TEILHARD EM PORTUGAL Hoje

Boletim da Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal

II /III TRIM. 2014 ANO VII Nº 22

SUMÁRIO:

✓ EDITORIAL

✓TEILHARD DE CHARDIN
«par lui-même»
«Le Prêtre», 1918
Teilhard de Chardin

✓ LENDO TEILHARD:
Algumas Reflexões sobre a Conversão do Mundo (1936)
Teilhard de Chardin

✓ SOBRE TEILHARD:
Cristo-Ómega* enquanto cume da *Criação
Andreas Lind, sj

✓ TEILHARD NO MUNDO - *Hoje*
Evangelização: a constituição Gaudium et Spes e Teilhard de Chardin
Rosino Gibelini

✓ AAPTCP – Actividades

✓ TEILHARD EM PORTUGAL ~ *HOJE*
Opinião dos Leitores
Fernando Camelo

✓ ORANDO com Teilhard
Teilhard de Chardin / Fernando Pessoa

✓ LA PENSÉE de Teilhard

Ω

Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal

R.Vila Catió, 397 - 6º esq.
1800-348 LISBOA
teilhard.portugal@sapo.pt

Divulgue a AAPTCP junto dos seus amigos

EDITORIAL «uma teologia do cosmos?»

1. No passado dia 27 de outubro fomos surpreendidos pelas palavras do Papa Francisco sobre a evolução, dirigidas aos participantes da sessão plenária da Pontifícia Academia das Ciências. Já anteriormente outros papas, como Pio XII, João Paulo II e Bento XVI, a ela se haviam referido em termo positivos, mas nenhum ainda com esta clareza e desassombro, próprios do estilo a que este papa nos vem habituando. Citamos esta passagem emblemática:
«Quando lemos no Gênesis a narrativa da Criação, corremos o risco de imaginar que Deus foi um mago, com uma varinha mágica capaz de fazer tudo. Mas não é assim! Ele criou os seres e deixou que se desenvolvessem segundo as leis internas que Ele mesmo inscreveu em cada um, para que progredissem e chegassem à própria plenitude. E deu a autonomia aos seres do universo, assegurando ao mesmo tempo a sua presença contínua, dando o ser a todas as realidades. E assim a criação foi em frente por séculos e milénios, até se tornar na que hoje conhecemos, precisamente porque Deus não é um demiurgo nem um mago, mas o Criador que dá a existência a todos os seres. O início do mundo não é obra do caos, que deve a sua origem a outrem, mas deriva diretamente de um Princípio supremo que cria por amor. O Big Bang, onde hoje é situada a origem do mundo, não contradiz a intervenção criadora divina, mas exige-a. A evolução na natureza não se opõe à noção de Criação, porque a evolução pressupõe a criação dos seres que evoluem. Ao contrário, no que se refere ao homem, nele há uma mudança e uma novidade. Quando, no sexto dia da narração do Gênesis, acontece a criação do homem, Deus confere ao ser humano outra autonomia, uma autonomia diferente da que caracteriza a natureza, que é a liberdade. E diz ao homem que dê um nome a todas as criaturas e progrida ao longo da história. Torna-o responsável da criação, para que domine a Criação e a desenvolva, e assim até ao fim dos tempos.»
2. A nossa congénere francesa dedicou o último número da sua revista «Teilhard Aujoud'hui» a aspectos relacionados com a física quântica, incluindo entre outros um artigo intitulado «Uma teologia do cosmos». Do editorial, da responsabilidade do presidente da associação, Hilaire Giron, engenheiro e investigador da química nuclear, respigamos estes excertos:
«Os conhecimentos progridem em todos os domínios com uma soma impressionante de dados, modelos e teorias. E, contudo, as teorias parecem nunca atingir as explicações últimas. […] Os homens, no decurso da história, tinham podido recorrer a três modos de pensamento: primeiramente tinham interpretado o mundo visível em termos de intervenção divina, atribuindo as causas primeiras e os fins últimos da criação às forças sobrenaturais; num segundo estádio, ao substituírem a teologia pela filosofia, tinham explicado a representação do mundo em termos abstratos. O estádio positivo, o terceiro, renunciava a descobrir a origem ou a finalidade do universo e limitava-se a estudar os fenómenos observáveis relacionando-os através das leis constantes. […] Hoje, todos os sábios têm uma atitude muito mais modesta e, possuindo um grau de conhecimento bem mais profundo, procuram explicar, por um conjunto de modelos e teorias, isto é, por um certo número de «representações», aquilo que os seus trabalhos, pesquisas e respectivas interpretações lhes permitem formular. Num universo actualmente apreendido como dinâmico e complexo, por consequência em evolução e interacção, qualquer referência fixista ou imobilista deve ser abandonada. […] Resta, e restará sempre, um «mistério a desvendar», um «real velado», como diz o sábio Bernard d'Espagnat. Trata-se, efectivamente, da convergência evocada por Teilhard dos três meridianos, ciência, filosofia e teologia, sobre um fundo das coisas que nos escapa, um horizonte que não cessa de recuar à medida que vamos caminhando. […] Os exemplos das teorias da relatividade de Einstein e da mecânica quântica atestam a dificuldade de representação do comportamento da matéria. Se, para a relatividade, os físicos sabem descrever os fenómenos e explicá-los, para a mecânica quântica, eles sabem descrever os fenómenos mas ninguém sabe explicar o seu funcionamento. Acresce que estas duas teorias não são compatíveis entre si, determinista a relatividade, probabilista a mecânica quântica. […] As representações do «Real» não podem, portanto, ser definitivas. São evolutivas e devem abrir-se ao diálogo, à honestidade intelectual e a outras culturas. Mas será que o horizonte se ilumina à medida que o filme das representações do «Real» se vai desenrolando?»
3. Ao tratar da evolução da matéria no seu livro «O Fenómeno Humano», escreveu Teilhard a dado passo:
«Observada na sua parte central, a mais clara, a Evolução da Matéria reduz-se, nas teorias actuais, à edificação gradual, por complicação crescente, dos diversos elementos reconhecidos pela Físico-Química. Em baixo de tudo, para começar, uma simplicidade ainda indecisa, indefinível em termos de figuras, de natureza luminosa. Depois, bruscamente (?), um formigueiro de corpúsculos elementares, positivos e negativos (protões, neutros, electrões, fotões…), cuja lista aumenta sem cessar. Depois, a série harmónica dos corpos simples, que se estende, do Hidrogénio ao Urânio, pelas notas da gama atómica. E, em seguida, a imensa variedade dos corpos compostos, cujas massas moleculares vão subindo até um certo valor crítico acima do qual, como veremos, se passa para a Vida. Nem sequer um termo desta longa série que possa deixar de ser olhado, com base em boas provas experimentais, como um composto de núcleos e electrões. Esta descoberta fundamental, a saber, que todos os corpos derivam, por ordenação, de um só tipo inicial corpuscular, é o clarão que ilumina aos nossos olhos a história do Universo. À sua maneira, a Matéria obedece, desde a origem, à grande lei biológica (a que constantemente nos referiremos), de "complexificação".»
4. Não terá chegado o momento de começarmos a esperar que, à medida que a Igreja vai dando passos no sentido de maior abertura ao mundo e ao «Real», os teólogos repensem as posições consagradas no passado face àquilo que, por todos os ângulos, a ciência nos vai revelando de surpreendente e… misterioso?

Teilhard de Chardin - *« par lui-même »*

Todo o padre, porque é padre, dedicou a sua vida a uma obra de salvação universal. Se tem consciência da sua dignidade, não deve viver mais para si, mas para o Mundo, seguindo o exemplo d'Aquele para cuja representação foi ungido.

Inúmeros são os cambiantes do vosso chamamento! Essencialmente diversas as vocações!... Desejaria, Senhor, pela minha muito humilde parte, ser eu o apóstolo, e (será ousadia dizê-lo) o evangelista *do vosso Cristo no Universo.* — Desejaria, pelas minhas meditações, pelas minhas palavras, pela prática de toda a minha vida, descobrir e pregar as relações de continuidade que fazem do Cosmos onde nos agitamos um meio divinizado pela Encarnação, divinizador pela comunhão, divinizável pela nossa cooperação.

Levar Cristo, por força de ligações literalmente orgânicas, até ao coração das Realidades tidas como as mais perigosas, as mais naturalistas, as mais pagãs, eis o meu evangelho e a minha missão. Na medida das minhas forças, *porque sou padre,* quero doravante ser o primeiro a tomar consciência daquilo que o Mundo ama, pretende, sofre; – o primeiro a procurar, a simpatizar, a pensar; – o primeiro a realizar-me e a sacrificar-me – mais amplamente humano, e mais nobremente terrestre que qualquer outro servidor do Mundo.

Quero mergulhar nas Coisas; e, unindo-me a elas, delas extrair, pela posse, até à última parcela, o que elas contêm de vida eterna – a fim de que nada se perca.

Eis porque os meus votos, o meu sacerdócio, os revesti (é essa a minha força e a minha felicidade) de um espírito de aceitação e de divinização dos Poderes da Terra.

Excertos de **"O Padre"**, *escrito por Teilhard de Chardin*
na frente de batalha, a 8 de Julho de 1918

Algumas Reflexões sobre a Conversão do Mundo[1]

1. Como se coloca hoje o problema da conversão do mundo. O Mundo nascente

O Cristianismo se defronta, no momento atual, com um caso absolutamente novo. Nas origens, tratava-se para ele de conquistar e transformar um Mundo *agonizante.* Mais tarde coube-lhe a missão, relativamente fácil, de organizar o Mundo da civilização europeia, que dele nascera. Neste momento (e a partir do Renascimento, em suma) se manifesta um novo impulso humano, surgido no seio, mas não sob o signo da Igreja. Após o Mundo greco-romano e o mundo medieval, aparece um terceiro Mundo, o Mundo moderno, que se desenvolve à margem do Cristianismo, e com um potencial humano mais forte que este último: não é, com efeito, do «espírito moderno» que derivam todos os élans e todas as iniciativas recentes da Terra?

Não se fala aqui de heresias, nem de cismas, nem mesmo de paganismo. Os pagãos, no sentido tradicional do termo, eram ou são «residuais». Diante de nós existe agora uma corrente humana *nascente.*

Situação nova e que exige um novo método de abordagem e de conversão nova.

2. Caráter aparentemente anticristão do Mundo nascente: o Conflito das duas Religiões

Para compreender completamente o problema e determinar sua solução, convém analisar mais longamente o espírito do Mundo nascente (considerado, é claro, em sua parte viva e progressiva, a única que poderia rivalizar com a Igreja).

Teoricamente, este Mundo poderia ter-se formado e crescido crente. Qual o motivo de sua emancipação? Porquê a criança procura agora escapar à própria mãe e separar-se dela?

Vejo a razão deste antagonismo entre Cristianismo e Modernismo nas duas descobertas essenciais de onde saiu e das quais permanece impregnado o espírito moderno:

a) Descoberta, em primeiro lugar, da imensidão ligada do Espaço, introduzindo em nossa mundividência habitual uma nota de *Universalismo;*

b) Descoberta, em segundo lugar, da imensidão ligada (e progressiva) da *Duração,* introduzindo por sua vez em nossas perspectivas habituais a nota de possível Progresso ilimitado (Futurismo).

Universalismo e Futurismo, combinando-se na percepção de um Universo em crescimento global (Evolução). Em si, esses dois caracteres constituem por sua aparição um grande acontecimento psicológico, pois equivalem à aquisição de duas novas dimensões por nossa

[1] Este texto faz parte do volume "Ciência e Cristo", P. Teilhard de Chardin, ed. Vozes, Petrópolis, Brasil, 1974

Como este relatório fora solicitado por um membro da delegação apostólica na China, que desejava comunicá-lo a uma personalidade romana, o original dizia: "Para uso de um Príncipe da Igreja".

experiência. Mais ainda. Por natureza, definem uma *religião,* pois o «religioso» aparece (por definição) uma vez que o Mundo é considerado na sua totalidade e na sua consumação futura («fé»).

Ora, esta religião nascente (eis o ponto capital) não parece, à primeira vista, harmonizar-se com o Cristianismo. Não que também este não seja, essencialmente, «universalista e futurista». Mas é que esses dois termos são compreendidos, por um e por outra, em sentidos aparentemente diferentes. Por natureza, o universalismo e o futurismo do Mundo moderno são de tendência panteísta, imanentista, organicista, evolutiva... ao passo que os do Cristianismo são sobretudo expressos em termos de personalidade, transcendência, relações jurídicas e fixismo.

