

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA  
 Centro Regional do Porto  
 Faculdade de Teologia

HUMANÍSTICA E TEOLOGIA

Publicação Quadrimestral

ISSN 0870 — 080X

Edição e propriedade da Faculdade de Teologia  
 Rua Diogo Botelho, 1327 (Tel. 680236)  
 4100 PORTO  
 PORTUGAL

**Assinatura Anual**

|                       |           |
|-----------------------|-----------|
| Portugal . . . . .    | 1200\$00  |
| Estrangeiro . . . . . | US\$18.00 |

**Fascículo avulso**

|                       |           |
|-----------------------|-----------|
| Portugal . . . . .    | 450\$00   |
| Estrangeiro . . . . . | US\$ 7.00 |

Ano 12 — Maio-Agosto de 1991 — Fasc. 2

Director: Carlos A. Moreira Azevedo

**Conselho da Direcção:**

Angelo Alves  
 António Maria Bessa Taipa  
 Joaquim Monteiro  
 Manuel de Pinho Ferreira

1991

**Composto e impresso:**

Editora Correio do Minho — Braga

Depósito Legal: 18086/87

## Cristocentrismo da Moral Conciliar

O tema que me foi proposto para desenvolver nesta Semana de Estudos\*, em boa hora consagrada à Teologia Moral, parece dar por suposição pacífica que exista uma «moral conciliar», uma moral «à maneira do Concílio Vaticano II», entenda-se. Ora, a questão está longe de ser pacífica. Permito-me somente evocar uma confissão de Mons. Ph. Delhaye, grande conhecedor das andanças da história antiga e recente da moral cristã, entretanto desaparecido do número dos vivos. Num artigo consagrado a um balanço do Vaticano II<sup>1</sup>, depois de evocar as apresentações da mensagem moral do Concílio que fizeram os Padres B. Haering e J. Fuchs, entre outros, escreve: «As minhas ambições eram, por essa altura, confesso-o, mais vastas e esperava publicar tratados de moral escritos na óptica do Vaticano II. Naturalmente, outros autores tiveram a mesma ideia. Porém, os relativos insucessos de ensaios como os do P. Van Kol e mesmo de D. Gunthoer fizeram-me pensar que a empresa era prematura. Apesar de estes dois autores terem querido escrever uma moral «à maneira do Vat. II», não evitaram que o seu trabalho apareça como um retomar, em boa parte, o que tinha sido escrito antes nas antigas formulações. Se é certo que os leitores não lhes pediam «uma outra moral», pediam-lhes legitimamente, creio eu, «um outro olhar sobre a moral»<sup>2</sup>. Esta afirmação, ainda que feita recentemente, refere-se aos anos do imediato pós-concílio. Mas a verdade é que sínteses de

\* Este texto foi lido a 5-4-1991, em Lamego, por ocasião de uma Semana de Estudos para o Clero da Diocese.

<sup>1</sup> P. DELHAYE, *Les points forts de la morale à Vatican II*, in *StMor* 24 (1986) 5-40. *Ibid.*, 6.

moral, em sentido estrito, segundo o espírito do Concílio, não existem ainda hoje, e dado o nosso contexto cultural caracterizado pela fragmentação, teremos certamente de as aguardar ainda por um tempo longo. É certo, no entanto, que o Vat. II representa uma viragem de importância capital na história da teologia moral (e que, portanto, a expressão «moral conciliar» tem razão de ser não só referida ao Concílio em si, mas também ao quarto de século que já o separa de nós): com ele se encerra o período das «Institutiones Morales», que veiculavam a moral casística pós-tridentina e começa uma nova era, como quer que a caracterizemos e a chamemos.

