

Por uma eclesiologia ecológica*

For Ecological Ecclesiology

Andreas Lind**

Resumo

Com a publicação da encíclica *Laudato si'*, em 2015, o Papa Francisco nomeou, em tom elogioso, o nome de Teilhard de Chardin. Foi a primeira vez que tal aconteceu, ao nível de uma encíclica papal. É interessante perceber que a defesa da “conversão ecológica” se faz acompanhar pela reabilitação da perspectiva teilhardiana. *Laudato si'* convida-nos, então, a aprofundar a visão teilhardiana, sobretudo no que diz respeito à eclesiologia que dela emana. Quando se *olha*, com a *visão* teilhardiana, para a Igreja enquanto Corpo de Cristo, vislumbra-se uma comunidade composta, não só por homens e mulheres mas, de uma forma mais abrangente, por todas as criaturas (mesmo as não-humanas). Procuraremos aqui fundamentar teologicamente esta concepção eclesiológica, que qualificamos de ‘*ecológica*’, apresentando alguns princípios orientadores da sua *práxis* concreta, tanto ao nível da espiritualidade como da ética.

Palavras-chave: Teilhard de Chardin; *Laudato si'*; Papa Francisco; Eclesiologia; Ecologia.

* Artigo recebido em 07/12/2017 e aprovado para publicação em 28/06/2018.

** Mestre em Teologia pelo Centre Sèvres, Paris. E-mail: andreaslindsj@gmail.com.

Abstract

In the Encyclical *Laudato si'* (2015) Pope Francis mentioned Teilhard de Chardin in a way that seems to approve French Jesuit's *vision*. This was the first time that the name of Teilhard appeared in such a weighty magisterial document. It is interesting to see how the Pope's defense of "ecological conversion" is joined to the rehabilitation of Teilhard's perspective. In this way, *Laudato si'* invites us to reinvestigate *Teilhard's vision* on a deeper level, especially with regard to ecclesiology. When we *look* from Teilhard's perspective at the Church as the Body of Christ, we see a community consisting not only of men and women, but which is also extended to all creatures (even non-human beings). In this article, I will present the theological basis of such an ecclesiology, which we can call 'ecological', and some principles that could guide its concrete *praxis*, both in spirituality and in ethics.

Keywords: Teilhard de Chardin; *Laudato si'*; Pope Francis; Ecclesiology; Ecology.

Introdução

Publicada pelo Papa Francisco em 2015, na solenidade do Pentecostes, *Laudato si'* constitui um marco decisivo na reabilitação da visão teilhardiana do universo por parte do magistério católico. De facto, estamos perante o primeiro documento magistral, ao nível de uma encíclica, onde o nome *Teilhard de Chardin* aparece explicitamente citado em tom elogioso.¹

Situados no hodierno contexto de um crescente enfoque ecológico, o retomar da visão teilhardiana poderá conduzir-nos a uma nova concepção de Igreja. Tratar-se-á de uma eclesiologia 'ecológica', na medida em que a noção de Igreja enquanto *Corpo de Cristo* dirá respeito a uma comunidade que engloba, não só homens e mulheres, mas mais largamente todas as criaturas.

O estender da esfera eclesial a todas as criaturas, a todo o universo, comporta importantes consequências para o modo de *ser da* e de *viver em* Igreja. Propomos então esboçar algumas dessas consequências, fundamentando bíblica e teologicamente a eclesiologia ecológica implicada na visão teilhardiana.

¹ Cf. FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si' sobre o Cuidado da Casa comum*. Editora Vaticana: Roma, 24 de Maio de 2015, §83, nota 53.

1. Teilhard e a Bíblia

O projeto apologético de Teilhard de Chardin não começa com a Bíblia, nem parte de quaisquer dados da Revelação, visto que o jesuíta francês toma por objetivo tornar o “fenómeno natural bruto”, que a Evolução constitui, inteligível a partir do cristianismo. Trata-se, pois, de *fazer ver* – de “educar a vista”, como ele próprio diz – a plena inteligibilidade do universo, desde o começo até ao máximo grau de cumprimento dos princípios operativos em toda a sua História. Teilhard crê, ou melhor, vê que esse zênite evolutivo só é possível na união de amor, sem fusão num único ser indiferenciado, entre pessoas diferentes. E esse tipo de união corresponde à comunhão apregoadada pela religião cristã.

Assim, ao procurar um discurso *ad extra* – primeiramente dirigido àqueles que não partilham a fé cristã –, Teilhard parte dos dados científicos do seu tempo. Por isso, é natural que os seus escritos não abundem em citações bíblicas nem em considerações exegéticas.

Apesar disso, a visão teilhardiana está profundamente enraizada na tradição bíblica, nomeadamente no corpo paulino e nos escritos de tradição joanina. De facto, quando Lucile Swan lhe mostrou uma enorme estupefação com a noção de *Cristo universal* que encontrara nos seus escritos, Teilhard explicou que, para se compreender o “seu Cristo”, teria de se ler as epístolas paulinas e o IV Evangelho, em detrimento dos sinóticos, nos quais apenas aparece o Homem-Jesus, e não tanto o *Cristo cósmico*.²

A visão teilhardiana acentua, portanto, a dimensão cósmica da Incarnação e a realidade de Cristo como um corpo social. Teilhard serve-se do Prologo de São João e, sobretudo, do *corpus* paulino para fundamentar bíblicamente quatro ideias basilares da sua visão: (1) Deus está substancialmente unido ao universo, Sua criação, apesar de não se confundir com ele; (2) deve-se afirmar uma continuidade entre a criação e a redenção, pois a segunda consiste no fim para o qual tende a primeira; (3) nesse sentido, a Incarnação diz respeito, não só à pessoa histórica de Jesus, mas também a todo o processo de criação-redenção-cristificação do cosmos; (4) o amor, ‘*ágape*’, constitui o critério orientador da cristificação do universo.

1.1. União física entre o universo e Deus

Na sua obra mais citada, *O Fenómeno Humano*, Teilhard usa o termo “biológica” a fim de qualificar a “operação” na qual consiste a “Incarnação redentora”. No que diz respeito à relação entre Deus e o mundo, o jesuíta paleontólogo opõe a sua concepção realista – “biológica” e “física” – a uma

² Cf. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre; SWAN, Lucile. *Correspondance*. Namur: Lessius, 2009, p. 87.

noção meramente “jurídica”. A soberania de Deus sobre o mundo não é apenas “moral” ou “jurídica”, diz-nos Teilhard.³ Trata-se de algo mais *substancial*, que não se limita a uma prescrição estabelecida e imposta a partir do exterior.

Ao afirmar essa união ontológica – física e biológica – do universo com Deus, Teilhard baseia-se no *Prologo* joanino (Jo 1, 1-18). Apesar do jesuíta paleontólogo nunca entrar em detalhes exegéticos, uma análise mais aprofundada do *Prologo* irá certamente corroborar a sua tese de fundo. Para compreender a afirmação joanina de uma união física-substancial entre Deus e a criação, basta perceber a operação exercida pelo Logos no ato criador.

O texto afirma que “*Tudo existiu por meio dela [do λόγος, a Palavra]*” (Jo 1, 3a). Em grego, a proposição escolhida é διὰ: ‘*por meio de/atraves de*’. Assim, quando se afirma que ‘tudo’ [πᾶσ, πᾶσα, πᾶν] quanto existe veio à existência ‘por intermédio’, ‘atraves do’ λόγος, não se trata apenas de estabelecer uma simples mediação – a qual poderia exprimir-se com a proposição ὑπό. A proposição διὰ exprime uma *passagem através da mediação*. Διὰ expressa, portanto, a ideia segundo a qual aquilo que resulta da mediação traz consigo a *substância* dessa mesma mediação.⁴

Nesse sentido, Jo 1, 3a afirma que a criação, não só foi ‘feita’ pela ação do λόγος, mas *atravessou* a sua substância. Não se trata de uma fabricação de algo que é exterior ao fabricante, o que seria expresso com a proposição ὑπό. Adotar a proposição διὰ mostra a intenção do autor em anunciar uma espécie de engendramento da criação em Deus. A criação não é exterior a Deus, na medida em que é ‘feita’/‘concebida’ a partir de ‘dentro’. A afirmação de Teilhard está, então, em perfeita sintonia com a teologia da criação expressa no *Prólogo* joanino.

Contudo, a afirmação de uma união ontológica entre Deus e o universo não poupou o jesuíta de inúmeras críticas. Essencialmente, há quem veja na visão teilhardiana uma forte tendência para o panteísmo, senão uma forma clara do mesmo.

Nesse sentido, as quatro obras que Henri de Lubac consagrou ao seu companheiro paleontólogo são fundamentais para a plena reabilitação da visão teilhardiana.⁵ O teólogo de Lubac, analisando os escritos teilhardianos, concluiu que o panteísmo neles não tem lugar.

De facto, a união ontológica entre Deus e o universo – expressa, não apenas por Teilhard, mas pelo próprio Evangelho joanino – não dá lugar ao *monismo*. ‘Panteísmo’ não significa apenas união ontológica entre Deus e o cosmos, mas uma identificação absoluta entre ambos. O ‘panteísmo’ afirma

³ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le phénomène humain*. Les Éditions du Seuil: Paris, 1956, pp. 203-204.

⁴ Cf. MCHUGH, John. “John 1-5”, in *The international critical commentary*, ed. G. Stanton. Bloomsbury T&T Clark: London/New York, 2009, p. 12.

