



## NORMA E CONSCIÊNCIA NA DETERMINAÇÃO DA VERDADE MORAL

*Prof. Ms. Pe. Moésio Pereira de Souza\**

**Resumo:** A questão particular da qual nos ocupamos é precisamente aquela de alguns membros da Igreja que experimentam uma situação de exclusão dos sacramentos. Especificamente nos detemos nos sacramentos do batismo e da Eucaristia. A pergunta que surge, a partir da situação de vida das pessoas que se sentem excluídas dos sacramentos, é a pergunta pela *verdade moral*. De um lado as normas da Igreja que, como toda instituição, precisa organizar-se e a partir destas lhes veta o acesso aos sacramentos; e de outro essas pessoas que, por uma questão de fé e de consciência, pedem para receber os sacramentos. Com quais critérios contamos para chegar à verdade moral? Basta seguir a norma moral já formulada? É suficiente «ouvir» a consciência? Nossa proposta é aproximar os dois elementos, norma e consciência, muito mais do que contrapô-los.

**Palavras-chave:** Verdade Moral; Consciência; Norma Moral e Pessoa Humana.

**Abstract:** The particular question to what we dedicate ourselves is exactly that of some members of the Church who experiment a situation of exclusion in the sacrament. Specifically we detain ourselves in the sacraments of Baptism and Eucharist. The question that emerges, from the situation of life of persons who feel excluded of sacraments is the question about "moral true". By one side the rules of Church that, as every institution, needs to organize itself and from those rules vetoes them the access to the sacraments; and from the other, these persons that, by a faith and conscience question, the beg for receiving the sacraments. With which criteria we count for arriving to the moral true? It suffices following the moral pattern already formulated? It suffices "hearing" the conscience? Our purpose is approaching the two elements – pattern and conscience – much more than put them against.

**Keywords:** Moral True; Conscience; Moral Pattern and Human Being.

### Introdução

Um cristão que queira levar avante seu projeto existencial com seriedade não pode ignorar a contribuição que as normas morais formuladas ao longo desses mais de dois mil anos de Cristianismo podem oferecer a ele. Nem mesmo pode abrir mão de sua responsabilidade e, portanto, deixar de agir com consciência.

É verdade que em certos momentos da história um elemento é sempre mais privilegiado que o outro, o que suscita uma reação que, por sua vez, leva ao extremo daquilo que se quer combater. Mas a mesma história faz com que se perceba o equívoco e se busque o equilíbrio<sup>1</sup>.

## 1. A contribuição da norma moral<sup>2</sup>

Com razão alguns têm destacado que estamos vivendo um tempo de suspeita em relação às instituições. O que é instituído, regulamentado, passa a ser visto como uma espécie de limitação, de barreira à vivência da liberdade individual. Nesta perspectiva não é difícil ver uma norma como um «inimigo» a ser combatido, se se quer ser livre (leia-se não ter vínculos) e alcançar a felicidade.

A dificuldade se torna maior quando essa normatividade se verifica no campo da moral. A forte tendência ao individualismo quer relegar a moralidade à esfera da privacidade, do «intocável». Propor normas morais soa hoje como um anacronismo, resquício de uma época em que a religião «invadia» o espaço privado das pessoas.

É por esse motivo que não basta simplesmente para a Teologia moral contemporânea o recurso ao conhecimento das normas. É imperativo ajudar as pessoas a compreenderem o porquê das normas, sua função, seu objetivo<sup>3</sup>. Talvez esteja faltando uma formulação a qual deixe transparecer os valores que dão vida às normas.

Uma primeira constatação é ajudar a perceber a importância das normas para a própria vivência social. Para vivermos em sociedade e podermos conviver, necessitamos de normas. Isso nem precisa «apelar» para a religião, para a Teologia. Isso é uma constatação sociológica<sup>4</sup>.

Na busca da verdade, podemos sempre contar com a ajuda de sistemas de normas e valores que foram elaborados por outros, sempre a

---

<sup>1</sup> Se em um momento da história foi acentuado uma postura mais rigorista no campo da teologia moral, a reação a esta acaba levando ao outro extremo e assim se chega ao laxismo. A saída, obviamente, é buscar o equilíbrio. Cf. J. S. BOTERO GIRALDO, *La benignidad pastoral...*, 50.

