



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

ODAIR MENDES TAVARES

Pecado: perspetiva teológico-moral
Da Teologia Moral Casuística à Teologia Moral Renovada

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Jerónimo dos Santos Trigo

Lisboa
2021

*Como agradecerei ao Senhor
tudo quanto Ele me deu?
elevarei o cálice da salvação
invocando o nome do Senhor
(SL.116)*

*Em memória da minha, avó Domingas.
Aos meus pais, Valentina & Pascoal.
Aos meus irmãos, sobrinhos, cunhadas & cunhados.
Ao meu bispo, Dom Arlindo Furtado.*

ÍNDICE

Resumo.....	6
Abstrat.....	7
Siglas e abreviaturas.....	8
Introdução.....	9
CAPÍTULO I.....	13
PECADO NA TEOLOGIA MORAL CASUÍSTICA.....	13
1. Teologia Moral Casuística.....	13
1.1. Os antecedentes da Moral Casuística.....	13
1.1.1 Sumas e Manuais dos Confessores.....	14
1.1.2 O Nominalismo.....	15
1.1.3 Renascimento Tomista do Século XVI.....	18
1.1.4 O Concílio de Trento (1545-1563).....	19
1.2 Desenvolvimento da Moral Casuística.....	20
1.2.1 Os Sistemas Morais.....	20
1.2.2. Características da Teologia Moral dos Manuais.....	23
1.3. Pecado na Teologia Moral dos Manuais.....	25
1.3.1 Pecado: ação com advertência e consentimento contra a lei.....	25
1.3.2 Pecado: ofensa e dívida em relação a Deus.....	26
1.3.3 Chaves para a compreensão do pecado nos Manuais da Moral Casuística.....	26
CAPÍTULO II.....	30
PECADO NA TEOLOGIA MORAL RENOVADA.....	30
2. Teologia Moral Renovada.....	30
2.1. Teologia Moral no século XIX e princípio do século XX.....	30
2.2. Teologia Moral no Concílio Vaticano II (1962-1965).....	34
2.2.1 Proposta metodológica para a renovação da Teologia Moral.....	35
2.3. Pecado na Sagrada Escritura.....	41
2.3.1. Pecado no Antigo Testamento.....	41
2.3.1.1 A terminologia do «pecado» no Antigo Testamento.....	41
2.3.1.2 Os paradigmas ou tipologias do pecado no Antigo Testamento.....	42
2.3.1.3 Pecado na perspetiva da aliança.....	44
2.3.1.4 O pecado na conceção dos profetas.....	45

2.3.1.5 Pecado como uma «grandeza interiorizada no homem» e fonte da inclinação para o mal.....	46
2.3.2 Pecado no Novo Testamento	48
2.3.2.1. Terminologia	49
2.3.2.2. Pecado nos Evangelhos Sinópticos.....	49
2.3.2.3 Pecado na concepção paulina	51
2.3.2.4 Pecado na concepção joanina	52
2.4. Pecado na perspectiva da moral renovada.....	54
2.4.1 Pecado na Exortação Apostólica Reconciliação e Penitência (1984)	55
2.4.2 Pecado no Catecismo da Igreja Católica (1992)	57
2.4.3 Pecado na encíclica Veritatis Splendor (1993)	58
CAPÍTULO III.....	61
CONCEPTUALIZAÇÃO DO PECADO NUM MUNDO SECULARIZADO	61
3. Pecado na perspectiva de Marciano Vidal	61
3.1 Aspectos da vida e obra do autor	62
3.2 Fundamentação da ética teológica	63
3.2.1 Opção pela “autonomia teónoma em chave de libertação”	65
3.3. Pressupostos sócio-antropológicos para uma pastoral do pecado.....	68
3.3.1 Um mundo configurado pela ciência e um homem secularizado	68
3.3.2 Um mundo dessacralizado e um homem secular	69
3.3.3 Um homem cético e crítico perante a Igreja e a religião	70
3.3.4. Um mundo pluralista, e um homem “cidadão do mundo”	70
3.4. Aspectos antropológicos da culpabilidade humana	71
3.4.1 Diversos níveis da culpabilidade.....	72
3.5 Noções incorretas de «pecado».....	73
3.5.1 Pecado entendido como «tabú» e expressado como «mancha»	73
3.5.1.1 Conceção tabuística de pecado.....	74
3.5.1.2 O símbolo da «mancha» como expressão da culpabilidade	74
3.5.1.3 Resíduos tabuísticos na noção de pecado e vivência cristã da culpabilidade	75
3.5.1.4 Superação de pecado tabu e da culpa-mancha.....	76
3.5.2 Pecado entendido como «desordem» e expressado como «transgressão»	77
3.5.2.1 Pecado como violação de uma pauta social.....	77
3.5.2.2 Pecado como transgressão de uma lei	78
3.5.2.3 Pecado com transgressão de uma ordem heterónoma	79
3.5.3 Pecado entendido como «culpa» e expressado como «acusação»	79

3.5.3.1 Culpa enquanto «individualização» da consciência moral.....	79
3.5.3.2 Culpa enquanto «acusação agressiva».....	80
3.5.3.3 Culpa enquanto manifestação dum «perfeccionismo narcisista»	80
3.6 Noção correta de pecado ético-religioso	80
3.6.1 Estrutura e coerência da culpabilidade ético-religiosa a nível de conteúdo	81
3.6.1.1 A culpabilidade ética.	81
3.6.1.2 Culpabilidade religiosa.....	83
3.6.2 Estrutura e coerência da culpabilidade ético-religiosa a nível da vivência.....	83
3.6.2.1 A estrutura psicológica do pecado ético-religioso.....	83
3.6.2.2 Que sentido tem a vivência do pecado?.....	85
3.6.2.3 Normalidade e anormalidade na vivência do pecado	86
3.7. Novas perspetivas na definição do pecado	88
3.7.1 Uma definição de pecado no mundo secularizado	89
3.7.2. Uma dupla dimensão de pecado para o crente	91
3.7.3 Uma conceptualização do pecado num mundo secularizado.....	93
Conclusão	96
Bibliografia	101

Resumo

Este trabalho constitui uma reflexão teológico-moral sobre o pecado e tem como foco principal procurar uma conceptualização do mesmo num mundo secularizado. O presente estudo é desenvolvido no âmbito da Teologia Moral. Por isso, começamos o nosso percurso na Moral casuística, onde procuramos compreender o conceito de pecado. Voltada para a prática do Sacramento da Penitência e para a resolução dos casos de consciência, a Moral Casuística definiu o pecado na perspectiva da lei, como dívida e ofensa a Deus. Não encontrando uma resposta adequada para a conceptualização do tema num mundo secularizado, continuamos o nosso percurso até a Moral Renovada.

O Concílio Vaticano II, aproveitando os contributos de renovação da moral que o precederam, deu orientações claras para a renovação da Teologia Moral. O carácter científico, o alento bíblico, o dever de revelar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação de dar frutos na caridade para a vida do mundo. Partindo dessas orientações, voltamos à Sagrada Escritura, para perspetivarmos a partir daí o conceito de pecado. Na Sagrada Escritura, o pecado não aparece como realidade isolada, mas com uma dimensão religiosa, intra-mundana e comunitária. O Magistério pós-conciliar, na análise da culpabilidade, chama a nossa atenção para a dimensão antropológica, onde o pecado é encarado como parte da realidade do homem, ainda que a última palavra pertence à graça de Deus, que é maior do que o nosso pecado.

Como renovador da Teologia Moral, Marciano Vidal, ajuda-nos a perspetivar uma conceptualização de pecado num mundo secularizado, mediante a libertação de noções erradas de pecado que o associam ao tabú, à mancha, ou a uma simples transgressão da lei. Uma noção correta de pecado, é aquela que procura conciliar a dimensão ética e a dimensão religiosa, como duas possibilidades insubstituíveis no homem. Assim, para chegar ao homem de hoje, é pertinente que a nossa abordagem do pecado seja: integral, personalista, existencial e otimista.

Palavras-chave: Pecado, Teologia Moral, Moral Casuística, Moral Renovada.

Abstrat

This paper constitutes a Theological -Moral reflection on sin and its main focus is to seek a conceptualization of sin in a secularized world. This study is developed within the framework of Moral Theology. Therefore, we begin our journey in Casuistic Moral, where we seek to understand the concept of sin.

Focused on the practice of the Sacrament of penitence and to the resolution of cases of conscience, Casuistic Moral defined sin from the perspective of the Law, as a debt and offence to God. Not finding an adequated answer to the conceptualization of the theme in a secularized world we continue our journey towards Renewed Theology.

The II Vatican Concilium, making use of the contribution of the moral that has preceeded it, gave clear guidance to the renovation of Moral Theology. The scientific character, the bible encouragement, the duty of revealing the greatness of the vocation of the faithful in Christ and their obrigation of showing the fruits of charity to life in this world. From those guidelines, we return to the Holy Scriptures in order to put the concept of sin in perspective. In the Sacred Scripture, sin does not appear as an isolated reality but with a religious, intra-mundane and communitary dimension.

The post -conciliar Magisterium, analysing the guilt, calls our attention to the antropological dimension, where sin is faced as a part of mankind though the last word belongs to God`s grace, that is bigger, wider than our sin.

As a renovator of Moral Theology, Marciano Vidal, helps us to put into perspetive a conceptualization of sin in a secularized world through the release of misconceptions that associate sin to a taboo, or a stain or just a simple trangression of the Law. A correct notion of sin, is the one that tries to conciliate the ethical and the religious dimensions as two irreplaceable possibilities in man. Thus, to reach the man of our days, it is relevant that our approach of sin should be: integral, personalist , existential, and optimist.

Keywords: Sin, Moral Theology, Casuistic Moral, Renewed Moral

Siglas e abreviaturas

CEC	Catecismo da Igreja Católica.
DV	Constituição Dogmática sobre a palavra de Deus <i>Dei Verbum</i>
DZ	Denzinger-Schönmetzer.
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> .
LG	Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i> .
OT	Decreto sobre a formação sacerdotal <i>Optatam Totius</i> .
RP	Exortação Apostólica Pós-Sinodal <i>Reconciliatio et Paenitentia</i> .
SC	Constituição sobre a Sagrada Liturgia <i>Sacrosanctum Concilium</i> .
TMA	Carta Apostólicas <i>Tertio Millennio Adveniente</i> .
VS	Carta encíclica <i>Veritatis Splendor</i> .

Introdução

O cristianismo é incompreensível sem a ideia de pecado. Se negamos essa realidade, a obra redentora de Cristo, que morreu pelos nossos pecados, o evangelho, a Igreja e a liturgia perdem o seu sentido. Ainda que, não seja o centro da mensagem cristã, ele faz parte da vivência do homem. O grande objetivo do cristão, é também, lutar contra o pecado e vencê-lo. Por isso, a igreja nunca deixará de anunciar o evangelho, que é, ao mesmo tempo anúncio da boa nova de Jesus e denúncia do pecado.¹

Nos dias que correm, constata-se uma certa indiferença perante o tema do «pecado», à qual dava-se outrora uma demasiada importância. Falar de pecado hoje, parece provocar um certo mal-estar. Tanto a nível vulgar como a nível intelectual e até a nível eclesial, o pecado deixou de ser tema de conversa. Ainda que, o homem de hoje se reconheça pecador, é, muitas vezes, incapaz de aceder ao seu verdadeiro sentido. Raniero Cantalamessa, a este respeito, afirma que «em vez de libertar-se do pecado, hoje, todo o empenho concentra-se em libertar-se do remorso do pecado; em vez de lutar contra o pecado, luta-se contra a ideia de pecado».² Isso parece ser uma tentativa de livrar-se dos problemas em vez de tentar resolvê-los, sepultar o mal no inconsciente em vez de removê-lo.

Quais as razões do mal-estar, que se sente hoje, quando se fala de pecado? Pio XII destacava nos meados do Século XX, que «talvez o pecado do século seria a perda do sentido do pecado».³ Esta afirmação, proferida num contexto particular, suscitou um extenso debate sobre o verdadeiro sentido do pecado.⁴

Perante este cenário nem todos têm a mesmo diagnóstico. A opinião mais comum é que, «o homem atual perdeu o sentido do pecado ou está a perdê-lo». Para muitos, o homem atual estaria banalizando o conceito de pecado e tentaria explicá-lo a partir da psicologia como mais uma deficiência humana. Porém, outros autores reconhecem que a atitude do homem perante o pecado tem elementos positivos. Uma vez que, o que se perdeu não é o sentido do pecado em

¹ Antonio Peteiro, *Pecado y hombre actual*, (Estella: Verbo Divino, 1972), 16.

² Raniero Cantalamessa, *A vida em Cristo*, (São Paulo: Loyola, 2004), 124.

³ Radiomensagem ao Congresso Catequético Nacional dos EUA em Boston (26/10/1946). In: PIO XII. *Discorsi e Radiomessaggi*. VIII. Roma: SAS, 1947, 394.

⁴ Lucas Mazzochini, Geraldo Borges, *Pecado, Fragmentação do ser humano numa sociedade em mudanças*, (Porto Alegre: 2009), v. 39, n. 1, janeiro/abril, 107-125 112.

si, mas um determinado sentido do pecado. Isso, pode ser uma ocasião de purificação das formas supersticiosas na visão da culpabilidade.

António Moser,⁵ prefere falar, não da perda do sentido do pecado, mas da perda de uma certa representação do pecado. Por isso, vê nesse fenómeno, uma oportunidade de repensar toda essa problemática e os próprios conceitos. Louis Monden, observou que, “noutros setores, como o da justiça social ou da ajuda desinteressada aos povos menos favorecidos, esse sentido tem-se afinado notavelmente”.⁶ Por isso, interpretou essa situação de crise, como uma advertência vinda da própria realidade. Uma oportunidade de voltar às fontes dos valores cristãos, e decidir por uma conceção aberta ao diálogo com as ciências antropológicas.⁷

Toda essa problemática da vivência do pecado, suscitou-me uma interrogação. A causa desse mal-estar não estaria na forma como a Igreja vem abordando o tema durante muito tempo? Inicialmente, a nossa proposta passava pela avaliação do sentido do pecado no homem de hoje. Por falta de material e porque essa perspetiva exige um trabalho de campo, decidimos optar por um caminho não muito distinto deste, porém mais viável, que é a conceptualização do pecado num mundo secularizado, que pretende ser uma resposta à pergunta: como falar do pecado ao homem de hoje? Que categorias usar para chegar a este homem, que habita uma sociedade, onde o cristianismo/catolicismo divide espaço com as mais variadas conceções do mundo?

É com base nessas questões, que decidimos desenvolver o nosso trabalho que intitulamos *Pecado: perspetiva teológico-moral. Da Teologia Moral Casuística à Teologia Moral Renovada*. Com isto pretendemos fazer uma análise do pecado na perspetiva teológica, em duas conceções morais distintas, procurando redescobrir um conceito verdadeiramente cristão do pecado, que nos proporciona a Sagrada Escritura, e propô-lo num mundo secularizado. Assim, propomos desenvolver o nosso trabalho em três capítulos.

No primeiro capítulo vamos fazer uma aproximação ao conceito do pecado na Teologia Moral Casuística. Começamos esse capítulo com uma contextualização da chamada Moral Casuística ou moral dos manuais, que teve como antecedentes, os livros penitenciais, o nominalismo, o renascimento tomista do século XVI e o Concílio de Trento. Dentro da moral casuística, analisaremos os sistemas morais que tiveram um papel importante nos debates sobre

⁵ António Moser, *O pecado ainda existe? Pecado, conversão, penitência*. (São Paulo: Paulinas, 1976), 27.

⁶ Louis Monden, *Conciencia, libre albedrío, pecado*, (Barcelona: Herder, 1968), 9.

⁷ Peteiro, *Pecado y hombre actual* (Estella: Verbo Divino, 1972), 311-323.

os casos de consciência; e por fim, o conceito de pecado que daí se derivou. Veremos que a Teologia Moral Casuística situa o pecado no contexto de uma moral de atos; isto é, acentuando excessivamente o objeto em detrimento do sujeito e das circunstâncias, que são elementos importantes no discernimento da culpabilidade. Também veremos que foi nesse período que a Teologia Moral se afirmou como ciência autônoma no seio da teologia. A Teologia Moral Casuística e a sua concepção de pecado persistiram na vivência cristã dos fiéis até o século XX.

No segundo, faremos uma aproximação ao conceito de pecado no contexto do impulso de renovação da Teologia Moral, dada pelo Concílio Vaticano II, chamada “Moral Renovada”. Como ponto de partida, vamos valorizar um conjunto de acontecimentos que antecederam o este concílio. Acontecimentos, que revelam um certo cansaço do casuísmo moral e expressam um desejo de renovar a moral católica. Em seguida, vamos considerar em linhas gerais os contributos do concílio para a Teologia Moral enquanto ciência, bem como os paradigmas e os pressupostos de renovação. No segundo momento, tentaremos enquadrar o pecado no contexto da Moral Renovada, passando pela reconsideração da dimensão bíblica e a consideração do mesmo tema no magistério da Igreja pós-conciliar.

Por fim, analisaremos o tema do pecado na perspectiva de um autor concreto. Para essa análise decidimos escolher Marciano Vidal, cujo a vida e a obra, se confundem em certa medida com os esforços de renovação da Teologia Moral depois do Concílio Vaticano II. Neste período floresceram muitas reflexões à volta do tema, nos seus vários aspetos.⁸ Surgiram, igualmente, muitas opiniões acerca do sentido do pecado e o novo rumo que o pecado tomaria numa moral renovada. Uma outra questão muito debatida foi: como abordar o tema do pecado num mundo secularizado, uma vez que revelara simplista a opinião de que o homem da época havia perdido o sentido do pecado.

M. Vidal começa a sua reflexão sobre o pecado, perguntando pela forma como se pode falar do tema num mundo secularizado. Ciente das várias perspectivas possíveis na abordagem do tema, o nosso autor propõe uma abordagem a partir da perspectiva moral. A sua reflexão insere-se no contexto da renovação teológico-moral, no seu confronto com as novas

⁸ Depois do concílio surgiram vários estudos sobre o pecado. Do ponto de vista filosófico (Nabert, Ricoeur), na perspectiva bíblica (Kittel, BDS), do ponto de vista teológico (Rondet, Schoonenberg, Monden) e do ponto de vista pastoral (Häring). Cf. Marciano Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy, hacia una moral critica del pecado*, (Madrid: PPC 1977), 15.

contribuições das ciências humanas e no enalço da revitalização proveniente da Sagrada Escritura.

Vamos começar a nossa abordagem, apresentando em linhas gerais alguns traços da sua biografia e as suas obras principais, bem como a sua fundamentação da ética teológica. No que se refere ao tema em questão, começaremos com alguns pressupostos antropológicos para uma pastoral do pecado,⁹ que nos apresentam algumas características do homem ao qual se pretende dirigir. Teremos também em conta, os vários níveis da culpabilidade, as noções incorretas de pecado, com destaque para os resíduos tabuísticos, as noções corretas de pecado, a estrutura e a coerência da culpabilidade ético-religiosa tanto a nível do conteúdo como da vivência. Por fim, o nosso autor apresenta as novas perspectivas na definição do pecado num mundo secularizado.

Em relação à metodologia do nosso trabalho, importa referir, que o nosso foco é a perspectiva teológico-moral. Na análise da culpabilidade, o nosso autor serve de contributos das diferentes áreas de saberes, sobretudo da psicologia, da sociologia e da filosofia, enquanto pressupostos antropológicos. Por isso, ainda que pretendamos focar num autor concreto que é M. Vidal, em alguns momentos recorreremos a outros autores como: Paul Ricoeur, Carlos Castilla del Pino, Louis Monden, António Peteiro e outros.

Em relação aos textos do magistério, a nossa citação não será a partir da *Acta Apostolicae Sedis*, mas das edições portuguesas consultadas. Quanto aos textos da Sagrada Escritura, usaremos a tradução da Bíblia de Jerusalém. Ambas as fontes serão citadas no corpo do texto.

⁹ Nesta abordagem seguiremos de perto as análises feitas por Antonio Peteiro na sua obra “*Pecado y hombre actual*”.

CAPÍTULO I

PECADO NA TEOLOGIA MORAL CASUÍSTICA

1. Teologia Moral Casuística

A etapa da história da Teologia Moral, denominada «casuística», situa-se sensivelmente entre o século XVI e meados do século XX. No início deste período, a Teologia Moral ganhou a sua independência enquanto disciplina autónoma dentro da Teologia. A vida moral dos fiéis passou a obedecer a um novo paradigma, denominado de “casuismo moral”.¹⁰ Este modelo, que engloba a reflexão ética e a vida moral, vigorou desde o Concílio de Trento até o Concílio Vaticano II.¹¹

Louis Vereecke situa o início da moral casuística no princípio do século XVII, com a obra “*Instituciones Morales*” do jesuíta espanhol Juan Azor.¹² Essa obra, assinala o nascimento de um género literário novo em Teologia Moral. Tratava-se duma “*Theologia moralis practica*”, desvinculada da filosofia e da dogmática, alheia à espiritualidade e à mística, inclusive da própria moral especulativa.

1.1. Os antecedentes da Moral Casuística

Antes de entrarmos no cerne da questão que é a avaliação do conceito de pecado na moral dos manuais, consideramos importante analisar alguns fatores que foram abrindo caminho à moral dos manuais.

Para começar, o modelo casuístico nos manuais de Teologia Moral tem como antecedentes históricos: os livros penitenciais, que eram a expressão teológico-moral do regime de penitência tarifada e as sumas dos confessores, que representam o regime de penitência individual implantada no IV Concílio de Latrão; o nominalismo, com a sua conceção

¹⁰ A expressão «caso» e o seu derivado metodológico «casuística» pertenceram inicialmente ao contexto jurídico. Em direito, a casuística designava a aplicação das leis civis ou eclesíásticas a uma situação particular, também significava a interpretação duma determinação legal, mediante uma sentença. O conceito de caso foi transferido para o campo da moral por São Raimundo de Penafort. Depois de aplicada nas sumas dos confessores, passou para as Instituições Morais pós-tridentinas. Cf. Marciano Vidal, *Nueva moral fundamental, el hogar teológico de la Ética*, (Bilbao: Desclée, 2000), 448-49.

¹¹ Cf. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 447.

¹² Cf. Louis Vereecke, «Introducción a la historia de la Teologia Moral», em *Estudios sobre historia de la moral*, ed. Vários (Madrid, 1969) 66-67.

individualista, voluntarista e legalista da ética; o renascimento tomista do século XVI, que teve um papel importante na afirmação da Teologia Moral como ciência autónoma no âmbito da Teologia; por fim, as disposições saídas do Concílio de Trento sobre o Sacramento da Penitência, que configuram uma moral orientada à praxis penitencial.¹³

1.1.1 Sumas e Manuais dos Confessores

Com o termo “Sumas de Confessores” ou “Sumas dos Casos de Consciência”¹⁴, se designam uma série de prontuários ou léxicos de moral, que estiveram em vigência desde o século XIII até o século XVI. Neles se expunham questões morais, que os sacerdotes necessitavam para uma rápida informação, em ordem à prática pastoral, sobretudo do Sacramento da Penitência.¹⁵ Esses manuais surgiram também como resposta às necessidades que suscitou a obrigatoriedade de confissão do IV Concílio de Latrão. Assim, constituem uma ponte entre os “Livros Penitenciais” e as “Instituições” da Moral Casuística. A sua difusão começou a partir do século XIII. Teve um amplo desenvolvimento no século XIV e XV e viu o seu fim na primeira metade do século XVI.¹⁶

Os “Manuais para Confessores” caracterizavam-se especialmente pelas grandes listas de pecados e culpas possíveis em ordem à confissão. Neste sentido afirma Soto:

Se em alguma literatura, o domínio da consciência do cristão de ser culpado e a necessidade de ser exonerado e salvo por um poder superior é expresso de forma mais clara, é, sem dúvida nos manuais de confissão, que encontram a sua justificativa justamente na consciência de ser pecador e na necessidade religiosa e psicológica de serem perdoados.¹⁷

¹³ Cf. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 449-51.

¹⁴ A maior parte das Sumas estão organizadas por ordem alfabética, porém algumas, adotam uma forma sistemática. Entre as principais Sumas, destacam-se: a monumental *Suma Astesana*, de Astesano de Asti e a *Summa* chamada *Pisanella, de casibus conscientiae*, de Bartolomeu de Pisa (1436). No final do século XV, foram publicadas sem interrupção grandes *Sumas* em forma de dicionários de Teologia Moral: a *Battistiana*, de Battista de Sales (1480); a *Suma Angélica*, de Ângelo de Chivasso; a *Synestrina* de Silvestre de Pieras (1516); a *Summula de Caetano* (1525). Este género literário fechou-se com a *Armillia Aurea*, de Bartolomeu Fumi (1550). Cf. Louis Vereecke, «Historia de la Teología Moral», em *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, (Madrid: Paulinas, 1992), 816-42.

¹⁵ Cf. Vidal, “*Nueva moral fundamental*”, 410;

¹⁶ Cf. Vidal, 411.

¹⁷ José Soto, «Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media», *Hispania Sacra* 118 (2006): 415.

A confissão constitui-se como o exercício espiritual máximo, entre os que conduzem à salvação, no qual o pecado é o protagonista, vindo antes mesmo do confessor, do penitente e do próprio sacramento.

Pode-se concluir que um dos objetivos das “Sumas e Manuais de Confessores” eram a indagação das situações de pecado em ordem à confissão, que o sacerdote devia administrar. Nesses manuais, as categorias, os géneros, as espécies dos pecados e suas circunstâncias aparecem multiplicados, desintegrados, analisados, divididos e subdivididos infinitamente. Tendo como referência os mandamentos do decálogo e os pecados capitais, o pecado é interpretado como ofensa a Deus ou incumprimento da lei. A maior ou menor gravidade do pecado é calculada mediante a própria entidade do ato e pelas circunstâncias que afetam o pecado e o pecador. O discernimento não se dá na consciência do crente, nem considera a sua relação com Deus. Os Manuais consideravam os atos exteriores, exclusivamente na sua relação com a lei.¹⁸

As Sumas para confessores além favoreceram a Moral Casuística, tiveram um papel importante na descoberta e na afirmação da personalidade do indivíduo cristão, que se manifesta na responsabilização perante uma determinada conduta.¹⁹

1.1.2 O Nominalismo

O nominalismo ético iniciou-se com John Duns Scotus (1265-1308) e atingiu o seu ponto alto com Guilherme de Ockham (1290-1349/50) na primeira metade do século XIV. Teve o seu esplendor durante o século XV e continuou presente entre os tomistas do século XVI.²⁰ “Como movimento, marcou uma rutura profunda com o período dos padres da Igreja e os grandes escolásticos, e preparou de forma direta, a chegada de um período novo”.²¹ Em consonância com as mudanças políticas, económicas e sociais verificadas no século XIV, Ockham introduziu na Teologia Moral uma nova abordagem, lançando as bases de uma nova conceção do mundo, do ser humano e das suas relações com Deus. A sua influência no mundo ocidental foi imensa, e a sua doutrina constituiu o ambiente no qual se elaborará o pensamento moderno.²²

¹⁸ Cf. Vereecke, *Historia de la Teología Moral*, 830.

¹⁹ Cf. Vereecke, 831.

²⁰ Cf. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 401.

²¹ Servais Pinckaers, *Les sources de la Morale Chrétienne*, (Paris: Cerf, 1985), 445.

²² Cf. Vereecke, *Historia de la Teología Moral*, 829.

A influência nominalista no campo da Teologia Moral pode-se resumir em dois pressupostos:

a) A distinção entre o querer de Deus e a liberdade humana

Segundo a ética nominalista, a moralidade da ação humana mede-se pela sua correspondência com a vontade divina. “É bom o que Deus quer e é mau o que Deus proíbe”. A moralidade reside no querer livre de Deus. “A vontade divina manifesta-se positivamente na revelação. Sendo totalmente livre, domina inclusive a lei moral e todas as leis da criação. É da vontade de Deus que procede a lei e todo o valor moral. Daí, a necessidade de examinar, minuciosamente, o que Deus manda ou proíbe, para conhecer a sua vontade”.²³ Quanto à liberdade humana, Ockham tende a identificar a liberdade com a vontade, fazendo desta, a faculdade essencial do homem.²⁴

Se tudo está submetido à vontade divina, a lei e a obrigação ocupam o centro da moral, convertendo no seu núcleo e força. Deste modo, chega a suplantar a caridade, que tende a ser confundida com obediência a um preceito pré-estabelecido. O dever moral está fixado e especificado pela lei. A lei é a manifestação da vontade divina, que comunica ao homem mediante revelação na Sagrada Escritura, sobretudo no Decálogo e nos preceitos evangélicos.²⁵

Diante desta conjuntura, o homem não tem outra opção, senão aceitar a vontade de Deus. Assim, Ockham abre caminho para um rigoroso legalismo.