⁵ Cf. DE LUBAC, Henri. *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. Éditions Montaigne: Mayenne 1962. *Id.* *La Prière du Père Teilhard de Chardin. Note sur l’apologétique teilhardienne*. Fayard: Paris, 1964. *Id.* *Teilhard : missionnaire et apologiste*. Éditions Prière et Vie: Toulouse, 1966. *Id.* *Teilhard posthume : réflexions et souvenirs*. Fayard: Paris, 1977.

a inexistência de qualquer diferença entre Deus e o universo, colocando-nos, portanto, diante de um *monismo ontológico*. Para Teilhard, pelo contrário, apesar da *união* entre os dois, Deus não se reduz à Sua criação.⁶

De facto, se é Deus quem é o *Criador*, e se o universo apenas corresponde à Sua criação – por outras palavras, se Deus detém a *soberania* sobre o Universo –, então o monismo é completamente descartado. Por isso, quando Teilhard defende, talvez com pouco rigor terminológico, um “panteísmo cristão”, ele tem sempre o cuidado de esclarecer que se trata de um panteísmo sem monismo de qualquer tipo.⁷

Em rigor, podemos situar a visão teilhardiana no âmbito do *panenteísmo*: afirmar que tudo (*pan*) existe e é criado em (*en*) Deus (*teos*), sabendo que Este último excede tudo quanto Nele existe. Recentemente, vários teólogos têm mostrado como o *panenteísmo* é perfeitamente compatível com a ortodoxia cristã e com a exegese bíblica contemporânea.⁸

O magistério do Papa Francisco, mais precisamente através da encíclica *Laudato si'*, enquadra-se na mesma perspectiva teológica. Apoiando-se no documento *A Igreja e a questão ecológica* (1992) produzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, o Papa afirma: “Os bispos do Brasil sublinharam [nesse mesmo documento] que toda a natureza, além de manifestar Deus, é lugar da sua presença. Em cada criatura, habita o seu Espírito vivificante, que nos chama a um relacionamento com Ele.”⁹

1.2. Redenção como cume da criação

Na visão teilhardiana, pelo ato de *criar*, o Logos divino constitui o centro de convergência de todo o universo. Ele assegura, assim, uma certa *continuidade* entre criação e redenção, na medida em que a segunda é o zénite da primeira. O Logos, qual ponto central, é o *Alfa* e o *Ômega* da criação, cujo cume é a redenção.

Nesse sentido, a união ontológica entre Deus e o universo não se concebe a partir de uma ontologia estática, mas essencialmente dinâmica. A criação consiste num processo de unificação cada vez mais perfeita de *todas as criaturas* [*pan*], entre elas mesmas *em* e *com* Deus. A redenção não se reduz à simples purificação de pecados (ou seja, a meras correções de problemas contingentes que surjam durante o processo). A redenção consiste, sobretudo, na plenitude da união entre Deus e o universo, desejada desde a origem do projeto criador. Sendo amor (1 Jo, 4, 8), Deus quer unir-se à Sua criação, não para eliminar os pecados desta, mas porque é da Sua natureza o querer-se unir à alteridade.

⁶ *Id.*, 1977, pp. 68-71.

⁷ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Comment je crois*. Les Éditions du Seuil: Paris, 1969, p. 73.

⁸ Cf. CHARMETANT, Eric. “Écologie profonde: une nouvelle spiritualité?”. In *C.E.R.A.S | Revue Projet*. 2015/4 N° 347, p. 33.

⁹ Cf. LS §88.

O *corpus* joanino, nomeadamente o *Prologo*, revela-se como fonte desta concepção teológica. O início do IV Evangelho remete claramente para o primeiro livro bíblico, o *Génesis*, na versão helenística do texto. 'Ev ἀρχῆ [“*No princípio/origem*”] inaugura tanto Gn 1, 1 como Jo 1, 1. Em ambos os textos omite-se igualmente o artigo definido τῆ que poderia acompanhar o substantivo ἀρχῆ. Nesse sentido, a conexão entre os dois textos estabelece-se, não só porque ambos se referem à ἀρχή (o *princípio/a origem*), mas também porque ambos começam com a mesma construção sintática.¹⁰

Enquanto que o primeiro livro do Pentateuco, o *Génesis*, recua até ao ato que deu origem ao universo – à realidade física da Criação, portanto –, o Evangelho de João situa-nos numa origem ainda mais radical, anterior à Criação. Essa precedência do Logos em relação ao universo é afirmada pela conjugação ao imperfeito do verbo *ser/εἰμι*.¹¹

De facto, em grego, a construção “No princípio *era* [ἦν] a Palavra” significa “no princípio *já existia* a Palavra”; tradução que, aliás, é proposta pela *Bíblia do Peregrino*, sob a direção de Luís Alonso Schökel.¹² É importante notar que, ao empregar o substantivo πᾶσ, πᾶσα, πᾶν [*‘Tudo’* em português], o *Prologo* se refere a toda a Criação. O autor do IV Evangelho situa-nos, assim, no ‘momento’ em que Deus desenhou o seu projeto criador, decidindo *criar todas as coisas* [πάντα]; numa palavra, o universo.

Contudo, além de se referir à criação, o mesmo *Prologo* diz também respeito à redenção, dado que o plural de πᾶσ, πάντα [todas as coisas], aparece, em todo o *corpus joanino*, sempre ligado à obra redentora de Cristo.¹³ Vislumbra-se assim uma continuidade entre a redenção e o desenho inaugural de Deus.

A reforçar esta continuidade, está a proposição διὰ [por meio de/atraves de], que aparece quatro vezes ao longo do *Prologo* (vv. 3, 7, 10, 17), sempre acompanhada do genitivo. Enquanto que nas três primeiras ocorrências declina-se o pronome pessoal αὐτοῦ [ele] em referência ao λόγος, a última menciona explicitamente o nome de Jesus Cristo – Ἰησοῦ Χριστοῦ –, que incarnou a fim de concluir o projeto de Deus-Pai. Nesse sentido, a proposição διὰ mostra-nos, não apenas a união substancial entre Deus e a criação, mas também a dinâmica própria ao ato criador, cujo zénite é a redenção final operada por Cristo. De facto, enquanto que as duas primeiras ocorrências de διὰ [vv. 3, 7] se situam no quadro da criação do universo *através* do Logos, as duas últimas [vv. 10, 17] pertencem ao âmbito soteriológico. O versículo 10 é importante porque, situando-se já no domínio da redenção [depois de se referir o papel de João Baptista (v. 6) e de se referir a luz que ilumina o homem (v. 9)], recorda a criação por

¹⁰ Cf. MCHUGH, 2009, pp. 5-6.

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 6.

¹² Todas as passagens bíblicas citadas neste artigo seguem a tradução da *Bíblia do Peregrino*.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 13.

intermédio do Logos: “Estava [a Palavra-Logos] no mundo, o mundo existiu por ela, e o mundo não a reconheceu.” (v. 10).

Concluindo: a “plenitude” (v. 16) que Cristo, Verbo incarnado, vem realizar está inexoravelmente ligada ao ato primordial criador do Logos divino, pelo que devemos considerar uma certa *continuidade* entre criação e redenção. Até porque, antes da referência a João Baptista (v. 6), não se encontra no texto qualquer referência a uma ruptura em relação à vontade primordial de Deus, aquando da decisão de criar *todas as coisas*. Por outras palavras, segundo o texto do *Prologo*, João Baptista surge tanto no enquadramento do desenho criador de Deus como em vista da redenção do mundo. João Baptista corresponde ao “homem enviado” para preparar a ação *redentora* de Cristo, mas é enviado no seguimento do ato criador de Deus. Não há, no texto, qualquer referência a um *pecado original* que motive o envio de João.¹⁴

A oposição, tipicamente joanina, entre a *luz* e as *trevas*, expressa ao versículo 5, poderia ser interpretada, precipitadamente, como uma referência à ruptura do pecado original, que teria motivado a Incarnação do Verbo, afirmada ao versículo 14. Contudo, a referência a essa oposição, antes do aparecimento de João Baptista no texto, não deve ser interpretada como uma ruptura em relação ao projeto original de Deus – ou seja, como a afirmação de um *pecado original* que tenha motivado a Incarnação do Verbo para fins exclusivamente soteriológicos. Essa interpretação seria forçada. A afirmação do versículo 5, segundo a qual “as *trevas não a* [a luz] *compreenderam*”, liga-se apenas a todos aqueles que “não acolheram” o Logos *já* incarnado (e não o Logos antes da Incarnação). O uso do aoristo Ἐγένετο (“*Houve um homem*”) é esclarecedor: ao introduzir a figura de João Baptista com recurso ao aoristo, não se afirma uma sequência cronológica em relação ao versículo precedente.

Além disso, a afirmação segundo a qual “o mundo não a [à Palavra] *reconheceu*” (v. 10) sucede o facto do Logos *já* estar a vir ao mundo (v. 9). É importante notar a afirmação do versículo 9: “A *luz verdadeira que ilumina todo o homem estava vindo ao mundo.*” Aqui, o autor do IV Evangelho usou um participio presente – ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον (“*estar a vir ao mundo*”). O uso do participio presente ἐρχόμενον acarreta duas consequências. Em primeiro lugar, a ação de *vir ao mundo* diz respeito ao ato criador que ainda está por terminar (pois ainda é *presente*). Em segundo lugar, essa mesma ação precede o fato do mundo não ter reconhecido a Palavra-Logos (como se afirma no versículo 10). Nesse sentido, segundo o texto do *Prologo*, as ‘*trevas*’ dizem mais respeito ao abandono de Jesus *já* incarnado, do que a um pecado cometido antes da Incarnação.

