



SEÇÃO: TEMÁTICA LIVRE

Concílio Vaticano II, *aggiornamento* e diálogo: novos ares na relação entre magistério da Igreja e ciências naturais

Vatican Council II, aggiornamento and dialogue: new airs in the relationship between Church magisterium and natural sciences

Concilio Vaticano II, aggiornamento y diálogo: nuevos aires en la relación entre el magisterio de la Iglesia y las ciencias naturales

Tiago de Fraga Gomes¹

orcid.org/0000-0001-5437-2318

tiago.gomes@pucrs.br

Daniel D'Agnozzuzzo

Zatti¹

orcid.org/0000-0002-1110-0256

daniel.zatti@gmail.com

Recebido em: 29/07/2021

Aprovado em: 16/08/2021

Publicado em: 27/09/2021.

Resumo: O *aggiornamento* eclesial intencionado pelo Concílio Vaticano II aprofunda a autoconsciência da Igreja em ser serva da humanidade. Essa nova postura propicia que a igreja se aproxime e dialogue com a sociedade contemporânea. A presente pesquisa pretende abordar, brevemente, o impulso conciliar e pós-conciliar na relação entre o magistério da Igreja e as ciências naturais. Para isso, percorre o cenário pré-conciliar a partir de alguns pronunciamentos oficiais do magistério eclesial, os quais refletem uma postura paradoxal de desconfiança e abertura. Em seguida, o foco é o Concílio Vaticano II, especialmente a *Gaudium et Spes* que reconhece a autonomia das realidades terrenas como paradigma da relação entre o magistério eclesial e as ciências naturais. Por fim, são analisados alguns textos magisteriais pós-conciliares até o presente.

Palavras-chave: Ciência naturais. Diálogo. Concílio Vaticano II. Magistério. Igreja.

Abstract: The ecclesial *aggiornamento* intended by the Second Vatican Council deepens the church's self-awareness in being a servant of humanity. This new posture allows the Church to approach and dialogue with contemporary society. The present research intends to approach, briefly, the conciliar and post-conciliar impulse in the relationship between the church magisterium and the natural sciences. For this, the pre-conciliar scenario is covered based on some official pronouncements of the ecclesial magisterium, which reflect a paradoxical posture of distrust and openness. Then, the focus is the Second Vatican Council, especially *Gaudium et Spes*, which recognizes the autonomy of earthly realities as a paradigm of the relationship between the church's magisterium and the natural sciences. Finally, some post-conciliar magisterial texts up to the present are analyzed.

Keywords: Natural sciences. Dialogue. Second Vatican Council. Magisterium. Church.

Resumen: El *aggiornamento* eclesial propuesto por el Concilio Vaticano II profundiza la autoconciencia de la Iglesia como servidora de la humanidad. Esta nueva postura permite a la Iglesia acercarse y dialogar con la sociedad contemporánea. La presente investigación pretende abordar brevemente el impulso conciliar y posconciliar en la relación entre el magisterio de la iglesia y las ciencias naturales. Para ello, viaja por el escenario preconiliar de algunos pronunciamentos oficiales del magisterio eclesial, que reflejan una postura paradójica de desconfianza y apertura. Luego, el foco es el Concilio Vaticano II, especialmente *Gaudium et Spes*, que reconoce la autonomía de las realidades terrenas como paradigma de la relación entre el magisterio de la iglesia y las ciencias naturales. Finalmente, se analizan algunos textos magisteriales posconciliares hasta la actualidad.

Palabras clave: Ciencias naturales. Diálogo. Concilio Vaticano II. Magisterio. Iglesia.



¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil.

Introdução

Quando se toca nas relações entre fé e ciências naturais, de início, é preciso salientar que, a rigor, ninguém crê ou deixa de crer em Deus por causa da ciência; da mesma forma, ninguém deixa de ser cientista por causa da fé ou da descrença (ZILLES, 2004a, p. 153). Pelo seu próprio estatuto epistemológico, as ciências modernas não têm competência técnica para provar ou negar a transcendência do ser humano ou a existência de Deus (ZILLES, 2011, p. 41). Além disso, "a ciência autêntica, refletida, prudente, consciente de seus limites e de sua parte de hipóteses, não contradiz a fé" (RAHNER, 1971, p. 13). Sendo assim, não é possível substanciar a ciência como sujeito absoluto do conhecimento imanente e transcendente, independente de vínculos históricos e sociais. A própria evolução da compreensão da historiografia das ciências naturais revela que toda ciência é sempre uma elaboração de homens de seu tempo (PAIVA, 2000, p. 13). Contudo, percebe-se, atualmente, os efeitos avassaladores que o Iluminismo imprimiu no plano intelectual das relações entre fé e ciência: "daquela época em diante, passou-se a considerar sinônimas as palavras teologia (ou religião) e atraso" (STROEGER, 2002, p. 11), o que acabou por sedimentar muitos preconceitos.

