

Percursos da Teologia Moral

JOSÉ MANUEL PEREIRA DE ALMEIDA

Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

Faço quanto posso para conseguir que a [...] Igreja seja intelectualmente habitável [*inhabitable intellectually*], não porque o intelecto seja o mais importante na religião – de facto não o é –, mas porque a [...] Igreja possui já com plenitude o conhecimento das ajudas para a espiritualidade enquanto, por diversas razões que dariam para um livro, é muito menos forte relativamente às necessidades, direitos e deveres da vida intelectual [*mental life*].

FRIEDRICH VON HÜGEL (1852-1925)

Recordo-me de que foi o P. Ghislain Lafont quem, nas suas aulas na Gregoriana, provocantemente nos mostrou uma página do Anuário Pontifício de 1966 (em que os nomes dos cardeais ainda figuram com as respectivas armas). Encontram-se, nessa página, o Cardeal Ottaviani e o Cardeal Iorio.



Alfredo Ottaviani

N. in Roma 29 ott. 1890; ord. 18 mar. 1916; dalla s. m. di Pio XII creato e pubblicato nel Concistoro del 24 genn. 1953; el. alla Ch. tit. *prò hoc vice arciv.*, di Berrea, 5 apr. 1962; cons. 19 apr. 1962; Primo Diacono di S. Maria in Domnica; *Pro-Prefetto* della S. Congr. per la Dottrina della Fede.

Congr. — Per la Dottrina della Fede, Concistoriale, Religiosi, Propaganda Fide, Cerimoniale, Affari Ecclesiastici Straordinari, Seminari ed Università degli Studi.

Tribun. — Supremo della Segnatura Apostolica.

Commisi. — Pont, per gli *Studi Biblici* — Pont, per la revisione del Codice di Diritto Canonico.



Alberto di Jorio

N. in Roma 18 lu. 1884; ord. 18 apr. 1908; dalla s. m. di Giovanni XXIII creato e pubblicato nel Concistoro del 15 die. 1958; el. alla Ch. tit. *prò hoc vice arciv.*, di Castra Nova, 5 apr. 1962; cons. 19 apr. 1962; Diacono di S. Pudenziana, Diaconia *prò hoc vice*.

Congr. — Sacramenti, Concilio, Propaganda Fide, Seminari ed Università degli Studi, Rev. Fabbrica di S. Pietro.

Tribun. — Supremo della Segnatura Apostolica.

Commis. — Cardinalizia per l'Amministrazione dei Beni della Santa Sede, — Cardinalizia per l'Amministrazione Speciale della Santa Sede, — Pontificia per lo Stato della Città del Vaticano (Pro-Presidente), — Cardinalizia di vigilanza dell'Istituto per le Opere di Religione.

Nas armas do Card. Alfredo Ottaviani lê-se: *semper idem*; nas do Card. Alberto di Iorio: *innova*. E concluía Lafont: «A Igreja é isto: “semper idem” e “innova” »...

Naqueles mesmos tempos, o conhecido teólogo Marcelino Zalba publicou um artigo em que se pergunta se alguma vez a Igreja teria mudado o conteúdo do seu ensino em relação a alguma questão de moral; a resposta que dá é negativa: declara que a Igreja nunca mudou em nada qualquer posição assumida em matéria ética¹. Conta Josef Fuchs que um professor de História da Igreja louvou o P. Zalba, no decurso de um debate, pelo seu esforço apologético; infelizmente, continuava ele, sem conhecimentos suficientes de História².

A verdade é que algum tipo de mudança³ parecia anunciar-se logo em 1962...

Vaticano II e moral conciliar

Apesar do caminho realizado nos anos que precederam o Concílio⁴, a comissão preparatória distribuiu aos Padres Conciliares o esquema *De or-*

¹ M. ZALBA, «Num Ecclesia doctrina suam mutaverit?» in *Periodica* MCL 54 (1965) 461-489.

² Cf. J. FUCHS, «Continuità nell'insegnamento etico della chiesa? Esempio la libertà religiosa» in ID., *Il Verbo si fa carne. Teologia morale*, Piemme, Casale Monferrato 1989, 245-269. No seu artigo «Armonizzazione delle affermazioni conciliari sulla morale cristiana», publicado na obra R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, 1017-1034, nota como se encontram dispersas, em diversos documentos conciliares, muitas afirmações que dizem respeito à ética teológica. O seu pensamento, imediatamente no final das sessões conciliares, está bem claro na colectânea de três artigos traduzidos em italiano (um do latim e dois do alemão) em ID., *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1968. Refiro-me a estes textos, nos cinquenta anos do Concílio, mas faço-o também desejando que este meu artigo possa ser como que uma homenagem a este grande professor da Universidade Gregoriana, no ano em que celebramos o centenário do seu nascimento (5 de julho de 1912 - 9 de março de 2005).

³ Para uma compreensão global da temática da mudança na área da reflexão moral, recomendo J.T. NOONAN, JR., *A Church That Can and Cannot Change. The Development of Catholic Moral Teaching*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2005.

⁴ Cf. R. GERARDI, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana*, EDB, Bologna 2003, 447-476: A redescoberta das virtudes à maneira tomista, como com D. Prümer (1866-1031) e A. Vermeersch (1858-1936); a procura de uma “ideia-guia” da moral, como com J. Mausbach (1861-1931) e O. Schilling (1874-1956). Para o pensamento na área da moral concorreram, é claro, o movimento litúrgico e o movimento bíblico. Na busca do princípio orgânico para a moral cristã encontramos F. Tillmann (1874-1953) e E. Mersch (1890-1940) e no desenvolvimento do “princípio caridade”, R. Carpentier (1889-1986) e G. Gilleman (1910-2002). É claro que muito deve a teologia

dine morali christiano: só pelo título, já se adivinhava a semelhança com os bem conhecidos manuais. O documento, apresentado pelo Cardeal Ottaviani, em 15 de janeiro de 1962, e acompanhado de uma síntese da história da sua redação elaborada por Sébastian Tromp, foi imediatamente objecto de importantes reelaborações que confirmaram o desejo de mudança. Voltado a apresentar em 13 de julho desse mesmo ano, acabou por ser abandonado já que a sua visão predominantemente estática e abstracta foi dando lugar a uma reflexão que acentuava a consciência pessoal, a história, a experiência humana e a necessidade de uma referência bíblica para o agir.

É interessante recordar que, todavia, no verão desse mesmo ano de 1962 se publica, na editora Marietti, a segunda edição, revista e aumentada, do primeiro volume de *Casus conscientiae*, coordenado por P. Palazzini e A. de Iorio, com colaboradores da então denominada Escola Romana⁵.

O que é certo é que, com avanços e recuos, com algumas hesitações mas também com muito entusiasmo, uma nova etapa da reflexão moral tinha começado, libertando-se dos esquemas rígidos em que se tinha deixado enclausurar, para procurar agora, com uma frescura nova, a tradição perdida, o sopro do Espírito, a liberdade do Evangelho.