Estamos, portanto, na presença de uma continuidade entre criação e redenção. Fiel ao *corpus* joanino, Teilhard adopta a perspectiva teológica segundo a qual criação, Incarnação e redenção estão indissociavelmente

¹⁴ Seguimos, deste modo, a exegese e a argumentação de Duns Escoto (cf. DUNS SCOT, Jean. *Homélie sur le Prologue de Jean*. Col. “Sources Chrétiennes, nº 151”. Les Éditions du Cerf: Paris, 1969, pp. 155-296).

ligados na História da salvação; no fundo, os três constituem o mesmo *evento*.¹⁵

Mais uma vez com a ajuda de Henri de Lubac, convém esclarecer que a *continuidade* entre criação e redenção não significa que a ação redentora de Cristo não acrescenta uma novidade substancial ao mundo, nem que se operem saltos qualitativos durante o processo evolutivo em direção ao seu *escathos*. Em primeiro lugar, o Padre de Lubac mostra-nos que, segundo a visão teilhardiana da evolução do universo, é possível que alguns não atinjam, pela sua liberdade, o cume da criação-redenção. Por outras palavras, a afirmação de uma continuidade entre criação e redenção não deve ser interpretada como um “automatismo definitivo”, uma *apocastasis*.¹⁶

Em segundo lugar, se é verdade que a liberdade humana desempenha um papel importante ao orientar (ou não) o universo para Deus, a ação redentora resta contudo plenamente divina. Tal como a união ontológica entre Deus e o universo não nos permitiu reduzir o primeiro termo ao segundo, afirmar a continuidade entre o processo criador e a redenção final também se faz acompanhar pela distinção entre natureza e graça. Henri de Lubac, o teólogo do *Sobrenatural*, considera que não é pelo esforço humano nem pelo mero operar da natureza que o universo atinge o seu fim. Apenas pela ação de Deus, que confere a Sua graça, esse mesmo esforço e ação podem realizar definitivamente o seu fim (estabelecido por Deus), atingindo dessa forma a plenitude, qual Pleroma paulino.¹⁷

Resumindo, afirmar que existe uma *certa continuidade* entre criação e redenção não implica conceber essa *continuidade* como sendo *absoluta*. De facto, Teilhard evita três heresias das quais é acusado, mesmo apesar de defender a *continuidade*: (1) ao insistir tantas vezes nos “saltos”, na “mudança de grau” ao longo do processo evolutivo, Teilhard não afirma a ausência total de *descontinuidade*; (2) além disso, a continuidade, para Teilhard, não implica a inexistência do *mal* e do *pecado*; (3) e, por fim, a continuidade teilhardiana entre a criação e redenção não consiste numa forma de *naturalismo*, segundo a qual a matéria seria capaz de se conduzir a si mesma, e por si mesma, à sua própria plenitude (salvação).

Esclarecendo as posições (ortodoxas) de Teilhard, resta-nos apenas mostrar como o Papa Francisco, pelo exercício do magistério petrino, afirma a *continuidade* asseverada em *O Fenómeno Humano*: “A meta do caminho do universo situa-se na plenitude de Deus, que já foi alcançada por Cristo ressuscitado, fulcro da maturação universal” – acrescentando em nota: “Coloca-se, nesta perspectiva, a contribuição do P. Teilhard de Chardin.”¹⁸

¹⁵ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1969, pp. 212-213.

¹⁶ DE LUBAC, 1962, pp. 169-170.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 198-199.

¹⁸ LS §83, note 53.

1.3. Incarnação como cristificação do universo

Na visão teilhardiana, a Incarnação do Verbo corresponde à cristificação do universo, o qual se deve incorporar progressivamente no *Christus Totus*, isto é, o Cristo total, o Corpo místico de Cristo. Enquanto dinâmica que se realiza na redenção *em* e *com* Cristo, a criação constitui um processo de *cristificação* de todas as coisas. Trata-se da Incarnação do Verbo, não apenas da pessoa de Jesus Cristo, mas de todo o universo (*todas as coisas* [πάντα] em conjunto).

Esta concepção teológica não é uma originalidade de Teilhard de Chardin. Trata-se, pelo contrário, de algo profundamente enraizado na Bíblia, mais precisamente no *corpus paulino*. Segundo o P. de Lubac, um dos seus mais respeitáveis intérpretes, o mestre e inspirador de Teilhard foi sem dúvida, mais do que qualquer outro, São Paulo.¹⁹ A única novidade que o jesuíta acrescentou em relação ao apóstolo dos gentios prende-se com a nova terminologia de “*Cristo evolutor*”. O conceito corresponde ao Cristo da Parousia ou do Pleroma, expresso segundo uma terminologia adaptada à Teoria da Evolução.²⁰

O versículo paulino mais citado (pelo menos 13 vezes) por Teilhard é Col 1, 17, normalmente na sua versão latina: « *In eo omnia constant* ». ²¹ Toda a perícopé Col 1, 15-18 constitui um hino paulino fundamental para a cristologia teilhardiana. A estrutura retórica desta passagem bíblica permite estabelecer um paralelismo entre a criação e a Igreja em relação a Cristo²²:

A – “*Tudo foi por ele* (τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ) *criado, no céu e na terra (...)* [v. 16a]

B – *e ele* (καὶ αὐτός) *é anterior a tudo* [v. 17a]

A’ – *Tudo nele* (τὰ πάντα...) *subsiste* [v. 17b]

B’ – *e ele* (καὶ αὐτός) *é a cabeça do corpo, da Igreja*” [v. 18].

A estrutura retórica do texto expressa que Cristo é para a Igreja exatamente o mesmo que para a Criação: sua *cabeça* [κεφαλή]. A Igreja surge, assim, identificada com a criação, concebida enquanto corpo intimamente ligado a Cristo, sua cabeça.

O dinamismo da criação até à redenção também se faz presente. Se ao versículo 17 se afirma que “*tudo foi criado por ele e para ele*”, que é o “*primogênito de toda a criação*” (v. 15), ao versículo 19 declara-se que

¹⁹ Cf. DE LUBAC, 1966, p. 13.

²⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 24-25.

²¹ Cf. MOONEY, Christopher. *Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ: la Révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée*. Aubier: Paris, 1966, p. 105, note 46.

²² Cf. ALETTI, Jean-Noël. “*Essai sur l’ecclésiologie des lettres de saint Paul*”. In *Études bibliques*. Nouvelle série (60), Pendé, 2009, pp. 113-116.

“*Nele Deus decidiu que residisse a plenitude [πλήρωμα]*”. A “plenitude” – qual Pleroma paulino – diz portanto respeito à criação-redenção.

Além disso, o Pleroma, a escatologia final, consiste numa plenitude realizada em Cristo (v. 19), cujo Corpo se estende a toda a criação, a todo o universo (vv. 16-18). Estamos aqui perante o fundamento bíblico da noção de *Cristo cósmico*, ao qual Teilhard é particularmente sensível, na medida em que *tudo subsiste nele e nele chega à plenitude*.

A *Epístola aos Colossenses* assegura, no fundo, que tanto a criação como a Igreja se definem em função de Cristo, mais precisamente, a partir da sua relação com Cristo. Teilhard assume, nesse sentido, o princípio da tradição cristã, segundo o qual a cristologia é fonte tanto da teologia da criação como da eclesiologia.

Nesse sentido, enquanto que, no *corpus paulino*, Cristo é o primogênito e a cabeça para o qual tudo tende, no *corpus joanino*, Ele é apresentado como o *Alfa* e o *Ômega* da criação (Ap 1, 8 ; 21, 6 ; 22, 13). Em ambos os casos é legítimo vislumbrar, seguindo Teilhard, uma *crisificação* do cosmos; ver o universo fazendo parte do *Cristo evolutor* realizando o projeto divino da criação-redenção.

A mesma perspectiva teológica brota da *Primeira Epístola aos Coríntios*, um texto protopaulino. Trata-se mais precisamente de Cor 15, 28, outro excerto bíblico muito referido nos escritos teilhardianos, que penetra a polémica do *panteísmo cristão*. De facto, lendo o original do grego, Teilhard sente-se impelido a falar de *panteísmo* – acrescentando o qualificativo de “cristão”, “ortodoxo” ou “paulino”, de forma a distingui-lo do panteísmo *tout court* como é o “pagão”.²³ O texto afirma que “*Deus (será) tudo em todos*” – ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν. Todos os componentes da etimologia de “*panteísmo*” se encontram neste versículo: pan (πάντα ἐν πᾶσιν) + teísmo (ὁ θεός).

“*Deus tudo em todos*” refere-se à escatologia final [ἑκαστος], precisada ao versículo 23 do mesmo capítulo com a palavra “*Parousia*” [παρουσία]. No *corpus paulino*, Pleroma e Parousia se referem ao mesmo evento final. A diferença consiste em expressar os efeitos desse evento na Criação ou em Cristo. Enquanto que a noção de *Pleroma* exprime a ideia de uma Criação *preenchida/cheia* do ser de Deus, o termo *Parousia* significa a presença plena e definitiva de Cristo. Trata-se claramente de um evento cristológico de dimensão cósmica.

