

Deus, história, cosmos

ISABEL VARANDA

Faculdade de Teologia (UCP) – Braga

A organização desta XXVIII Semana de Estudos Teológicos define um dos temas em estudo sob a forma de trilogia: Deus, história, cosmos. O risco de me perder neste imenso triângulo obriga-me a restringir o ângulo de abordagem da problemática. Decidi reflectir sobre um dos temas recorrentes em muitos dos novos movimentos religiosos, uns de clara referência cristã, outros não, mas uns e outros reivindicando a *figura Jesus*, ou a *figura Cristo* nos seus sistemas de pensamento. Interessa, concretamente, o inciso que relaciona Jesus Cristo com o cosmos ou, dito noutras palavras, o *Cristo cósmico*.

Vou centrar-me em dois teólogos, o jesuíta francês Teilhard de Chardin, falecido em 1955, e o dominicano Matthew Fox, um dos grandes líderes americanos das novas correntes espirituais cristãs, visto os dois se interessarem por este aspecto da Cristologia e o abordarem de forma explícita. Digase já, em abertura, que se há coincidência entre os dois, ela limita-se a estes aspectos formais, distanciando-se irredutivelmente na sistematização que um e outro oferecem sobre o tema. Teilhard de Chardin, ao longo dos seus numerosos escritos, desenvolve o tema do *Cristo Universal*, ou *Cristo Cósmico*, à luz da Sagrada Escritura e da Tradição cristã. Matthew Fox inscreve-

se claramente na dinâmica de pensamento New Age. O seu livro *The coming of the Cosmic Christ*¹, publicado em 1988, é exemplo disso.

É da mais ortodoxa Cristologia dizer que a criação, toda a criação, está constitutivamente marcada por um aspecto cristológico. A Revelação e a Tradição cristã põem em evidência a dimensão cósmica do mistério da encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo, o Verbo de Deus. No entanto, se esta extensão, de dimensões cósmicas, interpretada à luz da encarnação do Verbo de Deus, encontra precisamente nesta encarnação o seu fundamento, ela também coloca dificuldades. A principal vem da conjugação, na pessoa de Jesus Cristo, do singular e do universal. Teilhard de Chardin conhece bem esta dificuldade, não pessoalmente, visto as duas afirmações cristológicas – singular e universal – serem claramente sustentáveis no seu sistema de pensamento, mas na confusão e incompreensão que o uso da expressão Cristo universal ou Cristo cósmico suscita². Por sua vez, Matthew Fox propõe o Cristo cósmico como novo paradigma para o terceiro milénio mas, como já referimos, é-lhe difícil marcar distância de uma certa mística esotérica.

Porque a expressão “Cristo cósmico” pode conduzir ao relativismo da unicidade e da universalidade do acontecimento Jesus Cristo, a luz projectada sobre esta problemática poderá ajudar a compreender melhor a relevância da premissa cristológica para a criação.

1. À luz da encarnação

Com a encarnação do Verbo de Deus, nada mais é igual, nem nos céus que se rasgam para que Deus desça (Si 63,19b) nem na terra que recebe o Filho de Deus feito homem. O impensável acontece. Entre o Deus da filosofia, que vem à ideia, e o Deus da encarnação, que vem ao mundo, a distância é incomensurável. É a distância do amor de um Deus que, aconteça o que acontecer, jamais se fatiga das suas criaturas. Pela encarnação, Deus desposa o tempo e fecunda-o definitivamente. Incarnando na história dos humanos e do mundo transforma esta história em teofania salvífica.

¹ Harper Collins Publishers, New York. Neste estudo, seguiremos a edição francesa, *Le Christ Cosmic*, Albin Michel, Paris, 1995.

² A sua espiritualidade e o seu espírito profético e visionário mereceram censuras por parte de Roma (na década de 60), que foram retiradas posteriormente, cf. as notas de rodapé 57 e 58.

Os céus rasgam-se para que Deus venha verdadeiramente ao mundo. Já não fala pelos profetas (He 1,1), já não se manifesta por sinais (1 Cor 1,22); no recato da humildade suprema, num divino pudor, Deus faz-se homem. Nas palavras de Berdiaev, “a vinda do filho de Deus na carne deste mundo demonstra a abertura possível da carne... e a infiltração do infinito no finito”³. Nesta abertura, a carne conhece-se como terra de acolhimento, carne hospitaleira, possibilidade de habitação e de morada, não somente para o logos e a carne dos humanos, mas também para o Logos e a carne do Verbo de Deus⁴. A encarnação manifesta, assim, o carácter essencialmente aberto do cosmos e a sua capacidade de transcendência. O cosmos como carne capaz de logos, capaz de uma inteligibilidade, e verdadeiramente carne atravessada pelo Logos.

Basílio de Cesareia, numa das suas homilias sobre o Hexaéméron, diz que Deus “liga estreitamente pela lei de uma indissolúvel amizade, numa comunhão e harmonia”⁵, a criação inteira. Nos pórticos do terceiro milénio, parece oportuno redefinir a natureza e o estatuto deste laço, que sustenta em conjunto todas as criaturas de Deus. Poderemos falar de um laço crístico, como sugere Teilhard de Chardin, no qual, por excelência, toda a criação assume sentido e consistência? Ou de um lugar crístico? Como traduzir este lugar e laço crísticos na infinita diversidade do mundo? Tratar-se-á do lugar e do laço que o tempo presente procura no coração do sobressalto fundamental que o atravessa?

2. Um lugar e laço crísticos

O crístico, para Teilhard, é “o ambiente de vida engendrado no encontro entre o Cristo que emerge e um Universo que converge”⁶; Cristo que emerge no universo e o universo que converge para Cristo. Este lugar crístico é a essência do ambiente divino onde “o universo é cristificado” e “Cristo universalizado”⁷; onde as forças do céu e as forças da terra, “entre as

³ Nicolas BERDIAEV, *Esprit et liberté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1984, 73.