No nominalismo, Deus já não é o transcendente do homem, nem fundamento da sua liberdade. É um ser distante, que pode, consoante a sua vontade, aceitar ou rejeitar tudo. Como consequência, “o fundamento ontológico da moral, a “*teonomia*”, fica esquecida e, a razão do fim último, já não desempenha um papel decisivo. A consciência fica reduzida à convicção absoluta da permissividade ou proibição dum ato em virtude de ser ou não prescrito”.²⁶

²³ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 401.

²⁴ Cf. Pinckaers, *Les sources de la Morale Chrétienne*, 447.

²⁵ Pinckaers, 452.

²⁶ Aurelio Fernández, *Teología Moral I, Moral Fundamental*, (Burgos, 1999), 359.

b) O valor de todos e de cada um dos atos humanos

No nominalismo, o individuo existe em si mesmo, separado dos demais, é um absoluto, enquanto o universal é apenas um nome.²⁷ Consequentemente, no âmbito da moral, só existem ações singulares, que podem ser classificadas de boas ou más. Não existem virtudes, uma vez que elas se situam na esfera do genérico e do universal e, segundo Ockham, o universal não existe. A moral nominalista é uma moral positiva que deriva da lei, e, neste sentido, legalista. Mas, ao mesmo tempo é uma moral de atos concretos, pelo que é preciso um estudo atinado do agir humano, dado que não existem os conceitos universais de bem e de mal, mas sim a vontade de Deus que o homem cumpre na singularidade dos seus atos. Tal justificação destrói a fundamentação ética, muda a razão do agir moral do homem. Não se parte da semelhança divina, que é inerente ao próprio ser do homem, nem se situa em razão da finalidade a qual deve conduzir a sua existência, mas em virtude do cumprimento duma lei.²⁸

Com Guilherme de Ockham assistiu-se ao surgimento da primeira moral de obrigação e a formação duma nova estrutura da moral, animada por uma lógica rigorosa que exerce grande influência, direta ou indiretamente, em todo o pensamento moderno. “Até o nominalismo, tanto nos Padres da Igreja como nos filósofos, a questão mais relevante na moral era a busca da felicidade verdadeira. A Teologia Moral era uma moral da felicidade e das virtudes ordenadas pela caridade”.²⁹ A partir de Ockham, todo o domínio da moral fica transformado. O voluntarismo moral, o positivismo bíblico e a concretização singular ou individual vão formar uma nova moral.

Em síntese, emerge uma moral de atos humanos isolados, onde a conduta do ser humano se converte numa sucessão de atos singulares sem qualquer vínculo profundo entre si, para ser estudado cada um em particular. Estamos perante uma moral legalista que apenas se interessa pelos atos.³⁰ O ponto de partida da Teologia Moral já não é o amor, mas a obrigação e a lei que são, por conseguinte, a expressão da liberdade e da vontade Divina. O amor de Deus de facto, não tendo um valor direto, essencialmente moral, fica submetido à livre vontade divina.³¹ A

²⁷ Cf. Pinckaers, *Les sources de la Morale Chrétienne*, 446.

²⁸ Cf. Fernández, *Teología Moral I*, 358-59

²⁹ Pinckaers, *Les sources de la Morale Chrétienne*, 454.

³⁰ Cf. Pinckaers, 447.

³¹ Cf. Pinckaers, 251.

partir dessa concepção moral de obrigação, o pecado é entendido e vivenciado como atos isolados, que vão contra uma lei externa.

Todo o desenvolvimento posterior da Teologia Moral, em particular sobre a forma casuística, está contido e prefigurado na moral de obrigação elaborado por Ockham.

1.1.3 Renascimento Tomista do Século XVI

No final do século XV, surgiu na Teologia um movimento que redescobre São Tomás de Aquino. Tal movimento de renascimento tomista é qualificado como segunda Escolástica.³² Inicialmente teve como centro Paris, com manifestações prévias e concomitantes na Alemanha e em Itália. Contudo, encontrou o seu ponto mais alto com a chamada Escola Dominicana de Salamanca³³ e com alguns teólogos da companhia de Jesus.³⁴

O renascimento tomista do século XVI foi sobretudo um renascimento moral.³⁵ Essa preferência pela moral fez com que a difusão da Suma Teológica começasse já fragmentada. O que não proporcionou uma visão do conjunto da obra. A *prima pars*, dedicada a Deus e a *tertia pars*, dedicada a Cristo ficaram negligenciadas. Como consequência dessa fragmentação, o renascimento tomista não conseguiu superar a orientação nominalista dos manuais de Teologia Moral.

³² A defesa e a herança de São Tomás foram assumidas logo pelos dominicanos. Depois da crise provocada pelo nominalismo nos séculos XIV e XV, muitos comentadores da *suma teológica*, se dedicaram a defender, explicar e difundir a sua doutrina, com o intuito de renovar a Teologia no Século XVI. Deste modo no final do século XV surge na Teologia um movimento que redescobre São Tomás de Aquino. Nos séculos precedentes, os teólogos liam e comentavam as *Sentenças* de Pedro Lombardo; no final do século XV começa-se a substituir as *Sentenças* pela *Suma* de São Tomás, que se impõe como manual e se converte na principal autoridade admitida pelos moralistas da época. Cf. Vereecke, *Historia de la teologia Moral*, 831.

³³ Com este terno designa-se um grupo de teólogos e uma corrente teológica do século XVI, vinculados academicamente a Salamanca e metodologicamente ao renascimento tomista. A moral foi um tema de relevo nessa Escola. Entre os principais teólogos estão os Dominicanos encabeçados por Francisco de Vitória, (1480-1546), que vindo de Paris inaugura o tomismo em Salamanca; Melchor Cano (1509-1560); Domingo de Soto (1495-1560); Pedro de Sotomayor (+1564); Mancio de Corpus Chriti (1524-1576); Bartolomé de Medina (1527-1580); Domingo Bañez (1528-1604); em Itália destaca Tomás de Vio, O.P, chamado Caetano (+1534); Cf. Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 426-27

³⁴ Dos teólogos da Companhia de Jesus desta época destacaram: no campo da moral prática encontramos Juan de Polanco (1516-1577) e Francisco de Toledo (1534-1596). Na Teologia Moral especulativa destacam: Gabriel Vásquez (1549-1604), Gregorio de Valencia (1559-1603), Francisco Suárez (1549-1617), Luis de Molina (1535-1600), Leonardo Lessio (1554-1623), Juan de Lugo (1583-1660) e Juan de Mariana (1536-1623). Cf. Vidal, *Nueva Moral fundamental*. 420-21.

³⁵ Os comentadores de São Tomás tiveram uma preferência especial pela *II. Ilae da Suma Teológica* separada dos princípios fundamentais. Francismo de Vitória, dos 14 anos que dedicou a comentar a *Suma Teológica*, dez anos foram consagrados à *II Ilae*. Cf. Vereecke, *Historia de la Teología Moral*, 830.

A moral tomista que se orientava pelas virtudes, foi reinterpretada a partir dos mandamentos; a justiça passa a ocupar um lugar de destaque, porém, concebida como obediência à lei, chegando a substituir a caridade; o Tratado da Graça é eliminado da moral e confiada à dogmática; o estudo dos sacramentos limita-se à prática da mesma, a lei moral se concentra na lei natural, ditada principalmente pelo decálogo, e na lei positiva, sustentada pela autoridade da Igreja e do Estado.³⁶

A insistência nos mandamentos em detrimento das virtudes abriu precedentes para uma moral de obrigação e do cumprimento externo da lei. O pecado é entendido, nessa perspectiva, como desordem ou transgressão a uma lei externa, neste caso, os mandamentos.

1.1.4 O Concílio de Trento (1545-1563)

Na história da Igreja ocidental, o Concílio de Trento marca a passagem da cristandade medieval para o catolicismo dos tempos modernos. Amplamente dominado por questões dogmáticas, Trento foi decisivo na configuração do novo paradigma moral, isto é, a Moral Casuística ou simplesmente a moral pós-tridentina.³⁷

Deste Concílio, dois pontos foram decisivos para a moral: a fixação da doutrina sobre o Sacramento da Penitência e a organização da praxe penitencial. Trento, perante a doutrina protestante, afirma, entre outras coisas, a necessidade da penitência, a sua instituição por Cristo e a sua autonomia como sacramento diferente do batismo. Na sessão XIV sobre a penitência, nos capítulos segundo e sexto, cânon nono, afirma o caráter judicial da absolvição sacramental, conferindo ao sacerdote o papel de juiz, podendo absolver ou condenar o acusado. “A ação do ministro não é um mero ministério de declarar que os pecados estão perdoados, ela é um ato judicial, no qual, o sacerdote pronuncia uma sentença de juiz” (Dz. 1701-1715).

Relativamente à organização da prática penitencial, o Concílio reitera a necessidade duma confissão na íntegra dos pecados em “espécie”, “circunstâncias” que mudam as espécies, e em “número” (Dz. 1680-1681, 1707), antecedido de um apropriado e diligente exame de consciência. Esta, por conseguinte, organizar-se-á em função da confissão.³⁸ Neste sentido, a

³⁶ Cf. Pinckaers, *Les sources de la Morale Chrétienne*, 258-62.

³⁷ Cf. Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 455.

³⁸ Cf. Vidal, 455.

instituição dos Seminários para a formação adequada dos candidatos ao sacerdócio, outra determinação de Trento, que muito contribuiu para a formação de confessores.

As interpretações feitas posteriormente ao Concílio de Trento, organizaram uma moral orientada quase exclusivamente para o Sacramento da Penitência. Tendo uma interpretação jurídico-legal em função da regularização dos atos do penitente.

A partir do Concílio de Trento, o pecado começa a captar uma especial atenção dos moralistas e será tratado de acordo com a renovação do Sacramento da Penitência. No que se refere à relação da moral com a Sagrada Escritura, começa a haver um distanciamento progressivo. O seu uso limita-se às passagens que manifestem uma obrigação moral estrita, e a sua interpretação será literal, como se tratasse dum texto jurídico. Por conseguinte, os Tratados das Bem-Aventuranças, e dos dons do Espírito Santo vão desaparecer do horizonte da moral.³⁹

1.2 Desenvolvimento da Moral Casuística

1.2.1 Os Sistemas Morais

A moral casuística desenvolveu-se nos séculos XVII e XVIII, em torno das disputas entre os “Sistemas Morais”⁴⁰. Esses sistemas indicavam a forma de realizar um juízo vinculante da consciência moral, perante leis objetivamente incertas⁴¹. “Tinham como principal objetivo propor soluções para a formação do juízo de consciência, quando não se encontrava uma resposta certa sobre a existência ou não de lei, que determinasse a existência ou não de pecado, num determinado comportamento. Ou, sobre a possibilidade de se poder seguir na liberdade em detrimento da lei”.⁴²

Dominando o universo da moral casuística, os sistemas morais pretendiam responder às seguintes perguntas: a) “há, pode haver ou não há pecado num determinado comportamento? b) até que ponto se pode seguir a consciência na perspectiva da liberdade, em detrimento da lei? c) em caso de dúvida, o que é que prevalece? d) a que autoridade se há de recorrer para a afastar?”⁴³ A estas questões, surgiram respostas diversas, que se cristalizaram em diferentes

³⁹ Cf. Pinckaers, *Les sources de la Morale Chrétienne*, 256.

⁴⁰ A expressão “sistema moral” foi acunhada por Santo Alfonso M^a. De Liguori. A partir dele passou para o uso comum na Teologia moral católica. Cf. Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 460.

⁴¹ Cf. Vidal, 460.

⁴² Jerónimo Trigo, «Nota de História da Teologia Moral (séc. XVI- XX)» em *Dicionário da História Religiosa em Portugal*, org. Carlos Azevedo, Vol. 3 (Lisboa: Círculo de Leitores, 2001), 261.

⁴³ Trigo, «Nota de História da Teologia Moral», 261.

sistemas, que por sua vez diversificavam entre si, em função dos princípios reflexos e dos pressupostos antropológicos e teológicos. Os sistemas que mais se destacaram foram: probabilismo, probabiliorismo e equiprobabilismo.

a) *Probabilismo*

Apareceu pela primeira vez em 1577, na formulação de Bartolomeu de Medina (1528-1580). De acordo com este sistema, em caso de dúvida, é conveniente seguir a opinião provável, ainda que exista uma outra que seja mais provável. “se há uma opinião provável (*probabilis*), por exemplo, sustentada por homens sábios e confirmada por ótimos argumentos, é lícito segui-la, embora a oposta seja mais provável”, sem agir mal nem cometer pecado. O critério decisivo não é a verdade, mas a segurança para o agir concreto, que é dada pela opinião provável, não sendo necessário buscar uma segurança maior. A probabilidade, por sua vez, requer um índice sério de verdade, mesmo que a contrária tenha indícios maiores.⁴⁴

O *probabilismo* captou, durante três séculos, a atenção dos moralistas, sobretudo, jesuítas, ocupando o posto mais importante no ensino das Instituições Morais sobre a consciência.⁴⁵ Dos principais probabilistas destacamos: Hermann Busenbaum (1609-1668), com a sua obra intitulada “*Medulla Theologiae Moralis*” e Claudio Lacroix (1652-1714), com oito volumes de comentários à obra de Busenbaum.⁴⁶

O probabilismo exagerado resvalou, com o tempo para um nível inferior, colocando em jogo o “menos provável” ou “pouco provável”, caindo assim no laxismo. O laxismo não é um sistema moral propriamente dito. Podemos encontrá-lo em autores de escolas muito diferentes. É o resultado da ampliação da probabilidade ao máximo, até à aceitação de opiniões minimamente prováveis.

A sua essência consiste em contentar-se com uma probabilidade, extremamente débil, mas sem sair do quadro duma probabilidade. Assim sendo, bastará que uma opinião seja seguramente provável ou que não seja improvável, para ser seguida na prática. O laxismo mais do que um simples sistema tornou-se uma atitude geral de vida e de pensamento que se caracteriza por apreciar, justificar, seguir e teorizar uma consciência laxa, que, por conseguinte,

⁴⁴ Cf. Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 461.

⁴⁵ Cf. Vereecke, *Historia de la Teología Moral*, 834.

⁴⁶ Cf. Vidal, *Nueva Moral fundamental*. 462- 63.

resulta no relaxamento das normas da vida moral.⁴⁷ O laxismo provocou reações de correntes rigoristas dentro da moral como o rigorismo, tuciorismo e o jansenismo moral.

b) Probabiliorismo

Como sistema moral, o probabiliorismo defende o oposto do probabilismo. Segundo essa corrente, só se deve seguir a opinião favorável à liberdade desde que seja a mais provável (*probabilior*), ainda que a oposta seja quase tão provável. O probabiliorismo baseia-se em dois pressupostos: a supervalorização da lei em detrimento da liberdade, e a necessidade de seguir a via árdua para assegurar a salvação. Também está relacionado com o desprezo pela natureza humana e a supervalorização da graça, cujo alcance depende do cumprimento da lei.⁴⁸

Ao basear-se numa conceção rígida da moral cristã, o probabiliorismo preparou o caminho para o rigorismo, na sua versão extrema, jansenismo moral, e tuciorismo. Este defende a opção pela opinião mais segura, para evitar o perigo de errar, ainda que a opinião contrária tenha muitas probabilidades. O jansenismo moral, por sua vez foi uma reação contra a minimização das exigências que foi ganhando terreno em diferentes formas de probabilismo, sobretudo o laxismo. Os autores probabilioristas justificavam a sua posição no desejo de renovar os lugares da epistemologia teológico-moral.⁴⁹ Porém, o equilíbrio entre probabilismo e probabiliorismo só foi possível com a benignidade moral de Santo Afonso M^a de Ligório. A sua posição foi denominada de Equiprobabilismo.

c) Equiprobabilismo

Este sistema é fruto da prática pastoral no meio do povo. O seu impulsionador, Santo Afonso M^a de Ligório (1696-1787), depois de examinar as opiniões de diversos autores à luz da razão propõe um caminho de benignidade pastoral de exigência evangélica.

O seu sistema chamado “*equiprobabilismo*” ou ainda para alguns, probabilismo moderado, articula-se em torno de três princípios que fazem referência ao primado da verdade, aos deveres da consciência que não podem confiar cegamente na opinião dos moralistas e aos direitos da liberdade humana que só podem estar vinculados por uma lei certa.⁵⁰

⁴⁷ Cf. Vereecke, *Historia de la Teología Moral*, 834-35.

⁴⁸ Cf. Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 471;

⁴⁹ Cf. Vidal, 471;

⁵⁰ Vereecke, *Historia de la Teología Moral*, 834-37.

De acordo com este sistema, em caso de dúvida, pode-se seguir a opinião favorável à liberdade. Assim sendo, quando uma lei tem a seu favor e contra si, possibilidades sensivelmente iguais, ela não obriga.⁵¹

O sistema afonsiano opta pela liberdade humana em vez da lei, sem deixar de orientar o cristão num caminho de exigência moral. “Santo Afonso baseou sua construção nos seguintes pressupostos: moral da prudência, caminho médio entre o laxismo e o rigorismo; moral nascida da pastoral e a ela dirigida; moral salvífica, enquanto busca a salvação e a perfeição do cristão”.⁵²

Os sistemas morais testemunham uma pluralidade de ideias, formas de levantar e de solucionar problemas morais. A liberdade de orientação na reflexão teológico-moral, facilitou algumas posições extremistas, tanto laxistas como rigoristas, que foram alvo de condenação dos Papas.⁵³

1.2.2. Características da Teologia Moral dos Manuais

Depois de analisar os fatores que foram abrindo caminho para a consolidação da moral em análise nos manuais da casuística, consideramos oportuno apresentar um conjunto de características que definem a Teologia Moral nesta etapa da história. Para isso vamos aproveitar o elenco feito por M. Vidal:⁵⁴

a) Desvinculação da síntese teológica.

A moral casuística, ao longo do tempo, foi-se desvinculando das fontes autênticas de onde devem brotar o compromisso cristão: a Sagrada Escritura e a teologia sistemática (cristologia, eclesiologia, teologia sacramental).

b) Excesso de legalismo.

A moral casuística nasceu e desenvolveu-se num ambiente que pugna pela lei, o que deu ao cristianismo do último século uma matriz legalista. Esse legalismo, traduz-se na valorização

⁵¹ Cf. Trigo, «Nota de História da Teologia Moral», 263.

⁵² Vidal, *Nueva Moral fundamental*. 474;

⁵³ Cf. Vidal, 475-76.

⁵⁴ Cf. Vidal, 453-54;

excessiva da “obrigação”, do dever e da obediência e, na importância atribuída à lei positiva, sobretudo a eclesiástica.

c) Positivismo teológico e pragmatismo moral.

O positivismo teológico desempenhou um papel importante no estudo e no ensino da moral casuística. Por um lado, concedendo um lugar privilegiado ao argumento de autoridade (uma citação bíblica, um documento do Magistério, a acumulação de opiniões unânimes de moralistas), por outro, ao não submeter à revisão as proposições e as soluções, preocupando-se apenas, em deduzir aplicações de alguns princípios aceites indiscutivelmente, sem fundamentar os valores morais.⁵⁵

d) Desvinculação da filosofia.

A moral casuística carecia da dialética e do confronto com o pensamento filosófico do seu tempo. Se São Tomás construiu o edifício moral em incessante diálogo com Aristóteles, a moral pós-tridentina virou as costas às correntes ideológicas da sua época.⁵⁶

e) Ligação à “práxis penitencial”.

A moral casuística, tendo como suporte os livros penitenciais e as sumas para os confessores, tinha uma relação direta com a prática da penitência. Esses manuais destinavam-se diretamente aos confessores. Essa ligação direta ao Sacramento da Penitência deu à moral casuística, algumas características particulares: uma elevada preocupação na determinação dos pecados, que fez com que fosse muitas vezes denominada de “moral do pecado” ou “moral do limite” ou ainda, “moral do mínimo”; uma “moral de atos” que se traduz na valorização do caso concreto, pensado fora da realidade e sem levar em conta os contributos das ciências humanas; uma “moral de e para sacerdotes”, onde prevaleciam os pontos de vista “práticos”, visando a práxis penitencial; os leigos estavam ausentes dessa moral como sujeitos e destinatários da reflexão teológico-moral.⁵⁷

⁵⁵ Cf. Vidal, 454.

⁵⁶ Cf. Vidal, 454.

⁵⁷ Cf. Vidal, 454.

1.3. Pecado na Teologia Moral dos Manuais

A moral casuística é considerada por muitos moralistas como “moral do pecado”. Essa adjetivação deve-se ao fato dela ter-se ocupado em demasia com o tema do pecado, sobretudo, na práxis cristã.

O pecado é definido pelos casuístas a partir de duas perspectivas: uma moral de atos, com um manifesto interesse no estudo da voluntariedade e da liberdade; e a referência à norma, mediante dependência da norma imediata da consciência, deduzindo a partir daí, o grau de responsabilidade e de culpabilidade. No campo da matéria do pecado, o foco desvia-se para a lei externa como norma da moralidade.⁵⁸ Partindo dessas perspectivas, apresentaremos duas definições que tiveram grande influência na maneira de pregar o tema do pecado e de celebrar a sua reconciliação. Em primeiro lugar, pecado como uma ação com advertência e consentimento contra a lei; e depois, pecado como ofensa ou dívida a Deus.

1.3.1 Pecado: ação com advertência e consentimento contra a lei

Entre as várias definições casuísticas de pecado, a definição de Busenbaum, que depois foi assumida por Santo Afonso Maria de Ligório, teve muita importância na história da moral casuística:

O pecado é uma transgressão da lei, um afastamento da lei divina: entendida como um preceito quer natural e humano, quer divino; por afastamento entende-se um ato ou omissão que seja não só voluntário como também livre, com alguma advertência atual de malícia.⁵⁹

“Para o pecado, requerem-se três condições, como fica claro pela primeira resposta: 1º. Que seja voluntário, isto é, que se faça com o consentimento da vontade; 2º. Que seja livre, isto é, que esteja no poder da vontade fazê-lo ou não; 3º. Que seja advertida a malícia”.⁶⁰

⁵⁸ Cf. Karl Ambrosius Ruf, *Pecado: o que é?*; trad. de Leo Nicolau Orth. Petrópolis: Vozes, 1978, 63-68.

⁵⁹ «Peccatum est transgressio legis, [...] est voluntarius recessus a regula divina: per quam regulam intelligitur praeceptum tam naturale et humanum quam divinum; per recessum intelligitur actus, vel eius omissio, qui sit non tantum voluntarius, sed etiam liber, cum aliqua actuali advertentia malitiae». Busenbaum, H. *Medulla Theologiae moralis*. 393. Citado por Mariano Vidal, *Moral de Actitudes I, Moral Fundamental*, (Madrid: Perpetuo Socorro, 1990, 617.

⁶⁰ «Ad peccatum requiruntur tres conditiones, ut patet ex prima responsione. I. Ut sit voluntarium, id est ut fiat a voluntate consentiente. II. Ut sit liberum, id est ut sit in potestate voluntatis facere vel non. III. Ut advertatur malitia». Busenbaum, H. *Medulla Theologiae moralis*. 394. Citado por Marciano Vidal em “*Moral de Actitudes I*”, 617.

Esta definição, situa o pecado na perspectiva de uma moral de atos, com ênfase especial na voluntariedade e liberdade. Também acentua a referência, à norma e à lei, como fonte da moralidade, considerando o pecado como uma transgressão da lei. Por outro lado, insiste na questão da responsabilidade pessoal no pecado. Esta definição, condiciona com muita força a consciência e a vida dos crentes.

1.3.2 Pecado: ofensa e dívida em relação a Deus

Esta definição aparece fundamentada na quarta parte do Catecismo de São Pio V (1504-1572), dedicada à oração do Pai-nosso, nomeadamente a quinta petição: “Perdoai-nos as nossas dívidas assim como nós perdoamos aos nossos devedores” (Mt 6,12).

O Catecismo de Trento, apoiado numa moral de obrigação, define o pecado como uma ofensa ou dívida a Deus, que deve ser paga. Assim sendo, insiste na necessidade da reparação do débito que gerou uma ação pecaminosa. Além disso, coloca de manifesto a incapacidade do homem em saldar a sua dívida, já que se trata duma ofensa a um ser infinito. Perante esta discrepância, a única saída é recorrer a um mediador, que com os seus méritos, pague as dívidas contraídas pelo pecado do homem; isto é, confiar no sangue de Cristo como redenção do débito contraído pela culpabilidade do homem. Exorta ainda ao reconhecimento da própria indignidade e insuficiência para sair do pecado, e a confiança na misericórdia de Deus que perdoa por meio de Jesus Cristo, através dos sinais sacramentais.⁶¹

Definir o pecado por meio das categorias de “dívida” ou “ofensa”, acarreta o risco de colocar Deus no mesmo nível do homem, como se fosse possível ao homem causar-se algum dano. Por outro lado, o pecado fica enquadrado nos esquemas excessivamente jurídicos de «dívida» e de «reparação».

1.3.3 Chaves para a compreensão do pecado nos Manuais da Moral Casuística

A partir dessas duas definições acima expostas, pode-se deduzir algumas características-chaves para a compreensão do pecado no contexto da moral casuística:

a) Pecado situado no contexto da obrigação de confissão

Na casuística, o pecado era definido em função da obrigação de confissão. O Sacramento da Penitência era o ponto central da formação prática da vida moral e o pecado, a

⁶¹ Cf. Marciano Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy, hacia una crítica del pecado*, (Madrid: PPC, 1977), 144.

realidade primordial. Dentro dessa orientação, ao sacerdote cabia uma perspicácia para avaliar cada um dos pecados do penitente. O ensino da moral nos seminários estava orientado para a confissão, de modo que o candidato devia saber o que se podia considerar pecado e qual a gravidade de cada um dos atos humanos que não se ajustava aos preceitos morais⁶². Desse modo podemos concluir que na moral casuística, a noção de pecado foi profundamente influenciada pela práxis penitencial. O que fez com que a reflexão sobre a essência do pecado foi-se escasseando, enquanto multiplicavam as instruções concretas para os confessores.

b) Preocupação com a avaliação dos atos isolados.

Essa preocupação traduz-se, em parte, na introdução de um conjunto de categorias pelas quais se diferenciam os atos humanos, no crescente interesse na determinação minuciosa e exata, daquilo que se chama “matéria do pecado”, e na medição da gravidade do pecado em função da quantidade. A reflexão teológica sobre a essência do pecado, viu-se reduzida ao campo do puramente compreensível e prático, à simples medição quantitativa do objeto. A noção do pecado, marcado pelo critério quantitativo e a sua determinação a partir do objeto, afastou-se da concepção personalista bíblica do pecado e da própria teologia dogmática.⁶³

c) Objetivismo moral

Os manuais da moral casuística apresentavam uma visão unilateral do pecado. Fixando-se no objeto da ação, classificavam o pecado segundo seus graus de gravidade, em vista a uma determinação abstrata do objeto. Se um determinado objeto, segundo a sua essência, representava um desvio da ordem reta, estaríamos perante um pecado grave. Assim, toda a ação errada que não corresponde à ordem, é uma desordem da parte do objeto.⁶⁴ Contudo, esse objetivismo revela-se insuficiente, uma vez que a diferenciação no domínio do objeto do agir humano, não esclarece o lugar dos atos no conjunto da pessoa. A determinação unicamente a partir do objeto, é ocasião para a deturpação da ação moral e de todo o campo que compete à moral por natureza.

⁶² Cf. Fernández, *Teología Moral I, Moral Fundamental*, 750-52.

⁶³ Cf. Anton Meinrad Meir, *peccatum mortale ex toto genere suo.*, Entstehung und Interpretation des Begriffes, (Regensburg 1966), 375. Citado em Karl Ambrosius Ruf, em “*Pecado: o que é?*”, (Petrópolis: Vozes, 1978), 63.

⁶⁴ Cf. Ruf, *Pecado: o que é?* 6.

d) *Voluntarismo na avaliação da gravidade dos atos*

A moral casuística debatia-se com a seguinte questão: é possível que todo o ato errado seja um pecado grave? Para os nominalistas essa diferenciação entre pecado leve e pecado grave, dependia exclusivamente da vontade de Deus que castiga determinados pecados com a condenação eterna, e a outros, submete a penas temporais.⁶⁵ Assim, uma ética voluntarista desenvolveu uma teologia do pecado que, por um lado, se foi desligando da vida, pois, não era acessível à linguagem dos fiéis; por outro, a autoridade do confessor, que recebia instruções dos moralistas, foi crescendo e, em alguns casos, tornou-se norma competente para a consciência do indivíduo, no discernimento dos atos pecaminosos.

e) *Formalismo*

Os manuais da moral casuística continham um número considerável de distinções, que permitiam diferenciar a gravidade dos pecados a partir do objeto.⁶⁶ Uma das categorias era, pecado «*ex toto genere e suo*», que são sempre graves, e pecado «*ex genere suo*», pecados leves. Esses manuais, também recorreram à noção de parvidade da matéria «*parvitas materiae*», como conceito chave de todo o sistema, para elucidar o pecado. São Tomás afirmava que na parvidade de uma determinada coisa há somente uma igualdade análoga da espécie moral de uma ação. Na sua conceção, um pecado «*ex parvitate*» tem apenas uma relação análoga com o pecado em pleno sentido da palavra. Mas, na casuística, o termo «*parvitas*» é entendido como um acidente, referente à quantidade, que pode mudar o objeto, ou, desviar da meta, que constituiu o elemento formal do pecado.⁶⁷

A partir da classificação dos diversos pecados segundo a sua espécie e gravidade, a decisão moral do indivíduo podia orientar-se facilmente pelas listas feitas com grande zelo pelos teólogos, para cada um dos campos da vida moral.⁶⁸

f) *Jurisdicismo*

Os manuais dos confessores apresentavam uma linguagem muito próxima do campo jurídico. O Sacramento da Penitência era referido como tribunal da penitência e o confessor agia exclusivamente como um juiz, relegando o papel de médico para o segundo plano. Neste

⁶⁵ Cf. Ruf, 67.