Nesse sentido, a história da relação entre Igreja e ciências naturais não decorreu de forma tranquila e sem embates. A relativa pacificidade teórica que se tem hoje não foi alcançada sem grande esforço por parte da teologia e do magistério da Igreja. Em termos sintéticos, pode-se classificar essa história de algumas décadas em quatro fases: na primeira, está o princípio da grande crise, cujas consequências se percebem até hoje: o caso Galileu Galilei. Infelizmente, a atitude de Roma não se modificou com facilidade perante a ciência, mas se enrijeceu ainda mais com o progresso tecnocientífico (KÜNG, 2011, p. 19). A partir desse marco, a teologia perde espaço para a ciência em um momento em que ainda havia nela pretensão à totalidade do conhecimento.

Em seguida, com o desenvolvimento da teoria da evolução das espécies, houve muitas reações

negativas nos ambientes católicos, trazendo a dificuldade na aceitação de uma nova antropologia nascente. As argumentações eram de espécie científica, quando os teólogos (mas também muitos cientistas) afirmavam que a teoria não era digna de credibilidade filosófica – apelando-se para a contradição dos princípios fundamentais de causalidade – e teológica, ao considerar as narrativas do Gênesis sobre a criação, com uma visão fixista do universo. É uma fase de confronto, divisão e distinção, cujos resultados ainda são perceptíveis (SOUZA, 2007, p. 47). A segunda fase foi marcada por um maior esclarecimento científico e uma visão mais dinâmica da realidade. A maior parte dos teólogos permanece contra a teoria da evolução, mas não se fala mais em heresias ou em oposição à fé. Nessa época, entra em cena aquele que ainda é o maior referencial no diálogo entre cristianismo e ciência: Pierre Teilhard de Chardin. Os estudos desse jesuíta e paleontólogo francês, trouxeram uma nova compreensão sobre a relação entre fé e ciência, pois Teilhard de Chardin centra a sua visão da fé cristã a partir, tanto da revelação, quanto dos dados teóricos apontados por Darwin (SOUZA, 2007, p. 48).

A terceira fase foi marcada pela abertura do magistério e dos teólogos em relação à evolução, pois estes estavam mais ambientados ao assunto e portando novos instrumentais teóricos, como os dados das ciências naturais – arqueologia e a própria biologia – e o estudo dos gêneros literários bíblicos por parte da exegese. Um ponto decisivo foi a publicação da Encíclica *Humani Generis* pelo papa Pio XII em 1950 (SOUZA, 2007, p. 48-50). E pode-se dizer que a última fase se estende até a atualidade, em que a paz e o diálogo entre fé e ciência se tornam possíveis. Mesmo tendo deixado a questão científica para os cientistas, a teologia pós-conciliar dialoga, a partir de seus conteúdos de fé, com a totalidade da investigação científica. Se percebe o crescimento no interesse pela mútua relação e inúmeros centros de pesquisa surgem para levar adiante a transdisciplinaridade da temática (SOUZA, 2007, p. 50-52).

1 A revolução científica pré-conciliar

A ambivalência da posição magisterial em relação à ciência moderna infelizmente marcou os últimos séculos desse tenso relacionamento. A chamada "revolução científica" marca um novo paradigma a partir do séc. XVIII e são compreensíveis as tensões existentes. O método próprio das ciências naturais não lhe permite trabalhar com conceitos cristalizados, já que basta um dado contraditório para derrubar uma teoria. É nessa dinâmica que a ciência avança, e isso contrasta com as afirmações dogmáticas, definidas e imutáveis. Nesse contexto, se torna lógico conceber uma história de relações complexas. Veremos, porém, que ao longo dos séculos, sempre houve a preocupação de manter acesa a chama da proximidade.

Importante salientar que o vínculo entre o ateísmo e o processo subsequente de secularização data do séc. XVIII, período em que David Hume, D'Alembert, D'Holbach e outros filósofos argumentam a partir da ciência contra a teologia. Partiam do pressuposto de que uma vez explicado por Newton e seus sucessores os processos físicos regentes do mundo, Deus não teria um papel a ser desempenhado no universo. Laplace bem resumiu esse espírito: "Não tive necessidade dessa hipótese". Posteriormente, a rejeição por Kant das provas racionais da existência de Deus ampliou a crise entre teologia e ciência. Outro importante ponto de impacto foi a questão darwiniana, deslocando o debate da filosofia para a biologia. No séc. XIX o determinismo da física materialista negou a liberdade do homem, enquanto o caráter aleatório das mudanças genéticas e da seleção natural fazia da humanidade um produto do acaso (PUDDEFOOT, 2004, p. 384-385).

