derivas

2005

Conferências do Departamento de Línguas e Cultu
Universidade de Aveiro

Separata

universidade de aveiro theoria poiesis praxis

Departamento de Línguas e Culturas
Universidade de Aveiro
Campus Universitário de Santiago
3810-193 Aveiro - Portugal

Implicações teológicas do evolucionismo biológico de Teilhard de Chardin

Alfredo Dinis

Falar de Teilhard de Chardin no cinquentenário da sua morte poderia não passar de uma simples evocação da vida e do pensamento de um homem que marcou de forma indelével o seu tempo. E, de facto, para a maior parte das pessoas, incluindo os universitários e intelectuais em geral, as propostas de Teilhard estão de tal modo datadas que elas nada ou muito pouco se podem aplicar ao nosso tempo. No entanto, o pensamento teilhardiano mantém, nas suas teses fundamentais, uma actualidade que é hoje talvez ainda maior que no seu próprio tempo. Teilhard viveu provavelmente um século antes do momento em que as suas intuições pudessem ser entendidas e aceites sem o anátema oficial que mereceram até hoje. Ele foi, no interior da Igreja Católica e da Companhia de Jesus, um dos primeiros pensadores a intuir e explicitar as extraordinárias implicações científicas, filosóficas e teológicas do evolucionismo biológico e da perspectiva evolutiva do universo. Com efeito, a passagem de um universo estático e completo a um universo dinâmico e aberto não podia deixar de ser intuído por ele como um autêntico terramoto, uma vertigem que começara alguns séculos antes, no Renascimento e especialmente com Galileu. Não se pense que os teólogos envolvidos no caso Galileu não intuíram as transformações drásticas a que o heliocentrismo obrigaria no que se refere à concepção de Deus, do Universo, da Vida. Tão drásticas eram essas transformações, que Teilhard acredita que os teólogos da Igreja Católica ficaram literalmente paralisados pelo medo, e mostraram-se incapazes de aceitar o enorme desafio que se lhe colocava:

> Admiramo-nos ou sorrimos, da perturbação da Igreja posta pela primeira vez diante do sistema de Galileu. Na realidade, os teólogos de então *sentiam* de modo perfeitamente acertado. Com o fim do Geocentrismo, é o ponto de vista evolucionista que entra em

> cena (...) No fundo, desde logo, toda a teoria genesíaca da Queda recebia um germe de alteração; e só hoje começamos a avaliar a profundidade das mudanças que, a partir de então, estavam virtualmente consumadas. (Chardin, 2000: 46, n.1)

O problema do repensamento do pecado original foi uma das causas principais do desentendimento das autoridades eclesiásticas com Teilhard, como veremos mais adiante. Por agora não será demais notar a consciência que o autor tinha das enormes consequências teológicas da queda do geocentrismo, algo que ainda hoje a teologia cristã parece não ter tomado suficientemente a sério.

Não é minha intenção proceder aqui a uma exposição sistemática do pensamento teológico de Teilhard, mas explicitar apenas algumas das principais implicações teológicas desse pensamento, procurando mostrar que tais implicações permitem encontrar uma possível linha de diálogo com a ciência do nosso tempo, e uma outra possível linha de resolução de alguns problemas filosóficos e teológicos fundamentais, como o da relação de Deus com o mundo, o das relações matéria-espírito, corpo-alma, imanência-transcendência, etc. Pretendo ainda tentar compreender por que razão as obras de Teilhard continuam explicitamente censuradas pela Congregação para a Doutrina da Fé, ao mesmo tempo que as ideias do jesuíta são permanentemente citadas em discursos de Papas como Paulo VI e João Paulo II, e até mesmo do actual Papa Bento XVI quando ainda era Prefeito daquela Congregação.

Para se compreender os problemas que Teilhard teve em ser entendido pelas autoridades eclesiásticas e por muitos filósofos e teólogos do seu tempo, é necessário ter presente a situação do catolicismo na Europa na transição do século XIX para o século XX.

Situação da Igreja Católica na transição do século XIX para o século XX

O século XIX foi dominado pelo combate da Igreja Católica contra as teses modernistas, cuja natureza dominada pelo racionalismo iluminista apareciam como totalmente inaceitáveis.

A Revolução Francesa veio introduzir uma grave perturbação nas relações Igreja-Estado, quer quanto à protecção que os Estados concediam à Igreja, quer quanto à tradicional autoridade concedida à Igreja para intervir no ordenamento social. Também os ideais socialistas e comunistas pretendiam eliminar a religião da vida social.

O Papa Pio IX condenou estas novidades na encíclica *Quanta cura* (1864), bem como a «loucura» da liberdade de religião e de expressão, que ele caracteriza como

aquela opinião errónea, em extremo perniciosa à Igreja católica e à saúde das almas, chamada por Gregório XVI, Nosso Predecessor, de feliz memória –, loucura, isto é, que «a liberdade de consciências e de cultos é um direito próprio de cada homem, que todo o Estado bem constituído deve proclamar e garantir como lei fundamental, e que os cidadãos têm direito à plena liberdade de manifestar as suas ideias com a máxima publicidade – seja por palavra, seja por escrito, seja de outro modo qualquer –, sem que autoridade civil nem eclesiástica alguma possa reprimir de alguma forma». Ao sustentar afirmação tão temerária, não pensam nem consideram que com isso pregam a liberdade de perdição, e que, se se dá plena liberdade para a disputa dos homens, nunca faltará quem se atreva a resistir à Verdade, confiado na loquacidade da sabedoria humana. (*Quanta cura*, nº 3)

A Encíclica foi publicada com um apêndice intitulado «Sílabo que abarca os principais erros do nosso tempo», expressos em oitenta proposições.

Os erros condenados estão divididos em dez grupos:

1. panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto (proposições 1-7);
2. racionalismo moderado (proposições 8-14);
3. indiferentismo e latitudinarismo (proposições 15-18);
4. socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas, sociedades clérico-liberais;
5. erros sobre a Igreja e sobre os seus direitos (proposições 19-38);
6. erros acerca da sociedade civil considerada em si mesma e em suas relações com a Igreja (proposições 38-55);
7. erros referentes à moral natural e cristã (proposições 56-74);
8. erros acerca do matrimónio cristão;
9. erros acerca do poder temporal do pontífice romano (proposições 75-76);
10. erros que se referem ao liberalismo (proposições 77-80).

O Sílabo abre com um elenco de proposições modernistas condenadas por serem incompatíveis com a fé cristã:

Não existe Divindade alguma suprema e sapientíssima e providentíssima, distinta desta universalidade das coisas, e Deus é o mesmo que a natureza das coisas, sujeito, portanto, a mudanças, e Deus, na realidade, se forma no homem e no mundo, e todas as coisas são Deus e têm a mesma substância de Deus; Deus é uma e a mesma coisa que o mundo, e, portanto, o espírito é o mesmo que a matéria, a necessidade que a liberdade, a verdade que a falsidade o bem que o mal, e a justiça que a injustiça.

A proposta do Sílabo foi apresentada pelo Cardeal Gioacchino Pecci, futuro Papa Leão XIII, e provocou consternação nos ambientes mais liberais da Igreja Católica, levantando dúvidas sobre o valor doutrinal do documento.

Pio IX convocou ainda o Concílio Vaticano I (1869-1870), o qual assumiu algumas das proposições do Sílabo.

Em 3 de Julho de 1907, o Papa Pio X publicou o Decreto *Lamentabili* contra os erros modernistas, criticando neles, entre outras coisas, a aparente submissão da teologia à ciência:

> O progresso das ciências exige que se reformem os conceitos da doutrina cristã sobre Deus, sobre a Criação, sobre a Revelação, sobre a Pessoa do Verbo Encarnado e sobre a Redenção. (proposição nº 64).