Com razão o Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985 (vinte anos depois da conclusão do Concílio) afirmava que «o Concílio Vaticano II é um dom de Deus para a Igreja e para o mundo [...]. O Sínodo agradece de todo o coração a Deus Pai [...] pela imensa graça que significou o Concílio Vaticano II para este século»⁶.

O Papa Beato João Paulo II chamou-lhe «evento providencial»⁷ pela «enorme riqueza de conteúdos e *um novo tom — antes desconhecido —* [que] constituem como que um anúncio de tempos novos. Os Padres conciliares falaram com a linguagem do Evangelho, com a linguagem do Discurso da Montanha e das Bem-aventuranças. Na mensagem conciliar, Deus é apresentado *na sua soberania absoluta sobre todas as coisas*, mas também como *garante da autêntica autonomia das realidades temporais*»⁸.

moral à reflexão de grandes teólogos desta época como Marie-Dominique Chenu (1895-1990), Karl Rahner (1094-1984); e o diálogo com correntes filosóficas modernas (o criticismo kantiano) e contemporâneas (a fenomenologia de Husserl e Heidegger).

⁵ Cf. B. Petrà, «La teologia morale italiana dal concilio Vaticano II a oggi», in *Rivista di Teologia Morale* 166 (2010) 166. Agradeço a Salvatore Purcaro estas e outras referências a partir do trabalho da sua dissertação *Lagire intenzionale nella riflessione etica di J. M. Aubert ed E. Chiavacci*, Roma 2012.

⁶ Cf. *Mensagem ao Povo de Deus*, I, V.

⁷ JOÃO PAULO II, *Carta Apostólica “Tertio millennio adveniente”*, 18.

⁸ *Ibidem*, 20.

O Concílio preocupa-se com o ensino da teologia moral (ainda que o texto se refira particularmente à renovação da formação sacerdotal)⁹, estabelecendo uma relação de unidade, fundada no mistério de Cristo, entre a Escritura e a teologia sistemática, já que em Cristo toda a história da salvação se cumpre e realiza. O mistério de Cristo é, assim, apresentado como norma fundamental, quer para a leitura da Escritura, quer para o desenvolvimento do pensamento teológico.

Quanto à teologia moral, há que a «aperfeiçoar» o que, no mínimo, significa uma insatisfação em relação à teologia moral de então (emblematicamente expressa na já referida recusa do esquema *De ordine moralì*). ‘Aperfeiçoar’, sim, mas da maneira que é indicada: exige-se uma «exposição científica»; esta cientificidade requer uma superação da abordagem casuística e acrítica, na procura de um estatuto epistemológico próprio. E também que seja «mais alimentada pela Sagrada Escritura» «que deve ser como que a alma de toda a teologia».

Acentua-se «a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo», apresentando a categoria ‘vocação’ como conceito chave na interpretação da relação de cada ser humano com Deus criador e salvador: é Deus quem instaura o diálogo com cada um; no centro da moralidade cristã encontra-se essa pessoal relação com o Senhor. Diálogo, chamamento e resposta que acontecem na história de vida pessoal, tornada, assim, história de salvação; que acontecem na história de vida da Igreja, chamada a ser sacramento de salvação. Daí a «obrigação de dar frutos na caridade para a vida do mundo». «Obrigação», quer dizer, vínculo que nos vem da experiência do dever, que é experiência de consciência.

Tal como Cristo é o fundamento da moralidade cristã, a caridade é o seu dinamismo. A caridade, porque dinâmica, ‘dá frutos’¹⁰ no concreto agir moral «para a vida do mundo»: de facto, o agir do cristão não pode circunscrever-se aos limites da Igreja, agindo no seu interior (que é também

⁹ CONCÍLIO VATICANO II, *Decreto sobre a formação sacerdotal “Optatam totius”*, 16: «sejam formados com particular empenho no estudo da Sagrada Escritura, que deve ser como que a alma de toda a teologia. [...] renovem-se as restantes disciplinas teológicas por meio dum contacto mais vivo com o mistério de Cristo e a história da salvação. Ponha-se especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela Sagrada Escritura, deve revelar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação de dar frutos na caridade para vida do mundo».

¹⁰ Trata-se de uma categoria bíblica, cf. Jo 15.

lugar do nosso agir, é claro!); é chamado a transformar o mundo pela caridade, é chamado a dar vida ao mundo¹¹. Trata-se de tornar Cristo presente pelo agir moral.

O Concílio, ao falar da possibilidade de salvação, reconhece a ação da graça e a centralidade da consciência como lugar do discernimento acerca da vontade de Deus, mesmo para aqueles que não conhecem o Evangelho nem a Igreja¹².

A autocompreensão da Igreja que apresenta, coloca no centro das preocupações a comunhão (*koinonia*), não só no interior da comunidade eclesial, mas também com toda a família humana. Corpo de Cristo¹³, Povo de Deus¹⁴, são imagens que indicam a sua realidade espiritual incarnada na sua realidade histórica, cujo dinamismo é a caridade¹⁵. Todos os seus membros são chamados à santidade, à perfeição da caridade¹⁶, plenitude da vida cristã.

Afirma ainda que a fé nos ensina «o sentido da nossa vida temporal, enquanto, na esperança dos bens futuros, levamos a cabo a missão que o Pai nos confiou no mundo»¹⁷, sublinhando, assim, a estreita relação entre ‘sentido da vida’ e ‘agir moral’.

Mas é a *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo*, proposta pelo Concílio como “magistério ético”, em vez do esquema *De ordine morali*¹⁸ (considerado por Philippe Delhaye um *Syllabus* moral¹⁹), que,

¹¹ Cf. Jo 1,4.

¹² CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição dogmática sobre a Igreja “Lumen gentium”*, 20: «aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, procuram, contudo, a Deus com coração sincero, e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência, também eles podem alcançar a salvação eterna».

¹³ *Ibidem*, 8.

¹⁴ *Ibidem*, 9.

¹⁵ *Ibidem*, 7.12.40.41.

¹⁶ *Ibidem*, 40.

¹⁷ *Ibidem*, 48.

¹⁸ O “esquema” foi preparado por Louis-Bertrand Gillon (dominicano), Franz Hürth (jesuíta) e Ermenegildo Lio (franciscano). O texto, em seis capítulos, depois de uma parte expositiva, apresentava os erros a censurar, por assuntos: o fundamento da ordem moral cristã; a consciência cristã; o subjetivismo e o relativismo ético; o pecado; a dignidade natural e sobrenatural da pessoa humana; a castidade e o pudor cristão (cf. R. GERARDI, *op. cit.*, 478). Este último capítulo (*De castitate et pudicitia christiana*) já tinha desaparecido na reapresentação do esquema.