Compete-nos hoje aqui pôr em evidência um dado importante do Concílio Vaticano II a respeito da moral cristã e da reflexão que se lhe seguiu, a saber, o cristocentrismo. A questão parece tautológica. E mesmo assim, do ponto de vista da reflexão teológico-moral, o caminho de colocar Cristo no centro da vida moral tem sido um caminho trabalhado e, até hoje, não satisfatório. Desenvolveremos a nossa questão em três pontos. Primeiro, uma busca das principais afirmações do Concílio sobre o nosso propósito (1.); seguidamente, alguns aspectos do desenvolvimento pós-conciliar (2.); e, finalmente, uma tentativa de construção de um modelo teológico-moral, em grandes linhas, que dê conta do cristocentrismo da moral do Vaticano II (3.).

## 1. AS AFIRMAÇÕES DOS DOCUMENTOS DO CONCÍLIO

1.1. Antes de passarmos aos documentos propriamente ditos, lembramos alguns passos que tornaram possível o Concílio. Não podemos, com efeito, deixar este acontecimento eclesial fora do contexto da renovação espiritual de matriz bíblica, litúrgica, patrística, catequética, ecuménica, missionária que floresceu desde os finais do século passado na Europa. Não podemos deixar de o situar também no contexto da intervenção ética social que floresceu desde a mesma altura, sob a forma de Doutrina Social da Igreja e de vários movimentos laicais de intervenção na vida pública, entre os quais se destaca a Acção Católica. Não podemos deixar de evocar os nomes de Fritz Tillmann e, mais tarde, B. Haering e as correspondentes tentativas de construir uma moral simultaneamente bíblica e cristocêntrica.

1.2. O Concílio Vat. II não produz nenhum documento expressamente sobre moral. É conhecida a polémica rejeição liminar do documento da Comissão Preparatória chamado «De ordine

moral», o qual não foi substituído por nenhum outro. Para colhermos a afirmação do cristocentrismo conciliar, temos, pois, de rebuscar alguns textos principais contidos noutros documentos.

1.2.1. Começamos pelo conhecido texto do Decreto sobre a Formação Teológica dos futuros Sacerdotes «Optatum Totius»: «De modo semelhante, todas as outras disciplinas teológicas sejam renovadas por meio de um contacto mais vivo com o mistério de Cristo e com a história da salvação. Ponha-se especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, de modo que a sua exposição científica, maiormente fundada na Sagrada Escritura, ilustre a sublimidade da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação de dar fruto na caridade para a vida do mundo» (OT, 16).

É reconhecida neste texto a necessidade de reestruturar a teologia moral, pois se encontrava com o rosto desfigurado por um longo tempo de letargia em que olhou mais para o direito natural (mesmo este mal entendido!) do que para Cristo, Homem Novo. De forma que a estrutura de uma moral renovada tem de assentar em Cristo, cujo mistério «compenetra toda a história do género humano, age continuamente na Igreja e opera principalmente através do ministério sacerdotal» (OT, 14). A nova moral, tem pois na Escritura que é mediação para Cristo, o princípio de conhecimento; tem na vida em Cristo, o princípio ontológico; e no testamento do amor dos discípulos de Cristo, o princípio da acção<sup>3</sup>. O objecto da teologia moral não são os actos humanos normados pela lei, mas a pessoa humana, existindo por vocação, em força da criação e da vida nova em Cristo.

1.2.2. Esta abertura cristológica é ampliada no seu sentido se olharmos para a Constituição «Gaudium et Spes».

O olhar abrangente dos primeiros capítulos da Constituição culmina no n.º 10: «A Igreja crê que Cristo, por todos morto e resuscitado, dá para sempre ao homem, mediante o seu Espírito, luz e força para responder à sua suprema vocação, nem é dado na terra outro nome aos homens, no qual possam ser salvos... Assim, na luz de Cristo, imagem de Deus invisível, primogénito de toda a criatura, o Concílio entende dirigir-se a todos para ilustrar o mistério do homem e para cooperar na busca de uma solução para os principais

<sup>3</sup> Cf. J. G. ZIEGLER, «Christus, der neue Adam» (GS, 22). *Eine anthropologisch integrierte christozentrische Moralthologie. Die Vision des Vatikanum II. Zum Entwurf einer Gnadenmoral*, in *StMor* 24 (1986) 41-70.

problemas do nosso tempo». Digamos desde já que estes «principais problemas» são de ordem moral, como se vê na Parte II de GS.