No período do pontificado de Pio IX (1846-1878), com seus pronunciamentos e decisões oficiais e de caráter universal, foram elencados oitenta "erros modernos", no seu *Silabo*. Surpreende, por ser um período de discussões e controvérsias teológicas a respeito dos dados das ciências, que nenhum deles faz referência à teoria da evolução. No Concílio Vaticano I (1869-1870), porém, há a condenação do que poder-se-ia chamar de "evolucionismo panteísta", se referindo à

crença na emanção das coisas finitas, corpóreas e espirituais através da essência divina, negando, por conseguinte, a criação (FREIRE-MAIA, 1986, p. 124). A Encíclica *Dei Filius*, deste Concílio, em seu primeiro capítulo, trata sobre a questão da criação. Ela se torna uma referência sobre o tema, pois encerra um período de longos debates doutrinários internos à teologia, especialmente ligados às correntes filosóficas do séc. XIX (EUVÉ, 2006, p. 35). Procura defender duas posições, para articular fé e razão. A primeira, é a possibilidade de um conhecimento natural de Deus, ou seja, é responsabilidade do homem dar o livre ato de fé. A segunda, é a afirmação da necessidade de uma revelação sobrenatural, "pois Deus, em sua infinita bondade, ordenou o ser humano a um fim sobrenatural, ou seja, a participação nos bens divinos que superam absolutamente aquilo que pode apreender o espírito humano" (DH 3005).

Leão XIII (1878-1903), na Encíclica *Immortale Dei*, dirige-se amistosamente aos pesquisadores e cientistas, incentivando-os no desenvolvimento das pesquisas científicas, na certeza de que todo conhecimento da verdade aproximará o ser humano de Deus. Seguindo nos mesmos passos, ao se referir aos livros da Sagrada Escritura, a *Resposta da Comissão Bíblica*, de 23 de junho de 1905, posteriormente aprovada por Pio X, afirma que estes não narram, às vezes, uma história propriamente dita e objetivamente verdadeira, mas apenas uma aparência de história para dar a entender algo que é alheio à significação propriamente literal ou histórica das palavras (FREIRE-MAIA, 1986, p. 125).

O Decreto *Lamentabili*, do Santo Ofício, de 3 de julho de 1907, condena 65 "erros modernistas". Um deles é o pensamento de que a Igreja se mostra hostil ao progresso das ciências naturais e teológicas. Na Encíclica *Pascendi*, de Pio X, faz-se uma distinção entre as áreas da ciência e da fé, donde se conclui que não pode haver conflito entre elas (FREIRE-MAIA, 1986, p. 125). Cabe dizer que esse período dá origem a um profundo espírito de retorno às fontes e à pesquisa das Escrituras. Se a crise modernista afetou por muito tempo o clã dos pesquisadores católicos – historiadores

e exegetas – não impediu o desenvolvimento do extraordinário movimento de retorno à Igreja primitiva e às fontes do Evangelho que se operou, na mesma época, entre os jovens intelectuais que não se satisfaziam nem com o cientificismo irreligioso, nem com o materialismo simplista e nem com o anticlericalismo estreito de tanta gente (PIERRARD, 2010, p. 257-258). A Encíclica *Spiritus Paraclitus*, de Bento XV, de 15 de setembro de 1920, aprova a procura de novos métodos e modos para resolver as dificuldades encontradas no Livro Sagrado, mas reconhece que tem havido abusos (FREIRE-MAIA, 1986, p. 126).

Pio XII (1939-1958) também contribuiu sobremaneira para o diálogo entre fé e ciências naturais. Na sua *Summi Pontificatus*, refere-se à unidade do gênero humano e à unidade de sua origem a partir do primeiro casal, de que derivam todas as raças atuais. Porém, em uma alocução à Pontifícia Academia das Ciências, em 30 de novembro de 1941, afirma que se deve deixar ao futuro a resposta à pergunta sobre, se um dia, a ciência, iluminada e guiada pela revelação, poderá obter resultados seguros e definitivos sobre as origens do ser humano. Dois anos depois, na *Divino Afflante Spiritu*, dirige-se aos exegetas católicos apontando que sua tarefa é “descobrir o sentido genuíno dos Livros Sagrados”, aceitando os vários gêneros literários da Bíblia, com o amparo das diversas ciências (FREIRE-MAIA, 1986, p. 126-127).

Uma figura ímpar e paradigmática deve ser lembrada: Pierre Theilhard de Chardin, paleontólogo jesuíta, o qual, constitui um marco no diálogo entre fé e ciências naturais. Recebido negativamente pelo magistério da Igreja, influenciou gerações de teólogos-cientistas na investigação da totalidade da verdade. Foi um cientista que não se dispôs a avaliar a realidade de forma fragmentada, mas propôs um modelo de totalidade. Seu princípio:

tudo o que sobe converge, levou-o a uma grandiosa síntese (última que foi elaborada), que tem três dimensões: científica, filosófica e religiosa, nas quais se encontram conciliadas a fé no progresso, no Para-Frente, e a fé em Deus, no Para-o-Alto, como ele exprimia-se nos últimos anos (GIBELLINI, 2010, p. 108).