⁴ Adolphe Gesché propõe ver no cosmos não somente o lugar do ser humano, mas também o lugar de Deus. Mais exactamente, o lugar do seu Logos, do seu Verbo, cf. Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser. IV, Le Cosmos*, Cerf, Paris, 1994.

⁵ BASÍLIO DE CESAREIA, *Homélies sur l'Hexaéméron*, Sources Chrétiennes, 26 (texto grego, introdução e tradução de Stanislas Giet), Cerf, Paris, 19682, 149.

⁶ Teilhard de CHARDIN, *Le Christique* (1955) *Œuvres*, T. XIII, 105.

⁷ Cf. *Ibidem*, 110.

exigências cósmicas de um Verbo incarnado e as potencialidades espirituais de um universo”⁸, nos comprometem na aventura de amar Deus e de acreditar no mundo do mesmo modo que acreditar em Deus e amar o mundo.

Todavia, a questão impõe-se: que Deus o ser humano é capaz de amar e em que Deus é capaz de acreditar? Para Teilhard, “Um Deus que torne o Mundo... mais pequeno ou menos interessante do que o nosso coração e a nossa razão o descobrem, este Deus... jamais será o Deus diante do qual a Terra se ajoelhará”⁹. O ser humano de hoje não poderá acreditar num Deus que o afaste do mundo ou que, de tanto exaltar o Criador, torne o “universo insípido”. O ser humano afastar-se-á antes de um Deus demasiado separado dele e do mundo¹⁰. “Sou, por acaso, Deus apenas de perto – oráculo de Iahweh – e não Deus de longe?” (Jr 23,23).

A Tradição cristã confessa a fé no Verbo Deus por quem, com quem e para quem “foram criadas todas as coisas” e que subsiste em toda a criação (Col 1,16-17). Ele é o Verbo de Deus falado para o mundo, no princípio e pelos séculos dos séculos. O Verbo que vem ao mundo, visita-o, fala-lhe, habita-o, assumindo toda a criação através do seu *Dizer* eternamente amoroso e criador. Todavia, “poderá a virtude de Cristo estar esgotada? A sua perfeição ultrapassada? A riqueza do seu ser insuficiente para alimentar, nos novos tempos, a fome da Humanidade?”¹¹ A questão de Teilhard é pertinente diante do desfasamento entre a mensagem cristã, como é anunciada, e a condição e a consciência actuais da humanidade. Com efeito, pensa Teilhard, o nosso tempo parece ainda não ter encontrado o deus em quem colocar a sua esperança e com quem contar para recriar o mundo. Porque este mundo não quer um deus, seja Ele o próprio Deus incarnado, que se impoña do exterior como mestre e senhor. Parece, ao contrário, que só um Deus que anime o mundo por dentro, que o acolha e assuma na sua densidade de felicidade e de infelicidade, rasgando um caminho para que o ex-

⁸ *Ibidem*, 113.

⁹ IDEM, *Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux* (1919) *Œuvres*, T. XII, 401. Ao contrário, corremos o risco de dar todo o nosso amor e toda a nossa fé ao mundo por não termos um Deus capaz de se fazer amar e acreditar pelos seres humanos: “Não estará o mundo a caminho de se mostrar mais vasto, mais íntimo, mais perturbador que Jehovah? Não irá ele estilhaçar a nossa religião? Eclipsar o nosso Deus?” in IDEM, *Le Milieu Divin* (1932) *Œuvres*, T. IV, 24.

¹⁰ Cf. IDEM, *L'Âme du monde* (1918), *Œuvres*, T. XII, 257. “Para nós, o critério que decide da verdade de uma Religião não poderá ser outro senão a capacidade manifestada por esta Religião de dar um sentido total ao Universo que vamos descobrindo à nossa volta”, in IDEM, *Introduction à la Vie Chrétienne* (1944) *Œuvres*, T. X, 182.

¹¹ IDEM, *L'Âme du monde* (1918) *Œuvres*, T. XII, 253. Que deve, então, “tornar-se a nossa Cristologia para permanecer ela própria num tempo novo?”, in IDEM, *Christologie et Évolution* (1931) *Œuvres*, T. X, 95.

cesso ontológico que habita as criaturas apareça, só um tal Deus poderá ser amado pelos humanos.

O ser humano do século XXI inicia-se a um novo mundo. As descobertas da física e da cosmologia revelam-lhe dimensões cósmicas desconhecidas e mesmo impensadas. Descobrem-se, pouco a pouco, as imensas e profundas conexões que ligam a nossa experiência pessoal de um espaço e de um tempo, de uma história local, a uma dimensão planetária e esta a uma constelação cósmica. É necessário que o cristianismo considere esta nova ideia que o mundo dá de si mesmo, reajustando os seus pilares fundadores às novas exigências de sentido, de razão e de esperança.

Para Teilhard, o Cristianismo, diante do universo renovado, não pode negligenciar a dimensão cósmica do mistério de Cristo. Porque, insiste ele, o Verbo de Deus “não só incarnou a Humanidade, mas também o Universo que a Humanidade habita”¹², para atrair a si todas as coisas, pois, como explica S. Paulo, “nele aprouve a Deus fazer habitar toda a Plenitude e reconciliar por ele e para ele todos os seres” (Col 1,19-20a).

Torna-se inevitável olhar de frente a dimensão cósmica do mistério da Encarnação. Poder-se-á falar de um Cristo cósmico? Que lugar e estatuto lhe reservamos na nossa Cristologia, na nossa visão do mundo e do devir?

3. O Cristo cósmico

Quem é o Cristo cósmico?¹³ Será diferente do Cristo da encarnação? Virá substituir o presépio de Belém, a cruz do Gólgota e o túmulo vazio? Jesus Cristo, Deus feito homem ou Deus feito cosmos? O que fazer com um Cristo cósmico?¹⁴ Será Ele o Cristo da era da “religião da saída da reli-

¹² IDEM, *La Vie Cosmique* (1916) *Œuvres*, T. XIII, 67.