¹⁹ PH. DELHAYE, «L’apporto del Vaticano II alla teologia morale», in *Concilium* 8 (1972) 909-919.

se podemos dizer assim, colhe o espírito conciliar²⁰ e faz uma nova proposta de teologia moral. De facto, é a *Gaudium et spes*, em conjunto com a *Dignitatis humanae* (Declaração sobre a liberdade religiosa), que olha para a Igreja “ad extra”.

A Igreja é apresentada em íntima solidariedade com o género humano oferecendo-lhe a sua colaboração para instaurar a fraternidade universal por meio do diálogo²¹. A profunda solidariedade brota do mistério da encarnação («não há nada de verdadeiramente humano que não encontre eco no seu coração») e quer ser a Igreja de todos, sobretudo dos pobres e dos que sofrem²². Quer «compreender o mundo [...] e as suas esperanças». O diálogo – dentro da Igreja e da Igreja com o mundo²³ – é baseado na dignidade da pessoa humana²⁴, na capacidade que cada um tem de conhecer a verdade na própria consciência²⁵, na vocação humana à comunhão com Deus²⁶.

O reconhecimento da ‘autonomia’ das realidades terrenas e das ciências²⁷ acompanha-se do reconhecimento da necessidade que a Igreja tem da ‘experiência humana’ para compreender mais profundamente a verdade revelada no Evangelho²⁸.

O Concílio propõe claramente uma moral personalista e relacional, pondo de lado (diz o texto: «que ninguém se contente com») uma ética individualista²⁹. A interioridade surge como lugar de encontro consigo próprio, com os outros e com Deus³⁰, e é aí que cada pessoa experimenta o chamamento à comunhão com Deus³¹ e à sua relação com a comunidade

²⁰ J.W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London (England) 2008, 43-52; na primeira das conferências proferidas na XXXIII Jornadas de Estudos Teológicos da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (de 7 a 9 de Março de 2012, em Lisboa) o P. Hervé Legrand considerou-o “o melhor livro para compreender o Concílio”, dizendo que a tradução francesa tinha acabado de sair. Nesse volume das Éditions Lessius, Bruxelles, as páginas referidas correspondem às 66-78.

²¹ CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo “Gaudium et spes”*, 1-3.

²² *Ibidem*, 1.

²³ *Ibidem*, 3.

²⁴ *Ibidem*, 22.

²⁵ *Ibidem*, 16.

²⁶ *Ibidem*, 19,21.

²⁷ *Ibidem*, 36.

²⁸ *Ibidem*, 44.

²⁹ *Ibidem*, 30.

³⁰ *Ibidem*, 14.

³¹ *Ibidem*, 19.

humana e com o mundo. É aí também que o ser humano pode compreender as suas relações existenciais, que estão na raiz da sua responsabilidade pessoal, vividas livre³² e conscientemente³³.

A História – palavra utilizada inúmeras vezes nos textos e nos debates conciliares, como notou Chenu numa entrevista anos depois³⁴ – é o lugar do encontro de Deus com o Homem. Por isso é preciso perscrutar os “sinais dos tempos” e interpretá-los à luz do Evangelho³⁵. A História é o lugar teológico do diálogo: da humanidade com Deus e da humanidade entre si. O Concílio afirma a convicção de que no interior de todo o progresso humano está a ação do Espírito Santo que leva a humanidade à sua plena realização em Cristo. O ‘humano’ é assim revalorizado à luz do mistério de Cristo, superando-se uma antropologia teológica em dois níveis: o natural e o sobrenatural.

Sobre a vida moral, deve sublinhar-se especificamente a importância de «seguir o imperativo da própria consciência»³⁶, no discernir quais «os verdadeiros sinais da presença ou do pensamento de Deus»³⁷, respondendo «à sua vocação na relação com os outros»³⁸.

Finalmente, ao sublinhar a dignidade da pessoa humana e os direitos humanos (valor claramente preferido em relação aos anteriormente chamados “direitos da verdadeira religião”), o Concílio acolhe – na sequência da *Pacem in terris* do Papa Beato João XXIII e da Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948) – o princípio da liberdade religiosa³⁹, no respeito incondicional pela consciência pessoal e pela liberdade: «a verdade não se impõe de outro modo senão pela sua própria força»⁴⁰.

Creio não ser excessivo afirmar que o Concílio, embora de uma forma não sistemática, tem uma sua proposta moral.

³² *Ibidem*, 17.

³³ *Ibidem*, 16.

³⁴ Cf. o documentário de *Vatican II: des images, des témoins. Le cardinal Etchegaray, Mgr Gilson et le P. Cancouët racontent le Concile Vatican II*, Le Jour du Seigneur, Paris 2006.

³⁵ CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo “Gaudium et spes”*, 4.11; a este propósito, não podemos deixar de recordar Henri de Lubac que, depois de em 1950 ter sido aconselhado ao silêncio e a retirar-se do ensino, foi chamado a participar como perito no Concílio e cujo valioso contributo se reflete na *Dei verbum* e na *Gaudium et spes*.

³⁶ *Ibidem*, 19.31.41.

³⁷ *Ibidem*, 11.

³⁸ *Ibidem*, 25.

³⁹ CONCÍLIO VATICANO II, *Declaração sobre a liberdade religiosa “Dignitatis humanae”*.

⁴⁰ *Ibidem*, 1.

Uma moral teológica. Cujas reflexões sejam animadas pela Sagrada Escritura. Com a sua própria cientificidade: uma reflexão crítica sobre o nosso agir «à luz da fé e da experiência humana»⁴¹.

Uma moral centrada em Cristo que revela o ‘humano’ à humanidade⁴².

Uma moral em diálogo.

Uma moral eclesial. Como comunidade crente em diálogo com o mundo, a trabalhar com todos pela construção da família humana.

Uma moral comunitária, pois, radicada numa antropologia relacional, de reconhecimento da pessoa do outro, e de construção do bem comum.

Moral e Sagrada Escritura

Ao referir-se à Sagrada Escritura como «alma de toda a teologia»⁴³, o Concílio aponta para a superação do denominado “método regressivo”⁴⁴. É a Sagrada Escritura que alimenta a teologia moral⁴⁵.

Por isso, é fácil perceber que os textos bíblicos nunca poderão servir de ilustração a afirmações desencarnadas, como ainda vemos, não raramente, serem utilizados, mesmo em textos oficiais. De facto, é sempre pouca a preocupação de não se fazer um uso arbitrário da Escritura!

Os textos do P. Hamel são exemplares acerca dos desafios e das dificuldades do período pós-conciliar nesta matéria⁴⁶. Creio que hoje muitas des-

⁴¹ CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo* “*Gaudium et spes*”, 46; para mim foi uma preciosa ajuda e uma leitura entusiasmante acerca do Concílio a conhecida obra em dois volumes de Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, Les Éditions du Cerf, Paris 2002.

⁴² Cf. *Ibidem*, 22.