Estas noções paulinas permitem que Teilhard conceba uma *segunda Incarnação* de Cristo; a Incarnação que assume como membros do Seu corpo todo o universo. Trata-se de um processo de cristificação que se identifica, aos olhos do jesuíta paleontólogo, plenamente com a Evolução. No fundo, a cristogénese corresponde à antropogénese, passando respetivamente pela geogénese e pela biogénese.²⁴

²³ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1956, p. 344.

²⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 330-331.

Laudato si' também afirma uma cristologia indissociavelmente ligada à criação enquanto um todo: "Segundo a compreensão cristã da realidade, o destino da criação inteira passa pelo mistério de Cristo, que nela está presente desde a origem (...) Uma Pessoa da Santíssima Trindade inseriu-Se no universo criado, partilhando a própria sorte com ele até à cruz. Desde o início do mundo, mas de modo peculiar a partir da encarnação, o mistério de Cristo opera veladamente no conjunto da realidade natural."²⁵

1.4. Amor como critério de progresso

Na visão teilhardiana, a cristificação do universo consiste em progredir, evoluir, em direção a cada vez maiores graus de unificação das criaturas, entre elas mesmas, *em* e *com* Deus. Como se trata de uma *unificação* sem *fusão* (sem monismo) – visto que corresponde a uma *união* onde as singularidades de cada criatura têm lugar –, Teilhard estabelece o *amor* – enquanto o conceito cristão de ἀγάπή/*caritas* – como o critério de uma verdadeira Evolução.²⁶ O jesuíta francês chega mesmo a referir-se à cristificação do universo como um "processo de amorização".²⁷ Trata-se de uma verdadeira *communio* entre todas as criaturas que constituem o universo; uma comunhão capaz de estabelecer uma unidade sem a destruição de cada individualidade.

Esta perspectiva teológica está em perfeita sintonia com os escritos paulinos e joaninos, onde o conceito de 'ágape' é absolutamente central. Para o IV Evangelista, 'ágape' não é apenas um atributo divino, mas seu sinónimo, o termo que permite definir a essência de Deus: "*Deus é amor*" (1 Jo 4, 8). Segundo o apóstolo dos gentios, 'ágape' é o que faz mover os eleitos em direção à sua plena justificação: "*tudo concorre para o bem dos que amam a Deus, dos chamados segundo seu desígnio.*" (Rm 8, 28).

Enquanto que, no *corpus joanino*, se sublinha a origem e a presença de 'ágape' (que provém exclusivamente do Pai), para o apóstolo dos gentios, o *amor* constitui sobretudo um "princípio de futuro". Apesar de diferentes nuances, o *amor* consiste, em ambos os casos, numa *dinâmica* que envolve toda a criação, afetada pelo zénite do amor de Cristo expresso sobre a Cruz.²⁸ A centralidade da noção de 'ágape', tanto nos escritos joaninos como nas epístolas paulinas, corrobora a visão teilhardiana defendida pela '*teologia ecológica*' do Papa Francisco: "nós e todos os seres do universo, sendo criados pelo mesmo Pai, estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde."²⁹

²⁵ LS §99.

²⁶ Cf. DE LUBAC, 1977, pp. 63-64.

²⁷ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le Cœur de la matière*. Les Éditions du Seuil: Paris, 1976, p. 59.

²⁸ Cf. STAUFFER, Ethelbert. "ἀγάπη". In *Theological dictionary of the New Testament*, vol. I. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, 1983, pp. 49-52.

²⁹ LS §89.

2. Teilhard e a tradição

2.1. A visão de Teilhard e a doutrina sobre a Eucaristia

Depois de percorrer algumas noções fundamentais presentes nos *corpus* paulino e joanino, podemos compreender, juntamente a Lucile Swan, o “Cristo de Teilhard”; que, no fundo, não é de Teilhard, mas antes de mais bíblico.

Como já referimos, nomeadamente ao analisar a *Epístola aos Colossenses*, a “Igreja” [ἐκκλησία] define-se, juntamente com a Criação, a partir de uma cristologia: trata-se do *Corpo de Cristo*, de um *Corpo* cuja *cabeça* é *Cristo*. Nesse sentido, as afirmações eclesiológicas, em Teilhard, são em primeiro lugar cristológicas. No fundo, deduz-se a realidade que a Igreja é (ou *deve ser*; ou *está a caminho de ser*) a partir das noções de *Cristo Universal*, *Cristo Cósmico*, *Corpo total*, *Corpo místico*, *Cristo evolutor*.

Este modo de proceder é absolutamente fiel à tradição cristã. Por isso, o P. de Lubac considera que é justo nomear Teilhard de Chardin de “hipercatólico”. Não só pelo seu modo teológico de proceder a partir da cristologia, mas também pela sua reverência em relação à Eucaristia, levando muito a sério as consequências cósmicas que a doutrina da Incarnação ligada à Eucaristia comporta.

Para o jesuíta paleontólogo, a doutrina clássica da Eucaristia afirma uma extensão da Incarnação do Verbo à matéria.³⁰ A teologia católica crê na presença *real* de Cristo na hóstia consagrada, isto é, nas espécies materiais do pão e do vinho. Teilhard insiste na palavra, hoje em desuso, de *transsubstanciação*³¹; termo canonizado em 1202 por Inocêncio III e, em 1215, pelo Concílio Lateranense IV; tendo sido reafirmado pelo Concílio de Trento, em 1555.³²

Segundo a doutrina da transsubstanciação, Deus assume as espécies do pão e do vinho, assume a matéria que se diviniza. Não se trata, portanto, de *consustanciação*, termo que significaria uma presença invisível de Deus, apesar da matéria visível não divina. A ortodoxia católica afirma uma autêntica Incarnação de Deus na matéria. É precisamente por isso – por Deus nela se tornar visível – que podemos *adorar* a hóstia consagrada.

Assim, a Eucaristia corrobora a visão teilhardiana, na medida em que afirma um assumir pleno da matéria por parte de Deus. A doutrina católica afirma a presença (qual *Parousia*) de Cristo na matéria, totalmente preenchida de Deus (Pleroma). Trata-se da Incarnação do Verbo, não num

³⁰ Cf. DE LUBAC, Henri. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Culture et Vérité: Adenne, 1989, p. 110.

³¹ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le Milieu Divin : essai de vie intérieure*. Les Éditions du Seuil: Paris, 1957, p. 154.

³² Cf. DZ §782; DZ §1642.

ser humano, mas na matéria do pão e do vinho. E, através da comunhão, as outras criaturas, nomeadamente os homens e as mulheres que nela participam, serão progressivamente integrados no Corpo de Cristo. A incorporação na Igreja, Corpo de Cristo, realiza-se pela comunhão desse mesmo Corpo, qual Deus que se faz matéria.

Para Teilhard, a doutrina católica sobre a Eucaristia vai ao encontro da sua visão, corroborando a cristificação progressiva do universo. O jesuíta francês iria certamente gostar da afirmação do Papa Francisco, segundo a qual "a criação encontra a sua maior elevação na Eucaristia."³³

2.2. A eclesiologia teilhardiana

As extensões cósmicas da Encarnação do Verbo implicadas no sacramento da Missa permitem a Teilhard ligar a natureza com Deus: mais precisamente, a História natural do universo à História de salvação. No fundo, a visão teilhardiana concebe a salvação como plena realização do cosmos. Nesse sentido, Teilhard procura conciliar a teologia cristã com a teoria da Evolução: crentes e cientistas devem coincidir no seu olhar sobre o universo, *vendo* que só a *cristogénese* permite ao universo evolutivo ser plenamente inteligível.

Para que a História do universo seja inteligível, os princípios que definem as passagens entre os vários estados evolutivos – entre os distintos filios da árvore da vida – devem atingir um ponto de cumprimento máximo (a partir do qual a Evolução, obtendo o seu zénite, termina). Visto que esse processo evolutivo formou o ser humano, Teilhard reconhece, juntamente aos cientistas do seu tempo, a presença de um processo de hominização: concebe-se o ser humano como o *universo consciente de si mesmo*.³⁴

O importante é identificar os traços característicos desse caminho, desse processo. Teilhard repara que o universo começa a partir de uma imensa pluralidade de 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 surge a molécula; assim como a célula brota, posteriormente, da respetiva organização de moléculas. Trata-se, então, de um *processo de socialização* que se acentua aquando do surgimento da vida, a *bioesfera*. Realmente, a vida multiplica-se – facto que se verifica desde a primeira célula. Como as células se multiplicam em espaços sempre finitos e limitados, essa propagação e multiplicação da vida cria a necessidade das células se associarem e se combinarem entre si. Dessa mesma associação resultam novos organismos vivos que se vão desenvolvendo, mediante semelhantes *processos de socialização*.³⁵

³³ LS §236.

³⁴ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1956, p. 244.

³⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 119-152.

Ao percorrer a *árvore da vida*, Teilhard não pode deixar de reparar como a Evolução vai escolhendo eixos privilegiados sobre os quais transita qualitativamente de grau: do filo dos peixes transitamos para o dos anfíbios, depois para o dos répteis e, por fim, para o dos mamíferos ao qual pertencemos. Ao longo deste percurso evolutivo, ao longo destas sucessivas transições, a consciência (o “dentro”) foi crescendo gradualmente, sendo sempre acompanhada pelo desenvolvimento das estruturas anatômico-biológicas (o “fora”). A passagem para estádios evolutivos superiores realiza-se, não só a partir de um verticilo “selecionado” [ao seio do filo em causa], mas também por processos de associação entre os indivíduos situados nesse mesmo verticilo.