Theilhard de Chardin observa que na história cósmica, é possível perceber um crescente incremento de consciência evolutiva, que significa ampliação de ser, sendo essa a condição da existência do mundo (1969, p. 35).

Na Encíclica *Humani Generis* (1953), pela primeira vez, um papa se referiu à teoria da evolução. Pio XII a publica em uma época em que se encontravam no auge as sanções eclesiais contra Theilhard de Chardin. Ela combate aos chamados “erros modernos” (monismo panteísta, materialismo dialético e o existencialismo ateu e agnóstico). Discorre, também, sobre a teoria da evolução, não a incluindo, no entanto, entre os “erros modernos” e não a condenando. A encíclica, portanto, dá inteira liberdade de investigação para os especialistas, mas não abre mão de uma premissa: Adão e Eva são o casal que deu origem a toda a humanidade, e não fazem analogia a uma população, já que haveria dificuldade com a doutrina do pecado original. Cabe notar, portanto, que o papa não fecha a questão monogenismo-poligenismo, já que diz que “não se vê com clareza de que modo tal afirmação pode harmonizar-se com o que as fontes da verdade revelada e os documentos do Magistério da Igreja ensinam acerca do Pecado original” (DH 3897), portanto, não há uma condenação da tese poligenista, mas uma ponderação sobre a mesma (FREIRE-MAIA, 1986, p. 128-129). Nota-se pelo processo de elaboração dos referidos documentos que o magistério da Igreja se mostrou não apenas favorável ao desenvolvimento das ciências naturais, como também, deixou sua doutrina moldar-se a partir do diálogo com elas. O último concílio da Igreja, atualizando-a pastoralmente segundo o mundo moderno, também se pronunciou sobre as ciências e a relação destas com a fé.

2 O Concílio Vaticano II e o diálogo entre fé e ciência naturais

A abertura do Concílio Vaticano II sinaliza não só uma mudança de época, mas uma época de mudanças. O papa João XXIII preferiu usar mais o remédio da misericórdia que o da severidade, mostrando mais a validade da doutrina da Igreja

que a condenação dos erros, dando um caráter predominantemente pastoral, em uma Igreja que quer mostrar-se a mãe amorosa para todos (O'MALLEY, 2014, p. 109). Passado um século desde o concílio anterior, um grande passo na renovação do posicionamento eclesial em relação às ciências naturais foi dado. O Concílio Vaticano II, que aerou a Igreja por dentro e por fora, não fez diferente com as relações entre ciência e fé (EUVÉ, 2006, p. 40). Na convocação do Concílio Vaticano II, João XXIII faz uma referência à ciência, apontando para desafios impostos por esta, impulsionando a procura quase excessiva dos gozos terrenos que o avanço da técnica põe (*Humanae Salutis* 3). Porém, aborda o tema também de forma positiva, afirmando que a Igreja não permaneceu mera espectadora diante dos acontecimentos inerentes ao avanço da ciência e da técnica, mas seguiu passo a passo a evolução dos povos e posicionou-se contra as ideologias materialistas e negadoras da fé (*Humanae Salutis* 5).

Foi no documento *Gaudium et Spes* que as expressões desse diálogo foram mais consistentes. Desde o proêmio, fala-se da solidariedade entre a comunidade de cristãos reunidos na Igreja e a humanidade toda. O documento quer posicionar a Igreja *ad extra*. Outro elemento importante, é que o Concílio Vaticano II abordou especificamente a questão da autonomia das realidades terrenas e o auxílio dessas na busca da verdade:

Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. [...] Em virtude do próprio fato da criação, todas as coisas possuem consistência, verdade, bondade e leis próprias, que o homem deve respeitar, reconhecendo os métodos peculiares de cada ciência e arte. Por esta razão, a investigação metódica em todos os campos do saber, quando levada a cabo de um modo verdadeiramente científico e segundo as normas morais, nunca será realmente oposta à fé, já que as realidades profanas e as da fé têm origem no mesmo Deus (*Gaudium et Spes* 36).

A esse respeito, Ladaria propõe uma síntese das consequências que auxiliam a compreender

o sentido da criação de tudo por parte de Deus e a sua radical dependência a Ele. São elencadas três: em primeiro lugar, deve-se evidenciar o referimento total de Deus a toda a realidade, ainda enquanto é objeto de transformação por parte do homem. Com efeito, como recorda o concílio, quando o homem se ocupa da descoberta do funcionamento e sentido das coisas, não se afasta dos desígnios de Deus ou de sua providência, mas os cumpre. A bondade de todas as coisas criadas pelas mãos de Deus deve ser também afirmada, a seu modo, por tudo aquilo que o homem fez e faz no cumprimento do desígnio divino de dominar a terra. Assim, andam juntas a providência divina e a autonomia humana (LADARIA, 2005, p. 74).