⁴³ CONCÍLIO VATICANO II, *Decreto sobre a formação sacerdotal* “*Optatum totius*”, 16. Cf. CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina* “*Dei verbum*”, 24: «A formulação utilizada A sagrada Teologia apoia-se, como em seu fundamento perene, na palavra de Deus escrita e na sagrada Tradição, e nela se consolida firmemente e sem cessar se rejuvenesce, investigando, à luz da fé, toda a verdade contida no mistério de Cristo. As Sagradas Escrituras contêm a palavra de Deus, e, pelo facto de serem inspiradas, são verdadeiramente a palavra de Deus; e por isso, o estudo destes sagrados livros deve ser como que a alma da sagrada teologia. Também o ministério da palavra, isto é, a pregação pastoral, a catequese, e toda a espécie de instrução cristã, na qual a homilia litúrgica deve ter um lugar principal, com proveito se alimenta e santamente se revigora com a palavra da Escritura».

⁴⁴ Em palavras simples, pode dizer-se que os autores dos manuais clássicos, com a segurança de quem se sabia apoiado na Tradição, apresentavam as suas teorias, abordando os textos revelados sem a adequada interpretação; de facto, era comum utilizarem versículos ou fragmentos isolados dos textos bíblicos, fora do contexto, em função das suas necessidades para apoiar a sua opinião. Fenómeno compreensível então, mas inadmissível nos tempos que são os nossos.

⁴⁵ CONCÍLIO VATICANO II, *Decreto sobre a formação sacerdotal* “*Optatum totius*”, 16.

⁴⁶ Veja-se, nomeadamente, E. HAMEL, «Ecriture et théologie morale. Un bilan (1940-1980)», in *Studia Moralia* 20/2 (1982) 177-193.

tas situações foram já ultrapassadas. Mas permanece, pelo menos, a meu ver, uma dificuldade que é de tipo hermenêutico. Podemos desdobrá-la em diversas questões interligadas.

A primeira diz respeito à exegese moral de um texto bíblico: como fazê-la corretamente? Quem o deve fazer: o perito de teologia bíblica ou o perito em teologia moral? Uma resposta mais imediata – e que corresponde à posição de um sector de pensamento – defende que é papel do exegeta, exatamente por causa da sua formação e particulares aptidões para o efeito. Mas há quem defenda também que ela deve ser feita por quem lida com as questões da moralidade, já que estará em melhor posição para interrogar o texto bíblico. De facto, quais podem ser, à partida, as questões “morais” de um biblista? Exagerando, pode ser que não estejam muito longe das que lhe foram apresentadas na catequese (imaginando que não deram muita atenção nem tinham muita paciência para estudar as cadeiras de moral do curso de teologia)⁴⁷. O mesmo pode acontecer a alguém com deficiente formação bíblica – por exemplo, um moralista – cujas perguntas não teriam pertinência, nem fariam sentido, sob o ponto de vista científico, à luz das ciências bíblicas.

Por isso se defende que é sempre muito importante para quem faz teologia moral que tenha uma estreita relação com um biblista (ou que haja um grupo de biblistas a trabalhar em conjunto com o grupo que reflete as questões do campo da ética teológica). Suponho que o enriquecimento é recíproco; mas falo com a grata experiência do muito que recebo e aprendo com os diversos estudos bíblicos.

A segunda questão é esta: como interpretar a normatividade do texto bíblico?⁴⁸ Havemos de nos cingir às listas de preceitos? Negativos (o que não deve ser feito) ou positivos (o que deve ser realizado)?... Ou há outro horizonte na nossa leitura? Salvo raras exceções, é hoje consensual que há que buscar uma normatividade para lá da letra, a partir da analogia da rela-

⁴⁷ Cf. S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli 2010, 72-73: «Quando o exegeta explica que uma indicação ética do Novo Testamento não é originalmente cristã, isto significa que aquele texto é desprovido de relevância ética? Quando uma norma formulada depende de condições particulares, sendo, por isso, caduco o seu conteúdo [...], quer dizer que esse texto deixou de ter valor sob o ponto de vista moral?»

⁴⁸ Cf. S. BASTIANEL, «La normatività del testo biblico», in S. FERRARO, ED., *Morale e coscienza storica. In dialogo con Josef Fuchs*, AVE, Roma 1988, 197-203.

ção de Deus com a humanidade. Não partimos para o texto bíblico unicamente à procura de normas formuladas como tal, para nos perguntarmos, em seguida, se elas continuam válidas; e se o serão para sempre... Também em relatos de gestos, de encontros interpessoais, de atitudes, também em situações contingentes se podem encontrar indicações de valor que vão para além dessas contingências. Também elas podem ter peso normativo, mesmo sem serem formuladas à maneira de normas⁴⁹. A experiência de moralidade pessoal é vivida, para o crente, no interior da experiência de fé. O esforço hermenêutico situa-se exatamente na pessoal relação com o Senhor.

Consciência moral

Talvez seja este o tema específico em que o Concílio mais se distanciou da mentalidade subjacente ao esquema *De ordine morali* proposto pelas comissões preparatórias. Sublinhando a ‘objectividade’ da ordem moral, afirmava-se que é «Deus infinitamente bom e infinitamente santo que determina a honestidade ou a desonestidade dos atos humanos»; não depende do homem mas «realmente existe, como existe realmente a vontade de Deus, infinitamente sábio, bom e santo» (n.1). As normas fundamentais são absolutas e «na realidade não dependem dos múltiplos acontecimentos, mas são inerentes radicalmente ao próprio Deus»(n.2)⁵⁰. Contrastando com este fundo, brilham as afirmações – ainda que justapostas e refletindo diversas sensibilidades (era o possível!) – que compõem o n.16 da *Gaudium et spes*⁵¹.

⁴⁹ Cf. S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale*, 72.

⁵⁰ Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2008². Considerado por muitos uma referência no pensar estes temas, nas suas páginas evoca-se frequentemente o P. Capone, grande figura da Academia Alfonsiana; em sua homenagem, por ocasião do seu 80º aniversário, tinha sido publicado o grosso volume M. NALEPA, T. KENNEDY (a cura di), *La coscienza morale oggi*, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1987.

⁵¹ CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo “Gaudium et spes”*, 46: «No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: faz isto, evita aquilo. O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser. Graças à consciência, revela-se de modo admirável aquela lei que se realiza no amor de Deus e do próximo. Pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos pro-

Em vez de uma compreensão da consciência como lugar de mera aplicação das normas morais (de tipo deontológico, estático), o caminho realizado corresponde a uma visão da consciência como lugar de origem das normas morais (de tipo teleológico, dinâmico). Ao reconhecer os valores, ao compreender os valores, em diálogo interpessoal, «a consciência moral é lugar de origem, de assunção, de verificação, de transmissão das normas morais, enquanto lugar de vida, de percepção e de atuação da relação pessoal relativamente ao que é dito bem ou mal, com o que promove ou degrada o autêntico viver humano interpessoal»⁵².