Desta forma, Teilhard deduz duas características que caracterizam a direção do processo evolutivo: (1) em primeiro lugar, temos a **universalização**, na medida em que a Evolução se efetua pela socialização de indivíduos; (2) em segundo lugar, temos a **personalização**, visto que, a Evolução ruma verso a consciência reflexa.³⁶

O jesuíta paleontólogo não se limita a descrever a História do universo até ao ponto em que nos encontramos. Ele quer que essa História seja plenamente inteligível: quer *ver* o pleno cumprimento dos dois princípios presentes ao longo das suas etapas, a saber, a *universalização* e a *personalização*. Só o amor confere inteligibilidade a uma união (primeiro princípio) de pessoas diferentes (segundo princípio).

A Evolução continua, portanto, a partir do ser humano, mediante *processos de socialização*, já não tanto a nível biológico, mas sobretudo em termos culturais [como é próprio de níveis superiores de consciência]. Nesse sentido, o estágio seguinte ao ser humano não será o *Super-homem nietzschiano* – individualista –, mas uma *Super-humanidade*, capaz de unificar todos os homens e mulheres, respeitando as personalidades/singularidades de cada um.

Na visão teilhardiana, só o amor cristão será capaz de uma tal “unificação personalizante”. ‘Ágape’ aparece, então, como a plena consumação dos dois princípios operativos no decurso da História universal. O cristianismo torna-se, por consequência, na condição de possibilidade da Evolução poder triunfar (isto é, de ser plenamente inteligível).³⁷ Por outras palavras, depois da biosfera entramos na antropoesfera, à qual se sucede a nooesfera: o reino de formas superiores de consciência, que permitem progredir no aperfeiçoamento da união amorosa entre pessoas diferentes.

A Igreja surge, assim, não apenas como um *lugar*, mas sobretudo como uma *comunidade* consciente de que a criação ainda está por realizar. Trata-se de continuar a aperfeiçoar os dois princípios operativos na Evolução do universo: a união social/eclesial entre pessoas diferentes, pelo vínculo da caridade que é uma forma superior de consciência. A Igreja tem,

³⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 289-293.

³⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 293- 302.

portanto, a missão de orientar todas as criaturas ao Ômega do universo, a *cabeça do Corpo* que é Cristo.

No fundo, a Igreja identifica-se com o universo, visto que ambos fazem parte do mesmo *Corpo*, qual *Cristo cósmico*.³⁸ A dimensão cósmica de Cristo implica que a Igreja penetre o mesmo âmbito universal. Qual *esposa de Cristo*, a Igreja, tal como a criação, é o “eterno feminino”, o “cosmos divinizado”.³⁹ Assim, a realidade que a Igreja constitui liga-se profundamente à Encarnação do Verbo na matéria, tal como a doutrina sobre a Eucaristia afirma. A dimensão cósmica de Cristo e, conseqüentemente, da Igreja, impressionou muito Joseph Ratzinger, cujos escritos citam frequentemente o nome de Teilhard de Chardin.⁴⁰ Segundo François Euvé, trata-se de “tomar seriamente o facto da Encarnação”⁴¹, pois “a noção de Cristo Cósmico significa uma presença de Deus no mundo material.”⁴²

Além disso, ao conceber a Igreja ao seio de um processo evolutivo, Teilhard antecipou claramente um aspeto da eclesiologia do Concílio Vaticano II, expressa em *Lumen gentium* (1965). Sendo definida enquanto uma dinâmica cósmica de aperfeiçoamento e de integração de diferentes singularidades pelo *vinculum caritatis*, a concepção eclesiológica de Teilhard aproxima-se da noção de “povo de Deus através dos tempos”.⁴³

Nesse sentido, a eclesiologia teilhardiana afasta-se tanto da noção de *societas perfecta* – própria da eclesiologia católica do século XIX –, como de uma concepção de Igreja meramente *invisível* – de tendência protestante. A eclesiologia que se entrevê nos escritos teilhardianos afirma uma Igreja a ser concebida como *realidade histórica, em processo*, tão *visível* quanto a matéria do universo (tal como acontece no sacramento da Eucaristia).

Assim, além de antecipar a Constituição dogmática *Lumen gentium*, parece-me que a visão de Teilhard ainda vai mais longe. De facto, definida como sendo *Corpo de Cristo*⁴⁴, a Igreja equivale a uma comunidade que se estende, não só a todos os homens e mulheres de todas as nações do mundo [*o Povo de Deus*], mas mais largamente a todas as criaturas do universo [*o Cristo cósmico*]. Ainda não é o momento de conceber a *práxis* desta eclesiologia que eu vou nomear de “ecológica”. Por agora, o importante é perceber a teologia que a sustenta.

³⁸ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 21, note 18.

³⁹ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Écrits du temps de la guerre*. Les Éditions du Seuil: Paris, 1965, pp. 289-291.

⁴⁰ Cf. RATZINGER, Joseph. *Einführung in das Christentum*. Kösel: München, 2006, pp. 77, 222-224, 286.

⁴¹ EUVÉ, François. *Pour une Spiritualité du Cosmos : Découvrir Teilhard de Chardin*. Salvator: Paris, 2015, p. 107 [nossa tradução].

⁴² *Ibidem*, p. 111 [nossa tradução].

⁴³ Cf. LG §11 / DZ §§4127-4129.

⁴⁴ Cf. LG §8 / DZ §§4118-4121.

2.3. Teilhard e os padres gregos

A dimensão cósmica de Cristo e da Igreja, à qual Teilhard é particularmente sensível, constituiu um elemento fundamental da teologia dos padres gregos. Segundo George Maloney, Teilhard de Chardin surge em continuidade a uma longa tradição teológica, que vai de São Paulo até Máximo Confessor, passando por Irineu de Lyon, Clemente de Alexandria, Atanásio, Basílio, Gregório de Nissa e Cirilo de Alexandria.⁴⁵

Entre os padres desta lista, Teilhard cita, sobretudo, o capadócio Gregório de Nissa. O jesuíta francês nutre de uma forte sintonia com o padre grego, ao vislumbrar nos seus escritos que a salvação envolve todo o mundo, todas as criaturas (toda a matéria, portanto).⁴⁶ Por outro lado, o comentador de Teilhard, Henri de Lubac, considera que é Máximo Confessor quem mais se aproxima da visão teilhardiana.⁴⁷

Comentando o salmo 106, Gregório de Nissa refere-se explicitamente à “redenção do *Tudo* [*pan*]”, usando a imagem da “árvore” – que, para Teilhard, se adapta perfeitamente à Teoria da Evolução. Recorre-se a essa imagem, usada tanto nos escritos bíblicos como na literatura científica do tempo de Teilhard, com o intuito de expressar o progresso gradual de todos os seres criados em direção a Deus.⁴⁸

Ao adotar explicitamente a expressão de “Cristo cósmico”, Máximo Confessor expressa essa progressão, de todos os seres criados rumo à redenção final referida por Gregório de Nissa. A redenção final consiste, para Máximo Confessor, numa “união cósmica” entre Cristo e o universo. Ele insiste que, quando a humanidade se une a Deus, essa união deve ser sempre acompanhada de uma unificação de todos os elementos do universo, de todas as criaturas, com o Homem e com Deus. A “unidade cósmica” abarca, portanto, toda a criação. O *Tudo* converge para esta *unidade*, e a redenção consiste precisamente na plena realização dessa convergência.⁴⁹

Por último, resta-nos referir que, ao seio da teologia de Máximo Confessor, a *unidade cósmica* consiste num *vínculo de amor*. O *amor* (*‘ágape’*) constitui o aspeto *dinâmico* que permite ao ser humano e às criaturas de se aperfeiçoarem, unindo-se progressivamente entre elas e a Deus.⁵⁰ Nesse sentido, Teilhard de Chardin aproxima-se significativamente da teologia de Máximo Confessor, sobretudo quando se refere ao *amor* como a *energia* que possibilita a *cristificação* do universo.⁵¹

⁴⁵ Cf. MALONEY, George. *The Cosmic Christ*. Sheed and Ward: New York, 1968, pp. 14-15.

⁴⁶ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1957, p. 128.

⁴⁷ Cf. DE LUBAC, 1964, p. 63.

⁴⁸ Cf. DE NYSSE, Grégoire. *Sur les titres des psaumes*. Col. “Sources chrétiennes, n° 466”. Les Éditions du Cerf: Paris, 2002, pp. 228-229.

⁴⁹ LE CONFESSEUR, Maxime. *Mystagogie*. Col. “Les Pères dans la foi”. Migne: Paris, 2005, p. 81.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 83-85.

⁵¹ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1956, pp. 293-298.

2.4. Teilhard e a escola franciscana

A noção de *Cristo cósmico* implica uma *união* entre criação e redenção, visto que todas as coisas são criadas *através do Logos* e atingem o seu zénite em Cristo, qual *Logos Incarnado*. Criação e redenção correspondem, portanto, à *deificação* progressiva de todas as criaturas, desejada por Deus desde a origem do seu plano criador-salvador.

Nesse sentido, a escola franciscana oferece um importante contributo na afirmação da continuidade entre criação e redenção do cosmos. Para que se possa conceber o *Cristo cósmico* enquanto um *Corpo* que se estende a todo o universo, a Incarnação do Verbo deve estar irremediavelmente ligada ao projeto originário de Deus. Por outras palavras, se a Incarnação fosse única e exclusivamente motivada pela vontade de reparar/redimir o pecado cometido posteriormente à criação, então a *crístificação* do universo, cujo cume é a Parousia (isto é, a plena presença de Cristo em todas as criaturas – *Deus tudo em todos* (1 Cor 15, 28)), não faria parte do plano primordial de Deus. Faz mais sentido que essa *crístificação* – essa Incarnação, portanto – esteja em curso desde os primórdios da criação. Tal como se afirma biblicamente, Cristo é simultaneamente o *Alpha* e o *Ômega* de toda a criatura (Ap 1, 8). Ou, na terminologia paulina, o “primogênito de toda a criação” (Col 1, 15) e Aquele que, no final, irá “entregar o reino a Deus Pai” (1 Cor 15, 24).

Duns Escoto⁵² argumenta no sentido de mostrar que a Incarnação não foi motivada pelo *pecado original*, o qual não passa de um acidente no percurso do projeto criador de Deus. A Incarnação do Verbo terá sido desejada por Deus desde a origem da criação. A Incarnação de Cristo é apenas motivada pelo amor de Deus; pela Sua vontade de se unir amorosamente às suas criaturas.

A escola franciscana, sobretudo nas figuras de São Boaventura e de São Duns Escoto, opõe-se à doutrina clássica de Santo Anselmo – muito difundida, sobretudo, na tradição latina –, segundo a qual o Verbo *se fez carne* apenas com o intuito de redimir o *pecado*.⁵³ O *doctor subtil* assegura, pelo contrário, que a Incarnação só se pode explicar a partir da liberdade e do amor divinos.

Dado que a contingência do mundo é incapaz de determinar a vontade de Deus, Duns Escoto conclui que a Incarnação teria existido mesmo sem o *pecado original*. É importante notar que o teólogo franciscano não nega o papel soteriológico da Incarnação (e da cruz): Escoto considera que Cristo redime o pecado original. Contudo, devido à *grandeza* de Deus, não se pode

⁵² É interessante notar que sob a influência direta de Gregório de Nissa e Máximo Confessor (cf. JEAUNEAU, Édouard. “Introduction à l’Homélie de Jean Scot sur le Prologue de Jean”. In *Homélie sur le Prologue de Jean*, de Jean Duns Scot, in col. “Sources Chrétiennes, n° 151”. Les Éditions du Cerf: Paris, 1969, pp. 29-37).

⁵³ Cf. DE CANTORBÉRY, Anselme. *Pourquoi Dieu s’est fait homme*. Col: “Sources chrétiennes n° 91”. Les Éditions du Cerf: Paris, 1963, p. 363, 369.

afirmar que uma *ação humana* seja capaz de determinar uma *decisão divina*.

A força do seu argumento baseia-se na *omnipotência* de Deus. Dado que aquilo que é “superior” não pode ser imposto por uma “alteridade inferior”, o pecado humano não pode determinar o evento da Incarnação de Deus.⁵⁴ Numa linguagem mais filosófica, isso significa que o *pecado* apenas é um *acidente* no desenho original de Deus. De facto, se a ação humana fosse capaz de determinar a ação divina, não seria possível afirmar a liberdade infinita própria à omnipotência de Deus. Ainda mais, porque a mesma omnipotência implica que Deus poderia redimir o pecado mesmo sem recorrer à Incarnação do Verbo. Para que se possa conceber Deus como sendo infinitamente livre e Todo-Poderoso, é necessário pressupor que a Incarnação de Cristo, a *crisificação* do ser humano (e da matéria), é desejada por Deus, e executada exclusivamente pela sua graça e amor.⁵⁵

A proximidade entre Teilhard de Chardin e a escola franciscana – na figura de Duns Escoto em particular – é atestada pelo padre franciscano Gabriele Maria Allegra. O franciscano italiano e o jesuíta francês encontraram-se numerosas vezes na China, e foi precisamente a partir desses encontros que Teilhard conheceu a teologia do *doctor subtil*. Dado que a escola franciscana oferece as bases teológicas para a visão teilhardiana, seguindo a tradição da teologia dos padres capadócijs, é natural que Teilhard tenha apreciado a argumentação escotista. Trata-se de conceber uma Incarnação que se estende ao universo, e na qual consiste o cume da criação; trata-se de *ver* uma Incarnação que se realiza por *amor*, através da progressiva unificação de pessoas diferentes.

3. Teilhard e a Igreja do futuro

Depois de termos clarificado a concepção de Igreja ao seio da visão teilhardiana, fundamentando-a teologicamente com a Bíblia e com a Tradição, resta-nos entrever algumas breves intuições para a *práxis* eclesial do futuro. Por outras palavras, ao nível da *prática* – isto é, da *vida concreta dos crentes* –, que consequências comporta a *eclesiologia ecológica teilhardiana*? Afirmámos que a Igreja, enquanto Corpo de Cristo, se estende a todas as criaturas. Então, agora trata-se de vislumbrar como aplicar concretamente essa eclesiologia.

3.1. Ao encontro de uma espiritualidade cósmica

⁵⁴ Cf. DUNS SCOT, Jean. *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. Col. “Sources chrétiennes n° 180”. Les Éditions du Cerf: Paris, 1972, pp. 100-101.

⁵⁵ Cf. ALLEGRA, Gabriele. *Il primato di Cristo in San Paolo e Duns Scoto: le mie conversazioni con Teilhard de Chardin*. Assisi: Porziuncola, 2011, pp. 85-88.

Começando pela espiritualidade, o profetismo de Teilhard não deixa de ser surpreendente. O jesuíta francês antecipou realmente a sensibilidade espiritual contemporânea, própria dos homens e mulheres de hoje, inquietos em busca de uma harmonia com o universo, com a natureza, qual *cosmos sagrado*. Ao encontro dessa espiritualidade, sensível a todas as criaturas que compõem a natureza, surgem, nos escritos teilhardianos, expressões como “*despertar cósmico*” e “*comunhão com a terra*”, pela qual passa necessariamente a “*comunhão com Deus*”.⁵⁶

Estamos, portanto, diante de uma “espiritualidade cósmica”, ou “do cosmos”, fundamental para um mundo que necessita urgentemente de uma “conversão ecológica”.⁵⁷ Podemos, então, assegurar que a visão teilhardiana vai claramente ao encontro da *sensibilidade ecológica* comum aos homens e às mulheres do nosso tempo, mesmo apesar do jesuíta francês não ter abordado diretamente o tema.

Contudo, a argumentação teológica de Teilhard não se limita a vir ao encontro da sensibilidade contemporânea, mas também de a *converter*, de a *cristificar*, no sentido em que se trata, na perspectiva teilhardiana, de defender a dignidade da *Terra* sem cair numa espécie de ódio contra a *Humanidade*. A visão teilhardiana aceita plenamente a *viragem ecológica* que urge hoje em dia, mas sem diminuir a dignidade própria ao ser humano. Não existe, para o jesuíta francês, uma rivalidade, uma oposição, entre o humano e a natureza: todos estão unidos no mesmo Corpo, no mesmo universo, pertencendo todos ao mesmo Cristo.

A visão teilhardiana mostra-nos como existe uma profunda ligação entre todas as criaturas, entre cada ser humano e o resto do universo, nos seres que o compõem e ao longo da História evolutiva que o formou. Teilhard ajuda-nos a compreender como o cristianismo corrobora a dignidade intrínseca de cada criatura.⁵⁸ De facto, a dignidade intrínseca do universo, bem como a de cada criatura que o compõe, impõe-se segundo a visão teilhardiana por dois motivos fundamentais:

(1) Em primeiro lugar, porque a fenomenologia teilhardiana descreve o universo como um *processo de hominização*. Nesse sentido, na medida em que fazem parte do processo que conduziu a cada pessoa, as criaturas estão indissociavelmente ligadas a cada ser humano. Na visão teilhardiana, o ser humano é, nada mais, nada menos, que “a Evolução consciente de si mesma”.⁵⁹ Por isso, toda a História da Evolução, todas as criaturas que formam essa História universal, fazem parte de cada um de nós, que hoje nos reunimos na Igreja de Cristo.

(2) Em segundo lugar, porque a visão teilhardiana exige um aperfeiçoamento da *comunhão* entre todos os seres criados. Para que o processo evolutivo seja inteligível, tenha “sucesso”, é necessário seguir a

⁵⁶ Cf. EUVÉ, 2015, p. 60 [nossa tradução].

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 7 [nossa tradução].

⁵⁸ Princípio estabelecido pelo Catecismo Oficial da Igreja Católica (cf. LS §69).

⁵⁹ TEILHARD DE CHARDIN, 1956, p. 244 [nossa tradução].

direção rumo à *unificação pessoal* própria ao *amor* cristão. Por outras palavras, impõe-se uma comunhão cada vez mais perfeita entre todas as criaturas que constituem os membros do Corpo do *Christus Totus*. A cristificação do universo opera-se através desta *comunhão*, que não se pode limitar à comunidade dos batizados, mas deve estender-se claramente a todas as criaturas.