¹³ Para a história da noção de *Cristo cósmico*, ver J. A. LYONS, *The cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin. A comparative study*, Oxford University Press, Oxford, 1982, 7-73. Ver, também, J. McCARTHY, “Le Christ cosmique et l’âge de l’écologie. Une lecture de Col 1,15-20”, in *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994) 27-49 ; Jacques GAUTHIER, *La spiritualité de la création d’après Matthew Fox*, in Camile MÉNARD – Florent VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Fides, Québec, 1996, 137-170. Os textos de Teilhard de Chardin onde a questão do Cristo cósmico é abordada serão referidos nas notas de rodapé aos desenvolvimentos.

¹⁴ Ressente-se um certo mal-estar com esta questão. Com efeito, tal terminologia pode sugerir uma certa despersonalização da relação entre os crentes e Cristo e o próprio Jesus Cristo. Quase se tem a impressão de estar diante de um Cristo que não é o mesmo do credo Niceno-Constantinopolitano. O Cristo cósmico põe em relevo uma das dimensões da encarnação, a dimensão universal. “O que desceu é também o que subiu acima de todos os céus, a fim de plenificar todas as coisas” (Ef 4,10). Se, por um lado, pomos algumas reservas à terminologia e à realidade que é suposto abranger, por outro, temos de reconhecer que, por mais que procuremos, os nossos concei-

gião” (Marcel Gauchet), ou o Cristo da “dessecularização” (Peter Berger)? Uma nova encarnação de Deus? Um novo paradigma? Um desejo cósmico do ser humano?

3.1. O Cristo cósmico em Teilhard de Chardin

A expressão “Cristo cósmico” não aparece com frequência nos escritos de Teilhard. Ele utiliza mais a expressão “Cristo universal”, pretendendo significar o encontro profundo, íntimo e dinâmico de Cristo com o universo. Não se trata, portanto, de uma nova divindade. O Cristo universal é, para Teilhard, “a explicação inevitável do Mistério em que se resume o Cristianismo: a Encarnação”¹⁵. Pela encarnação, o Verbo de Deus inscreve-se num tempo determinado, num espaço localizado e para uma duração determinada. Deus faz-se história como todo o ser humano na terra, “tomando a semelhança humana e achado em figura de homem” (Fl 2,7). Não só Ele conduz a si todos os humanos revestidos do Homem Novo (Ef 4,24), como também recapitula em Si todas as coisas, a criação inteira: “Eis que eu faço novas todas as coisas” (Ap 21,5).

Mas, de onde lhe vem uma tal autoridade? Ele é o Ungido do Pai, “o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim” (Ap 21,6). Por um mistério de criação incessante, Ele refaz em si mesmo um novo tempo, uma nova duração e um novo espaço. O Deus historicamente incarnado enraíza-se no mundo, mas incarnando, simultaneamente, as dimensões incomensuráveis do cosmos, tornando-se assim, “o centro orgânico de todo o universo”¹⁶. Quer dizer que a significação do Verbo de Deus incarnado não se esgota no ser humano ou no planeta Terra. Cristo incarna todos os seres e todas as coisas. É assim que uma nova equação de sentido existencial e destinal se desenha através das novas dimensões teo-cósmicas que a encarnação traz ao mundo.

É tempo de a nossa Cristologia revisitare os seus pilares fundadores para estender a universalidade de Cristo às novas dimensões cósmicas. Falta per-

tos serão sempre insuficientes para dizer Deus. Utilizaremos, assim, esta terminologia como chave operatória de abordagem da dimensão cósmica da teofania definitiva em Jesus Cristo.

¹⁵ IDEM, *Comment je crois* (1934) *Œuvres*, T. X, 146.

¹⁶ IDEM, *Note sur le Christ Universel* (1920) *Œuvres*, T. IX, 39. Com a expressão *centro orgânico*, Teilhard pretende sublinhar a sustentação em Cristo Universal de toda a criação, no seu devir. Centro orgânico do Universo porque, na realidade, são todas as realidades cósmicas que convergem para o centro orgânico, não somente o ser humano ou o planeta Terra por este habitado. A realidade inteira encontra n'Ele o centro de convergência vital onde a sua existência está enraizada e toma consistência.

guntar se não será necessário ver também a transposição no sentido inverso. Transportar as novas dimensões cósmicas para a universalidade de Cristo. Parece-nos ser este o sentido. Não se trata, de facto, de fazer crescer, alargar ou distender Cristo, trata-se, bem ao contrário, de permitir à pequena estrela de Belém de irradiar em toda a sua intensidade. A luz fascinante do cosmos não poderá ofuscá-la pois é, justamente, a ela que o cosmos vai buscar a sua luz.

Por Cristo instaura-se uma nova ordem vital na criação. O sentido cósmico ou a consciência que o ser humano tem de pertencer e de se enraizar numa realidade muito mais vasta do que ele, evolui, no crente, para o sentido crístico, ou seja, para esta nova visão das relações universais que ligam as criaturas, todas as criaturas, umas às outras e o todo a Cristo, “que sustenta realmente e sem metáfora, o Universo”¹⁷. Atendamos, no entanto, ao facto desta consciência crística à escala cósmica colocar questões ao nível da incompatibilidade que parece levantar-se entre o pessoal e o universal.

Para Teilhard não passa de ‘uma simples ilusão quantitativa... que nos faz olhar como incompatível o Pessoal e o Universal’¹⁸. A Escritura e a Tradição cristã fornecem-lhe a argumentação para propor a coexistência, na mesma pessoa, do pessoal e do universal. O Filho de Deus é “o Alfa e o Ómega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim” (Ap 22,13). Em consequência, conclui Teilhard, “Para ser Alfa e Ómega, Cristo deve, sem perder o aspecto concreto da sua humanidade, tornar-se extensivo às imensidões físicas da Duração e do Espaço. Para reinar na Terra, Ele deve sobre-animar o Mundo. Nele... o Pessoal plenifica-se (ou, antes, centra-se) até se tornar Universal”¹⁹. Assim, é para Cristo que o Universo evolui, que o Universo converge e sobre quem ele se centra progressivamente. Não em alguma coisa, mas em Alguém²⁰. Ao mesmo tempo pessoal e universal, Cristo é assim a garantia de que a nossa existência pessoal não se dissolve, nem se funde, nem se despersonaliza no universo²¹. O Cristo cósmico, em

¹⁷ IDEM, *Pan théisme et christianisme* (1923) *Œuvres*, T. X, 88.