Há quem veja esta perspectiva – chamando-lhe subjetiva – como um eventual afastamento do que é objectivo. Há quem a proponha – através da intersubjetividade – como caminho de objetividade⁵³. Caminho capaz de fazer compreender critérios de juízo ético, capaz de permitir decisões humanas enraizadas na história, decisões não arbitrárias, decisões plenamente livres e responsáveis, profundamente pessoais e objetivas: decisões morais.

Facilmente se entende, por isto, a necessidade de uma cuidada formação da consciência⁵⁴. Essa formação realiza-se no quadro das relações interpessoais, vividas e reflectidas de modo a possibilitarem uma verdadeira experiência moral. Para os crentes, vale a pena sublinhar a reciprocidade existente entre experiência moral e experiência de fé, ou seja, a ligação entre a consciência moral e o pessoal encontro com Jesus, em que aprendemos a viver com Ele e como Ele sobre a terra, de tal modo que a nossa consciente liberdade se torne responsabilidade pela vida do outro. De facto, a formação da consciência é tarefa de uma vida inteira; o trabalho de formação é, antes de mais, um trabalho de autoformação, de conversão pessoal; mas é verdade também (por causa das relações interpessoais) que todos concorremos para

blemas morais que surgem na vida individual e social. Quanto mais, portanto, prevalecer a recta consciência, tanto mais as pessoas e os grupos estarão longe da arbitrariedade cega e procurarão conformar-se com as normas objectivas da moralidade. Não raro, porém, acontece que a consciência erra, por ignorância invencível, sem por isso perder a própria dignidade. Outro tanto não se pode dizer quando o homem se descuida de procurar a verdade e o bem e quando a consciência se vai progressivamente cegando, com o hábito do pecado».

⁵² S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale*, 227. Cf. ID, «Consciência: autonomia e comunidade», in AA. VV., *Ética: consciência e verdade. XXII Semana de Estudos Teológicos*, UCP, Lisboa 2001, 65-85.

⁵³ D. ABIGNENTE, S. BASTIANEL, *Le vie del bene. Oggettività, storicità, intersoggettività*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.

⁵⁴ Cf. S. MAJORANO, *op. cit.*, 123-145.

a formação ética uns dos outros: somos corresponsáveis da sua formação⁵⁵.

Não posso deixar de recordar a importância que teve para mim a reflexão do P. Klaus Demmer: a sua visão de consciência, plenamente alicerçada na Tradição, dialogava com a cultura do nosso tempo, aberta que estava às diversas correntes do pensamento filosófico⁵⁶.

À volta deste tema crucial desenvolveu-se um amplo debate, sobretudo acerca da busca da verdade moral⁵⁷. Razão terá aquela penitente que, no início de cada confissão se queixa, um pouco como bordão, de que antigamente “tudo era pecado” e que agora “já nada é pecado”. Para explicar: «Sabe, acho que não tenho pecados...». De uma maneira ou de outra, é certo que passámos de uma *moral de conteúdos* a uma *moral de discernimento*⁵⁸.

Especificidade da moral cristã

Fala-se muitas vezes de *moral cristã*. Mas haverá propriamente uma moral *cristã*? O que é que a caracterizará? Terá conteúdos próprios? Onde está a sua especificidade? Qual é o *proprium* da moral cristã?

Este debate⁵⁹ – aqui apenas enunciado – caracterizou grande parte da reflexão da teologia moral a partir do final do Vaticano II, durante mais de

⁵⁵ Cf. J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, «Catequese e formação da consciência moral», in J. CARDOSO DE ALMEIDA, M. H. CALADO PEREIRA, C. SÁ CARVALHO, ED., *Fórum de Catequese*, Lisboa 2003, 81-88; ID., «Catequese e formação da consciência moral num mundo em mudança», in *Pastoral Catequética* 11-12 (2008) 21-27; S. BASTIANEL, «Referência a Jesus Cristo na decisão moral», in AA. VV., *Ética: consciência e verdade. XXII Semana de Estudos Teológicos*, UCP, Lisboa 2001, 171-186.

⁵⁶ Indico a obra da sua maturidade: K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Herder, Freiburg 1999 (trad. it.: *Fondamenti di etica teologica*, Cittadella Editrice, Assisi 2004); e uma obra coletiva, publicada por ocasião dos seus oitenta anos: A. FUMAGALLI, V. VIVA, EDD., *Pensare l'agire morale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2011.

⁵⁷ Não por acaso, o seu último volume de escritos tem este título: J. FUCHS, *Ricercando la verità morale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996. Ecos desse debate encontram-se muito bem documentados na obra editada por um dos seus protagonistas – que inclui com particular evidência textos dos seus opositores – CH. E. CURRAN, ED., *Conscience. Readings in Moral Theology No. 14*, Paulist Press, New York-Mahwah (New Jersey) 2004.

⁵⁸ D. ABIGNENTE, «Discernere per decidere», in S. BASTIANEL, ED., *Tra possibilità e limiti. Una teologia morale in ricerca*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2012, 33-71. É particularmente emblemático que um dos mais interessantes cursos de moral publicados na América Latina (em quatro volumes) tenha esta denominação: T. MIFSUD, *Moral de Discernimiento*, San Pablo, Santiago de Chile, 2002.

⁵⁹ Uma excelente exposição deste tema encontra-se em S. BASTIANEL, «Especificidade (da moral cristã)», in F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA, ED., *Dicionário de Teologia Moral*, Paulus, São Paulo 1997, 399-405.

uma década. Os autores acabaram por se agrupar em duas escolas ou tendências: a da “Ética da Fé” e a da “Moral Autónoma”.

Para viver a moral dos cristãos, afirmam os primeiros, é preciso previamente uma adesão de fé. Existem alguns conteúdos próprios (e, por isso, específicos) dos cristãos, conteúdos que são recolhidos diretamente das Escrituras. Esta “Ética da Fé”, representada particularmente por Bernhard Stöckle e Philippe Delhaeye⁶⁰, procede segundo uma argumentação deontológica e, para apresentar um exemplo desses *conteúdos* específicos da moral cristã, apontaria “a virgindade pelo Reino dos Céus”.

A outra escola é a da “Moral Autónoma”. Com Sergio Bastianel⁶¹, surge-nos facilmente a pergunta: poderá a moral não ser autónoma?⁶² De facto, como ensina Alfons Auer, todo o ser humano é capaz de encontrar o bem⁶³ e, como recorda Josef Fuchs, há muitos exemplos de situações em que os cristãos aprenderam com não-cristãos o caminho do bem⁶⁴. Franz Böckle fala de «autonomia teónoma» da moral⁶⁵. A procura dos cristãos, claro que se move no horizonte de Cristo (no seguir Jesus), mas na autonomia e na liberdade, senão a fé não seria fé e a moral também não seria moral. O *ethos* comunitário cristão, como todos os outros, é, também ele, histórico. Então o que é específico dos cristãos no agir humano? A resposta desta tendência vai no sentido de indicar a *motivação* e a *intencionalidade*: a ‘motivação’, tradicionalmente, diz respeito à vontade – o que leva a agir – e a ‘intencionalidade’ fala-nos de procura, da finalidade da ação (referida portanto à razão). Esta perspectiva, ao dar particular atenção à *motivação* e à *intencionalidade* do agir humano, procede, quanto à argumentação, de modo teleológico.