Daí o conflito atual em sua essência. Em torno de nós, a verdadeira luta não se trava entre crentes e não-crentes — mas entre dois tipos de crentes. Defrontam-se dois ideais, duas concepções do Divino. Os melhores (e portanto os mais perigosos) anti-cristãos não se afastam do Cristianismo por ser este demasiadamente difícil — mas por não lhes parecer suficientemente belo. Se não admitem Cristo, é por não reconhecerem n'Ele os traços daquilo que adoram e esperam. Está se formando uma Religião da Terra contra a Religião do Céu. Eis a situação de fundo — na sua gravidade mas também nas suas esperanças.

3. Método geral para resolver o conflito: Não a condenação mas o Batismo

Em face deste conflito entre a fé cristã e a fé moderna, que devemos fazer para salvar o Mundo?

a) Uma primeira solução consistiria em rejeitar, condenar e suprimir (se possível) a nova religião como uma proliferação diabólica. Tal método já foi experimentado, de facto, mas com resultados que só podiam ser positivamente maus. Não só é uma tentativa impossível deter o movimento moderno (pois este movimento se acha ligado ao próprio desenvolvimento da consciência humana) — mas esse gesto teria em si mesmo algo de injusto e anti-cristão: por mais condenáveis que sejam inúmeras formas assumidas pela «fé no Mundo», precedem de um inegável esforço de fidelidade à vida (isto é, à ação criadora de Deus) que se deve respeitar. De fato, o movimento que é nada menos que uma transformação em curso na *anima naturaliter religiosa* de todo o género humano já penetrou, como era inevitável, no próprio Cristianismo. Os Cristãos, em consequência de uma transformação inerente à massa humana de que fazem parte, já não podem mais adorar exatamente como se fazia outrora (antes da aparição do Espaço e do Tempo). Daí esta insatisfação secreta de tantos fiéis com um Cristianismo que lhes manda suspeitar das concepções e esperanças que não pode deixar de compartilhar. Daí também suas inquietudes numa fé que se julga ameaçada por todas as renovações e pelas ampliações de perspectivas que o Homem vai adquirindo do Universo. Muitos Cristãos começam a sentir que a imagem que se lhes apresenta de Deus já não é digna do Universo que conhecemos.

b) Sendo assim, apresenta-se outra solução ao espírito como mais satisfatória e mais eficaz que a «condenação». Seria a seguinte: descobrir e mostrar que, na sua essência, a moderna «Religião da Terra» não é outra coisa senão um élan para o Céu que se desconhece — de sorte que as energias que parecem tão ameaçadoras à Igreja são, pelo contrário, um novo afluxo que pode reavivar o velho fundo cristão. Não condenar — mas batizar e assimilar. Claro que o Mundo nascente (o único que interessa) seria virtualmente convertido de uma só vez caso se reconhecesse que a nova divindade que ele adora é precisamente o Deus cristão mais profundamente compreendido. Será

possível esta conjunção dos dois astros divinos? Sim — creio eu — e eis as etapas pelas quais ela se poderia **efetuar.**

4. Uma Síntese do Novo e do Velho: o Cristo Universal

Se queremos atingir e examinar em suas profundezas a corrente religiosa moderna, parecem-me necessários três passos, ligados entre si:

a) Um primeiro passo consistiria em desenvolver (na linha da «Philosophia perennis»: primado do Ser, Ato e Potência) uma Física e Metafísica corretas da Evolução. Tenho plena convicção de que a interpretação leal das novas conquistas da Ciência e do Pensamento conduz legitimamente não a um evolucionismo materialista mas a um Evolucionismo espiritualista. O Mundo que conhecemos não se desenvolve ao acaso, mas é estruturalmente dominado por um *Centro Pessoal* de convergência universal.

b) O segundo passo, agora dogmático, consistiria então em explicitar uma Cristologia proporcionada às dimensões atualmente reconhecidas do Universo: isto é, em reconhecer que Cristo, além de seus atributos estritamente humanos e divinos (sobretudo considerados até aqui pelos teólogos), possui, em virtude do mecanismo da Encarnação, atributos «universais» ou «cósmicos» que o constituem precisamente o Centro pessoal entrevisto e exigido pela Física e pela Metafísica da Evolução. Tais perspectivas se acham em surpreendente harmonia com os textos mais fundamentais de São João e São Paulo, e com a teologia dos Padres gregos.

c) Um terceiro passo, místico e moral, efetuar-se-ia então automaticamente, e consistiria em desenvolver um Evangelismo de conquista humana. É impossível, com efeito, que o Cristo se manifeste mais explicitamente como o ápice da evolução universal sem que os cristãos descubram mais claramente o valor sobrenatural do Esforço humano *in Christo Iesu*. Podia parecer outrora que o caminho mais direto para o Céu era aquele que abandonava o mais rápido possível a Terra. Eis que o Cristo Universal nos leva a compreender que o Céu só pode ser atingido através da consumação da Terra e do Mundo (que se tornaram muito maiores e inacabados do que imaginávamos): e, ao mesmo tempo, as atitudes fundamentais cristãs, sem desviar-se, ficam enriquecidas e se «dinamizam».

A Cruz não é apenas o símbolo da expiação, mas também o sinal do crescimento através da dor.

O desapego não consiste exatamente em desprezar e rejeitar, mas em atravessar e sublimar. [2]

A resignação é apenas a forma derradeira da luta contra o Mal — a transformação em Deus das derrotas inevitáveis.

A Caridade não nos pede somente que pensemos as feridas: incita-nos a construir, a partir desta terra, um Mundo melhor, e a nos lançarmos, na linha de frente, em todo combate por um incremento da Humanidade. «*Plus et ego*...»

E a salvação pessoal é interessante, não precisamente por que nos deve beatificar, mas porque nos faz salvar em nós mesmos o Mundo.

Assim, sobre o tríplice domínio do Pensamento filosófico, do Dogma e da Moral, desenvolver-se-ia um Cristianismo rejuvenescido pela manifestação do Cristo Universal. Ora, claro é que:

1) Tal religião se encontra exatamente na linha daquilo que o Mundo moderno espera como

[2] Noutras palavras, privação não significa mais sinónimo de perfeição.

seu Deus e considera sua forma específica de adoração: Um Deus que justifica, coroa e recebe como suprema homenagem o trabalho, sempre em curso («*adhuc parturit*»), da consumação humana, mesmo terrestre.

2) E, no entanto, essa mesma religião não representa de forma alguma um compromisso entre o Cristianismo e o Mundo moderno. Ao se universalizar, Cristo não se perde (como acontecia nas formas condenadas de modernismo) no meio do Universo: mas domina-o e assimila-o, impondo-lhe os três caracteres essenciais de sua verdade tradicional: natureza *pessoal* do Divino; manifestação desta Personalidade suprema no Cristo *da história;* natureza *supraterrestre* do Mundo consumado em Deus. O Cristo «universalizado» capta, corrigindo-as e completando-as, as energias inegavelmente dissimuladas nos panteísmos modernos. Cresce permanecendo idêntico ao que era — ou, melhor dizendo, *para* permanecer aquilo que era.

E, com efeito, quanto mais se reflete sobre este ponto, tanto melhor se percebe que «universalizar» o Cristo é a única maneira que temos de conservar-lhe os atributos essenciais (alfa e ómega) numa Criação prodigiosamente ampliada. O Cristianismo, para conservar seu posto à frente da Humanidade, deve explicitar-se numa espécie de «pan-Cristismo», e este não é de facto mais que a noção (levada às últimas consequências) de Corpo Místico, e a extensão ao Universo dos atributos já reconhecidos (sobretudo socialmente) ao Cristo-Rei.

5. É possível uma nova Era para o Cristianismo: Liberação interna e Expansão

Explicitando os esplendores do Cristo-Universal, o Cristianismo, sem deixar de ser para a Terra a água que purifica e o bálsamo que suaviza, adquire uma nova virtude. Pelo simples facto de apresentar uma Meta ao mesmo tempo *imensa, concreta e segura* às aspirações da Terra, salva-a da desordem, das incertezas e do desgosto que são os mais terríveis perigos do futuro. Torna-se a chama do Esforço humano. Noutras palavras, revela-se como a forma de Fé mais adequada às necessidades modernas: uma religião para o Progresso, a própria Religião do progresso da Terra: ousaria dizer até, a própria religião da Evolução.

Tenho a firme certeza de que uma Epifania desse tipo seria o sinal, para o Cristianismo, de um vasto movimento de liberação interior e expansão.

a) Liberação interior. Dizíamos acima: muitos cristãos se sentem sufocados e humilhados numa Fé que parece muitas vezes esmerar-se em desacreditar e arrefecer seus entusiasmos de renovação terrestre. Que expansão na Igreja se, em nome desta mesma fé (agora como um aguilhão, não simplesmente como freio), se sentissem lançados, para o domínio universal de Cristo, à conquista total do Mundo!

b) E que revelação, igualmente, da potência cristã fora da Igreja! É fora de dúvida que o Cristianismo não progride mais na velocidade desejável. Embora nunca tenha sido tão plenamente organizado o esforço de propagação da fé, podemos perguntar se, no conjunto, por sua elite e por suas forças vivas, o Mundo neste momento se está aproximando ou se afastando mais de Cristo.

Segundo penso, esta situação se deve a uma causa bem definida: «O Cristianismo, sob a forma como o pregamos, não é suficientemente contagiante». Não nos compreendem. Quantas vezes ouvi incrédulos que me diziam, com toda a sinceridade: «Se eu me tornasse cristão, teria a impressão de me diminuir». Ou ainda: «Temos tamanha necessidade de outra revelação!» O Cristo que se oferece não apenas como a salvação da alma «sobrenatural», mas de toda a construção física que condiciona as almas; o Cristo que se apresenta não perdido entre as nuvens, mas transbordante das energias do Mundo no qual imergiu («*Christus amictus mundo*»); o Cristo não condenador mas Salvador do Mundo moderno e de suas esperanças no futuro: este Cristo atrairia imediatamente a si toda a parte

viva da Humanidade. Seu amor se propagaria da única maneira que convém à verdadeira religião: como fogo. Para converter o Mundo é mister que nós, cristãos, multipliquemos nossos missionários. Mas devemos, antes de mais nada, repensar, *com toda a nossa humanidade,* a nossa Religião.

6. Um passo decisivo a dar: o Otimismo cristão

Disse-o agora há pouco: «Com toda a nossa humanidade». E de propósito, a fim de acentuar que, no momento presente, parece-me essencial orientar para o Cristianismo as forças hesitantes que vão nascendo em torno de nós: *oxalá o Cristianismo aceite, afinal, sem reticências, as novas dimensões (espaciais, temporais, psicológicas) do Mundo que nos cerca!*

Não desconheço, sem dúvida, os gestos multiplicados, nestes últimos tempos, pela Igreja para reconciliar-se com o Mundo moderno. Mas reconciliação não significa aceitação. Atrás das concessões particulares feitas pelo Cristianismo receia-se (falo aqui sobretudo dos Gentios) perceber sempre a mesma oposição, ou ao menos a mesma desconfiança, fundamental: como se a Igreja não desejasse comprometer-se como se, a nível mais profundo que os estímulos de pormenores, se dissimulasse a mesma ressalva: «No fundo, não existe nada e jamais haverá coisa alguma de novo debaixo do sol. Nada poderia mudar a face da Terra. A Terra não se acha de resto oprimida e desfigurada pela Queda original?» Sempre se pensa em «*mundus senescens*»[3], em «*mundus frigescens*»[4], mas nunca em «*mundus nascens*»... [5] Em suma, embora aceitando verbalmente alguns resultados e algumas perspectivas do Progresso, a Igreja parece que «não crê nele». Por vezes ela abençoa. Mas não põe aí o seu coração.

Ora, as consequências de tal ceticismo (ou mesmo deste pessimismo) humano são de molde a paralisar inteiramente o movimento de conversão do Mundo.

De um lado, os incrédulos de fora continuam nos considerando insinceros. Evitam-nos ou nos odeiam, pois não sofremos, nem trabalhamos, nem esperamos com eles.

Por outro lado, os fiéis de dentro continuam sentindo-se pouco à vontade, debatendo-se entre sua fé e suas evidências ou aspirações naturais. E, por conseguinte, acham-se enfraquecidos para assimilar as forças humanas que os rodeiam.

Só é possível converter aquilo que se ama: se o Cristão não se acha em plena simpatia com o mundo nascente; se *não experimenta* em si mesmo as aspirações e ansiedades do mundo moderno, se não deixa crescer no seu ser o sentimento humano — jamais realizará a síntese libertadora entre a Terra e o Céu de onde pode surgir a parusia do Cristo Universal. Mas continuará se aterrorizando e condenando quase indistintamente toda novidade, sem discernir, entre as deficiências e os males, os esforços sagrados de um nascimento.