Esta colocação de Cristo Pascal como princípio de compreensão de toda a problemática do mundo moderno e sobretudo como princípio de ancoragem vital de toda a humanidade vem ao de cima no número conclusivo de cap. I: «Com a sua morte destruiu a morte, com a sua ressurreição deu-nos a vida para que também nós, tornados filhos no Filho, possamos rezar exclamando no Espírito: Abba, Pai... E isto não vale somente para os cristãos, mas também para todos os homens de boa vontade, em cujo coração trabalha invisivelmente a graça» (GS, 22).

1.3. Podíamos continuar a nossa busca pelos documentos do Concílio à procura desta centralidade de Cristo na vida moral, sobretudo do enraizamento sacramental da vida humana «em Cristo» e «na caridade» (LG), da Escritura como mediação da experiência humana para Cristo (DV). Como não o podemos fazer no âmbito desta exposição, condensemos em algumas afirmações esta primeira aportação do percurso que nos propusemos<sup>4</sup>.

Em primeiro lugar, o cristocentrismo da moral conciliar manifesta-se com clareza na colocação de todos os problemas na luz de Cristo Senhor da criação primeira (Alfa) e ponto de convergência de toda a história humana (Omega). Uma tal visão possibilita falar claramente da dignidade da pessoa humana, em contraste com o pessimismo da moral dos três séculos precedentes. É na base desta colocação das coisas sob o signo de Cristo que se pode falar de uma moral centrada na consciência (GS, 16) e no discernimento dos sinais dos tempos (GS, 11) em vez da aplicação do conteúdo normativo do «ordo moralis» às situações concretas; uma moral da responsabilidade de todos os cristãos mais do que no simples dirigismo clerical (GS). É o cristocentrismo do Concílio que possibilita um verdadeiro personalismo em teologia moral.

Em segundo lugar, colocar Cristo no centro da vida moral é pôr em evidência o valor da vida em solidariedade. A Constituição GS está consciente disso quando fala de «ultrapassar uma ética individualista» (GS, 30) que caracterizou infelizmente a moral dos séculos precedentes da casística dos Manuais. É começando por falar de Cristo, o Último Homem, que a moral pode dar atenção aos últimos da socie-

dade (GS, 32), pode fundar a dimensão social da pessoa (GS, 24s.), a consecussão do bem comum (GS, 26), no respeito por cada uma das pessoas (GS, 27), mesmo dos adversários (GS, 28).

Em terceiro lugar, colocar Cristo no centro da vida moral é unificar radicalmente todas as categorias de cristãos (clérigos, religiosos e leigos) diante de uma dupla responsabilidade: são membros da Cidade celeste, pela vida sacerdotal e pelas virtudes teológicas, já desde esta terra. Mas são também membros de cidade terrestre, ou seja, participam da actividade humana no universo, a qual tem uma certa autonomia (GS, 34 e 36) e um valor profundo na base do qual tem de obedecer às normas divinas (GS, 35). Os cristãos, tidas as em conta as diferentes vocações, participam do esforço humano nos campos da sociedade, dos direitos humanos, da economia, da cultura, da política (GS, 40-44).

O último aspecto que nos apraz pôr em evidência é o facto de que falar de Cristo e falar de uma moral crística é falar de Cristo pascal e de uma moral pascal. Este aspecto salta à vista, por exemplo, em GS, 45, o número final e recapitulador de toda a Parte I da GS. Sem prejuízo de regressarmos a este ponto, dizemos que é um ponto-charneira que a moral não tem tido em conta. É o aspecto de morte-ressurreição-parusia que dá a sua tonalidade à moral cristã: tudo é absoluto e tudo será transfigurado; todo o projecto, toda a norma, todo o desejo deverão passar no cadinho da morte para serem autênticos; a criação primeira encontra a sua própria perfeição, transcendendo-se pela graça de uma morte ressuscitante com Cristo.