¹⁸ IDEM, *Comment je crois* (1939) *Œuvres*, T. X, 148.

¹⁹ IDEM, *Esquisse d'un Univers personnel* (1936) *Œuvres*, T. VII, 113. “No Universo só existe um centro, ao mesmo tempo natural e sobrenatural, que move... toda a Criação..., ou seja, Cristo Jesus, pessoal e cósmico”, in IDEM, *Forma Christi* (1918) *Œuvres*, T. XIII, 372.

²⁰ O Cristianismo “é por natureza a religião da pessoa”, in IDEM, *Esquisse d'un Univers personnel* (1936) *Œuvres*, T. VI, 112. “O seu Deus pensa, ama, fala, pune, recompensa como Alguém”, in IDEM, *Comment je crois* (1934) *Œuvres*, T. X, 145.

²¹ “É através daquilo que temos de mais incomunicavelmente pessoal que tocamos o Universal”, insiste Teilhard, para, mais uma vez, fazer eclodir a simpatia, fundada no crístico, que se joga entre o pessoal e o universal e

Teilhard, manifesta a significação crística do cosmos e permite-lhe falar deste cosmos em termos de “Ambiente Divino”. Ambiente Divino que é, para ele, um charme que emana no cosmos “cada vez mais luminoso e mais habitado por Deus”²². Por outras palavras, ele é a “omnipresença divina”²³, sem por isso se tornar uma atmosfera panteísta que reduza a nada a maravilhosa diferença inaugurada pelo acto criador dos começos. Ao contrário, diz ele, “O nosso Deus... impulsiona ao máximo a diferenciação das criaturas, que Ele concentra em si”²⁴.

Segundo Teilhard, só “o Cristo cósmico se torna cosmicamente possível”²⁵. Somente o Cristo cósmico revela ao ser humano o seu lugar no universo e a dimensão das suas responsabilidades²⁶. Ora, o Cristo cósmico não é um Cristo diferente do Cristo da história²⁷. Ele é aquele que reúne em si Deus, o mundo, o humano e o universo. No presépio como na cruz ou no túmulo vazio, nos caminhos de Emaús ou nos trilhos cósmicos, tudo está n’Ele, tudo vem d’Ele, tudo é para Ele. Enfim, a dimensão universal de Cristo não reduz em nada a sua dimensão pessoal. Pelo universal, Ele revela e exalta, ao mesmo tempo, “a singularidade incomunicável” de cada um de nós e revela um mundo maior que nós e para além de nós. Em consequência, Cristo provoca-nos e lembra-nos a nossa condição de seres relacionais, de seres de laços. Convida-nos também a ir mais além dos quadros estritos da nossa história pessoal para nos juntarmos à história do universo, que é, propriamente falando, a história da criação.

portanto entre a pessoa e o universo, in IDEM, *Comment je crois* (1934) *Œuvres*, T. X, 118. “O que existe de mais incomunicável, e portanto de mais precioso em cada ser, é o que faz dele um mesmo com todos os outros. Por conseguinte, é coincidindo com todos os outros que encontraremos o centro de nós mesmos”, in IDEM, *Esquisse d’un Univers Personnel* (1936) *Œuvres*, T.VI, 82. A união diferencia; este é um dos postulados de Teilhard de Chardin. A comunhão personaliza. O universal pessoal não é uma ilusão espacial ou mesmo figura de retórica; ele realiza-se efectivamente em Cristo ressuscitado. A ressurreição é “um tremendo acontecimento cósmico. Ela marca a assunção efectiva por Cristo das suas funções de Centro universal”, in IDEM, *Mon Univers* (1924) *Œuvres*, T. IX, 92.

²² IDEM, *Le Milieu Divin* (1932) *Œuvres*, T. IV, 165.

²³ *Ibidem*, 147.

²⁴ *Ibidem*, 139. “Sem mistura, sem confusão, Deus, o verdadeiro Deus cristão, invadirá o Universo sob os nossos olhos. O Universo, o nosso Universo de hoje, o Universo que nos amedrontava com a sua imensidão malsã ou a sua beleza pagã”, in *Ibidem*, 26. Não será uma originalidade do Cristianismo o feito de sustentar, em conjunto, Deus, o Humano e o Cosmos, “infinitamente diferentes, infinitamente companheiros”, como diz Gerard Leroy? Cf. Gérard LEROY, *Dieu est un droit de l’homme*, Cerf, Paris, 1988, 46.

²⁵ IDEM, *Le Christique* (1955) *Œuvres*, T. XIII, 109.

²⁶ Ele veio “trazer-nos não somente verdades novas sobre o Futuro, não somente uma vida nova..., mas um novo poder físico de agir sobre o Mundo temporal”, in IDEM, *La foi qui opère* (1918) *Œuvres*, T. XII, 350.

²⁷ “O Cristo Universal no qual se satisfaria a minha fé pessoal não é outra coisa senão a expressão autêntica do Cristo do Evangelho”, in IDEM, *Comment je crois* (1934) *Œuvres*, T. X, 149.

3.2. O “Cristo cósmico” em Matthew Fox²⁸

Matthew Fox, apesar da pretensão de se demarcar da “nova religiosidade” – que ele identifica com um “pseudo-misticismo”, que abrange os diversos movimentos de New Age: Integrista, Psicologismo, Ascetismo²⁹ – acaba por apresentar o seu livro *O Cristo cósmico* como proposta de um novo paradigma cristológico, ou seja, literalmente, “o mistério pascal de uma nova era religiosa”³⁰. O núcleo deste *mistério pascal* consiste, segundo o autor: a) na “crucifixão da Terra-mãe”, na qual vê a crucifixão do próprio Cristo; b) na “ressurreição do psiquismo humano, através de um despertar místico”; c) na “vinda do Cristo cósmico”, o único que pode curar e salvar a Terra-mãe e operar ao mesmo tempo a *metanóia* no coração do ser humano³¹. Em síntese, os três registos do mistério pascal são: “matricídio, misticismo e cosmologia”³². Segundo Fox, estes novos termos são os mais adequados, para designar “o misterioso ciclo divino da morte, renascimento e da efusão do Espírito”³³.

