

A decisão ética na Teologia de Helmut Thielicke

EGON STROEHER

(Continuação de Perspectiva Teológica n.º 6, pp. 81-132)

TERCEIRA PARTE AVALIAÇÃO CRÍTICA

In this third part we come back to a critic analysis of Helmut Thielicke's Theology. We chose, for this purpose, some basic spots of his Theology looking out for positive points which could and should bring some fruit to the Catholic Theology. We underline also the points which do not agree with that Theology.

It is about sin; about the "simul justus et peccator" in the christian life; the natural law; the possibility of fulfilling the commandments of God; the personalism and the meaning of the law in ethical decisions.

1) A DOCTRINA DO PECADO

Realmente tem um significado o fato de nós começarmos com a doutrina sobre o pecado em H. Thielicke. Na sua concepção sobre o pecado escondem-se problemas fundamentais para a teologia e para a vida cristã.

Como vimos, o autor vê, sobretudo, o "status" pecaminoso do homem e do mundo. O homem encontra-se, antes de qualquer decisão pessoal, numa posição de aversão a Deus, pela qual ele é diretamente responsável. Esta situação seria o pecado original. O homem fundamental e radicalmente é pecador e, como tal, ele não pode não pecar. A sua concupiscência é pecaminosa em si, não somente inclinada para o mal. Numa palavra: o homem não é pecador porque peca, mas peca porque é pecador. O homem não somente é pecador porque e quando peca, mas ele faz atos pecaminosos porque ele é pecador em tudo o que ele faz, também nas assim chamadas boas obras. É justamente aqui, isto é, no fato de a teologia católica considerar a natureza neutra sob o ponto de vista do pecado e não uma corrupção total, ontológica, que devemos ver a grande diferença entre a concepção protestante e católica (I 1073).

Ora, semelhante posição e impoção não deixam de levantar muitas questões diante da teologia católica. Nós vamos analisar criticamente e passar pelo crivo os variados problemas que desponham de tal concepção, mostrando até que ponto existem verdadeiros aspectos de doutrina que nos devem interessar.

Antes de tudo, vejamos a consideração do pecado como "status" de radical oposição a Deus em que se encontram o homem e o mundo. Prescindindo agora da radicalidade deste "status" de oposição, nada nos impede de conceber e levar em conta o fato que nós somos pecadores e, por isso, cometemos pecados e, que nós nos encontramos num ambiente onde reina a força do pecado que inclina e leva os homens a pecarem e, ao mesmo tempo, impede que eles possam construir uma verdadeira vida humana. São Paulo e São João preferem falar do pecado em forma singular, querendo com isso indicar e colocar em evidência que o pecado tem uma natureza universal e unitária como expressão do afastamento radical do homem e do seu ódio a Deus (Jo

3, 19 s) (118). Mais claramente ainda se exprime São Paulo quando vê no pecado uma representação da potência universal do mal. Com a palavra grega "amartía" ele entende a personificação de um poder universal que domina toda a humanidade e, que, derivando de Adão, constitui um estado geral de todo o mundo (Rom 3, 9. 23; 5,18 s; Gal 3, 22). Este poder maligno tem a sua origem na culpa e no pecado do homem e o conduz à escravidão. A libertação só se fará pela união a Cristo através da fé e do batismo. Só com a graça de Cristo o homem consegue arrancar-se fundamentalmente do estado de pecado e domiciliar-se na solidariedade da redenção (119). Também o Concílio Vaticano II (G. S. 13, 37) prefere falar de pecado em vez de pecados. Com estes dois textos do Concílio pode-se concluir a existência de um nexos pecaminoso entre todos os pecados do mundo e que os pecados singulos se reduzem a um só. Fazendo assim, o Concílio seguiu o exemplo de São Paulo, o qual não indica no primeiro pecado a única fonte dos males da humanidade (120).

Por isso, pode-se aprovar a tendência, bastante espalhada entre os teólogos católicos hoje, no sentido de explicar a situação da humanidade, tendo em conta o pecado dos que nos precederam e nos rodeiam (121). Trata-se da funesta solidariedade no mal (Häring) na qual nos encontramos.

Vê-se, pois, que o esforço de Thieliicke de nos fazer ver que nós pecamos porque somos pecadores e que, por conseguinte, os nossos pecados não são atos isolados em si mesmos, mas provêm do nosso ser egoísta, não poderá não ser recebido pela teologia moral católica.

O que nós, porém, não podemos aceitar é a radicalidade do pecado, a situação total, ontológica e metafísica de pecado, na qual o homem não somente se encontra, mas dela é diretamente responsável. A teologia católica não compreende e não pode aceitar como seja possível falar de culpa pessoal se não existiu responsabilidade no surgimento da culpa, e, se não existiu a possibilidade de evitá-la. Como não poderá ser demasiadamente legalista e impessoal este modo de ver necessidade de assumir culpa? Thieliicke não pode admitir que o nosso agir moral responsável só comece depois de um determinado momento, isto é, quando formos responsáveis. A nossa pertinência às estruturas em pecado e as manifestações da concupiscência já são pecados formais, e por isso, imputáveis ao homem. Por isso, Thieliicke também não faz diferença entre o pecado do homem justificado e o do não justificado.

(118) L. Scheffczyk, art "Sünde", in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe, (dirigido por H. Fries), vol. II, München 1963, p. 599.

(119) L. Scheffczyk, ibidem, p. 600; H. Häring, La Ley de Cristo, vol. I, p. 399.

(120) Paulo VI, AAS 59 (1966) p. 651.

(121) Z. Alszegehy, La Chiesa e la vocazione dell'uomo, in: La Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel Mondo Contemporaneo, Torino 1968 (3), p. 434.

Os dois, enquanto vivem neste velho século, são igualmente pecadores, pois, o pecado não é mera possibilidade, mas uma realidade. Ser justificado, portanto, não significa ser libertado deste pecado ontológico, mas em crer contra este pecado e sob o perdão poder saber e confiar na misericórdia de Cristo.

Ao invés, nós sabemos que no NT a situação é bem diferente. O pecado propriamente dito é um não à salvação oferecida por Deus; é uma oposição à vontade de Deus manifestada em suas leis. Trata-se sempre de uma atitude livre e responsável tomada pelo homem contra o Deus revelado pela criação e pela revelação de Cristo. A moral católica insiste sempre no ato pessoal e livre quando fala em pecado. Sem esta recusa formal e livre da parte do homem diante de Deus, não se pode falar em pecado. Não se trata somente de uma recusa à razão ou a uma lei abstrata e ordenadora do universo, mas à vontade do criador revelada na criação. De fato, Alexandre VIII não aceitou a distinção entre pecado teológico e filosófico (Dz 1290) (122).

É, por isso, que não podemos aceitar a teoria do pecado necessário, como contrária que é a toda tradição católica. Pelo fato de a criação e a natureza humana ainda hoje manifestarem substancialmente a vontade de Deus porque o pecado não as corrompeu totalmente, segue que o homem não peca necessariamente quando age. Não podem, pois, existir situações tais, o que seria fatalismo, em que o homem não teria outra saída senão pecar. "Enquanto só pode existir culpa diante de um e idêntico Deus e, em última análise, diante desta sua única vontade obrigatória, também não podem existir objetivamente situações trágicas, no sentido que o homem só possa escolher entre este ou aquele "tomar-sobre-si-culpa". Pode ser que só exista a possibilidade de escolher entre duas ações, que igualmente possam ser, em determinadas considerações, tidas como ações prejudiciais; mas não existe nenhuma situação que obrigue tomar sobre si culpa. Isto, pois, seria um contrasenso, Deus querer obrigar alguma coisa e ao mesmo tempo condená-la. Por isso, também é absurdo e imoral discorrer sobre a disposição para a culpa e recomendá-la" (123).

Esta recusa do pecado necessário, que consubstanciamos neste argumento de K. Rahner, se estende também às assim chamadas situações-límites da existência humana. Thieliicke gosta de referir circunstâncias difíceis e complicadas da vida privada e pública em geral, onde toda a decisão que tomamos é pecaminosa. Apresentamos somente um exemplo: no campo de concentração os prisioneiros deviam indicar à direção alguns presos companheiros que deviam ser executados. Se

(122) B. Häring, *La Ley de Cristo*, vol. I, pp. 397 ss.

(123) K. Rahner, *Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie*, in: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1962 (6), vol. II, pp. 281 s.

estes se recusassem, então, a direção se vingaria, matando uma quantidade muito maior. Ora, agora o dilema: ou indicar alguns para serem supliciados, ou deixar que uma quantidade muito maior fosse eliminada (II/1 743). Segundo Thielicke, como vimos, o cristão deve invocar a assistência do Espírito do Senhor e agir, então, com coragem, com a convicção, que, seja como for, ele há de pecar "in re", e, por isso, ele é sujeito da cólera divina e do perdão (124).

Semelhante solução é impossível para a moral católica. Antes de tudo, é de se perguntar se o imperativo do instante era realmente o de agir (125). Nestas, e, em semelhantes circunstâncias, a moral católica não capitula, mas faz casuística, certo, não sem a assistência do Espírito Santo. Ela usa a razão iluminada pela fé e, à base de princípios (o efeito mau concomitante apenas tolerado; o probabilismo; entre dois males escolher o menor, etc.), ela procura indicar um caminho a seguir no qual o homem nunca precisa tomar sobre si culpa formal. Claro, também para o plano da ação vale o que diz o Concílio quando afirma que os pastores do Povo de Deus não têm sempre resposta imediata para os problemas que surgem (G. S. 43). Mas uma coisa é certa: na ignorância e na falta de liberdade ninguém precisa pecar. Nós não vivemos em circunstâncias em que o nosso destino seria pecar (126). Com tudo isto, Thielicke nos pode servir de advertência para não termos a rápida pretensão de querer encontrar soluções com muita facilidade para os diversos problemas da existência.

Não com esta necessidade metafísica e trágica de precisar pecar, é comum na teologia católica a afirmação que todo homem, não inserido em Cristo, não poderá observar por longo tempo a lei natural e a lei de Cristo. Todo fiel cumprimento, dentro ou fora da Igreja, sempre é um sinal da graça de Cristo operante no homem (127). Não se trata de uma necessidade fatalista, mas de uma impossibilidade moral, se bem que absoluta. Distingue-se de Thielicke por não ser uma necessidade estrutural e metafísica, mas moral. Além disso, esta impossibili-

(124) Devemos estar atentos para não confundir a expressão pecado "in re" com o pecado material e formal na teologia católica. Pecado "in re" é para Thielicke uma atuação pessoal e real, e, por isso, culposa da situação de pecado do homem. Na teologia católica pecado "in re" corresponde ao pecado material, isto é, feito por uma consciência só objetivamente errada.

(125) A. Günthör, *Entscheidung gegen Gesetz*, Freiburg 1969, p. 86 dá a seguinte solução ao supracitado caso: "Wer würde jedoch wagen, sie (die Gefangenen) der Mithilfe zum Mord an einer grösseren Zahl von Opfern zu beizutragen, wenn sie sich überhaupt weigerten, irgendjemanden zu bezeichnen? Hätten sie jedoch einige Namen angegeben, so läge allerdings eine schuld bare Mitwirkung vor. Im Fall der Weigerung dagegen gaben sie Zeugnis für die Unantastbarkeit des Menschenlebens!"

(126) K. Hörmann, op. cit., art. "Sünde", p. 1166: "Das NT befreit den Menschen vollends von einem bedrückenden Begriff schicksalhafter Sünde und Schuld: "Wer also Gutes zu tun weiss und es nicht tut, für den ist es Sünde" (Tg. 4, 17; vgl. Jo 15, 22)"

(127) K. Rahner, *Personale und Sakramentale Frömmigkeit*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. II, p. 129.

dade perdura somente no homem não inserido em Cristo, o que não é assim em Thielicke (128).

A noção de pecado em Thielicke é única. Não faz ele distinção entre pecado original e pessoal; entre pecado grave e leve. Isto é uma lógica consequência do fato de considerar a queda original radical e total. Sendo assim, não tem mais sentido em fazer distinções e graduações. A Reforma, em geral, identificou o pecado com a perversão do ser pessoal do homem, entendendo-o essencialmente como falta de fé. Daí a diferença entre as concepções sobre o pecado no protestantismo e no catolicismo resumir-se ao problema ontológico.

Se, de um lado, Thielicke não conhece a distinção entre pecado original e pessoal como ato (ao menos não fala disso), ele fala de culpa ou pecado subjetivo e transubjetivo. Aquele seria a realização e atuação deste. Isto a teologia católica não teria problema de aceitar até certo ponto (129). Não o interpretaríamos corretamente se pensássemos que Thielicke não dá importância a este pecado subjetivo na vida do cristão. Na sua *Ética Teológica* aparece às claras o esforço que ele faz para dizer que se deve escolher o mal menor. Mas não podemos acompanhar mais o autor quando ele se recusa a aceitar esta ação como justa e boa. Não distingue culpa subjetiva e transubjetiva. Antes, elas simultaneamente estão presentes em cada ação do homem. O agir do homem, com qualquer esforço e boa vontade que seja, é a transposição do pecado transubjetivo para o plano pessoal. Em resumo: esta relação entre pecado original e pessoal, entre destino e culpa; pecado universal e pessoal; liberdade e necessidade, não nos oferece uma doutrina clara, lógica, unitária e aceitável.

Na teologia moral católica distingue-se claramente entre pecado original e pessoal (130). Todos temos o pecado original e é culpa, mas não imputável diante de Deus como ato pessoal. De sorte que ninguém se perde só pelo pecado original. O pecado pessoal vem não por uma transmissão, mas por uma decisão pessoal e livre. Existe, portanto, uma analogia de um para o outro, sendo que o conceito de pecado propriamente dito se refere somente ao pecado grave (S. Thomas I-II, q. 88 a. 1 ad 1). Com isto não queremos dizer que não haja relação mútua entre a culpa original e o pecado atual. Justamente nisto deve-se constatar um dos esforços notáveis da teologia atual. Simplesmente interessa-nos que fique claro que não se pode identificá-los sem mais. Para Thielicke também não tem sentido falar de pecado grave e venial. A moral católica, ao invés, vê uma diferença teológica essencial entre um e outro, como também um grande valor prático e

(128) M. Flick, Z. Alszegehy, *Il Vangelo della Grazia*, Firenze 1964, pp. 65-67.