Nesse sentido, a teologia teilhardiana convida-nos a experienciar e a procurar uma comunhão – qual harmonia – com a natureza, seguindo os passos de São Francisco de Assis.

No entanto, devemos ter o cuidado de não cair numa qualquer espiritualidade cósmica contemporânea. Nomeadamente no que diz respeito à *Nova Era*, a espiritualidade cósmica cristã terá de ser claramente uma forma diferente de viver e praticar a harmonia com o universo. Em primeiro lugar, porque, segundo a teologia cristã, a harmonia cósmica entre todos os seres deve ser acompanhada por uma diferenciação qualitativa entre as diversas criaturas e, sobretudo, entre Deus e a criação. Em segundo lugar, porque a espiritualidade cristã procura uma harmonia com o universo que seja acompanhada de *conversão*: isto é, trata-se de mudar de vida e de transformar o mundo através da prática das virtudes; não se trata de uma espiritualidade, ao estilo *New Age*, de uma certa resignação perante a natureza ao estado em que se encontra no presente.⁶⁰

Um breve artigo, como o presente, não pode apresentar práticas precisas neste âmbito: trata-se apenas de indicar *intuições, princípios* orientadores da nossa prática espiritual. Nesse sentido, devemos afirmar que a comunhão com todas as criaturas deve realizar-se tanto na oração individual como na prática litúrgica. A comunhão com a natureza, com cada criatura, deve ser experienciada por cada crente, não só na sua oração pessoal, mas também na prática litúrgica comunitária. Se a comunhão deve ser aperfeiçoada, trata-se então de viver, sentir e praticar a comunhão com o cosmos, também através da oração comum, o culto que nos liga enquanto crentes a Deus.

Em relação à prática litúrgica, parece-nos importante notar que a expressão de uma comunhão com o universo faz-se já presente no Missal Romano da Reforma Litúrgica pós-conciliar de 1969. O “Missal de Paulo VI”, o *Novus Ordo Missae*, mais precisamente na Oração Eucarística IV, de tradição bizantina, convida-nos a rezar juntamente com toda a criação:

*"também nós
e, pela nossa voz, a criação inteira,
aclama o vosso nome,
cantando com alegria: Santo, Santo, Santo..."*

⁶⁰ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Jesus Cristo portador da água viva. Uma reflexão cristã sobre a "New Age"*. Editora Vaticana: Roma, 2003.

A “criação” é o sujeito da *Oração*. Não apenas os homens e as mulheres reunidos na assembleia orante, nem mesmo quando unidos a todos os seres humanos que percorreram a História da salvação. Muito mais do que isso, estamos aqui diante de uma comunidade estendida à “criação inteira”. É ela quem canta, com alegria, o louvor de Deus. É ela que será “liberta do pecado e da morte”.⁶¹

Para que a criação possa ter um lugar na liturgia – para que ela possa *participar* autenticamente nesta *Oração* e para que nós possamos sentir a comunhão/harmonia com as outras criaturas –, creio que se deve dar visibilidade à natureza envolvente nos espaços litúrgicos. As Igrejas, quais locais de excelência para o culto prestado a Deus, não devem ser espaços que nos façam sentir uma certa *fuga mundi* (fuga do mundo), presente em alguma ascética cristã. Trata-se de encontrar Deus, não só *no* mundo, nem só *através* do mundo, mas também *com* o mundo. Nesse sentido, parece-me que a arquitetura das Igrejas deveria ter em conta a espiritualidade cósmica, à qual somos hoje sensíveis e que é perfeitamente compatível com a tradição cristã. Espaços abertos à natureza, envolvendo as mais diversas criaturas em torno do altar. Poderemos experienciar, assim, mais facilmente uma oração e comunhão com todo o universo.

No sentido de estimular esta sensibilidade ecológica, o Papa Francisco, ao celebrar ecumenicamente o *Dia Mundial de Oração pelo Cuidado da Criação*, ousou acrescentar uma “nova obra de misericórdia”: a saber, “o *cuidado da casa comum*”. Segundo o Papa, esta obra de misericórdia é simultaneamente “*espiritual*” e “*corporal*”, dado que implica tanto uma “grata contemplação do mundo” como “gestos quotidianos (...) que procuram construir um mundo melhor”.⁶² Ser misericordioso para com a criação significa entrar em comunhão com as criaturas, mesmo não humanas. O Papa Francisco convida-nos, claramente, a viver uma espiritualidade com implicações *cósmicas*. Não é por acaso que a visão teilhardiana foi reabilitada precisamente no seu pontificado, através da autoridade própria a uma encíclica papal.

3.2. Uma extensão cósmica da responsabilidade ética

Sendo também “corporal”, a “nova obra de misericórdia” implica que a ação humana sobre a criação seja eticamente avaliada: “explorando-a [a Terra] de maneira míope e egoísta (...) é pecado.”⁶³ A natureza tem, portanto, uma dignidade intrínseca, o que faz com que cada criatura deva ser respeitada independentemente da sua utilidade para o ser humano: “o

⁶¹ Cf. CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Missal Quotidiano* (versão portuguesa). Paulus Editora: São Paulo, 2016.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Cf. FRANCISCO, Papa. *Mensagem para a Celebração do Dia Mundial de Oração pelo Cuidado da Criação*. Editora Vaticana: Roma, 1 de Setembro de 2016.

valor intrínseco do mundo” impõe limites ao “notável excesso antropocêntrico” que se verificou nos “tempos modernos”.⁶⁴

A visão teilhardiana também procura profeticamente *moderar* os eventuais excessos de *antropocentrismo*. Não se trata apenas de atenuar o antropocentrismo, atribuindo o devido valor a todas as criaturas. Trata-se também de promover uma sensibilidade ecológica equilibrada, capaz de aliar o respeito pela natureza – pela *Terra* – à legítima ambição de um desenvolvimento tecnológico-científico ao serviço de todos.

Nesse sentido, indo ao encontro da sensibilidade ecológica, Teilhard rejeita cabalmente as correntes ecologistas que concebem o ser humano e suas sociedades como inimigos da natureza.⁶⁵ O Papa Francisco também tem consciência da importância desse equilíbrio, ao aprofundar conceitos presentes no magistério de João Paulo II e de Bento XVI, tais como “ecologia humana”, “ecologia social” e “ecologia integral”.⁶⁶

Assim, em continuidade com os pontificados anteriores, o Papa Francisco reconhece a importância do progresso tecnológico-científico: “quero recolher aqui a posição equilibrada de São João Paulo II, pondo em destaque os benefícios dos progressos científicos e tecnológicos.”⁶⁷ Nessa mesma linha, o Papa (*re*)afirma o lugar privilegiado do ser humano no universo.⁶⁸

Laudato sí' segue realmente à risca a teologia do jesuíta paleontólogo, nomeadamente ao procurar um equilíbrio entre o lugar privilegiado do ser humano e o valor intrínseco de cada elemento da natureza. Na visão teilhardiana, todas as criaturas, *criadas* e *queridas* por Deus, *crisificam-se*: têm, portanto, um valor intrínseco, que não depende da sua *utilidade* avaliada em função de interesses egóticos de uma determinada sociedade humana. Contudo, a mesma *crisificação* depende da liberdade humana, mais concretamente da sua capacidade em conduzir o universo até Deus, através de vínculos de comunhão cada vez mais perfeitos.⁶⁹ O lugar privilegiado do ser humano no universo torna-se, assim, condição de possibilidade da defesa do valor intrínseco da natureza. Desta forma, o “*lugar privilegiado do Homem na Natureza*” – expressão tão teilhardiana⁷⁰ – impõe o julgamento ético das ações humanas sobre a *Terra*.

O progresso científico deve estar então ao serviço, não apenas do bem-estar exclusivo e temporário de uma sociedade humana, mas de todo o planeta, preservando-o pelo futuro da humanidade e pelo seu próprio valor intrínseco. Nesse sentido, o desenvolvimento tecnológico não é necessariamente contrário à natureza. Precisamente porque poderá sê-lo, impõe-se o julgamento ético sobre as sociedades humanas.

⁶⁴ Cf. LS §§115-116.

⁶⁵ Cf. EUVÉ, 2015, p. 155.

⁶⁶ Cf. LS §§5, 10, 142.

⁶⁷ LS §131.

⁶⁸ Cf. LS §65.

⁶⁹ Cf. EUVÉ, 2015, pp. 76, 81.

⁷⁰ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1956, p. 69.

Neste contexto, a Igreja – nas autoridades eclesiásticas reconhecidas, no seu magistério e na vida de cada crente – deverá ser capaz de promover a *conversão ecológica* de que o mundo hoje tanto precisa. Trata-se de assegurar um desenvolvimento econômico e social que seja, não apenas sustentável, mas alargado ao benefício de todas as criaturas, mesmo as não-humanas. Nesse ponto, tratar-se-á de uma conversão, e de uma reforma, também da Igreja e de cada cristão.