Em segundo lugar, o mundo criado e a ação do homem nele, não fazem parte de um quadro neutro e indiferente no qual se desenvolve a existência cristã considerada como um aspecto parcial da vida ao lado de tantos outros. Pelo contrário, Deus e a sua Palavra não podem ser um elemento a mais aderido a outros na pesquisa dos critérios humanos de atuação. A fé leva a referir a Deus a existência humana em todas as suas dimensões. O fato de tudo depender totalmente de Deus, sobre o que se embasa toda a autonomia da realidade criada, elimina toda possibilidade de dualismo, toda a divisão entre uma parte boa e outra má do mundo. Nem mesmo pode-se admitir uma distinção radical entre o sacro e o profano, precisamente porque reconhece-se a bondade de Deus presente em todas as coisas que d'Ele receberam o seu ser (LADARIA, 2005, p. 74-75).

Outra consequência a ser tirada remete à Encarnação. Segundo o Evangelho de João, Deus mesmo se fez carne (Jo 1,14). Este é o fato que confere à criação, a sua dignidade definitiva. À luz do mistério da encarnação, morte e ressurreição de Cristo, se pode considerar no seu justo valor aquilo que significa a assunção da realidade criada como sinal de salvação e realização eficaz da mesma. A teologia dos sacramentos, demonstra que esta realidade mundana pode ser assumida por converter-se em sinal qualificado, não apenas

da presença de Deus em geral, mas também, especificamente, da salvação que é Cristo (LADARIA, 2005, p. 75). Portanto, segundo a síntese do teólogo espanhol, as consequências de a teologia considerar a autonomia das realidades terrenas, leva o homem a cumprir com os desígnios que Deus tem para com o ser humano; a viver a realidade de forma integral como criação de Deus, e ainda, se relacionar com a criação de forma totalmente nova a partir do evento Cristo.

A *Gaudium et Spes*, apesar de cunhar na teologia o tema da autonomia das realidades terrenas, não trata de forma profunda sobre a relação da Igreja com as ciências naturais. É importante destacar que a tonalidade do tema no documento conciliar é mais otimista em relação aos pronunciamentos pré-conciliares, utilizando uma linguagem menos ligada à metafísica, e acentuando os progressos das ciências empíricas. Ao tratar do tema da escatologia, um dos temas que mais gera tensão no diálogo, salienta que a expectativa da nova terra não deve enfraquecer a solicitude para o desenvolvimento "desta terra". A *Gaudium et Spes* distingue claramente o progresso da técnica e o crescimento do Reinado de Cristo, e acentua que os progressos científicos, nas várias formas de cultura humana, são de proveito para a Igreja, enquanto manifestam mais claramente a natureza humana e abrem novos caminhos para a verdade. Além disso, destaca que as ciências naturais desenvolvem grandemente o senso crítico e favorecem a busca pela aproximação das nações a fim de assegurar a paz (CRUZ, 2016, p. 42-46).

3 Do Concílio Vaticano II ao Papa Francisco: balanço e prospectiva

Após o encerramento do Concílio Vaticano II, iniciou-se o processo de recepção da mensagem conciliar. O papa Paulo VI assume essa árdua tarefa e mantém-se prudentemente, reservado e cauteloso em relação ao que diz respeito às ciências naturais. Influenciado por Maritain, "o papa no pós-concílio se afasta do tom e da linguagem da *Gaudium et Spes*, de influência theilhardiana. Porém, no final de seu magistério, faz uma refe-

rência positiva a ele, em alocução no ano de 1966. Percebe-se novamente, como mostra a história, as idas e vindas no tangente ao diálogo fé e ciência (CRUZ, 2016, p. 47-49). Passados quinze anos desde o encerramento do Concílio, não houve repercussões significativas em relação à discussão sobre as ciências naturais. Porém, pode-se dizer que o magistério da Igreja assumiu mais o espírito da *Gaudium et Spes* do que a cautela de Paulo VI.

Pode-se dizer com lucidez que foi o papa João Paulo II quem deu passos significativos do magistério da Igreja em relação ao diálogo entre fé e ciências naturais. Com frequentes alocuções para a Pontifícia Academia das Ciências, faz referências positivas a estas e humildemente reconhece os erros do passado, começando pelo caso Galileu Galilei. Em 1981, uma comissão foi gerada exclusivamente para apresentar com imparcialidade toda a questão. Em 1992 foram apresentadas as conclusões com a atribuição das respectivas responsabilidades. Outro documento importante foi uma carta do papa enviada ao então diretor do Observatório Vaticano, em 1988, pe. George Coyne. O papa admoesta que não se usem teorias científicas para se respaldar doutrinas tradicionais. Além disso, destaca que a independência conceitual não implica em afastamento mútuo, já que "a ciência pode purificar a religião do erro e da superstição" e a "religião pode purificar a ciência da idolatria e falsos absolutos" – por isso, defende McGrath, a religião pode acolher os avanços da ciência, pois toda verdade não pode estar em contraposição com a verdade de Deus, sendo possível conciliar os resultados das pesquisas científicas com os dados da fé (McGRATH, 2005, p. 67). Nesse sentido, cabe salientar a originalidade do papa João Paulo II em sustentar que o tema das relações entre fé e ciências naturais seja tratado especificamente por teólogos que sejam cientistas e por cientistas que sejam teólogos, dadas as complexidades inerentes a cada matéria (CRUZ, 2016, p. 55-58).