Em Setembro do mesmo ano, o Papa publicou a encíclica *Pascendi Dominici* (1907) na qual continua a sua campanha antimodernista, referindo-se aos erros das novas ideias que andavam no ar no seguimento da Revolução Francesa, da nova hermenêutica bíblica, e da nova dogmática que colocava os dogmas cristãos numa perspectiva histórica:

> O fim a alcançar é a conciliação da fé com a ciência, ficando porém sempre incólume a primazia da ciência sobre a fé. Neste assunto o teólogo modernista se utiliza dos mesmos princípios da imanência e do simbolismo. Eis com que rapidez ele executa a sua tarefa: diz o filósofo que o princípio da fé é imanente; acrescenta o crente que esse princípio é Deus; conclui pois o teólogo: logo Deus é imanente no homem. Disto se conclui a imanência teológica (...). Quanto à imanência, é na verdade difícil indicar o que pensam os modernistas, pois há entre eles diversas opiniões. Uns fazem-na consistir em que Deus, operando no homem, está mais intimamente no homem do que o próprio homem em si mesmo; e esta afirmação sendo bem entendida, não merece censura. Pretendem outros que a acção divina é uma e a mesma com a acção da natureza, como a causa primeira com a causa segunda; e isto já destruiria a ordem sobrenatural. Outros explicam-na, enfim, em um sentido que tem ressaibos de panteísmo; e estes, a falar a verdade, são mais coerentes com o restante das suas doutrinas. (Pio X, *Pascendi dominici gregis*)

O fantasma do panteísmo surge repetidamente nos documentos papais. Ele será uma das fontes de mal-entendidos entre Teilhard e as autoridades eclesiásticas.

A nova hermenêutica bíblica apelidada de modernista coloca as narrações dos acontecimentos bíblicos nos seus contextos histórico-culturais e reinterpreta metaforicamente muitas passagens da Bíblia que tinham sido durante milénios interpre-

tadas literalmente como factos históricos. A aceitação que hoje se faz da nova hermenêutica bíblica, a qual se liberta da tendência para a interpretação literal de toda a Escritura, era inaceitável na transição do século XIX para o século XX.

Em 1909 a recentemente criada Pontifícia Comissão Bíblica reafirmou a necessidade da interpretação literal do Livro do Génesis, particularmente acerca da narração da origem da vida. O parecer da Comissão foi expresso em forma de resposta a três questões concretas.

A primeira questão refere-se ao fundamento da exclusão do sentido literal na interpretação dos três primeiros capítulos do Génesis:

> I – Têm algum fundamento sólido os diversos sistemas exegéticos elaborados e defendidos sob forma científica para excluir o sentido histórico literal dos três primeiros capítulos do Génesis? Resposta: Negativa.

A segunda questão tem a ver com o carácter histórico dos acontecimentos narrados naqueles capítulos:

> II – Considerando embora a forma e o carácter históricos do Génesis, a especial conexão dos três primeiros capítulos entre si e com os seguintes, a diversidade de testemunhos tanto do Antigo como do Novo Testamento, a quase unânime opinião dos santos Padres, e o que a tradição que o povo de Israel também transmitiu à Igreja sempre defendeu, poder-se-á ensinar que os três referidos capítulos do Génesis não contêm narrações de acontecimentos que tiveram lugar, isto é, que correspondem à realidade objectiva e à verdade histórica, mas sim ou a fábulas derivadas de mitologias e cosmogonias de povos antigos, acomodadas pelo escritor sacro à doutrina monoteísta depois de expurgadas de todo o erro politeísta; ou alegorias e símbolos sem qualquer fundamento na realidade objectiva, propostas sob a forma de história com o objectivo de inculcar verdades filosóficas e religiosas; ou, finalmente, lendas em parte históricas, em parte fictícias, compostas livremente com o objectivo de instruir e edificar? Resposta: Negativa a ambas as partes.

A terceira questão refere-se a aspectos concretos do texto bíblico, considerando-os fundamentais para a fé cristã:

> III – Em particular, pode pôr-se em questão o sentido histórico literal no caso dos factos narrados nos mesmos capítulos e que tocam os fundamentos da religião cristã: como são, entre outros, a criação de todas as coisas por Deus no princípio do tempo, a criação especial do homem, a formação da primeira mulher a partir do primeiro homem, a unidade

da raça humana, a felicidade original dos nossos primeiros pais criados num estado de justiça, integridade e imortalidade; o mandamento dado por Deus ao homem para testar a sua obediência; a transgressão do mandamento divino por instigação do demónio disfarçado de serpente; a decadência dos nossos primeiros pais do estado original de inocência; e a promessa de um futuro Redentor? Resposta: Negativa. (Denzinger, 2121 ss.)

É neste contexto de uma atitude defensiva da Igreja Católica que Teilhard de Chardin nasceu, se formou como padre jesuíta, e começou a escrever as suas reflexões de cientista e, ao mesmo tempo, de filósofo e de teólogo. A perspectiva evolutiva do universo e da vida que vai constituir o cerne das suas posições já aparece condenada nos documentos papais atrás referidos. Só em 1950 Pio XII abrirá muito cautelosamente a porta ao evolucionismo.

Como afirma Émile Rideau, referindo-se à situação da Igreja:

> De uma maneira geral, durante toda a juventude de Teilhard e parte da sua maturidade, a Igreja, no seu conjunto, retrai-se sobre si própria, em atitude de oposição e defesa: sem dúvida fervorosa, mantém, no entanto, ou acentua, as distâncias para com o mundo moderno. Esta situação, dolorosamente sentida, influenciará por reacção o pensamento de Teilhard: a renovação a que ainda irá assistir e para a qual contribuirá já veio demasiado tarde para que dela se tenha podido aproveitar. (Rideau, 1965: 15)

O pensamento de Teilhard de Chardin

Partindo de uma perspectiva evolutiva do universo e da humanidade, Teilhard entraria em colisão frontal com as posições anti-evolucionistas e antipanteístas expressas nos documentos papais, se bem que ele próprio não se identificasse com o panteísmo mencionado nesses documentos[1]. E no entanto, o autor pareceu acreditar que um diálogo entre a tradição e a modernidade era possível, algo que foi absolutamente impensável até ao Concílio Vaticano II:

> Na crise presente em que se defrontam, sob o nosso olhar e nos nossos corações, as forças cristãs tradicionais e as forças modernas da Evolução, não será conveniente reconhecer simplesmente as peripécias de uma providencial e necessária fecundação? Julgo que sim. (Chardin, 2000: 198)

[1] Teilhard aborda a questão do panteísmo num escrito de 1923, afirmando-se convencido de que a intuição panteísta é a intuição de que a realidade do universo e da vida formam um todo coerente e só assim são inteligíveis. Mas o panteísmo como identificação entre Deus e o universo não é a sua posição. Cf. Chardin (2000 [1923]): 67-88.

Há um optimismo em Teilhard que resistiria até ao fim aos obstáculos que sempre se levantaram perante a sua tentativa de apontar novos caminhos ao pensamento cristão. Neste sentido, ele não tinha a mesma visão quase desesperada dos papas e dos teólogos conservadores do seu tempo que só podiam ver por todo o lado perigos e ameaças à fé cristã:

> Não, o Mundo moderno não é irreligioso – muito pelo contrário. Só que nele, por brusco afluxo, em doses maciças, de uma seiva nova, é o *espírito religioso*, na sua totalidade e no seu próprio estofo, que ferve e se transforma. Em virtude desta própria «erupção», é inevitável que se manifestem distúrbios profundos no seio do Cristianismo. Formulada, ordenada, à medida e às dimensões de um estado *anterior* (antecedente) da energia religiosa humana, a dogmática cristã já não funciona exactamente nos dias de hoje a pedido de uma 'anima naturaliter christiana' *novo modelo*. (ibid.: 197)

De uma perspectiva estática do Universo a uma perspectiva dinâmica

A perspectiva estática da tradição filosófico-teológica cristã chegou para Teilhard a um beco sem saída. Já não é possível ignorar a perspectiva evolutiva do universo e da vida, porque ela se manifesta perante os nossos olhos como um movimento que nos arrasta em direcção a uma meta «ultra-humana»:

> Na origem profunda das múltiplas correntes e conflitos que agitam neste momento a massa humana, estou cada vez mais persuadido de que devemos colocar o despertar gradual da nossa geração para a consciência de um movimento de amplitude e de organicidade cósmicas, que nos impele, quer queiramos quer não, através da imparável edificação mental de uma *Weltanschauung* comum, em direcção a algum 'ultra-humano', em frente no Tempo. (Chardin, 2000: 270)

A teoria da evolução é mais que uma teoria estritamente científica, como se não tivesse implicações para a vida humana em todas as suas dimensões. Pelo contrário, é a perspectiva evolutiva que permite compreender em profundidade e definitivamente o passado e o futuro da humanidade, bem como actualizar muitas das interpretações que se fizeram da Bíblia durante séculos:

> Não só ... a Evolução, no espaço de alguns anos, invadiu o campo inteiro da nossa experiência – mas ainda, por nos sentirmos nós próprios tragados e aspirados no seu fluxo convergente, ela (esta Evolução) está em vias de revalorizar para a nossa Acção o

domínio total da existência: na exacta medida em que o aparecimento de um Cume de unificação no termo superior da agitação cósmica vem *objectivamente* fornecer às aspirações humanas (pela primeira vez no decurso da história) uma direcção e um fito absolutos. Donde, *ipso facto*, o desajustamento geral que verificamos à nossa volta de todos os antigos quadros, quer em Moral, quer em Religião. (ibid.: 271)

A perspectiva evolutiva do universo é também uma perspectiva unificadora que permite à humanidade realizar a síntese daquilo que a tradição separara em dualismos que já não são sustentáveis, como o espírito e a carne, o corpo e a alma:

Nos seus esforços em direcção à vida mística, os Homens cederam muitas vezes à ilusão de oporem brutalmente o espírito e a carne, o corpo e a alma, como se se tratasse do Bem e do Mal. Apesar de certas expressões correntes, esta tendência maniqueísta nunca foi aprovada pela Igreja. (Chardin, s/d: 117)

Do mesmo modo, o dualismo matéria-espírito, que parece tão fundamental para a compreensão do ser humano, é igualmente redimensionado numa unidade que ilumina a realidade humana:

A Matéria, por um lado, é o fardo, a cadeia, a dor, o pecado, a ameaça das nossas vidas. É o que faz peso, é o que sofre, o que fere, o que tenta, o que envelhece. Pela matéria, ficaremos pesados, paralisados, culpados. Quem nos livrará deste corpo de morte?
Mas a Matéria é também a alegria física, o contacto entusiasta, o esforço virilizante, a alegria de crescer. É o que atrai, o que renova, o que une, o que floresce. Pela Matéria somos alimentados, movemo-nos, ligamo-nos ao Mundo e sentimo-nos invadidos pela vida. É-nos intolerável ser dela despojados. (ibid.: 119)

A perspectiva evolutiva do universo e da vida humana surge-lhe então como a porta que abre para uma nova forma de existir, de sentir e de pensar estes dois pólos da realidade. Deus «vive» no universo, sem com ele se identificar mas também sem dele se separar:

Deste ponto privilegiado, que não é o cume difícil, reservado a alguns eleitos, mas que é a plataforma construída por dois mil anos de experiência cristã, vós ides ver muito simplesmente operar-se a conjunção de dois astros cujas atracções diversas desorganizavam a vossa fé. Sem mescla, sem confusão, Deus, o verdadeiro Deus cristão, invadirá, à nossa vista, o universo. O Universo, o nosso universo de hoje, o Universo que vos metia medo pela sua perversa grandeza ou pela sua beleza pagã. Deus penetrá-lo-á como um

raio de sol penetra um cristal; e mediante camadas imensas da criação, far-se-á para vós universalmente tangível e activo, – muito próximo e ao mesmo tempo muito distante. (ibid.: 43)

Se Deus existe no mais íntimo do universo, e se este está num movimento ascendente, isso significa que Deus se encontra também nesse movimento.

De um Deus estático a um Deus dinâmico

Teilhard tem consciência de que o Cristianismo tradicional se encontra em crise por já não poder responder adequadamente às questões levantadas pelo desenvolvimento cultural em particular pelo progresso científico. Como cientista e padre, sentia uma dupla urgência de tomar a sério a perpectiva evolucionista do universo e da vida como única forma de responder àquelas questões. A concepção de Deus deve então mudar radicalmente de um Deus estático para um Deus em movimento.

O Cristianismo ... está decididamente a perder à nossa vista o seu prestígio e o seu atractivo sobre a fracção mais influente e mais progressiva da Humanidade. Não só para os Gentios ou os simples fiéis, mas até no seio das ordens religiosas, o Cristianismo ainda *abriga* parcialmente, mas já não *cobre*, nem *satisfaz*, nem *conduz* a 'alma moderna'. Algo já não funciona – e, portanto, algo é esperado a breve prazo no planeta, em matéria de fé e de religião – Mas o quê, precisamente? É a esta pergunta, feita por toda a parte, que vou tentar, uma vez mais, responder, estabelecendo, mediante um pequeno número de proposições encadeadas, a realidade de um fenómeno cuja evidência me obceca há quase cinquenta anos: refiro-me à ascensão irresistível (e no entanto ainda ignorada) no nosso horizonte daquilo a que se poderia chamar um Deus (*o* Deus) da Evolução. (Chardin, 2000: 269-70)

Para Teilhard, Deus não pode ser concebido como existindo de uma forma exterior ao mundo, como se fosse um mero espectador do que nele acontece. Deus vive por dentro a história de um universo e de uma humanidade em movimento ascendente em direcção a uma meta que nos revela quem somos e qual o nosso verdadeiro destino:

Enquanto, no caso de um Mundo estático, o Criador (causa eficiente) permanece, diga-se o que se disser, *estruturalmente* desprendido da sua obra e, logo, sem fundamento definível para a sua imanência, – no caso de um Mundo de natureza evolutiva, pelo contrário, Deus já não é concebível, (nem estrutural nem dinamicamente) senão na

> medida em que, como um género de causa «formal», ele coincide (sem se confundir) com o centro de convergência da Cosmogénese ... Desde Aristóteles, não se cessara de construir os 'modelos' de Deus segundo o tipo de um Primeiro Motor extrínseco, agindo *a retro*. Desde a emergência, na nossa consciência, do «sentido evolutivo», já não nos é fisicamente possível conceber, nem adorar, outra coisa senão um Deus Primeiro Motor orgânico *ab ante*. Só um Deus funcional e totalmente «Ómega» pode daqui em diante satisfazer-nos. (ibid.: 272)

As implicações desta nova e radical concepção de Deus teve necessariamente consequências ao nível da nova concepção do universo, das relações de Deus com este mesmo universo, do significado da incarnação e da ressurreição de Cristo, do sentido da existência humana, etc. Tais consequências apontam na direcção de um repensamento radical da teologia tradicional, bem como da filosofia que lhe está subjacente.

A proposta de uma nova compreensão do pecado original surge como consequência imediata da nova perspectiva de olhar o mundo e a vida. Mas essa proposta foi também uma das razões que mais atraíram sobre si desde o início as suspeitas de heresia por parte de um bom número de teólogos e de autoridades eclesiásticas.

Criação e pecado original

A questão do pecado original está estreitamente ligada à interpretação literal do livro do Génesis quanto à criação de Adão e Eva. A tradição cristã sempre justificou a incarnação de Cristo como uma necessidade de salvar a humanidade da condenação que lhe deveria ser inflingida em virtude do pecado original do primeiro casal. Pareceria pois que a eliminação do pecado original iria tornar supérflua a incarnação, morte e ressurreição de Cristo. Por este motivo, este tema tem sido um dos mais debatidos pela teologia cristã, e uma das causas principais dos problemas enfrentados por Teilhard no diálogo que manteve com os seus superiores religiosos e com a Sagrada Congregação do Santo Ofício[2]:

> O principal obstáculo encontrado pelos investigadores ortodoxos, quando se esforçam por fazer quadrar com os dados científicos actuais a representação

[2] Hoje Congregação para a Doutrina da Fé. Em 21 de Julho de 1542, o Papa Paulo III criou a Suprema e Sagrada Congregação da Inquisição Romana e Universal, designação que o Papa Pio X mudou em 1908 para Sagrada Congregação do Santo Ofício. Em 1965, a designação mudou para Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, e em 1983 o termo «Sagrada» foi retirado.

histórica *revelada* das Origens humanas, é a noção tradicional do Pecado Original. É a teoria pauliniana da Queda e dos dois Adãos que impede (aliás, bastante ilogicamente) de encarar, como igualmente didácticos e figurativos, todos os pormenores contidos no Génesis. É ela que faz manter ciosamente, como um dogma, o monogenismo estreito (primeiro um homem, depois um homem e uma mulher) praticamente impossível de assimilar pela Ciência. (Chardin, 2000 [1920])

Teilhard foi chamado a Roma pelo Santo Ofício e convidado a abandonar as teses sobre o pecado original que tinha expresso em dois textos: «Chute, redemption et geocentrisme» (1920) e «Notes sur quelques representations historiques possibles du péché original» (1922).

O autor refere-se a este facto numa carta ao P. Valensin, seu confidente, nos seguintes termos: «Querem fazer-me prometer por escrito que nunca direi ou escreverei algo contra a posição tradicional da Igreja sobre o pecado original» (Lubac, 1965: 35).

No entanto, a nova concepção do pecado original é um elemento fundamental na perspectiva evolucionista que Teilhard propôs. Para ele, o pecado original tem a ver não com factos relacionados com Adão e Eva, mas sim com com a própria natureza de todo o «ser participado», uma natureza limitada, imperfeita, *in fieri*, e também com a liberdade que todo o ser humano possui de dizer «não» a Deus. Neste sentido, o pecado original não tem a ver apenas com o planeta Terra e com a humanidade que nele vive, mas com todo o universo, dado que todo ele se encontra *in fieri*:

> O pecado original, considerado na sua generalidade, não é uma doença especificamente terrestre nem está ligada à geração humana. Ele simboliza simplesmente a inevitável possibilidade do Mal (*necesse est ut eveniant scandala*) constitutiva de todo o ser participado. Onde quer que nasça um ser *in fieri*, a dor e o pecado aparecem imediatamente como a sua sombra, não apenas como consequência da sua tendência para o repouso e o egoísmo, mas também, (o que é mais perturbador), como algo que acompanha fatalmente os seus esforços de progresso. (Chardin, 2000 [1920])

Deve dizer-se que hoje, quase um século depois do acima citado documento da Pontifícia Comissão Bíblica de 1907, reafirmando a realidade histórica e factual da queda de Adão e Eva, a posição da teologia cristã em geral, e a da Igreja Católica em particular, sobre o pecado original, não é totalmente clara. De facto, se por um lado a interpretação literal do livro do Génesis no que se refere à criação de Adão e Eva já não se pode manter por contradizer os dados da ciência e da exegese bíblica, como o próprio Teilhard afirmou, não é menos verdade que não é fácil encontrar uma nova

definição de pecado original[3] sem que com isso se tenha que rever boa parte da teologia cristã, por exemplo, a Cristologia.

Uma nova Cristologia

A perspectiva evolucionista implica, segundo Teilhard, uma nova Cristologia e, por conseguinte, novos problemas teológicos:

> Na minha opinião, toda a vitalidade interna (e, portanto, toda a força difusiva) do Cristianismo está actualmente suspensa da solução sempre diferida do seguinte problema que vou tentar enunciar claramente: 'Em que se deve tornar a nossa Cristologia para continuar a ser ela própria num Mundo novo? (Chardin, 2000: 89)

Teilhard propõe nada menos que uma revolução teológica para que se possa elaborar uma nova Cristologia que não ignore, mas antes se integre, na perspectiva evolutiva de que nos fala a ciência:

> Façamos então a seguinte experiência (mas façamo-la logicamente até ao fim, quanto mais não seja para ver o que acontecerá). Tomemos lealmente o Mundo, tal como se apresenta a nós, hoje em dia, à luz da nossa razão: não o Mundo de quatro mil anos, cingido nas suas oito ou nove esferas, para o qual foi escrita a Teologia dos nossos livros, mas o Universo que vemos emergir organicamente de um tempo e de um espaço ilimitados. Desdobremos diante de nós esta imensidade profunda. E procuremos ver como se devem modificar os contornos aparentes de Cristo para que a sua figura continue agora como outrora a invadir tudo, vitoriosamente. É este novo Cristo (e não a figura obsoleta que talvez gostássemos de manter artificialmente) que será realmente o antigo e o verdadeiro Jesus. Reconhecê-lo-emos por este sinal de uma presença universal. (ibid.: 92)

A Cristologia deve explicitar a relação de Cristo não apenas com o Pai e o Espírito Santo, no contexto da Trindade cristã, mas também a sua relação com o universo.

> De uma maneira geral, podemos dizer que se a preocupação dominante da Teologia durante os primeiros séculos da Igreja foi a de determinar, intelectual e misticamente, a posição de Cristo em relação à Trindade, o seu interesse vital, nos nossos dias, tornou-se

[3] De entre as obras mais recentes sobre o pecado original, são de salientar as seguintes: Wiley, Tatha (1998). *Original Sin: Origins, Developments, Contemporary Meanings*. Mahwah-New Jersey: Paulist Press; Boureux, Christophe et. al. (2005). *Le Péché Originel: Heurs et Malheurs d'un Dogme*. Paris: Bayard Centurion.

o seguinte: analisar e precisar as relações de existência e de influência que ligam, um ao outro, Cristo e o Universo. (ibid.: 199)

Na sua *Introdução ao Cristianismo* (1968), o cardeal Joseph Ratzinger afirmou que é um dos méritos de Teilhard o ter chamado a atenção para a relação entre Cristologia e Criação de um modo que é já de há muito aceite pelos cristãos do oriente. No ocidente, o «Credo» romano aceita simplesmente:

> o facto de Deus Se ter feito homem para nossa salvação, sem tentar descobrir, atrás dessa história, as suas razões e o nexo com a totalidade do ser. O Oriente, pelo contrário, procurou sempre entender a fé cristã numa perspectiva metafísico-cósmica, a qual encontra a sua expressão nas confissões de fé, sobretudo pelo facto de a cristologia e a criação estarem relacionadas entre si, de modo que se torna patente um nexo estreito entre a singularidade da história da salvação e o carácter permanente e abrangente da criação. Veremos ainda que essa visão mais ampla volta finalmente a ganhar uma maior importância também na consciência ocidental, sobretudo graças ao impulso dado pela obra de Teilhard de Chardin. (Ratzinger, 2005: 59)

E mais adiante, no capítulo da Cristologia, Ratzinger refere-se à perspectiva que se tem hoje de Cristo na Igreja Católica, como Aquele que deve atrair a si toda a humanidade, creditando mais uma vez Teilhard por ter desenvolvido este ponto:

> O facto de Teilhard de Chardin ter repensado estes nexos a partir da visão actual do mundo é um mérito importante que lhe deve ser reconhecido, apesar da sua tendência um tanto questionável para o biologismo; numa visão de conjunto, pode-se dizer que ele os compreendeu correctamente, franqueando-nos um novo acesso aos mesmos. (ibid.: 172)

Segundo Teilhard, para que se opere esta revolução teológica, o Cristo nascido de uma virgem em Nazaré deve ser visto como o Cristo cósmico, com uma dimensão que supera em muito o espaço-tempo da Palestina de há dois mil anos:

> O Cristo evangélico, imaginado e amado pelas dimensões de um Mundo mediterrânico, será ainda capaz de estender-se e de ser o centro do nosso Universo prodigiosamente crescido? O Mundo não estará em vias de se mostrar mais vasto, mais íntimo e mais deslumbrante do que Jeová? Não vai ele dar cabo da nossa religião, eclipsar o nosso Deus? (Chardin, s/d.:42)

Deve dizer-se que a teologia cristã ainda não respondeu ao desafio de Teilhard de reformular a Cristologia tendo em conta os dados da ciência, particularmente os da biologia e da paleontologia, bem como a perspectiva de um Universo em evolução.

É verdade que há algumas afirmações recentes como as do Cardeal Paul Poupard que parecem querer revalorizar a cristologia de Teilhard. Num discurso à Pontifícia Academia das Ciências, afirmou ele:

> Teilhard via Cristo de tal modo presente na natureza como elemento unificante, que nem sempre conseguia salvar a Sua individualidade. Mas pelo menos olhava na direcção justa, se se quiser construir uma ponte entre a investigação científica e a pessoa de Cristo. (Poupard, s/d.)

O evolucionismo foi-se pouco a pouco afirmando na primeira metade do século XX como uma hipótese que, pelo menos, já não podia ser ignorada pela teologia cristã. O Papa Pio XII acabou por reconhecer este facto.

Pio XII e a encíclica *Humani generis*

Em 1950 o Papa Pio XII publicou a encíclica *Humani generis*, prosseguindo de algum modo a missão dos seus predecessores de denunciar os erros modernistas que continuavam a disseminar-se, nomeadamente os que se referiam ao evolucionismo:

> Há os que, sem a devida prudência e discernimento, admitem e propugnam como extensivo à origem de todos os seres o sistema evolucionista, que nem mesmo no campo das ciências naturais está indiscutivelmente demonstrado, e com ousadia temerária se entregam à hipótese monista e panteísta de um universo sujeito às leis de uma contínua evolução. (*Humani generis*, nº 4)

Nota-se todavia na encíclica alguma abertura à perspectiva evolucionista, embora se considere a teoria da evolução das espécies uma mera conjectura sem suficiente fundamento, denunciando-se por isso a imprudência dos que se apressavam a considerar esta teoria como demonstrada. O Papa tinha certamente em mente Teilhard de Chardin, entre outros, ao afirmar:

> O Magistério da Igreja não proíbe que, em conformidade com o actual estado das ciências e da teologia, seja objecto de pesquisas e de discussões, por parte dos competentes em ambos os campos, a doutrina do evolucionismo, enquanto ela investiga a origem do corpo humano, que proviria de matéria orgânica preexistente (a fé católica obriga-nos a professar que as almas são criadas imediatamente por Deus) ... Mas alguns ultrapassam temerariamente esta liberdade de discussão procedendo como

se estivesse já demonstrado com certeza plena que o corpo humano se tenha originado de matéria orgânica preexistente, argumentando com certos indícios achados até agora e com raciocínios baseados sobre tais indícios; e isto como se nas fontes da revelação não existisse nada que exija neste assunto a maior moderação e cautela. (ibid., nº 35)

No entanto, a doutrina do pecado original impunha, segundo o Papa, alguns limites ao que era teologicamente admissível, nomeadamente a necessidade de manter o monogenismo, única forma de não eliminar a crença no pecado de Adão e Eva:

Quanto, porém, à outra hipótese, isto é, ao poligenismo, os filhos da Igreja não gozam, de modo nenhum, da mesma liberdade pois os fiéis não podem abraçar uma opinião cujos fautores ensinam que depois de Adão existiriam nesta terra verdadeiros homens que não tiveram origem, por via de geração natural, do mesmo Adão, progenitor de todos os homens, ou então que Adão representa um conjunto de muitos progenitores. Ora, não se vê de modo algum como estas afirmações se possam conciliar com o que as fontes da revelação e os actos do Magistério da Igreja nos ensinam acerca do pecado original, que provém de um pecado verdadeiro cometido individualmente por Adão e que, transmitido a todos por geração, é inerente a cada um como próprio (Cf. Rom 5, 12-19; Conc. Triden., sess. V, cân. 1-4). (ibid., nº 36)

Já em 1920 Teilhard tinha escrito que o monogenismo é «praticamente impossível de ser assimilado pela ciência» (Chardin, 2000 [1920]: 45).

Em 1996 o Papa João Paulo II, referindo-se a esta encíclica, afirmou que o evolucionismo é mais que uma hipótese, é uma teoria com um fundamento suficiente para ser tomada a sério pela teologia:

Hoje, quase meio século após a publicação da Encíclica [Humani generis], o conhecimento de novos dados levou-nos a compreender que a teoria da evolução é mais que uma simples hipótese. Constitui um facto notável que esta teoria tem sido progressivamente aceite pelos investigadores na sequência de uma série de descobertas em diversos ramos do saber. A convergência, nem procurada nem fabricada, dos resultados de investigações realizadas separadamente é em si mesma um significante argumento em favor desta teoria. (John Paul II, 1998: 4)

No entanto, o Papa considera inaceitável uma tese que pertence ao núcleo do pensamento de Teilhard – a da afirmação de que o espírito emerge da matéria.

A negação do carácter espiritual da alma humana, irredutível à matéria, corresponde, segundo João Paulo II, à negação da dignidade da pessoa:

> É em virtude da sua alma espiritual que a pessoa no seu todo possui uma tal dignidade, mesmo no seu corpo. Pio XII acentuou este ponto essencial: se é verdade que o corpo humano tem a sua origem em matéria viva pré-existente, a alma espiritual é criada imediatamente por Deus. (...) Por conseguinte, as teorias da evolução que, de acordo com as filosofias que as inspiram, consideram que o espírito emerge das forças da matéria viva, ou como um simples epifenómeno desta mesma matéria, são incompatíveis com a verdade acerca do ser humano. E são incapazes de fundamentar a dignidade da pessoa. (ibid.: 6)[4]

Esta posição do Papa corresponde ao que a tradição filosófico-teológica cristã tem afirmado nos seus dois mil anos de história. Deve dizer-se porém que este dualismo ontológico espírito-matéria é uma posição filosófica e não teológica. Por conseguinte, nem todos os cristãos consideram hoje que a compreensão do que é ser pessoa exige necessariamente aquela distinção, exprimindo por vezes pareceres que se aproximam dos de Teilhard.[5]

Teilhard faleceu em 1955 sem que tenha sido autorizado a publicar os seus escritos de carácter mais filosófico e teológico. No entanto, imediatamente após a sua morte, a publicação desses escritos bem como de estudos sobre o pensamento teilhardiano cresceram a um ritmo exponencial. Entretanto, as tensões no interior da Igreja Católica entre a corrente tradicionalista e a «nova teologia» representada por teólogos como Karl Rahner, que de algum modo se confrontaram no Concílio Vaticano II, estão provavelmente na origem da publicação em 1962 de um *monitum* desaconselhando vivamente a leitura das obras de Teilhard, as quais nessa altura já eram avidamente lidas e comentadas um pouco por toda a parte.

O *monitum* de 1962

O Papa João XXIII não simpatizava com as teses de Teilhard, e o Secretário da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Cardeal Alfredo Ottaviani, era um dos

[4] Na versão oficial inglesa do discurso papal, o termo «esprit», no original francês, é traduzido por «mind». A língua francesa designa por «esprit» dois vocábulos ingleses: «mind» e «spirit». Daqui se geram não poucas confusões em traduções de textos franceses para línguas que possuam o equivalente a estes dois vocábulos. No caso presente, dado que o texto papal se refere à «alma espiritual», a tradução mais correcta do francês «esprit» parece ser «espírito» e não «mente».

[5] Sobre esta questão, cf. Brown et al. (eds.), (1998).

representantes da ala mais conservadora da Igreja Católica. Esta circunstância tornou possível a publicação em 30 de Junho de 1962 de um *monitum* proibindo a leitura das obras de Teilhard, consideradas perigosas sobretudo para os jovens por ofenderem a doutrina católica, numa altura em que elas já estavam disseminadas um pouco por todo o lado e eram objecto de grande interesse dentro e fora da Igreja Católica:

> Certas obras do P. Pierre Teilhard de Chardin, incluindo algumas póstumas, têm sido publicadas e encontrado uma aceitação nada pequena. Independentemente do juízo que é devido no que se refere às ciências positivas, verifica-se claramente que, em matéria de Filosofia e de Teologia, as mencionadas obras contêm tais ambiguidades e também erros tão graves, que ofendem a doutrina católica. Por conseguinte, os Excelentíssimos e Reverendíssimos Padres da Suprema Congregação do Santo Ofício exortam todos os Bispos e os Superiores dos Institutos Religiosos, bem como os Reitores dos Seminários e das Universidades, a protegerem os espíritos, em particular os dos jovens, dos perigos das obras do P. Teilhard de Chardin e das dos seus discípulos. (*L'Osservatore Romano*: 526)

Este texto tem um carácter de tal modo vago que se tornava necessário explicitar os aspectos das obras de Teilhard que eram considerados contraditórios com a doutrina católica constituindo um perigo para os espíritos, sobretudo os mais jovens. Tal explicitação é feita num artigo não assinado que acompanha o *monitum*, e que se intitula «Teilhard de Chardin e o seu pensamento filosófico e científico». Os aspectos considerados mais inaceitáveis deste pensamento são os seguintes.

Erros metodológicos: O autor do artigo apoia-se na crítica que o P. Henri de Lubac, um admirador de Teilhard, lhe faz por transpor para o plano filosófico e teológico as categorias próprias da linguagem e do plano científicos:

> Para nós, este defeito metodológico é grave e fundamental, uma vez que Teilhard de Chardin faz com excessiva frequência uma indevida transposição para o plano metafísico e teológico de termos e conceitos da sua teoria evolucionista, transposição que constitui uma das causas das ambiguidades conceptuais e, digamos mesmo, dos erros que se encontram nas obras de Teilhard, tanto nas que já foram publicadas como nas que se encontram policopiadas ou são difundidas de outros modos. (ibid.)

São então elencadas as questões teológicas às quais Teilhard pretende responder contrariamente ao que tem sido afirmado pela tradição católica.

Antes de mais, no que se refere à criação do mundo, Teilhard parece não salvar de forma suficientemente clara a liberdade de Deus na criação, parecendo, pelo con-

trário, afirmar de algum modo o carácter necessário da criação. Deve dizer-se que neste aspecto o pensamento de Teilhard assenta num repensamento do sentido da afirmação do carácter não necessário da criação do universo por Deus.

Em seguida, é criticada a posição de Teilhard sobre a relação de Deus com o universo, uma questão nunca suficientemente compreendida pela teologia cristã, e que, segundo o autor do artigo, Teilhard parece querer resolver por uma forma de panteísmo. Esta é certamente uma acusação infundada, uma vez que o próprio Teilhard afirmou repetidamente que não se identificava com o panteísmo, considerando que Deus não é o universo e vice-versa.

A cristologia teilhardiana vem igualmente considerada inaceitável. O Cristo cósmico não parece o mesmo que incarnou na Terra.

A concepção de Teilhard sobre o pecado em geral e sobre o pecado original é também considerada inaceitável, entre outras razões, porque parece esvaziar de significado a incarnação redentora de Cristo.

Teilhard é igualmente criticado por não ter feito uma clara distinção entre a ordem natural e a sobrenatural e entre matéria e espírito, ainda que se reconheça que esta última distinção não corresponde a qualquer afirmação dogmática, sendo porém parte da tradição cristã.

O Cardeal Alfredo Ottaviani foi Secretário do Santo Ofício de 1959 a 1968 trabalhando com três Papas pela defesa da integridade do depósito de fé: Pio XII, João XXIII e Paulo VI. O responsável máximo pelo Santo Ofício era o Papa, mas na prática era o Secretário quem exercia as funções que hoje são atribuídas ao Prefeito. Podemos portanto presumir que o *monitum*, e talvez até o artigo que o acompanhava, tenham sido provavelmente redigidos por Ottaviani cujas relações com Paulo VI nunca foram as melhores. Não admira que este Papa o tenha dispensado do cargo de Secretário da Congregação para a Doutrina da Fé em 1968,[6] nomeando como primeiro Prefeito o Cardeal Franjo Sepe. Mas a atitude das autoridades eclesiásticas para com a obra de Teilhard não deixou de ser até hoje caracterizada por alguma ambiguidade.

Presença de Teilhard no Concílio Vaticano II

É de notar que o Concílio Vaticano II foi convocado em 11 de Outubro de 1962, o mesmo ano da publicação do *monitum*, e que no ambiente conciliar a corrente mais

[6] Ottaviani enviou a Paulo VI em Setembro de 1969 uma carta com um apêndice criticando em termos muito fortes o *Novus ordo missae*, publicado pelo Papa Paulo VI em 4 de Abril do mesmo ano. O extenso apêndice era apresentado como fruto do trabalho de «um grupo selecto de bispos, teólogos, liturgistas e pastores de almas».

conservadora da Igreja Católica acabou por não ser dominante. Este facto permitiu que especialmente no documento *Gaudium et spes* se possa notar a influência do pensamento de Teilhard, como foi reconhecido, entre outros, pelo Cardeal Joseph Ratzinger.

Com efeito, não pode deixar-se de identificar um certo sentido teilhardiano em passagens como a seguinte:

> Nos nossos dias, a humanidade, cheia de admiração ante as próprias descobertas e poder, debate, porém, muitas vezes, com angústia, as questões relativas à evolução actual do mundo, ao lugar e missão do homem no universo, ao significado do seu esforço individual e colectivo, enfim, ao último destino das criaturas e do homem. (*Gaudium et spes* n. 3).

Ou ainda:

> O destino da comunidade humana torna-se um só, e não já dividido entre histórias independentes. A humanidade passa, assim, duma concepção predominantemente estática da ordem das coisas para uma outra, preferentemente dinâmica e evolutiva; daqui nasce uma nova e imensa problemática, a qual está a exigir novas análises e novas sínteses. (*Gaudium et spes*, n. 5)

A «presença» de Teilhard na *Gaudium et spes* foi ainda recentemente reafirmada num editorial da Revista *America* dos jesuítas norte-americanos:

> Para entender a influência de Teilhard, é suficiente ler a introdução da *Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo moderno* do Concílio Vaticano II (*Gaudium et Spes*) para sentir o seu sabor teilhardiano. As suas passagens cristológicas estão repletas das suas citações preferidas no que diz respeito a Cristo como modelo da nova criação. (...) O texto reflecte o optimismo teilhardiano. («The weight of glory», 2005)

No entanto, terão sido talvez afirmações como estas que levaram intelectuais católicos como Jean Guitton a sentirem-se perplexos com a crescente aceitação de pelo menos algumas das teses anteriormente condenadas como modernistas. Teses como o carácter evolutivo da «ordem das coisas» tão centrais no pensamento de Teilhard começaram a ter uma crescente aceitação durante e depois do Concílio Vaticano II entre alguns teólogos, filósofos e intelectuais católicos, como o então Cardeal Joseph Ratzinger e até mesmo o Papa Paulo VI. Guitton perguntou-se como era possível aceitar, sem mergulhar numa grande perplexidade, que tantas das teses condenadas no *Syllabus* de Pio IX aparecessem agora a fazer parte do património teológico da Igreja Católica.

> Quando leio os documentos concernentes ao Modernismo, tal como ele foi definido por São Pio X, e quando os comparo com os documentos do Concílio Vaticano II, não posso deixar de ficar desconcertado. Porque, o que foi condenado como uma heresia em 1906, foi proclamado como sendo e devendo ser doravante a doutrina e o método da Igreja. Dito de outro modo, os modernistas em 1906 aparecem-me como precursores. Os meus mestres faziam parte deles [os modernistas]. Os meus pais ensinavam-me o Modernismo. Como pôde São Pio X repelir os que agora me aparecem como precursores? (Guitton, 1992: 55-56)

É o insuspeito Cardeal Joseph Ratzinger quem afirma que alguns documentos do Concílio Vaticano II, como a Constituição *Gaudium et spes* e os documentos sobre a liberdade religiosa e as demais religiões, constituem um verdadeiro anti-*Syllabus*,

> constituem uma revisão do *Syllabus* de Pio IX, uma espécie de anti-*Syllabus*... O *Syllabus* estabeleceu uma linha de demarcação contra as forças que determinaram o século XIX, contra a perspectiva política e científica do liberalismo. Na luta contra o modernismo esta dupla delimitação foi ratificada e fortalecida. Desde então muitas coisas mudaram. (Ratzinger, 1987: 381)

E Ratzinger vai ainda mais longe ao afirmar que o Concílio Vaticano II constituiu «por parte da Igreja Católica uma tentativa de reconciliação oficial com a nova era inaugurada em 1879, isto é, com a cultura europeia saída da Revolução Francesa» (ibid.: 381-82), algo com que Teilhard se reconciliara meio século antes do Concílio! Sabemos contudo que o volume com os textos do Concílio Vaticano II não se tornou um *best-seller*, e que a grande maioria dos Católicos, tanto os contemporâneos de Teilhard como os actuais, não leram aqueles textos, como não leram os textos de Teilhard. E se por acaso procurassem lê-los não os entenderiam, uma vez que eles representam uma verdadeira revolução teológica.

A posição oficial da Igreja Católica depois do *monitum*

> Reverendo Padre,
>
> Pax Christi. Já deve ter sido informado acerca da realização do sexto Congresso Tomista Internacional. Compreendo bem que as suas muitas ocupações o impeçam de sentir algum interesse por ele. Mas eis a razão pela qual me atrevo a trazê-lo uma vez mais à sua consideração.

Este início da carta faz pensar que o P. Boyer tinha já anteriormente contactado o P. de Lubac com o mesmo e, perante uma recusa deste, renovara o pedido, algo

que certamente não poderia ter sido feito sem o conhecimento e a concordância de Paulo VI. A carta continua:

> Tendo sido recebido há alguns dias pelo Santo Padre [Paulo VI], tive a oportunidade de constatar pessoalmente a elevada estima que ele tem por si e pelos seus escritos. Ao mesmo tempo, ele expressou também, ainda que com algumas reservas, uma opinião sobre o P. Teilhard [de Chardin] que não lhe desagradariam. Novas reflexões sobre o assunto, levaram-me a pensar que neste Congresso deveríamos ouvir uma comunicação que lançasse alguma luz favorável sobre o pensamento de Teilhard de Chardin acerca do nosso tema («De Deo»). Ninguém poderá fazer isto melhor que Vossa Reverência.
>
> Peço-lhe pois para participar simplesmente no nosso Congresso, que terá lugar imediatamente antes da abertura da quarta sessão do Concílio, de 6 a 11 de Setembro. [Se preferir] poderá vir apenas para os últimos dias [do Congresso] e, se se encontrar demasiado limitado pelo tempo, poderá ler simplesmente um texto sobre o assunto. (Lubac, s/d.: 451)

Nos anos seguintes, o Papa Paulo VI citou Teilhard em várias outras ocasiões.

Em 1966, num discurso sobre a relação entre ciência e fé, falou de Teilhard de Chardin como de um cientista que soubera, perscrutando a matéria, encontrar o espírito, e que tinha dado uma explicação do universo, capaz de revelar nele a presença de Deus, os traços de um Princípio Inteligente e Criador. (*Insegnamenti di Paolo*, 1966: 992-93)

Em 23 de Outubro de 1974, numa audiência geral de quarta-feira, afirmou:

> A ciência não só não considera supérflua a acção divina no jogo das causas naturais, mas reconhece-o e, de certo modo, (quando a liberdade de Deus e a nossa operam de uma modo especial) o postula, o invoca, o pede com uma acrescida inteligência das coisas divinas e humanas. (cf. Chardin, 1967)[7]

Não deixa de ser curioso que o Papa refira uma obra de Teilhard estando em vigor o *monitum* que proibia a leitura das obras do autor.