⁶⁶ Cf. Ruf, 64

⁶⁷ Cf. Meir, *Das peccatum mortale ex toto genere suo*. 239-240. Citado em Ruf, *Pecado: o que é?* 65.

⁶⁸ Cf. Ruf, *Pecado: o que é?* 65.

sentido, a ação do confessor consistia em identificar a situação do pecador com base na lista dos pecados, tirá-lo do estado de pecado e preservá-lo para o futuro. Este método jurídico, sem dúvida, trouxe um certo pragmatismo ao Sacramento da Penitência, mas a sua preocupação com a objetividade, não abrangia toda a vida da pessoa, acabando por julgá-la ou condená-la, precipitada e erroneamente, a partir do mero estado de coisas.⁶⁹

⁶⁹ Cf. Marciano Vidal, *Moral de Opção Fundamental e de Atitudes*, trd. João Rezende Costa, (São Paulo: Paulus, 1999), 17.

CAPÍTULO II

PECADO NA TEOLOGIA MORAL RENOVADA

2. Teologia Moral Renovada

No capítulo anterior, abordamos o tema do pecado no contexto da Teologia Moral Casuística. Depois de analisar um conjunto de fatores e acontecimentos para os quais a casuística foi ponto de chegada, tivemos a oportunidade de avaliar a concepção casuística de pecado. Dessa abordagem concluímos que o pecado aparece nos manuais da casuística como «uma ação com advertência e consentimento contra a lei». Destacam-se nessa definição: a centralidade do objeto em relação ao sujeito e à circunstância, a relação com uma lei externa, a preocupação excessiva com os atos isolados e uma orientação para Sacramento da Penitência.

A moral casuística esteve vigente até vésperas do Concílio Vaticano II. Benemérita do contexto sócio religioso que lhe serviu de berço, ela não acompanhou com a devida solícitude o homem moderno em suas múltiplas experiências e conquistas. Por isso, se foi revelando desfasada e incapaz de lhe servir de norma e estímulo mesmo nos domínios específicos do crescimento espiritual. Como já aludimos anteriormente, ela pecava por ser demasiado abstrata, legalista e minimalista, pela falta de um verdadeiro conteúdo bíblico e teológico, pelo esquecimento da orientação perfectiva e espiritualista que os grandes padres e teólogos souberam imprimir às suas obras, e por alheamento ou desconfiança em face da novidade.

Neste capítulo, faremos uma aproximação ao conceito de pecado no contexto do impulso de renovação da Teologia Moral, dada pelo Concílio Vaticano II, chamada “Moral Renovada”. Como ponto de partida, vamos valorizar um conjunto de acontecimentos que antecederam o este concílio. Acontecimentos esses, que revelam um certo cansaço da casuística e expressam um desejo de renovar a moral católica. Em seguida, vamos considerar em linhas gerais os seus contributos para a Teologia Moral enquanto ciência, bem como os paradigmas e os pressupostos de renovação. No segundo momento tentaremos enquadrar o pecado no contexto da moral renovada, que nos apela a voltar à dimensão bíblica. Por fim, analisaremos o pecado no magistério pós-conciliar.

2.1. Teologia Moral no século XIX e princípio do século XX

Considerando o Concílio Vaticano II como um ponto de chegada de todo um movimento renovador que foi desabrochando num período que o antecede, analisaremos no primeiro

momento, em linhas gerais, alguns contributos que marcam a história da teologia moral antes do Concílio Vaticano II.

O processo de renovação da moral católica deu os seus primeiros passos na renomada “Escola de Tubinga”, nas primeiras décadas do século XIX.⁷⁰ Impulsionado pelo movimento de renovação bíblico e patrístico, teve como principais representantes: Johann Michael Sailer (1751-1832) e Johann Baptist Hirscher (1788-1865).⁷¹ Sailer, na sua obra “*Manual de Moral Cristã*”, destinado não só aos pastores de almas, mas também a todos os cristãos cultos, revela a maturidade de seu pensamento teológico.

Esta obra constitui uma síntese completa de doutrina da vida cristã, uma teologia do coração, com indícios de romantismo, muito grato à mentalidade da época. Adota uma conceção dinâmica da moral, cujo epicentro é a caridade. Uma moral de conversão, onde a ação do homem é uma resposta ao chamamento de Deus e à sua graça.

Para Sailer era inconcebível a peregrina ideia de que a Teologia Moral devia ocupar-se unicamente em assinalar as fronteiras do mínimo exigido ou permitido pela lei, como se a doutrina da vida perfeitamente cristã, conforme ao sermão da montanha, fosse património reservado da ascética.⁷²

Johann Baptist Hirscher (1788-1865), por sua vez, escreveu uma obra intitulada “*Moral cristã como realização do Reino de Deus na Humanidade*”. Conforme o título sugere, a sua conceção moral centra na ideia bíblica do Reino de Deus. Na sua abordagem, denuncia toda a divisão entre fé e moral, que, muitas vezes, leva a última a converter-se numa série de leis, sobretudo negativas. Sem alcançar a profundidade de Sailer, supera-o «na vivacidade de observação psicológica, na maior atualidade e modernidade e, na unidade de exposição sistemática».⁷³

O projeto de renovação da Teologia Moral traçada por Sailer e Hirscher, foi seguida posteriormente por muitos autores da Escola de Tubinga como: Jocham Magnus com a sua moral do corpo Místico; Martin Deutinger (1789-1854), desenvolve o personalismo do amor; Karl Weber (1821-1888), propõe uma moral cristocêntrica; Linsenmann (1835-1898) situa a

⁷⁰ Cf. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 500-01;

⁷¹ Cf. Vereecke, *História de la teologia moral*, 838; Vidal, *Nueva moral fundamental*, 490-92.

⁷² Bernard Häring, *La Ley de Cristo I, La teologia expuesta a sacerdotes y seglares*, (Barcelona: Herder, 1968), 68.

⁷³ Cf. Häring, *La Ley de Cristo I*, 68.

sua moral na livre resposta ao chamamento de Deus. O marco característico da Escola de Tubinga é o enraizamento na Sagrada Escritura e a organização da moral em torno dum princípio dogmático central. Não obstante os méritos dessa corrente, a incapacidade de resolver os problemas concretos foi uma debilidade visível entre vários autores dessa linha de pensamento.⁷⁴

A renovação tomista da segunda metade do séc. XIX, foi marcante para a Teologia Moral. Impulsionado pela encíclica “*Aeterni Patris*” (1879) de Leão XIII, gerou um certo interesse pela mudança de perspectiva e aumentou o desejo de superar a casuística dos manuais, através duma reflexão teológica mais profunda. “Este movimento pretendia recuperar a base ontológica da metafísica escolástica”.⁷⁵ Refletindo sobre os princípios fundamentais do agir cristão, os neotomistas tentaram substituir os mandamentos pelas virtudes teologais e morais e incluíram o fim último e as bem-aventuranças na organização da matéria moral. Assim iniciaram uma moral mais preocupada com a unidade da pessoa e, menos legalista e jurídica na apresentação da norma. Dos representantes desta corrente destacam-se: Ferdinand Probst (1816-1899) e Franz Linsenmann (1835-1898), que uniram o método psicológico da Escola de Tubinga ao conceito tomista de virtude; Franz Friedhoff (1878) e J. Schwane (1892), com a sua investigação teológico-dogmática tentaram superar a casuística.⁷⁶

Durante a primeira metade do século XX, a Teologia Moral foi positivamente afetada pela evolução global da teologia. Os movimentos, bíblico, litúrgico e a teologia kerigmática, aliada à relevância dada à história, o personalismo e o progresso das ciências humanas trouxeram um certo dinamismo ao campo da moral. Neste período, os continuadores da Escola de Tubinga⁷⁷ procuraram consolidar a orientação bíblica e cristológica, propondo uma moral virada não tanto para a prática do Sacramento da Reconciliação, mas para o modo como o cristão deve agir para ser fiel à graça e ao compromisso do seu batismo. Os temas centrais que os ocuparam foram: o seguimento de Cristo, o Corpo místico de Cristo, o Reino de Deus e a caridade.⁷⁸

⁷⁴ Cf. Vereecke, *Historia de la teología moral*, 838.

⁷⁵ Tomás Trigo, *El debate sobre la especificidade de la moral cristiana*, (Pamplona: EUNSA, 2003), 33.

⁷⁶ Cf. Vereecke, *Historia de la teología moral*, 839.

⁷⁷ Entre os autores mais importantes estão: Joseph Mausbach (1961-1931), Otto Schilling (1874-1956), Fritz Tillmann (1874-1933), Theodor Steinbüchel (1888-1949), Émile Mersch, (1840-1940), Johannes Stelzenberger (1898-1972), Gerard Guilleman, G. Thils e J. Leclercq.

⁷⁸ Cf. Vereecke, *Historia de la teología moral*, 840.

A grande reviravolta aconteceu com Bernard Häring. A sua obra “*Lei de Cristo; Teologia Moral para sacerdotes e leigos*”, inaugurou uma nova era para a Teologia Moral. Traduzida em mais de quinze línguas, foi apresentada como manual alternativo aos manuais tradicionais. Foi o primeiro manual a levar à prática as tendências renovadoras da teologia moral, de um modo sistemático e sem cair nos exageros de alguns moralistas.⁷⁹

Esta obra segue um conjunto de orientações que foram decisivas no processo de renovação da Teologia Moral:

a) O autor faz questão de realçar no subtítulo “*Teologia Moral para sacerdotes e leigos*”. “A obra não se destina somente aos teólogos de profissão, mas também aos leigos cultos. A própria linguagem é acomodada à teologia kerigmática, compreensível ao leigo, que facilite ao pregador e ao confessor a apresentação da verdade eterna e um modo apropriado ao nosso tempo”.⁸⁰

b) A obra apresenta uma estrutura responsorial e uma fundamentação religiosa da moral cristã, onde o chamamento de Cristo e a resposta do homem constituem os dois grandes núcleos fundamentais. O ponto de partida da ética cristã é Cristo, que nos torna participantes na sua vida e nos chama ao seguimento; o esquema “chamada-resposta” é o princípio organizador de todos os elementos do comportamento moral cristão. Assim as realidades básicas da vida moral cristã adquirem uma dimensão nova: o personalismo cristão e o seguimento de Cristo, que estavam ausentes na Teologia Moral Casuística.⁸¹

c) A omnipresença da cristologia e da pneumatologia. Esta tendência é realçada pelo próprio título “*A Lei de Cristo*”. O centro, a norma e a finalidade da Teologia Moral Cristã é Cristo. Cristo em pessoa é a autêntica lei do Cristianismo.⁸²

d) “A articulação da Teologia Moral com a Teologia Dogmática, a Teologia Espiritual, a Teologia Pastoral e o Direito”.⁸³

⁷⁹ Cf. Marciano Vidal, «Nuevos enfoques y orientaciones en la moral», em *Moral y Hombre Nuevo*, Congreso de Teología moral, (Madrid: Perpetuo Socorro, 1969), 52.

⁸⁰ Häring, *La Ley de Cristo* I, 27-28

⁸¹ Häring, 27-28.

⁸² Cf. Häring, 25.

⁸³ Cf. Trigo, «Nota de história da Teologia Moral», 260-265.

O grande mérito de Bernard Häring está na divulgação dos principais resultados das investigações da Teologia Moral, amadurecidas sobretudo na Alemanha dos anos 20 a 50 do século XX.⁸⁴ Porém, as tentativas de renovar a moral cristã que se deram até ao momento, apenas apontaram para o debate, os elementos constitutivos de uma moral autenticamente cristã. A prova disso é a pouca ou nenhuma influência nos textos utilizados no ensino, que continuaram a repetir o sistema casuístico. A respeito disso M. Vidal assinala o seguinte:

nas vésperas do Vaticano II, o ensino da moral casuística persistia na maior parte dos centros de estudos teológicos, as edições dos manuais de moral casuística continuaram, não era difícil constatar receios de diversas índoles e provenientes de diversas instâncias em relação às novas tentativas de renovação. Antes do Concílio Vaticano II, havia uma marcada inclinação a favor da moral casuística, embora o futuro se mostrava favorável à renovação.⁸⁵

2.2. Teologia Moral no Concílio Vaticano II (1962-1965)

O Concílio Vaticano II constituiu um terreno propício para a renovação de toda a Teologia. Para a Teologia Moral em particular, foi uma garantia oficial dada aos esforços de renovação levados a cabo nas décadas precedentes. Também marcou o início oficial de uma nova orientação na moral católica. O significado geral do Concílio para a Teologia Moral resume-se em dois aspetos: por um lado, o descolar da reflexão teológico-moral para novos ares da renovação eclesial, centralizada no mistério de Deus, através da Sagrada Escritura e no ensino da Tradição; por outro, o abandono do modelo casuístico que vinha pautando a vida e a reflexão dos católicos desde o Concílio de Trento.⁸⁶

O projeto apresentado na sequência da casuística foi rejeitado. Curiosamente não foi substituído por outra proposta até ao final do Concílio. Uma das razões plausíveis é a escassez de moralistas a favor da renovação da moral no Concílio e entre os peritos. Com o passar do tempo, alguns deles foram nomeados como peritos, porém, o seu tempo foi absorvido com a preparação da Constituição *Gaudium et Spes*. Contudo, as consequências foram felizes, uma vez que a antiga moral casuística chegou a desaparecer. Pretender-se-á conseguir uma nova expressão dos imperativos da fé, em consonância com a escritura, o

⁸⁴ Cf. Vereecke, *Historia de la Teología Moral*, 841.

⁸⁵ Cf. Vidal, *Nueva Moral Fundamental*, 510.

⁸⁶ Cf. Vidal, *Moral de Opção Fundamental e de Atitudes*, 10.

dogma e a vida da Igreja, restabelecendo as relações com que os partidários da renovação nem sequer sonharam.⁸⁷

Considerando a ausência de documentos exclusivos sobre a moral no Concílio Vaticano II, alguns autores chegaram a afirmar, que o mesmo não se caracterizou por ser um concílio de renovação da Teologia Moral.⁸⁸ No entanto, uma análise mais otimista e cuidada dos documentos, dá-nos a entender que o Concílio Vaticano II contribuiu bastante para a renovação da moral. Como nos alerta Marciano Vidal:

O concílio trouxe grandes contributos para renovação da moral; o espírito geral do concílio é um ambiente que a aceita e até a exige. Além disso, muitos documentos conciliares, ainda que não sejam diretamente de índole moral, são valiosos contributos neste campo: destacamos a importância da *Lumen Gentium* para a compreensão de uma moral eclesial; da *Dei Verbum*, em ordem a uma fundamentação bíblica da moral. Porém, onde se põe em destaque a dimensão moral do concílio é na constituição pastoral *Gaudium et Spes*, onde se tratam temas concretos e decisivos da vida e do comportamento dos Cristãos.⁸⁹

2.2.1 Proposta metodológica para a renovação da Teologia Moral

A afirmação do Decreto *Optatam totius*, «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 a vida do mundo» (OT 16), constitui um autêntico programa de renovação para Teologia Moral. A partir desta orientação expressa em prol da renovação da moral, pode-se delinear os traços fundamentais para a renovação metodológica da Teologia Moral: o carácter científico e o seu enquadramento no campo da teologia, a inspiração bíblica, a especificidade cristã, a orientação positiva e de perfeição, o carácter eclesial, a unificação na caridade e abertura ao mundo. Jerónimo Trigo sintetiza a OT em cinco critérios de interpretação da moral no concílio.⁹⁰

⁸⁷ Phillipe Delhaye, «La aportación del Vaticano II a la Teología Moral», *Concilium* 75 (1972): 207-217.

⁸⁸ Cf. Yves Congar, «El llamamiento de Dios», *Ecclesia*, 37 (1967) II, 1947.

⁸⁹ Cf. Marciano Vidal, «La teología moral. Renovación conciliar y tareas de futuro», em *El Vaticano II, veinte años despues*, ed. Casiano Floristan, (Madrid: Crisandad, 1985), 204-205.

⁹⁰ Jerónimo Trigo, «Teologia Moral no Concílio Vaticano II e no período posterior» *In AA. VV.; Ética: consciência e verdade*, (Lisboa: Faculdade de Teologia, 2001), 113.

a) A Teologia Moral parte da Teologia

O primeiro passo para a renovar a Teologia Moral é redescobrir o seu lugar no seio da teologia. Como já aludimos anteriormente, a moral casuística, que começou com a autonomia da moral enquanto ciência, com o tempo, foi afastando-se dos outros saberes teológicos como a Dogmática, a Sagrada Escritura e a Espiritualidade, aliando-se cada vez mais ao direito. O afastamento do conjunto da teologia limitou a atuação da moral à resolução de casos de consciência. Para evitar os perigos que incorreu a moral casuística, o Concílio exigiu que a Teologia Moral se redefinisse como um autêntico saber ético, exposto cientificamente, e seguindo os métodos da ciência teológica. Isso implica o cumprimento de todas as exigências de criticidade teórica na fundamentação; uma estrutura de normatividade ética; obedecer a coerência interna de uma ética religiosa; a justificação dos juízos de valor; o rigor na linguagem e a interdisciplinaridade.⁹¹

b) Inspiração bíblica

“A Teologia Moral deve nutrir-se mais da Sagrada Escritura (OT 16), que é a alma da teologia” (DV 24). Esta afirmação do Concílio vem redefinir o papel da Sagrada Escritura no conjunto da teologia em geral e na Teologia Moral em particular. A Moral Casuística recorria muitas vezes à Sagrada Escritura a fim de procurar argumentos de autoridade para defender teses e formular normas, sem um trabalho exegético prévio. O Concílio, porém, adverte desse perigo, deixando claro que a Bíblia não deve ser concebida pela moral como um simples arsenal de textos destinados a fundamentar proposições,⁹² uma vez que, ela não é um manual de moral e nem desenvolve um sistema ético. Ela deve fornecer à Teologia Moral a sua visão de Deus, do homem e das relações que os unem, colocando assim a moral em contacto vivo com o mistério de Cristo e a história da salvação.

O recurso correto à Sagrada Escritura deve consistir numa séria reflexão à base de exegese e hermenêutica, de modo a facultar sistematização e exposição científicas, incisivas, convincentes, acessíveis diretamente, ou ao menos adaptáveis, a todos os homens.⁹³

Tomando como base a Sagrada Escritura, a Teologia Moral abarca necessariamente alguns assuntos de vital importância como a caridade, a graça, a justificação, a revelação, a

⁹¹ Cf. Trigo, «Teologia Moral no Concílio Vaticano II e no período posterior», 113.

⁹² Cf. René Latourelle, *Teologia, Ciência da Salvação*, (São Paulo: Paulinas, 1981), 162.

⁹³ Cf. Häring, *La Ley de Cristo I*, 36.

salvação, a fé, a história da salvação e o seguimento de Jesus. A Sagrada Escritura coloca-nos perante uma moral cristocêntrica.

c) Objetivo: expressar a grandeza da vocação em Cristo

Enquanto ciência teológica, o objetivo na Teologia Moral deve ser em primeiro lugar, ajudar os cristãos a tomar consciência daquilo que são ontologicamente em Cristo, pelo batismo, para daí tirar as consequências éticas. O capítulo V da *Lumen Gentium*, fala da vocação universal do Cristão à santidade na Igreja. O chamamento à santidade não se dirige apenas a alguns membros da Igreja, mas sim a todos, independentemente do seu estado de vida. Essa conceção introduzida no campo da moral, rompe com qualquer distinção entre moral dos preceitos para o comum dos fiéis e moral dos conselhos para os religiosos, que era um dos marcos da Moral Casuística.

A moral cristã na perspectiva do concílio, herdeira da conceção bíblica, é consequência duma vida em Cristo, isto é, da resposta ao chamamento à santidade. Neste sentido, é antes de tudo graça e dom, e não apenas resultado do esforço, aperfeiçoamento e superação humana. Por isso, mais do que ajudar a descobrir os pecados para o sacramento da penitência, ou indicar os mínimos abaixo dos quais se está em infração moral ou legal, o papel da Teologia Moral é o anúncio e o aprofundamento da boa-nova de Cristo, do chamamento à salvação, isto é, a participação na vida divina, pois «nele vivemos nos movemos e existimos» (At 17, 28). É uma ética que aponta para o máximo, é propositiva na medida em que nos aponta para Cristo, como modelo do “dever ser do cristão”.

Podemos concluir que nesta perspectiva, a categoria fundamental da moralidade cristã é o carácter de chamada e resposta. Uma resposta, guiada pela fé, esperança e caridade, e que se situa ao nível da graça e da interioridade, sem esquecer o compromisso com o mundo.⁹⁴

d) Ao serviço da comunidade eclesial

A Teologia Moral deve ter a comunidade eclesial como destinatário, isto é, todos os fiéis em Cristo.

Concebendo a vida cristã como um caminho de conversão constante rumo à pátria celeste, a Teologia Moral tem como missão acompanhá-la criticamente nesse percurso, iluminando,

⁹⁴ Cf. Trigo, *Teologia Moral no Concílio Vaticano II e no período Posterior*, 113.

animando e discernindo ao mesmo tempo as situações complexas ou menos claras, nos vários âmbitos e condições das pessoas. Assim, o concílio tenta superar a moral dos manuais da casuística, que não se dirigia aos membros da comunidade no seu conjunto, para a sua educação ética na sequência da fé, mas aos ministros ordenados para o exercício do ministério de confessor.⁹⁵

A Igreja enquanto destinatária, conserva e anuncia a mensagem moral da revelação cristã, que é uma moral do homem sacramentalmente transfigurado em Cristo e inserido na Igreja. Essa moral brota da Fé vivida na comunidade e uma consequência da interiorização da mesma fé.

e) Produzir frutos na caridade para a vida do mundo

A caridade, que é a essência da vida cristã, deve estar também no centro da Moral Cristã. O Concílio apresenta-nos o projeto de uma moral da caridade, uma vez que ela é o primeiro fruto da vocação em Cristo. A caridade é aqui entendida como o ato de dispor-se de si mesmo para oferecer-se a Deus. «A santidade da Igreja se manifesta e, sem cessar, deve manifestar-se nos frutos de graça que o Espírito produz nos fiéis» (LG 39).

O papel da moral é encorajar todos os cristãos a produzirem frutos correspondentes à sublimidade desta vocação. Neste dinamismo, o cristão não é convidado apenas a trabalhar na sua própria perfeição, mas também a produzir frutos para a vida do mundo⁹⁶. O Concílio apresenta a caridade não só como um fator de realização pessoal, mas também como vínculo de comunhão fraterna e de vida mutuamente comunicada entre os irmãos em Cristo. Desse modo, supera a ética individualista e aposta na recuperação da dimensão social e comunitária da moral.

f) Valorização da consciência e da liberdade

A Consciência desempenha um papel fundamental na teologia moral. Desse modo a forma de compreender o pecado, depende em grande parte, da maneira como se entende e respeita a consciência. A renovação da Teologia Moral no concílio foi marcada pela reflexão sobre a dignidade da consciência (GS 16) e sobre a grandeza da liberdade (GS 17).

⁹⁵ Trigo, «Nota de história da Teologia Moral», 264.

⁹⁶ Latourelle, *Teologia. Ciência da Salvação*, 160.

Em relação à consciência, o concílio afirma o seguinte:

No mais profundo da sua consciência, o homem descobre a existência de uma lei que ele não dita a si mesmo, mas a qual deve obedecer, e cuja voz ressoa oportunamente aos ouvidos do seu coração, convidando-o a amar e a fazer o bem e evitar o mal: faz isto e evita aquilo. Na verdade, o homem tem uma lei inscrita por Deus no seu coração. [...] a consciência é o núcleo mais secreto do homem, e o santuário onde ele está a sós com Deus, cuja voz ressoa no seu íntimo. É de um modo admirável que a consciência nos dá a conhecer essa lei, que se cumpre no amor de Deus e do próximo. [...] Todavia, acontece com frequência, que a consciência erra por ignorância invencível, sem que por isso, perca a sua dignidade (GS 16).

O Concílio Vaticano II, claramente concedeu à consciência um particular relevo e um carácter profundamente inovador, muito diverso da casuística. Do trecho acima citado, saltam à vista muitos elementos importantes a considerar: a consciência é natural em qualquer pessoa pelo facto de o ser. No crente, adquire ainda uma dimensão religiosa, isto é, uma instância onde se dá o diálogo pessoal entre Deus e o homem. Ela é uma lei interior, que já existe, que o homem não inventa, não cria, mas descobre.

Portanto, não se trata duma lei externa que pede obediência, mas duma nova lei inscrita pelo próprio Deus no coração do homem. Enquanto voz interior, a consciência está constantemente a interpelar o homem ao amor, que vai além do simples fazer o bem e evitar o mal. Ao obedecer a consciência, o homem obedece a si mesmo, ao seu dinamismo profundo, humano e divino. O único conteúdo fundamental da consciência é a lei do amor.

O modo como o concílio tratou a consciência moral, atesta uma mudança de perspectiva em relação à moral tradicional que se situava no cumprimento de leis, normas e preceitos. Situa a moralidade na fidelidade à própria consciência. É o amor de Deus derramado no mais íntimo de cada ser humano, na sua consciência que o aconselha a fazer o bem e evitar o mal. O concílio, perante a possibilidade de a consciência incorrer inocentemente no erro, salvaguarda a sua dignidade.

Em relação à liberdade, o Concílio afirma o seguinte: “a orientação do homem ao bem só se atinge mediante o uso da liberdade (...) A verdadeira liberdade é sinal exímio da imagem divina no homem. Deus quis deixar o homem entregue à sua própria decisão, para que o mesmo procure espontaneamente o seu criador e, aderindo livremente a ele, consiga a plena e bem-aventurada perfeição. A dignidade humana exige que o homem atue segundo a sua consciente

e livre escolha, isto é, movido e determinado por uma convicção pessoal interior, e não por um cego impulso, ou por mera coação externa. O homem atinge tal dignidade quando, libertando-se inteiramente da escravidão das paixões, avança para o seu destino pela livre escolha do bem e procura eficazmente e com diligente cuidado os meios adequados. A liberdade humana, ferida pelo pecado, só pode ordenar-se para Deus de uma maneira plena, com a ajuda da graça de Deus” (GS 17).

A liberdade humana é apresentada como um dom de Deus para a plena realização do homem. Ela é, a grosso modo, a livre realização pessoal que aponta para o definitivo. Teologicamente, a liberdade humana há de entender-se sempre a partir de Deus e para Deus. A sua essência é precisamente a possibilidade duma absoluta disposição sobre si mesmo no radicalmente definitivo, através da aceitação ou recusa, também definitivos, da gratuita autocomunicação de Deus. Nesse sentido, é o próprio Deus que coloca no mais profundo do homem a capacidade de o acolher.

O Concílio Vaticano II foi, por um lado, o ponto de chegada, na medida em que aglutinou todos os esforços de renovação anteriores, e ao mesmo tempo marcou a aurora de um tempo novo para a Teologia Moral. O novo método delineado pelo concílio na «*Optatam Totius* 16», marca o fim da Moral Casuística e o ressurgir duma ética, que parte da fé, isto é, da resposta ao chamamento à santidade que é dirigida a todos os cristãos. De acordo com as orientações do concílio, o papel da moral cristã consiste em dar o sentido da fé, o dinamismo da caridade, a força da graça, a claridade da esperança e o impulso libertador e transformador da salvação. Partindo dessas orientações, o conceito de pecado adquire um novo horizonte de compreensão. Já não se reduz à transgressão de normas, leis e preceitos externos e muito menos uma mancha, ofensa ou dívida em relação a Deus.⁹⁷

Não sendo nosso objetivo abarcar todos os contributos do Concílio Vaticano II para a renovação da Teologia Moral, procuramos tocar no essencial em vista do nosso objetivo específico que é a compreensão do pecado a partir da moral renovada. Visto que, o concílio situa o pecado na linha da conceção bíblica, antes de analisar o tema do pecado no Magistério pós-conciliar, vamos analisar e explorar a conceção bíblica de pecado.

⁹⁷ Cf. Isabel Spinoza, *Conciencia de Pecado y de Culpa*, (Bogotá: PUJ, 2013), 256.