<sup>2</sup> Optamos por falar de «norma», embora algumas vezes apareça no texto também a palavra «lei», mas esta será usada como sinônimo da primeira. A distinção visa somente evitar a repetição do vocábulo escolhido.

<sup>3</sup> Cf. K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale*, = *Introduzione alle Discipline Teologiche* 10, Piemme, Casale Monferrato 1993, 39.

<sup>4</sup> Cf. Sergio BASTIANEL, *Moralità personale, ethos, etica cristiana*, *Appunti di Teologia Morale Fondamentale*, ad uso degli studenti, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, 49.

partir de suas experiências do que seja digno do homem. Essas normas são fruto da sabedoria do ser humano que é colocada à disposição do próprio homem em épocas sucessivas<sup>5</sup>.

É certo que a norma moral traz consigo aquela exigência que impulsiona o agente moral a procurar e cumprir sempre o bem. Mesmo que uma pessoa não a aceite, a norma moral será sempre para ela uma instância interpelativa, instigadora, que a levará a repensar suas «convicções».

As normas são expressões de valores. Se esses não são percebidos e assumidos como tais pelos indivíduos, elas continuarão sendo vistas como empecilhos e não como aliadas na busca da felicidade humana. Na nossa vida intra-eclesial nem sempre se enfatiza isso. Muitas vezes pensamos que basta dizer que é uma norma e isso por si mesmo já estabelece a obrigação de cumpri-la.

Na forma clássica de se compreender a verdade moral esta é vista a partir da adequação do ato à «ordem moral objetiva». Essa ordem moral, que tem como pressuposto a própria vontade de Deus, é expressa por meio da norma moral. Fazer a vontade de Deus é cumprir a ordem, a norma. Não cumpri-la é não respeitar a ordem querida por Deus e conseqüentemente é pecado.

Esta forma de entender a norma moral foi retomada com vigor pelo Papa João Paulo II em sua encíclica *Veritatis Splendor*. Esta chama a atenção para um certa antropologia que faz do homem lei para si mesmo. Não é o homem que cria os valores. Não é ele que põe os critérios do bem e do mal<sup>6</sup>.

Isso é válido e necessário enfatizar, diante dos riscos do individualismo crescente em nossos dias. Mas como conseqüência, a verdade passa a ser vista como algo que já é dado, restando ao sujeito somente conhecê-la e atuá-la. Tal interpretação passou a identificar a verdade com o «objeto» da ação, que é anterior, mas também exterior ao

---

<sup>5</sup> Cf. Josef FUCHS, *Responsabilità personale e norma morale*, = Nuovi Saggi Teologici 15, EDB, Brescia 1978, 199.

<sup>6</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Veritatis Splendor*, (06 de agosto de 1993), n. 32, in *Veritatis Splendor, testo integrale e commento filosofico-teologico*, a cura di Ramón Lucas Lucas, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

sujeito. Daí que, quando se fala de objetividade, de norma objetiva, comumente se associa com algo destacado do sujeito<sup>7</sup>.

Mas basta que o ato seja adequado à norma? A moral cristã é simplesmente uma moral de normas<sup>8</sup>? A teologia moral de cunho mais personalista tem insistido na importância de se levar em conta a pessoa que age, sua história, suas possibilidades e limites no momento do agir.

Se entendemos por verdade moral a verdade sobre a totalidade da pessoa que age, necessariamente devemos falar de consciência já que esta está ligada com a experiência íntima do homem, com a sua dignidade, com o seu perceber-se no mundo<sup>9</sup>. Por isso agora afrontamos o papel da consciência na determinação da verdade moral.

## 2. A contribuição da consciência

Klaus Demmer apresenta uma interessante definição de consciência. Segundo o mesmo, ela é «lugar hermenêutico da exigência moral»<sup>10</sup>. Pensar a consciência como «lugar hermenêutico» sublinha antes de tudo que o sujeito que age é chamado a interpretar a sua realidade, o mundo em que vive.

---

<sup>7</sup> Segundo JOHNSTONE esta forma de compreender a objetividade da ação não pode ser fundamentada em santo Tomás, mas é fruto de uma interpretação incorreta de sua doutrina por parte da escolástica posterior. Cf. «'Objectivism', 'Basic Human Goods', 'Proportionalism'» in *StMor* 43(2005) 97-126.