As reservas e a distância crítica relativamente ao pensamento deste teólogo prendem-se não só com a terminologia, na qual se evidenciam ambiguidades e derivas semânticas da especificidade dos temas cristãos, mas sobretudo com um certo abuso do mistério pascal de Jesus Cristo cuja unicidade e significação universal “representam para a tradição cristã mais do que uma crença central: estas verdades são vistas como o próprio fundamento da fé”³⁴.

É notória a preocupação de Matthew Fox em permanecer ligado aos temas da Tradição hebraico-cristã. No entanto, esta mesma preocupação está presente em numerosos movimentos religiosos “que se inspiram do

²⁸ Sem se reconhecer no pensamento New Age, o padre americano Matthew Fox inscreve-se na nova espiritualidade cristã que sacudiu os EUA nos anos 60 do século XX. Em 1978, funda em Chicago o Instituto de Espiritualidade da Cultura e da Criação (ISCC). Para ele, é urgente e fundamental visitar a noção de Cristo cósmico. É o que ele procura fazer com a proposta de um novo paradigma cristológico, enunciado no título do seu livro *The coming of the cosmic Christ*.

²⁹ Cf. Matthew FOX, *Le Christ cosmique*, op. cit., 68-74.

³⁰ *Ibidem*, 19.

³¹ Cf. *Ibidem*, 20.

³² *Ibidem*.

³³ “Bastaria que o género humano recomeçasse a crer neste mistério e escreveria uma nova página da sua história, dando um novo rosto à civilização planetária”, in *Ibidem*.

³⁴ Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (Col. Jésus et Jésus-Christ, 39), Desclée, Paris, 1989, 118. Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Iesus. Sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo na Igreja*, 2000.

fundo doutrinal hebraico-cristão e se referem essencialmente à Bíblia”³⁵, mas propõem grelhas de leitura fora da tradição exegética e hermenêutica cristãs³⁶. Matthew Fox, fazendo todos os esforços para se inscrever na Tradição, acaba por se encontrar como o equilibrista na corda. No seu pensamento, os desequilíbrios assumem com frequência o nome de concessão, relativismo e mesmo de redução do mistério central do cristianismo. Este aspecto será evidenciado mais à frente ao considerarmos a relação, estabelecida por Fox, entre o Cristo cósmico e as outras religiões³⁷.

Por enquanto, concentremo-nos na articulação entre Cosmologia, Terra e Cristo cósmico.

3.3 Cosmologia, Terra e Cristo cósmico

Não há antropologia sem cosmologia. Este postulado categórico assenta na experiência prática da nossa relação íntima com o cosmos; com efeito, estamos ligados ao cosmos, não somente por laços íntimos mas, mais do que isso, por laços constitutivos. Neste inciso, sintonizamos o pensamento de Fox, que diz: “quando uma civilização é privada de cosmologia isola-se do vasto universo e torna-se ao mesmo tempo violenta e depressiva”³⁸. Segundo ele, a religião cristã e a civilização ocidental, em geral, iluminadas pelo paradigma antropocêntrico da *Aufklärung*, afastaram-se do cosmos; este afastamento fez com que o ser humano se tenha perdido da dimensão universal da sua existência individual. Fox pensa que o cristianismo está ainda hoje sob a influência do paradigma *antropocêntrico* das Luzes e que é imperativo substituí-lo por um novo paradigma, que deve ser *cosmológico*.³⁹ Este é, no fundo, o objectivo da sua investigação: despertar e (re)fundamentar a consciência cosmológica sem a qual não se conseguirá

³⁵ Jean VERNETTE, *Jésus dans la nouvelle religiosité*, op. cit. 163.

³⁶ No que respeita ao método seguido por Fox, Bernard Besret, autor do *Prefácio ao Cristo cósmico*, constata que “por um lado, ele abandona sem hesitação a grelha que, ao longo de vinte séculos de cristianismo, marcou a nossa leitura da tradição hebraica e, por outro lado, uma parte dos textos evangélicos, para nos propor uma outra que agita a nossa compreensão destes textos tantas vezes estudados”, *Preface*, in Matthew FOX, *Le Christ Cosmique*, op. cit., 19.

³⁷ Apesar de tudo, a leitura crítica do *Cristo cósmico*, para além da simpatia pelo paradigma cósmico proposto, é particularmente sensível à “nova mística”, que Fox propõe, centrada na “Graça Original”, cf. Matthew FOX, *La Grâce Originelle*, Bellarmine-Desclée de Brouwer, Montreal, Paris, 1989.

³⁸ Matthew FOX, *Le Christ cosmique*, op. cit., 19. Fox chega a perguntar se “toda a nossa civilização não estaria deprimida *unicamente* porque está privada de uma perspectiva cósmica à escala do Cristo universal?”, in *Ibidem*. Sublinhamos o *unicamente*, pois não será este aspecto a única razão, mesmo sendo uma.

³⁹ Cf. *Ibidem*, 24.

aprender as “verdadeiras implicações” do novo paradigma do “Cristo cósmico”. Ora, redescobrir uma consciência cosmológica é descobrir um cosmos “próximo da pessoa humana”; proximidade que se traduz em *conhecimento*, *comunhão* e *admiração*. Para Fox, uma “cosmologia eficaz” deve comportar: “um saber científico (*conhecimento* da criação); uma experiência mística (*união* com a criação e os seus mistérios insondáveis) e uma expressão artística (resultante do sentimento de *fascinação* diante da criação)”⁴⁰. Significa que uma mística da criação deve ser profundamente cosmológica. Ela supõe entrar nos mistérios do cosmos e a partir daí experimentar compaixão, no sentido de uma “consciência aguda” de estar intimamente ligado a todos os seres e de ser afectado por eles.