## 2. DESENVOLVIMENTOS PÓS-CONCILIARES

Estas indicações conciliares sobre a centralidade de Cristo na moral cristã permanecem, de certo modo, como inspiração, como fermento e como desiderato que apela naturalmente a ser desenvolvido em teologia moral propriamente dita. É este desenvolvimento pós-conciliar que queremos constatar a partir de agora<sup>5</sup>.

2.1. Num primeiro momento, que equivale à segunda metade da década de sessenta, vemos a moral cristã, nas escolas e em inúmeras Semanas de Estudos e Congressos, à procura de uma nova metodologia que seja, de facto, cristológica. Para não irmos mais longe,

<sup>4</sup> Alguns destes aspectos são desenvolvidos em: DELHAYE, 32-34; cf. também S. MAIORANO-D. CAPONE, *La norma morale nella coscienza*, Roma 1984.

<sup>5</sup> Sobre esta evolução pós-conciliar, cf. MAIORANO-D. CAPONE, 6-13.

vejamos a configuração atribuída à moral por um pensador justamente famoso como M. Vidal<sup>6</sup>.

Tem de ser, antes de mais, «uma moral da pessoa e para a pessoa». Isto quer dizer, uma moral libertada do legalismo (e dos consequentes defeitos: casuismo, fareseísmo, hipocrisia, escrupulosidade doentia) e centrada na pessoa, ou seja, no homem como sujeito das suas acções e como objecto das valorações morais. Este dado está em correspondência com o pensamento da Modernidade (antropocentrismo), mas também com o personalismo bíblico (o centro da moral é a pessoa do homem que está, em consciência, diante da pessoa de Deus). Só para darmos um exemplo, vejamos como GS, 51 aplica este critério à moral conjugal: «Quando se trata de conjugar o amor conjugal com a responsabilidade de transmissão da vida, a índole moral da conduta não depende somente da sincera intenção e apreciação dos motivos, mas deve também determinar-se com critérios objectivos tomados da natureza da pessoa e dos seus actos». Esta orientação personalista está também presente neste conceito de responsabilidade moral na medida em que os actos são julgados pela sua aderência maior ou menor à pessoa e não por uma fria objectividade. Por isso, a partir de agora, a moral dá uma grande importância, para além dos actos, à opção fundamental e às atitudes éticas.

Em segundo lugar, a epistemologia cristocêntrica resulta numa moral dialogante e aberta ao homem secular. Este diálogo manifesta-se, antes de mais, para com as outras disciplinas do saber teológico: embora mantendo uma especificidade metodológica, a moral aparece necessitada das apertações da exegese e da teologia bíblica, da teologia sistemática e da história da Igreja. Aparece cada vez mais confrontada com as chamadas ciências humanas (a psicologia, a sociologia, a antropologia) que, correctamente cultivadas, falam do homem na sua autêntica criaturalidade. Enfim, a moral confronta-se com os sistemas éticos não católicos e mesmo não cristãos presentes nas nossas sociedades cada vez mais pluralistas, num esforço de tornar inteligíveis os seus conceitos num contexto secularizado e, nalguns casos, já pós-cristão.

Em terceiro lugar, sempre seguindo M. Vidal, a moral conciliar aparece como uma moral «desprivatizada». Se é certo que a moral dos três últimos séculos nunca deixou de se interessar pelo social, não menos certo que o seu tom geral (sobretudo enquanto moral escolar) era marcadamente individualista. Nisto, aliás, participava do contexto

<sup>6</sup> M. VIDAL, *Moral de actitudes*, I. *Moral fundamental*, Madrid 1981 (5.ª ed.), 120-124.