(129) K. Rahner, H. Vorgrimler, art. "Erbsünde", in: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1968 (?), p. 94.

(130) K. Rahner, H. Vorgrimler, *ibidem*, pp. 94 s.

pastoral (131). Esta distinção, os teólogos moralistas vêem fortemente insinuada na Escritura e confirmada pela Tradição (132). Sob o influxo do progresso das ciências do homem chegou-se à conclusão que não existe uma coincidência necessária entre matéria grave e pecado grave. A razão porque um pecado é grave, ou não, não é um decreto de Deus (nominalistas), ou a própria matéria. Tudo depende da intensidade da opção profunda e central da pessoa com a qual ela se dirige contra Deus. De sorte que, com matéria leve se pode pecar gravemente. Ordinariamente, porém, parece-nos poder assim afirmar, o homem não se compromete totalmente contra Deus com matéria leve. Não se pode, pois, já sob o ponto de vista psicológico, negar esta distinção de pecado grave e leve porque o homem não se empenha em todas as suas ações com igual intensidade. Desta maneira, a discussão sobre o pecado grave e venial cedeu o lugar ao problema da opção fundamental (133).

Quando Thielicke acentua tanto a radicalidade do pecado e a imersão do homem e do universo num estado de total oposição diante de Deus, ele tem a preocupação de mostrar que nós estamos ainda no "velho século" e somos determinados por suas leis pecaminosas, mesmo se as nossas intenções são boas. Para manter a absoluta transcendência do novo "aion", cuja expressão máxima é o Sermão da Montanha, não se podem considerar eticamente boas as ações do homem. A corrupção total do homem se identifica com o seu ser e viver neste "aion". Os efeitos da redenção, para serem eficazes, exigem que se deixe de existir neste século. Daí a nossa salvação consistir só na fé e confiança. O homem redento é igual, no plano da pecaminosidade ontológica, a todos os outros homens e o seu agir externo não se diferencia. A redenção consiste em saber que os pecados não nos separam mais de Deus, por causa da morte de Cristo. A salvação de Cristo não prorrompe, porém, para o terreno da efetividade e da realidade. De um gueto passou para um outro, impossibilitando a realização já agora, neste século, da redenção. Trata-se da problemática do "simul justus et peccator" no domínio da Ética e da vida cristã. Isto vamos ver melhor mais adiante.

A dimensão social do pecado está muito presente na Ética Teológica de Thielicke. Ele a deduz da radicalidade universal do pecado, onde cada qual é executor "ipso facto" daquela culpa da qual todos participam. Assumido e consubstanciado no Concílio Vaticano II (S. C. 109, 110; P. O. 5), a teologia católica também redescobriu nos últimos anos este aspecto bíblico e tão cristão do pecado. Relaciona-o com o caráter comunitário da salvação (L. G. 9) e com a doutrina do Corpo

(131) B. Häring, *La Ley de Cristo*, vol. I, p. 414.

(132) B. Häring, *ibidem*, pp. 417 ss; J. Fuchs, *Theologia Moralis Generalis (Pars altera)*, Roma 1964, pp. 131 ss.

(133) K. Rahner, *Gerecht und Sünder zugleich*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, pp. 270-274; S. Dianich, *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tomaso*, Brescia 1968.

Místico (L. G. 7) (134). Estes dois modos de ver o aspecto social do pecado distinguem-se, enquanto um o fundamenta em base metafísica e ontológica e o outro em base bíblica e comunitária.

O conceito de pecado em Thielicke, por causa de suas proporções deletérias, não permite o encontro entre a Palavra de Deus e o homem com a sua realidade deste século. É o famoso problema do ponto de contato. A base receptora da natureza humana para a graça, para a vida sobrenatural, não é positiva. Na doutrina católica nós encontramos bem outra solução para este problema. O homem, como ser espiritual pela sua inteligência e vontade, é aberto para o transcendente. Ela é "potentia oboedientialis" da graça. Esta "potentia oboedientialis" significa a radical capacidade do absoluto, capacidade esta, que em última análise, só pode ser explicada quando se admite a doutrina da analogia do ser. Trata-se do "desiderium naturale" (São Tomás) com o qual o homem tende para o transcendente. Não se trata somente de uma não-repugnância da natureza humana diante da graça sobrenatural, mas esta é considerada como realização da natureza espiritual do homem (135).

(134) K. Rahner, Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche, in: Schriften zur Theologie, vol. VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, pp. 447-471; B. Häring, La Ley de Cristo, vol. I, p. 400.

(135) K. Rahner, art "Potentia oboedientialis", in: Sacramentum Mundi, vol. III, Freiburg-Basel-Wien 1969, col 1245-1249; B. Häring, Gewissen Stimme Gottes oder Produkt der Umgebung, in: Wahrheit und Zeugnis (dirigido por M. Schmaus e A. Läßle), Düsseldorf 1964, p. 382: "Das Gewissen geht dem Glauben voraus; denn auch der Ruf zum Glauben findet erst im Gewissen seinen mächtigen Widerhall. Aber erst durch den Glauben erreicht das Gewissen seine volle Höhe und Tiefe".

2) O "SIMUL JUSTUS ET PECCATOR" E A VIDA CRISTÃ

Em H. Thielicke o esquema luterano "simul justus et peccator" recebe um amplo repensamento, principalmente, no que concerne a vida ética do cristão. É para a vida cristã em geral que este axioma teológico é aplicado e do qual se faz a chave de interpretação da existência cristã. Esta está ao mesmo tempo numa linha de continuidade com o velho "aion", ao qual o cristão se acomoda. Por outro lado, ela está numa linha de descontinuidade com este velho "aion" porque não mais se deveria orientar segundo as suas leis. Estes dois polos constituem o campo de tensão, campo próprio da Ética cristã (I 196).

Não se pode negar que este "simul", esta simultaneidade do velho e do novo "aion", constitui uma idéia fundamental da síntese teológica de Thielicke.

O novo "aion" é uma realidade porque a justificação é um fato. É um fato a filiação divina, a vida nova em Cristo, a liberdade dos filhos de Deus, e, assim por diante. Mas Thielicke contrapõe a isto a existência do velho "aion", onde o homem justificado vive. Tudo isto se realiza dentro do velho "aion". Opõe ele tanto os dois "aions" a ponto de reduzir a justificação à fé. Ela consiste somente na fé do justificado. Com a realização do novo século não pode desaparecer o velho porque isto significaria o acabamento do mundo. Daí a simultaneidade dos dois séculos, o "simul justus et peccator", existindo em forma de radical oposição. Esta fórmula da teologia luterana, portanto, não se refere somente ao justificado, mas à própria existência dos dois "aions", nos quais o homem vive. A fé é uma contínua tensão resultante da oposição. Ela consiste em crer contra a realidade e o domínio do "velho século". Este campo da tensão entre os dois "aions" é chamado zona de cruzamento (Überschneidungszone), ou, situação-limite (Grenzsituation).

Porque os dois "aions" são opostos e não têm afinidade, não existe ponto de contato positivo. Não existindo ligação, isto é, ponto de contato, o "velho século" permanece impermeável diante do novo. Ele permanece, apesar da redenção, ontologicamente pecador. Contudo estes dois "aions" caracterizam a Ética cristã. Thielicke tem o mérito, como vimos, de transpor para o plano cósmico e existencial a verdade do "simul justus et peccator", antes aplicada ao sujeito individual. Entre esta radical oposição dos dois "aions", Thielicke localiza o desdobra-

mento da vida cristã. Toda a vida no mundo (na Economia, Política, Arte...) é equiparada ao "velho século". O novo não consegue realmente traduzir-se em prática, permanecendo limitado à fé e ao contínuo perdão. Justamente é este modo de conceber a vida cristã, esta oposição dos dois séculos que nós vamos aqui analisar criticamente. A sua maneira limitada de ver a realização da vida cristã neste mundo, no qual o homem justificado pode somente dizer "eu sou" enquanto templo e tenda do Espírito Santo, acentuando unilateralmente a frase paulina (Gal 2, 20): "não sou eu que vivo"; o fato de a minha justificação não ser outra coisa senão o inverso do fato de Deus ser justificante (EvGl I, pp. 244 ss), tudo isto vai ser agora objeto de nossa resposta crítica (136).

Thielicke se baseia fundamentalmente na doutrina dos dois reinos de Lutero, o qual divide a vida do homem em duas partes ou reinos. O reino da direita é a vida de união com Deus e de caridade. O reino da esquerda é a vida cristã no plano temporal. Daí a distinção e separação entre vida cristã na esfera pública e privada. Isto, através da História do cristianismo, no Ocidente, ao menos, foi causa do abismo e separação entre religião e vida concreta.

Pois bem, Thielicke com a sua doutrina dos dois séculos leva à mesma conclusão. O modo como ele os coloca em relação não favorece a realização e encarnação concreta da vida cristã. A transcendência radical do novo "aion", que se opõe totalmente ao velho e o coloca em crise, não deixa mais lugar à realidade da nova existência. A vida concreta continua como antes, impermeável à realidade transcendente da redenção. A concepção teológica da vida consiste na participação do "novo século" pela fé na graça de Cristo e o seu perdão. Com esta prospectiva de justificados "in spe" somos liberados para uma vida na qual os mandamentos não são possíveis de serem realizados. O fato de sermos cristãos, isto é, de sabermos da existência do novo "aion", faz com que nós não nos entreguemos e justifiquemos um secularismo intramundano. Os mandamentos de Deus são um freio para isto, mas não são normas positivas do nosso agir. Estas são as trágicas consequências do "justus in spe et peccator in re".

Nós não encontramos na Ética Teológica a marcação precisa, onde, dentro do "velho século", são traçados os limites. Não encontramos a indicação deste limite, segundo o qual, de um lado, só teria pecado e culpa, e, de outro, a graça e o perdão. A partir de sua clara oposição entre o século do pecado e o da justificação, seria de se esperar esta delimitação. Evidentemente isto não é possível e isto é provado pela experiência cotidiana e pela antropologia, segundo a qual não se pode dividir a vida do homem em departamentos estanques. Em resumo: não se pode conceber semelhante vida cristã em

(136) Ad Van Bentum, Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituationen, Paderborn 1965, pp. 182 ss.

que a vida do cristão, nas estruturas temporais deste mundo, seja impermeável e inacessível para o "novo século". A impossibilidade de encarnar a nossa fé e justificação nas realidades do mundo concreto é uma tese que nós não podemos aceitar, como ainda veremos. Não pode existir uma incompatibilidade tal entre os dois "aions", que a realização de um exija o desaparecimento do outro.

Ao lado deste modo de ver a vida cristã, baseada em seus princípios de teologia, Thielicke tem afirmações que indicam uma maneira de realizar o novo "aion" neste mundo que supere, que seja algo mais do que simplesmente a fé e o perdão.

Isto, em primeiro lugar, já por causa de uma tese fundamental e tão cara ao pensamento de Thielicke: O homem é o mundo. Ora, a participação do "novo século" não pode então ficar reservada ao sujeito só. Toda a ação boa de amor e de respeito ao outro não pode não haver a sua expressão externa no mundo. Depois, como já vimos, a insistência de Thielicke de o homem justificado produzir bons frutos como manifestação da justificação. Estes frutos, que são as boas obras, devem agora surgir espontaneamente. Como prova, são aduzidas as parábolas de Cristo sobre a boa árvore que dá bons frutos (Mt 7, 16-20; Jo 15, 4 ss). Mais adiante, São Paulo cataloga as obras do Espírito (Gal 5, 22-24). Não podemos dizer que estes frutos e estas obras do Espírito não sejam mais do que a simples fé. Thielicke com isto quer dizer que o cristão não participa de Deus somente por meio da fé, mas que esta participação tem também a sua expressão concreta no agir.

Aqui podemos constatar o grande esforço e preocupação de Thielicke para a realização horizontal da redenção de Cristo. Ele sente também, principalmente através dos seus sermões, esta necessidade de a mensagem de Cristo chegar bem ao seu destino, isto é, os homens e aí produzir frutos de caridade e de justiça. Parece-nos, porém, que esta sua intenção é fundamentalmente obstaculada por causa de seus princípios dogmáticos. A radicalidade do pecado e a absoluta transcendência do mistério cristão produzem esta falta de afinidade entre o mundo e a religião; natureza e graça; o "novo século" e o velho. Precisamos, pois, concluir que, apesar da boa vontade de querer estabelecer uma ponte, o que certamente o faz sofrer, o esquema luterano "simul justus et peccator" continua prevalecendo. Portanto, estes esforços que se podem encontrar não são logicamente inseridos na sua síntese teológica.

Se nós não podemos aceitar este esquema, assim como nos é apresentado, queremos porém, ver os seus aspectos positivos para a teologia católica. Não queremos diminuir a transcendência do novo "aion". A tensão escatológica da vida cristã, resultante da colocação em crise da vida neste mundo, a qual não é outra coisa senão uma manutenção das ordens de emergência, pode ser um estímulo do aspecto peregrinante da vida cristã. Por outro lado, não podemos sem mais aceitar a acusação de Thielicke no sentido que a moral católica não é suficiente-

mente escatológica (I 2118), enquanto faz do empenho nas ordens temporais, um empenho correspondente à vontade própria de Deus. Ela compactuaria demais com as realidades deste mundo, identificando o reino de Deus com as suas leis. Segundo a moral católica devemos dizer que o nosso empenho cristão no mundo — salvo sempre o transcendente como origem e fim do nosso empenho — a partir da fé se radicaliza em vez de se relativizar (137). Seja dito mais uma vez: este empenho na construção de um mundo mais humano e cristão não pode convencer-nos que podemos realizar o reino de Deus neste mundo esquecendo aquilo que ainda há de vir na consumação dos tempos. Salvar a sua alma, sim, mas isto significa algo mais. A criação participa do meu destino e sempre me acompanha assim como a humanidade de Cristo não há de separar-se jamais do Verbo. Já não mais encontrarei um Cristo como puro espírito. O progresso do reino de Deus não é independente do progresso da sociedade onde ele está implantado (138). O mundo não é, como já se pensou (Agostinho), um albergue que não nos pertence e no qual somente passamos a noite da vida, onde os problemas deste albergue não nos interessam porque a noite passa depressa e nós nos vamos.