Na Encíclica *Fides et Ratio*, João Paulo II se dedica à explicação do drama da separação entre fé e razão. Lamenta a separação dessas duas esferas do conhecimento humano, vistas

em unidade no período patrístico e medieval. Assinala que boa parte dos filósofos modernos progressivamente se afasta da revelação cristã para chegar de forma explícita à contraposição entre fé e razão. No campo da investigação científica, João Paulo II lamenta a mentalidade positivista que põe a pesquisa como fim em si mesma e não mantém no centro de seu interesse a pessoa e a globalidade de sua vida vista em uma perspectiva de integralidade. Dessa forma, invadem a pesquisa, os interesses do mercado e o poder de controle sobre a natureza e a humanidade (*Fides et Ratio* 45-48). Nesse sentido, é preciso afirmar que fé e razão, religião e ciência, são realidades que se relacionam, pois se ancoram na própria constituição ontológica do ser humano, que naturalmente, é um ser de crenças e de conhecimento (GOMES, 2019, p. 58). Por isso, quem crê, não prescinde da ciência; e quem pesquisa, não deixa de acreditar. Além disso, "o silêncio da ciência não afoga todas as palavras" (BOFF, 2005, p. 100), e a contemplação religiosa, não abarca toda a realidade. O conhecimento humano "não é tão seguro quanto reivindica. É parcial, capta apenas perspectivas e é cego para determinadas realidades" (BRAKEMEIER, 2006, p. 30). E mesmo na ciência, "nenhum método, por mais seguro que seja, nenhum projeto, por mais adequado, nenhuma teoria, por mais que seja exata, podem ser absolutizados" (KÜNG, 2011, p. 79). O paradoxo da separação entre fé e razão, denunciado pela *Fides et Ratio* de João Paulo II, ressalta a pretensão do imperativo tecnológico de eclipsar o imperativo moral (POLKINGHORNE, 2000, p. 186), dando origem a uma espécie de "imperialismo cientificista" que desqualifica ou ignora os valores morais e religiosos. Sendo assim, convém frisar que "nem todo saber serve à vida, nem todo conhecimento nos torna sábios" (MOLTMANN, 2007, p. 44). E ainda mais, "tal como o conhecimento se deve traduzir em autoconhecimento, o desenvolvimento tecnológico deve traduzir-se em sabedoria de vida" (SANTOS, 2002, p. 57). A aplicação do conhecimento científico envolve questões éticas, cuja finalidade precisa ser questionada (ZILLES, 2004b, p. 6).

Há que se considerar também a grande influência magisterial do cardeal Joseph Ratzinger, pouco antes de se tornar o papa Bento XVI. Sobre a questão da evolução das espécies, saúda a teoria como ciência positiva dos processos microevolutivos, contudo, critica a postura filosófica assumida pelos seus defensores. A entendem como *philosophia universalis*, ou seja, o paradigma para compreensão de toda a realidade, não deixando possibilidade para outro plano de pensamento (CRUZ, 2016, p. 60). Não se poderia esperar outra postura de teólogo tão sofisticado, que capta e critica o cientificismo no pensamento de muitos estudiosos das ciências naturais. Pouco antes de assumir o pontificado, em documento da Comissão Teológica Internacional, de 2004, na seção intitulada "A ciência e a administração do conhecimento" (III, 1), Ratzinger faz algumas referências às "teorias da evolução", realizadas em tons de advertência, tendo como pano de fundo o perigo do reducionismo epistemológico assumido por muitos cientistas. Outro elemento interessante está na referência positiva a Theilhard de Chardin, especialmente à "liturgia cósmica" por ele trabalhada.

Na Encíclica *Lumen Fidei*, o papa Francisco vai na mesma linha. Fala da fé como aquela que ilumina a matéria, pois confia na sua ordem. Ressalta que a ciência se aproveita da fé, pois é esta que convida o cientista a permanecer aberto à realidade em toda a sua riqueza inesgotável, impedindo que se detenha nas limitadas fórmulas e ajude a compreender que a natureza sempre as ultrapassa (*Lumen Fidei* 34). Na Encíclica *Laudato Si'*, trata das religiões em geral no diálogo com as ciências; diz que compete a estas o desenvolvimento da técnica direcionada a responder às urgências humanitárias. Adverte sabiamente que um risco atual do conhecimento é o da fragmentação do saber, o que gera uma especialização que tende a converter-se em isolamento e absolutização do saber. Reforça sua posição finalizando o capítulo com o próprio adágio: "a realidade é superior à ideia" (*Laudato Si'* 199-201). O paradoxo da hiperespecialização que constitui profissionais e cientistas que "sabem cada vez mais sobre cada vez menos", acaba por gerar