geral da cultura moderna que é, como sabemos, individualista. A moral do Vat. II tentou um outro caminho. Lembremos só as afirmações de OT, 16 (a teologia moral deve «mostrar a excelência da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação de dar fruto na caridade para a vida do mundo») e de GS, 30 («A profunda e rápida transformação da vida exige com suma urgência que não haja ninguém que, por despreocupação frente à realidade ou por pura inércia, se conforme com uma ética puramente individualista»). Esta tendência desprivatizadora toma consciência do que de positivo existe na «teologia política» enquanto horizonte para considerar todos os problemas (alguns, o Concílio enumera: menosprezo das leis e normas sociais, fuga aos impostos justos através de fraudes e subterfúgios de diversa ordem, normas de trânsito e de higiene que põem em causa a própria vida e a dos outros — GS, 30). Enfim, com este horizonte mais assumido, tratar os novos problemas que se põem na vida social e comunitária, tendo em conta que «a Igreja é, em Cristo, sacramento, ou seja, sinal e instrumento da união íntima com Deus e da unidade de todo o género humano» (LG, 1).

2.2. Outros aspectos do desenvolvimento pós-conciliar da moral haveria a considerar, alguns de signo positivo, outros, não tanto. De entre estes últimos, lembramos só a famosa discussão à volta do específico da moral cristã e o debate sobre a moral autónoma.

A primeira questão resulta da constatação de que os cristãos são cada vez mais uma minoria, numa sociedade sempre mais secularizada. Esta procura da especificidade acabou por se concentrar na procura de normas específicas, através do método comparativo da história comparada das religiões. E, por este caminho, o resultado foi decepcionante, uma vez que o cristianismo não se caracteriza, antes de mais, pela sua visão teórica do mundo ou do homem: o seu centro é a pessoa de Cristo. De forma que este caminho levou, de certo modo, à perda do sentido cristocêntrico e a uma nova queda no objectivismo. Ouçamos o juízo do P. Congar: «Aquilo que encontramos nas Escrituras... situa-se no comportamento pessoal do cristão. Assim, falaríamos de preferência de ética do cristão que de uma ética cristã, entendendo por isto que esta ética decorre de uma realidade vivida sobre a base do que Deus fez e faz actualmente por nós. Nós não existimos e não temos de nos comportar somente de acordo com as estruturas da criação, mas segundo uma economia na qual entramos pela fé, pela esperança e por esta «agapè» que o Espírito derrama nos nossos corações. J. Fuchs dirá que isto decorre da intencionalidade profunda da pessoa, ou seja, do nível transcendental.

Mas trata-se de algo diferente de uma intencionalidade, trata-se de uma ontologia<sup>7</sup>. O autor refere-se a uma «ontologia» de sentido dinâmico, uma «criação contínua» cuja lei se apreende mais à medida que se cresce na fé, de forma que a moral não resulta apenas como uma conformação com as «estruturas da criação», entendidas de forma estática, como se a graça de Cristo não aperfeiçoasse a criação.

O debate sobre a ética autónoma é a continuação desta questão do específico: se a razão basta para fundar as normas morais validamente, a ética é uma realidade autónoma. Evidentemente que não se trata de uma autonomia absoluta mas relacional. Este «relacional» concretamente quer dizer que a fé desempenha a função de horizonte de sentido e de crítica da razão, sem diminuir a esta a autonomia categorial. Contra esta tendência levantou-se um de sinal contrário, chamada «ética da fé», a qual, por sua vez, desvaloriza exageradamente a razão humana. Não queremos levar por diante esta exposição. Dizemos simplesmente que estes caminhos andados no tempo que nos separa do Concílio Vat. II tendem a valorizar somente o aspecto «norma» da vida moral e, portanto, a perder aquilo que de essencial foi proposto à moral: Cristo interlocutor do homem, homem que por sua vez é sujeito da sua vida moral.

### 3. UMA MORAL CENTRADA EM CRISTO PASCAL

Depois de vermos os dados do Concílio sobre o cristocentrismo da vida moral e alguns aspectos da complexa evolução posterior, uma nova fase da nossa exposição se impõe. Trata-se agora de ver, mais explicitamente, como construir um modelo teológico-moral que dê conta, de forma coerente e pertinente, desta centralidade de Cristo.

3.1. Antes de expormos um modelo baseado em Cristo pascal, que consideramos o mais adequado, passemos os olhos por alguns outros caminhos que têm sido tentados.