Imergir, para emergir e soerguer. Participar para sublimar. Eis a própria lei da Encarnação. Um dia, já lá vão mil anos, os Papas se despediram do Mundo romano e resolveram «dirigir-se aos Bárbaros». Não se espera um gesto semelhante, e ainda mais profundo, para nossos dias?

Creio que o Mundo não se converterá às esperanças celestes do Cristianismo, a não ser que o próprio Cristianismo, previamente, se converta (para divinizá-las) às esperanças da Terra.

Pequim, 9 de outubro de 1936.

---

[3] Mundo que envelhece (N. E.)

[4] Mundo que se esfria (N.E.).

[5] Mundo nascente, em processo de nascimento (N.E.).

Introdução – contextualizando Teilhard

Para que se possa compreender Teilhard de Chardin com o *pressuposto* inaciano de "estar mais pronto a salvar a preposição do próximo que a condená-la"[7], devemos com honestidade colocar-nos no seu contexto histórico e pessoal.

Realmente, versando o nosso olhar para o longínquo ano do seu nascimento, ainda no século dezanove, em 1881, verificamos que Teilhard, como tantos outros, é herdeiro de uma Europa que assistiu a significativos progressos e novidades de foro científico, designadamente na Física e na Biologia, sendo talvez o mais significativo a Teoria da Evolução iniciada por Darwin, nomeadamente com a publicação da *Origem das Espécies* em 1859. Sendo sua mãe, profundamente religiosa, sobrinha-neta de Voltaire, Teilhard irá revelar uma notória inclinação quer para a ciência quer para a devoção religiosa. De facto, por temperamento natural, e por interesse pelos estudos, Teilhard sente-se, como ele próprio afirmava, um "filho da terra", mas, por educação e por formação intelectual sentia-se também "filho do Céu".[8] Esta pertença a dois mundos – quase se poderia dizer, esta *união de duas naturezas na mesma pessoa* –, que, para muitos contemporâneos seus, eram totalmente antagónicos, se fará sempre presente ao longo de toda a sua vida, tal come refere o simples e sugestivo título do artigo que o P. Luís Archer publicou na Brotéria em 1981: *Teilhard de Chardin: cientista e crente*.[9] De facto, Teilhard, com apenas 18 anos ingressa na Companhia de Jesus, começando o Noviciado em Aix-en-Provence. Contudo, é interessante notar como a sua posterior atividade profissional se restringe praticamente ao trabalho científico, sobretudo depois de terminado o doutoramento em ciências naturais na Sorbonne parisiense em 1922.[10]

Para compreendermos a sua *visão* – a sua tentativa de uma *síntese global*[11] - devemos atender a este contexto pessoal. Teilhard combatia, realmente, aquilo que denominava de *esquizofrenia espiritual*[12]: isto é, afastar a ciência da visão espiritual do mundo. Num breve escrito publicado postumamente, o jesuíta francês explicita-nos o seu entendimento particular de *Mística*: "por «mística» [diz-nos Teilhard] entendo a necessidade" que sentimos de fazer tudo – "ciência, arte", filosofia, teologia – se unificar no *Universal* e *Espiritual*.[13] Portanto, a *visão teilhardiana*, que iremos tratar, situa-se no contexto de uma pessoa cuja formação intelectual é a de cientista e de sacerdote: um homem profundamente ligado aos dois âmbitos, mas situado num mundo onde os dois parecem divorciar-se cada vez mais.

---

[6] Texto da conferência proferida por Andreas Lind, licenciado em Economia e Filosofia, membro da Companhia de Jesus, no colóquio «Primado do Cristo Universal – Duns Scoto/Teilhard de Chardin», realizado a 29.11.2013 em Lisboa, no Centro Cultural Franciscano, com a colaboração da AAPTCP.

[7] Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais*, n. 22.

[8] Cf. WILDIERS, N. M., *Introduzione a Teilhard de Chardin*, Bompiani, Milano 1966, 8.

[9] Cf. ARCHER, L., *Teilhard de Chardin. Cientista e Crente*, Brotéria, 1981, 112, 483-497.

[10] Cf. DINIS, A., *Implicações filosóficas do paradigma biológico evolutivo*. In: Colóquio Teilhard de Chardin: Evolução e Esperança, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 2005, 83. Quanto à competência científica de Teilhard, que é por vezes metida em causa, Luís Archer esclarece: "Frequentemente se afirma que Teilhard não fez ciência no sentido estrito do termo. Esta afirmação, que é verdadeira quando se refere à parte da sua obra mais amplamente divulgada [no âmbito da filosofia, se poderia dizer], já não o seria se fosse feita em absoluto (...) [Teilhard], depois de se licenciar em ciências naturais na Sorbonne, doutorou-se na mesma Universidade em 1922 com uma volumosa tese resultante das suas descobertas acerca dos mamíferos do Eoceno inferior francês. Publicou cerca de 150 trabalhos científicos contendo descobertas originais nas áreas da geologia e da paleontologia. Esses trabalhos, publicados nas mais conceituadas revistas internacionais da especialidade, resultaram de numerosas expedições que dirigiu em França, Espanha, China, Mongólia, Somália, Abissínia, Índia setentrional e central, Birmânia, África do Sul e Rodésia. (...) Este *curriculum* estritamente cientifico, que é maior do que o de alguns homens de ciência inteiramente reconhecidos, coloca Teilhard de Chardin na posição incontestável de cientista, no sentido mais exigente do termo." (ARCHER, *op. cit.*, 490-491).

[11] Cf. WIELDERS, *op. cit.*, 27-32.

[12] Cf. *Ibid.*, 9.

[13] Cf. CRESPY, G., *In pensiero di Teilhard de Chardin*, Borla, Torino 1963, 243.

1 – As dificuldades na defesa da *Visão teilhardiana*

Ao expor a *visão teilhardiana* entramos na temática mais delicada e, provavelmente, a mais complexa da obra do jesuíta francês. Com efeito, a sua tentativa de elaborar aquilo que ele próprio denominou de *Hiper-física*[14], e que outros veem como uma *fenomenologia global* ou uma *fenomenologia cosmológica*[15], foi e continua a ser alvo de muitas críticas, quer da parte de muitos dos seus colegas cientistas, quer mesmo da parte de teólogos e filósofos.[16] O nosso apreço por Teilhard, pela sua *intuição* e pela espiritualidade que nos propõe, não nos deve levar a ignorar todas estas críticas.

Em primeiro lugar, não nos podemos esquecer que uma das razões, talvez o motivo principal, que o forçou a centrar a sua atividade profissional na paleontologia, consiste no facto do magistério eclesiástico ter proibido a publicação e lecionação dos seus escritos de pendor teológico, nomeadamente depois da sua *Nota sobre algumas representações históricas possíveis do pecado original* que o jesuíta francês escreveu em 1922, imediatamente após o termine do seu doutoramento.[17] As acusações de falta de ortodoxia prosseguiram com uma nota publicada pelo *Osservatore Romano* em 1949 e mais tarde com o primeiro *monitum* (advertência) do Santo Ofício que foi reconfirmado em 1981.[18] Nesta breve exposição não nos é permitido entrar nos detalhes destas críticas que, no essencial, acusam Teilhard de cair no *panteísmo* e na *despersonalização*, bem como de negar o *pecado original*.[19] Referimos apenas que o reputado teólogo Henri de Lubac veio em veemente defesa sua, com a publicação da obra *O pensamento religioso de Teilhard de Chardin*, onde conclui que Teilhard é *hiper-ortodoxo*, e só interpretações incorretas e ilegítimas da sua obra podem inferir conclusões fora da ortodoxia cristã.[20] Mais recentemente entre nós, não devemos esquecer o notório apreço de Ratzinger por Teilhard: com efeito, o jesuíta francês não só é um dos autores mais referidos na sua célebre *Introdução ao Cristianismo*, como foi inúmeras vezes elogiado por Bento XVI durante o seu pontificado.[21]

Por outro lado, fora do âmbito estritamente teológico, encontramos também fortes críticas quer ao nível filosófico, quer científico. De facto, Teilhard é frequentemente acusado de falta de rigor terminológico e argumentativo[22] e, ainda ao nível filosófico, muitos veem a sua *síntese* como que datada: ou seja, para alguns dos seus críticos, Teilhard, situado num contexto intelectual marcado, não só pelo desenvolvimento científico, mas também pela proposta marxista, acabou por tentar elaborar uma *grande narrativa* que pertence à modernidade já superada; tal como refere Michel Renaud ao tratar da "profunda suspeita [que] paira hoje em dia sobre as tentativas de elaborar uma filosofia da totalidade, conciliando a natureza, a consciência e o Absoluto divino."[23]

Por último, resta-nos referir, ainda que brevemente e sem entrar nos detalhes argumentativos, a crítica da parte dos seus colegas de profissão, para os quais a *visão teilhardiana* faz ilegitimamente extrapolações dos dados científicos para a teologia e para a metafísica, crítica que a bom rigor até mesmo o teólogo De Lubac alude e que curiosamente também é mencionada no artigo contra Teilhard que o *Osservatore Romano* publicou em 1962.[24]

Apesar de tudo, sempre centrado no *pressuposto* inaciano com que inaugurei esta apresentação, parece-me que podemos, ainda hoje e no futuro, aproveitar algo da *intuição* de Teilhard, como tentarei expor de seguida.

---

[14] Cf. DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, Mondadori Editore, Milano 1968, 27.
[15] Cf. WILDIERS, *op. cit.*, 28-30.
[16] Cf. SEBASTIÃO, L., *Teilhard de Chardin: as razões da sua esperança*. In: Colóquio Teilhard de Chardin: Evolução e Esperança, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 2005, 65-67.
[17] Cf. HÉRONNIÈRE, E., *Teilhard de Chardin: una mistica della traversata*, L'Ippocampo, Genova 2005, 60-63.
[18] Cf. DINÍS, *op. cit.*, 100-102.
[19] Cf. HÉRONNIÈRE, *op. cit.*, 100-101, 148-155.
[20] Cf. NOBRE, B., *Et incarnatus est: a encarnação no pensamento de Teilhard de Chardin*, In: Revista: "Teilhard hoje na Europa", CET, Edição de Portugal, Associação dos amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal, Outubro 2011, 11.
[21] Cf. BENTO XVI, *Omilia nella Vesperi*, Catedral de Aosta, 29 de Julho de 2009.
[22] Cf. WELDIERS, *op. cit.*, 17-18.
[23] RENAUD, *op. cit.*, 62.
[24] Cf. DE LUBAC, H., *Il Pensiero Religioso de Teilhard de Chardin*, Morcelliana, Brescia 1965, 319-335.

2 – A *Visão* inteligível de Teilhard sobre o Universo

Situando a perspectiva de Teilhard neste contexto, podemos expor agora a sua *visão* do Universo, procurando mostrar a originalidade de alguém que procurou, com honestidade, um *olhar inteligível* sobre a sua vida de cientista e crente. Estamos, então, próximos de Édouard Boné e de Henri de Lubac, autores que, mesmo conscientes das inúmeras críticas que se fazem ao pensamento teilhardiano, consideram que a obra do jesuíta francês, escrita "com audácia" e "propondo com humildade", constitui o resultado de uma "visão muito pessoal", que pode contribuir para a harmonização entre a visão científica do mundo e a escatológica esperança cristã.[25]

Trata-se, portanto, de uma *possível interpretação do fenómeno*: um modo de olhar o fenómeno que o Universo constitui em toda a sua história. Não se argumenta no horizonte da *necessidade*, mas na tentativa de mostrar a *inteligibilidade* da sua visão.[26] Nesse sentido, parece-me que a expressão *"olhar metafísico"*, adotada por Michel Renaud, é particularmente feliz.[27] De facto, é o próprio Teilhard que, no seu *Fenómeno Humano*, nos diz que procura "educar a vista": ou seja, a partir de várias possibilidades de *ver* o mesmo fenómeno, tenta-se mostrar a inteligibilidade de uma *visão* particular.[28] Teilhard oferece-nos, portanto, uma *visão* que procura render inteligível, não só o credo cristão, mas com isso toda a existência humana, nutrindo, dessa forma, uma verdadeira e fundada *esperança* na humanidade enquanto corpo e no seu futuro.[29]

Na sua obra mais significativa, *O fenómeno humano* – obra escrita ao longo de vários anos, tendo sido concluída antes da década de cinquenta do século passado, embora só tenha sido publicada após a sua morte, devido às censuras eclesiásticas já referidas –, Teilhard expõe o seu *argumento*, a sua *visão*, a qual mostra que a sua fé, não só não se destrói com a novidade que a *teoria da evolução* à época constituía, mas, pelo contrário, revela-se capaz de oferecer uma inteligibilidade maior à mesma. Assim, o jesuíta francês procura *educar-nos a vista*, porque aquilo que vemos não depende apenas dos factos em si mesmos, mas do modo de como os vemos, isto é, os interpretamos.

Teilhard olha então para a Evolução desde a cosmogénese até ao Homem, tentando ver as linhas gerais desse processo. Depois tenta olhar para o futuro desse processo, respeitando os princípios que nele estiveram presentes. Nesse sentido, o jesuíta francês repara que o Universo começa a partir de uma imensa pluralidade de átomos que, por se situarem em espaços limitados [isto é, por forças externas], se vão aglomerando, associando-se entre si. Dessa unificação de átomos vem a surgir a molécula; assim como a célula brota, posteriormente, da respetiva organização de moléculas. Teilhard *vê* aqui um *processo de socialização* que prossegue após o surgimento da vida. Com efeito, as primeiras células multiplicavam-se em espaços sempre finitos e limitados. Assim, essa propagação, no limite espacial, criou a necessidade das células se associarem e se combinarem entre si. Dessa mesma associação, resultou, posteriormente, uma serie de organismos vivos que se foram desenvolvendo mediante semelhantes *processos de socialização*.[30] Deste modo, como as mudanças substanciais na Evolução se operam, em geral, por *processos de socialização* ou *associação*, Teilhard identifica aqui o primeiro *princípio geral*, que deve ser respeitado até ao fim do processo, para que o mesmo se torne plenamente inteligível: trata-se do princípio que Teilhard denomina de ***universalização*** e de ***unificação***.

Este princípio não constitui a única linha geral do processo evolutivo. Realmente, o jesuíta francês, ao olhar para a chamada Árvore da Vida, *vê* um processo de hominização, cuja transição de filo se faz em direção a uma consciência cada vez mais complexa: ou seja, do filo dos peixes transitámos para o dos anfíbios, depois para o dos répteis e, por fim, para o dos mamíferos ao qual pertencemos. Desta forma, Teilhard deduz o segundo princípio geral que caracteriza a direção do

---

[25] Cf. DE LUBAC, *op. cit.*, 20.

[26] Trata-se, mais que de inteletualismo racionalista abstrato, de uma "intuição"; Teilhard oferece uma "percepção ituitiva da realidade" (ARCHER, *op. cit.*, 483, 485), a qual se foca no *fenómeno*, não "científico", mas "da natureza" (*Ibid.*, 493); uma "visão intuitiva do mundo" (*Ibid.*, 492).

[27] Cf. RENAUD, *op. cit.*, 61.

[28] Cf. DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 29-36.

[29] Cf. SEBASTIÃO, *op. cit.*, 68.

[30] Cf. DE CHARDIN, *O fenómeno humano*, Livraria Tavares Martins, Porto 1970, 259-260.

processo evolutivo, que ele *vê*: trata-se, neste caso, da ***personalização***, visto que, a Evolução ruma verso à consciência reflexa.[31]

Sabendo já que a extrapolação destes dois princípios é refutada por muitos dos seus colegas cientistas, devemos esclarecer que, para Teilhard, este argumento não é uma *prova* (pelo menos, ao nível científico, do qual hoje muitos têm dificuldade de sair): trata-se de uma *visão*, que mostra como a fé cristã é inteligível e confere inteligibilidade ao mundo tal como aparece ao nível *fenoménico*. Nesse sentido, seguindo a lógica sumariamente descrita, podemos vislumbrar, com Teilhard, uma *direção* guiada pelos critérios da *unificação* e da *personalização*. Será com base nestes dois *princípios gerais* que Teilhard versará o olhar sobre o futuro.

A questão que se coloca para o jesuíta francês é a de saber como irá continuar e finalizar este mesmo processo evolutivo, depois de ter chegado ao ser humano. Teilhard vê no aparecimento do Homem uma novidade que o fascina verdadeiramente[32]: o *fenómeno humano* é absolutamente único porque, com a consciência reflexa, faz com que a Evolução do Universo passe de um *estado passivo* para um *estado ativo*.[33] Ou seja, até ao aparecimento do ser humano, o Universo progrediu essencialmente a partir de um *determinismo*.[34] Com o aparecimento do ser humano – assim o *vê* Teilhard –, a evolução pode continuar, não tanto a nível fisiológico (mesmo que esse elemento ainda se faça presente), mas, sobretudo, ao nível da consciência, procurando novas formas de consciência que respeitem o progresso com base nos dois princípios gerais detectados: mas isso depende da liberdade do Homem, que agora é *responsável* pelo continuar do processo evolutivo. Assim, o que realmente importa para Teilhard é saber como o Homem irá usar a sua *liberdade*, pois dele depende o continuar do processo evolutivo.[35] O Homem – ou melhor, a Humanidade – pode escolher levar o processo até ao fim, na esperança de chegar ao seu termino, ou abandonar a possibilidade desse processo vir a ser plenamente inteligível, deixando cair a existência humana no *absurdo*.

Nesse sentido, Teilhard repara – isto é, *vê* – a particularidade do fenómeno cristão no mundo. Esta religião contém um credo, que considera *revelado*, segundo o qual, no final dos tempos, a humanidade se realizará plenamente numa fraternidade universal que, plenamente unida a *Cristo-Ómega*, formará um só corpo. A crença cristã na *Parusia* afirma, de facto, a *pleromização* de todas as coisas em Cristo: "tudo submeteu sob seus pés [diz-nos Paulo] nomeou-o cabeça suprema da Igreja, que é seu corpo e se preenche daquele que preenche tudo em todos" (Ef 1, 22-23).

Resumindo, para Teilhard, o cristianismo concilia o aparente paradoxo de crescente *unificação* com crescente *personalização* – os princípios gerais que Teilhard *vê* presentes ao longo da história do universo –, afirmando a possibilidade de se atingir a máxima perfeição da realização desses dois princípios. Essencialmente, Teilhard *vê* como o ideal do *amor cristão* sugere a plena consumação desses dois elementos [*Universalismo* e *Personalismo*]. Ou seja, a partir do ser humano, como já referimos, a Evolução pode continuar, não só nem essencialmente nos aspetos físicos, mas, sobretudo, em direção a formas mais avançadas de consciência; e Teilhard, considera que o ideal cristão de *caritas* constitui o último grau de consciência, ainda por realizar plenamente.[36] Nesta perspectiva, o cristianismo torna-se como que condição de possibilidade da Evolução poder *triunfar*: isto é, poder ser plenamente inteligível (aos olhos humanos).[37] "Só ele, [refere o jesuíta francês] absolutamente só ele sobre a Terra moderna, se mostra capaz de sintetizar num único ato vital o Todo e a Pessoa."[38]

Portanto, para a Evolução *vista* por Teilhard ter um sentido, que se realize plenamente, é necessário o uso da liberdade humana em direção à *caritas cristã* – que segundo os princípios da *universalização* e da *personalização* corresponde a uma forma de consciência superior – e, além disso,

---

[31] Cf. *Ibid.*, 324-325.
[32] Cf. CRESPY, *op. cit.*, 88.
[33] Cf. SEBASTIÃO, *op. cit.*, 69.
[34] Mesmo para quem conceba o processo como sendo arbitrário, o *determinismo* impõe- se.
[35] Cf. DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 311-313.
[36] É interessante notar como Crespy chega, ao interpretar a obra de Teilhard, a falar de um *processo de amorização* (Cf. CRESPY, *op. cit.*, 86-87). Neste contexto, é interessante notar a diferença entre a *visão* de Teilhard e a proposta de Nietzsche: enquanto que o jesuíta francês refere uma *Super-humanidade* como consumação escatológica, o filósofo alemão apela a um certo individualismo com a introdução do conceito de *Super-homem* (cf. WILDIERS, *op. cit.*, 84).
[37] Inteligibilidade não apenas na causalidade eficiente, à qual a ciência tende a reduzir o exercício da razão, mas a todos os níveis de sentido (cf. CHAUCHARD, P., *Teilhard de Chardin e il Fenomeno Umano*, Carabba, Lanciano 1964, 5-10).
[38] Cf. DE CHARDIN, *O fenómeno humano*, 330.

é necessário pressupor também a existência do *Ponto Ómega* – o término de todo o processo.[39] O *Ómega* é, então, o fim para o qual toda a *Criação* tende; todos os seres se realizam e se completam tendendo para Ele.[40]

Deste modo, Teilhard possibilita uma *visão* que liga a cosmogénese à antropogénese, num processo com certa continuidade até chegar à Nooesfera, o *reino da consciência*; a partir deste estádio, se o processo prosseguir seguindo os mesmos princípios, torna-se legítimo *ver* com inteligibilidade uma *cristogénese* como cume de tal processo. Nesta perspectiva, a *encarnação* corresponde, não apenas ao Jesus histórico, mas ao *Cristo total*, que Teilhard também denomina de *Universal* ou *Cósmico*.[41] Esta visão do *Ómega* como cume da Criação – sua realização suprema, seu sentido integral – corresponde ao Cristo da Parusia anunciado por Paulo e ao corpo místico de Cristo referido por Agostinho, que na escatologia do final dos tempos se realizará plenamente, segundo o credo cristão.[42]

Esta é a *visão* de Teilhard. É assim que o jesuíta francês confere, na sua óptica, o máximo de inteligibilidade possível ao *fenómeno humano*: ao *fenómeno de um universo que caminhou até o Homem.* Sem o *Ponto Ómega*, a Evolução torna-se absurda, porque não se completa nem se realiza, segundo os princípios gerais que nela operam.[43]

3 – Uma *Visão* próxima da *escola franciscana*

Verificamos, então, que a *visão teilhardiana*, apesar de todas as críticas que se possam fazer, recupera um elemento que sempre se fez presente no oriente cristão: a *deificação*. Ou seja, concebe-se o Homem, e a sociedade humana, num processo de *deificação*[44], pelo qual todo o universo é gradualmente *cristificado*. Trata-se de uma perspectiva que vê a *encarnação*, o corpo de Deus no mundo, não só em Jesus, pessoa histórica, mas também no *Cristo Cósmico, Ómega*.

Creio que esta *visão*, neste aspeto, se aproxima notoriamente à filosofia de Duns Escoto. Realmente, este autor franciscano, tendo sido antecipado por Máximo Confessor no século VII, ousou conceber a *encarnação do verbo* de forma distinta da *teoria vicária* de Anselmo. Para Santo Anselmo, e também para a tradição tomista, Cristo incarnou sobretudo para nos redimir do pecado.[45] Segundo esta perspectiva, que Teilhard considera *jurídica* e *moral*[46], sem o pecado a encarnação não existiria, por não ser necessária.[47] Ora, Escoto, sustentado na Escritura, opõe-se, afirmando que a encarnação se realizou exclusivamente devido à vontade divina: Deus, amando a sua criação e em particular a humanidade, quis unir-se intimamente à mesma, facto que por si só justifica a Sua encarnação; mesmo sem pecado, portanto, Deus se teria encarnado; até porque a Sua omnipotência, continua o *Doutor subtil*[48], permitiria redimir a humanidade dispensando a encarnação. Com efeito, o *pecado* – isto é, um acidente que sucede na contingência do criado – não pode, por força da lógica, determinar a vontade de Deus, o único *ser necessário*.[49]

Parece-me que a *visão* de Teilhard se enquadra mais na perspectiva escotista que na anselmiana.[50] Realmente, o jesuíta francês considera que o esquema *paraíso- queda-castigo-redenção-gloria* foi concebido no horizonte de um "universo fixista", onde Deus criou tudo em perfeita comunhão consigo. Assim, como é evidente que a plenitude dessa comunhão não existe no agora em

---

[39] Muitos notam uma semelhança ao marxista nesta visão teilhardiana (Cf. WILDIERS, *op. cit.*, 84-85), que talvez por isso tenha sido dos poucos cristãos lidos e estudados na União Soviética. De facto, penso que se trata de uma grande narrativa ou, usando a linguagem de Michel Renaud, de uma *filosofia da totalidade* (cf. RENAUD, *op. cit.*, 62).

[40] ALLEGRA, G., *Il primato di Cristo in San Paolo e Duns Scoto: le mie conversazioni con Teilhard de Chardin*, Porziuncola, Assisi 2011, 43. Por outro lado, devemos referir que o *Ómega* não é apenas termine, mas a finalidade (cf. *Ibid.*, 45.).

[41] Cf. CRESPY, *op. cit.*, 91.

[42] Cf. WILDIERS, *op. cit.*, 83.