sujeitos que pautam a sua vida mais por questões práticas, que pelas questões do sentido da vida, em virtude do fato de que "para os indivíduos que se pautam pela ciência e por seu método experimental, a questão da verdade importa bem mais que a do sentido" (HAUGHT, 2009, p. 247), ficando em aberto muitos questionamentos, pois "a razão técnico-científica não é capaz de explicar por que o ser humano é um ser inquieto, que busca, que pergunta, que deseja" (OLIVEIRA, 2000, p. 31). Nesse sentido, hoje se faz necessário que se dissipem antigos mitos e preconceitos, fomentando uma nova visão das relações entre fé e ciência, através de uma aproximação entre ambas (NUMBERS, 2011, p. 198-199).

Tendo em vista que o magistério da Igreja tem o dever de conduzir na reta interpretação do *depositum fidei*, em questões de fé e de moral, cabe recordar o que diz o catecismo da Igreja católica:

toda a finalidade da doutrina e do ensinamento deve ser posta no amor que não acaba. Com efeito, pode-se facilmente expor o que é preciso crer, esperar ou fazer; mas sobretudo é preciso fazer sempre com que apareça o Amor de Nosso Senhor, para que cada um compreenda que cada ato de virtude perfeitamente cristão não tem outra origem senão o Amor, e outro fim senão o Amor (CIC 25).

Para a Igreja ser fiel a esse princípio, deve se remeter às ciências naturais oferecendo a vontade de estar unida na busca pela verdade, sabendo pedir perdão pelos erros do passado, sempre disponível a construir pontes com as ciências naturais, tanto a nível teórico, quanto a nível prático-pastoral.

Considerações finais

A história aponta para ambiguidades em relação à postura magisterial no que tange ao diálogo entre fé e ciências naturais. Contudo, sempre houve interessados e patrocinadores por parte de clérigos e religiosos no desenvolvimento das ciências naturais. Porém, o magistério da Igreja nem sempre agiu com liberdade e confiança nos seus avanços. É possível notar na história das relações entre magistério e ciências naturais uma constante: contanto que nenhum princípio de fé e de moral

seja ameaçado, a atividade científica é acolhida e incentivada. No momento em que o magistério da Igreja vê algum avanço como perigoso, então as restrições e a defensiva surgem. Outro ponto importante de destaque está no apoio magisterial ao Observatório Vaticano e à Pontifícia Academia das Ciências. Desde o início, esses órgãos de pesquisa científica tiveram grande autonomia para exercer suas atividades, porém, durante o período de realização do Concílio Vaticano II, não houve participação destas instituições nas discussões a respeito das ciências (CRUZ, 2016, p. 51).

Pode-se dizer que existem duas posturas assumidas pela teologia e mesmo pelo magistério da Igreja a respeito da questão abordada: a que enfatiza a autonomia dos discursos científico e religioso, e a que procura um discurso unificado entre ciência e religião. Barbour defende quatro perspectivas na relação entre ciência e religião: a) *Conflito*: pontos de vista extremados entre fundamentalistas criacionistas e ateus evolucionistas; b) *Independência* ou *distanciamento*: coexistência entre ciência e religião como instâncias paralelas que não se tocam, pois possuem linguagens e funções diferentes na sociedade; c) *Diálogo*: aproximação pela via das semelhanças e pontos em comum entre os métodos empregados tanto pela ciência quanto pela religião, tendo seus resultados mais profícuos nas questões-limite e de fronteira, inexplicáveis pela ciência; d) *Integração*: parceria entre ciência e religião de modo sistemático e abrangente, tais como a necessidade de um ajuste fino nas constantes astronômicas que remetem provavelmente a um planejamento intencional da vida e do universo, ou a necessidade de reformulação de certas crenças religiosas à luz do progresso dos conhecimentos científicos mais recentes (BARBOUR, 2004, p. 24-55). Atualmente, se percebe a insuficiência das perspectivas de *conflito* e *independência* ou *distanciamento*, e se valoriza o *diálogo* e a *integração* entre ciência e religião, pois ambas, cada uma a seu modo, contribuem para a preservação e o cuidado da vida humana e do planeta (GOMES, 2019, p. 68).

Em tempos de cientificismo, cabe à teologia e ao magistério da Igreja demonstrar a plena coerência

entre a fé cristã e o pensamento evolutivo, a partir da premissa de que o devir cósmico é um componente fundamental da própria teologia da criação (MORANDINI, 2011, p. 132-133). Nesse sentido, conciliar a inteligência da fé com a racionalidade das ciências naturais, significa deslocar a perspectiva do pessimismo para a esperança, da compreensão limitada para a possibilidade de libertação do desejo de conhecer (GOMES, 2017, p. 135).