3.1.1. Em vários ensaios, D. Capone<sup>8</sup> tenta com grande coerência uma fundação da teologia moral na base do mistério de Cristo. Eis como ele define a teologia moral nesta perspectiva: «a parte da

teologia que, à luz do mistério de Cristo, trata da pessoa moral, enquanto, chamada por Deus em Cristo, é constituída pessoa: a qual, em comunicação ontológica e sacerdotal com Cristo ressuscitado, e com a força de seu Espírito, posta na existência dentro do mundo e da sua história, opera frutos de vida para o mundo, dentro da tensão escatológica da história da salvação». Este autor pensa que este modo de ver respeita as diversas exigências de cientificidade da teologia moral enquanto «sacra doutrina» na linha medieval, quanto ao seu objecto (Deus e as realidades vistas por referência a Ele, neste caso a pessoa humana), quanto ao percurso metódico e probativo cujos passos podem se acompanhados pela razão.

O defeito desta compreensão parece ser a sua falta de pertinência para a nossa cultura actual, uma vez que esta é pouco propensa ao esforço do conceito um tanto racionalista, e não vê outro acesso à realidade que não seja o mediano pelas ciências humanas.

3.1.2. Outro intento é o de B. Haering cujas obras de teologia moral conhecem um enorme sucesso em todos os quadrantes, sobretudo no mundo anglófono. Este autor tem em grande conta a função bíblica e cristológica da vida cristã, aliás pelo contexto da sua formação germânica onde começou a renovação da teologia moral neste século. Faz uso abundante das categorias de «seguimento de Jesus», de «aliança» e outras. Mais concretamente, tenta explicar a pertinência das suas intuições através da mediação de um «personalismo cristão». Eis o que escreve: «A moral deve justificar-se em razão do bem e da comunidade das pessoas. Não se pode submeter ninguém a uma ética ou a um código moral que ofenda a dignidade da pessoa e o sentido da responsabilidade pela comunidade e pelo futuro da humanidade»<sup>9</sup>.

A grande qualidade de B. Haering é a capacidade intuitiva diante dos caminhos a trilhar pela reflexão moral, bem como a sua grande capacidade de comunicar com um público alargado, não habituado normalmente à linguagem teológica. A fundação bíblica e cristológica do seu pensamento aparece, de uma forma geral, como não satisfatória.

3.2. Haveria muitas outras maneiras de fundar cristologicamente a moral no período pós-conciliar, em vários quadrantes. Deixamos, porém, para melhor ocasião essa exposição exaustiva e pas-

<sup>7</sup> Y. CONGAR, *Réflexion et propos sur l'originalité d'une éthique chrétienne*, in *StMor* 15 (1977) 40.

<sup>8</sup> Entre outros; *Introduzione alla teologia morale*, Bolonha 1972; *L'uomo è persona in Cristo*, Bolonha 1973; *Il mistero di Cristo e la fondazione della teologia morale*, in *Asprenas* 16 (1969) 331-356.

<sup>9</sup> Cit. in M. VIDAL, 200.

samos expor o esquema que nos parece mais coerente para dar conta desta direcção apontada pelo Concílio à teologia moral<sup>10</sup>.

Existe no mistério de Jesus um momento em que o seu rosto brilha com uma especial luz: a sua páscoa de morte glorificante. Aí, Deus está totalmente no mundo e o homem está totalmente em Deus; Deus comunica-se todo ao homem; o homem corresponde totalmente a Deus em liberdade, é totalmente criado e recriado.

Este Jesus morto-ressuscitado era o objecto principal do anúncio da Igreja primitiva e era também o princípio do conhecimento teológico, como o entendia S. Paulo e os outros autores do NT.

Há-de ser daqui também que, como quer que seja, há-de partir uma teologia moral que se queira verdadeiramente cristocêntrica. Colocar a pessoa de Jesus no centro da moral é um ponto de partida cheio de consequências para a organização do discurso moral: este não se apresentará como um saber que dirige uma práxis, mas como um testemunho de vida que integra a razão.