[43] Devemos notar que, para respeitar plenamente os dois princípios já referidos – *universalização* e *personalização* – o *Ómega* terá de ser transcendente ao universo e constituir uma realidade pessoal, a fim da *caritas* – que requer relação – se concretizar.

[44] cf. *Ibid.*, 54-55.

[45] ver ANSELMO, *Why God Become Man?*.

[46] Cf. WILDIERS, *op. cit.*, 124.

[47] A *encarnação*, para Escoto, é exclusivamente determinada pela vontade de Deus, que se quer *comunicar* ao Homem (cf. ALLEGRA, *op. cit.*, 64).

[48] Tal como é chamado Duns Escoto (cf. Catequese de Bento XVI sobre o Beato João Duns Scotus, Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede, Sala Paulo VI, Quarta-feira, 7 de Julho de 2010).

[49] Cf. ALLEGRA, *op. cit.*, 85, 88.

[50] Cf. WILDIERS, *op. cit.*, 123.

que nos situamos, torna-se necessário explicar essa lacuna mediante uma *Queda* carente de *Redenção*. Contudo, para Teilhard a novidade de um "universo dinâmico", em movimento, possibilita interpretar o *pecado original* e a *encarnação* de uma forma diversa da locução agostiniana *"O felix culpa"*: para Teilhard talvez faça mais sentido adoptar o esquema *criação-desenvolvimento histórico-cume em Cristo*.[51]

Conclusão: por uma espiritualidade incarnada

O que resta então da perspectiva teilhardiana para o futuro do cristianismo? Na minha opinião, não nos devemos deter nos detalhes das inúmeras críticas, provenientes das mais variadas áreas do saber humano, cuja disputa já deu azo a vastíssima publicação, numa série infindável de respostas e contra-respostas de cariz argumentativo. Nesse sentido, parece-me que não devemos fazer da *visão* teilhardiana uma *nova apologética* cristã, com a finalidade de converter, isto é, de convencer os não-cristãos. Não nos devemos esquecer que se trata de uma *visão possível*, proposta "com humildade".

Parece-me que, em vez disso, devemos procurar herdar os aspetos claramente positivos das *intuições* que Teilhard nos deixou, a começar pelo seu enorme *espírito de síntese*.[52] Creio, realmente, que ainda poderemos vir a aproveitar muito, no futuro, do desejo teilhardiano de harmonizar o credo cristão com as novas descobertas científicas (que, muito provavelmente, ainda não terminaram). Esta é sem dúvida uma riqueza da sua proposta.

Por último, a um nível mais prático e concreto, creio que a *visão* de Teilhard possibilita uma *espiritualidade verdadeiramente incarnada*[53], muito necessária aos dias de hoje. De facto, a vivência cristã, implicada na *visão* teilhardiana, consiste numa espiritualidade que procura afastar-se dos elementos platonizantes presentes ao longo de uma certa tradição cristã: refiro-me a um certo olhar negativo sobre o mundo e sobre a matéria. Teilhard, na sua *visão*, como bom jesuíta, faz-nos "procurar e encontrar Deus em todas as coisas"[54]. Ao *ver* um universo pleno de vida que se realiza num caminho verso Deus, Teilhard permite uma espiritualidade que não menospreza os aspectos mais concretos e humanos da matéria: desde o prazer à tecnologia. Assim, o jesuíta francês desafia-nos a viver a nossa fé, a nossa espiritualidade cristã, plenamente inseridos no mundo: é nas "atividades quotidianas, no trabalho, na vida familiar, conjugal ou fraternal que o cristão é [para Teilhard] chamado a encontrar e a servir Deus"[55], tal como refere o jesuíta francês no seu pequeno ensaio de vida interior, intitulado *O Meio Divino*: "*Para aqueles que amam o mundo*."[56]

Realmente, o que mais me fascina em Teilhard, não é tanto o seu *optimismo*, muitas vezes referido, criticado e mal entendido, mas, sobretudo, o modo como procura tornar o Homem *responsável* pelo seu futuro. Como já referimos, para Teilhard, o aparecimento do ser humano, consciente de um universo em movimento, na Nooesfera, faz do Homem o *ente responsável* pelo *sucesso* desse longo caminho.[57] Depende de nós direcionar o mundo rumo ao *Ómega*; fazê-lo alcançar a sua finalidade. De facto, o jesuíta francês questiona-se: "será que o homem será capaz de atingir o seu fim?".[58] Creio que esta espiritualidade incarnada, inerente à *visão* teilhardiana, nutre uma esperança nesse sentido, e leva-nos a viver nessa direção.

---

[51] Esquema proposto por Torres Queiruga (cf. ALLEGRA, *op. cit.*, 97-98). Trata-se, realmente, de uma cristologia cósmica ligada à *Doutrina do Pleroma* de Paulo (cf. *Ibid.*, 30): *"(...) pois em Cristo habita corporalmente toda a plenitude da divindade"* (Col 2, 9). Parece-me interessante, neste contexto, notar que seja a *Encarnação* a unir Teilhard a Duns Escoto. De facto, sendo o primeiro um padre jesuíta e o segundo um filósofo franciscano, creio que o cristocentrismo de ambos autores, que se manifesta no entendimento da *Encarnação* como a ação mais bela e perfeita da parte de Deus, que se realiza exclusivamente pelo Seu desejo de se unir à nossa natureza e nos amar, se deve muito às espiritualidade que ambos herdaram dos *seus fundadores*. Com efeito, tanto Francisco de Assis como Inácio de Loyola nutriam uma devoção especial pela *encarnação* de Cristo: realmente, se devemos a Francisco a representação do presépio no Natal, não nos podemos esquecer que Inácio, depois de ter sido ordenado sacerdote, esperou cerca de um ano para celebrar a sua primeira missa no dia de Natal, na Basílica de Santa Maria Maior em Roma, onde, segundo a tradição, se conservam as relíquias do presépio.

[52] Cf. CHAUCHARD, *op. cit.*, 1.

[53] Cf. NOBRE, *op. cit.*, 9.

[54] Inácio de Loyola, *Constituições*, n.º 288.

[55] Cf. NOBRE, *op. cit.*, 9.

[56] «"*sic deus dilexit mundum*" / para aqueles que amam o mundo» (cf. DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, Mondatori Editore, Milano 1968, 15).

[57] Cf. WILDIERS, *op. cit.*, 161.

[58] Cf. *Ibid.*, 85.

Evangelização: a constituição Gaudium et Spes e Teilhard de Chardin [59]

Em **Teilhard de Chardin**, foi definitivamente teorizada uma convergência de fundo entre reino de Deus e esforço humano, entre religião do Ao-Alto [*En-Haut*] e religião do À-Frente [*En-Avant*], entre adoração e busca. **Chardin** é o mais ilustre e o mais decidido representante de uma concepção encarnacionista do cristianismo.

A análise é do teólogo italiano **Rosino Gibellini**, doutor em teologia pela **Universidade Gregoriana** de **Roma** e em filosofia pela **Universidade Católica de Milão**. O artigo foi publicado em **Teologi@Internet**, blog da **Editora Queriniana**, 11-01-2013. A tradução é de **Moisés Sbardelotto**.

Eis o texto.

Meio século atrás, no dia 11 de outubro de 1962 – depois de três anos de laboriosa preparação –, iniciava a primeira sessão do **Concílio Vaticano II**, com um memorável e envolvente discurso do **Papa João XXIII**, ***Gaudet Mater Ecclesia***– "A Santa Mãe Igreja se alegra" – em que discordava dos "profetas da desgraça" e previa uma Igreja que "quer se mostrar como mãe amorosa de todos, benigna, paciente, cheia de misericórdia e de bondade".

Nas suas quatro sessões (1962-1965) e com os seus 16 documentos, o concílio fez uma reviravolta doutrinal e pastoral, de uma Igreja que se autodefinia em termos jurídico-sociais de sociedade hierarquicamente estruturada a uma Igreja que, mais biblicamente, se autocompreende como povo de Deus e como comunhão. Para a eclesiologia de comunhão, cada membro é discípulo de Cristo, sujeito diante de Deus, testemunha do Evangelho.

O documento do concílio sobre a Igreja colocou a Igreja mais intimamente em relação com a sua origem, que é a palavra de Deus (***Dei Verbum***), e com a sua missão de evangelização e de solidariedade com "as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias" da humanidade (cf. ***Gaudium et Spes*** 1). Surgiu daí uma Igreja mais evangélica, mais dialógica e solidária.
Mas **Rahner** observava: "Certamente, passará muito tempo até que a Igreja, que recebeu de Deus a graça do **Concílio Vaticano II**, seja a Igreja do Concílio Vaticano II".

Uma das categorias centrais dos textos do concílio é a de "evangelização", retomada e reproposta em seguida. **Paulo VI**, na exortação apostólica ***Evangelii nuntiandi*** (1975), afirmava: "Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar" (n. 14). E **João Paulo II** indicava como principal tarefa do novo milênio: "Uma nova evangelização: nova no seu ardor, nos seus métodos, na sua expressão".

Bento XVI continua a obra de uma nova evangelização, indicando o seu conteúdo, ou seja, "o *kérygma* cristológico [...] a nova evangelização consiste em dar testemunho de Jesus Cristo diante do mundo e em ser fermento do amor de Deus entre os seres humanos", e, convocando o Sínodo romano do 50º aniversário do concílio (2012), sobre o tema "A nova evangelização para a transmissão da fé cristã" **[1]**.

1. Por um cristianismo de encarnação

A historiografia de assinatura católica se faz a pergunta: qual teologia antecipou e preparou o **Vaticano II**? Entre as primeiras fontes evidencia-se o artigo de **Yves Congar**, ***Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*** [Uma conclusão teológica para a investigação sobre as razões atuais da incredulidade], que apareceu na **La Vie Intellectuelle** (1935, 214-249), na conclusão da Pesquisa promovida pela mesma revista, **La Vie Intellectuelle**, em 1933-1934, sobre as razões da incredulidade nos diferentes ambientes da sociedade francesa.

Congar fala de "fé desencarnada": "A fé, por assim dizer, se desencarnou, esvaziada do seu sangue humano". A resposta de **Congar** começou a introduzir "uma linguagem encarnacionista", para superar o "divórcio" entre Igreja e mundo.

De acordo com **Thils**, de **Louvain**, autor de uma ***Teologia das realidades terrestres*** (1946-1949), existem três tipos de cristãos:

[59] *In* Newsletter IHU online, de 28.01.2013, INTITUTO HUMANITAS UNISINOS, jesuítas do Brasil.

"o cristão liberal", o "cristão da encarnação" e o "cristão da transcendência".

O **cristão liberal** se adapta ao mundo; o **cristão de encarnação** assume o mundo para transformá-lo; o **cristão de transcendência** nega o mundo.

O **cristão da encarnação** é movido por um "espírito de conquista", é animado por uma "espiritualidade da ação" e tem uma visão otimista do mundo, mesmo que o seu otimismo não seja o otimismo naturalista.

O **cristão da transcendência**, ao invés, propõe um apostolado de "testemunho" e de "presença", é animado por uma "espiritualidade contemplativa" e alimenta um "pessimismo sobrenaturalista" com relação ao mundo, que **Thils** via convergente com o pessimismo protestante, com o pessimismo existencialista expresso no romance filosófico ***A náusea*** (1938), de **Sartre**, e com o pessimismo da geração que viu as destruições e as ruínas da guerra.

À pergunta, expressa no título de um livrinho seu de 1950, ***Transcendência ou encarnação?***, o teólogo lovaniense respondia: transcendência e encarnação, mas era evidente que é o cristianismo de encarnação que faz a síntese, enquanto o cristianismo de transcendência corre o risco de evasão, o misticismo, o pessimismo.

Em síntese, essas eram as posições que se confrontavam. **Bouyer** e **Daniélou**, de um lado; **Thils Malevez**, de outro eram os representantes mais conhecidos e mais citados das duas posições em campo, escatologismo e encarnacionismo, na teologia católica de língua francesa do pós-guerra. As duas posições também se remetiam a duas revistas respectivas, ou seja, a posição escatologista à **Dieu Vivant**, que foi publicada de 1945-1955 e na qual colaboravam de forma estável **Gabriel Marcel**, **Bouyer** e **Daniélou**; e a posição encarnacionista à **Esprit**, a revista cultural fundada por **Mounier** em 1932 e na qual colaboravam, principalmente, leigos católicos, mas cujas posições também influenciavam a discussão teológica.

Em 1955, teve início a edição, póstuma, das obras filosóficas e teológicas de **Pierre Teilhard de Chardin**, onde foi definitivamente teorizada uma convergência de fundo entre reino de Deus e esforço humano, entre religião do Ao-Alto [*En-Haut*] e religião do À-Frente [*En-Avant*], entre adoração e busca. Segundo a terminologia dos anos 1940 e 1950, é preciso dizer que **Teilhard de Chardin** é o mais ilustre e o mais decidido representante de uma concepção encarnacionista do cristianismo.

B. Besret, que traçou a história do léxico teológico focalizado na disjunção "encarnação ou escatologia?", começa a sua análise com 1935, isto é, a partir do artigo de **Congar** já citado no comentário conclusivo de uma investigação sobre as razões da incredulidade nos diversos ambientes da sociedade francesa, promovida pela **La Vie Intellectuelle**nos anos 1933-1935, em que falava de "fé desencarnada" e propunha superar o "divórcio" entre Igreja e mundo; e a terminava em 1955, quando cessaram os cahiers da revista **Dieu Vivant**, que havia constituído a tribuna da posição escatologista.

O **Concílio Vaticano II**, ao tratar das complexas relações entre Igreja e mundo, deu indicações que se colocam em uma linha teológica e pastoral, que poderia ser definida como de encarnacionismo moderado. Afirma a constituição pastoral ***Gaudium et Spes*** (1965): "Por conseguinte, embora o progresso terreno se deva cuidadosamente distinguir do crescimento do reino de Cristo, todavia, na medida em que pode contribuir para a melhor organização da sociedade humana, interessa muito ao reino de Deus" (n. 39) **[2]**.

Na teologia pós-conciliar, depois, emergiriam linhas de reflexão, que podem ser vistas como uma "retomada", em outro contexto histórico e com outras metodologias, da teologia da história (ou de algumas de suas temáticas, como a relação entre salvação e história), ou seja, uma reflexão teológica sobre os problemas relativos à práxis dos cristãos na história e na sociedade (teologia política e teologia da libertação) **[3]**.

2. Dimensão cósmica e futúrica da Encarnação

Se agora nos transferirmos dos textos conciliares para a teologia do pós-Concílio, gostaria de me referir a uma obra maior e de autoridade do pós-Concílio, isto é, a ***Introdução ao cristianismo***, de **Joseph Ratzinger**, publicada na língua original alemã em **Munique** em 1968, que reproduz as lições sobre o **Credo**, proferidas pelo teólogo então com 40 anos na Universidade de **Tübingen**, no semestre de verão de 1967, em um curso destinado, segundo uma culta tradição da **Europa Central**, aos auditores de todas as faculdades. Nas análises de **Ratzinger**, faz-se um notável uso da visão de **Teilhard de Chardin** para ilustrar a teologia da encarnação na sua dimensão cósmica e de futuro.

O ser humano, para **Teilhard** – assim argumenta o teólogo **Ratzinger** – é uma mônada, que pode se tornar integralmente ela mesma somente quando deixa de estar sozinha. A mônada humana se insere no movimento da evolução, entrando em um processo de complexificação. O ser humano é um ponto terminal no devir do mundo, mas é um elemento que aspira a uma totalidade, que o abrace, sem aniquilá-lo. A estabilidade não é dada, positivisticamente, pela massa, pela matéria cinzenta, pela coesão das coisas, mas sim "pelo entrecruzar-se das coisas a partir do alto".

Escreve **Ratzinger**: "A fé cristã não é só olhar retrospectivo para o passado, um ancorar-se em uma origem situada em um tempo

atrás de nós; pensar desse modo significaria acabar no romantismo e em uma simples restauração. Ela também não é pura contemplação do eterno, porque isso seria platonismo e metafísica. É também e sobretudo olhar à frente, sopro de esperança. Certamente, não apenas isso: a esperança se tornaria uma utopia, se o seu fim fosse unicamente um produto do ser humano. É autêntica esperança justamente pelo fato de estar inserida no sistema de coordenadas constituído por todas as três grandezas: o passado, ou seja, abertura, irrupção já ocorrida; o presente do Eterno, que dá unidade ao tempo fragmentado; o futuro, em que Deus e o mundo se encontrarão, e assim realmente Deus estará no mundo e o mundo, em Deus, como ponto Ômega da história".

E continua: "A partir da fé cristã se poderá dizer: no fim da história, está aquele Deus mesmo que está no princípio do ser. Nisso se delineia o vasto horizonte do ser-cristão, que o distingue tanto da pura metafísica, quanto da ideologia do futuro própria do marxismo. De **Abraão** até o retorno do Senhor, a fé cristã caminha ao encontro d'Aquele que há de vir. Mas em Cristo ela já conhece agora o rosto d'Aquele que há de vir: será o homem capaz de abraçar a humanidade, porque perdeu a si mesmo e esta em Deus" **[4]**.

O teólogo **Ratzinger** apelava ao pensamento de **Teilhard de Chardin**, que ele meditava, como evidenciado pelas citações, desde uma das primeiras introduções ao seu pensamento – a conhecidíssima ***Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin***, de **Claude Tresmontant** (Ed. Seuil, 1956) (lida na rápida tradução alemã pela editora Herder, Friburgo, em 1961, e, portanto, bem no meio do intenso debate desencadeado pela revista **Divinitas**, de **Latrão**, em 1959).

A obra de **Ratzinger**, que utiliza ampla e positivamente a visão evolutiva de **Teilhard de Chardin**, com a única nota de que usa "uma linguagem biologista", remonta a 1967-1968, a poucos anos do ***Monitum*** do **Santo Ofício** de 1962, e demonstra que, na grande teologia católica, em poucos anos, estamos além da disputa sobre a ortodoxia do seu pensamento e na fase de uma utilização positiva do seu pensamento.

Essa visão de totalidade, em que se insere o evento do Cristo, também se encontra sublinhada pelo cardeal **Carlo Maria Martini** naquele seu livro surpreendente e confidencial, que deve ser lido, os ***Diálogos noturnos em Jerusalém***, de 2008, em que escreve: "Eu olho para o futuro. Quando vier o Reino de Deus, como ele será? Depois da minha morte, como encontrarei Cristo, o Ressuscitado? **Teilhard de Chardin** sempre me entusiasmou, ele que vê o mundo prosseguir rumo à grande meta, onde Deus é tudo em todos. A sua utopia é uma unidade que atribui a cada um o seu lugar pessoal, transparente e aceito por todos os outros. O que é pessoal permanece, mas em Deus somos um. A utopia é importante: só quando se tem uma visão, é que o Espírito nos eleva acima de conflitos mesquinhos" **[5]**.

3. No diálogo intercultural e inter-religioso: a figura do Cristo universal

Teilhard de Chardin não era um teólogo de profissão, mas as suas reflexões contribuíram para abrir um vastíssimo campo de trabalho para os teólogos, em particular realizaram aquela que foi chamada de uma "dinamização da cristologia" (**G. Crespy**).

"Eu sinto que se torna mais urgente do que nunca no íntimo do meu ser – escrevia **Teilhard** em uma das suas ***Cartas de viagens*** – a grande questão de uma Fé (uma 'cristologia'), que anime ao máximo as forças de hominização (ou, e é o mesmo, as forças de adoração)" **[6]**.

A sua reflexão cristológica se move passando por três planos, nem sempre, metodologicamente, claramente distintos entre si: de um ômega como ponto de maturação planetária, alcançado como hipótese no âmbito da análise fenomenológica, do processo evolutivo; a um Ômega divino, pessoal e transcendente, motor para a frente do processo evolutivo, alcançado como hipótese filosófica; e finalmente ao Cristo da revelação como verdadeiro e real Ômega da evolução, alcançado através de um ato de fé teologal e de uma investigação teológica.

A obra de teológica de **Teilhard**, portanto, consiste na tentativa de explicar como o Cristo da revelação pode ser identificado como o Ômega da evolução, ou, em termos tipicamente teilhardianos, como pode haver, revelando-se a estrutura do cosmos como cosmogênese, uma cristogênese, da qual **P. Schellenbaum** finamente reconstruiu seu desenvolvimento e tecitura teórica.

Teilhard, "o cristão fiel na terra" (**P. Grenet**), está em busca do Cristo universal. Ele anota no seu Diário no dia 19 de agosto de 1920: "**São Bruno**, diz o padre de **Grandmaison**, quis imitar o Cristo-solitário; **São Francisco** viu e quis fazer com que o Cristo-pobre reinasse; **São Domingos**, o Cristo-verdade; **Santo Inácio**, o Cristo-cabeça. Quem, portanto, virá e encontrará o meio para fazer reinar praticamente o Cristo Alfa e Ômega, o Cristo de **São Paulo**, o Cristo universal? Que eu seja, com a minha vida ou com a minha morte, o ínfimo precursor desse homem e desse movimento […]" **[7]**.

Quase todos os títulos que **Teilhard** atribui a Cristo na sua reflexão cristológica podem se remeter a esse do Cristo universal, assim como as suas nuances e articulações: o Cristo cósmico é o Cristo visto como princípio de consistência de todas as coisas (*in quo omnia constant*); o Cristo Ômega é o Cristo entrevisto como ponto pessoal terminal ao qual tendem todas as coisas e que a todas as coisas dará cumprimento e recapitulação (*ad quem omnia tendunt*); o Cristo Evoluidor é o Cristo entendido como princípio energético-amorizante que anima o processo do mundo e o devir do fenômeno humano.

Se a evolução universal tem uma direção e um sentido, se ela terá um resultado final positivo e uma consumação final, se os seres humanos conservarão o gosto da ação e não se determinará uma greve de dimensões noosféricas, isso só pode ser entendido no Cristo universal.

No pensamento de **Teilhard**, teologia e ciência se encontram no delineamento de uma convergência de fundo entre reino de Deus e esforço humano, entre religião do **Ao-Alto** e religião do **À-Frente**, entre adoração e busca. Concluindo um estudo sobre **Teilhard de Chardin**, eu indicava este texto, retirado do seu epistolário, como particularmente apto a identificar a preocupação "teológica" que animava o jesuíta cientista: "Fora da Igreja, há uma imensa quantidade de bondade e de beleza que, sem dúvida, não se cumprirá senão no Cristo, mas que, à espera de que isso ocorra, existem e com as quais é preciso que nos simpatizemos, se quisermos assimilá-las a Deus. Anteontem, diante de um auditório sino-americano, um simpaticíssimo professor de **Harvard** nos expunha, com toda a simplicidade e humildade, o seu modo de entender o despertar do pensamento na série animal. Eu refletia sobre o abismo que separa o mundo intelectual, em que eu me encontrava e do qual compreendia a língua, do mundo teológico e romano, cujo idioma também me é conhecido. Depois de um primeiro choque diante da ideia de que esse idioma também poderia e deveria ser tão real quanto aquela, eu disse a mim mesmo que, talvez, eu fosse capaz, falando a primeira língua, de fazer com que ela expressasse legitimamente o que o outro idioma conserva e repete nas suas palavras que se tornaram incompreensíveis para muitos. Por mais bizarro que isso possa ter-me parecido no início, acabei me dando conta de que, *hic et nunc*, o Cristo não era alheio às preocupações do professor Parker, e que, com o seu subsídio de algumas mediações, se poderia fazer com que ele passasse da sua psicologia positivista a uma certa perspectiva mística. Essa constatação me reconfirmou. Oh! Essas são as Índias que me atraem mais do que as de **São Francisco Xavier**! Mas que enorme problema, não mais de ritos, mas de ideias, deve ser resolvido antes de poder convertê-las realmente" (carta de Pequim, 1926) **[8]**.

E. Borne instituiu uma instrutiva comparação entre **Pascal** e **Teilhard**: ambos de **Auvergne** e ambos cientistas: "Pascal ou o encontro dramático do homem clássico com o espaço. Teilhard ou o encontro dramático do homem moderno com o tempo" **[9]**. A resposta de Pascal aponta para a desproporção do ser humano: o ser humano, na nova imagem do mundo, se sente materialmente diminuído, mas espiritualmente engrandecido, e abre-se assim um novo caminho para uma metafísica do espírito.

Teilhard responde propondo uma nova leitura da evolução, apontando, através da lei da complexidade-consciência, para o "fenômeno humano" como o fenômeno que dá inteligibilidade e significado ao processo evolutivo convergente no ômega: "Graças a Teilhard, graças a Pascal, uma crise do espírito, de dimensão histórica e que representa a maior interrogação de um século, se voltou ao benefício do espírito".