⁶⁰ Cf., por exemplo, Ph. DELHAYE, «La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne. Étude de quelques prises de position récentes et réflexions critiques», in *Revue Théologique de Louvain* 4 (1973) 308-339.

⁶¹ Cf. S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia 1980; ID., *Il carattere specifico della morale cristiana, Una riflessione dal dibattito italiano*, Cittadella Editrice, Assisi 1975.

⁶² ID., *Autonomia morale del credente*, 23: a interrogação corresponde mesmo a o título do primeiro capítulo desta obra.

⁶³ Cf. A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991.

⁶⁴ Veja-se o já referido texto J. FUCHS, *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*.

⁶⁵ Cf. F. BÖCKLE, *Morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 1979.

Magistério eclesial pós-conciliar em questões de moral

A memória de Jesus que os seus discípulos transmitiram (a pessoal relação com Ele, os seus gestos, as suas palavras, as suas atitudes) foi gerando o que podemos chamar o *ethos* cristão, a moralidade partilhada na comunhão da Igreja. Ao longo dos séculos, os problemas morais – quando bem resolvidos – foram-no sendo sempre a partir dessa recordação, capaz de interpretar o novo à luz do Evangelho. No fundo, dizer *ethos* é dizer um certo estilo de vida que ultrapassa a singularidade de cada uma das respostas, ainda que sejam elas – imediatas e concretas – que o explicitam. A Tradição compreende todos estes passos⁶⁶: corresponde a uma dinâmica ao serviço da qual se encontra o Magistério da Igreja. Com a função de integração, de estímulo e de crítica, o Magistério está justamente ao serviço desta *Traditio Ecclesiae*. No esquema utilizado nas suas aulas (ver p. 138), o P. Sergio Bastianel resume o ‘ciclo’ que origina a Tradição Eclesial⁶⁷.

Convém ainda ter clara a distinção entre intervenções disciplinares e intervenções doutrinárias do Magistério: o que é oportuno ou inoportuno; o que é afirmado como verdadeiro ou falso. Em todo este processo é importante também ter presente a relação entre consciência pessoal e Magistério, quer quanto à necessária hermenêutica, quer quanto ao exercício de discernimento da consciência⁶⁸.

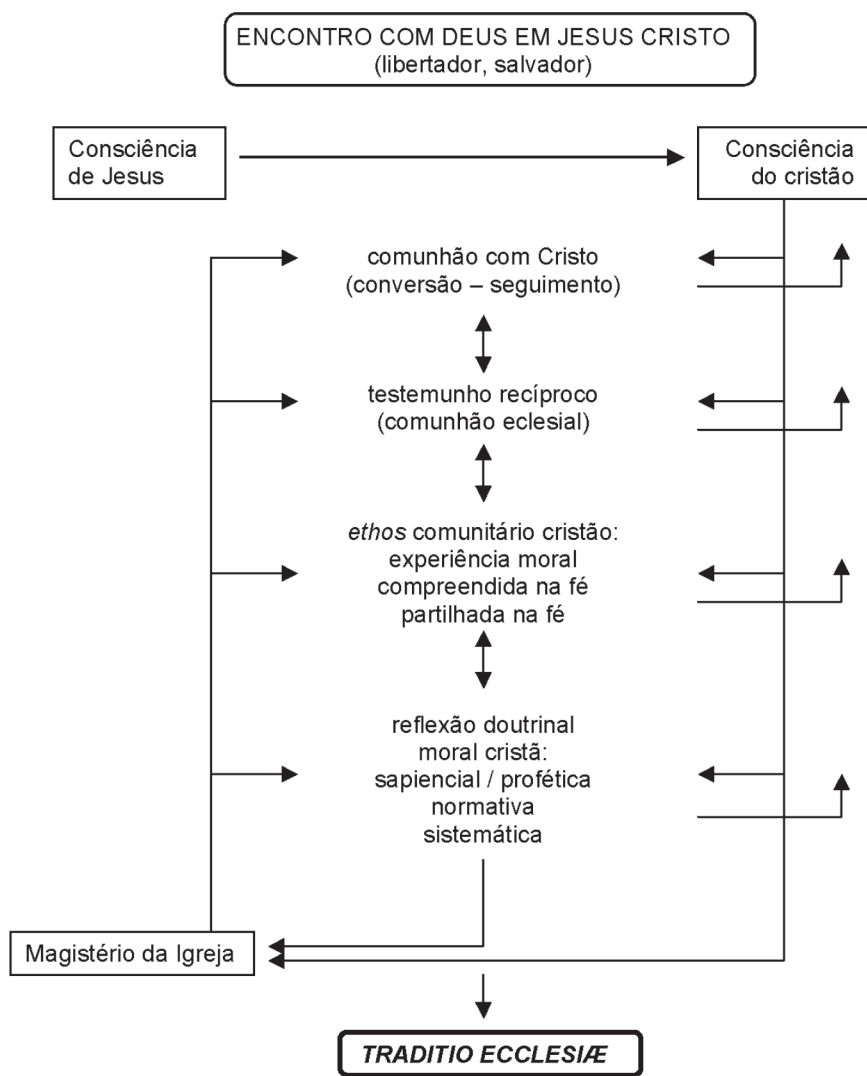
Quase no final do seu pontificado, em março de 1963, João XXIII constituía uma pequena comissão sobre população, família e nascimentos, composta por oito membros, que Paulo VI alargou até chegar a mais de setenta. A história desta reflexão – conseguida a partir de um frutuoso diálogo entre cientistas, médicos, casais e teólogos – é já bem conhecida⁶⁹ e, na

⁶⁶ Vale a pena recordar a imagem forte da *Traditio*: palavra latina que designa o “testemunho” que, nas corridas de estafetas, cada atleta entrega ao que lhe sucede, como membro da mesma equipa; os vários atletas correm o troço do percurso que lhes é destinado e o que chega à meta (ao fim) leva na mão o testemunho com que o primeiro atleta da equipa iniciou a corrida.

⁶⁷ S. BASTIANEL, *Teologia Morale Fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana*, Roma 2005, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 298.

⁶⁸ Como referência obrigatória acerca do tema ‘Magistério’, indicaria: F. A. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Gill and Macmillan, Dublin 1983. Para o debate a propósito, recomendaria: J. FUCHS, «Magistero e teologia morale» in Id., *Ricercando la verità morale*, 115-130; A. NAUD, *Le Magistère incertain*, Éditions Fides, Montréal 1987; e ainda CH. E. CURRAN, RICHARD A. MCCORMICK, *The Magisterium and Morality. Readings in Moral Theology No. 3*, Paulist Press, New York-Ramsey 1982.

⁶⁹ R. B. KAISER, *The Encyclical that Never Was*, Sheed & Ward, London 1987.



adaptado de S. BASTIANEL

primavera de 1967, o seu relatório foi entregue ao Papa que, em sentido bem diferente, (segundo a opinião do chamado “relatório da minoria”, redigido a pedido do Card. Ottaviani, Presidente da Comissão, por teólogos da sua confiança) publica, no verão do ano seguinte, a encíclica *Humanae vitae*. Foi talvez o documento que conheceu a mais dura e tumultuosa recepção de sempre. Numerosos foram os episcopados que se pronunciaram e, ao contrário da infeliz declaração do Card. Felici – «Quem não aceita a Encíclica deve deixar a Igreja»⁷⁰ – o valioso contributo colegial de tantas conferências episcopais tornou mais compreensível a encíclica, insistindo na sinceridade da consciência na procura da vontade de Deus, mesmo para lá de severas formulações. Foi entretanto possível começar a coligir narrativas de numerosas histórias de vida de tantas pessoas, ao tempo casais cristãos, que viram abalado o seu percurso de fé e, em não poucas situações, mesmo desmoronado o seu projeto de vida, por causa de conflitos de consciência.

Sobre a questão do pluralismo em teologia moral⁷¹ e da possibilidade de dissensões⁷², vale a pena anotar o processo conduzido pela Congregação da Doutrina da Fé suspendendo do ensino (em 1986), interrogando e condenando Charles Curran. Uma boa apresentação deste *dossier* é feita por Richard McCormick⁷³.

É desse mesmo ano um artigo de Josef Fuchs na revista *Gregorianum*⁷⁴. Se faço agora referência a este texto é porque, a dado passo, dialoga com o livrinho publicado nessa altura em Roma, na linha de discussões havidas, anos antes, na Comissão Teológica Internacional, da autoria de dois teólogos da dogmática (Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar) e de um exegeta

⁷⁰ B. HÄRING, *Fede, storia, morale. Intervista di Gianni Licheri*, Edizioni Borla, Roma 1989, 81. É interessante ler a obra M. GRAHAM, *Josef Fuchs on Natural Law*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 2002, para acompanhar a evolução do pensamento do P. Fuchs no período conciliar. Quem leu J. FUCHS, *Natural Law. A Theological approach*, Gill and Son, Dublin 1965, ter-se-á apercebido do percurso realizado pelo autor quando, nos anos 80, o podia ouvir nas aulas da Gregoriana.

⁷¹ Cf. RICHARD A. MCCORMICK, «Pluralism in Moral Theology» in ID., *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*, Georgetown University Press, Washington, DC 2006, 131-146.

⁷² Cf. ID., «Dissent in the Church: Loyalty or Liability?» in ID., *Ibidem*, 25-46.

⁷³ Cf. ID., «L’Affaire Curran» in ID., *Ibidem*, 111-130. Não deixa de nos impressionar que o P. Häring, no mesmo registo da entrevista *Fede, storia, morale*, reconheça que dos dois interrogatórios a que foi submetido – durante o período nazi e no Santo Ofício – o mais duro tenha sido o da Doutrina da Fé.

⁷⁴ J. FUCHS, «Christian Morality: Biblical Orientation and Human Evaluation» in *Gregorianum* 67/4 (1986) 745-763; posteriormente editado em ID., «Etica cristiana: orientamento bíblico e valutazione umana», in ID., *Il Verbo si fa carne. Teologia Morale*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1989, 7-30. É às páginas deste livro que me referirei.

(Heinz Schürmann)⁷⁵. «É instrutivo notar – afirma Fuchs – quais as preocupações e quais as sugestões de não-moralistas acerca da investigação da teologia moral»⁷⁶. E, numa extensa nota, referindo-se a um Congresso em Dallas, em 1984, em que Joseph Ratzinger «exorta os bispos americanos enquanto mestres da ética cristã a “testemunhar” simplesmente a “sabedoria” ética da Igreja através dos séculos»⁷⁷, pergunta se naquela conferência «se exprime a Congregação para a Doutrina da Fé, o seu Prefeito, um Cardeal, um Arcebispo [ou] um teólogo (para mais, um teólogo não moralista)»⁷⁸.

Como quer que tivesse sido, o certo é que a investigação em teologia moral se viu no centro de muitas atenções. Aparentemente por causa de questões emergentes no âmbito das ciências e das técnicas, como por exemplo da biologia, da genética e da medicina, querendo a Igreja ter uma palavra na bioética nascente. Diversas instituições foram criadas e recriadas. Diversos pronunciamentos da Congregação para a Doutrina da Fé foram tornados públicos, quer sobre assuntos de sempre, quer sobre novos temas (em 1974, sobre o aborto provocado; em 1975, a «Declaração *Persona humana* sobre certas questões de ética sexual»; em 1980, sobre a eutanásia; em 1987, a famosa *Donum vitae*). Nesta área, de entre os vários pronunciamentos havidos, ao longo destes cinquenta anos, não podemos deixar de nomear as encíclicas: além da já referida *Humanae vitae* de Paulo VI, logo em 1968, a *Evangelium vitae*, em 1995, de João Paulo II.

Com acentuações efetivamente diferentes surgem as tomadas de posição na área social, constituindo passos significativos (por exemplo, aquando da Guerra do Golfo) na Doutrina Social da Igreja: alguns dos textos foram publicados por ocasião do aniversário da *Rerum novarum* de Leão XIII (1891), como a *Mater et magistra* de João XXIII em 1961, a Carta apostólica *Octogesima adveniens* de Paulo VI em 1971, e, de João Paulo II, quer a *Laborem exercens* (1981), quer a *Centesimus annus* (1991); outros foram-no em situações diferentes, como a *Pacem in terris* de João XXIII em 1963, a *Populorum progressio* de Paulo VI em 1967, a *Sollicitudo rei socialis*

⁷⁵ J. RATZINGER, «Magistero ecclesiastico, fede, morale» in J. RATZINGER, H. SCHÜRMAN, H. U. VON BALTHASAR, *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Città Nuova Editrice, Roma 1986, 37-58. Trata-se de uma tradução de J. RATZINGER, ED, *Prinzipien Christlicher Moral*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1975.

⁷⁶ J. FUCHS, «Ética cristiana: orientamento bíblico e valutazione umana», 14.

⁷⁷ *Ibidem*, 17.

⁷⁸ *Ibidem*. E continua: «Há o perigo de que cada pronunciamento do Cardeal Ratzinger possa ser interpretado como uma tomada de posição oficial do Magistério eclesial; digo-o até pelas perguntas e pelas observações dos bispos no Congresso de Dallas. Como travar este errado e um tanto ingénuo “integrisimo”?».

de João Paulo II em 1987, escrita para comemorar o 20º aniversário da *Populorum progressio* e, seguindo o exemplo do seu predecessor, a *Caritas in veritate*, publicada por Bento XVI, em 2009, para comemorar (ainda que com atraso) o 40º aniversário da *Populorum progressio*.

Como bem observa o P. Calvez, nas posições oficiais do Magistério eclesial, o tratamento – a lógica interna, o tipo de argumentação, as indicações normativas – dado às questões de moral da vida física, nomeadamente de moral sexual, e dado às questões de moral social têm sido bastante diferentes⁷⁹...

Mas, se tivéssemos de escolher um documento especialmente significativo que tenha marcado de forma inexorável os caminhos de reflexão teológico-moral a partir do Concílio, concordaríamos em indicar a encíclica *Veritatis splendor* publicada por João Paulo II, em 1993. Esta encíclica nasce de um contexto de certa dificuldade: o próprio texto afirma, logo na introdução, que existem problemas e que a finalidade da encíclica é a de oferecer aos bispos um instrumento para o seu próprio discernimento dentro das suas igrejas. A existência de problemas está bem patente nas discussões realizadas logo a seguir à sua publicação, polémicas aceras, incompreensões entre autores diversos e diferentes comentadores. Mais do que pretender apontar quem tem razão e quem não tem, importa colher este ‘sinal dos tempos’: existe uma compreensão não-unívoca no entendimento de muitos conteúdos teológicos e é nesta Igreja e neste tempo que nos encontramos a viver, a pensar e a construir, com todas as pessoas de boa-vontade, um mundo mais justo e mais fraterno⁸⁰.

⁷⁹ Cf. J.-Y. CALVEZ, «Morale social et morale sexuelle», in *Études* 378 (1993) 641-650.

⁸⁰ Cf. S. BASTIANEL, *Teologia Morale Fondamentale*, 10-12; Id., «L'enciclica sulla morale: Veritatis splendor», *La Civiltà Cattolica* 3441, 144/4 (1993) 209-219. Indico duas colectâneas de comentários, exemplares quanto à diversidade de sensibilidades: G. DEL POZO ABEJÓN, ED., *Comentarios a la Veritatis splendor*, BAC, Madrid 2002 (com artigos de José R. Flecha, S. Pinckaers, Réal Tremblay); e D. MIETH, ED., *La teologia moral en fuera de juego. Una respuesta a la enciclica Veritatis splendor*, Herder, Barcelona 1996 (com artigos de Alfons Auer, Enrico Chiavacci, Klaus Demmer, Josef Fuchs, Bernard Häring, Richard McCormick, Dietmar Mieth e Marciano Vidal). É conhecido o desabafo de um destes grandes teólogos: “A seguir à *Veritatis splendor*, acabou a teologia moral!...” Mais do que um juízo acerca da possibilidade de continuarmos uma reflexão ético-teológica nos nossos dias, esta afirmação reflete a mágoa sentida e o grave abatimento por ele experimentado ao longo de anos.

Será a Igreja hoje ainda “eticamente habitável”?

Mas será a Igreja ainda “eticamente habitável”? Esta pergunta é formulada no artigo de Alfons Auer, incluído na publicação dirigida por Dietmar Mieth como resposta à encíclica *Veritatis splendor*⁸¹.

Podemos dizer de outra maneira: existe *espaço de diálogo* no interior da Igreja a que pertencemos? É certo que nos revemos numa *eclesiologia de comunhão*; mas sentimo-nos mesmo “em casa”? Claro que se se chegasse à conclusão de que, de facto, a Igreja hoje já não era “eticamente habitável”... não teríamos outra solução senão emigrar!

Vale a pena, então, determo-nos acerca do significado de “habitabilidade ética”. Esta expressão foi colhida por Auer numa observação do barão Friedrich von Hügel (1852-1925), convertido ao catolicismo, em carta a uma sobrinha, cujo excerto serve de epígrafe a este artigo.

Antes de mais, “habitabilidade”: sentir-se em casa, estar confortável.

Recordo ainda que o nosso termo ‘ética’ provém de dois étimos gregos: *êthos* e *éthos*. Por um lado, *êthos* significa o “lugar seguro”; trata-se da “origem do agir” e, no fundo, a “interioridade”; *éthos*, por outro lado, significa “hábito”; corresponde à “forma habitual do agir”. Auer afirma que ambas as palavras comportam uma mesma ideia. Por isso só pode transmitir-se um determinado *ethos* se incluir a garantia – ou pelo menos a esperança – de que “facilita a convivência humana”, de que cria espaços “habitáveis”⁸².

E a legitimação desta “habitabilidade ética” realiza-se quer pela racionalidade (das normas), quer pela plausibilidade, ou seja, pela sua (das normas) adequação ao real⁸³.

À pergunta sobre a “habitabilidade ética” da Igreja de hoje, os católicos, mesmo os mais críticos, hão-de dar uma resposta afirmativa. Não no sentido de uma opção que se revela cega (independente da realidade), mas baseada na própria experiência pessoal da Igreja-como-sua-casa⁸⁴.

⁸¹ Publicado na obra editada por Dietmar Mieth em 1994, *Moralteologie im Absseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, a que tive acesso na tradução castelhana já referida na nota anterior: A. AUER, «¿Es la Iglesia, hoy en día, todavía “éticamente habitable”?» in D. MIETH, ED., *La teología moral en fuera de juego*, 335-357.

⁸² A. AUER, *op. cit.*, 354.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*, 337-338: O artigo de Auer apresenta surpresas trazidas pela *Veritatis splendor*, do seu ponto de vista: são três. A primeira é o facto de a encíclica não conter definições infalíveis. A segunda,

E que elementos criam esta atmosfera? A Igreja pode ser mesmo a nossa casa porque transmite um horizonte conceptual global em que se pode viver e morrer; porque apresenta modelos vivos – ainda que controversos (como poderiam ser de outro modo?) – como lugar de compreensão, como possibilidade oferecida para orientarmos a nossa liberdade crítica; e porque agrupa e reagrupa os seres humanos para a solene celebração desta compreensão. Sobretudo se a Igreja não se autocompreender só como *institutio*, mas também, e cada vez mais, como *communio*⁸⁵.

Tenho ensinado que a reflexão ética pretende despertar esperanças, encorajar a não ter medo, de modo a podermos caminhar na liberdade, procurando a verdade moral. Creio que a teologia moral, com todo o seu património, está particularmente bem situada para contribuir, a par de outras áreas de saber, para uma vida mais humana. Haja quem queira estudar, refletir, partilhar, correr riscos, sonhar futuros.

o de confirmar a doutrina moral tradicional sobre a importância da consciência (nomeadamente no seu n.60). E, finalmente, o apontarem-se, de forma crítica, tendências da reflexão ética, mas não se apontarem teólogos. Uma interessante coletânea de textos acerca do momento eclesial que vivemos, escritos, entre outros, por Peter Hünermann, Joseph A. Komonchak e Christoph Theobald, encontra-se em A. MELLONI, G. RUGGIERI, ED., *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci editore, Roma 2009.

⁸⁴ *Ibidem*, 355.