### 3.3. De que é feito o mistério pascal de Cristo?

Em primeiro lugar, da afirmação da unidade dos mistérios da encarnação, morte e ressurreição na obra da salvação humana. Quer dizer que toda a história de Jesus, desde o seu nascimento até à sua morte, é o mistério da humanização de Deus, a qual esteve sujeita ao devir, como é próprio do verdadeiro homem que Cristo era. A morte é pois o ponto de chegada da encarnação, mais precisamente a consumação de uma história pessoal em que Jesus revelou a face de Deus voltada para o homem e o testemunhou na sua práxis, por obras e palavras. Na morte de Jesus, a sua humanidade chega à plenitude, ou, em palavras bíblicas, é-lhe comunicada a plenitude do Espírito Santo, esse espírito que já tinha posto na vida o primeiro Adão que era figura deste Novo Adão. O pecado do mundo é tirado, no corpo deste homem, totalmente rasgado e exausto no consentimento à graça criadora, dentro do contexto pecador assumido na encarnação.

Mas a morte de Jesus é algo que lhe é pessoal. Então como é que Ele é a nossa salvação e a nossa criação, segundo atestam os textos do NT? Aqui entra um novo aspecto do mistério pascal. A páscoa de morte e ressurreição é a «vinda do Filho do Homem», figura do Reino que Deus havia de dar ao seu povo nos últimos tempos e que seria a efusão da plenitude do Espírito e a ressurreição dos mortos. Em Cristo pascal, Deus cria totalmente o Homem no mundo, cria

<sup>10</sup> Cf. J. CUNHA, *O evento do Filho—advento do homem. A relação a Cristo pascal fonte da ética na obra de F.-X. Durrwell* (=Biblioteca Humanística e Teológica I), Porto 1989.

totalmente o mundo, o jardim onde coloca o homem. As aparições pascais são a forma de manifestação deste homem novo, totalmente divino, totalmente humano, totalmente Senhor do mundo (Alfa e Omega). A Eucaristia e os outros sacramentos são formas permanentes da manifestação deste Homem Novo, para que, dando-se em comunhão, todos os homens de todos os tempos possam ter parte com Ele no banquete do Reino. Esta presença permanente do Senhor é importante sobretudo para a vida moral do homem, onde se manifesta a sua liberdade falível e a impotência do seu desejo de comunhão.

Esta teoria merecia outros desenvolvimentos que não podemos efectuar por agora. Cremos que estes pressupostos são indispensáveis para quanto vamos dizer seguidamente.

3.4. Os analistas da experiência moral dizem que esta começa no que chamam «o desejo do sujeito de ser reconhecido como tal»<sup>11</sup>. Este desejo é mais originário do que as suas concretizações que são geralmente ambíguas e, muitas vezes, se realizam de forma egoísta. Regra geral, esse desejo assume duas formas: ou o sujeito encontra um valor com que se identifica e ao qual se dedica e encontra a sua realização, ou não encontra esse valor, porque lhe é negado, e então faz a experiência moral pela negativa, tentando negar aquilo que ameaça o seu reconhecimento. Estas duas modulações da experiência moral existem em cada época histórica. No nosso tempo, prevalece a experiência negativa, sobretudo nas enormes faxas de humanidade que não vêem reconhecida a sua dignidade e os seus direitos. Impõe-se ainda observar que esta modulação negativa da experiência moral tem a ver com o mal radical do mundo que chamamos pecado e não somente com os desequilíbrios estruturais do nosso mundo actual.

Mesmo assim, esta experiência moral na base do desejo de reconhecimento é possível, sem cair no totalitarismo do domínio dos que são «reconhecidos». Essa experiência é sobretudo a do encontro com o outro homem, do outro quando aparece diante de mim na nudez do seu rosto: a viúva e o órfão de todos os tempos, o injustiçado de todos os tempos. E. Levinas diz mesmo que esta experiência da responsabilidade diante da aparição do rosto do outro é a própria origem do sujeito moral, do sujeito como tal: «O laço com outrém só se aperta como responsabilidade... Dia-conia antes de todo o diálogo: analiso a relação inter-humana como se, na proximidade com outrem —para além da imagem que faço de outro homem—, o seu rosto...