Importa atender ao facto de a cosmologia e a mística propostas por Fox estarem profundamente marcadas por uma preocupação ecológica fundamental. É, aliás, um pesadelo ecológico que se encontra na origem da redacção do seu livro. Num sonho, Fox vê a “impiedosa crucifixão da Terra-Mãe”, a “agonia da mãe”, “o assassinio da mãe”⁴¹, que é também o assassinio da ecologia, da geografia, do ser humano e de Deus⁴². Ele descreve a crise ecológica do planeta numa linguagem traumatizada e traumatizante, típica de certas correntes catastróficas e apocalípticas. A extensão da catástrofe é tanto mais imensa quanto, diz Fox, associada à “agonia da mãe-terra”, as nossas outras “mães” agonizam: “a criatividade e a imaginação humanas... a sabedoria... a juventude... as culturas pré-industriais... a Igreja... o espírito de compaixão”⁴³.

É altura de dizer que este estilo de linguagem, assumido por Fox, é constrangedor, mesmo se este exagero dramático pode servir para exprimir a consciência de um verdadeiro mal-estar no planeta Terra. Perguntamos se o pan-agonismo, descrito por Fox, não poderá esbater e mesmo ocultar a singularidade crucial das verdadeiras agonias, travessias obrigatórias do ser vivo, e banalizar a compaixão, porque privada de um face-a-face concreto, de um rosto agónico singular.

⁴⁰ *Ibidem*, 120.

⁴¹ *Ibidem*, 33-57.

⁴² “A espécie humana está à beira de cometer um matricídio que é também um ecocídio, um genocídio, um suicídio e mesmo um deicídio”, in *Ibidem*, 37.

⁴³ *Ibidem*, 37-56. Fox conclui: “um crime extremamente grave está em curso contra todas as nossas mães: a terra, o cérebro, a criatividade, a religião, a sabedoria, a compaixão. A condenação à morte do princípio maternal afecta igualmente a juventude e mesmo a paternidade”, in *Ibidem*, 57.

No entanto, convém constatar que Matthew Fox não se instala num pessimismo irreversível: “a nossa Mãe agoniza, mas não está morta”⁴⁴, diz ele. A Terra pode ser curada e salva pela emergência de uma nova mentalidade e de novos comportamentos que favoreçam “a vida e a saúde”. Portanto, a chave está numa nova mística que descubra, venere, admire e cante a sacralidade da criação. Porque cada criatura é sagrada, conclui ele. Fox não diz em que sentido preciso o termo sagrado deve ser compreendido⁴⁵, mas descreve-o. Para ele, tudo é sagrado e deve “despertar” em nós o “respeito” e a “veneração”. Dizendo toda a criação sagrada, Fox pretende sublinhar a “santa omnipresença do Ser divino em todas as coisas”⁴⁶, ou seja o panteísmo. Diz ainda que, para sublinhar no Ocidente esta presença de Deus em todas as coisas, o termo “Cristo cósmico” parece o mais adequado.

4. Dificuldades relativas ao “Cristo cósmico”

Jean Vernette⁴⁷ aplica-se a analisar o lugar de “Jesus na nova religiosidade”⁴⁸. Para ele, uma das grandes dificuldades que se colocam “às gnosés contemporâneas” consiste em sustentar a realidade histórica de Jesus. Elas interessam-se mais pela significação simbólica e intemporal de que Jesus é portador. Em consequência, operam “uma dissociação radical entre o Jesus (os Jesus) da Galileia e o Cristo cósmico, entre o homem de Nazaré e o Cristo metafísico”⁴⁹. Será isto a versão contemporânea das controvérsias cristológicas dos primeiros séculos? ou trata-se, apenas, da reedição actualizada da problemática bultmaniana acerca do Jesus da história e do Cristo

⁴⁴ *Ibidem*, 57-58.

⁴⁵ A originalidade da doutrina cristã da criação não passa pelo reconhecimento da sacralidade (ambígua) das criaturas, mas pelo reconhecimento da sua santidade e da sua vocação e destino de salvação. Cf. Isabel VARANDA, *Sagrado, santo, salvo. Critérios para um discernimento em registo cristão*, in: *Didaskalia* XXXIII / 1-2 (2003) 383-401 (*In Memoriam* Professor Doutor P. Isidro Alves).

⁴⁶ Matthew FOX, *Le Christ cosmique*, op. cit., 27.

⁴⁷ Ao longo das últimas décadas, Jean Vernette tem sido um dos principais investigadores do fenómeno religioso. Especialista reconhecido, responsável do grupo nacional “Pastoral e Seitas” da Conferência Episcopal Francesa, publicou numerosos estudos neste domínio; referimos apenas alguns títulos: *Au pays du nouveau sacré. Voyage à l'intérieur de la jeune génération*, Centurion, Paris, 1981; *Sectes et réveil religieux. Quand l'occident s'éveille...*, Éditions Mulhouse, 1976; *Des chercheurs de Dieu «hors frontières». Le phénomène des sectes. Le retour du religieux. Prophètes ou imposteurs? Ceux qui croient autrement*, Desclée de Brouwer, Paris, 1979; *Formes archaïques du retour du religieux. La séduction de l'occulte et de l'étrange* in *Études* 362, 1 (1985) 75-88 ; *Occultisme, magie, Envoûtements*, Éditions Salvator, Mulhouse, 1986 ; *Le Nouvel âge. À l'aube de l'ère du Verseau*, Pierre Tequi, Paris, 1990.

⁴⁸ *Jésus dans la nouvelle religiosité*, op. cit..

⁴⁹ *Ibidem*, 197-198.

da fé? O discernimento impõe-se. A dinâmica dos movimentos da “nova religiosidade” não visa uma melhor abordagem do mistério da revelação em Jesus Cristo. Ela procura os rostos de Jesus que lhe convêm para justificar o seu discurso. Trata-se, neste caso, de um processo de apropriação, de recuperação e de manipulação que culmina num “caleidoscópio de rostos de Jesus”. Desta feita, “o rosto daquele que é o Ícone – a Imagem – do Pai, na grande tradição cristã, quebra-se em mil pedaços, deslocado ao sabor da ideologia religiosa de cada um”⁵⁰. Incurrendo em graves erros sobre Jesus Cristo, a nova religiosidade diz, paradoxalmente, alguma coisa de verdadeiro sobre ele. Por um lado, sublinha o seu misterioso e inesgotável “poder de atracção” e, por outro, a resistência do mistério Crístico a toda a tentativa de apropriação⁵¹. E isto é próprio de Deus.