2.3. Pecado na Sagrada Escritura

A Sagrada Escritura não nos apresenta um conceito elaborado de pecado. Ela narra a revelação de Deus ao homem na experiência histórica de Israel, continuada e consumada na Igreja. Por isso, a partir dum contexto vital, ela nos dá pistas necessárias para refletirmos sobre a natureza do pecado bem como as suas diversas formas e graus de manifestação. O pecado, na Sagrada Escritura, não é um conceito especulativo, mas uma ação, uma situação ou atitude existencial, que só se entende no quadro da teologia da aliança, como mistério de presença e de proximidade. O pecado, no quadro desta relação, poderá ser descrito como desobediência, afastamento, ruptura e distanciamento.⁹⁸

2.3.1. Pecado no Antigo Testamento

“No Antigo Testamento não encontramos uma reflexão sistemática sobre o pecado, porém, as suas páginas estão impregnadas deste mistério, desde os textos mais antigos até os mais recentes. Ele narra a história de Israel num esquema alternante entre a fidelidade da parte de Yahveh e a infidelidade de Israel ao longo de gerações”.⁹⁹ Partindo da análise terminológica, tentaremos perceber o alcance desse conceito ao longo do Antigo Testamento, passando pelo contexto da aliança enquadrada pelas tipologias, pelo profetismo e pela sabedoria.

2.3.1.1 A terminologia do «pecado» no Antigo Testamento

O termo mais usado para se referir ao pecado é “*hatta 't*”,¹⁰⁰ derivado do verbo *hatta*. O substantivo *hatta 't*, que significa «desviar-se», «cair», no sentido moral, adquire o significado de «separar-se do caminho» ou «afastar-se da norma moral» que indica o caminho ou «dar um passo em falso».

Com menos frequência, encontramos o termo «*pesha 'c*»¹⁰¹, que significa «falta» ou «infração». Como forma verbal, significava «romper» ou «ultrapassar uma barreira» e daí que foi traduzido como: «ser infiel» ou «rebelar-se» contra alguém. O substantivo «*pesha 'c*» está associado à ideia de «rebelião», designando um «delito», em relação a «transgressão» de uma

⁹⁸ Cf. Pierre Grelot, *Théologie biblique du péché*, (Paris: Cerf, 1977), 13-50.

⁹⁹ José Román Flecha, *Teologia Moral Fundamental*, (Madrid: BAC, 1994), 310-312.

¹⁰⁰ Este termo, nas diversas formas verbais, aparece 232 vezes. O substantivo *hatta 't* aparece 290 vezes, sempre relacionado ao «pecado», (16 vezes) referindo ao pecado em si, e 123 vezes referindo-se ao oferecimento ritual. Cf. Fernandez, *Teologia Moral I*, 759.

¹⁰¹ Como forma verbal, aparece 43 vezes e como substantivo 93 vezes. Cf. Fernandez, *Teologia Moral I*, 760.

norma. Por exemplo, Jacob reconhece os seus pecados (Gn 31,36) e Moisés pede perdão pelos pecados do povo (Num 14,18). Essa expressão, por outro lado, sublinha na realidade o caráter voluntário da submissão do homem a Deus. O pecado estaria na rebelião do homem contra a vontade de Deus.¹⁰²

O uso do termo «*awon*», também é frequente. Deriva do verbo «*awah*» que significa «equivocar-se» ou «estar equivocado», porém incluiu um erro com conhecimento, daí que também significa «ser culpado por um delito» (Ex 28,43) ou «sofrer as consequências do delito».¹⁰³

Estas terminologias proporcionam a compreensão do pecado, não só como desobediência ao preceito de Deus, mas também como uma falta de justiça e de equidade para com os membros da comunidade e sobretudo, como quebra de uma relação vital, que como consequência desumaniza o homem.¹⁰⁴

2.3.1.2 Os paradigmas ou tipologias do pecado no Antigo Testamento

No Antigo Testamento podemos chegar ao conceito de pecado através de três alegorias ou tipologias.¹⁰⁵ Essas tipologias confluem numa conceção de pecado como rutura com Deus. Na tipologia de Adão, o pecado é o resultado da tentação de pretender *ser como Deus*; na tipologia da «*Torre de Babel*», o pecado está na pretensão humana de se exceder, de alcançar o céu à margem de Deus; na tipologia do *Bezerro de Ouro*, na lógica da *aliança*, o pecado aparece como *infidelidade e idolatria*.

a) Tipologia de Adão

A *Tipologia de Adão* (Gn 3) coloca a questão do pecado num plano antropológico. O pecado se inscreve no interior do processo da liberdade, como elemento constitutivo da condição do homem enquanto tal. A proibição divina de comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, colocada no meio do jardim, é a evocação dos limites do exercício da liberdade humana e, ao mesmo tempo, a sugestão da tensão em ultrapassá-los, a

¹⁰² Cf. Fernandez, 759.

¹⁰³ Cf. Fernandez, 760.

¹⁰⁴ Cf. Fernandez, 760.

¹⁰⁵ Cf. Jacinto Farias, «O Sacramento da Penitência», em *Sacramentos: Cura e serviço*, apontamentos escolares para uso privado dos alunos. (Lisboa: UCP 2019), 13-16; Román Flecha, *Teologia Moral Fundamental*, 312-314.

tensão em querer ser todas as coisas, de querer ser como Deus. Neste contexto, querer ser como Deus, que aparece como tentação da serpente, diz a condição do homem, na sua pretensão de infinito, de excesso, e então, o pecado aparece como desobediência em virtude de uma desmesurada pretensão de autonomia.¹⁰⁶

Este paradigma permite-nos ver que o pecado consiste essencialmente na pretensão do homem em querer ser como Deus, senhor da vida, do bem e do mal. Mas aqui importa recordar a advertência de Santo Ireneu: “O homem só pode ser Deus, quando Deus se humanizar”. O pecado consistiu então em ter pressa, na precipitação de o homem querer ser Deus antes do tempo, como conquista e como usurpação. O homem só pode, por conseguinte, ser Deus se Deus primeiro se fizer homem.

b) Tipologia de Babel

Este paradigma, representa a tendência do homem em construir uma civilização sem Deus, onde Este não tem lugar nos e, portanto, deve ser esquecido, deixado de parte, onde o objetivo é “construir uma torre que chegue ao céu”. O pecado de Babel consiste na pretensão de ultrapassar os limites humanos, para que, conquistando ou chegando ao céu, ser como Deus. Assim, à semelhança do que acontece na Tipologia de Adão, também aqui encontramos o desejo constante de querer ser como Deus. A dispersão dos povos que daí sucede, desvela um drama muito mais profundo que a diversidade das línguas, o desentendimento e a dispersão dos povos: a perda da unidade transcendental de toda a humanidade.¹⁰⁷

Esta tipologia encontra a sua plena resolução na leitura cristológica das escrituras a partir de Cristo, como novo Adão, e do Pentecostes, onde o dom do Espírito Santo congrega na unidade os que andavam dispersos.

c) Tipologia do Bezerro de Ouro

A Tipologia do Bezerro de Ouro, (Ex 32), evoca, no contexto da história de Israel, a tentação constante da idolatria. Ao contrário das tipologias anteriores que realçam aspetos semelhantes (querer ser como Deus), nesta tipologia, o principal enfoque reside em trocar Deus pela sua representação. Ou seja, o pecado consiste em criar um deus à imagem do homem, ou como sua projeção.

¹⁰⁶ Cf. Farias, «O Sacramento da Penitência», 13.

¹⁰⁷ Cf. Farias, «O Sacramento da Penitência», 15.

Nessa tipologia, o pecado apresenta três vertentes da mudança nas relações do homem. Na relação com o criador há uma mudança de direção, as joias estavam ao serviço do homem, mas os homens agora se inclinam perante o bezerro de ouro. Nas relações horizontais, os membros da comunidade convertem-se em cúmplices; o pecado vicia as relações comunitárias. Na relação com Deus, o pecado consiste na quebra da aliança, gratuitamente oferecida por Deus ao povo, numa ingratidão, e no abandono à esperança. O povo, convidado a caminhar para a terra prometida, decide adorar o bezerro, símbolo de retrocesso e da vida passada na escravidão do Egito.¹⁰⁸

Nas três tipologias podemos reconhecer a representação do pecado na sua mais profunda expressão: a tentação ou desejo do homem de ser como Deus, inscrita em cada homem, que é Adão. A tentação de divinização em termos culturais e civilizacionais da cidade, na sua pretensão de oferecer o céu ao homem, na tipologia de Babel: cada cultura, cada civilização, cada cidade é em si mesma uma Babel. A tentação religiosa que consiste na configuração do divino como projeção de si, o que significa que o homem religioso é inclinado a idolatrar-se e a confundir a experiência das próprias sensações e paixões, com a experiência de Deus.¹⁰⁹

2.3.1.3 Pecado na perspectiva da aliança

A aliança é a categoria chave através do qual se entende e se vivencia o pecado no Antigo Testamento. A constituição do povo de Israel e a aliança selada por meio de Moisés (Ex 19-21) inicia um período no qual a história bíblica decorre entre as infidelidades do povo e a fidelidade de Deus. De acordo como M. Vidal:

O pecado é uma rutura ou negação da aliança. Essa visão está implícita no vocabulário do Antigo Testamento para designar o pecado. (...) A Aliança, enquanto realidade religiosa e como categoria teológica, dá uma perspectiva exata para enquadrar a culpabilidade no mundo bíblico do Antigo Testamento. Trata-se um elemento decisivo na teologia do pecado.¹¹⁰

A partir da perspectiva da aliança, o pecado apresenta três dimensões, que são elementos constitutivos na compreensão que um crente tem de pecado.

¹⁰⁸ Cf. Flecha, *Teologia Moral Fundamental*, 313-314.

¹⁰⁹ Cf. Jacinto Farias, «O Sacramento da Penitência», 16.

¹¹⁰ Vidal, *Como hablar del pecado hoy*. 114-122.

a) Dimensão religiosa

No Antigo Testamento, pecado é antes de tudo uma realidade perante Deus. A dimensão religiosa encontra a sua forma mais clara, na expressão “pequei contra vós” ou “diante de Vós” (Ex 10,16; Js 7,20; 2 Sm 12,13; Mq 7, 9; Sl 51,6). O pecado é uma realidade «contra Deus» porque é uma rutura da aliança.¹¹¹

b) Dimensão intra-histórica

A reflexão sobre o pecado não é, de modo algum, fruto duma abstração. Ela resulta de situações concretas vivenciadas através da fé. O pecado se entende e se vivencia dentro da história humana. Por isso, a ação pecaminosa é julgada dentro da história. É uma ação intramundana.¹¹²

c) Dimensão comunitária

Uma vez que a aliança é uma realidade comunitária, o pecado apresenta necessariamente a mesma dimensão comunitária. Além de ofensa a Deus, o pecado consiste na ofensa ao ser humano, principalmente os mais débeis. O pecado é vivenciado na comunidade dos crentes e é a partir da comunidade que se faz o caminho de reparação. Essa dimensão é realçada sobretudo pelos profetas.¹¹³

À luz do Antigo Testamento, o pecado traduz na rutura da aliança com Deus. O pecador se encontra longe da presença de Deus. Pecar é construir a própria história à margem da história da salvação, já que o pecador é aquele que confia na sua própria força e não aceita os planos de Deus. Essa oposição, pode ser compreendida como uma desobediência. Porém, não se trata de desobedecer uma lei fria, é desobediência a Deus da aliança; por fim, o pecado é entrar num caminho de perdição e de ruína.¹¹⁴

2.3.1.4 O pecado na conceção dos profetas

Os profetas viam o pecado como rutura e infidelidade à aliança, isto é, idolatria. Pecar é revoltar-se contra Deus (Os 11,1-6; Is 1, 2-4), é como trair o esposo ou a esposa (Os 2; Jr

¹¹¹ Cf. Vidal, 115.

¹¹² Cf. Vidal, 115-16.

¹¹³ Cf. Vidal, 116.

¹¹⁴ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 594.

2,20-25; 3,20; Ez 16,15-34). Ao mesmo tempo, insistem na dimensão comunitária, isto é, no pecado contra o homem. A aliança para os profetas não era apenas o fundamento da relação com Deus, mas também o fundamento das relações humanas. Por isso, não bastava o cumprimento externo da lei, era preciso uma mudança do coração e de atitudes em relação ao outro. É neste sentido, que denunciavam toda a espécie de abuso e exploração dos pobres e todas as formas de injustiça social.¹¹⁵

Os Profetas, na sua pregação, mesmo quando destacavam comportamentos pecaminosos isolados, adaptando-se à mentalidade moral de seu tempo, iam sempre para a esfera pessoal da atitude do espírito, pois consideravam que aí residia o centro de toda moralidade e não no plano jurídico.¹¹⁶

Portanto, deve-se notar que “conceber a relação com Deus como algo que atinge o homem em toda a sua profundidade, se traduz aqui no esforço de interpretar o pecado, em sua raiz última (...) Por isso encontramos a mais profunda apreciação do pecado na pregação dos Profetas”.¹¹⁷

O profetismo abre o horizonte à esperança com uma clara referência à figura do Messias, o único capaz de mudar a situação. Sem a intervenção divina, o homem continuaria indefinidamente prisioneiro do mal e do pecado. A escatologia profética anuncia a transformação do homem através do triunfo definitivo de Deus sobre o pecado. O Messias inaugurará uma nova aliança, através da restauração da relação do homem com Deus e dos homens entre si (Os 2,16-22). Deus há de inscrever a sua lei no coração do homem e não nas pedras (Jr 31, 3).¹¹⁸

2.3.1.5 Pecado como uma «grandeza interiorizada no homem» e fonte da inclinação para o mal

Os livros sapienciais, prolongam o pensamento dos profetas, acentuando a dimensão religiosa e moral do pecado.¹¹⁹ A sabedoria dá conta da universalidade do pecado, que envolve todo o homem, qual germe de morte, uma realidade misteriosa, uma grandeza de tal densidade que a própria Escritura deixa em suspenso o juízo: “Estava diante de mim um ser – mas não vi

¹¹⁵ Cf. António Peteiro, *Pecado y hombre actual*, (Estella: Verbo Divino, 1972), 129-136; António Moser, *O pecado ainda existe? Pecado, conversão, penitência*, (São Paulo: Paulinas, 1976), 75-76.

¹¹⁶ Cf. Walter Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I*, (Madrid: Cristiandad, 1975), 340.

¹¹⁷ Vidal, *Moral de Actitudes I*, 595.

¹¹⁸ Cf. Moser, *O pecado ainda existe?* 75-76.

¹¹⁹ Cf. Farias, «O Sacramento da Penitência», 17-18.

o seu rosto – qual fantasma diante de mim. Ouvi uma voz que debilmente murmurava: pode um homem ser justo na presença de Deus, ou um mortal ser puro diante do seu criador?” (Job 5, 17-18).

O pecado é visto como uma mácula ou uma impureza que afeta o homem naquilo que tem de mais íntimo, o *coração*, e, conseqüentemente, é a fonte e a origem de todo o mal. O pecado não é algo exterior ao homem, uma fatalidade cósmica ou outra grandeza, mas sim uma grandeza interiorizada no homem, como uma mancha, uma sujidade à qual ninguém está imune: “Quem pode dizer: o meu coração está puro, estou limpo de pecado?” (Pr 20, 9; cf. Sl 14; 53; Job 15, 1ss; cf. Mt 15, 19).

Os salmos passam da consideração do pecado para a atitude do *pecador* perante Deus. O pecador é um ser carente de perdão e de redenção. Mas para isso, ele deve antes de mais, confessar, proclamar a misericórdia divina, ou seja, que Deus, no seu imenso amor, está sempre disposto a perdoar a infidelidade, a traição do homem.

A confissão exprime o reconhecimento da impossibilidade humana de se libertar da deprimente realidade do pecado. Só Deus pode realmente eliminá-lo radicalmente da vida do homem. Por isso o pecador implora do Senhor: “Tende piedade de mim, Senhor, segundo a vossa grande misericórdia, segundo a vossa grande misericórdia, apagai de mim os meus pecados. Lavai-me totalmente das minhas iniquidades, purificai os meus delitos. Reconheço, na verdade, as minhas culpas, o meu pecado está sempre diante de mim. Contra vós apenas é que eu pequei (...)” (Sl 51, 3-6).

No Antigo Testamento encontramos uma concepção essencialmente religiosa de pecado, uma vez que para Israel tudo está configurado pela fé, e é a partir da fé que o povo lê os acontecimentos da sua história como história de salvação.

Uma leitura atenta do Antigo Testamento, permite fazer algumas observações sobre a concepção do pecado. Em primeiro lugar, o pecado é uma realidade perante Deus. Colocado no contexto da aliança que vai além do cumprimento dum conjunto de leis, o pecado é um rompimento voluntário deste vínculo de amor e de fidelidade. Pode-se dizer que é uma decisão da parte do homem de recusar a salvação oferecida por Deus. O pecado define-se em relação à gratuidade de Deus, como uma decisão livre do ser humano que recusa e se opõe à salvação oferecida por Deus.¹²⁰

¹²⁰ Cf. Flecha, *Teologia Moral Fundamental*, 315.

Por outro lado, alguns relatos parecem testemunhar a existência em Israel, até o século VII antes de Cristo, duma concepção do pecado centrada excessivamente numa culpa objetiva, de tipo mágico ou ritual. Temos os seguintes exemplos: o voto feito por Saúl e a sua violação pelo seu filho Jonatas (1Sm 14, 24-26); ou o recenseamento ordenado por David que desencadeou males sobre a sua casa e sobre o seu povo (2Sm 24). Esta automaticidade está intimamente ligada à ideia da retribuição intra-terrena.

Com os profetas dá-se um salto qualitativo na concepção do pecado. O profetismo em Israel faz um cruzamento entre a dimensão vertical e a dimensão horizontal do homem, tanto no que se refere à graça como ao pecado. O profeta é o homem que vive uma divisão interna, ao perceber a justiça de Deus ao mesmo tempo que experimenta a injustiça ao seu redor.¹²¹ «Eu quero misericórdia e não sacrifícios, o conhecimento de Deus mais que os holocaustos» (Os 6,6).

A universalidade do pecado já era uma realidade em Israel. O pecado não é exclusivo de Israel, também se encontra noutros povos como nos recorda o profeta Amós (Am 1,3-2,3). Amós antecipa as reflexões paulinas sobre a existência duma consciência nos gentios, bem como as atuais perguntas sobre a relação entre a ética e a experiência religiosa. Apesar do pecado do homem, encontramos no Antigo Testamento um verdadeiro anúncio da misericórdia de Deus, que aguarda pacientemente a conversão dos pecadores; «ainda que os vossos pecados sejam vermelhos como a púrpura ficarão brancos como a neve» (Is 1,18).

2.3.2 Pecado no Novo Testamento

No Novo Testamento, o conceito de pecado está intimamente ligado à missão de Cristo. João Batista enquanto precursor dessa missão, quase que inaugura o Novo Testamento, pregando no deserto, um Batismo de penitência para a remissão dos pecados. Assim o pecado é entendido à luz da redenção trazida por Cristo. O próprio nome “Jesus”, está associado à sua missão: «Lhe porás o nome de Jesus, porque salvará o povo do seu pecado» (Mt 1,21). No entanto, o pecado não é o tema central. O tema central é a salvação trazida por Cristo, cujo sangue foi derramado para a remissão dos pecados.¹²²

¹²¹ Cf. Flecha, 316.

¹²² Cf. Jerome Murph O'Connor, «Pecado e Comunidad en el Nuevo Testamento», em *El misterio del Pecado e del Perdon*, (Santander: Sal Terrae, 1972), 65.

Para melhor compreendermos o conceito de pecado no Novo Testamento, a nossa abordagem será subdividida em quatro pontos: a terminologia, o pecado nos evangelhos sinópticos, o pecado na concepção paulina, e, por fim, o pecado na concepção joanina englobando tanto o evangelho como as cartas.

2.3.2.1. Terminologia

A palavra mais frequente para designar «pecado», tanto nos evangelhos sinópticos como nos escritos apostólicos, é *hamartía*. Este termo designa «pecado» do homem em relação a Deus. Uma das particularidades no uso deste termo, é que nos sinópticos normalmente aparece no plural referindo-se às faltas cometidas contra a lei e contra os irmãos, enquanto que, nos escritos Paulinos, o termo aparece no singular, referindo-se à trágica situação de pecado no qual o mundo se encontra ao distanciar-se de Deus; e nos escritos Joaninos refere-se à ação de Jesus que vem ao mundo e eleva os seus pecados, como cordeiro de Deus (Jo 1,29; 1 Jo 3,5).¹²³

O termo «*adikia*», que significa injustiça, é também frequente. Refere-se às relações injustas entre os homens. O termo «*parábasis*», que é frequente na tradução dos LXX como «transgressão» volta a aparecer no Novo Testamento, sobretudo nos escritos apostólicos fazendo alusão à recusa da aliança (Hb 9,15) e da lei (Rm 2, 23ss; Tg 2, 9-11).

2.3.2.2. Pecado nos Evangelhos Sinópticos

Para compreendermos o novo sentido que o pecado ganhou nos evangelhos sinópticos é fundamental uma análise atenciosa da atitude de Jesus perante os pecadores. Os evangelhos sinópticos apresentam-nos Jesus entre os pecadores. Ele come com publicanos e pecadores (Mc 2,16); Ele veio como médico para curar os que se encontravam enfermos (Mc 2,17); Ele acolhe pecadores e hospeda-se em suas casas (Lc 19,1-9). Jesus oferecia perdão dos pecados aos enfermos (Mt 9,2; Mc 2,5; Lc 5,20) e reivindicava solenemente o poder de perdoar os pecados (Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 5,24). Nas parábolas da misericórdia que encontramos, o evangelista faz questão de sublinhar a alegria e o gozo do encontro do pecador com o redentor Cristo.

a) Um novo conceito de pecado

Os encontros de Jesus com os pecadores revelam um novo conceito de pecado.¹²⁴ Jesus não veio abolir a lei, mas levá-la à sua plena realização, isto é, revelar o seu sentido último e a

¹²³ Cf. Flecha, *Teologia Moral Fundamental*, 317.

¹²⁴ Cf. Rudolf Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I* (Barcelona: Herder, 1989), 85.

sua radicalidade. Na linha dos profetas, Jesus veio revelar a íntima conexão entre a sinceridade das atitudes morais e o verdadeiro espírito religioso.

Os mandamentos podem-se resumir no seguinte: «sede perfeitos como é perfeito o vosso Pai do céu» (Mt 5,48) ou «sede misericordiosos, como o vosso Pai é misericordioso» (Lc 6,36). Jesus faz um grande esforço para purificar a consciência de pecado da sua aderência ao rito, razão principal da sua discussão com os fariseus, colocando a pureza ou impureza não nas coisas que vêm de fora, mas no coração do homem (Mc 7,21-23). Os sinópticos reduzem a nova lei de Cristo ao amor ao próximo, em estreita vinculação com o amor a Deus. O critério de discernimento ético e do pecado, passa pelo acolhimento ou rejeição dos pobres (Mt 25, 31-46), ideia que já vinha da tradição profética.¹²⁵

b) Pecado como falta de atenção em relação à presença de Deus, revelado em Cristo

O pecado nem sempre é apresentado como um comportamento repreensível nos discursos e nas parábolas de Jesus. Está associado a um comportamento muitas vezes com aparência de bem, que, no entanto, encobre a presença de Deus. O pecado está na recusa do Reino de Deus.¹²⁶ “Comprei um pedaço de terra e preciso ir vê-lo; comprei cinco juntas de bois preciso ir experimentá-las; casei-me e não posso ir” (Lc 14, 18-20). Essas atitudes, ainda que aparentemente boas em si, mostram a indisponibilidade em acolher o reino de Deus que se dá gratuitamente a todos. O mal está no fechamento à possibilidade de irrupção do divino. Também a parábola do juízo final faz uma alusão a esta falta de vigilância «quando foi que te vimos com fome ou com sede» (Mt 25).¹²⁷

c) Pecado como recusa da vocação do homem em Cristo

Tomando como ponto de partida a parábola do Pai misericordioso (Lc 15,11-32), o pecado está em não viver a condição filial. O filho mais novo, quebra essa relação e vai para longe, enquanto o filho mais velho, sem nunca ter saído de casa, vivia como um escravo. No momento decisivo, ele revela ter estado mais longe que o filho pródigo. A condição filial consiste em partilhar os bens e a vida. O filho vive na economia do dom e não do direito. Neste caso o pecado está na rutura dessa comunhão de bens e de vida com o Pai, em reivindicar a independência, em separar aquilo que é inseparável. Em última análise, o pecado está na

¹²⁵ Cf. Flecha, *Teologia Moral Fundamental*, 318.

¹²⁶ Cf. Moser, *O pecado ainda existe?* 78-82.

¹²⁷ Cf. Jean-Claude Sagne, *Péché, Culpabilité, Pénitence*, (Paris: Cerf, 1971).

substituição da aliança por um compromisso regulado pelo direito. Muitos fariseus não foram capazes de dar esse passo decisivo. Demasiado seguros dos privilégios e da sua observância da Lei, recusaram a salvação gratuita de Deus (Mc 8,38).¹²⁸

Em Jesus há um salto qualitativo na compreensão do pecado. Não se trata de uma simples desobediência, é mais profundo, é aquilo que está na origem da desobediência, isto é, o pecado está na recusa do mistério do Reino.

2.3.2.3 Pecado na concepção paulina

Paulo aborda o tema do pecado à luz da grande novidade da reconciliação operada por Jesus Cristo. «Tal como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, também por meio de um só, Jesus Cristo, veio para todos os homens a justificação que dá vida» (Rm 5,12,18). O pecado em Paulo é uma experiência religiosa pessoal. Paulo faz um caminho, que passou pela segurança de fariseu “irrepreensível diante da Lei” (Fl 3,6), para uma confissão de que ele é o primeiro entre os pecadores (1Tm 1,15). Uma análise cuidada dos escritos paulinos dá-nos algumas pistas para a compreensão da noção do pecado e o seu alcance no cristianismo.¹²⁹

a) O pecado no mundo

Paulo fala da condição de pecado em que vive toda a humanidade (Rm 1-3). O pecado é uma força maléfica que reside no coração do homem e revela a sua força diante da lei. Esse poder misterioso condiciona a ação do homem e divide-se entre o bem que ele almeja praticar e o mal que ele abomina: «se faço o que não quero, não sou eu que o faz, mas o pecado que está em mim» (Rm 7,20). Sendo uma condição da humanidade, o pecado assume em Paulo uma dimensão universal, «tanto judeus como gregos estavam todos sob o domínio do pecado» (Rm 3,10).¹³⁰

b) Personificação do pecado

O pecado aparece em algumas passagens como uma realidade personalizada (2Cor 4,4). Esse pecado escraviza os homens (Rm3,9; Gl 3,22), exercendo uma tirania de tal ordem que só

¹²⁸ Cf. Moser, *O pecado ainda existe?* 80.

¹²⁹ Cf. Moser, *O pecado ainda existe?* 78-82; Henri Rondet, *Notes sur la theologie du péché*, (Paris: Cerf, 1957), 38-45.

¹³⁰ Cf. Flecha, *Teologia Moral Fundamental*, 319.

Cristo nos pode libertar (Rm 6,20-23). Toma parte dos membros do homem, e faz dele seu instrumento (Rm 7,14), de modo que o pecado conduz ao pecado (1Cor 2,14), à incredulidade e à cegueira do Espírito (2 Cor 4,4).

c) Pecado como momento possível na antropologia cristã

A vida dos crentes divide-se em: “antes” e “agora”. O “antes” corresponde à condição carnal onde reinava o pecado, onde o homem se encontrava sob o domínio da lei. No “agora” da vida de fé, o cristão é uma nova criatura. Porém, vive num mundo onde opera a força da salvação e a força do pecado. Nesse sentido há que lutar contra o pecado. A luta pelo bem está na raiz das exortações parenéticas paulinas, onde o “indicativo” precede o “imperativo”.¹³¹

Paulo acentua a consequência do pecado, para realçar a redenção que Cristo alcançou para nós, mediante a sua morte e ressurreição. «Cristo entregou-se a si mesmo pelos nossos pecados» (Gl 1,4). Em Cristo, Deus reconciliou o mundo consigo, «Aquele que não havia conhecido o pecado, Deus o fez pecado por nós, para que nos tornássemos nele justiça de Deus» (2Cor 5,21). O Cristão é um renascido, ressuscitado que não deve voltar à morte. O indicativo da nova vida exige o imperativo da exortação e do compromisso moral.¹³² Partindo dessa conceção moral, o pecado é tudo, que no ser humano se opõe, contradiz ou recusa a graça, a Graça é Cristo. É a recusa de Deus Pai, que se revela em Cristo, é a recusa do amor Espírito Santo.

2.3.2.4 Pecado na conceção joanina

O pecado assume um lugar considerável na teologia joanina. No Evangelho, é apresentado como realidade histórica, sempre no singular, como drama daqueles que recusam a acreditar em Cristo, enquanto nas cartas aparece na vida dos cristãos¹³³. São João apresenta Cristo como Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Porém, encontramos uma particularidade no Evangelho de S. João, uma vez que logo no primeiro encontro do ressuscitado com os discípulos, Ele confiou-lhes o poder de perdoar os pecados (Jo 20,23).