Conclusão

Bem antes do Concílio Vaticano II ser convocado pelo Papa João XXIII (1962), Teilhard de Chardin sonhou com um novo concílio, o qual deveria ser, para ele, um “Novo Niceia”. O primeiro Concílio de Niceia, em 325, foi essencialmente cristológico. Para Teilhard, o “Novo Niceia” também seria um *Concílio cristológico*. Mas, enquanto o primeiro Concílio teria apenas definido a relação intratrinitária de Cristo ao Pai, o “Novo Niceia” de Teilhard deveria ser capaz de expressar a relação de Cristo com o universo, qual Corpo místico.⁷¹

Apesar da eclesiologia teilhardiana antecipar certos aspectos da *Lumen gentium*, a visão teilhardiana atribui uma dimensão cósmica à Igreja, que o Concílio Vaticano II talvez tenha deixado por afirmar. É interessante notar como o Papa Francisco e o Patriarca Bartolomeu de Constantinopla, cujas preocupações em relação à ecologia são bem conhecidas, anunciaram recentemente um encontro ecumênico, a ser realizado em 2025, 1700 anos depois do “primeiro Niceia”, exatamente na mesma cidade em que o primeiro grande Concílio da Igreja teve lugar.⁷² Não será certamente o Concílio pelo qual Teilhard sonhou. Mas, provavelmente poderá ir no sentido de uma concepção *mais ecológica* de Igreja.

Esperemos que os esforços ecumênicos aumentem a consciência de uma Igreja, e de uma humanidade, profundamente ligada à natureza. O magistério do Papa Francisco, nomeadamente com a encíclica *Laudato si'*, mostra-nos que a “estrutura relacional do ser humano” é “pluri-dimensional”.⁷³ O ser humano relaciona-se “com os homens”, “com a terra” e “com Deus”⁷⁴, e realiza-se em todas essas dimensões. Por isso, a doutrina social da Igreja não se pode limitar à comunidade dos homens e das mulheres, mas deverá alargar-se mais abrangentemente a todas as criaturas, pelas quais somos particularmente responsáveis. No fundo, tudo

⁷¹ Cf. DE LUBAC, 1966, pp. 37-38.

⁷² Cf. AMBROSELLI, Mariam. “Bartolomeo e Francesco in cammino verso Nicea 2025”. In *Patriarcato latino di Gerusalemme*. 3 Luglio 2014, in <http://it.lpj.org/2014/06/03/bartolomeo-e-francesco-in-cammino-verso-nicea-2025>.

⁷³ Cf. THEOBALD, Christoph. “L’enseignement social de l’Église selon le Pape François”. In *La pensée sociale du Pape François*. C.E.R.A.S./Lessius: Paris/Namur, 2016, pp. 17-18.

⁷⁴ Cf. LS §70.

se resume na atitude que se revela capaz de olhar para as outras criaturas como *irmãos* e *irmãs*, seguindo a mística do *santo de Assis*.

No seu célebre *cântico*, São Francisco diz que Deus é “louvado pelas suas criaturas, especialmente o irmão *sol*.” O Papa Francisco inaugura a sua encíclica com a referência à “terra” no mesmo *cântico*: “Louvado seja, meu Senhor, pela nossa irmã, a mãe terra.”⁷⁵ No livro de Daniel, encontramos um *cântico* similar:

*"Sol e lua, bendizei o Senhor, exaltai-O com hinos pelos séculos;
Astros do céu, bendizei o Senhor, exaltai-O com hinos pelos séculos;
Chuva e orvalho, bendizei o Senhor, exaltai-O com hinos pelos séculos;
...
Bendiga a terra o Senhor, exaltai-O com hinos pelos séculos"*

Como podem o sol e a lua ser nossos irmãos, se não formos todos filhos do mesmo Pai? Como podem eles louvar o Senhor, senão pertencerem todos ao mesmo Corpo de Cristo que é a Igreja? Cantar o hino do profeta Daniel, rezar autenticamente a oração do *irmão de Assis*, é atingir o estado espiritual de quem percorreu todas as etapas dos *Exercícios* de santo Inácio. Nesse momento, o fundador dos jesuítas propõem a *Contemplação para alcançar o amor*: trata-se de perceber interiormente, ou seja, de *sentir*, como Deus habita todas as criaturas.⁷⁶ Esta *contemplatio* tinha um lugar absolutamente fulcral para Teilhard de Chardin. De facto, este ‘filho’ de Inácio considerava que a *Contemplação para alcançar o amor* não era apenas uma etapa dos *Exercícios espirituais*, mas um modo de vida: um estado espiritual que correspondia a amar Deus através da criação.⁷⁷

Estamos, portanto, diante de uma espiritualidade perfeitamente compatível com a tradição cristã. Uma espiritualidade que provavelmente vai implicar uma alteração do “estilo de vida” praticado nas sociedades ocidentais hodiernas, no sentido da “conversão ecológica” apregoada pelo Papa Francisco.⁷⁸

Referências

ALETTI, Jean-Noël. “Essai sur l’ecclésiologie des lettres de saint Paul”. In *Études bibliques*. Nouvelle série (60), Pendé, 2009.

⁷⁵ LS §1.

⁷⁶ DE LOIOLA, Santo Inácio. *Exercícios Espirituais*. Livraria A. I.: Braga, 1999, pp. 120-123 (EE §§230-237).

⁷⁷ Cf. LABERGE, Jacques. *Pierre Teilhard de Chardin et Ignace de Loyola : les notes de retraite (1919-1955)*. Desclée de Brouwer: Paris, 1971, p. 186.

⁷⁸ Cf. LS §§216-221.

ALLEGRA, Gabriele. *Il primato di Cristo in San Paolo e Duns Scoto: le mie conversazioni con Teilhard de Chardin*. Assisi: Porziuncola, 2011.

AMBROSELLI, Mariam. "Bartolomeo e Francesco in cammino verso Nicea 2025". In *Patriarcato latino di Gerusalemme*. 3 Luglio 2014, in <http://it.lpj.org/2014/06/03/bartolomeo-e-francesco-in-cammino-verso-nicea-2025>.

BÍBLIA do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.

CHARMETANT, Eric. "Écologie profonde: une nouvelle spiritualité?". In *C.E.R.A.S | Revue Projet*. 2015/4 N° 347, pp. 25-33.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Missal Quotidiano* (versão portuguesa). Paulus Editora: São Paulo, 2016.

DE CANTORBÉRY, Anselme. *Pourquoi Dieu s'est fait homme*. Col: "Sources chrétiennes n° 91". Les Éditions du Cerf: Paris, 1963.

DE LOIOLA, Santo Inácio. *Exercícios Espirituais*. Livraria A. I.: Braga, 1999.

DE LUBAC, Henri. *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. Éditions Montaigne: Mayenne 1962.

DE LUBAC, Henri. *La Prière du Père Teilhard de Chardin. Note sur l'apologétique teilhardienne*. Fayard: Paris, 1964.

DE LUBAC, Henri. *Teilhard : missionnaire et apologiste*. Éditions Prière et Vie: Toulouse, 1966.

DE LUBAC, Henri. *Teilhard posthume : réflexions et souvenirs*. Fayard: Paris, 1977

DE LUBAC, Henri. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Culture et Vérité: Adenne, 1989.

DE NYSSE, Grégoire. *Sur les titres des psaumes*. Col. "Sources chrétiennes, n° 466". Les Éditions du Cerf: Paris, 2002.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral*. São Paulo: Paulus/Edições Loyola, 2010.

DUNS SCOT, Jean. *Homélie sur le Prologue de Jean*. Col. "Sources Chrétiennes, n° 151". Les Éditions du Cerf: Paris, 1969.

EUVÉ, François. *Pour une Spiritualité du Cosmos : Découvrir Teilhard de Chardin*. Salvator: Paris, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si' sobre o Cuidado da Casa comum*. Editora Vaticana: Roma, 24 de Maio de 2015.

FRANCISCO, Papa. *Mensagem para a Celebração do Dia Mundial de Oração pelo Cuidado da Criação*. Editora Vaticana: Roma, 1 de Setembro de 2016.

LABERGE, Jacques. *Pierre Teilhard de Chardin et Ignace de Loyola : les notes de retraite (1919-1955)*. Desclée de Brouwer: Paris, 1971.

- LE CONFESSEUR, Maxime. *Mystagogie*. Col. "Les Pères dans la foi". Migne: Paris, 2005.
- MALONEY, George. *The Cosmic Christ*. Sheed and Ward: New York, 1968.
- MCHUGH, John. "John 1-5", in *The international critical commentary*, ed. G. Stanton. Bloomsbury T&T Clark: London/New York, 2009.
- MOONEY, Christopher. *Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ: la Révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée*. Aubier: Paris, 1966.
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Nestle-Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Jesus Cristo portador da água viva. Uma reflexão cristã sobre a "New Age"*. Editora Vaticana: Roma, 2003.
- RATZINGER, Joseph. *Einführung in das Christentum*. Kösel: München, 2006.
- STAUFFER, Ethelbert. "ἀγανάω". In *Theological dictionary of the New Testament, vol. I*. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, 1983, pp. 21-54.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le phénomène humain*. Les Éditions du Seuil: Paris, 1956.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le Milieu Divin : essai de vie intérieure*. Les Éditions du Seuil: Paris, 1957.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Écrits du temps de la guerre*. Les Éditions du Seuil: Paris, 1965.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Comment je crois*. Les Éditions du Seuil: Paris, 1969.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le Cœur de la matière*. Les Éditions du Seuil: Paris, 1976.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre; SWAN, Lucile. *Correspondance*. Namur: Lessius, 2009.
- THEOBALD, Christoph. "L'enseignement social de l'Église selon le Pape François". In *La pensée sociale du Pape François*. C.E.R.A.S./Lessius: Paris/Namur, 2016.