mas agora não posso ignorar a evidência de que chegou o momento em que o impulso cristão deve “salvar Cristo” das mãos dos clérigos para que o mundo possa ser salvo.⁸⁰

Teilhard está atacando aqui aqueles que se refugiam no passado, os escritores de teologia “cuja ‘prosa morta’ nunca é reavivada por nenhuma ‘seiva religiosa’, e nos quais só se encontram “verdades já digeridas centenas de vezes, sem nenhuma essência viva”.⁸¹ Para Teilhard, no entanto, a fé e a espiritualidade cristãs podem ser revitalizadas e captar novas energias de uma concepção mais abrangente de Cristo.

Ao manifestar os esplendores do Cristo universal, o cristianismo, sem cessar de ser para a Terra a água que purifica e o óleo que mitiga, adquire um novo valor. Na medida em que realmente provê as aspirações da Terra de um objetivo que é a um só tempo *imenso, concreto e seguro*, o cristianismo resgata a Terra da desordem, das incertezas e da náusea que são os principais perigos de amanhã. Provê o fogo que inspira o esforço humano. Em outras palavras, ele é visto como a forma de fé mais adequada às necessidades modernas: uma religião do progresso — a verdadeira religião do progresso da Terra. Iria até mais longe, ao afirmar que o cristianismo é a verdadeira religião da evolução.⁸²

Teilhard fez reiteradas sugestões em prol de uma renovação da teologia cristã,⁸³ uma renovação da vida e da santidade cristãs, uma renovação da espiritualidade e da mística cristãs.⁸⁴ Com efeito, foi sobretudo por

⁷⁹Ver sua observação de 1926 citada em LLZ, p. 34.

⁸⁰Citado em LLZ, p. 34s.

⁸¹Citado em LLZ, p. 35.

⁸²SC, p. 124.

⁸³Ver, por exemplo, sua referência às “new theological orientations”, CE, pp. 173 e 176.

volta do fim de sua vida que ele se mostrou mais preocupado com esses temas da renovação. Foi principalmente ao retornar da China para a Europa, após o final da II Guerra Mundial, que Teilhard se deu conta da crescente crise de credibilidade entre o cristianismo tradicional e o mundo moderno. Não escrevera anos antes que “devemos, *com tudo o que de humano existe em nós*, repensar nossa religião... *O cristianismo, por fim, deve aceitar incondicionalmente as novas dimensões (espacial, temporal e psicológica) do mundo que nos cerca*”.⁸⁵ Como cristão, ele não acreditava que o cristianismo desapareceria, embora reconhecesse que estava passando por um período de profunda transição e “que o cristianismo (exatamente como a humanidade que ele comporta) está chegando ao final de um dos ciclos naturais de sua existência”.⁸⁶

Teologicamente, Teilhard considerava esse fenômeno importante para completar a tarefa inacabada dos desenvolvimentos cristológicos dos primeiros cinco séculos cristãos, pela reflexão sobre a natureza cósmica de Cristo. Ele reivindicava um novo concílio de “Nicéia”, não para uma vez mais tratar de Cristo e da Trindade, mas para discutir uma nova maneira de entender a relação entre Cristo e o universo. Três Cristos devem ser reconhecidos e exaltados: um Cristo histórico, um Cristo cósmico e um Cristo transcendente. Ewert Cousins, em *Christ of the 21st Century* [Cristo do século 21],⁸⁷ considera a visão teilhardiana do Cristo cósmico como uma importante parte da “plenitude do mistério de Cristo”, que temos de redescobrir para uma renovação da espiritualidade cristã. Como escreveu Teilhard, “o cristianismo é muito mais do que um sistema fixo de verdades que devem ser literalmente aceitas e preservadas, sistema esse que nos teria sido apresentado de uma vez por todas. Embora se baseie em um núcleo de ‘revelação’, ele representa, de fato, uma atitude espiritual que está continuamente se expandindo; é o desenvolvimento de uma consciência crística que se coaduna e satisfaz as necessidades de crescente conscientização da humanidade”.⁸⁸ Para Teilhard, essa crescente consciência estava intimamente relacionada com um desenvolvimento mais abrangente e mais rico da espiritualidade.