Em 6 de Janeiro de 1975, na homilia na missa da Solenidade de Epifania do Senhor[8] o mesmo Papa Paulo VI fez uma citação explícita das duas primeiras fra-

[7] «Udienza generale di Paolo VI – Mercoledi, 23 Ottobre 1974», www.vatican.va

[8] «Solennità dell'Epifania del Signore – Omelia del Santo Padre Paolo VI – 6 gennaio 1975», www.vatican.va

ses da «Introdução» de *O Meio Divino*, indicando não só o título da obra mas também a página de onde foi retirado o texto citado. Este facto é bastante significativo porque pressupõe que o próprio Papa leu uma obra cuja leitura era proibida pelo *monitum*.

Apesar de tudo, a validade do *monitum* de 1962 tem-se mantido até hoje, tendo essa validade sido reafirmada em 1981, quando um pouco por todo o lado se celebrava o centenário do nascimento de Teilhard.

A confirmação em 1981 do *monitum* de 1962

Em 1981 celebrou-se o centenário do nascimento de Telhard de Chardin, com a realização de um considerável número de congressos em diversos países, o que não deixa de ser significativo do interesse que as teses do autor continuam a ter em todo o mundo. O próprio Papa João Paulo II quis manifestar o seu apreço por Teilhard através de uma carta dirigida pelo então Secretário de Estado, Agostinho Casaroli ao então Arcebispo Paul Poupard, hoje cardeal, na altura Reitor do *Institut Catholique de Paris*:

> Monsenhor,
>
> A comunidade científica internacional e, mais em geral, toda a comunidade intelectual mundial prepara-se para celebrar o centenário do nascimento do P. Teilhard de Chardin. A impressionante ressonância da sua investigação, bem como o brilho da sua personalidade e riqueza de pensamento, marcaram profundamente o nosso tempo.

Estando o *monitum* de 1962 oficialmente ainda em vigor, não deixa de ser surpreendente a clareza com que é reconhecida a importância do pensamento de Teilhard. A carta continua explicitando alguns dos aspectos do pensamento do autor:

> Nele, uma forte intuição poética acerca do profundo valor da natureza, uma clara compreensão do dinamismo da criação, e uma ampla visão do futuro do universo convergem num incontestável fervor religioso.
>
> Do mesmo modo, o seu incansável desejo de dialogar com a ciência do seu tempo, bem como o seu corajoso optimismo acerca da evolução do mundo conferiram uma considerável influência às suas intuições através da rica variedade das suas palavras e da magia das suas imagens.
>
> Completamente voltada para o futuro esta síntese, por vezes lírica e animada por uma paixão pelo universal, ajudará a restaurar a esperança nos que são assaltados por dúvi-

das. Ao mesmo tempo, a complexidade dos problemas por ele analisados, e a variedade de perspectivas que adoptou, levanta dificuldades que compreensivelmente exigem um sereno e crítico estudo do seu extraordinário trabalho nas áreas científica, filosófica e teológica.

Em seguida, a carta refere várias celebrações do nascimento de Teilhard que estavam a realizar-se:

> Não há dúvida de que as celebrações do seu centésimo aniversário no Instituto Católico de Paris, no Museu de História Natural, na UNESCO, e em Notre Dame de Paris – constituem uma ocasião para uma avaliação encorajadora do seu trabalho, recorrendo a uma distinção metodológica de procedimentos de forma a obter um rigoroso estudo metodológico.

A carta continua, considerando, de forma algo surpreendente, que Teilhard bem pode ser considerado um precursor de João Paulo II:

> O que os nossos contemporâneos sem dúvida recordarão, para além das dificuldades conceptuais e das deficiências de expressão nesta audaciosa tentativa de realizar uma síntese, é o testemunho de vida coerente de um homem possuído por Cristo nas profundezas da sua alma. Ele tinha a preocupação de respeitar tanto a fé como a razão, e antecipou a resposta ao apelo de João Paulo II: «Não tenhais medo, abri, abri completamente a Cristo as portas dos imensos domínios da cultura, da civilização e do progresso».

Para que não restassem quaisquer dúvidas, o texto termina com a afirmação de que a carta constituía uma mensagem pessoal de João Paulo II:

> É com prazer, Monsenhor, que comunico esta mensagem da parte do Santo Padre a si e a todos os participantes nesta conferência à qual preside no Instituto Católico de Paris em homenagem ao P. Teilhard de Chardin, assegurando-lhe a minha sincera admiração.
>
> Agostinho Cardeal Casaroli (*L'Osservatore Romano*, 10-6-1981: 1)

Esta carta exprime sem sombra de dúvida não só a posição de João Paulo II mas também a da corrente teológica mais aberta em relação a Teilhard.

Não deixa de ser curioso que uma carta com a data de 12 de Maio só tenha sido publicada no *L'Osservatore Romano* cerca de um mês mais tarde, mas com grande destaque na primeira página deste órgão oficial da Santa Sé. O facto de o Papa ter sido objecto de um atentado no dia 13 de Maio poderá explicar este facto. É possível que a carta tenha sido enviada a 12 de Maio, mas a demora da sua publicação se

tenha ficado a dever provavelmente às tensões existentes entre os que no Vaticano defendiam Teilhard e os que se lhe opunham. Estes últimos acabaram por conseguir publicar no *L'Osservatore Romano* de 20 de Julho um comunicado do Gabinete de Imprensa da Santa Sé reafirmando a validade do *monitum* de 1962:

> A carta enviada pelo Cardeal Secretário de Estado a Sua Excelência Mons. Poupard por ocasião do centenário do nascimento do P. Teilard de Chardin tem sido interpretada por certa imprensa como uma revisão de posições anteriores tomadas pela Santa Sé em relação a este autor, em particular o *monitum* do Santo Ofício de 30 de Juho de 1962, o qual sublinhava que a obra do autor continha ambiguidades e graves erros doutrinais. Foi perguntado se uma tal interpretação tem fundamento. Depois de ter consultado o Cardeal Secretário de Estado e o Cardeal Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé o qual, por ordem do Santo Padre foi antes devidamente consultado sobre a carta em questão, estamos em posição de responder negativamente. Longe de constituir uma revião das posições anteriores da Santa Sé, a carta do Cardeal Casaroli exprime reservas em várias passagens – e estas reservas foram silenciadas por uma certa imprensa – as reservas que se referem precisamente ao juízo publicado no *monitum* de Junho de 1962, mesmo sendo verdade que este documento não é aí explicitamente mencionado. (*L'Osservatore Romano*, 20-7-1981)

Lendo com atenção a carta de Casaroli, constata-se que há apenas uma referência às «dificuldades» levantadas tanto pelos problemas analisados por Teilhard como pelas perspectivas de análise por ele adoptadas, o que exige uma leitura crítica das duas obras. Mesmo neste caso, é difícil ver aqui uma «reserva» significativa para com o pensamento do autor. Parece haver, pelo contrário, um convite a ler as suas obras. Que o sentido da carta de Casaroli vai numa direcção diametralmente oposta ao texto do *monitum* de 1962 é por demais evidente. Mas tal como está redigido, o texto do comunicado pretende exprimir uma unanimidade de opiniões de Casaroli e de João Paulo II acerca da validade do *monitum*, algo em que não é possível acreditar.

Para compreender o contexto deste comunicado, é necessário ter em conta que a carta do Secretário de Estado Agostinho Casaroli a Mons. Paul Poupard tem, como se disse, a data de 12 de Maio de 1981, véspera do atentado ao Papa João Paulo II na Praça de S. Pedro. Nos meses seguintes, o Papa esteve a convalescer da intervenção cirúrgica a que foi submetido como consequência do atentado. Foi precisamente esta a ocasião escolhida pelos adversários de Teilhard para publicar sob a forma de «comunicado» o texto que reafirma a proibição da leitura das obras de Teilhard.

O Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé era ainda o Cardeal Sepe que, porém, viria a falecer poucos meses depois. Em Novembro desse mesmo ano foi nomeado Prefeito da Congregação o Cardeal Joseph Ratzinger, o qual tinha anteriormente expresso claramente a sua admiração por Teilhard. Como se viu anteriormente, na obra *Introdução ao Cristianismo*, Ratzinger cita extensivamente as obras de Teilhard, não directamente, talvez para não violar o *monitum*, mas através de citações feitas por Claude Tresmontant na obra *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins*, publicada em 1961, curiosamente antes da publicação do *monitum*.

Mesmo após a publicação deste comunicado, o Papa João Paulo II e diversos cardeais continuaram a citar Teilhard de Chardin nos seus escritos, o que leva a formular a seguinte pergunta: por que razão continuam as obras de Teilhard de Chardin oficialmente censuradas?

Não é fácil dar a esta questão uma resposta devidamente fundamentada. Pode imaginar-se que não se formou ainda entre as diversas autoridades eclesiásticas no Vaticano um consenso suficiente para anular o *monitum* de 1962, nem mesmo em 2005, quando se celebraram os cinquenta anos da morte de Teilhard. Pode igualmente conjecturar-se que tanto a filosofia como a teologia cristãs não atingiram ainda a maturidade suficiente para se confrontarem com as propostas teilhardianas. Entretanto o tempo vai passando, os progressos científicos continuama a fazer-se a um ritmo acelerado, e muitos têm hoje a mesma sensação de urgência que tinha Teilhard em acompanhar este progresso. O século XXI assiste a desenvolvimentos em áreas que ainda estavam num estádio inicial em meados do século XX, quando Teilhard ainda vivia. Refiro-me, por exemplo, às ciências cognitivas, sobretudo a inteligência artificial e as neurociências que colocam novos desafios a diversos aspectos da perspectiva tradicional filosófico-teológica cristã do universo e da vida, uma perspectiva que não permite muito mais do que a continuação da repetição de frases feitas que já não estão adequadas aos novos tempos.

Conclusão

Creio que as Igrejas cristãs ainda não foram capazes de dizer aos cristãos que tanto o criacionismo tradicional como as demais crenças a ele associadas, têm de ser abandonados. Mesmo sendo verdade que, na sua maior parte, os teólogos de hoje aceitam serenamente que a narração bíblica da criação do universo e da humanidade deve ser interpretada numa perspectiva metafórica, não é menos verdade que as consequências doutrinais que daí advêm ainda não foram explicitadas com suficiente clareza. Se, se facto, aceitarmos a perspectiva evolucionista e

a consequente natureza metafórica dos três primeiros capítulos do Génesis, deveremos deixar cair algumas das crenças que constituíram a fé dos cristãos durante dois mil anos:

- que houve um paraíso terrestre
- que Adão e Eva foram criados ou constituídos num estado de graça original.
- que a humanidade descende deste casal original.
- que Adão e Eva perderam este estado de graça porque foram tentados pelo demónio em forma de serpente e não lhe resistiram, cometendo o pecado original.
- que o mal, a morte e o sofrimento entraram no mundo por causa do pecado original
- que Jesus incarnou para salvar a humanidade da condenação em que incorreu devido ao pecado original.
- que matéria e espírito são duas substâncias radicalmente diferentes
- que o homem é composto de corpo e alma.
- que a alma pode sobreviver fora do corpo
- que é necessário distinguir níveis de realidade como o natural e o sobrenatural, o imanente e o transcendente, este mundo e o outro, etc.

Todos estes elementos constituem um significativo aspecto da cultura ocidental e da fé de muitos crentes. Eles constituem também um aspecto que torna a fé Cristã inaceitável para muitos não crentes. Mas as Igrejas cristãs, em particular a Igreja Católica, encontra-se perante um dilema. Por um lado, a Igreja não pode dizer aos Cristãos de um modo repentino que alguns elementos, aparentemente constitutivos da sua fé e que parecem indisputáveis, devem agora ser abandonados ou, pelo menos, repensados de forma radical, de tal modo que no final o seu significado seja algo de muito diferente do tradicional. Por outro lado, se o novo modo de entender a fé Cristã continuar acessível apenas aos teólogos académicos e por eles publicados em livros e revistas que são praticamente inacessíveis ao público em geral, como vamos esperar que alguns não crentes compreendam o conteúdo da fé Cristã de uma forma actualizada e por eles aceitável? Por muito sofrimento e muita polémica que uma discussão franca e aberta das propostas de Teilhard venha a provocar, vale mais discuti-las agora do que mais tarde.

Claude Cuénot exprime bem o que significou Teilhard para os teólogos do século XX:

> No fundo, as relações de Teilhard com os teólogos são fruto de um completo mal-entendido. Teilhard e os teólogos não usam a mesma linguagem, ou, mais exactamente, conferem às mesmas expressões significados completamente diversos. Teilhard – que tinha conseguido completamente a síntese entre a ciência e a fé – teve a impertinência

de perturbar a sua quietação, lembrando-lhes que a ciência lhes faz indiscretas e imperiosas perguntas... (Cuénot, 1966: 178)

É nesta linha que John Haught afirma numa obra recente a urgência de os teólogos passarem de um discurso pré-darwiniano a outro pós-darwiniano:

> pode dizer-se sem medo de errar que o pensamento religioso contemporâneo ainda tem que fazer uma completa transição para um mundo pós-Darwiniano. Na sua maioria, os teólogos ainda pensam e escrevem como se Darwin nunca tivesse vivido. As nuances da biologia ou da cosmologia ainda não afectaram profundamente o pensamento actual acerca de Deus e da relação de Deus com o mundo. Embora a consciência da crise ecológica tenha colocado o mundo da natureza de novo no centro das atenções de muitas pessoas a ele sensíveis, a história da evolução da natureza ainda não tem um interesse especial para a maior parte dos teólogos académicos e dos investigadores em religião, muito menos para a população dos crentes em geral. (Haught, 2001: 1-2)

Creio que os problemas de Teilhard com as autoridades eclesiásticas Católicas não se devem tanto à circunstância de ele estar adiantado no tempo, como ao facto de ele ter explicitado com grande coragem, claridade e determinação, as consequências filosóficas e teológicas da aceitação da perspectiva evolutiva do universo e da vida, algo que está ainda largamente por fazer pelos filósofos e teólogos cristãos.

Bibliografia

«The weight of glory» (2005). In *America* 192:11 (editorial não assinado).

BROWN, Warren et al. (eds.) (1998). *Whatever happened to the Soul?*. Minneapolis: Fortress Press.

CHARDIN, Teilhard de (1967). *Le Milieu Divin*. Paris : Seuil.

(2000 [1920]). «Queda, redenção e geocentrismo». In *A Minha Fé. A Matéria e Deus*. Lisboa: Ed. Notícias.

(2000). «Cristianismo e Evolução. Sugestões para servir uma nova teologia». In *A Minha Fé. A Matéria e Deus*. Lisboa: Ed. Notícias.

(2000). «O Deus da Evolução». In *A Minha Fé. A Matéria e Deus*. Lisboa: Ed. Notícias.

(2000 [1923]). «Panteísmo e Cristianismo». In *A Minha Fé. A Matéria e Deus*. Lisboa: Ed. Notícias.

(s/d.). *O Meio Divino*. Lisboa: Editorial Presença.

CUÉNOT, Claude (1966). *Aventura e Visão do P. Teilhard de Chardin*. Lisboa: Livraria Morais Editora.

GUITTON, Jean (1992). *Portrait du Père Lagrange*. Paris : Éditions Robert Laffont.

HAUGHT, John (2001). *God After Darwin. A Theology of Evolution*. New York: Westview Press.

Insegnamenti di Paolo (1966, 24 de Fevereiro). *VI*, IV.

JOHN PAUL II (1998). «Message to the Pontifical Academy of Sciences». In RUSSELL, Robert et al. *Evolutionary and Molecular Biology*. Vatican City State: Vatican Observatory Publications.

L'Osservatore Romano (1962, 30 de Junho).

L'Osservatore Romano (1981, 10 de Junho).

L'Oservatore Romano (1981, 20 de Julho).

LUBAC, Henri de (1965). «L'Épreuve de la Foi». In CHARDIN, Teilhard de. *Lettres à Léontine Zanta*. Paris: Desclée de Brouwver.

(s/d.). *Memoirs Concerning My Works* (texto retirado de www.sspxasia.com).

POUPARD, Paul (s/d.). «Cristo e la scienza», www.vatican.va.

RATZINGER, Joseph (2005). *Introdução ao Cristianismo*. S. João do Estoril: Principia.

(1987). *Principles of Catholic Theology*. Ignatius Press.

RIDEAU, Émile (1965). *O Pensamento de Teilhard de Chardin*. Lisboa: Livraria Morais Editora.