Para **B. de Solages**, **Teilhard de Chardin** também é "o maior apologista do cristianismo depois de **Pascal**" **[10]**. Para **Daniélou**, em um genial artigo na revista **Études** (1962), a obra de Teilhard, para além das lacunas, também continua sendo fecunda para o nosso tempo, pois ele foi capaz de encontrar uma saída para um certo número de becos sem saída (como a oposição entre ciência e fé, entre vida espiritual e tarefas temporais, entre unificação do mundo e tarefa pessoal) e de reencontrar a harmonia católica de natureza e graça: "Ele reúne a tríplice dimensão bíblica do ser humano: o domínio do mundo através da **tecnologia**, a comunidade das pessoas através do **amor**, a abertura a Deus através da **adoração**: técnica, amor, adoração são as três dimensões do universo. Se uma só faltar, o universo é plano, e a mensagem de esperança que Teilhard nos dá é que essas três dimensões, longe de se opor umas às outras, convergem, conspiram juntas, de modo a nos autorizar a esperar, pelo acréscimo da técnica e da unidade, um acréscimo da adoração. É um desafio soberbo! E mesmo assim é magnífico que tenha sido lançado".

Em particular, a grande categoria cristológica do "Cristo universal" pode ajudar, no atual contexto de globalização, a teologia cristã a superar a posição (fundamentalista) do "Cristo contra as religiões" para situar o pensamento cristão no horizonte do "Cristo nas Religiões ", para um cristianismo relacional que pratica o respeito, o diálogo e a colaboração entre as culturas e as religiões do mundo **[11]**.

Segundo uma célebre distinção dos anos 1980 feita pelo teólogo católico norte-americano **Paul Knitter**, ao menos três são as atitudes fundamentais da teologia cristã com relação às culturas e às religiões.

A primeira é a do fundamentalismo, "Cristo contra as Religiões", hoje não mais proponível.

A segunda é a do inclusivismo ou de um cristianismo relacional, segundo a expressão do teólogo francês **Claude Geffré**, que a retoma e a reelabora. De acordo com essa atitude, tudo o que existe de verdadeiro e de bom nas religiões encontra o seu cumprimento no Cristo escatológico, que também é assumido na específica conotação teilhardiana do "Cristo universal". Essa é a posição mais criativa e mais difundida na teologia católica, que mantém unidas unicidade e universalidade do evento cristão.

Acrescento uma terceira atitude, expressada como o "Cristo com as Religiões", que expressa o conceito pluralista, segundo o qual Cristo é um dos caminhos – juntamente com outros – que leva, para além dos vales das diversas práticas e crenças, ao pico da Transcendência. Essa posição leva o nome de "teologia pluralista das religiões" e não é acolhida pelo magistério da Igreja Católica.

Em síntese, **Teilhard de Chardin**, com a sua visão de totalidade do devir evolutivo do mundo – como se expressa o teólogo **Joseph Ratzinger** na sua famosa ***Introdução ao cristianismo*** de 1968 –, fornece a categoria cristológica do "Cristo universal", adaptada para inserir o cristianismo no tempo da globalização, em um contexto de relacionalidade, dialogicidade e colaboração entre as culturas e as religiões do mundo.

Termina assinalando um texto singular de **Teilhard de Chardin**, uma carta enviada da **China** no dia 7 de janeiro de 1934 a um teólogo francês amigo seu, **Bruno de Solages**. A sua permanência de 20 anos na China o colocou em contato com ateus, agnósticos, confucionistas e budistas, e com poucos cristãos e, assim, ele sentiu o sentido de lhes comunicar a mensagem cristã como "religião do Evangelho" (como se expressa o teólogo francês **Claude Geffré**), que o torna um precursor daquele projeto cultural que agora leva o nome de **"Átrio dos Gentios"**, como espaço de encontro entre aqueles que acreditam no ser humano e se interrogam sobre o sentido último da aventura humana e do mundo "Respondendo a Bruno de Solages, repeti a ele o quanto o mundo espera, no Extremo Oriente, um livro sobre a essência do cristianismo, ou sobre o ponto de vista cristão, contraposto ao budista ou confucionista, um livro que deveria ser traduzido em todas as línguas. Mas deveria ser algo com o sopro e a serenidade do último livro de**Bergson**. Um desenvolvimento natural e estruturado de ideias: a gênese de uma fé no Cristo a partir da fé simples no ser (...) E a paixão pela verdade. Quem nos dará essa ***Summa ad Gentiles***?" **[12]**.

A ***Summa ad Gentiles***, idealizada por **Teilhard de Chardin**, ainda está sendo escrita por obra da teologia cristã, na sua "paixão pela verdade" e na sua vastidão ecumênica e global.

Notas:

1. Cfr. W. KASPER – G. AUGUSTIN, **La sfida della nuova evangelizzazione**. Bréscia: Queriniana, 2012.

2. Talvez sejam essas as palavras conciliares que trazem a marca mais profunda da visão teilhardiana.

3. Cf. R. GIBELLINI, **La teologia del XX secolo**. Bréscia: Queriniana, 1992, 278ss. Trad. fr., Panorama de la théologie au XX e siècle. Paris: Cerf, 2004, 299ss.

4. J. RATZINGER, **Einführung in das Christentum**. Munique: Kösel, 1968, 191-197. Trad. it, Introduzione al cristianesimo. Bréscia: Queriniana, 2005 (nova edição), 226-233.

5. CARLO MARIA MARTINI, **Conversazioni notturne a Gerusalemme**. Milão: Mondadori, 2008, 62.

6. P. TEILHARD DE CHARDIN, **Lettres de voyage (1923-1955)**. Paris: Grasset, 956, 346 (carta do dia 6 de setembro de 1953).

7. Cit. in P. SCHELLENBAUM, **Le Christ dans l'énergétique teilhardienne**. Paris: Cerf, 1971, 270 (o texto é de 1920).

8. Cit. in R. GIBELLINI, **Teilhard de Chardin: l'opera e le interpretazioni**. Bréscia: Queriniana, 2005 4 (ed. atualizada), 271.

9. É. BORNE, **De Pascal à Teilhard de Chardin**. Clérmont-Ferrand: Bussac, 1963, 39.

10. Cf. anche CARD. AVERY DULLES, **Storia dell'Apologetica**, trad. it.: Verona: Fede e Cultura, 2010, 315-321.

11. Cf. CLAUDE GEFFRÉ, **De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse**. Paris: Cerf, 2006; ID., Le christianisme comme religion de l'Évangile. Paris: Cerf, 2012.

12. Cf. C. CUÉNOT, **L'evoluzione di Teilhard de Chardin (1958)**. Milão: Feltrinelli, 1962, 295-296.

ASSEMBLEIA-GERAL:

No dia 25 de março de 2014 passado, realizou-se a Assembleia-geral ordinária da Associação, a fim de apreciar e aprovar as contas e o relatório do exercício de 2013, bem como o plano e orçamento para o exercício de 2014, tendo os mesmos sido aprovados por unanimidade. Por motivos de saúde este acto não pôde ser presidido pelo Exmo. Senhor Professor Doutor Adriano Moreira, Presidente da Mesa da AG, pelo que foi nomeado um presidente ad-hoc.
Noutro local deste Boletim publicamos o Plano aprovado para 2014.

8º RETIRO ANUAL DA AAPTCP:

Nos dias 20, 21 e 22 de junho passado, realizou-se de novo o retiro anual da nossa Associação, mais uma vez dirigido pelo Rev. Padre Vasco Pinto de Magalhães sj, na linha da espiritualidade de Teilhard de Chardin. Como habitualmente, o retiro teve lugar, na Casa de Exercícios de Santo Inácio, à Praia Grande, com uma participação de 53 inscritos. A fechar, celebrou-se a Eucaristia sobre o mar, com leitura de textos escolhidos da «Missa sobre o Mundo», de Teilhard de Chardin.

COMEMORAÇÃO DOS ANIVERSÁRIOS DE TEILHARD DE CHARDIN (nascimento 1 de Maio, morte 10 de Abril):

As datas de nascimento e morte de Teilhard de Chardin foram este ano assinaladas com uma conferência que se realizou no Porto e em Lisboa, respectivamente nos dias 13 e 28 de abril, a que se seguiram celebrações da Eucaristia evocativas das mesmas. O conferencista foi o Dr. António Ludovice Paixão, secretário-geral da AAPTCP, que tratou o tema «Teilhard de Chardin - *O homem, o cientista, o padre, o místico*».

SITE DA AAPTCP:

Conforme foi anunciado no número anterior, o site da Associação tem estado em reconstrução. Embora ainda provisório, o mesmo pode já ser visitado no endereço http://opet.pt/teilhard/ Este endereço é igualmente provisório, esperando podermos anunciar em breve o definitivo.

Plano de Actividades da AAPTCP – 2014

Actividades de carácter cultural:

Boletim:
Continuação da edição regular trimestral do Boletim "Teilhard em Portugal – Hoje". Procurar-se-á, tanto quanto possível, manter a edição trimestral regular, coincidindo cada número com um trimestre certo.
Continuação da participação no projecto de Revista Europeia, com a edição semestral da versão de Portugal, nos moldes que se tem vindo a praticar.

Grupos de Leitura:
Continuação do acompanhamento dos Grupos de Leitura Teilhard de Chardin (em Lisboa, nas paróquias de S. João de Deus, de Colares, do Campo Grande, no Convento de S. Domingos de Benfica e, no Porto, funcionando no CREU). Prosseguir o desenvolvimento desta actividade com a sua extensão a outros núcleos.

Curso Teilhard de Chardin:
Tentar um projecto de repetição do curso Teilhard de Chardin numa universidade em Lisboa ou outra localidade, nos moldes do que decorreu em 2010 na Universidade Católica no Porto. O Prof. Michel Renaud projecta estar disponível para organizar este curso no decurso do ano 2014/2015.

Encontros, conferências, mesas-redondas:
Outono: conferência/debate, a programar.

Actividade internacional:
Colaboração da AAPTCP com as congéneres francesa e italiana na organização dum grande colóquio europeu, a realizar eventualmente no Parlamento Europeu, em Estrasburgo.

Edição de obras de ou sobre Teilhard de Chardin em português:
Continuar a tentar interessar algumas editoras portuguesas a (re)editar obras que foram editadas em português nos anos 60 pela Moraes Editora, que deixou de existir mas cujos tradutores ou seus herdeiros poderão vir a conceder autorização para o efeito.

Actividades de carácter religioso:
20, 21 e 22 de Junho: Realização do 8º retiro baseado na espiritualidade de Teilhard de Chardin, dirigido pelo Pe. Vasco Pinto de Magalhães, aberto aos associados e a outros interessados.

Comemoração dos aniversários T. de Chardin (nascimento 1 de Maio, morte 10 de Abril):
Maio: Comemoração das datas de nascimento e morte de Teilhard de Chardin, com a apresentação de uma conferência e celebração da Eucaristia

Actividades de divulgação da AAPTCP:

1. Contactos com meios de comunicação social para acompanhamento das actividades culturais e participação em programas dos meios áudio-visuais (rádio, TV)
2. Distribuição de folhetos de apresentação da AAPTCP (com ficha de inscrição), em eventos com a participação de não associados
3. Realização de campanha de divulgação em órgãos seleccionados, como, p. ex., a revista Brotéria, revista de Filosofia, revista de Bioética, etc.
4. Reformulação do site da AAPTCP, de forma a: torna-lo independente da Associação francesa, conferir-lhe uma apresentação moderna e esteticamente atraente, permitir uma actualização regular dos conteúdos, com informação sobre as actividades, divulgação de textos de e sobre Teilhard de Chardin (em português e francês), notícias de carácter internacional, *links* a outros sites, etc

Lisboa, 31 de Dezembro de 2013
A Direcção

9º RETIRO ANUAL

Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal

19 (fim do dia), **20** (todo o dia), **21** (domingo, saída à tarde) **de Junho de 2015**

Casa de Exercícios de Santo Inácio

(Praia Grande, Colares)

orientado pelo

Padre Vasco Pinto de Magalhães s.j.