Estas precisões de Jean Vernet podem ajudar-nos a compreender melhor a posição cristológica de Matthew Fox. Certo, este não ignora as derivas sobre Jesus⁵² que pululam nas novas formas de religiosidade. Ele tenta mesmo distanciar-se delas, mas sem sucesso. Escreve: “uma teologia do Cristo cósmico deve apoiar-se sobre Jesus histórico, sobre as suas palavras, os seus actos de libertação... sobre a sua vida e a sua *ortopraxis*. O Cristo cósmico, insiste ainda Fox, não é uma doutrina à qual se adere ou que se põe simplesmente em prática em detrimento do Cristo histórico”⁵³. Todavia, em nenhum momento Fox diz que o Jesus histórico é Jesus Cristo. Na sua perspectiva, o coração do Cristianismo não está no mistério da encarnação e no mistério pascal de Jesus Cristo, mas no Cristo cósmico com quem a religião cristã “perdeu contacto”⁵⁴, ao longo dos séculos. Diante desta leitura, decorre a necessidade de averiguar que imagem de Jesus histórico está subjacente ao seu pensamento.

Para Fox, o nome de Jesus remete a um acontecimento no tempo e na história. Cristo, por seu lado, refere-se ao espaço cósmico. Mas, a objecção

⁵⁰ *Ibidem*, 281. “O não reconhecimento de Jesus-Cristo como Filho de Deus e Salvador do mundo, bloqueia o acesso ao mistério de Jesus-Cristo”, diz Joseph DORÉ, *Prefácio*, in Jean VERNETTE, *Jésus dans la nouvelle religiosité*, *op. cit.*, 12.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, 282.

⁵² “Na reflexão teológica contemporânea é frequente fazer-se uma abordagem de Jesus de Nazaré, considerando-o uma figura histórica especial, finita e reveladora do divino de modo não exclusivo, mas complementar a outras presenças reveladoras e salvíficas. O Infinito, o Absoluto, o Mistério último de Deus manifestar-se-iam assim à humanidade de muitas formas e em muitas figuras históricas: Jesus de Nazaré seria uma delas. Mais concretamente, seria, para alguns, um dos tantos vultos que o Logos teria assumido no decorrer dos tempos para comunicar em termos de salvação com a humanidade”, in CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Iesus. Sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo na Igreja*, nº 9.

⁵³ Matthew FOX, *Le Christ cosmique*, *op. cit.*, 121.

⁵⁴ *Ibidem*, 26.

é imediata, poder-se-á falar de Jesus no tempo sem falar de Jesus no espaço? Será que o Verbo de Deus ao incarnar um tempo não incarna necessariamente uma espacialidade? Uma tal dissociação – espaço/tempo, Jesus/Cristo – será sempre arbitrária, mesmo quando justificada pela intenção do autor de tomar Jesus ou o Cristo isoladamente sem que esta metodologia atente contra a essência do cristianismo. A proposta é insustentável, pois a originalidade cristã não está em Jesus e também não está em Cristo. A originalidade cristã assenta no acontecimento Jesus Cristo⁵⁵. “O profeta Jesus”, como Fox lhe chama muitas vezes⁵⁶, designa um outro que não o Jesus de Jesus Cristo. Não é a profecia que é próprio de Jesus (Ele realiza as profecias); o que lhe é próprio é a epifania. Ora, sobre esta dimensão epifânica do acontecimento Jesus Cristo, Fox faz silêncio total.

Evidenciadas algumas das dificuldades que a cristologia de Matthew Fox nos coloca, elas ajudam a compreender melhor os limites e ambiguidades do paradigma do “Cristo cósmico”.

5. O paradigma do Cristo cósmico

A suspeita lançada, em 1962, sobre a cristologia de Teilhard de Chardin⁵⁷, no que ela deixa supor de uma “natureza” cósmica de Cristo, para além da sua natureza divina e da sua natureza humana⁵⁸, é ainda mais pertinente em relação à cristologia de Fox. Salvaguardadas as distâncias irreduzíveis entre o pensamento de um e de outro, um e outro, todavia, enredam-se na armadilha de uma linguagem ambígua. Uma coisa é sublinhar a dimensão cósmica da Encarnação do Verbo de Deus em Jesus Cristo –significação universal do acontecimento Jesus Cristo, atestada nos hinos cristológicos do Novo Testamento (cf. Fl 2,1-24; Col 1,15-20; Ef 1,3-14;

⁵⁵ “O magistério da Igreja, fiel à Revelação divina, afirma que Jesus Cristo é o mediador e o redentor universal”, in CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Iesus. Sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo na Igreja*, nº 11.

⁵⁶ Cf. Matthew FOX, *Le Christ Cosmique*, op. cit., 208, 211, 238, 239.

⁵⁷ Cf. *La Documentation Catholique* 59 (1962) 950-956.

⁵⁸ “No Cristo total (sobre este ponto a tradição cristã é unânime) não está somente o Homem e Deus. Existe ainda Aquele que, no seu ser ‘teândrico’, reúne toda a criação: ‘in quo omnia constar’. Até aqui, e apesar do lugar dominante que S. Paulo lhe dá na sua visão do mundo, este terceiro aspecto ou função – ou mesmo, num sentido verdadeiro, esta terceira ‘natureza’ de Cristo (natureza nem humana, nem divina, mas ‘cósmica’) ainda não chamou a atenção explícita dos fiéis e dos teólogos”, in Teilhard de CHARDIN, *Le Christique* (1955) *Œuvres*, T. XIII, 107.