A teologia católica chega a estas conclusões porque tem outras bases dogmáticas sobre a vida cristã. Consequentemente, interpreta diferente a justificação e o pecado. A relação entre os dois "aions" é diversamente compreendida, como veremos.

A vida cristã não é algo exclusivamente do futuro. Em base à Escritura e, com alguns comentários, poderíamos sobejamente demonstrar como a justificação é descrita com um realismo ontológico. Principalmente em São Paulo, mas também em São João e São Pedro, este realismo — nos termos de recriação, de nova vida e de participação da natureza divina, respectivamente — está situado no campo de uma nova criação efetiva e realizada já totalmente em Cristo, em forma incoativa, mas real no cristão (139).

Esta última idéia nos leva a insistir um pouco mais sobre o caráter real da justificação pela qual o justificado já agora traz em si realmente a vida divina em forma germinal e velada. Ela já está realmente presente e deverá, com a vida e pela vida do cristão, desenvolver-se até

(137) E. Schillebeeckx, *Foi chrétienne et attente terrestre*, in: Vv., *L'Eglise dans le Monde de ce Temps*, Paris 1967, p. 153: "Le chrétien s'engage dans la construction d'un avenir terrestre sous le signe d'une tension dialectique entre la relativisation (transcendance) et la radicalisation (immanence du Règne de Dieu)".

(138) E. Schillebeeckx, *ibidem*, pp. 134—135: "Cependant, le processus d'humanisation terrestre ne peut pas être identifié avec le royaume de Dieu mais, dans la mesure même où il tend à une meilleure ordonnance de la communauté humaine et se pénètre de sollicitude pour autrui, il est impliqué dans la croissance du Royaume".

(139) R. Schnackenburg, art "Taufe", in: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, vol II, Graz-Wien-Köln 1959, pp. 1086—1095, especialmente pp. 1090 ss; P. Benoit, *Paulinisme et Johannisme*, in: *New Testament Studies* 9 (1962/63) pp. 193—207; F. Mussner, art "Leben", in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, vol II, p. 28.

a sua plena realização. Este novo ser é já presente neste mundo, escondido em Cristo, mas aberto para o futuro. Assim a vida cristã é salvação na perspectiva do futuro, onde receberá o seu acabamento completo. Este dom da vida, a nós comunicado pela fé e sacramentos, não é definitivo, mas o será no "aion" futuro. Assim também a nossa existência cristã não é uma transfiguração paradisíaca e neste sentido devemos deixar enriquecer-nos por Thielicke que acentua a existência e a vigência do velho "aion".

Só assim podem-se explicar os abundantes textos da Escritura que falam do "já" e do "não ainda". E é deste fato fundamental do cristianismo, ou seja, a real participação numa vida que só atingirá a sua plenitude na eternidade, que deriva toda a tensão dialética que caracteriza a nossa existência cristã. Já somos regenerados e justificados, mas ainda sofremos as conseqüências do pecado original e facilmente sucumbimos à tentação de cada dia. Neste sentido, nenhum cristão poderá jamais afirmar não ter pecado e não precisar do perdão de Deus (1 Jo 1, 8-10; Tg 3, 2; Mt 6, 12). É esta a tendência dinâmica, escatológica da vida cristã sempre orientada ao apelo do transcendente (140). Devemos notar que a presença deste novo "aion" neste mundo é uma antecipação de um modo específico e próprio, que não é um ver ainda. Isto só acontecerá quando o pecado for totalmente vencido e a existência terrestre tiver terminado. Com Thielicke, pois, concordamos em colocar no futuro a realização do novo "aion", mas discordamos porque cremos também na sua presença real, inicial, se bem que de modo invisível e obscuro para nós. O reino de Deus já está no meio de nós e ainda há de se realizar. Jesus usou o presente e o futuro quando falou do mistério do reino de Deus aos seus discípulos. E não se pode explicar isto por uma questão de humor (W. Bossuet). Estas duas formas temporais estão estreitamente ligadas entre si. É uma presença real e dinâmica, provisória por ora e totalmente realizada no futuro (141).

A teologia católica não aceita, portanto, o "simul justus et peccator" como o entende H. Thielicke. Daí resulta evidentemente um outro conceito de vida cristã. O cristão é realmente livre do pecado e não apenas assim declarado.

É difícil dizer se Lutero entendeu este axioma no sentido metafísico ou no sentido histórico-concreto. Nem mesmo os protestantes apresentam uma interpretação única (142). O Concílio de Trento, em todo caso, tem em vista o sentido metafísico do referido axioma, estabelecendo o contrário (DS 1525, 1561). No sentido metafísico o homem justificado não é mais pecador e os seus pecados são realmente des-

(140) P. Molinari, *Indole Escatológica da Igreja Peregrina e suas Relações com a Igreja Celeste*, in: *A Igreja do Vaticano II*, (dirigido por G. Baraúna), Petrópolis — Rio de Janeiro 1965, pp. 1135—1155, especialmente pp. 1136—1139.

(141) P. Hoffmann, art. "Reich Gottes", in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, vol. II, pp. 418 ss.

(142) W. Dettloff, art. "Rechtfertigung", in: *ibidem*, p. 391.

truídos (DS 1515, 1542, 1671). Se, porém, damos a esta expressão um significado histórico e existencial, próprio do homem peregrino ainda, ela corresponde perfeitamente à concepção católica porque, neste caso e neste sentido, também o justificado permanece pecador, sujeito das consequências do pecado original, expressos nos pecados pessoais (143). A ação justificante de Deus cria algo novo no homem e é esta nova realidade que é determinante e não a sensação e experiência subjetiva de ser justificado. Existe realmente uma passagem de um estado para um outro. De pecador se passa a ser justificado, e, só assim, segundo a teologia católica, são respeitadas a transcendência e onipotência da ação divina. A pergunta, portanto, em que sentido o homem é justificado diante de Deus não se pode fazer depender exclusivamente do aspecto subjetivo do justificado (144). Contrariamente a Thielicke, portanto, o que no homem justificado tiver de pecado deve-se atribuir aos seus pecados pessoais e não a uma culpa metafísica ou ao pecado original "in re" ainda presente.

(143) K. Rahner, Gerecht und Sünder zugleich, in: Schriften zur Theologie, vol VI, p. 275: "So hat die reformatorische Formel des simul justus et peccator, wenn nur die Momente eines katholischen Neins zu dieser Formel klar bleiben, durchaus einen, für das christliche Dasein positiven Sinn".

3) A LEI NATURAL

Chegamos ao direito natural, segundo H. Thielicke. Já dissemos e o reconhecemos que o autor se esforça realmente para compreender o direito natural. Mas apesar de muitas apreciações positivas que se podem encontrar através de sua obra, por certo não logicamente inseridas na sua síntese teológica, ele se opõe radicalmente já à simples idéia da existência do direito como incompatível com a transcendência da graça e do Evangelho. As suas críticas, às vezes veementes, contra este fantasma do direito, não queremos que de todo passem infrutíferas diante da teologia católica.

Antes de tudo, ele se dirige contra a segurança e estabilidade com que a moral católica pensa possuir as normas do agir e pensa poder aplicá-las à situação. Esta dedução fácil e, sem problemas, de leis seguras para o agir, Thielicke não pode aceitar. Certamente aqui a moral católica há de reconhecer que deixou-se, por vezes, conduzir por um ideal abstrato, não levando suficientemente em conta a problematidade concreta da existência. Isto pela supervalorização da lei natural, que apenas é uma parte inserida na lei de Cristo, ou, propondo e reafirmando a lei natural que talvez natural não era. Estas críticas, portanto, inaceitáveis na sua raiz, podem e devem estimular a teologia católica a um conceito de lei natural mais dinâmica e mais personalista, movimento este que já está em ato.

Apesar do espaço considerável que Thielicke dá ao estudo da lei natural na teologia católica, devemos dizer que o moralista católico não se pode dar por satisfeito (145). A sua interpretação é muito lacunosa e insuficiente, ao menos, para a teologia atual. Ele identifica a lei natural em si e, aquela dominante na moral católica, em especial, com leis formuladas, fixas e codificadas. Assim ele já conclui para a não-existência do direito natural após uma observação sociológica, onde constata crimes como antropofagia e parricídio.

Ora, um semelhante conceito, formulado e conhecido uma vez por todas e válido sempre e em todas as partes, naturalmente não

(144) K. Rahner, *ibidem*, p. 266.

(145) H. Wulf, *Das Problem des Naturrechts in der Theologischen Ethik von Helmut Thielicke*, in: *Die Neue Ordnung* 14 (1960) p. 104.

pode subsistir. Tendo este conceito e identificando-o, mais ou menos explicitamente, com o da teologia católica, podemos facilmente compreender as suas críticas.

Pensam alguns, considerando agora as suas manifestações positivas sobre o direito natural, que Thielicke estaria mais perto do direito natural do que se acha. Ele se dirigiria somente contra esta supramencionada interpretação estática, escolástica, que de fato se encontrava nos manuais da teologia moral católica (146). O leitor atento, porém, de sua *Ética Teológica*, deve concluir que a grande e intransponível dificuldade para aceitar uma lei natural em si, no seu aspecto essencial e cognoscitivo, é a incompatibilidade dela com os princípios teológicos de Thielicke, isto é, a corrupção radical da natureza humana, da razão inclusive, e a doutrina da justificação. Neste "aion" velho tudo é marcado pelo pecado, por isso, a razão não consegue determinar e realizar a vontade própria de Deus, ínsita na criação. O novo século, se bem que já iniciado, essencialmente permanece escatológico. Com a devida compreensão, poderíamos dizer: o que para a teologia católica é natural, para Thielicke é escatológico, ou também protológico. Neste contexto é de se colocar a acusação de Thielicke no sentido que a moral católica não é escatológica porque faz um falso compromisso com este século, onde pensa poder fazer o que Deus propriamente quer. A afirmação de Thielicke de que não podemos conhecer os imperativos éticos naturais, não podemos aceitar, quer por razões teológicas (Vaticano I), quer por razões filosóficas (experiência humana). Pela experiência nós sentimos dentro de nós, de forma não-temática e implícita, a presença de uma obrigação ética, o que implica um conhecimento de Deus como legislador absoluto.

Como, porém, segundo Thielicke, a ordem natural não mais existe e Deus quer que a humanidade continue a existir, Ele manifesta a sua segunda vontade, alterada e adaptada à condição nova dos homens, por meio da Aliança de Noé. Como a própria Aliança de Noé é expressão da misericórdia e paciência divinas, também o cristão, não existindo mais a ordem natural, deve, com paciência escatológica, adaptar-se às presentes ordens vigentes.

A teologia católica não conhece razões teológicas nem filosóficas para esta introdução das ordens de emergência na teologia de Thielicke (147). Também a distinção de "voluntas propria et aliena" em Deus não é aceita pela teologia católica porque faz de Deus um ser arbitrário,

(146) A. Auer, *Naturrechtsdenken im heutigen Protestantismus*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 4 (1960) p. 221. Ver a respeito, Karlheinz Peschke, op. cit., pp. 122 ss.

(147) J. Fuchs, *Gregorianum* 46 (1965) p. 146 (Recensão ao *Theologische Ethik*, vol. III).

conceito este que remonta à Escolástica decadente da Idade Média (148). A teologia católica tende a um conceito mais racional e imutável (cfr Tg 1, 17).

Não é somente isto que deixa o teólogo católico insatisfeito diante da interpretação de Thielicke sobre o direito natural.

Queremos referir-nos à ausência de Cristo na compreensão da lei natural. Pela Escritura é que sabemos (Col 1, 16 ss, etc) que tudo foi criado em Cristo. Por isso, a lei natural não pode ser compreendida fora de Cristo. Deus criou e redimiu o homem por meio do único Cristo. Sendo assim, a lei moral natural é parte integrante da única lei moral cristã (149). Para tanto basta pensar em Cristo nos Sinóticos e em São Paulo, que certamente não queriam pregar uma moral natural, mas mesmo assim insistiram fortemente sobre a necessidade de cumprir a moral natural. Por isso, também todas as reflexões em torno da lei natural, fora de Cristo e da tradição cristã, jamais são puramente naturais, sem relação a Cristo. O autor da revelação sobrenatural é o mesmo da revelação natural. Existe uma continuação e um complemento. A revelação no NT é a plenificação, a manifestação definitiva do mesmo amor do Pai. Cristo nos deu um conhecimento mais perfeito e seguro da lei natural (150). Ele a interiorizou (151).

Com esta visão cristocêntrica, cuja falta sentimos em Thielicke, a lei natural perde o aspecto abstrato e extrínseco. Ela não é mais algo abstrato ao qual sobrevém extrinsecamente a graça sobrenatural. O Cristo já está, sim, não totalmente manifestado, presente no plano natural, de sorte que os teólogos falam do existencial sobrenatural (Rahner). É a perspectiva cristocêntrica do mundo e de todas as coisas em vista da salvação. O ser natural, diante da graça, não é um sistema fechado em si mesmo, sendo a graça uma mera sobreposição (152).

Se por um lado insistimos no aspecto cristocêntrico da lei natural e de sua insêrção, portanto, na lei de Cristo revelada, não queremos insistir tanto no fato de Thielicke não ter esta visão porque a teologia

(148) H. Wulf, *Das richtige Recht*, in: *Stimmen der Zeit* 172 (1962/63) p. 95: "Gott wird zum Absolut irrationalen Willen (Occamismo)". Esta concepção de Deus, prevalentemente como vontade, de Occam passou para a Reforma e está presente na teologia protestante em geral. Ver W. Pannenberg, art "Gott", in: *RGG*, vol II, 1958 (3), col 1727; F. Böckle, *Gesetz und Gewissen*, pp. 62 s; Ainda J. Fuchs, *Situation und Entscheidung*, Frankfurt 1952, p. 34: "Wir dürfen und können Gott nicht als wesenslose, unsubstantielle, rein aktuelle Freiheit verstehen".

(149) B. Häring, *Chrétiens dans un monde nouveau*, Paris 1968, pp. 24—39; J. Fuchs, *Teología e vita morale alla luce del Vaticano II*, Brescia-Roma 1968, pp. 130—136.

(150) B. Häring, *Chrétiens dans un monde nouveau*, p. 26.

(151) E. Hamel, *Les Dix Paroles*, Bruxelles-Paris-Montréal 1969, pp. 118 ss.

(152) K. Rahner, *Natur und Gnade*, in: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1960 (3) (dirigido por J. Feiner, J. Trütsch e F. Böckle), p. 216; J. Alfaro, art "Natur und Gnade", in: *Sacramentum Mundi*, vol III, pp. 719—729.

católica, só recentemente, redescobriu este modo de entender a lei natural e a sua relação com o Cristo da revelação positiva (153).

Nas críticas protestantes, em geral, à concepção de lei natural demasiadamente estática e abstrata, podemos ver uma das causas porque a teologia católica teve de repensar o seu conceito de lei natural. Ela perdeu assim o seu otimismo teórico-cognoscitivo (154). A natureza humana tem uma dimensão imutável, que é difícil de precisar, mas ela tem também muitos elementos que são históricos, circunscritos ao tempo e espaço. Para o conhecimento da lei natural é preciso integrar todos os valores e experiências dos homens e colocá-los sob a luz do Evangelho. Não se admite mais um conhecimento unicamente por via de tradição. Aqui as confissões cristãs juntas têm um vasto campo de reflexão.

Por outra parte, é interessante observar que na leitura da Ética Teológica de H. Thielicke, podemos constatar uma aproximação à lei natural justamente lá onde o autor está na realidade da vida, precisando determinar o comportamento humano nas relações entre indivíduos e entre comunidades políticas. O concreto da vida e não abstrato e dogmático leva Thielicke mais perto da lei natural. A reunificação das forças de todas as confissões cristãs para a promoção da justiça e da paz, no plano político e social (ecumenismo secular), poderá ser um caminho onde os cristãos se conhecerão a si mesmos, e, sobretudo, conhecerão juntos a mesma realidade, isto é, os homens e o mundo a serem salvos. E este caminho poderá levar à definitiva unidade. A experiência da vida vai exigindo aos poucos que a Ética protestante comece a reconhecer a existência da lei natural, se bem que não tão facilmente a sua normatividade (155).

(153) H. Thielicke, quando trata da relação de natureza e graça no catolicismo, só menciona M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, 1861, (I 973).

(154) J. Gründel, *Teologia Moral*, in: *Que es Teologia?* (dirigido por E. Neuhäussler e E. Gössmann), Salamanca 1969, p. 285.

(155) Cfr J. Gründel, *ibidem*, p. 281.

4) A POSSIBILIDADE DE CUMPRIR O DECÁLOGO E O SERMÃO DA MONTANHA

O tema da possibilidade de o homem cumprir o mandamento não constitui problema para a teologia católica. Para a teologia luterana, e especialmente para Thielicke, isto é um problema central.

A negação desta possibilidade da parte de Thielicke é simplesmente uma conclusão da sua doutrina sobre a radicalidade da corrupção do pecado.

O pecado deixou o homem numa situação em que êle é ontologicamente desafinado diante dos mandamentos de Deus. Ele é totalmente outro em relação ao que deveria ser. Logo, o mandamento de Deus é estranho e não pode ser cumprido. Que, então, fazer dos mandamentos dos quais a Escritura está cheia?

Ora, Thielicke responde que o Decálogo e o Sermão da Montanha não podem ser cumpridos neste interim no qual vivemos, isto é, depois da queda e antes do juízo final. Eles só foram possíveis de ser cumpridos no paraíso e sô serão no futuro, na realização plena do "novo século". Assim, Thielicke dá ao Sermão da Montanha uma interpretação puramente escatológica, enquanto neste século a "justitia finalis" não é realizável e a "originalis" não mais existe.

Disto segue para a teologia luterana e, para Thielicke em especial, que o mandamento de Deus tem a função de acusar-nos da nossa situação de irregularidade diante da vontade de Deus, para que assim nós nos refugiemos mais e melhor na misericórdia divina. Esta é a função primária da lei, chamada "usus theologicus" ou "elencticus legis". O homem não tem uma consciência redenta, o que equivale à justificação, a partir do cumprimento da vontade de Deus expressa no seu mandamento, mas a justificação lhe é imputada apesar e por causa desta incapacidade de cumprir as leis de Deus.

Teologicamente, o que se pode dizer de semelhante modo de ver as coisas? Também aqui não seria justo se a moral católica não aproveitasse o estímulo para reconsiderar uma vez mais a seriedade do pecado e a dificuldade de ser cristão. Também a nós os mandamentos de Deus devem colocar-nos em crise e provocar em nós um sentimento de contrição por não sermos capazes de realizá-los na integridade. E isto deve acontecer durante toda a vida do cristão, enquanto na sua carne tem as conseqüências do pecado.

De resto, porém, esta tese da impossibilidade de cumprir o Decálogo e o Sermão da Montanha é simplesmente inaceitável. E isto pelo próprio testemunho da Escritura.

Com a admissão desta tese de Thielicke, grande parte da Escritura torna-se incompreensível. Todas as exortações e mandamentos, em geral, são dados para serem cumpridos, e, sobretudo em São João, como condição para permanecer em união com Deus.

No AT o Decálogo jamais foi apresentado como lei inacessível. Jahveh deu ao seu povo esta lei humana e possível de ser cumprida. "O mandamento que hoje te dou não está acima de tuas forças, nem fora do teu alcance. Ele não está nos céus para que digas: Quem subirá ao céu para nê-lo buscar e nê-lo fazer ouvir para que o observemos" (Dt 30, 11-12) (156). A observância do Decálogo era condição para Israel ser povo da Aliança.

No NT os textos que provam que os mandamentos foram dados e inculcados para serem cumpridos, são ainda mais numerosos. A graça da redenção nos dá forças para que possamos cumpri-los. Jesus exige que façamos boas obras: "Toda árvore que não der bons frutos..." (Mt 7, 19). Não basta dizer, Senhor, Senhor, mas precisamos **fazer** a vontade de Deus (Mt 7, 21). "Aquele que violar um destes mandamentos, por menor que seja, e ensinar assim aos homens, será declarado o menor no reino dos céus" (Mt 5, 19). Depois, recordemos São Paulo: quantos vícios ele enumera e pede que nós nos esforcemos para evitá-los. E que sentido tem a indissolubilidade, se no céu não mais haverá matrimônio? (Mt 12, 25). Paulo não quer que a lei seja cumprida com a intenção de por meio dela justificar. Ao homem já justificado Paulo recorda agora a lei de Cristo (Gal 6, 2), agora realizada, não com força, mas de dentro para fora (157). Em resumo: a Escritura prova sobejamente que na economia de Cristo, com a sua graça, nós devemos e podemos cumprir os mandamentos de Deus, pois, o que for impossível aos homens é possível a Deus (Mc 10, 27). Daí os mandamentos não serem só uma acusação, mas eles são possíveis de serem cumpridos.

Devemos, porém, estar atentos. Se bem que o Decálogo no NT é minimamente diminuído no seu valor e vigência, a sua normatividade não é mais entendida de modo apodíctico e delimitativo, dentro dos limites do lícito para garantir o mínimo de ordem e de justiça. O cristão, na economia da plenitude dos tempos (Ef 1, 10), não pode contentar-se com este modo de cumprir os preceitos do Senhor. Ele é chamado por vocação à santidade (cfr Mt 5, 48; L. G. capítulo V), o que o faz aspirar à realização sempre mais plena, mais positiva e mais perfeita da lei de Deus. Isto indica que ele está a caminho de um ideal. Mais adiante voltaremos ainda a tratar deste aspecto.

(156) E. Hamel, op. cit., p. 100.

(157) F. Böckle, op. cit., pp. 21 ss.

Não se pode furtar à admiração como seja possível um teólogo luterano não dar atenção a testemunhos tão claros da Escritura, quais são os que se referem à observância dos mandamentos de Deus. Como é que de repente a Bíblia deixou de ser fonte de conhecimento? Mais uma vez precisamos constatar que Thielicke é vítima de um princípio teológico que deve ser mantido implacavelmente.

Mas na teologia católica a afirmação da possibilidade de, com a ajuda de Deus, cumprir as suas exigências, é unânime (158). A corrupção não total e a graça de Cristo possibilitam o cumprimento da vontade de Deus e, pelo fato de estarmos entre os dois "aions", os mandamentos de Deus **ainda** nos apelam e **já** nos apelam para serem realizados. Por isso, segundo a teologia católica, Jesus não queria somente humilhar os seus discípulos com o Sermão da Montanha.

Vê-se, pois, como, a partir de um princípio teológico inicial, a posição católica e protestante, diante do presente problema, se afastam. Em Thielicke, o binômio lei-Evangelho andam juntos, mas se opõem. A realização do Evangelho por Cristo não tolera a realização da lei pelo homem. Não existe uma relação positiva de continuidade, mas de ruptura. Não assim na doutrina católica, onde a justificação e a santificação se reduzem ao único e mesmo dom do Evangelho e do Espírito.

(158) R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962 (2), pp. 58—64; J. Dupont, art "Bergpredigt", in: *Sacramentum Mundi*, vol I, Freiburg-Basel-Wien 1968, col 495 s; B. Häring, *Chrétiens dans un monde nouveau*, p. 10.

5) O PERSONALISMO CRISTÃO

H. Thielicke freqüentes vezes declara abertamente a sua oposição ao esquema ontológico-tomista, como sendo incompatível com a graça e o Evangelho (I 1752, 2085, 275; II/1 1299, 1309, 1319, 1338, 1567, 1571; EvGl I, p. 223). O esquema personalístico-ontológico, sendo o primeiro protestante e o segundo católico, sempre está presente na Ética Teológica (159). Trata-se do personalismo contra a ontologia. É aqui que ele vê o nó da discussão com a teologia católica (I 362). O que a teologia católica pode dizer a respeito disso?

Para o autor a impositação ontológica se dirige ao "em si" da realidade, e, por isso, negligencia a relação viva do homem com Deus. Vimos, como, segundo ele, tudo é determinado não pela sua consistência ontológica própria, mas pela relação das coisas comigo, ou pela minha relação com Deus. Teologicamente não existem coisas em si mesmas (II/1 1304, 1299, 1301). A impositação personalista considera a imagem de Deus no homem e a graça não em qualidades próprias, mas elas continuamente dependem da atualidade da relação com Deus. A pessoa é relação.

Segundo se pode deduzir, Thielicke não quer esta impositação ontológica na teologia. "Seria totalmente errado, se, por causa de protesto contra o modo de pensar ontológico, se negassem os fatos ontológicos em si. Trata-se unicamente da nossa posição diante destes fatos, do lugar (Rang) que eles ocupam no nosso pensamento teológico..." (I 1105). Thielicke, portanto, não quer saber nada do esquema ontológico, porque é anti-evangélico. "Pois a introversão de perspectiva, que pode ser realizada somente com a ajuda da análise ontológica, obriga a consideração ilegítima do homem "em si", e desligá-lo assim da sua determinação pessoal, e, conseqüentemente, fazê-lo perder a temática própria de sua existência" (I 1064).

A teologia católica, se bem que tenha sido prevalentemente escolástica e ontológica, tem-se mostrado aberta para receber o influxo do personalismo (160). O próprio Thielicke reconhece isto (EvGl I, p.

(159) Herder Korrespondenz 6 (1952/53) p. 288: Esta distinção não basta para explicar tudo.

(160) E. Simons, art "Personalismus", in: Sacramentum Mundi, vol III, col 1135.

223, nota 2). Desde R. Guardini e T. Steinbüchel, este influxo aumentou sempre mais (161).

De fato, a teologia católica deixou-se enriquecer por meio deste personalismo teológico. Não podemos negar que ela tinha necessidade, principalmente, do que concerne à compreensão da pessoa e à teologia da graça. Thielicke sempre exige e quer uma concepção personalista na relação Deus-homem. Esta exigência podemos inteiramente dividir, estando, porém, atentos a um exagerado e unilateral atualismo.

Para a teologia católica atual, o fundamento do personalismo cristão deve-se, principalmente, procurar na doutrina bíblica do homem criado à imagem de Deus (AT) e, sobretudo, na doutrina da filiação divina (NT). Em segundo lugar, não podem ser preteridas as várias correntes filosóficas contemporâneas com o seu lema: "Wende zum Subjekt" (162).

Se a teologia católica abandona sempre mais a consideração da pessoa como uma substância em si mesma, e, secundariamente, como uma relação a Deus e ao próximo pela qual se aperfeiçoa, não quer isto dizer que seja negada a sua substância, mas o aspecto de relação, de abertura a Deus e ao próximo é visto numa perspectiva unitária, de sorte que o homem não é algo ao qual se acrescenta uma relação a Deus. Não se pode considerar o homem, independente e fechado em si, o que seria um personalismo egocêntrico ou adamítico, mas deve-se considerá-lo como expressão do amor criador de Deus. Ele é essencialmente um apelo, por isso, não fechado na sua independência, mas totalmente aberto e dependente de Deus (163). No verdadeiro e no mais pleno sentido do aspecto ontológico da pessoa, exige-se a resposta do homem ao Verbo pelo qual e no qual foi criado. Somente com esta abertura e este encontro com o Tu divino encontramos também o eu ontológico. O personalismo cristão, por causa do Verbo de

(161) A respeito de Steinbüchel, B. Häring diz o seguinte: "La ambición de la escuela de Tübinga de liberar la teología moral de una unilateralidad que la llevaba a considerar sólo el acto legal **encontró** en STEINBÜCHEL (1888—1949) un **poderoso realizador**. En sus numerosas obras, en gran parte póstumas, se ventila continuamente el tema siempre actual de cómo tomar la decisión moral en cada situación, atendiendo al impulso de la gracia. Quien conosca toda su obra, difícilmente podrá lanzar-le el reproche de sostener una "ética de situación" hostil a la ley. El consideraba la existencia moral en su totalidad y muy particularmente aquella parte de la vida que no está regulada por las fórmulas de la ley general, o sea aquella zona en que dominan las exigencias del amor, al que nos solicita la gracia. Sólo el que no pare mientes en esta particularidad se sentirá inclinado a acusarlo de abogar por una moral anomística. Con singular claridad supo percibir las voces de todo lo bueno que se encuentra en la filosofía contemporánea y que espera, por decirlo así, su redención. Escogió, por lo mismo, del existencialismo y del personalismo cuanto podía ser útil para edificar una teología de la libertad, de la gracia y del amor. Mas su profundo conocimiento de la tradición le hizo guardar siempre el equilibrio católico"; La Ley de Cristo, vol I, pp. 75—76; ver ainda Von K. G. Steck, Neuere Lehrbücher der katholischen Moraltheologie, in: Theologische Rundschau 24 (1957/58) pp. 147 s.

(162) H. Vorgrimmler, art "Personalismus", in: LthK, vol VIII, Freiburg 1963 (2), col 292—294.

(163) B. Häring e outros, Renovación de la Teología Moral, Madrid 1967, pp. 189 ss.

Deus feito homem, vai mais adiante. O outro, o próximo, constituiu-se assim em tu para Deus e um tu para nós (164). No cristianismo o amor ao próximo e a Deus estão assim intrinsecamente unidos. Por isso, é condição do personalismo cristão encontrar no outro um tu, não fazendo dele um meio ou um instrumento próprio.

Nesta visão, o aspecto ontológico não é excluído, muito menos compreendido como incompatível com o pensamento cristão. Ele antes é exigido como condição de realização da relação. Não se pode imaginar um homem relacionado com Deus e Jesus Cristo sem que ele exista. O aspecto ontológico e personalístico estão, pois, intimamente relacionados e, juntos compõem o homem. Para a moral católica é importante a estruturação da natureza humana que as pessoas devem respeitar. A pessoa humana deverá ser sempre o centro da teologia, mas nunca é uma pessoa desencarnada. Ela somente poderá existir como pessoa na natureza humana com a qual forma uma unidade dinâmica e indivisível. Não podemos abstrair a pessoa da única unidade pessoa-natureza, como também não podemos abstrair a natureza desta mesma unidade. Não se pode, por isso, ver oposição, nem na teologia e — principalmente na teologia — entre a dimensão ontológica e personalística. A pessoa não é só ontologia, mas também não é só relação. Ela não é um bloco monolítico, mas também não é um fluido descontínuo. Além disso, ontologia, como ciência do ser, se refere ao ser da "pessoa" como ao ser da "coisa" (165). Com isto não se nega que o modo de existir é diferente de um para o outro. Não só o modo de existir da pessoa é diferente, mas, sobretudo, o seu ser supera de muito o da coisa. Não se podem comparar porque o ser da pessoa tem bem outra densidade que a faz tornar irrepitível na sua unicidade e na sua autonomia. A pessoa é fundamentalmente voltada para o tu, sendo capaz de ser interpelada por Deus e a Ele responder. Isto faz da pessoa um ser muitíssimo superior às coisas. Somente esta perspectiva nos desvela a verdadeira compreensão do mistério da pessoa. A consideração objetiva, própria da filosofia grega e depois assumida pela to-mista, não incluía este traço fundamental da pessoa humana e, quando o tratava, colocava-o em segundo lugar, como acidente em relação à substância. Por isso, toda reflexão ontológica deve convergir e desembocar na reflexão do ser da pessoa, síntese maravilhosa de todo o criado.

A preocupação de Thielicke de querer evitar, evitando o esquema ontológico, que o homem se considere a si mesmo, olhe sobre si, em

(164) B. Häring, *ibidem*, pp. 191 s.

(165) H. Wulf, *Das Problem des Naturrechts in der Theologischen Ethik von Helmut Thielicke*, in: *Die Neue Ordnung* 14 (1960) p. 109: "Mir will scheinen, dass der Schwierigkeit des Verf. (Thielicke) die positivistische Unterscheidung von Sein und Geist zugrunde liegt. In solcher Trennung ist Ontologie als Seinslehre Philosophie der 'Sache' und eben nicht mehr auch der 'Person'. Die klassische Ontologie und damit das klassische ontologische Denken kennt diese Trennung nicht und kann sie nicht kennen, denn Ontologie ist Lehre vom Sein des Seienden überhaupt".

vez de dirigir o seu olhar para Deus, não se resolve adotando um sistema personalístico. A prova é que existem muitos personalismos adamíticos. Esta introversão, como expressão de autosuficiência ontológica diante de Deus e do próximo, deve ser evitada tanto aqui como lá. Também não entendemos porque a teologia luterana se demora tanto em olhar e considerar o pecado e a miséria do homem, proibindo, por outro lado, de fazer outro tanto com os elementos divinos que o homem tem em si. Não é verdade que a consideração destes elementos como presente de Deus, nos desvie de Deus. Pelo contrário, o brilho da graça no homem nos indica e nos leva à fonte desta luz (166).

Thielicke baseia o personalismo teológico unicamente sobre a relação pessoal entre Deus e o homem, ou melhor, na comunhão entre Deus e o homem, realizada por Cristo. Esta comunhão só se tem pela fé. Daí a existência humana somente ser determinada pela fé ou pela incredulidade (Rom 14, 23). O que acontece, então, com o pagão, ele não responde (167).

(166) M. Reding, *Der Aufbau der Christlichen Existenz*, München 1952, pp. 51—52.

(167) *Herder Korrespondenz* 5 (1950/51) p. 417.

6) A LEI E A DECISÃO ÉTICA

Nesta última parte vamos responder ao problema da relação que pervaga a lei e a decisão ética, ou seja, a consciência como critério subjetivo do agir moral. Até o presente nós ressaltamos de modo especial como surge a decisão ética na teologia de H. Thielicke. Aqui, incitados por ele, nós tentaremos dar uma avaliação.

Por lei nós não entendemos sobretudo a lei positiva humana, mas temos principalmente em vista a lei como manifestação da vontade de Deus, inscrita no coração dos pagãos (Rom 2, 15 s) e revelada por palavras na História da salvação. Esta lei é considerada no NT como sinal de eleição e relacionada à promessa de salvação. É reconhecida por Cristo (Mt 5, 17), é restaurada (Mt 5, 31-42), é radicalizada (Mt 5, 20) e por Paulo é chamada santa, justa e boa (Rom 7, 12-16).

Veremos como o Evangelho não acaba com a lei de Deus, como manifestação da sua vontade. A diferença entre o AT e o NT é que agora esta vontade de Deus não mais atinge o homem de fora porque não mais foi escrita em pedra, mas no próprio coração do homem (Jer 31, 31 ss). Não mais estamos sob a lei ou na lei, mas nós somos "ennomoi Xristou" (I Cor 9, 21). Neste sentido a lei de Cristo e o próprio Cristo têm para o cristão valor legislador.

Para podermos dar uma resposta a Thielicke no que concerne a decisão ética, nós precisamos percorrer o seguinte itinerário: Em primeiro lugar devemos dar atenção à função principal da lei segundo H. Thielicke. Sendo a sua função acusar o homem, ela não mais pode ser assumida pela consciência. Em segundo lugar ocupa-nos o fato do desencontro, segundo Thielicke, entre os mandamentos de Deus de um lado, e a consciência, ou seja, toda a realidade humana, de outro. Por fim, tratamos da lei e da situação. Se a função principal da lei é acusar e, se entre a lei e a consciência não existe unidade e identificação, então surge o problema da decisão ética nas circunstâncias concretas. Pode-se então compreender a importância e a relevância da decisão ética na teologia de H. Thielicke. Ele logicamente conclui para a Ética da improvisação, ou Ética do amor, como vimos. Para a nossa avaliação crítica precisamos ter presente de novo o que já antes foi apresentado.

a) A lei e a justificação

A relação entre lei e Evangelho já tem sido causa de muitas discussões teológicas. A justa compreensão da lei e do mandamento, seja natural ou revelado, diante da lei da graça do Evangelho, tem tido muitos acentos diversos através da História do cristianismo, onde podem-se registrar espiritualismos antinomísticos como também legalismos formalísticos, todos os dois igualmente arbitrários. Nós nos vamos ocupar aqui da lei e do mandamento no protestantismo e em H. Thielicke, em especial, como também da interpretação da teologia católica a respeito.

Os reformadores não podiam não sentir agudamente o problema da lei e dos mandamentos positivos expressos no Evangelho. Isto, antes de tudo, por causa da corrupção radical do homem decaído e da sua justiça meramente imputada. Por isso, não podiam atribuir um valor ao cumprimento dos mandamentos da parte do homem, mas, por outro lado, também não queriam aceitar um antinomismo para a vida do justificado. Este problema, portanto, a relação entre lei e Evangelho, foi sempre muito discutido na maior parte das correntes protestantes.

A relação e, ao mesmo tempo, distinção e oposição entre lei e Evangelho é fundamental para a teologia protestante de imputação luterana. Lutero fez disso o ponto central da teologia, sublinhando principalmente a alternativa dilemática: religião da lei ou religião da graça. "Para Lutero, lei e Evangelho são duas formas da Palavra de Deus que não dizem a mesma coisa, mas vão juntos. Não podem ser separadas, nem misturadas ou trocadas; devem ser ouvidas até o fim, cada uma no seu modo. A lei vem antes, ao passo que o Evangelho tem a última palavra. A lei exige e acusa, mas o Evangelho presenteia. Tudo depende de que o homem realmente morra com a exigência da lei, a fim de que em Cristo lhe possa ser dada a plenitude da vida" (168).

Nesta perspectiva, a lei primariamente tem a função de acusar e de humilhar o homem. Trata-se do "usus theologicus" ou "elencticus" da lei, uso este considerado principal na teologia luterana. Deus, quando deu a lei aos homens, teve antes de tudo a intenção de acusá-los. Quer "...lançar-nos ao desespero ou mover-nos à perfeita confiança em Cristo (a fé fiducial). A lei tem por finalidade naufragar o homem para que aprenda a aferrar-se somente em Cristo. Segundo a maioria dos protestantes, este é o caráter, não somente vétero-testamentário e não somente dos preceitos negativos, mas também e em medida ainda maior, do sermão da montanha que nos acusa mais inexoravelmente do que o decálogo" (169). O homem deve desaparecer, ele deve ver a sua nulidade, para que seja tanto maior e necessária a graça de Cristo. Necessário é notar com G. Söhngen que a doutrina da Reforma não

(168) F. Böckle, op. cit. p. 12.

(169) B. Häring, La Ley de Cristo, vol. I, p. 317.

significa um Evangelho sem a lei, ou uma fé sem obras, mas também ali trata-se da lei e Evangelho, da fé e obras. A diferença encontra-se, porém, no fato, que para eles, Evangelho não é lei e fé não é obra, mesmo que sejam relacionadas mutuamente (170).

Também H. Thielicke, seguindo a impostação de Lutero, se ocupa longamente desta relação oposicional da lei e do Evangelho (I 465—668). Ele desenvolve através de toda a Ética Teológica este uso teológico da lei, o qual dispõe o homem para o Evangelho não pelo cumprimento da lei pelo homem, mas pela acusação da própria lei. A função principal da lei é mostrar-nos continuamente que somos pecadores. Enquanto estiver atuante esta função da lei, não mais seremos vítimas da ilusão de ser bons cristãos e assim dispensarmos o contínuo perdão de Cristo. Nós, quando falamos acima sobre o pecado, nos ocupamos sobre este ponto. Devemos ainda recordar que o que leva Thielicke a fazer da lei de Deus, principalmente, uma instância acusadora do homem é a doutrina do pecado. O homem tornou-se estranho a Deus e à sua lei, a qual, por isso, não pode cumprir. Diante do estado e do agir do homem, a lei assume o papel de dizer que o homem não é mais o que deveria ser, no que consiste, precisamente, a acusação e o juízo de Deus.

Acabamos de assinalar o ponto central da presente questão. Enquanto na teologia protestante a lei supõe um homem pecador e incapaz de cumpri-la, a teologia católica considera o homem fundamentalmente justo e o homem justificado pela graça considera-o realmente santificado. Por isso, "segundo a comum concepção católica, a função própria e primordial da lei é assinalar o verdadeiro sentido do que exige a vontade amorosa de Deus. Na mente de Deus a lei exterior, por sua essencial coerência com a lei interna da vida cristã, está destinada a ser guia do homem" (171).

Sendo assim a função primária da lei para a teologia católica, não quer isto dizer que ela não conheça também esta função acusadora, ou seja, o uso teológico da lei, na expressão dos protestantes (172). A todo homem, na proporção em que ele continua sendo "velho adão", em que é carnal, não suficientemente inserido em Cristo, a lei de Deus se apresenta como juiz diante de semelhante situação. A todo homem egoísta, a lei de Deus conserva um caráter coativo e, por isso, ela o acusa e lhe desvela o seu pecado (173). A lei, então, manifesta a malícia do homem pecador (Rom 3, 20); faz abundar o pecado (Rom 5, 20; 7, 5 ss). E é neste sentido que a lei torna-se pedagogo para Cristo (Gal 3, 24).

(170) Art "Gesetz und Evangelium", in: LThK, vol IV, Freiburg 1960 (2), col 832.

(171) B. Häring, *La Ley de Cristo*, vol I, p. 318.

(172) Nós não tocamos propriamente a problemática de São Paulo (Gal e Rom) contra os judaizantes que diziam que a salvação vinha do cumprimento da lei e não pela fé em Cristo.

(173) B. Häring, *ibidem*, pp. 308—318.

Sem negar este aspecto da lei de Deus, a teologia católica, porém, não vai tão longe e não lhe dá esta prioridade e importância que a teologia luterana lhe atribui. Dentro do contexto da História da salvação, a função da lei não era somente de acusar. Ela, pelo contrário, tinha a função de guiar o povo de Deus, conservá-lo fiel ao Deus da Aliança e assim conduzi-lo à terra prometida, à salvação (174). Na lei se manifestava a vontade de Deus. A lei tinha no AT uma verdadeira função pedagógica, enquanto, segundo os planos de Deus, devia conduzir o povo de Deus a Cristo. Era uma verdadeira educação, se bem que condescendente e progressiva. "De fato, a primeira função da lei, sob o seu triplice aspecto moral, jurídico e ritual, é de educar o povo de Deus para dispô-lo ao Evangelho" (175). Esta disposição para o Evangelho não significa que a justificação venha da lei, como muito bem mostra já São Paulo (Abraão) e confirmado por São Tomás (176).

Vê-se, pois, claramente, que a teologia católica tem um outro conceito sobre a lei, justamente porque ela tem uma outra antropologia. Seria uma visão não suficientemente bíblica ver na lei de Deus, principalmente e prioritariamente, uma função de acusar o homem, ao passo de lhe ser ajuda e guia para realizar a vontade de Deus.

Interessa-nos, sobretudo, isto, nesta primeira parte. Era o nosso objetivo mostrar que é injusta esta imputação e compreensão da lei na teologia luterana e, mais especialmente, em Thielicke. Se a lei assume em primeiro lugar esta função (*usus elencticus*), então a consciência também não mais pode ter a função de aplicar as leis dentro das situações existenciais de cada qual. O resultado é que ela fica sem conteúdo e privada de sua finalidade. Fica exonerada e, sobretudo, o que é pior, entre ela e os mandamentos se estabelece uma ruptura de sua unidade, de sua harmonia e coincidência.

b) A lei e a consciência

Na parte anterior nós vimos como a consciência é esvaziada de seu conteúdo interno por causa do "*usus elencticus legis*", segundo o qual a principal função da lei é de acusar o homem, em vez de ser-lhe guia e orientação. A motivação profunda desta função da lei é a dissonância entre a realidade e os mandamentos de Deus, dissonância esta

(174) F. Böckle, op. cit., pp. 14—15: "War es nicht auch eine echte Funktion des Gesetzes, das Bundesverhältnis des Volkes zu seinem Gott, des es in Gnaden auserwählt hat, bis zur Fülle der Zeit zu bewahren? Also nicht nur in die Sünde zu führen, sondern auch durch die gnädige Führung Gottes vor dem Abfall zu bewahren! Gab es im Alten Bund unter Gottes Gnade nicht auch echten Gehorsam gegenüber dem Gesetz?"

(175) P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962 (2), p. 196. Ver a respeito, especialmente pp. 196—209.

(176) S. Thomas, I-II, q. 107, a. 2, ad 3: "Illi qui in Veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad Novum Testamentum pertinebant; non enim justificantur nisi per fidem Christi; qui est auctor Novi Testamenti".

introduzida pelo pecado. A consciência do homem não mais pode então propor-se como a acolhedora e realizadora da vontade de Deus expressa nas leis da criação e redenção.

O resultado de semelhante impostação é que para a teologia protestante luterana e, no nosso caso, para Thielicke, a consciência representa só uma realidade religiosa, mas não tem mais um significado moral. Thielicke apresenta muito bem o aspecto religioso da consciência, enquanto por ela o homem se encontra diante de Deus (*coram Deo*). Por isso, os protestantes preferem falar — para Thielicke só falta dizê-lo — da transmoralidade da consciência, colocando a consciência numa esfera que transcende a moralidade do agir humano. Juntamente com Thielicke caracterizam muito bem os diversos estados da História da salvação, segundo os quais a consciência se apresenta sempre com outro conteúdo, dependendo da relação do homem e, do mundo em geral, com Cristo. Estes diversos estados influem e determinam a consciência. Conseqüentemente, eles não têm uma consideração natural e filosófica da consciência como um substrato permanente em todas as fases da História da salvação da humanidade. A consciência, então, não mais representa a base comum entre os homens, crêntes ou ateus, assim como propõem o recente concílio (G. S. 16) e a teologia⁴ (177).

À teologia católica interessa também o aspecto moral da consciência. É ela a faculdade do homem aberta ao bem em si, como também à sua realização. É ali onde o homem sente o ressoar dos mandamentos de Deus que o impellem para serem efetivados através das ações do homem. A teologia católica vai adiante, afirmando a consonância entre o aspecto religioso e moral da consciência. Não existe oposição entre um e outro aspecto. Pelo contrário, mutuamente se exigem, enquanto a Bíblia não permite separação entre a revelação da vontade salvífica de Deus e a manifestação de sua lei.

Nesta parte, aqui, nós nos vamos ocupar desta relação entre a consciência e os mandamentos naturais e sobrenaturais. Veremos, principalmente, como na teologia católica entre a consciência e os mandamentos existe uma relação mútua, de sorte que para ela é impensável uma consciência sem os mandamentos de Deus.

Já várias vezes tivemos ocasião de lembrar que, segundo Thielicke, por causa do pecado, os mandamentos de Deus, expressos na criação e revelados por Cristo, não têm mais coincidência com a realidade humana e, sobretudo, com a consciência. Daí a impossibilidade de encontro e muito menos de guia da parte da lei em relação com a consciência. O passo para fazer da lei um juízo sobre a consciência diante do qual ela deve continuamente refugiar-se, é curto. Desta maneira a consciência é relegada à sua "incurvitas", não sendo capaz da percepção da afinidade dela com os mandamentos. Cada decisão que é tomada pela consciência é, por isso, pecaminosa.

(177) J. Eger, *Durch Gewissensbildung zur Gewissensreife*, Freiburg 1969, pp. 19—28.

Thielicke, porém, conhece também o "tertius usus legis" como exigência do caráter progressivo e peregrino da justificação. Também o cristão deve observar os mandamentos como expressão de sua justificação. Mas uma questão muito importante é que para Thielicke, esta lei externa, que deve ser observada como demonstração da fé, não é realmente expressão da mesma realidade interna. Estas leis indicam a direção à guisa de agulha magnética, mas não se interiorizam, não se identificam com a sua mesma realidade interna. Daí também a possibilidade do relativismo prático porque a lei interna é desconexa com a externa. Não coincide e não são necessariamente a mesma coisa a lei da graça e a sua manifestação. Contudo, a lei permanece necessária, praticamente como pura formalidade porque não existem leis naturais e sobrenaturais com caráter imutável e universal. O aspecto contencioso da lei é sem importância porque não necessariamente coincide com a realidade interna da justificação. A lei na sua essencialidade não é o que é a justificação, isto é, entre o imperativo e o indicativo não existe identidade quanto ao conteúdo. A lei de Deus, revelada já no AT, não tem continuidade na sua dimensão externa de realização. Daí um certo relativismo, um extrinsecismo porque a lei externa não está assumida e radicada inconfundivelmente na graça interna. Chegamos assim, de novo, à "sola fides". O homem é justificado só pela fé, não, porém, considerada como uma "ação" pressuposta. "Pois isto em todo caso está firme, isto é, que a fé **não** justifica na sua qualidade de obra, mas que ela somente recebe Aquele que pode justificar: Non ... iustificat (sc. fides) ut opus..." (I 894). Sendo assim, Thielicke pode dizer que todo imperativo se limita a ser uma base de preparação (Ausgangsbasis) para a fé, a partir da qual todo automatismo ético possa entrar em funcionamento.

A teologia católica deve distanciar-se muito de Thielicke no que concerne esta problemática. Para ela os mandamentos revelados são a expressão imediata da lei interna da graça. A lei é interiorizada, é assumida e cumprida na economia de Cristo de dentro para fora. Isto impede a teologia católica de cair num juridicismo externo (178). Os mandamentos do Evangelho e, em geral, formam uma unidade com a lei interna: "Por isso, não podem ser simplesmente justapostos a esta mesma lei interna (179). É, pois, de fundamental importância para a teologia moral católica manter e explicitar esta unidade entre o interno e o externo.

Tendo a consciência conservado a sua identidade e função originárias apesar do pecado, ela continua sendo para a teologia católica "norma normans". Ela não foi esvaziada e separada da "norma normata". Entre a subjetividade e a objetividade, ou seja, entre a consciência e a realidade objetiva, existe uma atração mútua. A consciência não é um espaço vazio. Ela não é indiferente diante da realidade. A

(178) B. Häring, *La Ley de Cristo*, vol I, p. 319.

(179) F. Böckle, *op. cit.*, p. 28.

mesma vontade de Deus está no mandamento e na consciência. Daí estas duas normas serem fundamentalmente uma só. Não pode existir uma lei além da consciência, como também não pode existir uma consciência livre da lei (180). A teologia católica da consciência não conhece, portanto, esta dissociação entre os mandamentos e a norma subjetiva. Por isso, na sua realidade mais profunda, eles andam juntos porque são obra de um mesmo Deus criador. Não pode, por isso, conceber a relação da norma objetiva e a consciência em forma de concorrência porque a lei é expressão da vontade de Deus que na consciência é percebida pelo homem (181). Se, pois, a consciência e a norma objetiva andam juntos, fácil é concluir que aquela seja, em sentido estrito, a faculdade do homem com a função de aplicar, realizar e fazer ver ao homem a obrigação moral nas circunstâncias onde ele se encontra. Não se trata, porém, de uma simples transposição material da lei. Com a afirmação desta identidade entre lei e consciência não devemos esquecer que se trata de uma coincidência dinâmica, cheia de tensões. A consciência nunca será completa neste sentido, mas sempre deverá progredir para uma identificação sempre mais plena e maior. Ela não pode ser autosuficiente.

Tanto são importantes e conexos com a realidade interna da graça que as exigências e os mandamentos do Evangelho devem ser cumpridos como "condição" para a vida eterna, segundo a teologia católica. Para os protestantes é comum que a obediência a estes mandamentos não pode ser valorizada como condição para a salvação. Eles constituem uma ajuda para a conservação e fortalecimento da justificação pela fé. O Concílio de Trento, porém, se recusa a considerar o Evangelho como pura e incondicionada promessa da vida eterna, sem a "condição" da observação dos mandamentos (DS 1570). Neste sentido Cristo é também um verdadeiro legislador (DS 1571). Claro, isto não significa o restabelecimento da justificação pela lei. Pelo contrário, devemos dizer que a nossa possibilidade de poder colaborar com Deus já é pura graça divina (182).

Disso tudo resulta a coincidência dinâmica entre a consciência e os mandamentos. Na consciência se manifesta a própria vontade de Deus, não de modo direto e imediato, mas por meio de causas segundas da criação e redenção. É na consciência onde o homem percebe mediata e indiretamente a vontade de Deus, o que mantém a possibilidade de

(180) H. Diederich, *Kompetenz des Gewissens*, Freiburg 1969, pp. 305—314.

(181) R. Hofmann, art "Gewissen", in: *Sacramentum Mundi*, vol II, Freiburg-Basel-Wien 1968, col 384: "Das Verhältnis der objektiven Norm zum Gewissen kann nicht als Zusammentreffen konkurrierender Größen gedacht werden. Das objektive "Gesetz" ist Wille und Ordnung Gottes in seinem Werk und Wirken, die im Gewissen des in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte lebenden Menschen kundwerden".

(182) H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, p. 258: "Hier gilt Gottes Alleswirksamkeit, aber aus Gottes Alleswirksamkeit folgt nicht Gottes Allein-wirksamkeit, sondern — und das ist das schönste Wunder von Gottes Alleswirksamkeit — die Mitwirksamkeit des Menschen aus Gottes Wirksamkeit". Citado também por F. Böckle, op. cit., p. 29.

que o homem possa falhar nesta percepção desta vontade. Por isso, não toda manifestação da consciência significa automaticamente a vontade de Deus. Pode-se porém, dizer que toda consciência bem formada não é outra coisa senão a voz do Deus criador e legislador (183).

Devido, pois, à limitação humana torna-se possível, no plano subjetivo, uma oposição e mesmo colisão de deveres. No plano objetivo, porém, não podem existir obrigações morais inconciliáveis entre si e simultaneamente presentes à consciência para serem cumpridas. No plano ontológico e objetivo não existe oposição nos mandamentos de Deus, pois, Ele não pode exigir o cumprimento de leis contraditórias (184). A moral católica tem princípios de prudência para a solução destes casos de conflitos no plano subjetivo, como ainda veremos. É aqui que a diferença com Thielicke é realmente grande, pois, segundo ele, o pecado causou um transtorno tal no plano objetivo, de sorte que o mandamento de Deus e a realidade se opõem e, por isso, quando agimos, necessariamente pecamos. Segundo Thielicke ainda, a consciência e a lei de Deus não se identificam no plano objetivo. Por isso também, se a consciência não tem mais como conteúdo os mandamentos, ela também não poderá exercer a sua função como órgão pelo qual o bem objetivo é subjetivizado e realizado.

Certo, a moral cristã é uma moral da esperança, esperança pela consumação dos bens futuros (185). É uma moral do Povo de Deus peregrino. Uma moral da conversão contínua, da luta e do caminhar constante conforme nos adverte São Paulo: "Irmãos, não penso havê-lo já alcançado, mas uma coisa faço: esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está adiante, prossigo em direção do alvo, para obter o prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus. Todos nós, portanto, homens feitos, tenhamos estes sentimentos. Mas, se pensais alguma coisa de outra maneira, também nisto Deus vos esclarecerá. Todavia, no ponto em que temos chegado, andemos ao mesmo passo" (Fil 3, 13-15). Trata-se de um tender contínuo, dinamicamente orientado para a perfeição (téleios), segundo a recomendação de Cristo: "Sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito" (Mt 5, 48). Por isso, esta identificação do objetivo com o subjetivo não pode ser entendida de modo estático.

Conscientemente deste traço fundamental da moral cristã, o cristão não pode ficar parado; não pode encastelar-se numa orgulhosa autosuficiência porque Cristo obriga os seus a aspirarem à perfeição que neste mundo não alcançam perfeitamente. A medida da obrigatoriedade desta

(183) B. Häring, *La Ley de Cristo*, vol I, pp. 202 s; idem, *Les chrétiens dans un monde nouveau*, p. 84; J. Eger, op. cit., p. 48.

(184) B. Häring, *La Ley de Cristo*, vol I, p. 232; O. Schilling, *Handbuch der Moralthologie*, vol. I, Stuttgart 1952, p. 160.

(185) B. Häring, art "Zielethik", in: *LThK*, vol X, Freiburg 1965 (2), col 1369: "Eine biblisch orientierte Zielethik drückt in all ihren Teilen den eschatolog. Charakterzug aus: christl. Leben ist ein Auf-dem-Wege-sein mit Christus, der der Weg, die Wahrheit und das Leben, mit dem Vater im Hl. Geist unser wahres Ziel ist".

aspiração ao ideal do Sermão da Montanha se vai descobrindo à medida da graça e é-nos indicada pelo grande mandamento: "Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo teu espírito" (Mt 22, 37). Neste sentido temos também a parábola dos talentos (Mt 25, 14-30). A forma concreta do nosso agir é-nos, pois, indicada antes de tudo pela graça e só secundariamente pela lei: "Mas a cada um de nós foi dada a graça, segundo a medida com que Cristo a concede" (Ef 4, 7) (186). Isto significa que sempre devemos estar abertos à graça e à moção do Espírito, numa atitude de conversão dinâmica continuada (187). Só num clima de amor é possível isto e não num clima da "moral do mínimo".

Esta perspectiva dinâmica da moral evangélica (188) não acaba com os preceitos definidos e delimitativos, mas projeta sobre eles uma nova luz e um dinamismo novo. Os mandamentos do Decálogo permanecem válidos, continuam sendo: "proibitiva", mas são eficazes de outro modo e têm um progresso dinâmico de acordo com o kairós de cada um.

Diante de tudo isto, o que significa a consciência? A relação entre lei e consciência no NT, onde somos movidos a uma conversão contínua à lei do amor, não é estática. A consciência não é "alguma coisa" em nós, abstrata, pela qual deciframos o que devemos fazer. Pelo contrário, a consciência é a autoexperiência da unicidade de todas as faculdades do homem. É a consciência a melhor expressão desta unicidade. Como centro da pessoa, ela é por sua natureza aberta para sempre mais altos valores. Disto surgem a contínua tensão e o dinamismo entre a lei e a consciência, como critério subjetivo é último do nosso agir (189).

Desta maneira é fácil de ver como não podemos aceitar o desencontro e a descontinuidade entre consciência e lei, segundo H. Thieliicke. Segundo a moral católica, não intercorre uma estática coincidência, mas lei e consciência estão unidas entre si em forma dinâmica e de mútua atração. Por isso, o esquema ontológico que Thieliicke condena merece de fato semelhante condenação. Mas com isso ele não atinge a moral católica, mas sim, quando muito, uma escola ou algum moralista particulares.

(186) B. Häring, *La morale del discorso della montagna*, Alba 1967, pp. 17-21; idem, *Problemas actuais de teologia contemporânea*, Porto 1969, pp. 112-113; idem, art. "Sittlichkeit", in: *Sacramentum Mundi*, vol IV, Freiburg-Basel-Wien 1969, col 565 ss.

(187) B. Häring, *La Ley de Cristo*, vol I, p. 462: "Las prohibiciones del decálogo nos señalan los límites, cuyo cumplimiento es inexcusable. El sermón de la montaña pone ante nuestras miradas las cimas a las que se ha de aspirar".

(188) P. Anciaux, *Perspectives dynamiques de la morale*, in: Vv., *Le dynamisme de la morale chrétienne*, vol I, Paris 1969, pp. 35-52.

(189) P. Anciaux, *ibidem*, p. 43: "La conscience est une capacité, une possibilité de l'homme, en tant que personne-en-devenir, une expression de l'être-homme dans ce qu'il est au plus profond: un être responsable, capable de donner une réponse, appelé à dire "oui". La conscience est le noyau le plus profond de la personne. Chaque peuple, chaque culture a une image propre pour exprimer ce noyau. La Bible parle du "coeur" et de l' "esprit".

Depois de termos visto que, segundo a teologia católica, a consciência e os mandamentos não são entre si estranhos, mas provêm de um mesmo criador, e por isso, se exigem mutuamente, vamos tratar do caráter especial da lei do NT, isto é, a nova lei, a lei do espírito.

Em Thielicke, como vimos, a realidade nova da justificação, a nova lei interna de Cristo, não consegue impor-se neste mundo. Ela permanece demasiadamente embaçada pela realidade do velho "aion". Ele minimaliza, em certo sentido, os efeitos da justificação, enquanto faz prevalecer a figura teológica de Noé em vez da de Cristo (190).

No NT, porém, o cristão é principalmente animado e orientado pela lei do Espírito, lei nova, espiritual. Ele foi liberado da lei por uma realidade por São Paulo igualmente chamada lei. Trata-se da lei nova que se identifica com a própria pessoa do Espírito que age em nós. Não é mais um código externo, não uma norma externa, mas um princípio de ação, um dinamismo novo e interior. Se São Paulo, para designar esta realidade usou o termo lei, trata-se muito provavelmente da referência à profecia de Jeremias com a qual preanuncia a nova lei do Espírito, inscrita no coração: "Eis a Aliança que, então, farei com a casa de Israel, — oráculo do Senhor: — Incutir-lhe-ei a minha lei; gravá-la-ei em seu coração" (Jer 31, 33) (191).

É São Paulo quem mais urge a oposição entre a nova e a velha lei. Ela não é mais letra morta, mas Espírito. "A letra . . . mata, mas o Espírito vivifica" (2 Cor 3, 6). "Mas agora, mortos para esta lei que nos mantinha sujeitos, dela nos temos libertado, e nosso serviço realiza-se conforme a renovação do Espírito e não mais sob a autoridade envelhecida da letra" (Rom 7, 6). Portanto, tanto sob o aspecto estático, como sob o aspecto dinâmico, o cristão é animado, movido e iluminado inteiramente pela realidade Cristo.

A tradição católica tem em São Tomás e em Santo Agostinho os mais eminentes mestres e intérpretes desta lei nova e espiritual do NT (192). Com relação à lei nova, São Tomás assim conclui: o elemento principal da lei nova é a graça do Espírito Santo, enquanto as leis externas devem ser consideradas secundárias. A lei nova, portanto, principalmente é interna, secundariamente, porém, é lei escrita (193). Disto segue que a moral cristã se reduz necessariamente ao amor, como foi ensinado pelo próprio Cristo (Mt 22, 37—40) e reafirmado pela tradição apostólica (Gal 5, 14; Rom 13, 8—10).

Como já aludimos um pouco acima, a lei tem a sua expressão externa (194). Aqui tocamos um ponto importante entre a teologia ca-

(190) H. Zahrnt, op. cit., pp. 251 s.

(191) S. Lyonnet, *Libertà cristiana e nuova legge*, Milano 1963, p. 36.

(192) São Tomás I-II, q. 106—108; Santo Agostinho, *De Spiritu et Littera* (ML 44, col 199—246). Ver também os comentários de São Tomás às epístolas de São Paulo.

(193) São Tomás, I-II, q. 106, a. 1.

(194) S. Lyonnet, op. cit., pp. 42—55.

tólica e protestante, em geral, e, também de Thielicke. A primazia e prioridade da graça do Espírito não excluem as leis positivas e externas. O próprio Cristo as propôs, assim também os apóstolos e, a Igreja assim continua. Estas leis externas — isto é importante — são realmente a expressão da graça interna. Elas estão a serviço da graça do Espírito. Por isso, se bem que secundárias, elas são de suma importância e valor.

A motivação de sua existência que Thielicke dá, coincide com a motivação da teologia católica. Trata-se do caráter peregrino e histórico do homem justificado. Se todos os cristãos fossem perfeitos e justos, então, não teriam necessidade da lei. O cristão fervoroso não tem necessidade da lei, mas para o que não é assim, ela conserva a função de chamar atenção que ele já não é mais movido pelo Espírito Santo.

Portanto, ao lado da graça, única que justifica, é necessário o elemento secundário, o qual, porém, não justifica. Este elemento secundário é indispensável a nós todos que somos pecadores.

Necessário é que este elemento secundário, que é a lei escrita, realmente permaneça secundário. Ela não deve ser outra coisa senão expressão da lei interna. Não se pode negar que através da História da Igreja não se tenha conservado o justo equilíbrio entre o espiritualismo de um lado e o legalismo do outro. Mas a compreensão católica da lei externa, partindo da lei interna da graça, preserva a moral católica de cair num extrinsecismo jurídico (195).

Com relação a este segundo ponto podemos, finalizando, estabelecer a íntima unidade que existe entre a lei e a consciência. O pecado não dissociou estes dois polos, de sorte que o nosso agir externo pode e deve ser a expressão da vontade de Deus expressa pela lei. E a consciência pode e deve assumir o seu papel de subjetivizar e aplicar às concretas circunstâncias os mandamentos de Deus. Entre a consciência e a lei; entre o interno e o externo não existe dicotomia ou aversão, mas coincidência, se bem que em tensão, dinamicamente orientada para a perfeição.

c) A lei e a situação

Nos últimos pontos tentamos responder, respectivamente, à afirmação de Thielicke, segundo a qual, a lei teria antes de tudo uma função incriminatória, em vez de ser orientadora. Em segundo lugar, assim prosseguimos, vimos o total desencontro entre os mandamentos de Deus e toda a realidade, inclusive a consciência. Pressuposto isto, aqui queremos ver como então o teólogo de Hamburgo resolve o problema da decisão ética na situação concreta.

Naturalmente precisamos ter presente toda a teologia thielicke-niana para podermos analisar criticamente a sua solução. Antes de

(195) B. Häring, *La Ley de Cristo*, vol I, p. 319.

tudo, não podemos esquecer a sua teologia sobre o pecado pessoal e estrutural; a estrutura pecaminosa transubjetiva, propriamente pré-ética, mas pela qual o homem é responsável. Isto evidentemente causa a crise ontológica, segundo a qual, pelo pecado, entrou uma desordem fundamental na criação. Disto segue a crise gnoseológica, enquanto a razão humana já não é capaz de alcançar a Deus e determinar o seu caminho ético de modo natural. A analogia do ser foi substituída por um autêntico equivocismo.

De um lado, o homem e o mundo encontram-se em total aversão a Deus. Trata-se do "velho século" em oposição ao novo, restaurado pelo Evangelho de Cristo. Por outro lado, Deus não deixou o homem e o mundo na miséria sem esperança, mas revelou-lhes a sua vontade salvífica pelo Decálogo e, principalmente, pelo Sermão da Montanha.

Desde então temos a simultaneidade de existência dos dois séculos: o velho "aion" caracterizado pelo pecado e, o novo "aion", caracterizado pelo Evangelho, juízo e graça. A realidade do pecado total e estrutural é e continua presente como também a mensagem justificante do Sermão da Montanha. Estes dois séculos não existem paralelamente, mas se entrecruzam e formam assim um espaço próprio entre a queda e o juízo, campo próprio da vida do cristão. Este campo, por causa do encontro dos dois séculos, um do pecado e o outro da graça, é um campo de tensões. A radicalidade do pecado diante da radicalidade do Evangelho é muito importante para Thielicke. A situação entre estes dois séculos ele chama situação-limite porque resulta do impacto da vontade protológica ou escatológica de Deus com a radical oposição do pecado. O homem e o mundo não podem mais apresentar alguma ação de acordo com aquela vontade divina. O cristão, sabendo da sua situação pela exigência do Evangelho que lhe pede ser o que não é, só poderá pecar nas suas ações e, por conseguinte, carecer sempre do perdão de Deus.

Esta insuperável tensão entre os dois "aions" é fonte de contínuos conflitos para o cristão. Ele continuamente se encontra no dilema marcado, de um lado, pelo que ele é e pode fazer, e, por outro, pelo que deveria, mas não pode fazer. De um lado, por uma questão de sobrevivência sua e do mundo, por isso, querido pela vontade condescendente de Deus, o homem deve-se adaptar às regras do jogo deste mundo. Mas pelo Evangelho ele também sabe que assim não deveria ser porque isto não corresponde à vontade originária de Deus. A fé, então, lhe serve de advertência para não se identificar totalmente com este mundo. Esta tensão ética, produzida pelo encontro dos dois "aions", não pode ser superada por nenhum fanatismo, seja pela acomodação intra-mundana e secular, ou, pela fuga utópica do presente mundo. A solução de Thielicke se caracteriza, portanto, pela sua tendência à moderação, à relativização e ao anti-fanatismo.

A crise ontológica causada pelo pecado, sempre segundo a teologia de Helmuth Thielicke, não permite uma escala de valores éticos, ou

melhor, uma filosofia de valores que possa servir de orientação nestes conflitos, como na teologia católica se conhece (196).

Neste lusco-fusco do mundo atual, desalterado pelo pecado, e no qual a vontade de Deus originária, expressa pela fé, está continuamente presente como fogo inquietante, a decisão ética do homem reveste-se de especial importância. Se as leis acusam em vez de orientar, e o pecado fez com que a realidade e os mandamentos de Deus fossem opostos e sem afinidade, então, o homem nas suas decisões fica à sua própria mercê.

Nos conflitos éticos, manifestação de uma situação de conflito estrutural e fundamental, qual é a solução de Thielicke? Para ele, o conflito do "eu devo, mas não posso" encontra a sua solução na justificação. Se o homem é cidadão do "velho século" pelo pecado, ele também é cidadão do "novo século" por meio do batismo. De um lado, ele tem uma linha de continuidade com o mundo e, por isso, é "mundano". Por outro, a sua relação com o mundo é descontínua porque é chamado ao mundo da graça.

Pela justificação, o cristão sabe que ele foi libertado e lhe foi dada a possibilidade de agir e tomar sobre si culpa. Na perspectiva da lei, a sua ação, como o próprio cristão, sempre permanecem pecadores. Mas a beleza e a grandeza do Evangelho lhe dizem que uma semelhante imposição não vale mais. Na sua fé ele pode identificar-se com a justiça de Cristo e pode então agir livremente e espontaneamente. Portanto, o perdão como dom da justificação é a única solução possível para o cristão que vive neste mundo do pecado e da graça (197). Com a certeza do perdão ele é apto para uma Ética de improvisação, com exclusão de qualquer casuística ou cálculo. A Ética cristã torna-se assim uma possibilidade do impossível (I 203), e a justificação é o seu pressuposto (I 237 ss).

H. Thielicke, porém, não quer que a sua solução seja cunhada de libertinismo ou relativismo. A razão é que ela deve ser procurada com prece e esforço pessoal. Para Thielicke este esforço de encontrar uma solução já é uma prova que não se querem o indiferentismo e o libertinismo (cfr I 1641; II/1 936). Nas situações de conflito, a decisão de consciência, apesar de espontânea e livre, é também fruto de oração e de ponderação (198). Não se deve, porém, dizer que a melhor solução que assim encontrarmos apresente formas de justiça em si (II/1 243).

(196) J. de Finance, art "Wert, Wertphilosophie", in: Sacramentum Mundi, vol IV, col 1348—1352.

(197) Já tivemos ocasião de referir-nos à falta de solução para aqueles que não ouviram ainda o Evangelho. Isto tanto com relação à consciência redenta, como também agora, para a solução da tensão do "eu devo, mas não posso" do homem não justificado.

(198) J. Flipsen, Spannung zwischen Glaube und Welt. Kritische Analyse der "Theologischen Ethik" Helmut Thielickes, Romae 1970 (dissertação no Alfonsiano), p. 103: "Zwar hat die ethische Entscheidung — auch nach Thielicke — es sehr wohl mit einem quantitäten-Problem (mit einem "Abwägen") zu tun, aber nicht mit einer das Handeln legitimierenden Berechenbarkeit".

Nas situações de conflito, a decisão ética na teologia de H. Thielicke não oferece nenhuma norma obrigatória (199). Claro, ele fala dos limites do agir humano; fala de uma direção e de um caminho (Fahrrinne) que os mandamentos nos oferecem. Eles são como uma agulha magnética que, na embaçada existência ética do cristão na zona de cruzamento dos dois "aions", lhe mostram a direção. Mas Thielicke não nos mostra como é este caminho e que normas objetivas ele tem. Talvez seja uma abdicação explícita da Ética do autor, quando nos diz que a Ética não nos ensina o que devemos fazer, mas apenas nos ensina com que compreensão, com que atitude e disposição eu devo caminhar por esta direção (l. 9). Maiores detalhes, segundo ele, não podem ser dados por causa da confusão e desordem radicais em que o mundo se encontra. Por isso, devemos dizer que a sua Ética Teológica conduz a um relativismo ético e, praticamente, a uma Ética da situação, cujo fundamento último deve ser encontrado na sua doutrina sobre o pecado (200). Isto, assim nos parece, deve ser dito apesar dos grandes esforços que Thielicke faz para evitar semelhante conclusão, que, porém, permanecem ineficazes dentro do seu sistema teológico. Por outro lado, não podemos equiparar a sua Ética da situação com a de J. Fletcher, por exemplo. Se Thielicke já não consegue estabelecer claramente a força vinculativa dos mandamentos de Deus, a priori se pode dizer isto com relação ao magistério da Igreja (201).

Sem querermos entrar na discussão da Ética cristã da situação, recordemos contudo o seguinte: Com Thielicke devemos dizer que a Ética cristã deve ser personalista e existencial, mas, — e isto contra ele — como parte integrante formando um todo do qual fazem parte as normas universais (202). A teologia católica vem-se ocupando nos últimos tempos com o imperativo moral do homem na sua situação. Vê-se a necessidade de uma Ética existencial tanto a partir dos fundamentos filosófico-teológicos da individualidade do homem (Rahner), quanto a partir do conceito bíblico "kairós" (Häring) (203). O modo como se

(199) Karlheinz Peschke, op. cit., p. 154.

(200) Ad van Bentum, op. cit., p. 146: "Und die Christen selbst, wie können sie bei ihren ethischen Entscheidungen der Subjektivität und der Willkür entkommen, wo die Gebote — negativ gesehen — nur eine "Fahrrinne" markieren und — positiv gesehen — nur eine sehr weiche Richtung andeuten, während auch die Vernunft keine unbedingt gültigen Wesensaussagen machen kann?"

(201) A respeito disso e, referindo-se à solução da Ética Teológica de Thielicke, a revista Herder Korrespondenz 8 (1953/54) p. 428 diz o seguinte: "An dieser Stelle wird es deutlich dass, eine Theologische Ethik, die sich nicht auf die Wirklichkeitsmacht der geisterfüllten Kirche und ihr Lehramt stützen kann, notwendig nur personalistisch und pneumatistische Situationsethik sein kann und auf dieser Weise dem Gewissen des einzelnen Christen, der noch auf dem Wege zur Vollreife des Christsein ist, sehr viel, wohl zu viel zumutet". Ver também J. P. Michael, Eine Ethik der Improvisation?, in: Die Neue Ordnung 14 (1960) pp. 137—140.

(202) Cfr as diversas citações a respeito, Karlheinz Peschke, op. cit., pp. 160 ss.

(203) Über die Frage einer formalen Existentialethik, in: Schriften zur Theologie, vol II, pp. 227—246; Personalismo in teologia e in filosofia, Roma 1969, pp. 107—144, respectivamente.

chega ao conhecimento desta individualidade do sujeito, moralmente obrigatória, mas não categorial, este modo — digo — deve ser ainda melhor esclarecido teologicamente (204).

Sendo a justificação o modo de o cristão sair das situações-limites, enquanto lhe é simplesmente perdoada a sua radical impossibilidade de obedecer aos mandamentos de Deus, como condescendência divina (205), segue que as decisões do cristão não são normadas. Uma decisão normada não é mais decisão (II/1 1724). Ora, isto só vale quando as leis externas não são consideradas como verdadeira expressão da realidade interna da justificação e não já quando o conteúdo da decisão corresponde ao conteúdo da lei. Por isso, podemos dizer que “com o cumprimento da lei não se está relacionado a uma lei impessoal ou a um código de leis abstratas, mas trata-se de uma obediência para com Deus. Como toda a realidade moral, assim o cumprimento da lei situa-se dentro da relação viva entre Deus e o homem” (206).

Certamente — agora finalizando, parece-nos assim poder dizer — já não é mais conveniente para o espírito ecumênico situar a discussão sobre o imperativo ético na situação no plano dos princípios contra a situação. Partindo, porém, das necessidades comuns em que se encontram as confissões cristãs defronte ao mundo não-cristão, será talvez possível encontrar uma síntese mais justa e, sobretudo, mais eficaz para os problemas dos nossos tempos (207).

-
- (204) Karlheinz Peschke, op. cit., p. 161; F. Furger, A prudência e a evolução das normas morais, in: *Concilium* 5 (1968) pp. 114—126; G. Tfferrin, Le discernement moral dans l'épître aux Romains, in: *Studia Moralia* 6 (1968) pp. 77-135.
- (205) J. Flipsen, op. cit., p. 103: “Der Christ braucht inmitten aller Wertkonflikte und Interessen-Kollisionen nicht mit “halbem Dampf” zu fahren. Er braucht keine Angst vor den “schmutzigen Händen” zu haben, denn gerade für diese fragwürdige Welt wurde er befreit”.
- (206) N. Krautwig, art “Gesetz”, in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, vol I, p. 517.
- (207) K. Rahner, Zur “Situationsethik” aus ökumenischer Sicht, in: *Schriften zur Theologie*, vol VI, p. 544: “Aber es scheint mir, dass wir im ökumenischen Gespräch weniger auf die historischen theologischen Überlieferungen und mehr auf die reale geistige Situation und ihre Not achten sollten, die heute beiden Seiten gemeinsam sind, dass wir nach vorwärt denken und die Fragen in ihrem Gewicht spüren sollten, die uns gemeinsam die Zeit und die nichtchristlichen Zeitgenossen stellen. Diese Zeit aber wird sich weder mit einer katholischen allgemeinen Wesensethik allein zufriedengeben, die für sich allein an die heutigen sittlichen Nöte nicht herankommt, noch mit einer blossen evangelischen Situationsethik, die immer in Gefahr ist, in eine bleibende, formale Gesinnungsethik existenzialistischer Art abzugleiten. Und so ähnlich ist es wohl bei vielen anderen Fragen, um die sich der ökumenische Dialog bemüht”; J. M. Gustafson, Situation contra Prinzipien. Eine irreführende Debatte in christlicher Ethik, in: *ZEE* 13 (1969) p. 31: “Die Kontroverse, ob Situation oder Prinzipien, zwingt eine Vielfalt von Meinungen in eine unfaire Polarisierung, die akademisch nicht zu verantworten ist, aber auch ethisch in zunehmenden Masse steril wird”.

CONCLUSÃO FINAL

Antes de terminar, queremos ressaltar mais uma vez os grandes valores da Ética Teológica que poderiam frutificar largamente no campo da teologia moral católica.

Muito válida, se proporcional e devidamente entendida, parece-nos a idéia de situação-limite que pervaga toda a sua teologia. As influências do pecado dificultam a percepção e a realização da vontade de Deus nas situações pervertidas do mundo atual. Infelizmente Thielicke exagera a natureza e a intensidade do pecado e, conseqüentemente, reduz a vida cristã predominantemente ao domínio da fé, interpretando o Decálogo e o Sermão da Montanha em forma de tensão exageradamente escatológica. Assim, porém, Thielicke não faz justiça à revelação do amor de Deus na criação do homem e do universo.

Thielicke conseguiu, como nenhum outro teólogo até agora, repensar profundamente a doutrina da justificação no campo da Ética cristã, levando a sério a fragilidade do homem e do mundo, como também a potência e a misericórdia infinitas da graça de Cristo.

O esquema luterano "simul justus et peccator" não desaparece nunca da perspectiva do autor. A sua Ética não tem, por isso, a pretensão de estabelecer normas para o comportamento cristão, mas quer ajudar o homem justificado a compreender a sua situação de agraciado por Cristo apesar de ser e de continuar pecador. Evidentemente aqui Thielicke exagera. A moral católica, porém, poderia ser mais consciente que entre os princípios gerais e a sua aplicação concreta, intercorre, principalmente hoje, uma distância maior do que antigamente. Por isso, a consciência tem e deve ter um espaço maior para atuação própria e autônoma. É, por isso, que, como muito bem diz o teólogo de Hamburgo, a Ética deve capacitar e habilitar o cristão para que ele possa agir como sujeito responsável.

Como conseqüência, Thielicke exige uma coragem ética maior para correr o risco nas decisões de consciência. Claro, como vimos, para ele as "boas obras", na sua expressão externa, são sempre ambíguas e de qualquer modo pecaminosas, só podendo ser feitas cristãmente sob a condição de se estar disposto a pecar e a implorar pelo perdão. É uma visão trágica que não tem vez na Bíblia.

Um ideal prático e realizável neste mundo o autor não consegue apresentar de modo suficiente. Por isso, a sua Ética Teológica permanece demasiadamente vaga para a teologia católica. A violência destrutiva pela linha descendente de sua teologia sobre o pecado sufoca toda a tentativa ascendente de reconstrução de normas cristãs. Por isso, os seus esforços para evitar um relativismo ético não resistem por causa da falta de bases dogmáticas.

Para a elucidação do nosso objetivo, que era o de analisar criticamente a realização da decisão ética na teologia de H. Thielicke, era necessário que nós dirigíssemos antes a nossa atenção aos fundamentos dogmáticos de sua teologia. Isto era necessário, mesmo se depois os grandes temas da antropologia cristã, como sejam a relação entre o universal e o individual; a essência da liberdade e da justificação cristãs; o valor da lei natural para a moralidade cristã, etc. não fossem ulteriormente aprofundados. A decisão ética, de fato, supõe um comentário teológico profundo da situação-limite entre o velho e o novo "aion".

O primeiro capítulo da segunda parte trata do homem e do mundo pecador e a sua justificação. O tema da decisão ética exige que no capítulo seguinte tratemos do direito natural como critério objetivo (capítulo II). Em seguida tratamos do critério subjetivo da consciência (capítulo III). Tivemos de concluir que, por causa de suas premissas dogmáticas (pecado e justificação), não existe um critério objetivo universal, proveniente da criação e válido para todos, como também não existe a função da consciência como faculdade para aplicar e assumir o dado objetivo à sua situação. A "voluntas propria" de Deus cedeu lugar, por condescendência sua, à "voluntas aliena" de Deus.

Com esta "voluntas aliena" Deus se acomoda à situação do mundo pecador e lhe concede novas ordens de emergência em vista da conservação física do mundo e do homem com a possibilidade de ainda salvar-se em Cristo. Com estas ordens de emergência, dadas por Deus para o nosso mundo marcado pelo pecado, Thielicke consegue estabelecer uma certa ordem objetiva e adaptada a este mundo entre a queda e o juízo final. Aqui se insere a possibilidade de sua Ética, sem, contudo, apresentar normas objetivas obrigatórias (capítulo IV).

Nós continuamos perseguindo o nosso objetivo que é o de ver como Thielicke apresenta, então, agora, a decisão ética na situação de conflito entre a queda e a graça. Vimos aqui que apesar de suas bases dogmáticas, o autor fala de novo da consciência como autora das decisões éticas; da consciência que decide (capítulo V). Mas esta, no lusco-fusco da existência cristã entre os dois "aions", não pode contar com o contributo da lei e a consciência não pode ter a pretensão, sob pena de autodestruir-se, de cumprir os mandamentos que permanecem apenas uma indicação. Daí o pecado necessário em cada decisão, para o qual, porém, somos libertados e do qual somos absolvidos pelo Evangelho. A decisão ética, também agora, não contando com normas obri-

gatórias, por causa do lusco-fusco causado pelo pecado, e, não havendo, por isso, uma consciência que as aplique e realize na situação, permanece uma decisão subjetiva e, praticamente, vítima da arbitrariedade. O esforço, que cada qual deve fazer para realizar lei de Cristo, com a qual ele é "ligado", não é sustentado por princípios dogmático-teológicos. Sobre, portanto, o risco pessoal que a consciência deve correr, apalpando entre a realidade concreta decaída e a vontade originária de Deus. A certeza do perdão estimula para que o cristão aja assim mesmo, sabendo sempre da precariedade e pecaminosidade de qualquer decisão que vier a tomar. Segundo Thielicke, em resumo, a realização da "voluntas aliena" de Deus na perspectiva da lei é pecado, mas na perspectiva do Evangelho é graça e perdão. Isto permanece um paradoxo, ou seja, como o cumprimento de uma ordem querida por Deus seja necessariamente pecado.

Temos consciência que a nossa avaliação crítica retrospectiva é muito reduzida diante da riqueza e variedade de assuntos que deveriam merecer uma atenção mais profunda e exaustiva. Contudo, pensamos ter escolhido os pontos mais fundamentais e, ao menos, ter indicado a problemática central em vista de uma solução.