

Vocação e Esperança

Diretivas Conciliares para uma Moral Cristã (*)

PROF. DR. JOSEPH FUCHS, S. J.

VOCATION AND HOPE

Norms given by the Council for a christian morality. This article, based on the norms given by the Council in "Opatatam Totius" and "Gaudium et Spes", studies the CHRISTIAN BEHAVIOR in this world, as a consequence of the CHRISTIAN VOCATION and as HOPE for the world. The thought ist gradually developed through four parts:

I. "THE NEW MAN" or "THE NEW MORALITY?"
The central theme of the christian morality and of its announcement, based on the gospel, on the example of Christ and on the documents of the Council, consists in the transformation of the "old man" into the "new man": consists in the christian vocation and not in the amount of laws and norms ("new morality"). This transformation made possible through grace, accepted by the free human-decision, will produce good works and humanize the world. The doctrine of the distinction between good and evil is given its right place.

II. "HUMAN MORALITY" or "NEW MORALITY"?
The "new man" brings within himself a "human morality" or a "new morality"? It is demonstrated in which meaning and why the doctrine of christian morality is in its roots a moral doctrine which is "truly human". It is shown which are the main contributions (and also the limitations) of the gospel for this christian moral doctrine, in order to form a correct "conviction" (necessary for the moral activity) and for the behavior of the christian in building up the world. The function of the gospel, as a criterion, together with the human experience and the professional competence, in order to judge the right behavior, is studied. The light brought by the gospel doesn't avoid all the incertainties and differences of opinions in the ethic avaliations concerning the behavior of today's world. The christians live the behavior truly human as an expression of their faith, love and their following Christ.

III. STATIC OR DYNAMIC UNDERSTANDING OF THE MAN?
The dynamic understanding of man and world, the ever faster transformation of reality brings forth changes of attitude and behavior among men, as the Council itself recognizes it. This doesn't mean that

(*) Os originais em alemão do presente artigo foram enviados à Redação pelo autor e foram traduzidos para o Português pelo Prof. P. Silvino Arnold, S. J.

everything can and has to change necessarily, because, as we know, there are unchangeable realities.

IV. CONSCIENCE OR OBJECTIVE LAWS? In this last part the text of "Gaudium et Spes" is deeply studied (No. 16), as far as it refers to conscience and objective laws, in order to discover the correct human behavior. The explanations and thoughts about "conscience" and "objective laws", as fountains of the moral knowledge for the concrete action, underlines objectively the role of "conscience" that can never be substituted, to which are integrated the "objective laws".

A Teologia Moral pós-conciliar tomou conhecimento e procurou dar a devida atenção à exigência que o Concílio faz de uma renovação da Teologia Moral, expressa no decreto sobre a formação sacerdotal (1). Antes do Concílio não poucos teólogos moralistas se mostravam, em princípio, céticos frente às diversas tendências, que se empenhavam por uma "cristianização" da Moral, respectivamente por uma Moral "cristológica" ou "cristocêntrica"; entretanto, alguma coisa mudou. Tema número um da Teologia Moral é a transformação pela graça e a vocação em Cristo. Tudo o mais — culto de Deus, obras de caridade, organização do mundo — é fruto desta transformação e vocação — nada mais, nada menos.

A pergunta "de que maneira a vocação cristã pode e há de produzir frutos na organização do mundo de hoje e de amanhã?" é o tema de um dos documentos mais característicos do Concílio, a saber, a constituição "Gaudium et Spes", sobre a Igreja no mundo de hoje.

Nele o Concílio tratou, embora apenas numa primeira e fragmentária tentativa, questões que precisamente nestes últimos anos se tornaram problemas candentes para os cristãos no meio do mundo. Trata-se em grande parte de questões da Teologia Moral: que ação podemos esperar do cristão neste mundo, e por isso mesmo acerca deste mundo, como fruto da vocação cristã? Não se trata apenas de uma questão de obrigação cristã, senão de uma questão de esperança para o mundo.

O Concílio endereçou, na "Optatam Totius", à Teologia Moral o convite de renovar-se. Com isso assumiu uma tendência, que se vinha preparando há decênios. Nas exposições da "Gaudium et Spes" tentou dar uma primeira resposta a problemas que estavam surgindo e que hoje nos preocupam. A Teologia Moral terá, pois, de tomar em consideração ambos os documentos conciliares.

Em outra ocasião já tivemos a possibilidade de manifestar-

(1) "Consagre-se cuidado especial ao aperfeiçoamento da teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela doutrina da Sagrada

Escritura, evidencie a sublimidade da vocação dos fiéis em Cristo e sua obrigação de produzir frutos na caridade, para a vida do mundo" (Optatam Totius, 16).

nos, ao comentar a passagem correspondente da "Optatam Totius", a respeito de diretivas conciliares para a renovação da Teologia Moral (2). No presente artigo vamos basear-nos em ambos os documentos do Concílio: conduta cristã (moral) neste mundo, como fruto da vocação cristã e como esperança para o mundo, — vocação e esperança.

I. HOMEM NOVO OU MORAL NOVA?

A intenção do Concílio, formulada em "Optatam Totius", é clara. Os padres conciliares desejam uma Teologia Moral, cujo objetivo principal não seja a multiplicidade de leis e obrigações, mas sim a sublime vocação dos fiéis em Cristo. Uma separação das disciplinas teológicas, que porventura coloca a vocação cristã como tema central da Dogmática, mas não da Teologia Moral, só pode logicamente levar a um equívoco, a uma falsa compreensão da Teologia Moral e da moralidade cristã. Uma Teologia Moral, que visasse em primeiro lugar à codificação de preceitos morais, e não à compreensão da vida cristã, como vocação em Cristo, não faria justiça à sua tarefa essencial.

O Concílio emprega o conceito da vocação divina e cristã repetidas vezes e em diversos documentos. O conceito de vocação é muito familiar ao Antigo e Novo Testamento, muito

mais do que ao homem de hoje, talvez devido a uma compreensão do homem e do mundo, culturalmente condicionada. Por vocação entende-se sempre a iniciativa do amor de Deus para com o homem; entende-se igualmente a atividade de Deus no coração do homem, — de tal maneira que este se abre ao chamamento de Deus para lhe dar livremente a sua resposta. Tal chamamento significa redenção para o homem caído, a salvação. Pois, somente, por meio da transformação interna do coração egocêntrico do homem, por cuja conversão (operada pela graça) do fechamento em si mesmo à abertura total para Deus, torna-se possível a comunhão com Ele, como foi instituída por Cristo: a salvação.

Esta maravilha, que nós, homens, nos deixemos admitir radicalmente na comunhão com o Pai, que portanto Deus em Cristo nos chame e opere em nós a aceitação da vocação, que Ele continua e eficazmente nos convida a sairmos do nosso orgulhoso autofechamento para nos entregarmos à comunhão com Ele, — contra todas as tendências egoísticas de nosso eu —, esta maravilha há de ser o tema central da Teologia Moral cristã. É preciso explicar teológica, antropológica, psicológica, ética e pedagogicamente o que isso significa. É preciso mostrar que tal chamamento nunca nos é dirigido apenas de modo global e abs-

(2) J. FUCHS, *Theologia moralis perficienda: votum Concilii Vaticani II*, em *Periodica de re morali, canonica*,

liturgica 55 (1966) 499-548. Em alemão, J. FUCHS, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Freiburg/Br. 1967, p. 9-61.

trato, mas sempre nos é apresentado já em formas concretas, categorias de como portar-nos em meio a nosso mundo concreto e categorial de homens. Talvez se compreenda por si que seja possível constituir formas de comportamento intramundano e intra-humano, que são capazes de exprimir a abertura de amor para com o Deus da Criação e da Redenção, como igualmente formas que não são capazes de exprimir a abertura de amor. Tais maneiras de comportamento podem ser formuladas "de modo geral" como princípios e normas. Podem também ser compreendidas como exigência concreta e propriamente ética da realidade individual concreta, que jamais são enunciados **totalmente** por princípios e normas, mas que também não podem estar em contradição com os mesmos. Trata-se da exigência ética que, — quando a queremos compreender até o seu último elemento do exercício interno e externo da atividade humana —, está sempre sob a dinâmica não só do que acontece externamente, senão também do crescimento pessoal e do estímulo da graça. Não se deve, porém, esquecer que imperativos morais são sempre versões categoriais, com isso também portadores da vocação do "homem em Cristo" — na totalidade de sua pessoa.

Consideramos, por isso, como objetivo primário do anúncio da moral cristã não uma **moral nova** — entendida em sua materialidade — mas o **homem novo**. O que a humani-

dade tinha de esperar de Cristo não era um novo código de moral, mas redenção, transformação do homem velho no homem novo, do homem egoísta no homem do amor filial ao Pai. A missão de Cristo não foi em primeiro lugar ensinar aos homens como distinguir cada uma das boas ou más obras em particular, mas sim redimi-los, torná-los "homens do Reino". Cristo não tinha de dar um ensinamento moral, mas tinha de citar um homem, que como "fruto" de sua transformação de sua "novidade", produz boas obras (Jo 15, 3-5; efr Gal 5, 22). Também o sermão da montanha não apresenta uma moral nova, no sentido de uma moral elevada acima de todo e qualquer moral (genuinamente) humana. Aliás, o "novo" não está em oposição ao "(genuinamente) humano", mas apenas ao "velho". Velho e novo não se referem a ensinamentos morais, mas ao homem, — ao velho fechado em seu orgulho egoísta e ao novo aberto no amor à doação. No sermão da montanha, mostra-se de que será capaz (caso a situação o exija) o homem novo, o homem do reino, exatamente como fruto de sua novidade, e isto em oposição ao velho homem, ao qual, em seu fechamento, tal conduta não é compreensível nem familiar. Se, porém, se trata do homem velho e do homem novo, então trata-se igualmente da efetiva moralidade do homem velho e do homem novo, e não de uma doutrina nova, — cristã —, e de uma doutrina velha, — apenas

(genuinamente) humana —, sobre as boas e más ações. Cumpre, porém, não perder de vista que as “boas obras” de uma genuína moral não podem ser entendidas apenas como expressão de uma boa índole humana, senão como expressão do amor filial ao Pai, capaz de vencer o egocentrismo do homem caído.

Evidentemente a doutrina sobre a distinção concreta entre boa e má conduta não deve ser banida da Teologia Moral. Mas é preciso evitar que ocupe um lugar que não lhe compete, que ela não desloque para a periferia o tema central de uma moral cristã. A questão, o que é concretamente bom ou mau, é sem dúvida de grande importância, também para o cristão, principalmente porque, enquanto vive na carne, ainda não possui a graça e a redenção de maneira definitiva e em plenitude, quer dizer, quê sempre está também sob o poder de tendências egoísticas. Quem lê o Evangelho, porém, não tem a impressão de que a mensagem moral de Cristo consista numa nova ética, mas sim numa vocação total e eficaz para a novidade do homem “do Reino”. Será que a preocupação da Teologia Moral, — e não raro também da Igreja oficial —, não foi muitas vezes demasiado unilateralmente um esforço por dar normas certas e por evitar erros, — é claro por causa de sua importância para a organização da vida da comunidade eclesial e da sociedade humana? Será que o verdadeiro objetivo de Cristo,

a libertação do (sempre atuante) “homem velho” de seu egocentrismo, e o convite a uma fé cheia de confiança e de entrega ao Pai, — como o grande dom de sua graça —, não foi, algumas vezes, pouco valorizado? Será que se insistiu suficientemente em que, — embora visto eticamente, o decisivo em tudo seja a entrega de si mesmo, na fé, esperança e amor —, contudo esta doação necessariamente se deva exprimir na tentativa de produzir boas obras, como fruto desta doação? O que interessava antes de tudo aos padres conciliares era colocar o acento no lugar certo da Teologia Moral. Eles partilhavam, evidentemente, a preocupação de muitos de que a Igreja com sua Teologia Moral pode causar por demais a impressão de ser uma mestra e guarda de verdades e de normas, — em vez de ser uma comunidade cônica da vocação em Cristo, que decididamente antepõe a toda e qualquer preocupação a fidelidade a esta vocação, — naturalmente com a exigência indispensável de produzir fruto. Certamente, a necessidade de produzir fruto há de levantar, como consequência, o problema do que é objetivamente bom ou mau. Mas não surpreende quão pouco o próprio Cristo se interessou pela questão do que é materialmente bom ou mau, — exceto no caso em que o coração depravado do “homem velho” chega até mesmo a justificar o mal (p. ex.: na questão da indissolubilidade do matrimônio). O que interessa a Cris-

to é o homem novo do Reino e que ele produza fruto; por isto a questão "em que obras ele deva dar fruto?" supõe-se como solucionada; em todo caso, não ocupa o primeiro lugar.

A verdadeira resposta à vocação em Cristo dá-se aliás na profundidade do coração humano. Aí o homem, em toda sua liberdade, se decide, não por este ou aquele bem (ou mal), mas em ser ele mesmo em pessoa bom ou mau, isto é, decide-se pela fé, pelo amor, e pelo seguimento de Cristo ou pela recusa a eles. Esta livre decisão é a decisão propriamente dita; ela é mais central do que toda e qualquer profissão interna ou externa de crer, amar e seguir a Cristo, por não passarem de uma expressão da verdadeira decisão de fé, caridade e seguimento de Cristo. A fortiori ela é mais central e mais total do que livres decisões por boas atitudes e ações, que como tais só podem ser fruto e expressão categorial daquela decisão fundamental, profunda e central. Por isso mesmo, sobre a comunhão de amor com o Pai, isto é, sobre a salvação, não decide o fato de que a obra categorial seja verdadeiramente e não apenas supostamente uma boa obra, mas o esforço sincero e moralmente possível de fazer viver, numa obra verdadeiramente boa, a decisão fundamental profunda e central.

Se, portanto, a "Optatam Totius" e a "Gaudium et Spes" vêem o engajamento do cristão e da Igreja no mundo e em favor do mundo, — mundo significa aqui o homem (a humani-

dade) com seu mundo —, como fruto da vocação do cristão e da Igreja, pensam antes de tudo na novidade propriamente dita do cristão (na Igreja), enquanto for "homem novo" da redenção e do Reino e não "homem velho" do egoísmo egocêntrico e do pecado. O homem novo e a Igreja certamente não produzirão frutos de sua nova realidade, se não assumirem o esforço sincero de procurarem uma verdadeira e genuína, não apenas uma falsa e suposta, organização do mundo. A disposição de desprendimento do homem novo por esta tentativa terá mais facilmente do que o eu egocêntrico um olhar aberto para a autenticidade e a verdade. Além disto, na busca de boas soluções para as tarefas da humanidade, esta disposição saberá também valorizar aquele saber sobre a realidade do homem e da sociedade humana, que tem sua origem na revelação e é cultivado na Igreja.

II. MORAL "HUMANA" OU MORAL "NOVA"?

O homem velho e o homem novo vivem, como fruto de sua própria natureza moral, cada qual uma moralidade pessoal diversa. A moralidade do homem velho, do não redimido, do endurecido em seu egocentrismo, será no fundo uma moralidade in-humana, que não realiza o caráter interpessoal e social, próprio do homem. Neste sentido a vocação em Cristo liberta para o ser genuinamente humano e para

uma moralidade digna do homem. E a ética ou a doutrina moral, que lhe corresponde, exige do comportamento humano no mundo dos homens exatamente o seguinte: que não seja in-humano, mas digno do homem, "humano". Se a vocação em Cristo condicionasse outra doutrina moral, uma doutrina moral que exigisse do homem no mundo dos homens uma conduta diferente, diversa do (genuíno) ser humano, os cristãos se transformariam em seita e a Igreja em ghetto. Já não seria possível uma vida e uma ação comum com todos os homens de boa vontade para a organização da sociedade humana. — Isto não exclui que os chamados em Cristo vivam a moralidade genuinamente humana a partir da novidade de seu coração transformado e em grande parte a partir de motivos, que lhes confere a revelação aceita na fé. Também não exclui que a graça do coração cristão e o conteúdo da palavra de Deus agucem o olhar para uma conduta genuinamente humana. Igualmente não impede que a comunidade eclesial comece e continue, no correr do tempo, a exprimir em palavras formas de conduta genuinamente humanas. Nem mesmo exclui certas formas do agir caracteristicamente cristão, a saber, quando determinadas realidades, que nos podem ser próprias somente na fé e por conseguinte na Igreja, condicionam uma correspondente conduta humana, — caso ele as queira realizar de modo genuinamente humano —,

p. ex.: celibato "por causa do Reino de Deus", obediência para com os estímulos do Espírito em nós, obras por amor ao Senhor crucificado. Em virtude de todas estas razões, pode-se evidentemente falar de uma doutrina moral "cristã"; e com toda a razão (cfr G. S. 23 "doutrina comunitária cristã"). Nem é de importância decisiva que nessa moral "cristã" sejam colocados lado a lado, com extrema exatidão, os elementos "caracteristicamente cristãos" e os "humanos". Importante certamente parece ser que a novidade daquele que é chamado em Cristo condicione uma moralidade pessoal diversa da moralidade do homem velho, não, porém, uma ética ou doutrina moral fundamentalmente diferente da do ser (genuinamente) humano.

"Gaudium et Spes" dá grande valor a este último ponto. Não diz apenas que tudo que é verdadeiramente humano pertence à Igreja (G. S. 1); mas diz também que a Igreja quer colaborar para que se estabeleça a comunhão fraterna entre a humanidade como tal (G. S. 3). A Igreja e os cristãos, portanto, não visam a estabelecer uma sociedade cristã como ghetto entre não cristãos, também não uma sociedade humana "distintivamente cristã", mas simplesmente uma sociedade genuinamente "humana". Por isso a exigência de que toda a novidade que a humanidade de hoje é capaz de realizar com rapidez estupenda, deve tornar o mundo "mais humano" (G. S. 15). É neste

contexto que devemos entender a palavra, que fala da autonomia das realidades humanas (G. S. 36), que não significa apenas trabalhos científicos (caso Galilei), mas todo esforço cultural, por conseguinte também toda a organização da vida e convivência humanas. O Concílio salienta que a Igreja não é condicionada por nenhuma forma particular de cultura (G. S. 42); portanto, nem cria por si uma cultura fechada, mas pode constituir uma unidade com toda e qualquer cultura, — supondo naturalmente que seja genuinamente humana. Mesmo o duplo mandamento “cristão” do amor de Deus e do próximo, base e resumo de todos os preceitos morais, é reduzido pelo Concílio ao fato de o homem ser criado como imagem de Deus (G. S. 24); é, pois, fundamentado a partir do ser humano, e, portanto, como exigência genuinamente humana. Pois “novo” (G. S. 38) ele aparece propriamente só ao homem velho, e como tal homem egoísta, ao qual Cristo veio anunciar este mandamento como novo; ao homem novo, entretanto, ele aparece antes de tudo novo no sentido de que agora (em Cristo) significa de fato a forma de amor que o filho tem para com o Pai. Em razão de tudo isto “*Gaudium et Spes*” acentua repetidas vezes que a mensagem de Cristo não só não se opõe ao cumprimento genuinamente humano da tarefa de organizar o mundo do homem, mas pelo contrário parece até exigí-la (cfr G. S. 34, 39, 43). Pois Cristo “liberta to-

dos para que, renunciando ao seu egoísmo e assumindo todas as forças terrestres a serviço da vida humana” (G. S. 38), preparem o futuro deste mundo e com isto também o futuro da era definitiva. Naturalmente tal ética humana “da renúncia ao egoísmo e da mobilização de todas as forças naturais a serviço da vida humana” exige do homem caído, redimido em Cristo, aquilo que nós, cristãos, chamamos de cruz e cujo sentido mais profundo só podemos compreender na fé (G. S. 38).

O caráter fundamentalmente “humano” da “ética cristã para uma conduta humana no mundo dos homens não exclui que o Evangelho de Cristo tenha de dizer também uma palavra a este respeito. É verdade que se há de pensar não tanto em determinadas declarações do Evangelho a respeito de formas concretas de conduta, mas antes em declarações fundamentais de Antropologia e de atitude genuinamente humana e cristã. Pode-se então chegar a normas, preceitos e imperativos, da maneira como “*Gaudium et Spes*”, segundo formulações próprias, procura encontrar orientação para a solução das tarefas da humanidade no mundo de hoje: “à luz do Evangelho e da experiência humana” (G. S. 46). A esta formulação básica corresponde esta outra, que os “sinais dos tempos”... devem ser interpretados “à luz do Evangelho” (G. S. 4), ou que a revelação cristã contribui para a compreensão da dignidade da pes-

soa humana e ajuda à melhor inteligência das leis da vida social (G. S. 23). Por conseguinte também da missão religiosa da Igreja derivam não só tarefa e força, senão também luz, para auxiliar na organização e fortalecimento da comunidade humana, segundo a lei de Deus (G. S. 42). É precisamente por causa da relação que os projetos genuinamente humanos têm com a palavra da revelação que, segundo os dizeres do Concílio, confiamos em que o Espírito nos faça compreender o que no devir da História corresponde à vontade de Deus, e como devem ser julgadas as valorizações historicamente condicionadas de uma época (G. S. 11).

Antes de tudo, o já mencionado princípio de julgar as realidades terrenas “à luz do Evangelho e da experiência humana” (G. S. 46), o princípio do próprio Concílio na constituição “*Gaudium et Spes*”, carece ainda de uma boa explicação. Por um lado deveria ser claro que as múltiplas realidades contingentes do mundo humano não podem receber o devido juízo humano-moral, sem a correspondente experiência humana. Por outro lado é preciso explicar como este juízo se processa à luz do

Evangelho. K. Rahner julga dever falar, segundo a mente do Concílio, de um instinto moral da fé (3). Sabe, porém, claramente que tal instinto moral da fé não leva necessariamente e com segurança a encontrar o certo, quando se trata de dar uma solução positiva para problemas concretos. A luz do Evangelho não pode suprir a falta de experiência e a indispensável competência no respectivo assunto, — razão por que Rahner gosta de caracterizar tentativas concretas de solução como “imperativos” (4). E. Schillebeeckx (5) prefere, — e neste ponto se acha na linha de certos filósofos, principalmente de W. Adorno (6) e da “Teologia Política” de J. B. Metz (7), — falar de uma experiência negativa de contraste, à luz do Evangelho, frente a uma realidade indigna do homem. Tentativas positivas de superar situações humanamente indignas, pensa ele, não procedem da fé como tal. De forma que Schillebeeckx declara, e com razão, suspeitos de ideologias partidos e movimentos, que querem apresentar um programa, cujo conteúdo seja determinado pela fé (8). A semelhante resultado chegam Z. Alszeghy e M. Flick (9). Admitem, é verdade, ser possível elaborar, à base dos

(3) K. RAHNER, *Zum Problem der genetischen Manipulation*, em *Schriften zur Theologie* VIII, p. 303ss.

(4) K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg/B. 1960², p. 14-37.

(5) E. SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, Roma 1970, p. 208-215.

Veja também, *Idem*, *O magistério e o mundo da política*, *Concilium* 1969, n.º 4, 21-39, principalmente 24ss.

(6) W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966. Veja SCHILLEBEECKX, obra citada, p. 209, Nota 8.

(7) Entre outros escritos cfr. J. B. METZ, *O problema de uma teologia política e a determinação da Igreja como instituição de liberdade crítico-social*, *Concilium* 1969, n.º 4, 5-20. Cfr. também SCHILLEBEECKX, *O magistério e o mundo da política*, p. 26ss.

(8) E. SCHILLEBEECKX, obra citada, p. 214s.

(9) Z. ALSZEGHY — M. FLICK, *Metodologia per una teologia dello sviluppo*, Brescia 1970, p. 47-68; 91-99.

dados da revelação, uma "imagem objetiva da realidade revelada", que pode ser útil não só para o desenvolvimento dos dogmas, senão também para a solução de realidades humanas concretas. Os dois teólogos, porém, julgam que os problemas concretos da vida humana não encontram uma solução positiva nem a partir da fé, nem da Teologia. Fica pois de pé: o cristão julga sempre à luz do Evangelho, não, porém, sem a experiência humana e sem a competência humana no assunto em apreço. Por isso as soluções genuínas dos problemas do homem neste mundo, — "Gaudium et Spes" trata expressamente da família, do matrimônio e da sexualidade, da cultura, da Economia e vida social, da Política, guerra e comunidade das nações —, são soluções "humanas", e assim soluções de uma moral "humana".

Com esta compreensão da moral acerca da conduta humana no mundo dos homens estão intimamente relacionadas as observações da constituição conciliar a respeito dos limites do conhecimento moral. Não há dúvida, como diz o Concílio, de que é possível deduzir, da palavra de Deus confiada à Igreja, princípios (evidentemente muito gerais) de caráter religioso e moral. A Igreja, porém, "não possui sempre uma resposta pronta para todos os problemas particulares. Precisamente por isso "deseja unir a luz da Revelação com a competência de todos os homens, para que se ilumine o

caminho, pelo qual a humanidade enveredou recentemente" (G. S. 33). Obviamente, trata-se de um caminho que pode e há de ser trilhado por todos os homens conjuntamente, de um caminho, portanto, que não é condicionado internamente por reflexões, que dependam exclusivamente da Revelação, — e por esta razão não poderiam ser aceitos por homens que não possuam a fé. Neste contexto os leigos são cautelosamente admoestados a que "não julguem serem seus pastores sempre tão competentes que possam ter uma solução concreta e imediata para toda questão, mesmo grave, que surja" (G. S. 43). No mesmo contexto, lembra-se que também cristãos, apesar de igual conscienciosidade, muitas vezes e com razão, não são capazes de encontrar a mesma solução para problemas concretos (G. S. 43). Também a luz do Evangelho não impede que, nas diferentes questões da vida humana concreta, possam surgir incertezas e diferenças de opinião na avaliação humana e ética, — apesar de toda a experiência e competência humanas. O Concílio conta, portanto, expressamente com incertezas e com um legítimo pluralismo, — também entre cristãos conscienciosos —, nas questões morais acerca da conduta no mundo dos homens. É que planos e imperativos de conduta humana devem ser encontrados sempre através da avaliação humana, — se bem que à luz do Evangelho —, a partir da competência dada no as-

sunto e da respectiva experiência humana (que não é sempre a mesma).

Não será preciso mencionar que os cristãos buscam, encontram e vivem os planos e imperativos de uma moral substancialmente humana como formas da realização cotidiana de fé, caridade e seguimento a Cristo (10). Neste sentido, esta moral substancialmente humana da conduta do homem é totalmente cristã, e como tal também é vivida conscientemente. É preciso, todavia, mencionar expressamente que, segundo a declaração da "Gaudium et Spes", também os não-cristãos em sua busca, — sem a luz do Evangelho —, e em sua vida de projetos e imperativos genuinamente humanos de conduta do homem, estão "unidos, de um modo conhecido por Deus, ao mistério pascal" (G. S. 22). Neste sentido a moral humana de conduta no mundo dos homens pode e deve ser designada, no mais profundo, como cristã, não só para os cristãos, senão também de um certo modo — de "participação" — também para os não-cristãos. A razão disso está no fato de que, conforme a Revelação, a partir simultaneamente da Criação e da Redenção, todos os homens têm sua consistência no único Cristo divino-humano (Col 1, 15-18). Exatamente por causa disso, existe também para cristãos e não-cristãos, — embora em sentido

análogo —, uma íntima e esperançosa relação entre a tentativa de uma sempre melhor organização do mundo dos homens e a realidade da era final (G. S. 4 e passim).

III. COMPREENSÃO ESTÁTICA OU DINÂMICA DO HOMEM

Constatamos a dificuldade de chegar a soluções certas para os problemas do homem em nosso mundo e o fato de se oferecer, em diversos problemas, — mesmo legitimamente —, um pluralismo de soluções. Em grande parte, para o nosso tempo, para o qual "Gaudium et Spes" fala explicitamente, esta realidade poderia ter sua razão no fato de "o gênero humano encontrar-se hoje em fase nova de sua história, na qual mudanças profundas e rápidas se estendem progressivamente ao universo inteiro" (G. S. 4). Como os padres conciliares constatarem, a humanidade realiza hoje "a transição de uma compreensão mais estática da ordem das coisas para uma compreensão mais dinâmica e evolutiva" (G. S. 5). Neste processo, porém, as mudanças dinâmicas e evolutivas não atingem os homens de modo puramente passivo; pelo contrário, eles mesmos, — superando representações mágicas (G. S. 7) —, tomaram a organização do mundo do homem em suas mãos (G. S. 3-5, passim). O fato da transformação (ativa) do homem e do seu mundo, e o fato de uma compreensão mais dinâmica e

(10) Cfr. J. FUCHS, *Moraltheologie und Dogmatik*, Gregorianum 50 (1969) 689-716.

evolutiva da ordem do conjunto da realidade, podem, porém, levar a outros tipos e a outras normas de conduta; estas deverão inevitavelmente ser sentidas como perturbação, quando nos recordarmos da compreensão estática da ordem da realidade (G. S. 7).

O Concílio, portanto, faz saber com bastante clareza, a todo aquele que tem boa vontade para compreender, que a transformação do homem e do seu mundo e a **compreensão mudada do homem** e do seu mundo (compreensão mudada que, por sua vez, pertence à transformação do próprio homem) podem ter como consequência, em muitas questões, outras atitudes e outras normas de conduta. Se um pensamento estático percebe isto como perturbação, uma auto-compreensão dinâmica e evolutiva do homem achá-la-á como a coisa mais natural. Isso tanto mais, quanto mais o homem se torna reflexivamente consciente de que ele mesmo deve organizar o mundo e o homem, — sempre como mundo “humano” e como homem “humano”. Consciente, consequentemente, de que ele mesmo como homem, — se bem que à luz do Evangelho —, terá de indagar e descobrir a forma da genuína, isto é, da verdadeira conduta e ação humana neste mundo. Consciente, por isto mesmo, de que com esta busca sincera já cumpre fundamentalmente a “lei moral natural”, como vontade d’Aquele que quis o homem como **homem** (cumpre-a, portanto, não

apenas quando observar conscientemente as normas de conduta e as soluções, que ele julga ter achado como autenticamente humanas). Tal compreensão do ser humano e de sua conduta não pode esperar que, apesar de relevantes mudanças no ser e na compreensão do homem e do seu mundo, não traga absolutamente **nenhuma** consequência para a conduta legitimamente humana.

Quem sabe? talvez vivemos na “nova época” conjurada pelo Concílio, no perigo de não distinguir suficientemente quais as mudanças que condicionam uma outra conduta do homem em seu mundo, quais as mudanças que ao contrário não o fazem. Em todo caso, os homens se defrontarão, numa história que evolui através de milhões de anos, sempre de novo com o problema da conduta genuinamente humana em meio ao mundo dos homens, — precisamente porque a realidade do homem e de seu mundo jamais é a plena atuação de todas as virtualidades que o Criador lhes deu. Com isto de forma alguma se diz que todas as ordens morais possam mudar-se ou mudarão de fato, mas apenas que mudanças necessárias não podem ser excluídas de antemão. Isto vale também para os cristãos. Poderíamos comprová-lo pela História. Não tentou “Gaudium et Spes” julgar um mundo em transformação, e não indicou critérios para este processo: à luz do Evangelho de um lado, competência e experiência humana, de outro lado? Nisso a constituição

manteve em muitas coisas as formas de conduta herdadas do passado, enquanto em outras afirmou novas formas de conduta. Em nenhuma parte, porém, diz que absolutamente não haja mudanças, — mudanças, entretanto, podem condicionar outras formas de conduta, segundo o princípio "age-re sequitur esse". Ela professa, antes, com a maior precaução "que em todas as mudanças permanecem muitas coisas imutáveis, o que tem seu fundamento em Cristo, que é o mesmo ontem, hoje e por toda a eternidade. Sob a luz de Cristo, portanto, . . . o Conselho pretende falar a todos (!) os homens para . . . cooperar na descoberta da solução dos principais problemas de nosso (!) tempo" (G. S. 10). Aos cristãos que se preocupam que, em razão destas perspectivas de "Gaudium et Spes", poderiam surgir dificuldades para as declarações da Igreja a respeito da conduta humana neste mundo, fica o consolo, que tais declarações da Igreja nunca foram feitas de modo abstrato e fora de contexto, que, portanto, sempre se requer uma correspondente hermenêutica para ler corretamente os documentos, — não só da Sagrada Escritura, senão também —, da Igreja.

Poder-se-iam aduzir da "Gaudium et Spes" diversos exemplos de transformações humanas e de compreensão mudada do homem e do seu mundo, com as conseqüências que daí resultam para a conduta do homem. Esses exemplos, o Con-

cílio não os quer aduzir apenas como fatos. Seja mencionado apenas um exemplo: a compreensão aprofundada da dignidade da pessoa humana (p. ex.: G. S. 9, 27-29, 41) e, intimamente conexa com ela, a crescente "persuasão de que o gênero humano não só pode mas deve fortalecer cada dia mais o seu domínio sobre as coisas criadas; além disso, que lhe compete estabelecer uma organização política, social e econômica que com o tempo sirva melhor ao homem e ajude cada um e cada grupo a afirmar e cultivar a própria dignidade" (G. S. 9). É por isso que "Gaudium et Spes", evidentemente, não só menciona, mas apóia muitas exigências dos povos subdesenvolvidos, das mulheres, dos camponeses, e dos operários à restante humanidade, — exigências que podem ser levantadas e de fato são levantadas somente em razão de uma compreensão mudada do homem.

IV. CONSCIÊNCIA OU NORMAS OBJETIVAS

Se o homem que crê em Cristo, o ama e segue, deve, à luz da fé e em razão da competência e experiência humana, encontrar como terá de realizar, de modo humano, a realidade mutável do homem no mundo de hoje, surge a pergunta: onde no homem se realiza esse buscar e encontrar? "Gaudium et Spes" indica aqui, ao lado da razão, sobretudo a consciência. O respectivo capítulo (G. S. 16) parece-nos de capital impor-

tância, embora seja um texto tipicamente de compromisso de uma comissão (ou de comissões) composta de membros de concepções ou idéias diversas. Vale a pena examinar mais de perto este texto, excelente numa partes, mas obscuro em outras, — justamente por ser uma orientação conciliar para os cristãos (e os teólogos moralistas) de hoje.

A consciência é designada, com uma palavra de Pio XII, como “o núcleo secretíssimo e o santuário do homem, onde ele está sozinho com Deus...” Isto seria aquele íntimo mais profundo do homem, no qual ele em sua totalidade, como pessoa, se sabe ligado e obrigado a seu Deus (ao Absoluto). Mas diz-se também que na consciência o homem escuta a voz de Deus, percebe uma lei, que não tem origem nele mesmo, que impõe exigências absolutas, e segundo a qual é julgado; lei que ordena de só fazer o bem, e que também diz o que é o bem — e o que se lhe opõe; aquela lei, que “encontra seu cumprimento no amor de Deus e do próximo”, e que segundo São Paulo “está inscrita no coração”. Pela fidelidade a esta consciência, continua dizendo o documento, muitos homens se acham na busca da verdade e se deixam determinar por “normas objetivas” da moralidade, e não pela arbitrariedade. Contudo, no fim ele acrescenta que a consciência, na qual Deus fala ao homem, poderia julgar erroneamente por desconhecer as normas objetivas da moral. — Nesses textos, eviden-

temente, as declarações de que a consciência é a fonte propriamente dita do conhecimento moral, e as declarações de que normas objetivas (fora da consciência) são esta fonte, não foram suficientemente unificadas. Da mesma forma malogrou a tentativa de distinguir entre a **experiência** de obrigação absoluta na consciência e o **conhecimento** moral na consciência. Como também malogrou a tentativa de harmonizar devidamente as duas entre si. Vale, pois, a pena o esforço de chegar a uma compreensão mais exata das declarações intentadas pelo Concílio.

Antes de tudo é de importância compreender a consciência como íntima experiência-conhecimento da absoluta e total dependência e ligação do homem contingente face ao Absoluto, em última análise face a Deus. Para o cristão crente esta experiência fundamental tem o caráter de ligação absoluta e total na fé, amor e seguimento a Cristo. O homem está sujeito à totalidade de seu ser. A essa totalidade também pertence, em cada oportunidade, a própria convicção (saber moral na consciência) sobre a maneira concreta e certa da realização de seu próprio eu contingente (face ao Absoluto) no momento da ação. Por causa disto esta convicção (saber moral na consciência), embora raras vezes ultrapasse cognoscitivamente o grau de uma “certeza moral”, possui caráter de uma obrigação absoluta, que corres-

ponde à absoluta e total obrigação do homem, como um todo, experimentada e conhecida com certeza absoluta. A sincera convicção, como “saber na consciência”, é o critério, segundo o qual será julgado o agir do homem no juízo final, e isso independentemente do fato de que essa convicção, antes ou depois, possa ser considerada como justificada, como verdadeira, perante o juízo da razão (à luz do Evangelho), quer pelo próprio agente, quer por outra autoridade. É preciso não perder de vista o seguinte: o juízo de que o homem tem de se realizar a si mesmo, aqui e agora, como a realidade concreta, — que inclui, portanto, sua sincera convicção (“saber na consciência”) acerca da bondade moral da conduta concreta —, é um juízo verdadeiro e, portanto, uma **norma objetiva**. Este juízo percebemos em sentido estrito como “voz de Deus” na consciência, como aquele “núcleo secreto e santuário do homem, onde ele está sozinho com Deus”. Com isto não queremos dizer que o “saber na consciência” como tal acerca das formas concretas de conduta, seja a voz de Deus e que possa, respectivamente, sustentar-se sempre perante a razão que julga com retidão. Como “norma objetiva” e “voz de Deus”, apresentam-se, pois, tanto o conhecimento da obrigação total e absoluta do homem face a Deus, como também o conhecimento de sua absoluta obrigação para com a sincera convicção (como “saber na consciência”). Cada homem

é consciente dessa “norma objetiva” com certeza absoluta, ao menos numa consciência pré-reflexa. Ao contrário, a convicção sincera, como “saber na consciência”, não pode absolutamente sustentar-se sempre perante a “reta razão”, e não é, portanto, “norma objetiva” de conduta; subjetivamente talvez não seja em geral mais do que uma “certeza moral”.

Evidentemente o problema da “norma objetiva da moralidade” causou suas dificuldades na composição da “*Gaudium et Spes*” (G. S. 16). As distinções, por nós aduzidas mais acima, não ficam claras. O texto ressentia-se da falta de unidade. Uma parte do texto parece simplesmente atribuir à consciência o conhecimento do que é moralmente bom (de modo que a fidelidade de cristãos e não-cristãos, à consciência é considerada como a possibilidade de encontrar a solução conjunta e genuína dos problemas da convivência humana). Outra parte do texto, entretanto, vê a função da consciência antes no fato de aplicar ao caso particular as normas objetivas da moralidade, — normas que devem, portanto, ser encontradas em lugar diferente do que na consciência. O problema não solucionado unitariamente, refere-se evidentemente só à convicção (ao “saber na consciência”) a respeito da bondade de formas categoriais de comportamento em sua relação ao conceito de “normas objetivas”. Perdeu-se talvez de vista, — para usarmos uma

formulação escolástica —, que por um lado a formação da convicção da consciência (como “saber na consciência”, isto é, como saber moral sobre o bem em concreto) é uma busca responsável pela “recta ratio”, e que por outro lado a norma objetiva do agir moral também não é outra coisa que a “recta ratio”. Em todo caso, é possível possuir a “recta ratio” não só no conhecimento da consciência no instante do agir, senão em certo grau também “fora da situação”, até mesmo na reflexão científica sobre a moralidade, — se bem que supondo sempre a experiência da consciência. “Ratio” designa aí não tanto o pensamento discursivo, mas antes o pensamento que apreende o valor; pois se trata de valores morais. Ora, nada impede propriamente que alguém, na situação de agir, resolva por si, originariamente e pela primeira vez, o problema moral, do qual agora e aqui se trata. A solução certa seria então “recta ratio”. A avaliação da situação dá-se praticamente sempre dessa forma. Pois, também, quem na formação de seu “saber na consciência” assume e aplica conhecimentos morais anteriores e normas de outra origem terá de descobrir, ao conhecer valorativamente a realidade concreta (em cujo esforço naturalmente o “saber das normas”, que traz consigo, lhe pode ser de ajuda), terá de descobrir, em primeiro lugar, que normas são aplicáveis e, em segundo lugar, de que maneira concreta tais normas devem ser

aplicadas à realidade concreta, — realidade concreta que jamais poderá ser enunciada **exaustivamente** em normas de valor universal. Se o problema das normas objetivas foi acrescentado ao texto conciliar, certamente o foi para pôr um freio à arbitrariedade na formação da convicção da consciência, — objetivo que, segundo a opinião de muitos, se torna ainda mais urgente nos anos depois do Concílio.

Em todo caso, parece-nos que o problema propriamente dito não está tanto na relação entre convicção de consciência e norma objetiva, mas antes na pergunta que é propriamente “norma objetiva”? É de recear que não poucos, que se servem desta formulação, vejam a objetividade, — talvez não de modo reflexo —, numa objetivação externa, quicá na formulação positiva feita por teólogos moralistas, ou na verificabilidade na tradição ou no magistério da Igreja, — ou então também no fato de se tratar de mandamentos de Deus (com o que apenas se levanta a pergunta: se Deus deu mandamentos, quando e onde, e donde, respectivamente, podemos saber isso?). Se normas de reta conduta são no mundo dos homens normas substancialmente “humanas” (quer dizer, lei natural), então sua objetividade consiste, — e unicamente —, no fato de a “recta ratio” do homem dever julgar se à realidade humana descrita corresponde exatamente esta (ou aquela) atitude humana. De acordo com

isso, a questão, se a "recta ratio agendi" é enunciada em normas anteriormente reconhecidas ou aceitas, ou se é conhecida pela primeira vez no "saber da consciência", não tem nada que ver com a questão da objetividade em si. Enquanto, porém, na formação da convicção da consciência, isto é, do saber moral na consciência, também de fato sempre dependemos do saber das normas formuladas, essas formulações não deixam de ter sua importância. Pois na formação da convicção da consciência o indivíduo terá de atender não só à sua própria reflexão sobre o assunto (à sua própria "opinião"), mas também ao que outros, sobretudo "autoridades", — cientistas, convicções comumente aceitas, Tradição, Magistério, Escritura —, dizem a respeito da questão. Somente atendendo à relativa (!) importância das diversas instâncias (inclusive da própria reflexão sobre o assunto) é possível dar um juízo de consciência responsável acerca do bem concreto. (Não queremos, com isso, examinar aqui a questão acerca da relação exata entre normas formuladas e a realidade concreta, como norma moral). Desta maneira, procura-se chegar a que o "saber na consciência" seja "recta ratio", isto é, objetivo. Esta é a preocupação de "Gaudium et Spes", partilhada por ambas as concepções de consciência, que transparecem no texto (G. S. 16).

Não é este o lugar de tratar o problema sobre o valor que

cabe a cada uma das instâncias, — principalmente ao Magistério e à Tradição —, na formação da convicção da consciência, e segundo que regras de hermenêutica se há de decidir isso. Mas como conclusão de nossas considerações vamos apontar para a relação que existe entre o problema da "consciência e norma objetiva" e a problemática, salientada pelo Concílio, de nossa "nova era", com suas rápidas mudanças. Pois de um lado surgirão em tal época continuamente problemas que não podem ser previstos em sua concreticidade e para os quais, conseqüentemente, não podem ser formuladas normas correspondentes; os problemas terão de receber, muitas vezes, uma solução por parte de grupos ou de particulares, quicá só no instante, quando urge inevitavelmente agir. Por outro lado pode ser, — já mais acima chamamos a atenção a isso —, que normas formuladas supõem um contexto diferente do da nova era, de forma que é preciso atender se o novo contexto pode condicionar também outra conduta, — o que não pode ser suposto, nem excluído de antemão.

No plano da consciência, portanto, o novo homem "do Reino" deve procurar chegar, "à luz do Evangelho" e à base de competência e de experiência humana, — tomando **relativamente** em consideração as diversas instâncias que lhe podem dar ajuda —, deve procurar chegar à compreensão de qual das condutas concretas

no mundo dos homens, aqui e neste momento, possa ser a genuinamente humana, e, por isso mesmo, expressão da fé, amor e seguimento de Cristo.

Desta maneira, os cristãos seguem sua vocação em Cristo e são exatamente, por meio disso, uma esperança para o mundo dos homens.