Hb 1,1-4; Jo 1, 1-18; Ap 1,5-13), do qual a tradição patrística e a mística medieval fazem eco – outra coisa é falar em termos de “Cristo cósmico”.⁵⁹

Matthew Fox vai buscar ao biólogo Gregory Bateson a questão de saber “qual é a estrutura que liga” todas as criaturas vivas. Para ele, esta estrutura é o Cristo cósmico⁶⁰. No Cristo cósmico entra, diz ele, a dimensão de espaço cósmico, de estrutura que liga, “de receptáculo arquetipo do sentimento religioso cósmico”⁶¹, de “noção arquetípica, exprimindo o facto de todos termos recebido uma unção real, sacerdotal ou messiânica”⁶². Esta linguagem não poria problema se representasse, de forma clara e rigorosa, uma nova forma de afirmar a unicidade e universalidade do acontecimento crístico. Ora, Fox não nos tranquiliza neste aspecto. A sua linguagem tem marcas claras de um vocabulário esotérico e a unicidade do acontecimento crístico não fica de forma alguma salvaguardada. É verdade que a tradição de Israel, nos seus Profetas e em algumas das suas expectativas messiânicas, não está desprovida de uma consciência religiosa cósmica, mas ela não contém, seja sob que forma for, uma teologia do Cristo cósmico, do qual só o acontecimento Jesus Cristo dará o sentido e a plenitude.

Fox relativiza a originalidade e a singularidade da dimensão universal de Cristo. O Cristo cósmico, diz ele, “não é de forma alguma uma invenção cristã ou uma posse exclusiva do cristianismo. Os profetas e os escritores sagrados do Antigo Israel, da mesma forma que os profetas de outras religiões (em particular a dos Índios da América) falam todos mais ou menos de um Cristo cósmico (ou de uma Sabedora cósmica) entre nós”⁶³. A bem entender a afirmação de Fox, para além do Cristianismo, outras religiões seriam cristãs (anónimas). A questão surge, então, inevitável: mas, cristãs de que Cristo? Indiscutivelmente, esta questão releva de uma teologia das religiões e inscreve-se na complexidade do diálogo inter-religioso. Mas, haverá ainda possibilidade de diálogo a partir do nivelamento das diferentes “verdades” propostas? O que sabemos, e não é insignificante, é que a abolição da diferença gera indiferença. Ora, só “uma teologia das religiões diferenciada, que assente na sua própria pretensão à verdade, é a base de todo o diálogo sério

⁵⁹ Ver Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, op. cit., 118-119.

⁶⁰ “O Cristo cósmico personaliza e localiza a experiência da estrutura que liga tudo no universo de uma forma supremamente pertinente”, in Matthew FOX, *Le Christ Cosmique*, op. cit., 200.

⁶¹ *Ibidem*, 238.

⁶² *Ibidem*, 310.

⁶³ *Ibidem*, 20.

e o pressuposto necessário para compreender a diversidade das posições e os seus meios culturais de expressão”⁶⁴.

Matthew Fox inscreve-se numa linha teológica pluralista. A preocupação ecuménica (no sentido universal da expressão) e o sincretismo religioso que pratica comprometem-no com concessões que minam, de forma insidiosa, a sua teoria. “Se o termo (Cristo cósmico) pode perturbar a eclosão universal do ecumenismo, poder-se-ia utilizar a expressão equivalente ‘sabedoria cósmica’ ”⁶⁵, escreve ele. Fox vê no “Cristo cósmico” a “estrutura” que permite e opera a “concordia” entre todas as religiões do mundo: “hinduísmo, budismo, islão, judaísmo, taoísmo, xintoísmo, cristianismo, em todas as suas formas, animismo e religiões que veneram uma deusa-mãe”⁶⁶. O Cristo cósmico será, assim, o arquétipo colectivo, uma sabedoria cósmica, um ‘óleo’ (*christo*, aquele que foi ungido) que lubrifica as articulações entre “as tradições, as pessoas e todos os seres na sua variedade e dissemelhança”⁶⁷.

Conclusão

Percebe-se que o pensamento de Matthew Fox não encontra facilmente lugar na Tradição e na Cristologia cristãs. Se Fox tem razão quando diz que “o sol não é mais luterano do que a lua é taoista; o oceano não é mais judeu do que as florestas são católicas”⁶⁸, ao falarmos de Jesus Cristo, em quem e por quem o próprio Deus se manifesta, “de uma maneira que é decisiva e não pode ser nem ultrapassada, nem repetida”, já não podemos dizer que Ele é mais um Profeta, como Mohammed, ou um Iluminado, como Siddharta Gautama.

Se se tratasse somente de uma questão de linguagem, não teríamos dificuldade em aceitar o termo “Cristo cósmico”, mas a questão é mais con-

⁶⁴ *Le christianisme et les religions non chrétiennes*, in *La Documentation Catholique* 2157 (1997) 328. Ver também Jacques DUPUIS, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, op. cit.; Gilles LANGEVIN – Raphaël PIRRO (dir.), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*, Éditions Bellarmin, Québec, 1991.

⁶⁵ Matthew FOX, *Le Christ cosmique*, op. cit., 312.

⁶⁶ *Ibidem*, 309. O Cristo cósmico como “sabedoria universal chama todos os filhos de Deus: que os taoístas bebam da minha água... que os muçulmanos bebam, que os judeus, os budistas, que os cristãos e os autóctones bebam”, in *Ibidem*, 313.

⁶⁷ *Ibidem*, 310.

⁶⁸ *Ibidem*, 309.

siderável; trata-se da identidade de Jesus Cristo e da sua significação. A este nível, o pensamento de Matthew Fox não pode deixar de suscitar sérias reservas. Por seu lado, a obra de Teilhard de Chardin merece ser revisitada.

Tendo em conta tudo o que foi apontado, apesar de todas as ambiguidades, perversões e manipulações, não há razão para hesitar na afirmação de que a dimensão cósmica de Jesus Cristo se inscreve na mais legítima e autêntica Tradição cristã. A teologia cristã, hoje como ontem, não pode ignorar esta dimensão cristológica.