¹³¹ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 598.

¹³² Cf. Lorenzo Alvarez Verdes, *El imperativo cristiano en San Pablo, La tensión indicativo-imperativo em Rom 6*, (Valencia, 1980), 214-19.

¹³³ Cf. Noel Lazure, *Les valeurs morales de la theologie johannique*, (Paris: cerf, 1965), 285.

a) Pecado como força diabólica

Na teologia joanina o mundo aparece marcado pelo pecado, submetido ao império do mal, e Jesus aparece numa luta constante contra as forças deste mundo. O grande drama do pecado e da redenção, é apresentado como um conflito entre a luz e as trevas, entre a morte e a vida. «O que comete pecado é o diabo» (Jo 3,8). O pecado reveste-se de um caráter de potência que domina o homem, força essa de origem satânica. Essa força maligna escraviza o homem (Jo 8, 34), tornando-o escravo de si mesmo e escravo do Diabo. Só Deus pode libertar o homem da opressão e da situação de morte.¹³⁴

b) Pecado como falta de fé e iniquidade

Para João, a vinda de Jesus coloca o mundo numa situação de crise, isto é, de julgamento. “Quem nele acredita será salvo, mas quem não crê já está condenado” (Jo 3,19). O pecado é essencialmente a falta de fé em Jesus Cristo (Jo 16,9), o pecado do mundo é a incredulidade (Jo 8,21). João coloca a incredulidade na raiz de todos os pecados. A incredulidade esteve na origem do ódio que conduziu o processo da condenação de Jesus, expressão mais alta de recusa da luz, autossuficiência e potência satânica. O verbo que se fez carne é a nova lei, um novo caminho de graça e de verdade para o homem (Cf. Jo 1,17). “Veio para o que era seu, mas os seus não o receberam” (Jo 1,11). O pecado é um atentado ao amor, à verdade, e ao Reino de Deus, desse modo todo o pecado é uma iniquidade.¹³⁵

c) Pecado como recusa da luz

“A luz brilhou nas trevas, mas as trevas não se consumiram pela luz” (Jo 1,5); João apresenta o pecado como recusa da luz. Essa recusa da luz é um ato voluntário, é uma escolha maliciosa que desemboca na oposição sistemática ao Reino de Deus que com a vida de Cristo entra num tempo escatológico. Essa recusa é motivada pela autossuficiência, fechamento em si mesmo: “como podeis crer vós que recebeis a glória, uns dos outros e não buscais a glória de Deus” (Jo 5,44). Os judeus por serem descendentes de Abraão e praticarem a justiça, julgavam-se já salvos pelos seus próprios méritos, sem necessidade de outra salvação (Jo 8,33-34).¹³⁶

¹³⁴ Cf. Moser, *O pecado ainda existe?* 83-84;

¹³⁵ Cf. Ignace de La Potterie, *El pecado es la iniquidad (1 Jo 3m4)*: La vida según el Espíritu, (Salamanca: Síguime, 1967), 67-68.

¹³⁶ Cf. Moser, *O pecado ainda existe?* 78-82;

A teologia joanina, enquanto evidencia a força poderosa do pecado, também ressalta o poder de Cristo. Ele é “aquele que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29). Cristo veio tirar o pecado do mundo, comunicando ao homem o Espírito Santo e assim dá-lhe forças para pecar.¹³⁷

O Novo Testamento apresenta-nos uma moral cujo fundamento é o seguimento de Cristo, que se concretiza na resposta do homem ao chamamento de Deus à Santidade. É neste contexto que devemos compreender o pecado. Assim, partindo do horizonte que nos é apresentado pelos evangelhos sinópticos, pelos escritos paulinos e joaninos, não é possível interpretar, de forma alguma, o conceito de pecado e culpa como transgressão de uma lei, norma ou regra, mas como opção fundamental por tudo o que não é Deus. Em outras palavras, o pecado não pode ser reduzido a atos isolados, pois, como bem ficou demonstrado, tem implicações ontológicas muito sérias e profundas.

2.4. Pecado na perspectiva da moral renovada

De acordo com M. Vidal,¹³⁸ a reflexão teológico-moral pós-conciliar pretendeu assumir a riqueza simbólica e conceitual da Sagrada Escritura e traduzi-la por caminhos culturais próximos do homem de hoje, de mentalidade secular e de sensibilidade mais personalista e socializante. Para isto:

- a) Serviu-se da distinção (não separação) entre o nível “ético” (o contravalor humano) e o nível “religioso” (dimensão transcendente), existentes na realidade teológica do pecado.
- b) Enfatizou a condição desumanizadora de todo pecado, pondo em relevo sobretudo, a sua vertente interpessoal, social e estrutural, sem negar seu significado pessoal e até individual;
- c) Procurou produzir as categorias de opção fundamental, atitude e ato, para captar melhor a complexidade da expressão negativa da vida moral e, conseqüentemente, esclarecer melhor a distinção dos pecados, em razão da sua “gravidade” e de sua “mortalidade”;

¹³⁷ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 600.

¹³⁸ Marciano Vidal, *A moral cristã no novo Catecismo*, trad. Nancy B. de Faria, (Petrópolis: Vozes, 1994), 34-35.

- d) Fazendo uma revisão crítica das fórmulas teológicas e catequéticas, utilizadas em outras épocas, propôs novos símbolos e novos caminhos conceituais para expressar a dimensão negativa da vida moral;
- e) Não esqueceu, por último, de dialogar com os saberes antropológicos, sobretudo a psicologia, para que a vivência da culpa não degenera em falsos sentimentos de culpabilidade e não cause patologias e traumas daqueles de quem nem sempre se viu livre a pastoral eclesial.

O Concílio Vaticano II situa o pecado na linha da concepção bíblica, o qual compreende o pecado na perspectiva do diálogo com Deus, que chama e ama incondicionalmente e da resposta do homem à sua chamada. Deste modo, a nossa abordagem do pecado no contexto da moral renovada, depois da reconsideração feita do mesmo conceito na Sagrada Escritura, vai centrar no magistério da Igreja pós-conciliar.

Nesta abordagem vamos analisar o conceito de pecado nos documentos do magistério da Igreja depois do concílio, nomeadamente: a exortação apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, o novo Catecismo e a encíclica *Veritatis Splendor*. Esses documentos dão-nos uma ideia bastante clara da orientação do Magistério pós-conciliar no campo da moral.

2.4.1 Pecado na Exortação Apostólica Reconciliação e Penitência (1984)

Este documento foi fruto do Sínodo sobre a Reconciliação e Penitência realizado em outubro de 1983, que celebrava o décimo aniversário da implementação do novo Ritual. Durante o sínodo, constatou-se que o Sacramento da Penitência estaria em crise, derivado da tentativa da sua renovação.

Os números 31 e 32 do documento dão-nos algumas orientações sobre o Sacramento da Reconciliação que ajudam a compreender o conceito de pecado que aí se presume. A primeira convicção é que este Sacramento é para o cristão, o caminho ordinário para obter o perdão dos pecados depois do batismo.

A segunda convicção, referindo-se à função do Sacramento da Penitência, deixa claro o seu carácter judicial. Assim, o Sacramento exige um conhecimento do íntimo do pecador para poder julgá-lo e absolvê-lo; isso implica da parte do penitente, uma acusação sincera e completa dos pecados.

Uma terceira convicção, tem a ver com as partes que compõem o Sacramento da Penitência. O mesmo nº 31, faz referência à importância da retidão e transparência da consciência do penitente, que efetua através do exame de consciência. Ao penitente cabe a acusação dos pecados que deve ser individual e não coletiva, uma vez que pecado é um ato pessoal; em contrapartida, o confessor exerce o papel de juiz e médico. Este absolve em nome de Deus Trindade, que é sempre o principal ofendido pelo pecado (RP 31).

A exortação começa a sua abordagem sobre o pecado, com a seguinte afirmação de São João: «se dissermos que não temos pecado, enganamo-nos a nós próprios e a verdade não está em nós. Se confessarmos os nossos pecados, Ele que é fiel e justo perdoar-nos-á os pecados» (1Jo 1, 8 s.). O pecado está intimamente ligado ao Sacramento da Reconciliação. O pecado é também apresentando como parte do drama humano, em chave antropológica. Porém, o acento é colocado na redenção de Deus misericordioso, que está sempre pronto a perdoar. O n. 19 vai ao encontro dessa ideia, afirmando que o “*mysterium iniquitatis*” (pecado) deve ser entendido a partir do “*mysterium pietatis*” (economia de salvação): “nesta economia, o pecado não é protagonista, muito menos vencedor.

Seguidamente, no nº 14 encontramos as tipologias de pecado. Partindo da imagem da Torre de Babel, o pecado cristaliza-se na exclusão de Deus, por oposição frontal ao seu mandamento. Na tipologia do Éden, encontramos a essência mais íntima e obscura do pecado: a rutura com Deus e a desobediência à Sua lei, inscrita no coração do homem. O nº 15 insiste ainda na questão da desobediência. E no nº 17 faz-se a distinção entre pecado mortal e venial. Nessa distinção, há alguns pecados, que em razão da sua matéria, são intrinsecamente maus, graves e mortais.

No nº 16, a Exortação apresenta uma novidade. Trata-se do “pecado estrutural”, que é fruto da acumulação e concentração de muitos pecados pessoais. Os pecados estruturais são pessoalíssimos de quem suscita ou favorece a iniquidade ou a desfrutação. Essa categoria de pecado, é apresentado como consequência social do pecado pessoal, e que, embora tratando-se dum ação da pessoa, repercute, com maior ou menor intensidade em todo o conjunto eclesial e em toda a família humana.

2.4.2 Pecado no Catecismo da Igreja Católica (1992)

Como é sabido, não é papel do Catecismo fazer uma teologia do pecado, o que implicaria recolher todas as contribuições atuais sobre o pecado. O seu papel é, à data da sua publicação recolher os principais contributos da etapa pós-conciliar.

O Catecismo faz um enquadramento do pecado a partir da misericórdia de Deus (CEC 1846-1848), porém, fica a impressão de que a função mais decisiva da misericórdia de Deus, seja descobrir em nós, a existência de pecado: “acolher a misericórdia de Deus exige da nossa parte a confissão das nossas faltas” (CEC 1847). O Catecismo dedica três números à definição do pecado: o primeiro apresenta “o pecado é uma falta contra a razão, a verdade e a reta consciência”. É uma falta contra o verdadeiro amor para com Deus e para com próximo, por causa dum apego perverso a certos bens. Fere a natureza do homem e atenta contra a solidariedade humana. Foi definido como «uma palavra, um ato ou um desejo contrário à lei eterna»¹³⁹ (n. 1849). No número seguinte, o pecado aparece como uma ofensa a Deus, que contrario o seu amor e afasta dele os nossos corações; nesse sentido, expressa como desobediência e revolta contra Deus, que é diametralmente contrário à obediência de Jesus (CEC 1950);

Esta definição coloca o acento na desobediência, ofensa e dívida a Deus. Elementos herdados de Trento. Segundo M. Vidal: ela não abarca toda a riqueza simbólica e conceitual da Sagrada Escritura. E não faz uma descrição realista e concreta do que seja pecado: desumanização da história humana e, enquanto tal, oposição ao plano de salvação de Deus manifestado em Cristo Jesus.¹⁴⁰

O Catecismo além da definição, faz referência às listas de pecados que encontramos na Sagrada Escritura (Gal 5,19-21; Rm 1, 28-32; 1 Co 6, 9-10; Ef 5, 3-5; Col 3, 5-8; 1 Tm 1, 1,9-10; 2 Tm 3,2-5); faz a distinção dos pecados em função da gravidade: pecado mortal e pecado venial; segundo o objeto; segundo as virtudes às quais opõem, por excesso ou por defeito; segundos os mandamentos que violam. Também podem ser agrupados: nos que se referem a Deus, ao próximo e a si mesmo (CEC 1853). O mesmo faz uma exposição sobre os vícios (CEC1865), sobre os sete pecados capitais (CEC 1866) e sobre os cinco “pecados que bradam ao céu”. Analisando estes números, podemos aventurar a afirmar que o Catecismo apresenta

¹³⁹ Santo Agostinho, *Contra Faustum Manichaeum*, 22, 27: CSEL 25, 621 (Pl 42, 418).

¹⁴⁰ Cf. Vidal, *A moral cristã no novo Catecismo*, 37.

um conceito de pecado, a partir duma moral fundamentada no formalismo escolástico, e numa orientação na linha da casuística diversa das propostas do Concílio Vaticano II.

Apesar das insuficiências, o Catecismo apresenta algumas novidades: a primeira é a afirmação de que a raiz do pecado está no coração do homem, em sua livre vontade. Isso em certa medida, ameniza o acento colocado na desobediência, como se tratasse de algo externo ao homem.¹⁴¹ A segunda é a referência ao pecado estrutural (CEC 1869), feita na linha do conceito bíblico do “pecado do mundo” e o teologúmeno do pecado original. As consequências do pecado original e de todos os pecados pessoais dos homens, conferem ao mundo no seu conjunto, uma condição pecadora, que se pode chamar com a expressão de São João: “pecado do mundo” (Jo 1,29). Este conceito proporciona à moral, uma maior sensibilidade social.¹⁴²

2.4.3 Pecado na encíclica *Veritatis Splendor* (1993)

A carta encíclica *Veritatis Splendor*, publicada em 1993, tinha como objetivo: “tratar de forma mais ampla e aprofundada, algumas questões referentes aos próprios fundamentos da Teologia Moral”, que segundo o Papa estariam a ser minados por algumas tendências atuais. “O Papa aproveita a ocasião para apelar aos bispos a salvaguardarem a sã doutrina (...) com a intenção de precisar alguns aspetos doutrinários que se revelam decisivos para debelar aquela que constitui, sem dúvida, uma verdadeira crise, que acarreta algumas dificuldades à vida moral dos fiéis e à comunidade da Igreja, bem como a uma convivência social justa e solidária” (VS 5).

A encíclica faz referência ao pecado no terceiro ponto do segundo capítulo, intitulado “*A opção fundamental e os comportamentos concretos*”. Está relacionada com a distinção entre pecado mortal e venial, que em síntese é a repetição da doutrina já apresentada na exortação apostólica sobre a Reconciliação e a Penitência. Sublinha que a doutrina sobre o pecado que está consignada neste documento, é “autêntica e verdadeira doutrina” porque está de acordo com a tradição da Igreja (VS 70). A exortação limita-se a confirmar a doutrina que veio do Concílio de Trento, e que foi reforçada na exortação sobre a Reconciliação e Penitência e no novo Catecismo da Igreja Católica.

Segundo M. Vidal, a *Veritatis Splendor* aborda a questão do pecado, a partir duma das suas maiores preocupações que é a opção fundamental e a relação destas com os atos

¹⁴¹ Cf. Vidal, 37.

¹⁴² Cf. Vidal, 40.

concretos”¹⁴³. No n. 69, o tom é de confronto com “alguns teólogos que em consideração à opção fundamental submeteram também a uma profunda revisão a distinção tradicional entre pecados *mortais* e pecados *veniais*” (VS 69). A razão dessa recusa é que as ditas teorias são contrárias ao ensinamento bíblico que concebe a opção fundamental como uma verdadeira e própria opção pela liberdade, e vincula profundamente esta opção aos atos particulares (VS 67).

O n. 66 da encíclica apresenta algumas características de uma correta compreensão da opção fundamental, segundo as diretrizes da Sagrada Escritura, para contrapor certas concepções diversas e erróneas:

a) A “opção fundamental de Israel” é baseada na moral da aliança que tem uma “fisionomia de totalidade e profundidade”.

b) A ética de seguimento de Jesus supõe uma “opção radical e incondicional”, cuja imagem se reflete nas parábolas do tesouro e da pérola e nas parábolas de exigência total.

c) São Paulo recorda a “exaltação da liberdade humana” (em certa medida ligada à opção fundamental), embora temperada pela advertência: “desde que não sirva de pretexto para a carne” (Gl 5, 13).¹⁴⁴

O Concílio Vaticano II, herdeiro dos movimentos de renovação teológica pré-conciliares, colocou um fim na separação histórica da Teologia Moral com o resto da teologia. Com algum esforço, ofereceu critérios muito claros para uma profunda renovação da moral. O contacto com o mistério de Cristo e a história da salvação através da Sagrada Escritura, o dever de expressar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a obrigação de dar frutos na caridade para a vida do mundo (OT 16).

Esta orientação provocou uma corte com a casuística dos manuais e impulsionou uma nova abordagem centrada no Evangelho e na pessoa de Cristo. Desse modo, o fundamento último da moralidade, deixa de ser a lei e passa a ser a revelação, isto é, Deus que se comunica gratuita e generosamente ao homem e espera da parte deste uma resposta e um acolhimento total e incondicional. Esta nova abordagem, influência também a forma de entender o pecado. De simples desobediência a uma norma ou lei externa, passa a ser concebido como rutura livre e consciente, da parte do homem, das relações com Deus.

¹⁴³ Marciano Vidal, «Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis Splendor*», *Moralia* 17 (1994): 5-30.

¹⁴⁴ Cf. Vidal, 11.

O voltar às fontes da revelação permitiu a recuperação do autêntico sentido religioso do pecado, a dimensão espiritual da moral cristã e a dimensão comunitária da moral, pondo um fim na moral de níveis.

CAPÍTULO III

CONCEPTUALIZAÇÃO DO PECADO NUM MUNDO SECULARIZADO

3. Pecado na perspectiva de Marciano Vidal

No capítulo anterior analisamos a noção de pecado no Magistério conciliar e pós-conciliar, e os esforços de renovação da Teologia Moral levadas a cabo pelo Concílio Vaticano II. Agora vamos analisar o pecado num autor concreto. Para tal análise escolhemos M. Vidal, que como teólogo moralista muito contribuiu para a renovação da Teologia Moral no pós-concílio.

À revisão teológica que teve o seu ponto alto no Concílio Vaticano II, não foi alheio ao tema do pecado. Pelo contrário, neste período floresceram muitas reflexões à volta do tema, nos seus vários aspetos. Surgiram, igualmente, muitas opiniões acerca do sentido do pecado e o novo rumo que o tema tomaria numa moral renovada. A afirmação de que o homem havia perdido o sentido do pecado¹⁴⁵ revelou ser simplista. Perante a incapacidade de uma conceção sacralizada, responder aos anseios o homem secularizado, surge uma outra questão que desencadeou um longo debate: como falar de pecado num mundo secularizado?

É neste contexto que o nosso autor faz a sua proposta, que não se limitando ao tema do pecado, começa com uma fundamentação da ética teológica baseada no paradigma de “autonomia teónoma”. Isso tem a ver com a aceitação duma ordem humana, que possuindo as suas próprias leis, não exclui a possibilidade duma ordem divina, uma vez que é desta que tudo deriva. Quanto à análise da culpabilidade humana, M. Vidal valoriza de perto os contributos das ciências humanas. Nesse sentido, cita de perto, autores como: Paul Ricoeur, que apresenta uma dimensão filosófica da culpa; Bernard Häring, numa perspectiva teológico-pastoral; Louis Monden e Carlos Castilla Del Pino, que apresentam uma perspectiva psicológica da culpabilidade.

Para proporcionar um conhecimento mais aprofundado do pensamento do nosso autor, começaremos este capítulo com alguns aspetos da sua vida e obra. No segundo momento analisaremos a sua fundamentação da ética teológica. Como ponto central, analisaremos o tratamento que ele dá tema do pecado no contexto dum mundo secularizado.

¹⁴⁵ Cf. Pio XII, Mensagem ao congresso catequético de Boston, 26 de outubro de 1946: *Ecclesia* 66 (1946), 8.

3.1 Aspetos da vida e obra do autor

a) *Biografia*¹⁴⁶

Marciano Vidal Garcia nasceu a 14 de junho de 1937, em San Pedro de Trones (León, Espanha). Estudou Humanidades no Colégio-Seminário de El Espino (Miranda de Ebro, Burgos), entre 1949 e 1955. Ao terminar o noviciado, fez a sua profissão religiosa na Congregação do Santíssimo Redentor, a 15 de agosto de 1956. Posteriormente, estudou filosofia e teologia no Seminário Maior “San Alfonso”, em Laguna de Duero (Valladolid), onde foi ordenado sacerdote, a 9 de setembro de 1962.

Depois da ordenação presbiteral, seguiu o seu percurso académico na Universidade Pontifícia de Salamanca, onde obteve o grau de licenciado, em teologia, a 13 de julho de 1964, especializou-se em Teologia Moral na Academia Alfonsiana de Roma (1965-1967), obtendo o grau de Doutor em Teologia com especialidade em Moral. Entre 1968 e 1970 especializou-se em Psicologia Clínica na Escola de Psicologia e Psico-técnica da Universidade Complutense de Madrid.

M. Vidal exerceu a sua docência no Seminário Maior "San Alfonso" (Laguna de Duero, Valladolid), 1967/70, e na Pontifícia Universidade de Salamanca (1968 – 1974). Orientou também vários cursos na Academia Alfonsiana de Roma (1988/89; 1991/92; 1993/94; 1995/96; 1999/2000); contudo, passou a maior parte da sua vida em Madrid, onde foi Professor Ordinário na Pontifícia Universidade de Comillas, de 1971 a 2005. Também foi diretor do Instituto Universitário de Matrimónio e Família, e professor no Instituto de Pastoral (Universidade P. de Salamanca em Madrid), entre 1971 e 1990, com algumas interrupções.

Esteve ainda na vanguarda da criação do Instituto Superior de Ciências Morais (Madrid), onde mantém-se como professor. Além da sua atividade docente ordinária, ao longo da sua vida, fez intervenções em vários congressos, semanas e jornadas na área de Teologia Moral e deu cursos extraordinários em vários países, em três continentes.

¹⁴⁶ Cf. Marciano Vidal, «Una biografía personal entrelazada con la Teología moral postconciliar», em *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido*, dirs. Miguel Rubio, Vicente Garcia e Vicente G. Mier (Madrid: Perpetuo Socorro/ISCM, 2003), 35-51.

b) Obra teológica

M. Vidal possui uma vasta produção no campo da Teologia Moral, revelando um sério compromisso desde muito cedo com a sua renovação, sempre dialogando com as novas perspectivas que vão surgindo nas ciências humanas. Ao longo da sua produção literária, a construção conceptual vai-se distanciando cada vez mais dos manuais latinos pré-conciliares de Teologia Moral em conteúdos e em expansão. No total contabilizam-se sessenta e duas obras de cunho pessoal, entre manuais e ensaios, e mais de quatro centenas de artigos escritos no campo da Teologia Moral, sem referir as suas participações em livros coletivos.¹⁴⁷

Destacam-se das suas obras: “*Moral del amor y de la sexualidad*” (Salamanca 1971), onde procura dar eco à «revolução sexual» no plano científico e cultural no seio da reflexão Teológica; “*Cómo hablar del pecado hoy*” (Madrid 1975); “*El novo rostro de la moral*” (Madrid 1976); “*El diciernimiento ético*” (Madrid 1980); “*Para conocer la ética cristiana*” (Estella, 1989); “*Nueva moral fundamental, el hogar teológico de la Ética*” (Bilbao, 2000); “*Moral de opción fundamental e de actitudes*” (Madrid, 1995); “*Dios Misericordioso y Conciencia Moral*” (Madrid, 2000); “*Psicología do Sentido Moral* (Aparecida 2008).¹⁴⁸

A sua obra fundamental é “*Moral de Actitudes*”, que constitui um autêntico Manual de Ética Teológica pós-conciliar, em quatro volumes (*Moral Fundamental; Moral Pessoal: Ética de la Persona y Bioética Teológica, e Moral del amor y de la sexualidad; Moral Social*) que conheceu várias reedições. A “*Moral de Actitudes*” recolhe as mais valiosas contribuições da tradição teológica. Nas suas obras, o nosso autor com os saberes antropológicos do momento, e propõe um projeto para a realização da pessoa visando a construção dum mundo mais justo e solidário. Este Manual reúne todos os contributos das tradições europeias e anglo-saxónicas e, conhecendo essas tradições, apresenta uma tradição hispânica que entrelaça valiosos elementos dos reformadores da Espanha contemporânea e as éticas latino-americanas de libertação.¹⁴⁹

3.2 Fundamentação da ética teológica

“O Concílio Vaticano II proporcionou uma mudança de paradigma em Teologia Moral” (cf. OT,16; GS). Assistiu-se, com ele, a uma conversão do entranhamento jurídico no qual a

¹⁴⁷ Cf. Vidal, «Una biografía personal entrelazada com la Teología moral postconciliar», 50-52.

¹⁴⁸ Cf. Vidal, 63-72

¹⁴⁹ Cf. Vicente Gomez Mier, *La refundación de la moral catolica, El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, (Estella: Verbo Divino,1995), 265.

moral havia persistido durante muitos séculos, e um regresso à casa comum dum saber propriamente teológico”.¹⁵⁰ Neste contexto, o esforço de muitos teólogos foi no sentido de reformular a ética cristã, desenvolvendo virtualidades existentes nos textos conciliares.

Depois do concílio, a fundamentação da ética teológica foi um tema muito debatido entre os moralistas. Na tentativa de pôr de lado a moral casuística, tornava-se urgente uma nova abordagem que fosse capaz de responder aos desafios da modernidade. Essa nova abordagem era também uma exigência interna do próprio saber teológico-moral. Desse modo, surgiu uma grande discussão em volta do paradigma teológico-moral a utilizar para justificar e desenvolver a moral cristã.

M. Vidal, ordena as diversas propostas de fundamentação da ética teológica em dois grupos¹⁵¹: no primeiro apresenta os modelos que insistem nos fatores religiosos,¹⁵² isto é, procuram uma fundamentação teológico-moral na dogmática,¹⁵³ no segundo, os modelos que procuram uma fundamentação na estrutura normativa da racionalidade ética. Neste grupo destacam-se a “ética da fé” e a “autonomia teónoma”. Estes modelos ilustram duas formas de compreender e de expor a influência da fé na ética dos cristãos. Para o primeiro, a fé é fonte de uma ética específica, que deve ser entendida e vivida como uma ética própria da fé¹⁵⁴. Para o segundo, a fé é o contexto ou o âmbito de referência para uma ética, que tem que ser, ao mesmo tempo, ética da racionalidade autónoma.

¹⁵⁰ Cf. Marciano Vidal, «Por qué he escrito una “Nueva” Moral fundamental», *Moralia* 23 (2000), 513-526.

¹⁵¹ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 242-259.

¹⁵² Esse grupo inclui no campo católico: a fundamentação da ética cristã na cristificação ontológica e sacramental (Domenico Capone); a fundamentação no personalismo cristão (Bernhard Häring). No campo protestante: fundamentação na incondicionalidade do imperativo ético religioso (P. Tillich); fundamentação na interpelação de Deus em Cristo (Karl Barth); Vidal, *Moral de Actitudes*, 243-248.

¹⁵³ Deste modelo destacam duas variantes: uma que insiste na união da moral com a dogmática (Josef Fuchs) e outra que reivindica um estatuto teológico para a moral. Cf. Vidal, *Moral de Actitudes*, 243-248.

¹⁵⁴ A “ética da fé” teve acolhimento junto de autores como: B. Stöckle, H. Schürmann, J. Ratzinger, U. von Balthasar, K. Hilpert, J. Piegsa. Para estes a fé constitui um âmbito suficientemente válido em si mesmo, ainda que deva construir pontes de conexão com a realidade e os saberes autónomos. Cf. Vidal, *Nueva Moral Fundamental*, 546.

A primeira postura, ao sublinhar mais o papel da fé, entende a moral cristã como “*ética da fé*”.¹⁵⁵ A segunda, sublinhando mais o aspeto substantivo da moral, compreende a ética cristã como uma ética da “*autonomia teónoma*”.¹⁵⁶

3.2.1 Opção pela “autonomia teónoma em chave de libertação”

Depois de analisar os vários modelos de fundamentação da ética teológica, tendo em conta os desafios duma sociedade secular, M. Vidal opta pelo modelo de “*autonomia teónoma em chave de libertação*”, que alega ser a tentativa mais séria na fundamentação da ética teológica.¹⁵⁷

O modelo de “*autonomia teónoma*” consiste na aceitação da autonomia da razão ética como pressuposto imprescindível, procurando ao mesmo tempo justificar uma estrutura teónoma da ética que não impede a autonomia moral, mas que a apoia e favorece. Isso tem a ver com a aceitação duma ordem humana, que possuindo as suas próprias leis, não exclui a possibilidade duma ordem divina, uma vez que é desta que tudo deriva. É Deus, enquanto criador, que fundamenta a autonomia do homem, criado à sua imagem e semelhança. De acordo com os defensores¹⁵⁸ deste modelo, a razão ética cristã possui uma estrutura teónoma, e, portanto, o discurso teológico-moral, deve desenvolver-se a partir da categoria crítica de «teonomia».¹⁵⁹

A ética, sendo por necessidade, «autónoma», pode ser ao mesmo tempo «teónoma», isto é, aberta à transcendência. Admitir a abertura da ética à transcendência, não supõe privar de valor absoluto a pessoa. M. Vidal apoia-se em São Tomás, para afirmar que, para o crente, o homem está orientado para Deus. Mas, não o está, no sentido de meio, mas como um fim em si. É Deus quem cria possibilidade para que a pessoa seja aquilo que ela é: um fim. A dialética, escravo-amo é substituída pela dialética da amizade.¹⁶⁰

¹⁵⁵ A “ética da fé” move-se preferentemente dentro da polaridade religiosa da moral cristã e procura justificar a ética teológica no dinamismo próprio da fé. Mas nem por isso menospreza a racionalidade humana, pelo contrário leva-a em conta como pressuposto onde se encarna a força da fé. O cristão é para esta ética o lugar adequado para a fundamentação da moral do crente. Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 257.