<sup>11</sup> Cf. G. VENDRAME, *Il problema morale oggi*, in *Corso di morale, I, Vita nuova in Cristo*, Brescia 1983, 15-37 e a bibliografia aí citada.

fosse aquilo que me manda servi-lo... O rosto pede-me e ordena-me»<sup>12</sup>. Nesta experiência moral, o outro não é um produto do meu desejo: pelo contrário, o meu desejo (que me instaura como sujeito) tem origem na interpelação de que sou alvo desde o outro. Esta experiência é fundamental para o advento de todo o indivíduo como sujeito. Todo aquele que a escamoteou ou a negou ao longo da sua vida, podemos dizer com o poeta que «vive e morre aquém da liberdade».

Esta concepção da experiência moral representa uma crítica radical das pretensões do sujeito: os desequilíbrios do nosso mundo e da nossa sociedade mostram como a nossa história é violenta e construída sobre a iniquidade. Mostram como o reconhecimento de uns está construído na base da negação do reconhecimento da maioria e também como o reconhecimento dos «reconhecidos» não é buscado na base da abertura ao humano mas na base do ter, do poder, do saber não partilhado. Enfim, concebêr a experiência moral deste modo mostra a força da simples presença dos humilhados e ofendidos na história actual e passada: enquanto houver sobre a terra um homem que não é reconhecido, nenhum homem é plenamente reconhecido. Porque o reconhecimento ainda não existe, a experiência moral mostra-se sobretudo como conversão e súplica.

3.5. Uma moral cristologicamente fundada há-de jogar com estes dois acessos à experiência moral. Primeiro a Cristo, «eschaton» do homem, na comunhão com o qual são dados a si mesmo, ou seja, advêm como sujeitos (por criação e redenção) todos os homens. Vindo à dimensão escatológica do mundo e dando-se desde aí em comunhão (como na ceia de Emaús), Cristo está na origem do desejo de comunhão e de reconhecimento de todos os homens. Em segundo lugar, a experiência moral de todos, construída na reciprocidade dos desejos de reconhecimento só em Cristo encontra a sua plena e definitiva resolução. Este desejo de reconhecimento em autêntica comunhão cresce desde a lonjura de Cristo em que vive o homem que Paulo chama «carnal» até se consumir totalmente no estado de homem «espiritual», ou seja, de comunhão dos santos em Cristo ou de ressurreição dos mortos.

A consciência moral há-de ser a coalescência do desejo orante do homem com a comunhão sacramental que lhe é oferecida por Cristo. A norma há-de ser a expressão compreensível e razoável da caridade de Cristo que fez a experiência moral amando os outros até

à cruz, norma que é uma expressão sempre procurada e sempre perfectível. Mas o dever não esgota a experiência moral crística: esta é feita de outros jogos de desejo no qual a alegria, o sofrimento e sobretudo a morte, como grande possibilidade dada ao homem para experimentar a comunhão e chegar até à estatura de Cristo, ou seja, à perfeição da caridade e da liberdade.

Em conclusão, dizemos que colocar Cristo como eixo da teologia moral, direcção que é apontada pelo Concílio de forma muito clara, é um facto pleno de possibilidades que a reflexão ainda não esgotou de forma exaustiva. Um discurso racionalista não serve para fundar a teologia moral. O Concílio testemunhou-o ao eliminar o esquema sobre a ordem moral. A razão que serve à moral é uma razão que brota da experiência de Cristo-sentido do mundo. Recorrer a Cristo em teologia moral não é «explicar» o fundamento da moral (um saber), mas «implicar» o homem a caminhar moralmente sobre a terra (um testemunho). Será esta a teologia moral «conciliar» que se trata de continuar a construir.

*Jorge Teixeira da Cunha*

<sup>12</sup> E. LEVINAS, *Ética e infinito*, Lisboa 1988, 89.