Com relação ao posicionamento do magistério da Igreja a respeito das ciências naturais, pode-se perceber um destaque nos documentos magisteriais sobre questões de ética, especialmente em relação à abordagem da ciência a serviço do bem da humanidade e da crise ecológica. Ainda é necessário um aprofundamento em questões de biotecnologia, já que não se encontra ainda uma postura mais definida em termos epistemológicos sobre as relações mútuas entre teologia da criação e as ciências biológicas, naquilo que mais desafia o pensar teológico. Contudo, o mais importante no diálogo entre fé e ciência naturais é o respeito mútuo. Pontes fortes e duradouras devem ser construídas com o auxílio da filosofia da ciência, traga à luz uma noção mais clara de teoria científica e afaste do teólogo a aparência de materialismo que as ciências naturais trazem consigo. Muitos documentos magisteriais exprimem a vontade de diálogo, e a própria Igreja parece caminhar nesse sentido. O papa Francisco, na esteira de seus predecessores, com o intuito de construir pontes, está paulatinamente derrubando os muros de separação entre fé e ciências naturais, para que ambas colaborem de boa vontade na busca pela verdade.

Referências

- ARNOULD, Jacques. *Darwin, Theilhard de Cardin e Cia: a Igreja e a evolução*. São Paulo: Paulus, 1999.
- BARBOUR, Ian G. *Quando a ciência encontra a religião*. Tradução de Paulo Salles. São Paulo: Cultrix, 2004.
- BOFF, Leonardo. *Ética da vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *Ciência ou religião: quem vai conduzir a história? A urgência de um novo pacto*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 1999.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html. Acesso em: 5 jul. 2021.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo de hoje*. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). 6. ed. São Paulo: Paulus, 2012. p. 539-661.
- CRUZ, Eduardo Rodrigues da. *Teologia e ciência no Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2016.
- EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- FREIRE-MAIA, Newton. *Criação e evolução: Deus, o acaso e a necessidade*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Lumen Fidei: sobre a fé*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- GIBELLINI, Rosino. *Breve história da teologia do século XX*. Aparecida: Santuário, 2010.
- GOMES, Tiago de Fraga. Pensar ciência, religião e educação. In: BRUSTOLIN, Leomar Antônio; ANDRADE, Rogério Ferraz (org.). *Por uma educação cristã, humanista e solidária*. Porto Alegre: Evangraf, 2019. p. 56-70.
- GOMES, Tiago de Fraga. Por uma relação entre inteligência da fé e racionalidade científica no contexto atual. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 32, n. 1, p. 121-138, jan./abr. 2017.
- HAUGHT, John F. *Cristianismo e ciência: para uma teologia da natureza*. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2009.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Fides et Ratio: sobre as relações entre fé e razão*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- KÜNG, Hans. *O princípio de todas as coisas: ciências naturais e religião*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LADARIA, Luis F. *Antropologia Teológica*. 4. ed. Casale Monferrato: Piemme; Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2005.
- McGRATH, Alister E. *Fundamentos do diálogo entre ciência e religião*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Loyola, 2005.
- MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2007.
- MORANDINI, Simone. *Teologia e física*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2011.

NUMBERS, Ronald. Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica. In: CRUZ, Eduardo R. da (org.). *Teologia e ciências naturais: teologia da criação, ciência e tecnologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 198-209.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.

O'MALLEY, John W. *O que aconteceu no Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2014.

PAIVA, Geraldo José de. *A religião dos cientistas: uma leitura psicológica*. São Paulo: Loyola, 2000.

PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 2010.

POLKINGHORNE, John. *Ciencia y teología: una introducción*. Maliaño: Sal Terrae, 2000.

PUDDEFOOT, John C. Ciências da natureza. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 384-386.

RAHNER, Karl. *Teologia e ciência*. Tradução de Hugo Assmann. São Paulo: Paulinas, 1971.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 13. ed. Porto: Afrontamento, 2002.

SOUZA, Maria Aparecida de. *Criação e evolução: em diálogo com Teilhard de Chardin*. 2007. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

STROEGER, William R. *As leis da natureza: conhecimento humano e ação divina*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2002.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *How I Believe*. Tradução de René Hague. New York: Harper & Row, 1969.

ZILLES, Urbano. *Crer e compreender*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004a.

ZILLES, Urbano. *O caráter ético do conhecimento científico*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004b.

ZILLES, Urbano. *Desafios atuais para a teologia*. São Paulo: Paulus, 2011.

Endereço para correspondência

Tiago de Fraga Gomes/ Daniel D'Agnoluzzo Zatti
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Escola de Humanidades – Programa de Pós-Graduação
em Teologia
Av. Ipiranga, 6681
Partenon, 90619900
Porto Alegre, RS, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação.

Tiago de Fraga Gomes

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil, com período sanduíche pela Ruhr-Universität Bochum (RUB), em Bochum, Alemanha. Professor Adjunto da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil. Perito da Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em Brasília, DF, Brasil.

Daniel D'Agnoluzzo Zatti

Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil.