

Trinta anos de Teologia Moral

Jorge Teixeira da Cunha

Expor os caminhos da teologia moral dos últimos trinta anos (1980-2010), por ocasião do aniversário da revista "Humanística e Teologia", é uma tarefa que não pode deixar de ser incompleta e seguramente vai resultar injusta. Não é possível, no limite destas páginas, aludir a toda a produção, a toda a riqueza, a todos os contributos que foram dados a esta disciplina teológica, em todos os cantos de mundo! A nossa pretensão não pode, portanto, ser a da exaustão do assunto. O que apresentamos é um pequeno exercício, oferecido aos nossos leitores nesta ocasião celebrativa, sobre aquilo que, a nosso modesto ver, é o mais significativo que aconteceu nestas três décadas. A exposição não pode deixar de estabelecer uma lógica que ordena as coisas, classifica os fenómenos e ajuíza sobre os caminhos dos autores, muitos dos quais felizmente ainda vivos. Esperamos não fazer injúria a ninguém. Se a alguém parecer injurioso o lugar ou a linha que lhe atribuímos, desde já damos como não existente essa intenção.

1. A procura de um critério

Para fazer alguma luz sobre a teologia moral dos trinta últimos anos, temos uma questão prévia: estabelecer um critério, à luz do qual vamos ordenar a matéria. Este elemento pretende fazer da exposição algo mais do que uma descrição ou uma enumeração de momentos que fazem a história da teologia nesta mudança de século e de milénio. Não se pode ter uma ideia do que, de

facto, aconteceu sem esta vertebração do discurso, por discutível que seja a escolha.

1.1. O critério da renovação

O Concílio Vaticano II (1962-1965) falou de uma “renovação” (“*instaurentur*”) das disciplinas teológicas, em especial da teologia moral. De facto, o Decreto sobre a formação dos sacerdotes *Optatam Totius* (OT, 16) refere-se a uma remodelação do estudo da moral quanto ao método (a sua exposição científica mais nutrida da Sagrada Escritura), ao objecto (a sublimidade da vocação dos fiéis em Cristo e o dever de dar fruto na caridade para vida do mundo). Para entendermos o sentido desta proposta, recordemos, desde já, que a assembleia conciliar recusou um documento preparatório chamado “*De Ordine Morali*” que propunha a teologia moral segundo um modelo caracterizado pelo pressuposto de que a realidade moral era objectiva e universal, contida na revelação divina e lida pela razão humana, que continha leis morais que prescreviam, proibiam, aconselhavam aquilo que Deus, como autor e juiz, ordenava ao género humano¹.

Esta orientação do Concílio equivalia a uma recusa do modelo tradicional da teologia moral. Esse modelo tradicional era o que se chama, de forma comum, a “moral casuística”. Realmente, os compêndios desta orientação deixaram de ser editados por esta altura e deu-se início à elaboração e à preferência por outro tipo de textos².

A reflexão moral produzida nos anos imediatos ao Concílio reflecte diversos tipos de preocupações, correspondentes a um desejo de mudança quanto à forma e ao conteúdo. Num primeiro momento, o tema que mais ocupou os estudiosos foi a questão do método da teologia moral. Muitos procuraram responder à questão de harmonizar os elementos provenientes dos diversos saberes com a revelação divina. Esta é a questão da interdisciplinaridade. Este problema deu origem a outro que o saber o que “próprio” da moral cristã, quando se trata de acolher as diversas indicações normativas com que lida a reflexão. Neste caminho de remodelação, a teologia moral não podia deixar de dialogar com as instâncias da cultura moderna, na sua concentração sobre o sujeito e os seus direitos quanto à justificação do caminho moral. Os frutos deste novo ambiente começaram a aparecer³. Mas este renovamento da teologia moral é um fenómeno bastante ambíguo.

¹ Cf. *Acta Synodalia...*, vol. I, pars IV, Roma 1971, 695-707. Sobre esta matéria, ver o estudo: S. MAIORANO – D. CAPONE, *Introduzione alla teologia morale*, Roma, Accademia Alfonsiana, 1985.

² Cf. B. PETRÀ, *La teologia morale italiana dal concilio Vaticano II ad oggi*, in *Rivista di Teologia Morale* 166/2 (2010) 165-180.

³ B. Häring, para referir apenas aquele que é o teólogo mais divulgado, apresenta, em 1979, o seu compêndio “renovado”, em relação à primeira publicação de 1954 (“A Lei de Cristo”), agora com

Realmente, no contexto do próprio Concílio e da sua preparação, o debate sobre a teologia moral foi intenso, se bem que apenas se trate formalmente do assunto no aludido passo do Decreto *Optatam Totius*. E não terminou aí. Basta olharmos para alguns acontecimentos que se lhe seguiram para verificarmos que a renovação é um modo ambíguo de olhar a teologia moral. A publicação da encíclica *Humanae Vitae*, em 1968, mostra o sentido do que dizemos. Neste texto, encontramos alguns elementos fundamentais de renovação, mas encontramos a permanência do recurso a outros horizontes normativos. O mesmo se diga noutros documentos dos anos setenta, como sejam as declarações da Congregação para a Doutrina da Fé sobre questões da sexualidade. Mais, tarde, em 1993, havia de ser publicada a encíclica *Veritatis Splendor* que exprime uma preocupação sobre o modo como são expostos “os próprios fundamentos da teologia moral” (VS, 5) e aponta para o entretanto publicado *Catecismo da Igreja Católica*, na qualidade de “uma completa e sistemática exposição da moral cristã”.