¹⁵⁶ Cf. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 543.

¹⁵⁷ Cf. Vidal, 543.

¹⁵⁸ Este modelo é defendido por muitos moralistas católicos e protestante. Os mais importantes foram: A. Auer, F. Böckle, J. Fuchs, Dietmar Mieth e B. Schüller. Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 255.

¹⁵⁹ Cf. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 561.

¹⁶⁰ Cf. Vidal, 562.

Neste dinamismo, a moral cristã com as suas propostas de valores, constitui hoje um campo privilegiado, onde se podem realizar as convergências benéficas da “racionalidade” e da “fé”, da atitude ética e da convicção religiosa, do mundo secular e do universo religioso. Por um lado, a “moral cristã” aceita e apoia a coerência da ética autenticamente humana; constituindo ainda, uma advertência à ética puramente racional, para que esta não caia no relativismo, no perigo de formalismo e na tentação do totalitarismo. Por outro, a “moral racional” reconhece a possibilidade e a funcionalidade real da moral religiosa, exercendo ao mesmo tempo, diante desta moral religiosa, um papel de advertência permanente dos perigos de heteronomia, tendência a justificar reacionariamente a ordem estabelecida e o perigo de excesso de rigorismo. Estas duas opções éticas convergem para uma unidade superior.¹⁶¹

«Considerando a semelhança do homem com Deus, a “*autonomia teónoma*” pode encontrar a sua fundamentação na lei natural».¹⁶² Franz Böckle formula cuidadosamente a hipótese de organizar criticamente a moral cristã mediante o princípio teológico sistematizador da «teonomia». Para ele, a fundamentação «teónoma» aparece como possível e até necessária, a partir da compreensão do homem como criatura. “Neste sentido, é a sua autonomia que o obriga a reconhecer que só é verdadeiramente autónomo, o homem que reconhece, que não pode colocar-se como absoluto, nem enquanto individuo, nem enquanto sociedade. Um homem que vê e respeita os seus limites”.¹⁶³ Quanto à estrutura teónoma da razão cristã, ela não é voluntarista nominalista, mas sim de carácter racional, isto é, baseada na autonomia da razão.

Dentro deste modelo, M. Vidal dá um passo importante ao propor para a reflexão teológico-moral a “autonomia teónoma em chave de libertação”.¹⁶⁴ Nesta perspetiva a “autonomia teónoma” é entendida e desenvolvida com os contributos da ética de libertação.¹⁶⁵

A ética de libertação faz uma reinterpretação do momento autónomo da ética da autonomia. Nesse confronto a ética de libertação critica o ideal da ilustração burguesa, bem como as derivações negativas que esse ideal tem para o planeamento da ética teológica ocidental. “A ética de libertação propõe uma viragem e uma mudança de interlocutor. Essa

¹⁶¹ Cf. Vidal, 563.

¹⁶² Josef Fuchs, *Le droit naturel. Essai theologique*, (Tournai, 1960), 65-67.

¹⁶³ Franz Böckle, «La Morale Fondamentale», *Recherches de Science Religieuse* 59 (1971) 340-341. Citado por: M. Vidal, *Nueva Moral Fundamental*, 545.

¹⁶⁴ Cf. Vidal, *Moral de atitudes I*, 277.

¹⁶⁵ A ética de libertação é o resultado de estudos sobre a teologia moral no interior da teologia da libertação. Trata-se de um discurso teológico-moral sobre as implicações éticas da práxis libertadora dos cristãos. Cf. Vidal, *Moral de atitudes I*, 275.

decisão orientará a reflexão teológico-moral para novas áreas geográficas (o terceiro mundo) e para zonas humanas de preferência cristã (marginalizados e oprimidos)”.¹⁶⁶

Essa opção baseia-se também na necessidade de descentralizar o discurso teológico-moral a partir da perspectiva do pobre. A partir dos pobres, a mensagem de Jesus aparece como boa notícia. A perspectiva dos pobres permite-nos resgatar a imagem de Deus, como Deus de vida, de Jesus, como libertador, do Espírito, como princípio de liberdade e da Igreja, como povo de Deus.

M. Vidal termina a sua reflexão ressaltando a possibilidade e até a necessidade de integrar o modelo de ética da autonomia teónoma com o modelo de ética da libertação. Autonomia e libertação são dois polos ineludíveis do discurso teológico-moral. A autonomia é a estrutura do humano e o suposto imprescindível da ética. A libertação é o horizonte ético-religioso da existência cristã. Essas duas categorias encaixam dentro da unidade estrutural e funcional do modelo de moral denominado “*Autonomia teónoma em chave de libertação*”.¹⁶⁷

É dentro do contexto acima descrito, de revisão da Teologia Moral, e de uma nova base de fundamento para a ética, que o autor faz a sua reflexão sobre o pecado. Na sua obra “*Cómo hablar del pecado hoy*”, M. Vidal faz referência a um conjunto de questões que requereriam resposta imediata: tem sentido continuar a falar de pecado? Como se poderia formular e vivenciar hoje a realidade do pecado?¹⁶⁸ Essas questões revelam a necessidade de uma nova abordagem sobre o sentido da culpabilidade ético-religiosa dentro da Teologia e da pastoral. Assim sendo, a abordagem do nosso autor irá nesse sentido. Sem esquecer as várias perspectivas a partir do qual é possível abordar o tema do pecado, o nosso foco será a perspectiva moral.

O nosso objetivo, doravante, é analisar o contributo de M. Vidal para a compreensão e a vivência do pecado, no contexto da moral renovada. A nossa abordagem terá o esquema seguinte: dedicaremos no primeiro ponto aos aspetos antropológicos da culpabilidade humana; analisaremos a estrutura e a coerência da culpabilidade ético-religiosa; no segundo tentaremos uma conceptualização teológica do pecado num mundo secularizado.

¹⁶⁶ Vidal, 278.

¹⁶⁷ Cf. Vidal, 284.

¹⁶⁸ Cf. Marciano Vidal, *Cómo Hablar del pecado hoy*, 13.

3.3. Pressupostos sócio-antropológicos para uma pastoral do pecado

Cada época específica, desafia a Igreja a refletir de novo sobre a mensagem de Cristo. Tendo em conta as sucessivas mudanças na sociedade e no homem, é importante, ao falar do pecado, considerar não só o conteúdo da fé, mas também os traços característicos do homem ao qual a Igreja pretende dirigir-se.¹⁶⁹

3.3.1 Um mundo configurado pela ciência e um homem secularizado

Durante muito tempo o homem viu a natureza como dom de Deus e comportou-se como servidor da natureza e também ele sujeito às ordens de Deus criador. Hoje, pelo contrário, temos uma visão distinta do mundo. Todos os problemas são levantados a partir do homem e em função do mesmo. As catástrofes naturais, já não são consideradas castigos de Deus, são meros fenómenos naturais, cientificamente explicáveis.

Os problemas que vão surgindo são encarados como estímulo, para seguir adiante no estudo da realidade, com a esperança de chegar um dia a conhecê-la e a dominá-la plenamente. O homem de hoje sente-se criador e responsável da marcha do mundo e da história. A vida humana e a sua atividade são encaradas como uma descoberta constante de novos horizontes, uma autorrealização e não um simples cumprimento de leis pré-estabelecidas por um ser superior.¹⁷⁰

Verifica-se também uma tendência em medir a bondade ou a maldade do comportamento humano, pela sua eficácia ou ineficácia histórica, e não necessariamente, pelo seu ajuste ou desajuste em relação a uma lei moral ou uma determinada virtude.

É a este homem que a Igreja pretende dirigir-se. Esse trabalho, passa por ajudá-lo a descobrir a Deus no seu horizonte, ao seu lado, não como um adversário, mas como alguém que o aceita, que o impulsiona a agir, que é superior e senhor da história, e que deseja a colaboração humana. A partir desse pressuposto, já se pode falar de pecado, com um enfoque antropológico e personalista, como algo que afeta o ser humano, uma vez que contradiz a sua vocação histórica. Isso exige um esforço na descoberta da dimensão existencial do homem e

¹⁶⁹ Neste ponto, como dissemos na introdução, seguimos de perto a análise de António Peteiro. Cf. Peteiro, *Pecado y hombre actual*, 283-302.

¹⁷⁰ Cf. Peteiro, *Pecado y hombre actual*, 283.

uma insistência na apresentação da espiritualidade e da religiosidade, como dimensões constitutivas da pessoa humana, e por isso, negligenciá-las é ser infiel ao próprio homem.

3.3.2 Um mundo dessacralizado e um homem secular

De acordo como Harvey Cox, de um mundo totalmente divinizado, onde a religião tinha a última palavra em vários campos do saber, passamos para um mundo dessacralizado, dirigido e dominado pelo homem no horizonte da sua racionalidade.¹⁷¹ A redescoberta feita, de que o mundo foi entregue nas suas mãos, é algo positivo e corresponde à visão bíblica do mundo e do homem (Sl 8, 4). A secularização tem um papel importante na purificação da fé e da religião. Porém, muitas vezes, é confundida com secularismo, quando colocam em oposição Deus e o homem, como se o crescimento deste, fosse consequência do desaparecimento de Deus, como se a maturidade do homem, levasse consigo a aposentação de Deus, como algo inútil e até prejudicial.¹⁷²

Estamos perante um homem que reivindica a liberdade plena, e deseja inventar-se a si mesmo, com crescente desconfiança das superestruturas e de tudo o que prejudica ou condiciona a sua autonomia e independência total. Há também, uma certa tentação da autorreferencialidade, aliado a indiferença a tudo o que se apresenta como estranho ao seu mundo, isto é, a tudo o que não encaixa na escala dos valores do presente. Nesse sentido a religião/cristianismo é visto como suspeito, devido à sua referência constitutiva ao passado e à transcendência.¹⁷³

Perante tal conjuntura, a mensagem cristã deve aparecer como afirmação e garantia de tudo o que é autenticamente humano. Como afirma a GS 1; “nada existe de verdadeiramente humano que não encontre eco no coração de Cristo”. Do mesmo modo, a moral cristã, por sua vez, deve aparecer como moral deste mundo e para este mundo; uma moral realista que salvaguarda os valores deste mundo e está ao seu serviço, sem correr o risco de cair no imanentismo, pois o objetivo é conduzir os homens a uma relação de amizade com Deus.

Neste dinamismo, o pecado deve ser apresentado como algo concreto, presente em nós e na nossa existência, oposto à dignidade do homem e à liberdade e a toda existência autenticamente humana. Por isso, a reflexão sobre o tema, deve ter em conta “este mundo” e a

¹⁷¹ Cf. Harvey Cox, *La ciudad secular*, (Barcelona: Península, 1968), 23.

¹⁷² Cf. Harvey Cox, *La ciudad secular* 24.

¹⁷³ Cf. Peteiro, *Pecado y hombre actual*, 290.

vocação terrestre do homem. Situado neste contexto vital, esta reflexão não deve hesitar em denunciar as mais diversas manifestações do pecado, e mostrar as suas consequências perniciosas para o presente e para o futuro dos homens.¹⁷⁴

3.3.3 Um homem céptico e crítico perante a Igreja e a religião

Apesar dos esforços da *Gaudium et Spes*, a Igreja costuma aparecer, ainda hoje como uma instituição estranha à sociedade atual, desconectada da vida real e dos problemas concretos dos homens. É notável que alguns sectores como o trabalho, a indústria, a política, a ciência, a arte e a filosofia olham para a Igreja com algum receio e preferem muitas vezes prescindir dela. Ela é vista por muitos, como um outro mundo, de um passado definitivamente superado. Mesmo entre os crentes, persiste uma marcada desconfiança em relação à Igreja, às suas leis, à sua autoridade e a atitude global perante o mundo e a vida.¹⁷⁵

Infelizmente poucos conseguem fazer uma síntese entre a sua vida diária e a fé cristã, entre a Igreja e o mundo. Dessa desconfiança segue normalmente o abandono da religião e da fé cristã. Em vez duma atitude de desconfiança e de autodefesa perante o mundo atual, a Igreja deverá esforçar-se por aparecer como companheira de viagem da humanidade, comprometida e solidarizada com ela, sensível a todos os seus problemas. Será a companheira que se esforça, a cada instante, por compreender os homens e por prestar-lhes o precioso serviço de interpretar em cada conjuntura histórica a vontade concreta de Deus, Senhor da história, e exercendo esse profetismo na linguagem própria dos homens. Na apresentação da mensagem cristã é pertinente evitar argumentos de autoridade e de tradição, e apostar no testemunho.¹⁷⁶

3.3.4. Um mundo pluralista, e um homem “cidadão do mundo”

O mundo atual apresenta-se perante a Igreja como um mundo dinâmico, pluriforme, onde as velhas estruturas foram perdendo a sua relevância. Um mundo onde todas as ideologias têm lugar, e nela coexistem as mais distintas concepções de vida.

A mobilidade e a intercomunicação fazem do homem atual um perfeito cidadão do mundo. Hoje é possível conhecer a vida da maior parte da humanidade, compartilhar os seus problemas, as suas preocupações e interesses. Como consequência, daquilo que chamamos

¹⁷⁴ Cf. Peteiro, 291.

¹⁷⁵ Cf. Peteiro, 294.

¹⁷⁶ Cf. Peteiro, 294-95.

globalização, ou “pensamento inclusivo”, que é uma concepção social e corporativa da vida. Hoje, mais do que nunca, os homens sentem uma necessidade de se associarem e de viver solidariamente.¹⁷⁷

A globalização não deixou de se repercutir também a nível religioso. Com aspetos positivos e negativos. O pluralismo é enriquecedor, na medida em que oferece diferentes modos de ver a realidade, de situar-se e atuar perante essa realidade. Nesse mundo a religião disputa o seu lugar com qualquer outra concepção da vida. Por um lado, pode ser útil, se possibilitar o abandono, por parte do cristianismo, de elementos herdados de determinadas épocas ou culturas que já estão ultrapassadas, colocando-o em contacto com outros modos de ver a vida. Por outro, o pluralismo relativiza a religião cristã, ao considerá-la como uma das ideologias, o que, por sua vez, pode provocar em muitos o ceticismo e a indiferença.

Só uma fé personalizada e comunitariamente compartilhada é possível sobreviver neste contexto social. Para isso, requer da parte da Igreja, o esforço duma apresentação personalista da mensagem cristã, que possibilite a vivência da fé em profundidade, criando nos homens a consciência de que são chamados por Deus, e que Deus está a seu lado e os acompanha ao longo da sua existência.¹⁷⁸

3.4. Aspetos antropológicos da culpabilidade humana

O pecado é uma realidade complexa, tanto do ponto de vista subjetivo (ressonância interna da culpabilidade), como do ponto de vista objetivo (dimensão objetiva da culpabilidade). Desse modo, na análise da culpabilidade humana deparamo-nos com muitos aspetos antropológicos. Para M. Vidal, uma abordagem teológica sobre o pecado requer sempre uma análise da estrutura e coerência da culpabilidade ético-religiosa enquanto instância antropológica.

¹⁷⁷ Cf. Feitse Boerwinkel, *Hacia una nueva mentalidade. La aceptación de un mundo pluralista*, (Salamanca: Síguime, 1968), 43.

¹⁷⁸ Cf. Peteiro, *Pecado y hombre actual*, 298.

3.4.1 Diversos níveis da culpabilidade

Nesta análise M. Vidal, citando Louis Monden, que situa o comportamento ético a três níveis fundamentais, através dos quais examina a culpabilidade do homem:¹⁷⁹

Nível do instinto: no homem existe uma maneira de viver a culpabilidade muito parecida com o comportamento dos animais, cuja pulsão instintiva acaba num fracasso. A este nível, a normatividade é o resultado das pressões de realidades externas. Trata-se de uma pressão social manifestada em proibições e tabús, imposta ao indivíduo como forma de obrigação. Neste caso, a falta e o pecado consistem em infligir materialmente uma proibição ou o tabú. A intensão não exerce nenhuma influência sobre a culpabilidade.

Nível moral: a culpabilidade atinge o nível moral, quando a pessoa atua em liberdade. Assim sendo, não há falta moral, a não ser quando a pessoa atua livremente contra o juízo da sua consciência. O pecado é sempre uma infidelidade, aceita livremente, aos valores autênticos de realização de si mesmo.

Nível religioso/cristão: a culpabilidade situa-se a este nível, quando Deus aparece no horizonte da compreensão e da realização do homem. O pecado, então, será acima de tudo infidelidade a um amor; será o próprio homem em situação de repúdio do amor divino. Nesse nível, encontramos o pecado em sentido único e pleno, desconhecido a nível tanto, instintivo como moral.

Além dos três níveis de Monden, o nosso autor também cita os três níveis, propostos por Bernard Häring, na experiência e conceitualização do pecado.¹⁸⁰

Nível pré-moral ou infra-moral: quando se fala de pecado em termos de pressões sociais ou de submissão a fáceis conformismos. Neste nível não se cometem pecados, por medo das sanções sociais, das consequências, do ridículo, das críticas e das discriminações. A cedência ao conformismo coloca-nos perante o pecado em sentido exclusivamente social.¹⁸¹

¹⁷⁹ Cf. Louis Monden, *conciencia, libre albedrio, pecado*, (Barcelona: Herder, 1968), 12-22. Citado por Marciano Vidal em: *Cómo hablar del pecado hoy*, (Madrid: PPC, 1977), 62-63.

¹⁸⁰ Cf. Bernard Häring, *Pecado y secularizacion*, (Madrid: Perpetuo Socorro, 1974), 6-11. Citado por Marciano Vidal em: *Cómo hablar del pecado hoy*, 63-64.

¹⁸¹ Cf. Häring, *Pecado y secularizacion*, 7-8.

Nível moral em sentido horizontal: quanto se vivencia e conceptualiza o pecado em termos de relação meramente humana. O pecado acontece quando se deterioram as relações do homem consigo mesmo, com o próximo ou com a comunidade. Pode definir-se o pecado tanto numa visão estática (perturbação da ordem estabelecida ou desobediência às autoridades constituídas, às tradições ou às leis) como numa visão dinâmica (o que impede ou diminui o desenvolvimento e o progresso da história humana).¹⁸²

Nível propriamente religioso: quando o pecado se dá a um nível de experiência estritamente religioso. O pecado configura-se como uma oposição a Deus, como uma quebra da sua aliança, uma recusa do seu amor.¹⁸³

Depois de apresentar os vários níveis da culpabilidade humana, M. Vidal procura determinar a culpabilidade ético-religiosa através das noções corretas e incorretas de pecado.

3.5 Noções incorretas de «pecado»

Muitas são as noções incorretas que se dão à culpabilidade humana. Normalmente correspondem a sistemas de vivência e de purificação, tanto a nível individual como comunitário. Desempenham uma função negativa na compreensão teológica e na prática pastoral, relacionadas com o pecado. Vamos destacar três noções incorretas de pecado: pecado entendido como «tabu» e expressado como «mancha»; pecado entendido como «desordem» e expressado como «transgressão»; Pecado entendido como «culpa» e expressado como «acusação».¹⁸⁴

3.5.1 Pecado entendido como «tabú» e expressado como «mancha»

A compreensão do pecado como tabú, remete-nos a um sistema ético de mentalidade mágico-tabuístico, próprio da mentalidade dos chamados povos primitivos. É uma das noções mais incorretas da culpabilidade. Essa noção ainda persiste na vivência cristã do pecado.¹⁸⁵

¹⁸² Cf. Häring, 9.

¹⁸³ Cf. Häring 9-10.

¹⁸⁴ Cf. Marciano Vidal em: *Cómo hablar del pecado hoy*, (Madrid: PPC, 1977), 64-88. Porém vamos optar a partir de agora pela “*Moral de Actitudes, I*”, na sua oitava edição.

¹⁸⁵ Cf. Marciano Vidal, *Moral de Actitudes I*, 655-63.

3.5.1.1 Conceção tabuística de pecado

A compreensão de pecado como tabú, é reflexo dum sistema ético mágico-tabuístico. A palavra tabú é empregue para designar uma realidade, coisa ou pessoa, cujo contacto está proibido ao homem. Uma realidade é tabú, quando o homem não a pode penetrar, sem que se desencadeiem diversos malefícios que estão dentro da dita realidade. Existe um muro intransponível entre a realidade tabú e o homem, muro que não pode ser violado, nem no pensamento, como na palavra ou na ação.¹⁸⁶

A realidade tabú caracteriza-se por um carácter cego e opaco, uma interioridade maléfica, protegida pelo muro que o separa do homem. A sua violação implica sanções imediatas de ordem mágica e religioso. Tal violação não entra nas categorias de responsabilidade humana. As sanções acontecem como consequência da violação, seja esta responsável ou irresponsável partindo da liberdade humana. A violação, junto com as sanções imediatas, tem um carácter contagioso; isto é, condiciona as pessoas que estão implicadas com o violador do tabú.¹⁸⁷

A moral que resulta desta concepção da culpabilidade pode ser caracterizada de pré-científica, anti-humana e irresponsável. Uma falsa moral que carece da dimensão crítica e se situa no mais baixo nível da heteronomia.

3.5.1.2 O símbolo da «mancha» como expressão da culpabilidade

O simbolismo da mancha foi muito utilizado para expressar e conceptualizar a realidade complexa da culpa. Segundo Paul Ricoeur, «por dentro de todos os nossos sentimentos e toda a nossa mentalidade e conduta com relação à culpa, subsiste o medo do impuro e os ritos de purificação».¹⁸⁸ Neste sentido, o pecado é entendido através das categorias de sujidade, de contaminação e de purificação (ritual e jurídica). Essa concepção, na prática, condiciona muito a vivência da culpabilidade. Há um certo automatismo que contraria a liberdade humana, uma estrutura irracional e uma imposição exterior. O simbolismo da mancha formula uma realidade de cooperação comunitária no mal de um modo incorreto; isto é, por mecanismos de contaminação externa.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 655-56.

¹⁸⁷ Cf. Marguerite-Marie Thiollier, *Dicionário das Religiões*, (Porto: Pespetuo Socorro, 1990), 335.

¹⁸⁸ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidade*, (Madrid: Trota, 1969), 265-294. Citado por M. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 656.

¹⁸⁹ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 657.

No que concerne ao repertório de conteúdos pecaminosos e à intensidade ou ênfase da culpabilidade, as violações de caráter sexual adquirem um lugar de destaque na economia da mancha. A proibição do incesto, da sodomia, do aborto e das relações sexuais, adquire uma importância tão fundamental, que a inflação e exorbitação do sexual é característica do sistema da impureza. Fica a percepção de uma cumplicidade indissolúvel entre a sexualidade e a impureza estabelecido em tempos imemoriais.¹⁹⁰

3.5.1.3 Resíduos tabuísticos na noção de pecado e vivência cristã da culpabilidade

O pecado entendido como «tabú» e expressado como «mancha», não é algo alheio à compreensão e às vivências cristãs da culpabilidade. Encontramos bastantes resíduos tabuísticos, tanto na maneira de falar de pecado, como no modo de vivenciá-lo na vida individual e na vida comunitária dos cristãos. Assinalaremos, de seguida, os seguintes resíduos tabuísticos na conceção e vivências cristãs.¹⁹¹

a) Vivência de pecado como violação mecânica de uma norma

O mecanicismo da vivência do pecado, manifesta-se muitas vezes no incumprimento do preceito dominical, ainda que haja uma causa razoável; na acusação dos «pecados que não me recordo» ou dos «pecados que por acaso tivera cometido sem saber». Contudo, a violação mecânica é mais explícita, quando o sujeito se sente coagido a cometer pecado contra a sua vontade, ou pecados que lhes vem por surpresa. Nestes casos estamos perante situações de patologias muito acentuadas.¹⁹²

A conceção de pecado como violação mecânica, traduz-se em condutas excessivamente ritualizadas, isto é, condicionadas por uma ordem ou esquema de atuação. Estamos a falar de condutas legalistas, que colocam a norma acima das pessoas. Também estão associados a certos tiques nervosos, orações e gestos religiosos. Podemos concluir que estamos perante a compreensão da culpa como rutura mecânica duma ordem, que impulsiona condutas de caráter compulsivo-obsessivo.¹⁹³

¹⁹⁰ Cf. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidade*, 269.

¹⁹¹ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 657.

¹⁹² Vidal, 658.

¹⁹³ Vidal, 658

b) Uma vivência cristã da culpabilidade que não se livrou do medo do castigo divino

A união entre castigo e falta é próprio da compreensão tabuística de pecado. Segundo Ricoeur, esta relação constitui uma fatalidade primordial.¹⁹⁴ A conexão entre pecado e o mal físico, acompanha a vivência incorreta da culpabilidade. Entre os cristãos, nem sempre foi possível distinguir o mundo ético do pecado, do mundo físico do sofrimento. Por isso, essa concepção deu à consciência cristã uma excessiva conexão entre o pecado e o castigo divino. A própria pastoral, em suas variadas formas (pregação, catequese, sacramento da penitência) insistiu muito nessa relação entre pecado e castigo.

Por causa dessa insistência, a vivência do pecado comportou para o cristão uma insistência excessiva de temor, a compreensão do futuro escatológico em chave de medo e castigo eterno, a apresentação de um Deus justiceiro e vingativo, a compreensão da vida como uma contínua reparação dos pecados próprios e dos outros.¹⁹⁵

c) Conceção de pecado como impureza ritual

A compreensão da culpabilidade como impureza ritual, é também um dos traços marcantes da presença de resíduos tabuísticos na vivência da culpabilidade. No âmbito humano da sexualidade, é fácil constatar a relação entre pureza ritual e pecado-mancha. Neste caso, certos comportamentos, que, em si mesmos, não constituem uma falta ética, foram criando na consciência cristã uma impureza de caráter ritual. Exemplo disso são as chamadas «poluções noturnas», que se considerou por muito tempo como uma mancha que contamina em ordem a certos ritos, sobretudo a comunhão.¹⁹⁶

A relação que existiu entre a comunhão e a confissão como rito de purificação prévia, pode ser interpretada a partir dos mesmos pressupostos ideológicos e vivenciais. Essa concepção persistiu durante muito tempo na prática pastoral do sacramento da penitência.¹⁹⁷

3.5.1.4 Superação de pecado tabu e da culpa-mancha

Depois de tudo o que já vimos sobre a compreensão do pecado entendido como «tabú» e expressado como mancha, M. Vidal fala na necessidade de revisar os resíduos tabuísticos na

¹⁹⁴ Cf. Ricoeur, *Finitud y culpabilidade*, 275.

¹⁹⁵ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 669-660.

¹⁹⁶ Cf. Marciano Vidal, *Moral del amor y de la sexualidade*, (Salamanca: Síguime 1971), 351.

¹⁹⁷ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 660.

conceção e na expressão da culpabilidade. De facto, não se pode conceptualizar nem falar de pecado ético-religioso se, ainda persistem fatores tabuísticos na sua compreensão e vivência.

Para contrapor a esta mentalidade o nosso autor propõe as seguintes revisões: na teologia, na linguagem, na litúrgica e sobretudo na catequese das crianças, onde há que ter algum cuidado em não misturar a culpabilidade ética com outros tipos de incoerências higiénicas, educacionais, e evitar o simbolismo da sujidade, da mancha e da brancura, que não deve ser utilizado para expressar a culpabilidade ético-religiosa. Só superando a abordagem tabuística da culpabilidade, poderemos fazer uma teologia coerente sobre o pecado.¹⁹⁸

3.5.2 Pecado entendido como «desordem» e expressado como «transgressão»

Esta conceção de pecado é qualificada de estática, heterónoma e que privilegia a ordem estabelecida. A teologia e a pastoral do pecado ainda não se libertaram totalmente da influência desta conceção da culpabilidade. Para compreendermos a incoerência desta conceção da culpabilidade, vamos analisar quatro aspetos importantes: pecado como violação de uma pauta social; pecado como transgressão duma lei; e pecado como transgressão duma ordem heterónoma.¹⁹⁹

3.5.2.1 Pecado como violação de uma pauta social

Esta conceção está enraizada na forma de compreender a relação entre a consciência individual e as normas de grupo.²⁰⁰ Como membro da sociedade, o homem recebe dela um sistema de valores que corresponde à moral socialmente vigente. A sociedade impõe, tanto os seus costumes, como as suas crenças ao indivíduo. Porém, a consciência, enquanto eco da sociedade, tem elementos muito importantes que devem ser assumidos a partir da interioridade da pessoa.

A vivência do pecado como uma simples rutura de pautas sociais, apresenta algumas características peculiares: a culpa tem como referência uma lei que resulta dum conjunto de proibições, a partir do qual a sociedade exerce a sua pressão. Quanto à instância pessoal, fica configurada pelo medo da sanção ou do fracasso e a impressão de sentir-se oprimido por uma

¹⁹⁸ Cf. Vidal, 663.

¹⁹⁹ Cf. Vidal 663-64.

²⁰⁰ Cf. Antonio Hortelano, «Nuevos aspectos de la conciencia moral», *Moral y hombre nuevo*, (Madrid: Perpetuo Socorro, 1969), 133-139.

força superior. Um traço característico da vivência da culpabilidade, é a vergonha, o sentimento de afastamento do grupo, o desamparo do conformismo social. O pecado a nível social, mede-se em relação à força de pressão social: «não se faz algo, porque se teme as sanções sociais, as consequências, o ridículo, as reprovações e as discriminações».²⁰¹

A culpabilidade social move-se dentro dos esquemas de subconsciência moral. Freud fala da existência duma pseudomoral, que consiste na interiorização da moral do ambiente, disso resulta o pseudo-pecado. A culpabilidade vivenciada a este nível, é uma pseudo-culpabilidade. Para ter uma noção e vivência ética do pecado, é necessário ultrapassar o nível de pressão social.²⁰²

3.5.2.2 Pecado como transgressão de uma lei

A conceção legalista da culpabilidade, faz coincidir a noção e a vivência do pecado com a transgressão de uma ordem jurídica. Essa conceção não alcança em plenitude a dimensão ética da culpabilidade. Assim sendo, o pecado, enquanto categoria moral, não pode ser identificado formalmente com a transgressão jurídica enquanto tal.²⁰³

A conceção jurídica da falta, pode ser descrita mediante os seguintes traços: insistência nos efeitos do ato (valorizando acima de tudo os efeitos sociais), predomínio do valor da lei como critério de valorização do comportamento, sem ter muito em conta a intencionalidade do agente.

Esta consideração legalista da culpa traz uma série de consequências na hora de vivenciar o pecado. Para começar, uma tonalidade extrínseca na determinação da culpabilidade, que supervaloriza a objetividade da lei. Como consequência, a sensibilidade da consciência, em relação ao mal e ao bem, vai-se circunscrevendo, cada vez mais, ao determinado pela lei. A heteronomia voluntarista aparece no horizonte da consciência, como um dos fatores decisivos da sua orientação.²⁰⁴

²⁰¹ Häring, *Pecado y Secularización*, 7.

²⁰² Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 663-65.

²⁰³ Cf. Vidal, 663.

²⁰⁴ Cf. Vidal, 666-67.

Como tivemos a oportunidade de ver anteriormente, a concepção legalista do pecado é própria da época pós-tridentina. Por conseguinte, apresenta as seguintes limitações como: o casuísmo, o farisaísmo, a hipocrisia e os escrúpulos.²⁰⁵

3.5.2.3 Pecado com transgressão de uma ordem heterónoma

De acordo com as correntes filosóficas modernas, a pessoa define-se pela sua autonomia. O humanismo atual nasce do imperativo de chegar a ser uma realidade autónoma. Por isso, admitir a heteronomia seria fraquejar no imperativo mais profundamente humano. Então não tem sentido falar de liberdade condicionada por alguém exterior a ela. E muito menos tem sentido falar de pecado como transgressão de uma ordem heterónoma. Entender o pecado como transgressão de uma ordem heterónoma, é enquadrá-lo no esquema de uma «moral de escravo».²⁰⁶

3.5.3 Pecado entendido como «culpa» e expressado como «acusação»

Estamos perante uma formulação, no qual o momento subjetivo da culpabilidade fica integrado corretamente, e origina uma noção e vivência de culpabilidade que permanece a nível psicológico, sem alcançar um nível ético-religioso. Essa compreensão da culpabilidade afetou muito a formulação teológica e a práxis pastoral. A nossa análise vai concretizar em três aspetos: a culpa enquanto «individualização» da consciência moral, a culpa enquanto «acusação agressiva» e a culpa enquanto manifestação dum «perfeccionismo narcisista».²⁰⁷

3.5.3.1 Culpa enquanto «individualização» da consciência moral

A compreensão e a vivência do pecado em chave de culpa, ainda que signifique um grande avanço em relação ao pecado-mancha ou pecado-transgressão, conduz a uma situação que Paul Ricoeur descreve como «auto-observação, autoacusação e autocondenação pela consciência que volta sobre si mesma», ou «acusação sem acusador, tribunal sem juiz, sentença sem autor».²⁰⁸ Em última instância, leva o homem ao atolar-se no legalismo da maldição da lei (Gal 3, 13).

²⁰⁵ Cf. Häring, *Pecado y Secularización*, 23-24.

²⁰⁶ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 671.

²⁰⁷ Cf. Vidal, 672.

²⁰⁸ Ricoeur, «Culpa ética y religión», *Concilio*, 56 (1970), 335-41. Citado por M. Vidal em *Moral de Actitudes I*, 673.

3.5.3.2 Culpa enquanto «acusação agressiva»

Ao concebermos o pecado como «culpa», estamos a interpretar a culpabilidade como uma autoacusação. A culpa-acusação comporta uma luta interior. Por causa do fracasso, o sujeito volta-se para si mesmo descarregando todo o peso. É um bloqueio do caminho que devia levar a pessoa à realização criadora da sua existência e da existência dos outros. É uma grande dose de angústia que origina no sujeito um estado de má-consciência. A acusação que pesa sobre o pecador coloca-o numa situação de angústia moral. Essa situação gera um «universo mórbido da culpa». A pessoa normalmente responde à acusação com uma vivência de dor, que ao prolongar-se gera uma situação de enfermidade.²⁰⁹

3.5.3.3 Culpa enquanto manifestação dum «perfeccionismo narcisista»

A compreensão e a vivência do pecado como culpa, são reflexos duma consciência formada mediante a «idealização de próprio eu». Ela é fruto duma consciência para a qual o mecanismo fundamental de formação, constitui a idealização do próprio eu. Este «eu» desloca-se e faz-se exemplar e arquétipo de si mesmo. Esta centralização alimenta, por sua vez, um certo perfeccionismo, a preocupação de sustentar e levar à plenitude o ideal do eu, e, por outro, o narcisismo.²¹⁰

3.6 Noção correta de pecado ético-religioso

A unidade de referência da culpabilidade ético-religiosa é o pecado pessoal. Não é possível separar adequadamente a dimensão objetiva da vivência subjetiva. A culpabilidade engloba necessariamente os dois elementos, já que não se pode falar de pecado em abstrato ou separado da pessoa, nem é possível pensar numa vivência da culpabilidade que não tenha por objeto o mundo axiológico da pessoa.²¹¹

Porém, por razões metodológicas, fala-se em dois momentos. Paul Ricoeur distingue os dois momentos em: pecado e culpabilidade. O pecado corresponde ao momento objetivo e ontológico, e a culpa ao momento subjetivo.²¹² Castilla del Pino, por sua vez, distingue os dois momentos em: «o que é», referindo-se à ação do sujeito, e o «como», referindo-se à forma como

²⁰⁹ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes I*, 674.

²¹⁰ Cf. Vidal, 674.

²¹¹ Cf. Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 89.

²¹² Ricoeur, *Culpa ética y religión*, 366.

o sujeito lida com o pecado. «Não importa o objeto da culpa, mas como o sujeito se culpa, o modo como a culpa se dá na consciência à margem daquilo de que se culpa».²¹³

Seguindo Castilla del Pino, M. Vidal propõe uma abordagem que leva em consideração a possibilidade metodológica de distinguir a culpabilidade em dois momentos, o objetivo a nível do conteúdo, e subjetivo a nível da vivência.

3.6.1 Estrutura e coerência da culpabilidade ético-religiosa a nível de conteúdo

Para melhor avaliar a culpabilidade ético-religiosa, vamos separar dois aspetos:

3.6.1.1 A culpabilidade ética.

A culpabilidade ética estrutura-se em dois momentos: a responsabilização de uma ação e a ação humana enquanto desintegradora do ser humano.

- a) A nível da *responsabilização*, a culpabilidade relaciona-se com as instâncias da liberdade e da obrigação.

Liberdade e culpabilidade: o mal não é uma «realidade subsistente». Assim sendo, o homem deve assumir a origem do mal, «Ego sum qui feci». Não existe o mal como um ser, só existe o mal que eu faço. Ao assumir o mal, o homem assume para si a responsabilidade. O pecado nesse sentido, revela a liberdade do sujeito. Ao ter de assumir as consequências do ato, o sujeito se declara que foi responsável, isto é, que podia ter atuado de modo diferente. «Na responsabilidade há uma identidade moral que une o passado, o presente e o futuro. O futuro da sanção e o passado da ação cometida, unem-se no presente da confissão»²¹⁴.

Obrigação e culpabilidade: partindo da consciência da possibilidade que houve de fazer diferente, chega-se à consciência de que se deveria ter atuado de maneira diferente. Reconheço o «poderia» porque admito o «deveria». Um ser que se sente obrigado, pressupõe também que pode fazer o que deveria fazer. Deste modo, o mal moral é entendido a partir duma obrigação existente, e da possibilidade de preferência que está condicionada pela obrigação.²¹⁵

²¹³ Cf. Castilla del Pino, *La culpa* (Madrid, 1968), 59.

²¹⁴ Cf. Ricoeur, *Culpa, ética y religión*, 335-341, citado por M. Vidal em: *Cómo hablar del pecado hoy*, 91.

²¹⁵ Cf. Ricoeur, 337.

- b) A *responsabilização* inerente à culpabilidade ética, recai sobre a ação humana enquanto desintegração prática. O conteúdo do pecado ético pode concentrar-se nas seguintes afirmações.²¹⁶

O pecado ético faz referência ao *mundo humano*. Neste caso, o campo de ação fica circunscrito à realidade dos homens. Não se pode pensar na culpabilidade ética que tenha como ponto de referência o mundo infra-humano ou realidades extra-humanas. Pela sua mesma definição, o pecado ético define-se pela sua referência ao homem.

Essa referência ao mundo humano tem uma característica específica que é negatividade. O pecado ético é uma negação induzida na realidade dos homens, enquanto realidade especificamente humana.

A negatividade, que o pecado ético induz no mundo humano, há de interpretar-se dentro dos quadros da *historicidade humana*. O pecado não é algo abstrato, mas sim concreto; é uma negatividade induzida na história dos homens. Esta história fica negada, na medida em que a ação pecaminosa tenha um maior ou menor ângulo de ação.

Esta negação histórica que induz o pecado ético no mundo humano pode simbolizar-se de muitas maneiras (em linha de expressão e na linha de conceitualização): mediante o simbolismo da ofensa ao homem, destacando, então, os aspetos interpessoais em termos jurídicos; mediante o simbolismo da «não-realização», colocando em relevo o imperativo básico da edificação individual e comunitária; mediante o simbolismo de alienação, aludindo o grande medo que o homem de hoje sente de não ser ele mesmo e de não deixar que os demais o sejam.²¹⁷

O pecado ético consiste na negatividade da praxis humana. Não se pode entender o pecado, se não aceitamos o sentido do homem, enquanto ser comprometido com a construção da realidade (dimensão cósmica do pecado), enquanto ser que age e interage na construção da história (dimensão histórica do pecado). Sendo o homem capaz de alinear e alinear-se, edificar e edificar-se, o pecado é a verificação prática dessa possibilidade negadora.²¹⁸

²¹⁶ Cf. Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 91-92.

²¹⁷ Cf. Vidal, 92.

²¹⁸ Cf. Vidal, 92.

3.6.1.2 Culpabilidade religiosa

A culpabilidade ética pode, por um lado, fechar-se em si mesma e não se abrir à transcendência, fundamentando-se na verdade do próprio homem. Por outro, há a possibilidade da culpabilidade ética se abrir ao nível religioso sem ser ela desvirtuada.²¹⁹

A dimensão religiosa da culpabilidade pressupõe entender a práxis humana, com a profundidade que lhe proporciona a fé em Deus. Se é plenamente coerente a fé em Deus como dimensão do homem e como uma instância possível de uma ética, também é plenamente coerente a dimensão religiosa da culpabilidade.

A religião cristã envolve o pecado ético num universo novo de promessa, de esperança e de redenção, de tal modo que a culpabilidade se liberta dum círculo vicioso de condenação.²²⁰ Colocado diante de Deus, o mal muda qualitativamente, antes de ser uma simples transgressão duma lei, o pecado revela a pretensão do homem que aspira a ser dono da própria vida.

3.6.2 Estrutura e coerência da culpabilidade ético-religiosa a nível da vivência

A culpabilidade ético-religiosa tem uma dimensão subjetiva: a ressonância interna dentro do sujeito. Para analisar a estrutura duma vivência correta da culpabilidade ético-religiosa, M. Vidal propõe a análise de alguns aspetos da psicologia da culpabilidade.²²¹

3.6.2.1 A estrutura psicológica do pecado ético-religioso

Enquanto realidade ético-religiosa, o pecado tem uma estrutura psíquica. A culpa é um fenómeno, nem mais nem menos complexo que outra ação do homem. Tem, sem dúvida, uma particular identidade para descobrir nela os caracteres de toda a ação humana.²²²

a) Vivência do pecado

Enquanto realidade humana, o pecado precisa ser vivenciado. Mas como vivenciá-lo? Mais do que um simples sentimento de culpabilidade, a vivência do pecado envolve uma unidade funcional de todo o psíquico, que não se limita ao mundo concreto dos sentimentos ou afetos. Castilla del Pino apresenta alguns traços fundamentais dessa vivência.

²¹⁹ Cf. Castilla del Pino, *La culpa*, 43-44, citado por M. Vidal em: *Cómo hablar del pecado hoy*, 93.

²²⁰ Cf. Ricoeur, *Culpa ética y religión*, 341-346.

²²¹ Cf. Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 94.

²²² Neste ponto M. Vidal segue de perto o livro de Castilla del Pino, *La culpa* (Madrid, 1968), 60-268.

O traço fundamental é o “aspecto pesaroso”, que supõe a existência de algo que está por cima de nós, gravitando literalmente com o seu peso sobre a nossa consciência. Este sentimento de culpa, provém do feito e do ter feito. Por isso, pode-se crer no perdão recebido e, ainda ficar com o peso do facto. O sentimento de culpa, a angústia, a preocupação, a consciência, falsa ou real, da culpa, o abrandamento da experiência do tempo, são componentes da vivência da culpa ligados de forma irredutível numa série de ações reciprocamente casuais.²²³

A vivência da culpa transcende a si mesma e pode modificar a totalidade da vida psíquica no seu conjunto. Por um lado, faz com que o sujeito adquira uma consciência mais clara da sua situação, perante si mesmo e perante os outros, e da sua responsabilidade. Por outro, a tomada de consciência da responsabilidade num clima de culpabilidade cria no individuo uma situação de indecisão. A partir da vivência da culpa não é estranho que apareça no sujeito a angústia perante uma ulterior decisão.²²⁴

b) Génese da culpa do ponto de vista psicológico

A origem da culpa depende das diversas formas de responsabilização e de integração. Isso leva-nos a diversas formas de culpabilidade. Neste caso distinguimos três formas diferentes de génese da culpa, provenientes de três formas de responsabilização, que conduzem a três formas diversas de culpabilidade. O primeiro é a «*responsabilidade psicossocial*», que se constitui a partir da aceitação, por parte do sujeito do «princípio da realidade». Este, por sua vez, opera mediante a interiorização da consciência da realidade que possuem os outros. A génese social da culpa aparece dentro da responsabilidade psicossocial, mediante violação da ordem do grupo, em cuja integração o indivíduo se sinta comprometido. Para isso necessita-se de duas coisas: que o grupo tenha uma norma como pauta; e que o individuo de sinta comprometido com o grupo neste âmbito concreto desta norma precisa.²²⁵

Em segundo, encontramos a «*responsabilidade ética*», que surge no homem quando este se sente comprometido ou integrado numa ordem humana. Aqui atua a liberdade e a responsabilidade. Além da socialização, como forma de responsabilização psicossocial, existe uma história no qual o sujeito se insere, e ainda a «obrigação» intrínseca do mesmo, e não só a pressão de fora. O pecado origina-se da violação desta integração humana e inter-humana.

²²³ Castilla del Pino, *La culpa*, 69

²²⁴ Castilla del Pino, 69.

²²⁵ Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 97.

Forja-se dentro do jogo de responsabilidades e de liberdades inter-humanas. Daí, que a culpabilidade seja de tipo ético.²²⁶

Por último, a «*responsabilidade religiosa*», que supõe um contexto no qual o homem se sente imerso, integrado e comprometido. Esta cosmovisão apoia-se na crença. No cristianismo, esta crença converte-se em «fé» (relação interpessoal), e numa «história de salvação». Neste contexto, o pecado aparece como uma violação da ordenação religiosa. A culpabilidade neste nível recebe qualidades completamente novas, que nos indica o mundo das religiões e sobretudo o mundo da Bíblia.²²⁷

c) *Arrependimento e reparação*

A vivência e o estado da culpa levam consigo a necessidade de integração. Isto opera-se mediante o arrependimento e a reparação. O arrependimento não é autêntico se se prolonga excessivamente, sem passar por uma reparação real. O mero arrependimento pode ser uma armadilha que o sujeito se estende a si mesmo e aos demais, para que a sua culpa seja perdoada sem mudar de atitude.

O arrependimento só tem sentido, se desencadear uma nova ação, positivamente valiosa, para contrapor os efeitos negativos provocados pela ação anterior. Se se pretende superar a alienação que a culpa suscita no sujeito, não se pode fazer à custa duma nova alienação pelo sofrimento.²²⁸

3.6.2.2 Que sentido tem a vivência do pecado?

Depois de analisar a estrutura psicológica da vivência do pecado, M. Vidal faz a seguinte pergunta: tem sentido a subjetivação da culpa? O mesmo mostra duas posições. Por um lado, apresenta a posição de Hesnard, que defende a necessidade de eliminar a vivência do pecado para alcançar uma moral autêntica. Segundo este autor, toda a vivência da culpabilidade, isto é, do pecado, é de carácter neurótico e, por tanto, não tem nenhum sentido²²⁹. Porém, M. Vidal

²²⁶ Cf. Vidal, 98.

²²⁷ Cf. Vidal, 98.

²²⁸ Cf. Castilla, 268.

²²⁹ Cf. A. Hesnard, *Morale sans peché* (Paris, 1954).

apresenta como conveniente a posição de Castilla del Pino, que vê uma função e um sentido na vivência do pecado. Castilla del Pino expressa esse sentido de seguinte modo.²³⁰

- a) A culpa e a vivência da culpa têm uma economia dentro da pessoa. Depende da integração da mesma no universo dos valores, da segurança ao valor da praxis humana, fazendo-a responsável e introduz a pessoa na realidade;
- b) O pecado e a vivência do pecado são mecanismos que ajudam a pessoa a denotar a desintegração (psicossocial, ética ou religiosa). Por detrás da ação culpável, sobrevive o pesar pela perda, maior ou menor, que acontece na integração do sujeito da ação dentro da comunidade onde ela tem lugar.
- c) Antes da execução das ações, a necessidade de não ser culpável responsabiliza o sujeito. Mas, depois de cometida a ação que atenta contra o valor ou contra a integração do sujeito, surge a necessidade do sentimento de pecado, para que desapareça essa desintegração. Com efeito, desde que o problema não esteja resolvido, aparece com nitidez na consciência. Tudo isto leva-nos a admitir que a persistência na consciência da má ação, levará a solucionar o problema.²³¹

3.6.2.3 Normalidade e anormalidade na vivência do pecado

A função da vivência da culpabilidade dentro da anomia do psiquismo, pode realizar-se ou não se realizar. Isso depende do modo normal ou anormal da vivência de culpa. Neste último caso, a vivência da culpabilidade não se opõe ao serviço da recuperação do equilíbrio mediante a reparação; alimenta-se a si mesma e constitui-se um fim para o sujeito.

Tendo em conta que a vivência da culpabilidade se mede pela sua normalidade psíquica, é importante assinalar os traços patológicos e os traços normais:

a) *Características patológicas*

A vivência de pecado, muitas vezes, converte-se em si mesma numa vivência neurótica, que pode ter como ingrediente específico: a obsessão, que ocupa todo o âmbito da consciência, fazendo com que o sujeito viva «de» e «para» a culpa; a agressividade, quando a autocensura ou sentimento de indignidade orienta a vida psíquica «contra» si mesmo, levando o sujeito a uma autopunição e até um processo de autodestruição; angústia, quando se desorbita o caráter

²³⁰ Cf. Castilla del Pino, *La culpa*, 123-196.

²³¹ Cf. Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 100-101.

«irreparável» da falta e se «fixa» a vivência para trás (querendo viver a impossibilidade) e para frente (lançar a consciência para um vazio absoluto).²³²

Outras vezes, a vivência do pecado comporta uma série de reações descontroladas da vida psíquica, provocando uma mudança patológica na vivência do tempo (do passado, do presente e do futuro), do espaço e da vida neurovegetativa (sonho, apetite, sede etc).

A anormalidade na vivência do pecado, manifesta-se nas alterações psicóticas que sofre a consciência como: a depressão, que nasce da hiperestesia da dor moral e leva a uma exagerada consideração da indignidade moral; a psicose maníaca, que é elevação do tom vital e diminuição dos mecanismos de autocontrole; a paranoia, que é projeção da consciência moral fora do sujeito.²³³

De um modo concreto, convêm chamar a atenção para determinadas tendências morbosas, que, desde o ponto de vista da higiene mental, podem afetar a prática sacramental da confissão como:²³⁴ O narcisismo frequente em pessoas de muita prática religiosa; a magia, que entende o perdão como algo irracional; a repressão, mediante a formação de ideais morais abstratos inalcançáveis.

b) Estrutura normal da vivência da culpabilidade

A vivência da culpabilidade terá o seu sentido e a sua coerência se realizar de um modo correto, a função que tem dentro de toda a realidade complexa da culpabilidade ético-religiosa.

M. Vidal, citando Carlos Castilla, resume a normalidade e a coerência da vivência da culpabilidade, nas seguintes afirmações, que, por sua vez, também expressam outras características da estrutura normal da culpabilidade na sua instância de subjetivação.

O objetivo ou a meta da vivência do pecado, é a superação da práxis inadequada e a adoção de uma nova práxis que acerta sobre a realidade. «Numa palavra: é preciso fazer com que a pessoa adquira a consciência da sua realidade, da sua culpa e da sua responsabilidade, de

²³² Cf, Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 102.

²³³ Cf. Engelhardt, *Aspecto psicológico de la culpa*. Renovación y pastoral de la confesión (Madrid, 1971), 21-22.

²³⁴ Cf. Andrés Tornos, *Perspectivas psicológicas de la celebración de la Penitencia: «Para renovar la Penitencia y la Confesión»* (Madrid, PPC 1969), 115 ss.

maneira que as decisões imediatas se levem a cabo, no pleno exercício do sentido do que o real é para ele».²³⁵

Este objetivo só se consegue se a vivência da culpabilidade conduzir o sujeito a uma forma autêntica de arrependimento, que se traduz na reparação.

Só aquele que se sente capaz de fazer, e vê a si mesmo fazendo de outro modo, pode objetivar o passado; isto é, ser-lhe visível como tal passado, como aquela etapa da sua própria existência que lhe depara não outra coisa, senão o saber sereno sobre o dever fazer em cada momento.²³⁶

Segundo M. Vidal, só cumprindo todos esses requisitos, podemos falar de uma subjetivação coerente da culpabilidade ético-religiosa.²³⁷

3.7. Novas perspectivas na definição do pecado

A conceptualização do pecado no mundo secularizado, deve ter em conta em primeiro lugar, a dimensão personalista, que resulta da influência da Sagrada Escritura e da abertura da teologia às ciências humanas. Partindo desta orientação, o pecado situa como um «não» que o homem diz e faz. Um «não» a Deus pessoal, um «não» ao homem, um «não» à comunidade e um «não» à própria vocação histórico-cósmica.²³⁸

A dimensão eclesial parece como um caminho pertinente na definição do pecado. Preparado por uma teologia anterior de eclesialidade, foi decisivo no resgate desta dimensão, ao reconhecer a presença de pecado como uma ferida no corpo da Igreja (LG, n. 8, 11).

Um dos sinais da reviravolta, na conceptualização do pecado é a insistência particular nas consequências que acarreta para o homem. Eraldo Quarello fala de pecado como uma «divisão do homem em si mesmo» e duma «deformação humana».²³⁹

As consequências do pecado para o homem, aparecem explícitas no número 13 da *Gaudium et Spes*, o pecado cria no homem uma tendência para o mal e acarreta muitos males, desvia o homem do fim último, rompe a harmonia no seu interior, criando divisão e luta no seu

²³⁵ Carlos Castilla, 273.

²³⁶ Carlos Castilla, 276.

²³⁷ Cf. Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 104.

²³⁸ Cf. Peteiro, *Pecado y hombre actual*, 368-375.

²³⁹ Eraldo Quarello, *L'amore e il peccato*, (Bolonía, 1971), 37-38.

coração, é mais forte que o homem e o escraviza, rebaixa o homem e não o permite conseguir a sua plenitude.

3.7.1 Uma definição de pecado no mundo secularizado

Ao longo da história da teologia, o pecado foi conceitualizado no contexto duma mentalidade sacralizada. Essa mentalidade sacralizada não é sinónima de mentalidade cristã. Ela caracteriza-se pela insistência nos fatores religiosos, colocado a partir cima, desvalorizando a dimensão ética e intramundana da mesma, isto é, sacralização da ordem moral, preponderância da visão clerical e cultural em detrimento da visão profética.²⁴⁰

M. Vidal, por sua vez, propõe uma nova conceitualização do pecado dentro da mentalidade secular, que aparece como um caminho possível para chegar ao homem de hoje. Toma como ponto de partida, a distinção entre duas dimensões possíveis, dentro da realidade do pecado: a dimensão ética e a dimensão religiosa.²⁴¹

A «*dimensão ética*» situa o pecado numa perspectiva horizontal, sem referência à transcendência. Ela constitui do ponto de vista subjetivo, a responsabilização da pessoa no mal moral. Nesta dimensão não há uma referência ao mal absoluto, mas ao mal moral. O mal moral existe, na medida em que uma vontade humana introduz no mundo a negatividade e na medida em que se acresce ao mal absoluto. Do ponto de vista objetivo, a dimensão ética do pecado concretiza-se no contravalor que origina o comportamento pecaminoso. O pecado ético enquanto conteúdo, é a alienação do mundo humano.²⁴²

A «*dimensão religiosa*» constitui um horizonte de compreensão, que se abre a partir da aceitação da transcendência para assumir a seriedade do comportamento ético pecaminoso. Do ponto de vista subjetivo, esta dimensão entende-se em relação com uma consciência moral que não é só «moral», mas também, é ao mesmo tempo «religiosa». No cristianismo essa dimensão concretiza-se na abertura da consciência moral autónoma à fé em Cristo, enquanto revelador de Deus e vivido no seio da comunidade eclesial.²⁴³

A tradição teológica, em geral, aceita a existência duma dupla dimensão no pecado. Porém, não é claro a possibilidade de considerar as duas dimensões separadamente. Para uma

²⁴⁰ Cf. Häring, *Pecado y secularizacion*, 17-19.

²⁴¹ Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 150.

²⁴² Vidal, 150.

²⁴³ Cf. Vidal, 150.

mentalidade sacralizada é inconcebível uma ordem humana autónoma e livre da referência direta e explícita ao religioso. Contrapondo essa ideia recorrente, M. Vidal acredita que é necessário incorporar à teologia do pecado os atuais pontos de vista sobre a autonomia do humano, sobre a coerência de um humanismo não cristão, sobre a possibilidade de uma ética laica e sobre o específico da ética cristã. Para fundamentar esta posição, apoia-se nas afirmações J. Girardi.²⁴⁴

- a) A partir da autonomia do profano, pode-se falar duma ordem moral social e pessoal apoiado no homem prescindindo de Deus: «o crente pode dar a sua aprovação a este apoio e, por conseguinte, à autonomia da moral, na medida em que admite que num universo religioso, o homem é um valor em si mesmo, e não somente em virtude da sua relação com Deus».²⁴⁵
- b) O crente, ao encontra-se com a doutrina moral sem referência alguma a Deus, não pode deixar de admitir a atuação de Deus na generosidade moral dos homens comprometidos. Se é possível uma moral sem a consciência de Deus, não é possível uma vida moral sem a presença operante de Deus.
- c) Um crente pode admitir os fundamentos humanos da moral, mas esses fundamentos conseguirão um novo apoio, a abertura do homem à ascendência. «Entre os dois apoios há um salto qualitativo. No entanto, ainda que o segundo é de longe superior ao primeiro, nem por isso suprime o seu valor, pelo contrário, implica-o».²⁴⁶
- d) «A autonomia do homem proporciona à moral laica, um fundamento doutrinário válido, que exige uma elaboração dentro do contexto da antropologia. Partindo desse pressuposto, podem-se assentar as bases duma civilização e de uma história, que não deverá ser formalmente religiosa ou ateia, mas que deve ser simplesmente humana. Sobre esta base poderá ser pensada num diálogo e numa celebração entre os crentes e não crentes, que ficarão abertas a umas perspectivas mais ou menos amplas».²⁴⁷
- e) A autonomia do profano em relação à ordem religiosa, não deve colocar-se nem em termos de «deísmo» (justaposição de duas realidades que se excluem mutuamente na ocupação de um único posto), nem em termos de «ateísmo» (luta dessas duas realidades como incompatíveis internamente). É necessário aceitar a diferença e a

²⁴⁴ J. Girardi, *Reflexiones sobre el fundamento de una moral laica*: I. c, 195-223.

²⁴⁵ Girardi, 216-217.

²⁴⁶ Girardi, 218.

²⁴⁷ Girardi, 220-221.

originalidade dos dois níveis axiológicos e ontológicos. «Não se trata, portanto, de opor ou de justapor uma moral laica, que pode e deve ser assumida integralmente pelo crente, dentro do contexto mais amplo da sua experiência religiosa.»²⁴⁸

As orientações acima descritas colocam-nos perante a possibilidade duma culpabilidade ética. Assim sendo, um não crente, desde que aceite os valores morais, apenas descobre a dimensão ética da culpabilidade, enquanto forma de desintegração das relações humanas e do mundo humano.

3.7.2. Uma dupla dimensão de pecado para o crente

No contexto do cristão, o pecado é vivenciado numa vertente religiosa, isto é, perante Deus. Antes de se sentir pecador perante o seu semelhante, o cristão sente-se pecador diante de Deus. Esta dupla dimensão encontra a sua razão de ser no mandamento novo do amor: «amarás o Senhor teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu entendimento. Este é o maior e primeiro dos mandamentos. O segundo, semelhante a este é: amarás o teu próximo como a ti mesmo (Mt 22, 37-40). Esta passagem ajuda-nos a fazer, como que uma síntese da culpabilidade humana no crente, onde a dimensão ética e a dimensão religiosa se encontram. De facto, não é possível compreender a dimensão religiosa do pecado, sem a dimensão ética, nem se pode compreender a dimensão ética no contexto da fé, sem a vertente religiosa.»²⁴⁹

A compreensão e a vivência do pecado exclusivamente através de categorias religiosas, torna-se supranaturalista e alienante, fechada em si mesma. Por outro, a consideração intramundana da culpabilidade, implicaria a eliminação de toda a transcendência e, portanto, tal vivência do pecado levaria a uma marca de «incoerência» numa pessoa para a qual tem alguma importância o dinamismo da fé.²⁵⁰

A vivência do pecado a partir da fé, faz uma síntese entre a afirmação do conteúdo moral e do horizonte transcendente religioso, enquanto dois mundos que se relativizam e se complementam. A fé ajuda a culpabilidade a encontrar a sua raiz e coerência. «A linguagem religiosa altera profundamente o próprio conteúdo da consciência do mal. Na consciência

²⁴⁸ Girardi, 221.

²⁴⁹ Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 154.

²⁵⁰ Vidal, 154.

moral, o mal é essencialmente transgressão. De facto, a maioria dos homens piedosos continuam a vivenciar o pecado nessa perspectiva».²⁵¹

Porém, ainda que se reconheça a possibilidade duma compreensão correta da dimensão ética sem referência ao religioso, M. Vidal reconhece, que é na abertura à transcendência religiosa, onde a culpabilidade ética se descobre e se encontra a si mesma com todo o sentido trágico e com toda a carga do mal.²⁵²

No reconhecer-se pecador, o homem enfrenta o próprio Deus: «pequei contra vós, só contra vós» (Sl 50,6). Essa expressão não é apenas juízo condenatório, é, ao mesmo tempo, invocação. A confissão religiosa do pecado é o começo da restauração; é a rutura com o remorso infrutífero ancorado melancolicamente no passado, é o antecipar da alegria da reconciliação pela força de Cristo presente na Igreja.

A dimensão religiosa, por sua vez, também precisa do rosto da ética para encarnar-se na sinceridade e na humildade. O crente necessita duma consideração moral para assumir a seriedade do pecado e a seriedade da conversão, que deve traduzir-se numa mudança que repare a desintegração operada no mundo humano. Sem a consciência moral do mal, o crente alienaria a sua responsabilidade, num mundo de faltas míticas e supranaturalistas. A dimensão ética faz com que a fé veja o mal, não no absoluto do religioso, mas na debilidade de uma liberdade frágil e na contingência de um mundo que nunca pode ser entendido como o absoluto e o definitivo. Assim, a ética faz com que a religião adote um rosto mais humilde na compreensão e na vivência da culpabilidade.²⁵³

A definição teológica de pecado encontra na síntese das vertentes ética e religiosa da culpa, não só o ponto de partida, mas o ponto de chegada. O trabalho da Teologia Moral deve ir no sentido de libertar a noção e a vivência de pecado das garras unilaterais do moralismo e da religião, do «horizontalismo» e do «verticalismo», ou da «imanência vazia» e da «transcendência alienada».

Para conceptualizar o pecado do ponto de vista cristão num mundo secularizado, M. Vidal defende a pertinência dum caminho de baixo para cima, isto é, da vertente humana para

²⁵¹ Paul Ricoeur, «Culpa, ética y religión», *Concilium*, 56 (1970), 344.

²⁵² Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 155.

²⁵³ Vidal, 155.

assumir a partir daí a transcendência, e não de cima para baixo. Contudo tanto uma opção como outra não invalidam a necessidade de síntese.

Para M. Vidal o específico cristão na teologia do pecado, é o *horizonte de compreensão* onde é colocada na culpabilidade humana. Esse horizonte abre-nos às perspectivas escatológicas, eclesiais e cristológicas. O pecado fica valorizado na sua dimensão mais profunda. Mas, ao mesmo tempo, o pecado recebe a superação da salvação. A confissão do pecado diante de Deus que se revela em Cristo, é uma resposta ao chamamento à salvação que se realizará na reconciliação. Deste modo, a teologia do pecado culmina numa teologia da conversão e da reconciliação.²⁵⁴

3.7.3 Uma conceptualização do pecado num mundo secularizado

Tendo em conta o contributo da Sagrada Escritura e o modo de ser do homem de hoje, apresentaremos, para finalizar o nosso trabalho, alguns traços que devem caracterizar a apresentação do tema num mundo secularizado. Assim, uma apresentação adequada deve ser:

a) Integral

O pecado é uma realidade pluridimensional. Negligenciar alguns dos seus aspetos seria deformar o conceito bíblico do mesmo. A Sagrada Escritura apresenta-nos o pecado como uma realidade multifacetada, facto, que é provado pela riqueza de vocabulário. Por isso, uma interpretação integral passa pela análise da situação de pecado, no qual vive a humanidade, e a partir daí, identificar essa força do mal que contamina a história de todos os séculos. Com isso, é possível constatar a existência duma tensão e duma luta interior entre o bem e mal.

O pecado está relacionado com a natureza pluridimensional da vocação do homem no mundo. Neste enfoque histórico-vocacional, o pecado apresenta várias dimensões: religiosa, ética, pessoal, comunitária e eclesial.

b) Personalista,

Toda história da salvação pode ser interpretada a partir de um esquema de relações interpessoais. Tendo em conta esta conceção da vida cristã, o pecado reside na recusa de Deus

²⁵⁴ Cf. Vidal, 158.

e do seu amor. É uma tomada de posição consciente, voluntária e livre da pessoa humana contra um Deus pessoal que amou primeiro e continua a amar. O pecado é a negação da fé; pecado e fé estão na relação inversa. O papel da Igreja é ajudar o indivíduo a adentrar em si mesmo e descobrir as consequências do pecado. Por outro lado, é pertinente uma análise da experiência do perdão, impregnada da alegria do retorno ao caminho reto, à felicidade, a si mesmo, à verdade. Situado na perspectiva pessoal, como algo que nasce da pessoa e que afeta o indivíduo concreto, o pecado deixa de ser teoria e adquire uma seriedade impressionante. Neste sentido a moral aparece com um programa de autorrealização do batizado. A luta contra o pecado é como uma libertação do homem e um esforço de fidelidade à vocação humana.

c) Existencial

Para evitar muitos equívocos no discernimento das situações de pecado, é necessário, da parte da Igreja, uma abordagem acerca do pecado que seja concreta e existencial. É urgente uma hermenêutica do pecado com categorias atuais, de forma que a mensagem resulte inteligível e convincente. Elaborar uma visão do pecado encarnada na vida concreta dos homens, nos seus afazeres diários, em contacto com a experiência de cada dia. É preciso que a teologia toque a terra e não fique nas formulações abstratas. Uma linguagem distinta da casuística, que interpele o homem secular no seu léxico. Podemos até ariscar me falar na possibilidade de secularizar o modo de falar do pecado, sem negar a dimensão religiosa do mesmo, que impregna todas as situações da vida.

d) Otimista.

A reflexão sobre o pecado, colocado no contexto da história da salvação e da redenção operada por Cristo, será necessariamente otimista, porque o protagonista desta história é o próprio Deus. O Deus da promessa e da esperança, princípio e fim de todas as coisas. O pecado aparece na história da salvação, como uma realidade concreta e real no mundo e nos indivíduos, mas como algo definitivamente superado segundo a promessa.

Neste dinamismo, o Sacramento da Penitência aparecerá como celebração da nossa páscoa de ressurreição, onde já não contarão as listas detalhadas dos pecados, porque a confissão dos pecados será simplesmente a expressão da nossa condição concreta e pessoal de pecadores que se reconhecem como tal, e se aproximam da Igreja para receber o perdão de Deus; um encontro com Cristo ressuscitado. A pastoral do pecado e da penitência, deveria

situar-se nesta perspectiva construtiva e otimista da esperança escatológica, que é a perspectiva do Evangelho.

Conclusão

Chegamos ao fim do nosso trabalho, que teve como objetivo principal responder a seguinte pergunta: como falar de pecado ao homem de hoje? Essa pergunta pede com urgência a conceptualização do pecado num mundo secularizado. Para isso, decidimos fazer um percurso da Teologia Moral Casuística à Teologia Moral Renovada, impulsionado pelo Concílio Vaticano II, fazendo uma síntese enriquecedora com a perspectiva de Marciano Vidal.

No primeiro capítulo, analisamos o conceito de pecado na Teologia Moral Casuística. Na nossa abordagem vimos que a Moral Casuística foi, por um lado, um ponto de chegada de um conjunto de fatores, que muito contribuíram para que ganhasse a sua autonomia como ciência no seio da teologia. Desses fatores destacamos: os Livros Penitenciais, que eram a expressão do regime de Penitência Tarifada e as Sumas dos Confessores, que representam o regime de penitência individual implantada no IV Concílio de Latrão; o Nominalismo, com sua conceção individualista, voluntarista e legalista da ética; o Renascimento Tomista do século XVI, que teve um papel importante na afirmação da Teologia Moral como ciência autónoma no âmbito da teologia; por fim, as disposições saídas do Concílio de Trento sobre o Sacramento da Penitência, que configuram uma moral orientada à praxis penitencial. Por outro lado, foi um ponto de partida para uma conceção moral, centrada nos atos isolados do individuo em vez da pessoa, e voltada para o Sacramento da Penitência.

No contexto da moral casuística retivemos duas definições de pecado. A primeira: pecado como ação com advertência e consentimento contra a lei. Esta definição, situa o pecado na perspectiva de uma moral de atos, com ênfase especial na voluntariedade e liberdade. Destaca a referência à norma e à lei, como fonte da moralidade. A segunda: pecado, como ofensa e dívida em relação a Deus. Esta definição, pode acarretar, por um lado, o risco de colocar Deus ao nível do homem, como se fosse possível ao homem causar-se algum dano e por outro, o pecado fica enquadrado nos esquemas jurídicos de «dívida» e de «reparação». Estas definições em si mesmas não traduzem a riqueza e a essência duma definição cristã de pecado, do qual a Sagrada Escritura é testemunha. Por isso, concluímos que a definição casuística de pecado é inválida para uma conceptualização de pecado num mundo secularizado, isto é para o homem de hoje.

No segundo capítulo, tratamos de analisar o conceito de pecado na Teologia Moral Renovada. Começamos destacando um conjunto de acontecimentos que antecederam o Concílio Vaticano II, e contribuíram para a renovação da Teologia Moral.

O processo de renovação da Teologia Moral, deu os primeiros passos no século XIX, impulsionado pelo movimento de renovação bíblico e patrístico e foi consolidando na primeira metade do século XX. Bernard Häring, foi uma figura de destaque neste processo, com a sua obra “*A lei de Cristo*”, que foi o primeiro manual a levar à prática as tendências renovadoras da Teologia Moral. Como o próprio título diz, o ponto de partida da ética cristã é Cristo, que nos torna participantes na sua vida e nos chama ao seguimento. Também apresenta o esquema “chamada-resposta” como o princípio organizador de todos os elementos do comportamento moral cristão. Assim as realidades básicas da vida moral cristã adquirem uma dimensão nova: o personalismo cristão e o seguimento de Cristo, que estavam ausentes na Teologia Moral Casuística.

Nessa abordagem, apresentamos o Concílio Vaticano II como ponto de chegada de todos os esforços de renovação que o precederam. Partindo daí, foi um terreno propício para a Renovação da Teologia Moral. Esse favorecimento concretiza-se no número 16 da declaração *Optatam Totius*, que afirma a necessidade de aperfeiçoar a Teologia Moral, com uma exposição científica, com a inspiração na Sagrada Escritura, a sua função primeira que é revelar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a obrigação de dar frutos na caridade para a vida do mundo.

A conceitualização do pecado no contexto da Moral Renovada, destaca a importância de uma reconsideração dos contributos da Sagrada Escritura. Por isso, achamos conveniente fazer uma aproximação ao conceito de pecado na Sagrada Escritura. Nessa abordagem, vimos que, no contexto da revelação, o pecado aparece com uma tripla dimensão. A dimensão religiosa, enquanto realidade perante Deus; a dimensão intra-mundana, como resultado de situações concretas vivenciadas através da fé, dentro da história humana; e a dimensão comunitária, uma vez que as suas consequências, além de afetar o indivíduo, afetam a comunidade.

Fundamentando a moral cristã no seguimento de Cristo, que se concretiza na resposta do homem ao chamamento de Deus à santidade, o pecado representa tudo aquilo que nos afasta de Cristo e do seu reino, isto é, uma opção por tudo aquilo que não é Deus. Assim, o conceito de pecado na Sagrada Escritura, não se reduz a uma simples transgressão da lei, regra ou norma, como vimos da Moral Casuística.

Depois de analisar o pecado na Sagrada Escritura, analisamos o mesmo conceito no Magistério da Igreja pós-conciliar, que compreende alguns documentos como: a exortação apostólica sobre a Reconciliação e a penitência (1984), o novo Catecismo da Igreja Católica (1992) e a encíclica *Veritatis Splendor*. Nestes documentos destacamos como novidade a

crescente valorização do fator antropológico na abordagem do tema em questão. O pecado é apresentado como parte do drama humano. Como o ser humano não se redime a si mesmo, Cristo aparece com aquele que redime e salva. Ainda que o pecado faça parte da vida, a graça tem sempre a última palavra.

No terceiro capítulo, procuramos responder à pergunta que levantamos no princípio, apoiando na perspectiva de Marciano Vidal, cujo a vida e a obra, se confundem com os esforços de renovação da Teologia Moral depois do Concílio Vaticano II. Depois de apresentar os traços da sua vida, do seu percurso acadêmico e das suas obras, procuramos compreender a abordagem que faz do tema em questão, tendo em conta o nosso objetivo.

Vimos, em primeiro lugar, que M. Vidal, apresenta como proposta de fundamentação da ética teológica a “Autonomia teónoma em chave de libertação”. Com esta proposta, apresenta a moral cristã, como campo privilegiado, onde se podem realizar as convergências benéficas da “racionalidade” e da “fé”, da atitude ética e da convicção religiosa, do mundo secular e do universo religioso. Ao mesmo tempo, ressalta a possibilidade e até a necessidade de integrar o modelo de ética da autonomia teónoma com o modelo de ética da libertação. A libertação é o horizonte ético-religioso da existência cristã. É nesse contexto que o nosso autor faz a sua reflexão sobre o pecado.

Nesta abordagem seguimos o seguinte percurso. Apresentamos, para começar, os pressupostos sócio-antropológicos para uma pastoral de pecado, onde destacamos algumas características do homem e do mundo, ao qual pretendemos dirigir. Como ponto importante destacamos os vários níveis da culpabilidade humana; as noções incorretas, com destaque para a influência dos resíduos tabuísticos e da mancha na compreensão do pecado e a sua persistência no imaginário de muitos crentes. Essa compreensão errónea de pecado tem dificultado muito a compreensão do verdadeiro sentido do pecado.

M. Vidal apresenta algumas noções corretas de pecado. Com isso, analisa a estrutura e coerência da culpabilidade ético-religiosa, tanto a nível de conteúdo como da vivência. Finalmente, o nosso autor apresenta novas perspectivas na definição de pecado num mundo secularizado, onde destaca três dimensões importantes. A dimensão personalista, que resulta da influência da Sagrada Escritura e da abertura da Teologia às ciências humanas. O pecado, nessa perspectiva, constitui um «não» a Deus e ao homem. A dimensão eclesial, onde o pecado, é apresentado como uma realidade presente na Igreja, com conseqüentes ultrapassam os limites do individual.

Para o homem de hoje, secularizado, que vive num contexto secularizado, M. Vidal propõe uma abordagem que coloca em diálogo a dimensão ética e a dimensão religiosa. Uma conceptualização do pecado numa mentalidade secular e não sacralizada, para chegar a um homem secularizado. Por isso, acredita ser necessário incorporar à teologia do pecado os atuais pontos de vista sobre a autonomia do humano, sobre a coerência de um humanismo não cristão, sobre a possibilidade de uma ética laica e sobre o específico da ética cristã.

A definição teológica de pecado encontra na síntese das vertentes ética e religiosa da culpa, não só o ponto de partida, mas o ponto de chegada. O trabalho da teologia moral deve ir no sentido de libertar a noção e a vivência de pecado das garras unilaterais do moralismo e da religião, do «horizontalismo» e do «verticalismo», ou da «imanência vazia» e da «transcendência alienada».

M. Vidal defende ainda a pertinência de um caminho de baixo para cima, que partindo da experiência humana, abre à possibilidade da transcendência. Neste caso, a fé oferece ao homem, um *horizonte de compreensão* onde é colocada na culpabilidade humana. Esse horizonte abre-nos às perspectivas escatológicas, eclesiais e cristológicas.

Uma apresentação do pecado adequado ao mundo secularizado deve ser: *integral*, que compreende a dimensão religiosa, pessoal, comunitária e eclesial; *personalista*, que concebe o pecado como uma tomada de posição consciente, voluntária e livre da pessoa humana contra um Deus pessoal que amou primeiro e continua a amar; *existencial*, que apresenta uma visão de pecado encarnada na vida concreta dos homens, nos seus afazeres diários, e em contacto com a experiência de cada dia; *otimista*, que coloca reflexão sobre o pecado, no contexto da história da salvação e da redenção operada por Cristo.

Grosso modo, foi este o nosso percurso. Estamos conscientes da complexidade do tema, que ultrapassa os limites de uma abordagem estritamente moral como foi a nossa, e de que ficaram muitas questões em aberto. No entanto, pode servir de base para um trabalho futuro, que pode ser a concretização da compreensão do pecado numa sociedade concreta, como a cabo-verdiana, onde persistem alguns resquícios duma conceção casuística de pecado e alguma confusão deste com o tabú ou com uma mancha, consequência duma evangelização muito rígida moralmente.

Este trabalho contribuiu muito para um enriquecimento humano, espiritual e pastoral, tendo em vista missão que me espera que é o ministério ordenado. Com a leitura de M. Vidal,

redentorista e grande conhecedor do Santo Afonso Maria de Ligório, aprendi a via da benignidade pastoral como caminho oportuno para a pastoral do perdão. Terminei com seguinte citação Paulina “a lei interveio para que avultasse a falta; mas onde abundou o pecado, a graça superabundou” (Rom 5, 20).

Bibliografia

I – Textos de Marciano Vidal

Vidal, Marciano. *A moral cristã no novo Catecismo*. Tradução de Nancy B. de Faria. – Petrópolis: Vozes, 1994.

———, *Cómo hablar de pecado hoy: hacia una crítica del pecado*. Madrid: PPC, 1977.

———, *Moral de Actitudes I, Moral Fundamental*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1990.

———, *Moral de Opção Fundamental e de Atitudes*. Traduzido por João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1999.

———, *Moral del amor y de la sexualidade*. Salamanca: Síguime, 1971.

———, *Nueva moral fundamental, el hogar teológico de la Ética* Bilbao: Desclée, 2000, 474;

———, «Nuevos enfoques y orientaciones en la moral». Em *Moral y Hombre Nuevo*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1969.

———, «Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica Veritatis splendor». *Moralia* 17 (1994): 5-30.

———, «Por qué he escrito una “Nueva” Moral fundamental». *Moralia* 23 (2000): 513-526.

———, «La teología moral, Renovación conciliar y tareas del futuro». *El Vaticano II, veinte años después*, editado por Casiano Floristan e J.-J Tamayo, 201-234. Madrid: Cristiandad, 1985.

II – Documentos do Magistério

Catecismo da Igreja Católica, Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999.

CONCÍLIO ECUMÉNICO TRIDENTINO, Sessio XIV, *De Sacramento Paenitentiae*, in DENZINGER, E., *El magistério de la Iglesia*, Herder: Barcelona, 1963, n.º 1701-1715.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja (21 de novembro de 1964), Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998.

———, Constituição dogmática *Dei Verbum*, sobre a divina revelação (18 de novembro de 1965), Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998.

———, Constituição *Sacrosanctum Concilium*, sobre a Sagrada Liturgia (4 de dezembro de 1963), Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998.

———, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo contemporâneo, (7 de dezembro de 1965), Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998.

———, Decreto *Optatam Totius* sobre a formação sacerdotal (28 de outubro de 1965), Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998.

PAPA PIO XII, Radiomensagem ao Congresso Catequético Nacional dos EUA em Boston (26/10/1946). In: *Discorsi e Radiomessaggi*. VIII. Roma: SAS, 1947, 394.

PAPA PAULO VI, Radiomensagem de Natal de 1966: *Ecclesia* 26 (1966) 2709.

PAPA JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica “Reconciliatio et Paenitentia”*,
Braga: A.O., 1984,

———, *Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*, Lisboa: Rei dos Livros, 1987.

———, *Carta Encíclica Veritatis Splendor*, Porto: Perpétuo Socorro, 1994.

———, *Carta Apostólica Tertio millennio adveniente*, (10 de novembro de 1994), Lisboa: Rei dos Livros, 1994.

III- Estudos

Alvarez Verdes, Lorenzo. *El imperativo cristiano en San Pablo, La tensión indicativo-imperativo em Rom 6*. Valencia: 1980.

Böckle, Franz. «La Morale Fondamentale». *Recherches de Science Religieuse* 59 (1971), 340-341.

Boerwinkel, Feitse. *Hacia una nueva mentalidade. La aceptación de um mundo pluralista*. Salamanca: Síguime, 1968.

Cantalamesa, Raniero. *A vida em Cristo*. São Paulo: Loyola, 2004.

Castilla del Pino, Carlos. *La culpa*. Madrid: Aliança editorial, 1968.

Congar, Yves. «El llamamiento de Dios». *Ecclesia*, 37 (1967), II, 487-505.

Cox, Harvey. *La ciudad secular*. Barcelona: Península, 1968.

Delhaye, Phillippe. «La aportación del Vaticano II a la Teología Moral». *Concilium* 75 (1972): 207-217.

Eichrodt, Walter. *Teología del Antiguo Testamento I*. Madrid: Cristiandad, 1975.

Engelhardt, Christof. «Aspecto psicológico de la culpa». *Renovación y pastoral de la confesión*, Madrid: Cristiandad, 1971.

Farias, Jacinto. «O Sacramento da Penitência», em *Sacramentos: Cura e serviço*, apontamentos escolares para uso privado dos alunos. Lisboa: UCP, 2019-2020.

Fernandez, Aurelio. *Teología Moral I, Moral Fundamental*. Burgos: Facultad Teologia Burgos, 1999.

Fuchs, Joseph. *La moral y la teología moral postconciliar*. Barcelona: Herder, 1969.

———, «Le droit naturel, Essai theologique». *Bibliothèque de teologie. Serie 2, Théologie morale ; 006*. Tournai: Desclée e Cie, 1960.

Gil Spinosa, Maria Isabel. *Conciencia de Pecado y de Culpa*. Bogotá: PUJ, 2013.

Girardi, J. *Reflexiones sobre el fundamento de una moral laica*. Salamanca: Síguime, 1971.

Grelot, Pierre. *Théologie biblique du péché*. Paris: Cerf, 1975.

Häring, Bernard. *La Ley de Cristo I, Teología Moral para sacerdotes y seglares*. Barcelona: Herder, 1968.

———, *Liberdad y fidelidad en Cristo I, Teología Moral para sacerdotes y seglares*. Barcelona: Herder 1981, 68.

———, *Pecado y secularizacion*, Madrid: Perpetuo Socorro, 1974.

Hortelano, Antonio, «Nuevos aspectos de la conciencia moral». *Moral y hombre nuevo*, Madrid: ISCM, 1969, 133-139.

Latourelle, René. *Teologia Ciência da Salvação*. São Paulo: Paulinas, 1981.

Lazure, Noel. *Les valeurs morales de la theologie johannique*. Paris: Cerf, 1965.

Mazzochini, Lucas, Geraldo Borges. *Pecado, Fragmentação do ser humano numa sociedade em mudanças*. Porto Alegre: 2009, v. 39, n. 1, janeiro/abril, 107-125.

Meir, Anton Meinrad. *peccatum mortale ex toto genere suo*. Entstehung und Interpretation des Begriffes. Regensburg: 1966.

Monden, Louis. *Conciencia, libre albedrio, pecado*. Barcelona: Herder, 1968.

Moser, António. *Pecado ainda existe? Pecado, conversão, penitência*. São Paulo: Paulinas, 1976.

O'Connor, Jerome Murph. «Pecado e Comunidad en el Nuevo Testamento». Em *El misterio del Pecado e del Perdon*, editado por Michael Taylor. Santander: Sal Terrae, 1972, 65.

Peteiro, Antonio. *Pecado y hombre actual*. Estella: Verdo Divino, 1972.

Pinckaers, Servais. *Les sources de la Morale Chrétienne*. Paris: cerf, 1985.

Potterie, Ignace de La. *El pecado es la iniquidad (1 Jo 3m4), La vida según el Espíritu*. Salamanca: Síguime, 1967.

Quarello, Eraldo. *L'amore e il peccato*. Bolonia: EDB, 1971.

Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.

Ricoeur, Paul. «Culpa ética y religión». *Concilium* 56 (1970), 335-341.

———, *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trota, 2004.

Román Flecha, José. «Reflexiones sobre la esperanza de la Iglesia». *StLg*, 25 (1984), 89-90.

———, *Teologia Moral Fundamental*. Madrid: BAC, 1994.

Rondet, Henri. *Notes sur la theologie du peché*. Paris: Cerf, 1957.

Ruf, Karl Ambrosius. *Pecado: o que é?* Traduzido por Leo Nicolau Orth. Petrópolis: Vozes, 1978.

Santo Agostinho. *Contra Faustum Manichaeum*, 22, 27: CSEL 25, 621 (PL 42, 418).

Sagne, Jean-Claude. *Péché, Culpabilité, Pénitence*. Paris: Cerf, 1971.

Schnackenburg, Rudolf. *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, I. Barcelona: Herder, 1989.

Soto, José. «Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media». *Hispania Sacra*, 118 (2006), 415.

Thiollier, Marguerite-Marie. *Dicionário das Religiões*. Porto: Perpétuo Socorro, 1990, 335.

Tornos, Andrés. «Perspectivas sociológicas de la celebración de la Penitencia». *Para renovar la Penitencia y la Confesión*. Madrid: PPC, 1969.

Trigo, Jerónimo. «Nota de História da Teologia Moral (séc. XVI- XX)». Em *Dicionário da História Religiosa em Portugal*, org. Carlos Azevedo, Vol. 3: 260 - 265. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

———, «Teologia Moral no Concílio Vaticano II e no período Posterior». *Ética: consciência e verdade.*, Lisboa: UCP, 2001.

Trigo, Tomás. *El debate sobre la especificidade de la moral cristiana*. Pamplona: EUNSA, 2003.

Vereecke, Louis. «Historia de la Teología Moral». Em *Nuevo Diccionario de Teología Moral*. Madrid: Paulinas, 1992, 816-42.

———, «Introducción a la historia de la Teologia Moral». *Estudios sobre historia de la moral*. Madrid: Paulinas, 1969.