(na óptica da espiritualidade de **Teilhard de Chardin**)

PREÇO DA INSCRIÇÃO (por pessoa): **€20.00** (não sócios), **€15.00** (sócios)
Custo de estadia completa (2 dias), a pagar directamente à Casa de Retiros:
€144 por casal, **€76** por pessoa isolada, **€68** por pessoa isolada reformada
Preço de refeições tomadas isoladamente: € 13 (não residentes)

Inscrições a partir de 1 de Janeiro até 18 de Maio de 2015 (data limite)
(por ordem de data de chegada, com prioridade a sócios, até ao limite máximo de 50 pessoas)
Confirmação após recepção de cheque à ordem de AAPTCP ou transferência para o
NIB 0036 0170 99100075960 71, **com valor da inscrição**,

NOTA
A indicação de disponibilidade dos interessados não casais para a PARTILHA de quartos, permitirá eventualmente acolher um número superior de participantes

(destacar pelo picotado e enviar pelos CTT ou reenviar por e-mail: teilhard.portugal@sapo.pt *)*

FICHA DE INSCRIÇÃO PARA O 9º RETIRO DA AAPTCP, 19, 20 e 21 de JUNHO DE 2015

Nome(s): _____
(indicar entre parêntesis se é casal)

Associado da AAPTCP: nº _____ **Não-associado da AAPTCP:** _____ (assinalar com **X**)

Contacto: telefone _____ telemóvel _____
e-mail _____

Ocupação de quarto (assinalar com **X**):

casal _____ **individual** _____ **não residente** (só refeições) _____
Se individual, indicar disponibilidade para partilhar o quarto: sim ____ não ____

Data: _____ **Assinatura:** _____

Enviar, acompanhado do pagamento da taxa de inscrição
(€15 associados, €20 não associados), para:

AAPTCP, R. Vila Catió, 397, 6º esqº, 1800-348 LISBOA (tlm: .912 341 356)ou teilhard.portugal@sapo.pt

Os responsáveis pela elaboração do nosso Boletim consideram uma mais-valia as contribuições dos leitores comentando os conteúdos, fazendo sugestões e críticas, enviando colaboração. Ora, após ter saído o último Boletim, o nº 21, e passados que são oito anos da nossa publicação, pela primeira vez recebemos uma reacção dum leitor, o «amigo de Teilhard», sócio da AAPTCP e membro fundador do Grupo de Leitura Teilhard de Chardin do Porto, **Dr. Fernando Camelo**. Agradecemos-lhe os comentários e reflexões que nos enviou e que queremos alargar aos outros membros da Associação, na esperança de obter debate e partilha de ideias através da nossa publicação. Apenas, como breve contributo para essa discussão, lembramos, a propósito do tempo e Deus, que pela Encarnação Ele imergiu na Sua Criação e, logo, assumiu também o tempo e o espaço. Sobre a questão matéria/espírito, citamos Teilhard para dizer ser a matéria «capaz de espírito».

NOTAS AO BOLETIM Nº 21 DA AAPTCP

O artigo **"As Sombras da Fé"**, na página 5, fez-me lembrar S. João da Cruz e Madre Teresa, e essa outra Teresa, de Lisieux, que às vezes é subalternizada pela sua humildade e juventude. Na verdade "crer não é ver", isso seria certeza, e onde ficaria a Esperança (às vezes mesmo "contra toda a esperança")? Realmente Deus "não pode curar-nos e mostrar-se" de uma forma "irresistível" (como bem se lê em François Varillon, sobretudo em "La souffrance de Dieu" e "L'humilité de Dieu", obras verdadeiramente notáveis), porque sendo Amor, só pode o que pode o Amor, que nunca impõe, mas pede, sugere, oferece, convida, desvela, dá-se sem medida e com o máximo de risco. Na minha modesta opinião, não é porque "ainda somos incapazes", mas porque Ele não pode ser de outra forma. É máxima a liberdade humana, até à recusa e ao ódio. E só na consumação do tempo, enfim, a liberdade se reunirá à verdade e à vontade. Aí "o nosso olhar se abrirá à luz". Compreendo, contudo, que este caminho seja gradual, evolutivo, ascensional, a caminho do uno, por entre tantas quedas e recomeços. E realmente, que Ele se esconda para nos pôr à prova é odioso!

A **carta de Teilhard ao Geral dos Jesuítas** em 12-10-1951 é notável pela fidelidade e pela divergência assumida. No ponto 1º é significativo que Teilhard confesse que a sua vida espiritual foi sempre "dominada totalmente" pela realidade orgânica do Mundo. Talvez em vez de dominada pudesse ter dito iluminada, mas quem sou eu? Só compreendo então esta confissão com a conclusão do seu pensamento de que veio a adquirir "gradualmente, ao longo dos anos, um sentido preciso e avassalador duma convergência geral do Universo sobre si mesmo, convergência essa coincidindo e culminando no cume, com Aquele «in quo omnia constant»". É para mim interessante notar como, antes de hipostasiar essa "convergência", pôde, sendo ordenado, construir primeiro um sistema explicativo do Mundo orgânico (físico), do qual partiu para o "cume"… Dir-se-ia que fez um percurso ao contrário : um material que se explica, ou melhor, que converge para Deus, em vez de um divino que ilumina e dá sentido à Natureza. Mas os caminhos de (para) Deus são infinitos… E não é esse o percurso de tantos cientistas? O essencial é que Teilhard tenha chegado à síntese de tudo em Jesus Cristo!

O ponto 3º dessa carta é uma afirmação admirável de fidelidade à Igreja, mas também à sua mais íntima consciência pessoal, onde tudo se joga. Que dilaceramentos essa atitude não deve nele ter provocado!

A Igreja-fortaleza ou barricada (que - atenção! – não é nunca e só a instituição mas a comunidade de crentes e cada um de nós), "lugar onde nos sentimos seguros", as tais tendas que Pedro sugeriu a Jesus levantar no Tabor, é muito bem denunciada por **Gustave Martelet**, a propósito dos 50 anos do Vaticano II. E Francisco tem-se fartado de insistir neste ponto. Por outro lado, confesso que expressões como "a verdade não está fixada" e que a via correcta "num mundo em expansão, é adesão sempre renovada a um Cristo cada vez maior" me levantam algumas dúvidas: a verdade e Deus (Filho) também evoluem? Consigo atingir o Cristo "évoluteur" (no sentido de que é agente activo da evolução, faz evoluir, mas não é dela passivo ou a ela submetido, quer dizer ser evoluído ou evolutível/em evolução). Sempre pensei que Deus não se faz, "é", presidindo a todas as realidades, mesmo não evolutivas, que podemos por agora desconhecer. A evolução traduz-se em mudanças de qualidade, mas não é entendível sem tempo. Exactamente o que Deus não é. Com a Criação – Homem incluído, e por isso e de alguma maneira o Cristo histórico – é diferente, já sabemos ou julgamos saber.

Vem tudo a propósito de que ainda não fiz uma síntese de análise crítica fundamental à visão de Teilhard (à sua teologia, antropológica e cristológica, uma vez que não há uma só mas várias teologias complementares, conforme o ângulo e o campo de reflexão, por exemplo a da Libertação) que não provenha da teologia oficial, que é assim uma espécie de pensamento definitivo e totalizante. Muitas obras de reflexão crítica ou têm sido até há muito pouco tempo) meramente condenatórias ou laudatórias. E, portanto, salvo as "aberturas" recentes, ainda há muito de radicalidade nas posições: ou fundamentalmente pró ou totalmente contra. Como toda a obra humana, o pensamento de Teilhard pode e deve ter lacunas, dificuldades e imprecisões não essenciais em algumas das suas elaborações, a par de brilhantíssimas intuições e discernimentos. Que para tantos (e eu lá estou no fim da fila) constituem e constituirão um marco indelével na teologia de sempre, a que penso só o futuro fará jus inteiramente.

O artigo do Padre Maurizio Gronchi no jornal **L'Osservatore Romano** de 29 de Dezembro passado é, julgo que na opinião de todos, altamente significativo e prenúncio do que se vai passar na "recuperação" de Teilhard.

Não sei em que obra sua se encontra a frase "J'étudie la matière et je trouve l'esprit", mas convém notar que é diferente de afirmar que o espírito nasceu da matéria, como já tenho visto escrito e dito. Para mim, mas a minha opinião vale o que vale, o espírito sempre esteve na matéria (não havendo pois aqui causa-efeito), mas não se confundindo com ela. O espírito estará na matéria mas não é a matéria. Se o fosse, numa identificação essencial, estávamos caídos de imediato no panteísmo, que permite as mais elementares formas de paganismo e animismo. Que hoje, sabemos, regressam sob outros nomes.

Poderíamos ser tentados a considerar que a matéria é só uma "categoria histórica", no entanto a "ressurreição dos mortos"….

Deste artigo se deduz o caminho sinuoso que sobre Teilhard (e afinal sobre a modernidade) trilharam Papas e teólogos. Mas que se vá separando formas e conteúdos (o vocabulário objectivo e adjectivo foi, sem dúvida, um dos flancos que Teilhard mais exposto deixou aos seus críticos), realçando a escatologia humana, o cosmos como "hóstia viva", a epistemologia dinâmica e evolutiva, um mundo em processo, e essa grande conquista que é a da criação aberta, imperfeita, não acabada, a caminho da perfeição final, como se lê no próprio Catecismo da Igreja.

Quanto à "questão do mal" e do "pecado original", são para mim, pobre leigo (institucional e sobretudo funcional), assuntos em aberto. E tenho visto muito bons teólogos de um lado e do outro, sem que se possa lançar o anátema sobre ninguém. Não sei se poderemos já compreender tudo… ou até algum dia… Não dizem que " o mistério não é o que não se pode compreender mas sim o que não se pode esgotar"?

Sobre uma obra "fora do comum", porque percursora, "foram empreendidos e continuam hoje a sê-lo, estudos sérios e serenos com bons resultados e novos desafios".

Este o grande facto que traz alegria e esperança aos teilhardianos serenos.

Teilhard de Chardin, *"Le Milieu mystique", 1917*

Recolhe as tuas asas, ó minha alma, que havias aberto em toda a sua envergadura para atingir os picos terrestres onde a luz é mais ardente. E espera que o Fogo desça, se ele realmente quiser que sejas Dele.
Para atrair a sua potência, afrouxa antes de tudo as afeições que te ligam ainda a objectos queridos demais em si. A verdadeira união que deves buscar com as criaturas que te atraem não se realiza indo directamente na sua direcção, mas convergindo com elas em direcção a Deus, procurado através delas. Não é materializando-se num contacto carnal, é espiritualizando-se em Deus que as coisas se aproximam e que conseguem, seguindo a sua irreprimível inclinação, fazerem-se Um, todas juntas. – Sê casta, ó minha alma. […]
Deus espera de ti mais abertura e mais leveza. Para alcançá-Lo tem de ser mais livre e mais vibrante. Renuncia pois ao teu egoísmo e ao teu medo de sofrer. Ama os outros como a ti mesmo, ou seja, introdu-los todos em ti, mesmo aquele de quem não gostarias, se fosses pagã. Aceita a dor. Carrega tua cruz, ó minha alma. Onde tudo se reúne!

Fernando Pessoa, *"Prece", 1912 (?) - Notas Autobiográficas e de Autognose*

Senhor, que és o céu e a terra, que és a vida e a morte! O sol és tu e a lua és tu e o vento és tu! Tu és os nossos corpos e as nossas almas e o nosso amor és tu também. Onde nada está tu habitas e onde tudo está – (o teu templo) – eis o teu corpo.
Dá-me alma para te servir e alma para te amar. Dá-me vista para te ver sempre no céu e na terra, ouvidos para te ouvir no vento e no mar, e mãos para trabalhar em teu nome.
Torna-me puro como a água e alto como o céu. Que não haja lama nas estradas dos meus pensamentos nem folhas mortas nas lagoas dos meus propósitos. Faze com que eu saiba amar os outros como irmãos e servir-te como a um pai. […]
Minha vida seja digna da tua presença. Meu corpo seja digno da terra, tua cama. Minha alma possa aparecer diante de ti como um filho que volta ao lar.
Torna-me grande como o Sol, para que te possa adorar em mim; e torna-me puro como a lua, para que eu te possa rezar em mim; e torna-me claro como o dia para que eu te possa ver sempre em mim e rezar-te e adorar-te.

LA PENSÉE de Teilhard

«Savoir plus, pour pouvoir plus, pour être plus. La force que chasse en ce moment l'homme en haute mer n'est pas la simple ardeur de garder ce qu'il tient déjà. Elle ne trouve psychologiquement sa raison suffisante que dans la conscience, plus ou moins obscure, de créer quelque chose en avant.»

«Adorer, autrefois, c'était préférer Dieu aux choses, en les lui référant et en les lui sacrifiant. Adorer, maintenant, cela devient se vouer corps et âme à l'acte créateur, en s'associant à lui pour achever le monde par l'effort et la recherche.»

«Sûr, de plus en plus sûr, qu'il me faut marcher dans l'existence comme si au terme de l'univers m'attendait le Christ, je n'éprouve cependant aucune assurance particulière de l'existence de celui-ci. Croire n'est pas voir. Autant que personne, j'imagine, je marche parmi les ombres de la foi.»

Pierre Teilhard de Chardin

(3 pensamentos seleccionados do livro «P. T. de Chardin – une pensée par jour», Médiaspaul, Paris, 2010)

Faça dos seus amigos, amigos de Teilhard de Chardin.
Divulgue a AAPTCP