Será que podemos ver os sinais desse desenvolvimento em nosso mundo atual? Vivemos em meio a tanta discórdia, a tantos conflitos, pobreza, violência, injustiça e incertezas, que parece difícil perceber o crescimento e o desenvolvimento espirituais. Apesar disso, há diversos sinais de um renovado interesse pela

⁸⁴Ver CE, p. 183, a seção “A New Mystical Orientation”, escrita em 1945.

⁸⁵SC, p. 126.

⁸⁶CE, p. 94.

⁸⁷COUSINS, Ewert H. *Christ of the 21st Century*. Rockport, MA, Element Books, 1992; ver especialmente a seção “Teilhard’s Theology”, pp. 176-178.

⁸⁸CE, p. 167.

espiritualidade: aumenta a publicação de “clássicos espirituais”, cresce o movimento de retiros e meditações. Muitas pessoas se sentem profundamente insatisfeitas com nossa cultura materialista e sensualista. Aspiram a uma visão e a um modo mais rico e pleno de ser humano. Teilhard era de opinião que muitos dos novos humanismos do século XX são agentes de desumanização, ao passo que as formas ainda vivas de teísmos, inclusive o cristianismo, tendem a não desenvolver plenamente nossa humanidade, na medida em que “permanecem sistematicamente fechados aos amplos horizontes e aos grandes ventos da cosmogênese, e já não se pode dizer verdadeiramente que sentem com a Terra — uma Terra cujas fricções internas eles ainda podem lubrificar como óleo macio, mas cujas energias propulsoras não conseguem animar como deveriam”.⁸⁹

Vasta e complexa, a obra de Teilhard contém muitas idéias seminais para a teologia, sempre formuladas mais como *sugestões, explorações e reflexões instigantes* do que como um corpo de pensamento sistematicamente desenvolvido. Seu interesse e compromisso fundamentais eram profundamente pastorais, missionários e apologéticos, no sentido mais amplo. Mas será que suas idéias podem ter alguma incidência sobre os cristãos hoje? Poderão elas fazer sentido para os povos de outras religiões? Será que seu Cristo universal é muito exclusivista, preponderante demais para deixar espaço à alteridade? Eis algumas das questões que exploro nos demais capítulos de meu livro.

Podemos abordar Teilhard em muitos níveis diferentes: ele foi um membro fiel da Igreja Católica e da Ordem dos Jesuítas; uma testemunha poderosa do evangelho cristão; debateu-se com a problemática de Deus na cultura contemporânea e percebeu a urgente necessidade de uma maior coerência entre ciência, religião e misticismo. Mas perfilou-se sobretudo em favor do poder e da dinâmica espiritualmente transformadores da fé cristã, de uma visão centrada no âmago e na essência do cristianismo: a crença em Deus encarnado — encarnado na humanidade e no mundo, no cosmos e na matéria.

Teilhard aderiu a essa fé com imensa santidade e sofrimento. Uma fé cuja aquisição não se deu facilmente, mas à custa de muito sacrifício, de muito esforço e de muita luta. A espiritualidade teilhardiana não se resumia à união e à adoração divinas. Pelo contrário, era também, total e literalmente, uma espiritualidade de resistência e de força, nascida da aflição. Sua consciência era verdadeiramente crística, uma espiritualidade mística nova e original, sobre a qual discorrerei no capítulo seguinte. Antes disso, gostaria de citar o “Louvor ao Sempre Grandioso Cristo”, escrito por Teilhard de Chardin:

⁸⁹HM, p. 98.

Senhor, visto que, por inata tendência e em meio a todos os riscos de minha vida, fui impelido incessantemente a te buscar e a te estabelecer no coração do universo da matéria, hei de ter a alegria de, quando sobrevier a morte, fechar meus olhos em meio ao esplendor de uma transparência universal incandescente de fogo...

Senhor de consistência e de união, tu, cujo *sinal característico* e *essência* é o poder de tornar-te indefinidamente maior, sem distorção nem perda de continuidade, à medida da misteriosa Matéria cujo Coração preenches e cujos movimentos em última instância controlas — Senhor de minha infância e de meus derradeiros dias — Deus, completo em relação a ti mesmo e no entanto, para nós, em contínuo nascimento...Deixa que tua universal Presença emane em um clarão que seja a um só tempo Diafania e Fogo.

Oh Cristo sempre maior!⁹⁰

In: Ursula King. *Cristo em todas as coisas*; a espiritualidade na visão de Teilhard de Chardin. São Paulo: Paulinas, 2002, pp. 13-37; 99-128.

⁹⁰HM, pp. 55, 57s.