Este pequeno número de factos parece fazer do paradigma da “renovação” algo desajustado para ler a história recente da teologia moral. De um modo geral, este programa foi, por um lado, uma “modernização” da teologia e, por outro lado, uma reacção a esse procedimento. Ora, se essa visão dá conta, em muitos aspectos, daquilo que se tem passado, também é verdade que nos parece inadequada por não ter suficiente amplitude epistemológica. Vamos, por isso, propor outro esquema.

1.2. O paradigma da Interpretação

A teologia não necessita de modernização, por muito que não possamos deixar de viver no tempo que nos foi dado em sorte. Também não precisa, a nosso ver, de restauração. A teologia precisa de ser um discurso significativa para as preocupações da actualidade pelo sentido da vida, mas que mantém a fidelidade aos seus elementos de origem, a revelação divina e a tradição viva da Igreja. É a isto que chamamos “interpretação”. Esta opção não deixa de ser, a seu modo, moderna, mas é diferente, em muitos outros aspectos em relação à simples preocupação renovadora. A linha hermenêutica parece não ter um interesse ético imediato. Mas isso é apenas uma visão aparente. Se olharmos o percurso de um autor como P. Ricoeur (1913-2005) vemos como tendo partido da interpretação de mitos e de símbolos, acaba por concentrar a sua interpretação no próprio sujeito do texto, sujeito cuja responsabilidade moral

o nome de “Livres e fiéis em Cristo”. Em Itália, as Edições Paulinas tinham apresentado o *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale* (Roma 1973), onde se pode ver o ponto de situação sobre o estado da teologia moral por esses anos.

não pode deixar de ser tida em conta por quem, como ele, leva a interpretação até ao fim⁴.

A tarefa da interpretação é a de escolher as mediações adequadas em que o real se faz história. Ora a teologia de hoje está a fazer um interessante balanço em relação ao seu passado, em ordem a dotar-se dos utensílios que lhe garantam, sem esquecer o passado, o acesso ao seu real, de forma compreensível e pertinente para a humanidade de hoje. A este programa de adjacência à realidade pertence a preocupação por superar um certo tipo de metafísica que se interpõe entre o crente de hoje e o real salvífico do anúncio cristão. Oliver Davies⁵ publicou, vai para uma década, um trabalho em que dá um interessante contributo para distinguir o que se deve superar na metafísica e o que se deve manter, para estruturar a teologia, nomeadamente a teologia moral⁶. Existem, segundo ele, quatro tipos de ontologia ou de metafísica. Um primeiro tipo é o que coloca o seu interesse no termo médio que une o sujeito ao seu outro, unificando-os mediante a predicação e vendo a realidade pelo aspecto da totalidade ou da uniformidade do mesmo. É o pensamento que vem de Parménides até à modernidade. Um segundo tipo de metafísica é a que é originada pelo judeo-cristianismo e que tem como elemento central a ideia de "criação". Este ponto de partida mantém a ligação entre o sujeito humano e o seu "outro", observando a dádiva gratuita que do Outro divino cria o ser humano, sem o absorver e sem negar a diferença. Existe uma terceira corrente metafísica que dá prioridade ao "ego", correndo o risco de absorver o outro no seu próprio discurso. Esta é maneira moderna de pensar que remonta, como é comum dizer, a Descartes. Mas existe ainda outra metafísica, antiga e moderna, que centra no "outro" o discurso, com o risco de absorver o "eu". Esta é a interpretação que O. Davies faz do materialismo e do colectivismo, mas que podemos também fazer de um certo tipo de teologia moral da tradição. Se a primeira, terceira e quarta acepções da "metafísica" devem ser superadas, o mesmo não acontece com a segunda. O interessante é que esta é oriunda da ideia de "criação", tal como a revelação cristã a oferece à cultura.

Estas observações são muito importantes para o nosso projecto de interpretação do caminho recente da teologia moral. Pode-se vertebrar o discurso ético metafisicamente, contanto que se tenha em conta o lugar do sujeito e o lugar do Outro. Este é o caminho da ideia de "criação". A diferença fundamental é que este caminho coloca sob outra luz e supera a distinção entre sujeito e objecto. De facto, parece-nos que não é conveniente para a teologia moral a insistência nos direitos do sujeito, à maneira moderna, tal como procede alguma

⁴ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1989.

⁵ O. DAVIES, *A Theology of Compassion*, London, SCM Press, 2001.

⁶ Cf. B. V. JOHNSTONE, *The Gift: Derrida, Marion and Moral Theology*, in *Studia Moralia* 42 (2004) 411-432, 416 s.

teologia moral. Mas também não é, a nosso ver, conveniente a acentuação do discurso no objecto, como acontece entre os opositores desta corrente. O que convém à teologia moral é regressar à realidade que precede o sujeito, ao seu Outro (que não é seu objecto), o qual lhe oferece a realidade como "dom", assim, o constitui em alteridade e mesmo em autonomia.

Esta opção tem virtualidades para pensar a moral como teologia, para lá de todas as apreensões subjectivas comuns na modernidade. Pode, como aconselha o documento conciliar a que já aludimos, dar lugar a uma reflexão mais centrada no mistério de Cristo e mais nutrida da Sagrada Escritura. Além disso, pode pensar a verdade moral, não como verdade do juízo, mas como verdade da realidade, certamente mediada pelo juízo. Além disso, por este caminho, podem-se olhar e incluir os saberes científicos como aquilo que são: elementos indispensáveis para a orientação moral, mas situando-os e criticando-os, para que não se tornem parte de uma afirmação ideológica do sujeito.

Pensar a teologia moral por este caminho parece-nos ser uma recepção das indicações maiores do Concílio. É esse o caminho indicado pela *Gaudium et Spes*. De facto, o capítulo primeiro da "Parte I" é um percurso para interpretar a realidade do mundo à luz de Cristo, em quem se ilumina o mistério do homem (n. 22). No famoso n. 16, este documento fala da subjectividade humana habitada, da consciência moral "onde o homem encontra uma lei que não foi ele a dar a si mesmo...", consciência que quanto mais prevalece mais faz os cristãos encontrar-se com toda humanidade à procura do bem. Interpretar a vida à luz teológica corresponde, a nosso ver, ao propósito dos Padres conciliares quando recusaram o "de ordine morali". Representa a opção por desclericalizar a teologia moral, aconselhando-a a pensar-se de outro modo quanto ao seu sujeito e quanto ao seu fundamento. O sujeito da teologia moral deixa de ser eclesiástico e clerical, para ser todo o ser humano cujo destino foi iluminado e aberto por Cristo ao seu sentido último. Pressupõe que Deus já está no mundo quando se começa a fazer teologia. A partir da Páscoa de Cristo, podemos compreender como Deus está no mundo como sua origem e seu termo, e como podemos, a partir dessa afirmação básica pensar a teologia moral⁷. A norma moral da realidade existe no coração do mundo, onde mora o Cristo glorificado. Este ponto de vista pressupõe a precedência da escatologia sobre todos os outros aspectos da teologia.

Este será o critério usado para ler a teologia moral destes trinta anos. Teremos em conta os seus diversos aspectos: a moral fundamental, bem como aqueles aspectos que parecem mais importantes de uma moral especial. Por fim, diremos uma palavra sobre o caminho da teologia moral em Portugal.

⁷ Cf. J. CUNHA, *Ética Teológica Fundamental*, Lisboa, UCEditora, 2009.

2. A Teologia Moral Fundamental

Nos anos mais recentes, coincidindo com o período de que nos ocupamos, a parte “geral” da teologia moral começou a chamar-se “fundamental”⁸. A explicação disso levar-nos-ia demasiado longe. Digamos apenas que este tratado inicial continua a ocupar-se das noções gerais, mas inclui algo novo: um discurso sobre os fundamentos. Este responde à preocupação epistemológica, uma vez que a ética de hoje deve explicar a pertinência do seu próprio discurso, num contexto de pluralismo ético, em que nem a moral cristã, nem mesmo a moral humanista, podem pressupor a evidência das generalidades do seu discurso.

2.1. Horizontes Metodológicos

A teologia moral fundamental desde os anos oitenta é marcada, em primeiro lugar, pela discussão do horizonte da autonomia. Esta orientação é especialmente visível no ambiente de língua alemã. Quem deu início a este movimento tipicamente moderno de pensar a teologia moral foi A. Auer⁹. Entre os seus colegas e continuadores encontram-se os nomes de J. Fuchs, famoso professor da Gregoriana, e diversos discípulos de ambos. É o caso de B. Schüller, de F. Böckle. Este último publicou, em 1977, a sua “Fundamentalmoral”, tentando estabelecer um paradigma para o tratado, segundo as exigências da razão prática, em contexto crente¹⁰. Porém, uma teologia moral não pode restringir-se ao seu papel de discurso normativo acabado, fazendo referência a um contexto crente. A nosso ver, a razão ética evolui em contexto crente desde a origem, não se limitando a fé à qualidade de um elemento acrescentado. Um autor como K. Demmer distancia-se desta orientação estrita e, sem a negar, move-se por um caminho mais próximo da hermenêutica e da filosofia transcendental¹¹.

Esta linha de pensamento deu os seus frutos noutros países, especialmente em Itália. Autores como S. Bastianel escreveram ensaios cujo título “autonomia moral do crente” vão nesta linha¹². O malogrado Prof. S. Privitera tem muito de

⁸ Para uma visão de conjunto da história recente da moral fundamental: A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Assisi 2003; AA. VV., *La recezione del Concilio Vaticano II nella teologia morale*, Roma, Accademia Alfonsiana, 2004; J.-M. AUBERT, *Débats autour de la morale fondamentale*, in *Studia Moralia* 20 (1982) 195-222..

⁹ A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, Cinisello Balsamo, 1991. O original alemão é de 1971.

¹⁰ F. BÖCKLE, *Morale Fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1979.

¹¹ Entre as suas muitas obras, encontra-se o seu tratado em versão amadurecida: K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica*, Assisi, Citadella, 2004.

¹² S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia, Queriniana, 1980.

comum com os seus mestres J. Fuchs e B. Schüller, embora a sua índole mediterrânica tenha prevalecido e o tenha encaminhado para uma via entre a normativa abstracta e a narrativa¹³.

Em Espanha, temos a considerar M. Vidal que, movendo-se no horizonte da autonomia, não deixa de olhar para as correntes do personalismo e para a teologia da libertação. A sua preocupação por dar uma voz pública à teologia, fazendo-a partir de uma plataforma comum de entendimento das questões éticas, tem dado um resultado interessante. O risco deste caminho é deixar na sombra de uma discrição deliberada o elemento tipicamente cristão¹⁴.

No universo de língua francesa, temos recentemente um caso digno de nota. Trata-se de E. Gaziaux que faz uma bela síntese e um balanço deste movimento da autonomia moral¹⁵.

Em contraposição a esta inculturação optimista do moderno na teologia moral, nota-se outra corrente, desconfiado do pensamento moderno e da sua razão. É a chamada "ética da fé". Os seus representantes são também, na sua maioria, de língua alemã (G. Ermecke, B. Stöckle, K. Hilpert). O seu ponto de vista vai no sentido de mostrar os limites da razão humana autónoma e da absoluta necessidade da revelação divina para a humanidade encontrar o caminho do bem moral¹⁶.

Existe um outro horizonte a ter em conta na moral fundamental. Trata-se do horizonte personalista ou existencialista. É seguido por autores de diversos países, mas pode-se dizer que tem a sua matriz na Academia Alfonsiana de Roma, onde se formou uma boa parte dos professores de teologia moral de todo o mundo. Os autores mais destacados desta linha são B. Häring (1912-1998) e D. Capone (1907-1995)¹⁷. O primeiro tinha-se formado sob o influxo de T. Steinbüchel, um biblista convertido à teologia moral que articulava a sua proposta à volta do tema da "sequela Christi", e da filosofia dos valores de M. Scheller. Por sua vez, D. Capone segue uma linha de regresso a S. Tomás de Aquino para a elaboração de um personalismo ético-teológico.

Esta orientação é visível em autores que seguem linhas aparentadas, como os que propõem a ligação entre moral e antropologia teológica (na base da ideia

¹³ S. PRIVITERA, *Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica*, Palermo, Edi OFTES, 1991.

¹⁴ M. VIDAL, *Moral de Actitudes*, 4 Volumes, Madrid, PS Editorial, 1991; ID., *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la ética*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.

¹⁵ E. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre Ph. Delhaye et J. Fuchs*, Leuven, LUPress, 1995; ID., *L'autonomie morale au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven, LUPress, 1998.

¹⁶ B. STÖCKLE, *Evidenza*, in ID., dir., *Dizionario di Etica Cristiana*, Assisi, Cittadella, 1978, 177-181.

¹⁷ Cf. Um dos seus últimos textos: D. CAPONE, *Fattualismo e personalismo in morale*, in *Studia Moralia* 26 (1988) 183-207.

de filiação divina e suas consequências éticas) ou do desenvolvimento do tema tradicional das virtudes¹⁸.

Existe um outro caminho muito comum, desde os anos oitenta até hoje. É o caminho de um regresso ao objectivismo moral, religando a teologia moral ao Magistério Pontifício e a uma restauração da ideia de natureza normativa interpretada pela autoridade da Igreja e dos teólogos. Este movimento é particularmente visível no Instituto João Paulo II para as Ciências da Família, fundado no início dos anos oitenta na Universidade Pontifícia Lateranense. Está ligado com alguns movimentos de espiritualidade e tem uma visão particularmente pessimista sobre a cultura europeia e americana actual. Os nomes mais marcantes desta corrente são: C. Cafarra e L. Melina¹⁹.

Recentemente, existem tentativas de seguir caminhos inovadores, a nosso ver, muito cheios de sentido e de futuro. É o caso dos que aproveitam o que de bom existe na filosofia recente. Entre esses, podemos citar os que, como A. Thomasset²⁰, seguem na linha de P. Ricoeur e fazem da ética teológica a hermenêutica da acção moral, tomando em conta o sujeito humano responsável frente ao seu Outro divino. Outros, como B. V. Johnstone, vão pelo caminho de J. Derrida e J. L. Marion e, na base do conceito de "dom", chegam a um resultado semelhante, pelo caminho da chamada "desconstrução". Segundo o seu modo de ver, o próprio Magistério da Igreja encaminha a teologia nesta direcção, uma vez que, desde a instrução da Congregação para a Doutrina da Fé *Donum vitae* (1987), passando pela encíclica *Evangelium Vitae* (1995), de João Paulo II, até aos textos de Bento XVI, faz muito uso do conceito de "dom". Para estes autores, o pensamento que exclui a ideia de "dom", exclui também a ideia de "outro", pois engloba o mesmo e o outro no âmbito do mesmo e do uniforme. Esta exclusão é causa de violência e de desrespeito pela pessoa com a sua identidade, o seu mistério e os seus direitos. Esta exclusão do "outro" não se refere apenas ao humano diferente, mas também ao "Outro" divino, de cuja presença, a teologia e a instituição eclesial abusam e em nome do qual, abusivamente, falam e impõem normas morais não fundadas.

Este último caminho é que nos parece mais fecundo para abordar os grandes temas da moral fundamental. Uma das dificuldades insuperadas, tanto pela moral pré-conciliar, como pela moral autónoma como pela ética da fé, como mesmo pelo personalismo teológico, era a ligação entre revelação divina e

¹⁸ R. TREMBLAY, *L'homme qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Montréal – Paris, 1993 ; R. TREMBLAY – S. ZAMBONI (Dir.), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, Bologna, EDB, 2008.

¹⁹ L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PEREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. Fondamenti della morale cristiana*, Siena, Cantagalli, 2006.

²⁰ A. THOMASSET, *Paul Ricoeur: Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans la perspective chrétienne*, Leuven, LUPress, 1996.

obrigação moral. Ora, tanto o caminho hermenêutico como o caminho da "desconstrução" mostram virtualidades para efectuar essa ligação. A reflexão sobre a realidade do "dom" tem uma grande afinidade com a interpretação cristológica da existência humana, pois o mistério de Jesus pode compreender-se à luz da sua origem e da sua existência totalmente recebida e dada. O mesmo se diga da proximidade desta ideia com o tema paulino da graça. Deste modo, se vislumbra também um caminho para ligar a ética à antropologia teológica e para conceber essa vida dada e recebida como possibilidade da norma moral unificante da vida do ser humano. O percorrer destes caminhos não está ausente da teologia moral que se tem vindo a fazer, mas os resultados ainda não parecem satisfatórios.

2.2. Principais Questões de Moral Fundamental

Entre os principais assuntos da Moral Fundamental, teremos em conta o que passou, nestes anos, quanto ao recurso à Escritura, quanto à ligação entre cristologia e ética e quanto ao paradigma "lei natural".

2.2.1. O Concílio fala da Escritura como "alma da teologia" (DV, 24) e recomenda que a teologia moral seja "mais nutrida" desse elemento escriturístico (OT, 16). Porém, este assunto nunca foi resolvido de forma consequente²¹. É sabido como na idade patristica, a teologia consistia num comentário aos textos bíblicos, partindo destes. Esta situação deu lugar, na Idade Média, quando apareceram as "sumas", a uma independência da teologia em relação à Bíblia, cujo conteúdo era usado para ilustrar as teses ou os problemas, sendo que a garantia da verdade era dada pela tradição da Igreja, representada pela sua autoridade. Posteriormente, a importância da doutrina (ou da dogmática) não deixou de acentuar-se, a ponto de a Escritura se tornar subsidiária da moral e, nos casos extremos, de ser manipulada para provar as afirmações normativas impostas pela autoridade. Esta é a situação que o Concílio quis superar, pois representa um entendimento inaceitável quer da Bíblia, quer da moral. Mas como proceder para uma aproximação correcta entre Escritura e reflexão ética?

O caminho do "biblicismo", que pretende fazer um uso acríptico de conceitos como "seguimento de Jesus", ou "imitação de Cristo" para fundamento da ética, está fora de questão pelo seu extrinsecismo. O mesmo se diga de outros caminhos radicais, como o de K. Barth ou de R. Niebhur, segundo os quais a Escritura testemunha a revelação de Deus, em pessoa,

²¹ Cf. L. ALVAREZ VERDES, *La centralidad de la Sagrada Escritura en la reflexión teológico-moral postconciliar. Criterios hermenéuticos*, in *Studia Moralia* 42 (2004) 63-98.

ao sujeito individual e exige uma obediência incondicional, mas não permite à teologia racional fazer qualquer generalização normativa sobre o caminho ético para o crente de hoje.

Os caminhos mais significativos para aproximação entre Bíblia e ética seriam os que usam a dialéctica "indicativo – imperativo", como o pratica, por exemplo L. Álvarez, e o caminho da filosofia da acção de P. Ricoeur. Ambos partem da análise narrativa do texto bíblico, mas o percurso é diferente.

No primeiro caso²², trata-se de tomar a sério o carácter de "nova criatura", conferido ao ser humano pelo acto de fé, e de mostrar como esse indicativo pressupõe uma actualização histórica mediante a praxis, elemento sem o qual a sua verdade fica incompleta. Neste percurso, podem existir duas acentuações: ou acentuação ontológico-mística ou a acentuação utópica. A primeira olha, de preferência, para a origem; a segunda olha de preferência o futuro. A razão ética faz, pois a mediação, entre o elemento "dado" pela leitura do texto e o elemento adquirido pelo esforço moral.

No segundo caso²³, o mundo do texto bíblico transfigura e reconfigura o mundo do leitor. A Escritura é uma "grande Código" que o leitor crente ouve, celebra e interpreta, com a sua capacidade finita. Por outro lado, à luz da palavra proclamada, o leitor lê a sua vida, refigura-a à luz dos recursos simbólicos que o texto lhe coloca ao dispor. Este processo pressupõe que o texto bíblico não é apenas uma referência denotativa, mas possibilita uma inovação simbólica em que o crente é incluído na intriga das intrigas, a da acção divina, na qual esta última guia e transforma a acção do sujeito frente-a-frente com o seu misterioso interlocutor divino.

2.2.2. Outro ponto importante é relação entre cristologia e ética²⁴. Este foi também um dos temas recorrentes dos últimos trinta anos, objecto de grandes esperanças e de grandes desilusões. É sabido como procedia a teologia moral para resolver este problema: afirmava a identificação entre o direito natural e a revelação divina, sendo que Cristo era visto como intérprete autêntico do estatuto moral da realidade, função de que a sua Igreja era continuadora. Mas a questão é bem mais complexa.

Precisamente em 1981, o Congresso da Associação Teológica Italiana para o Estudo da Moral ocupou-se deste assunto, tendo as diversas conferências mostrado as implicações do problema²⁵. No fundo, trata-se

²² Cf. L. ALVAREZ VERDES, *La centralidad*, 77-92.

²³ Cf. A. O. FERNANDES, *Paul Ricoeur. Sujeito e ética*, Braga 1996, 367-395.

²⁴ Cf. M. DOLDI, *Il rinnovamento postconciliare del contatto della teologia morale con il mistero de Cristo e la storia della salvezza*, in *Studia moralia* 42 (2004) 99-114.

²⁵ Cf. AA. VV., *Cristologia e Morale*, Bologna, EDB, 1983.

de mostrar a própria essência *teológica* da "teologia moral". De facto, as conseqüências éticas da fé cristã não podem deixar de ter uma referência fundamental à vida e à acção de Jesus Cristo. O problema é conceber o modelo que dê conta disso, segundo as exigências da fé e da razão.

Como esperamos ter mostrado noutro lugar²⁶, a ligação entre cristologia e ética, para ser inteligível e credível, tem de inovar os seus pressupostos, superando o seu essencialismo tradicional, o caminho simplista do personalismo ou o caminho débil do culturalismo. Cremos que o conceito de "acção" é decisivo para a interpretação do mistério de Cristo, enquanto a pergunta pela origem da sua palavra e dos seus gestos não pode deixar de radicalizar a pergunta pela sua identidade divina e humana. Na resposta a esta pergunta joga um papel central a teologia da Páscoa, feita de morte, de ressurreição e de parusia. À luz desse "dado" escatológico se compreende toda a acção de Deus, a qual explica e fundamenta a acção dos seres humanos e o andamento da história natural e da história humana. A esta luz, ganha igualmente sentido a ética, feita do que M. Henry chama "imanência" e sem a qual não há sentido para a responsabilidade moral.

2.2.3. O Concílio Vaticano II, na Constituição *Gaudium et Spes*, 46, preferiu o conceito de "experiência" ao conceito de lei natural. Na base desse conceito, pensou a sua Parte II, dedicada a algumas questões mais urgentes da vida do mundo de hoje. O conceito de experiência é ambíguo, como alguns mostraram com muito acerto²⁷. Mas, por seu lado, o conceito de lei natural não tinha menos inconvenientes. Torna-se necessário encontrar um paradigma normativo para a razão prática. Tem sido difícil encontrar um único conceito que substitua a ideia de lei natural ou de direito natural. Por isso, somos de opinião de que aquilo que o Concílio chama "experiência humana" deve ser o preferido, com a condição de que o assimilamos ao conceito teológico e antropológico de "caridade". Esse tem sido o caminho recentemente seguido por Bento XVI nas suas encíclicas, nomeadamente, na "Caritas in Veritate".

A própria *Gaudium et Spes* estruturou a sua primeira parte, partindo da verificação de que Cristo, na sua glória pascal, é o coração e o termo do mundo, mundo que é visto como realidade vista desde Deus, na sua consistência e na sua evolução (GS, 22). Dessa realidade vista à luz de Cristo, o centro e o ponto mais elevado é a pessoa humana, na sua riqueza de dimensões, na sua vida associada, na sua história, na sua tomada de

²⁶ Cf. J. CUNHA, *Ética Teológica Fundamental*, Lisboa 2009.

²⁷ Cf. S. PRIVITERA, *Dall'esperienza alla Morale. Il problema "esperienza" in teologia morale*, Palermo, EDIOFTES, 1985.

consciência do "dom" que a precede, que é a sua meta, que é a sua lei imanente (GS, 16). Por isso, a ética teológica não é um discurso balizado por uma razão míope, ou ideológica, ou clerical, ou paternalista. A própria razão ética, quando autêntica porque vista a esta luz, aproxima todos os seres humano de boa vontade no discernimento de quais sejam as soluções mais humanas para os problemas com que se confronta a humanidade. Ora, a caridade é outro nome do "dom" ou da "imanência" da realidade com que todos os seres humanos estão confrontados, quando pensam responsabilmente o mundo, que existe pela imanência de Deus incarnado, sua origem e seu futuro. Nesta luz, o ser humano descobre a sua essencial filiação divina, como sua definição antropológica e fenomenológica. Neste sentido, a ética teológica é uma "metafísica" da caridade e a caridade é a fonte mais radical dos deveres morais de todas as éticas.

3. A Bioética Teológica

Para uma panorâmica suficientemente ampla não podemos deixar de ter em conta alguns sectores de moral especial. Entre esses, o fenómeno da bioética teológica. Foi precisamente a partir do anos oitenta do século passado que este movimento começou a ganhar corpo. A evolução da tecnologia aplicada à vida e à saúde humana, o crescimento do poder manipulador sobre os alicerces da vida, a preocupação pelos direitos do sujeito em contexto médico, a própria sustentabilidade do planeta urgiram que a ética se voltasse para este campo. A teologia não só acompanhou o movimento como teve papel pioneiro neste campo, tanto do lado de cá como no lado de lá do Atlântico.

Este carácter pioneiro da instância teológica na institucionalização da bioética é o primeiro ponto a pôr em evidência²⁸. Na origem do "Hastings Center" de Nova York pode contar-se o nome do filósofo católico Daniel Callahan, se bem que a enorme produção deste instituto científico não seja alinhada directamente com o pensamento teológico. Outra grande instituição como o "Kennedy Institute" tem também na sua origem o contributo da teologia moral, pois contou sempre com o contributo de teólogos como B. Häring, R. McCormick, C. Curran, J. Fuchs. Na Europa, o papel da teologia no desenvolvimento da bioética é ainda mais visível. A primeira instituição fundada no Velho Continente foi o "Instituto Borja de Bioética", erigido em Barcelona em 1975, por iniciativa dos jesuítas Manuel Cuyas e Francesc Abel. Por sua vez, o departamento de história da medicina da Universidade Complutense de Madrid desenvolve um

²⁸ Cf. G. RUSSO, *Lo sviluppo posconciliare dell'etica della vita (bioetica)*, in *Studia Moralia* 42 (2004) 147-168.

excelente trabalho sob a orientação do Prof. Diego Gracia, humanista e católico, continuador de P. Lain Entralgo e de X. Zubiri. Pelos anos oitenta, apareceram em diversas universidades católicas, centros de bioética. É o caso do "Centre Sèvres" de Paris, sob a orientação de Patrick Verspieren, do "Centro de Estudos de Bioética" da Universidade de Lovaina, sob a direcção de J. F. Malherbe, do centro de bioética da Universidade Católica Italiana do Sacro Cuore, sob a direcção de E. Sgreccia e seus colaboradores, do "Istituto Siciliano di Bioetica", criado em Palermo e Acireale, por S. Privitera e S. Leone. Esta última instituição esteve na origem e serviu de inspiração para o desenvolvimento do "Istituto de Bioética" da Universidade Católica Portuguesa, criado no Centro Regional do Porto, no início dos anos noventa.

Com perspectivas muito diversificadas, que vão do chamado principlalismo (P. Beauchamp e J. Childress) ao prolongamento da ética aristotélica das virtudes (E. Pellegrino), à contraposição entre sacralidade da vida (perspectiva religiosa) e qualidade da vida (perspectiva laica), a bioética desenvolvida nestes centros de estudos pretende ser um despertar da cultura pós-convencional para a necessidade de regular o mundo novo do poder técnico que o ser humano tem sobre si mesmo e sobre os outros viventes.

4. A Ética do Matrimónio e da Família

Assunto de notável importância é o matrimónio e a família, a qual ocupa um lugar de relevo nas preocupações da Igreja e da teologia moral. O Concílio Vaticano II recebeu e sancionou os elementos que vinham sendo desenvolvidos por autores como D. von Hildebrand, H. Doms, J. Guittou, B. Häring durante as décadas anteriores a respeito do matrimónio. Mudou-se a linguagem e mudou-se a definição do matrimónio. Não se trata já de "um contrato", mas de um pacto fundado no amor personalista entre dois sujeitos, um varão e uma mulher (GS, 48 s.). Por sua vez, a vida sexual conjugal não tem como *finalidade* a procriação, mas é uma linguagem de amor, coroada, quando é o caso, pelo bem inestimável da fecundidade de novos seres humanos.

Esta proposta personalista do Concílio viu-se envolvida numa crise tremenda por ocasião da publicação, em 1968, da encíclica *Humanae Vitae*, sobre a regulação dos nascimentos. Depois de enunciar a definição antropológica do matrimónio de forma personalista, o texto formula a norma moral desta matéria em termos naturalistas e "coisistas" (n. 14). Esta opção desencadeou uma enorme discussão em que emergiu a fractura entre uma certa perspectiva objectivista do Magistério e a exigência autonomista e personalista da cultura. O resultado foi a proclamação da possibilidade casuísta de resolver o assunto, de forma que muitos casais a quem é impossível viver de acordo com

a norma possam chegar à paz de consciência. Até aos dias de hoje, esta questão continua por resolver a nível normativo.

Outro assunto urgente refere-se à indissolubilidade do matrimónio. Esta afirmação basilar da norma e do direito da Igreja encontra amplas dificuldades de aceitação cultural. É sabido como a possibilidade jurídica do divórcio está garantida na generalidade dos ordenamentos jurídicos dos países católicos, com a possibilidade da realização de um novo matrimónio. Os católicos que casam de novo no civil, após um matrimónio canónico válido, encontram-se a incorrer numa sanção que os impede da absolvição sacramental e da conseqüente comunhão eucarística. Esta é uma situação cuja urgência é reconhecida, mas para a qual não existe uma solução.

5. A Ética Social

Um dos temas maiores da moral cristã é certamente a que se refere ao justo ordenamento das sociedades. No período de que nos ocupamos, aconteceram factos de relevo. Permita-se-nos uma alusão quase telegráfica a este assunto. O mais importante dos acontecimentos que condicionaram a ética social neste período foi certamente a queda dos regimes dos países comunistas do Leste Europeu, a partir de 1989. Há quem atribua um papel decisivo à Igreja Católica nesse facto, nomeadamente à eleição de um Papa vindo de Leste, o papa João Paulo II (1978-2005)²⁹.

Quando se trata de analisar as sociedades, costuma usar-se como termo mediador o recurso à "questão social". A Doutrina Social da Igreja olhou a questão social de formas diversas, tendo, a partir dos anos sessenta, de forma pioneira, falado da globalização da questão social. De facto, a questão interpretativa das dificuldades das sociedades de hoje, ganha muito com esta amplificação de horizonte. A realização da justiça não pode restringir-se nem a nível geográfico nem a nível de um sector da população, nem olhando apenas uma espécie, por muito importante que seja, como é o caso único da espécie humana.

Neste sentido, os pronunciamentos de doutrina social da Igreja, do tempo de João Paulo II propuseram como meta da vida social a realização da *solidariedade*³⁰. Esta solidariedade refere-se às actuais gerações de seres humanos, refere-se aos direitos das gerações futuras e refere-se à solidariedade da humanidade com o meio ambiente natural.

²⁹ M. NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Milano, Comunità, 1994.

³⁰ M. VIDAL, *La solidaridad: nueva frontera de la Teología Moral*, in *Studia Moralia* 23 (1985) 99-126.

Quanto ao modelo para a moralização da sociedade, emerge a necessidade de um ordenamento democrático e a proposta de uma economia de mercado ou de uma economia de empresa livre (cf. *Centesimus Annus*, 42).

Os textos de actual Papa Bento XVI contêm, a nosso ver, uma opção consideravelmente diferente desta. Nas suas encíclicas “Deus caritas est” e “Caritas in Veritate”, existe uma insistência na superação de uma mediação sociológica para a proposta de uma ética social teológica. O princípio orientador é, precisamente, a caridade como virtude, a qual justifica exigências éticas e jurídicas para o ordenamento social. Esta é uma opção consciente dos seus riscos. Torna-se mais teológica e menos permeável à ideologização, mas torna-se também menos legível e menos aplicável como proposta ética da Igreja.

6. A Teologia Moral em Portugal

Desde o início da década de 80, a teologia moral conheceu, no nosso país, um certo incremento³¹. Entre os factores que justificam este aumento da produção teológica nesta área, está certamente a necessidade de formar professores para a Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Os trabalhos produzidos não são reconduzíveis a uma única perspectiva. Todos são a publicação de teses de doutoramento apresentadas a várias escolas, tanto de Roma (Universidade Gregoriana e Academia Alfonsiana), como de Espanha (Madrid), da França (Paris) ou da Alemanha (Münster).

Os trabalhos que tratam temas de moral fundamental reflectem as principais preocupações que são comuns: a superação do paradigma do objectivismo ético, a justificação da ética cristã pela via do personalismo, o diálogo da ética cristã com as correntes recentes de justificação das normas morais, a preocupação pela proposta da moral cristã no universo pós-moderno, a inculturação

³¹ Entre as principais publicações, citamos as seguintes: J. CUNHA, *O Evento do Filho – Advento do Homem. A relação do Homem a Cristo Pascal fonte da ética na obra de F.X. Durrwell*, Porto, Universidade Católica Portuguesa, 1989; M. PERES, *O Sujeito Moral. Ensaio de síntese tomista*, Porto, Universidade Católica Portuguesa, 1992; J. TRIGO, *A relevância ética da pessoa nas constituições dos institutos masculinos de vida religiosa anteriores ao Concílio Vaticano II*, Lisboa 1993; M. ROSÁRIO, *Discernimento dos sinais dos tempos e consciência moral, a partir do magistério da Conferência Episcopal Portuguesa (1974-1995)*, Porto, Universidade Católica Portuguesa, 1999; J. ROCHA, *O teatro da consciência. Uma leitura teológico-moral da obra de Raul Brandão*, Porto, UCP, 2006; J. ALMEIDA, *Argumentar em ética médica e bioética. Uma perspectiva teológico-moral a partir da Revista Moralía*, Roma 1999; V. COUTINHO, *Bioética e Teologia. Que paradigma de interacção*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2006; F. FERREIRA, *O princípio de reciprocidade. Fundamento e empenho ético das novas relações entre pessoas e povos*, Porto, Perpétuo Socorro, 1995; M. LINDA, *Andragogia política em D. António Ferreira Gomes*, Porto, Fundação Spes, 1999; D. VIEIRA, *La solidarité au coeur de l'éthique sociale. La notion de solidarité dans l'enseignement. Social de l'Église catholique*, Paris, Mare et Martin, 2006.

da moral cristã no contexto português, com as suas correntes profundas (a permanência do gnosticismo, do rigorismo, do deísmo).

No que toca à moral especial, são especialmente relevantes os trabalhos que procuram mostrar a relevância do elemento teológico dentro de um universo tipicamente moderno de autonomia do sujeito e de relevância da razão como justificação da norma moral.

Alguns dos textos tratam da moral social. Aqui temos a assinalar duas variações importantes sobre o tema da justiça. Num caso, sob a forma de reciprocidade humana como modo de propor a tradição bíblica do mandamento do amor ao próximo nas condições do mundo global que é o nosso. Noutro caso, a proposta da recente ideia de solidariedade como paradigma estruturante da ética social. Pomos ainda em evidência a ideia de educação do género humano pela promoção de um humanismo aberto à transcendência, como forma de pensar o social na base do valor ético.

Conclusão

O caminho da teologia moral nos últimos trinta anos foi fecundo mas complexo. Neste texto, observámos como se deu uma renovação do seu discurso, pela substituição dos manuais casuísticos por novos textos, conformes com a letra e o espírito do Concílio Vaticano II. Com efeito,urgia uma proposta de reflexão mais enraizada nas fontes da revelação cristã e mais conforme com as exigências do ser humano moderno. Mas este prisma de observação parece-nos reflectir apenas uma parte do problema e, em boa verdade, não a parte mais interessante. De facto, a categoria do "novo", só por si, não basta como horizonte para uma teologia moral à altura da sua tarefa e é permeável a muitos equívocos, o menor dos quais não deixa de ser a impertinência e a irrelevância.

A nosso ver, o caminho da teologia moral recente surge mais à luz se procurarmos lê-lo à luz dos sinais que encaminham o seu procedimento na direcção de um "maior coeficiente de realidade" para as suas afirmações e para as suas propostas normativas. Este caminho interpretativo da realidade parece-nos a direcção mais segura que deve seguir a teologia moral que queira estar à altura do mistério que serve e da humanidade a quem lhe compete servir de guia.

A entrada do conceito de "dom", tal como o propõem J. Derrida e sobretudo J.-L. Marion³², é um princípio estruturante da teologia moral que, esperamos,

³² J.-L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1998; ID., *La chair ou la donation de soi*, in Conferências de Filosofia II da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, Campo das Letras, 2000.

venha a fazer amadurecer este fruto mais interessante da reflexão recente. Ele permite-nos estruturar o discurso teológico-moral na base da realidade da criação divina, ou seja, frente-a-frente ao Deus criador, visto como Outro não absorvente do ser humano e da sua liberdade e autonomia.

Interessante é que este caminho tem sido proposto por diversos textos do Magistério da Igreja, tanto do tempo do anterior Papa, como especialmente de Bento XVI que alude ao assunto num ponto central (n. 34) da sua encíclica "A caridade na Verdade".

A ontologia do "dom" é apta para livrar a teologia moral das suas grandes tentações visíveis na exposição que acabámos de fazer. Entre essas, o dom (que relacionamos com a realidade da graça e com a virtude da caridade) é um princípio muito apto para livrar a teologia da antiga e recente tentação de fundar as suas normas numa ontologia do "outro" (representado por uma pouco pensada "lei natural") que não respeita e que esmaga o sujeito vivente. Exemplo disto é a norma que exclui dos sacramentos os cristãos que, por acidentes de percurso graves e patentes, falharam no seu primeiro matrimónio e que, após um divórcio, vivem num novo matrimónio civil. Mas também a tentação recente de fundar as normas numa ontologia do "ego" que, na sua caminhada autonomista, cria a ilusão de ser o criador de si e dos valores éticos que fundam a vida precisamente no reconhecimento da admirável experiência do dom.

A ontologia do "dom" tem virtualidades para a fundamentação da ética mas, igualmente, para orientar a deliberação de que se trata nos campos da moral especial, seja na moral da vida ou bioética, seja na moral da sexualidade, do matrimónio e da família, seja na moral social propriamente dita. Esperamos muito que a semente lançada na reflexão recente, venha a frutificar numa moral melhor para este início do terceiro milénio da era cristã.