<sup>8</sup> Há toda uma grande discussão teológica quanto à fundamentação das normas morais. Uma tendência chamada *deontológica* tende a fundamentar as normas a partir da natureza do ato humano (existem atos que são «intrinsecamente maus» em qualquer circunstância) ou na natureza do homem, mas entendendo-a de forma extática; a tendência *teleológica* tende a considerar como decisivas as conseqüências dos atos humanos. A primeira corre o risco de fechar-se na absolutização das normas, favorecendo uma atitude farisaica, e a segunda pode se perder no relativismo moral. Cf. Bruno SCHÜLLER, *La fundazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*, San Paolo, Milano 1997; Giuseppe MATTAI, «Necessità e modalità di un raccordo tra fondazione deontologica e teleologica dell'etica e delle norme morali», in *Morale e coscienza storica in dialogo con Josef Fuchs*, a cura de Sergio Ferraro, = Saggi 26, A.V.E, Roma 1988, 159-169; Franz BÖCKLE, *Morale fondamentale*, = Biblioteca di teologia contemporanea 35, Queriniana, Brescia 1979; B. HARING, *Teologia moral para o terceiro milênio*, = Nova Coleção Ética 5, Paulinas, São Paulo 1991.

<sup>9</sup> Interessante sublinhar que o texto de *Gaudium et spes* que trata da dignidade da consciência é colocado exatamente no contexto da dignidade da pessoa humana, cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Gaudium et spes*, Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo (Roma, 7 de dezembro de 1965) n. 16, in *Documentos do Concílio Vaticano II* (1962-1965), = Documentos da Igreja, Paulus, São Paulo 2004<sup>3</sup>.

<sup>10</sup> Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire...*, 35.

Segundo Fuchs, na busca da verdade moral essa capacidade «criativa» do sujeito no confronto com o seu mundo vivido tem sido visto com suspeita na tradição escolástica de cunho positivista<sup>11</sup>.

Como afirmamos anteriormente a norma moral apresenta os valores, mas o sujeito deve reconhecê-los. Mesmo o discurso normativo deve ser fundamentado em argumentos racionais, inteligíveis e compreensíveis, a fim de que, depois, os valores legitimamente reconhecidos como tais possam ser comunicados<sup>12</sup>.

«A lei moral em senso estrito, capaz de pôr-se como tendo para nós um vínculo absoluto é aquela que se manifesta na consciência: então é uma lei interna; poderemos também dizer que essa não é outra coisa senão ‘o aspecto moral, axiológico, do ser pessoal do homem’»<sup>13</sup>.

Voltando uma outra vez a santo Tomás, encontramos uma famosa distinção entre o que ele chamava de *synderesis*, que seria o conhecimento dos primeiros princípios da moralidade, ou seja, que o homem deve fazer o bem e evitar o mal, por exemplo; e a *conscientia*, que corresponderia ao que nós hoje entendemos por consciência<sup>14</sup>.

A *synderesis* seria então a «consciência originária», enquanto *conscientia* seria a «consciência em situação»<sup>15</sup>. Mencionar a distinção é importante para perceber que não podemos simplesmente considerar a consciência como uma instância de aplicabilidade de valores universais à realidade concreta. Isto poderia reduzir a importância da consciência.

A experiência fundamental da consciência está ligada à sua relação com a totalidade da pessoa, com a sua autocompreensão e não no processo de individuação de comportamentos individuais<sup>16</sup>.

«O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se

---

<sup>11</sup> Cf. J. FUCHS, *Etica cristiana in una società secolarizzata*, = Teologia, Piemme, Casale Monferrato 1989<sup>2</sup>, 41.

<sup>12</sup> Cf. Salvatore PRIVITERA, «Etica normativa», in *Nuovo dizionario di teologia morale...*, 374.

<sup>13</sup> Cf. S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia 1980, 46 (A tradução do italiano é minha).

<sup>14</sup> A respeito desta distinção tomasiana cf. F. BÖCKLE, *I Concetti fondamentali della morale*, = Strumenti 12, Queriniana, Brescia 1991<sup>11</sup>, 86-87; B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 214; Sabatino MAJORANO, *La coscienza, per una lettura cristiana*, = Universo Teologia 27, San Paulo, Cenisello Balsamo 1994, 93-98.

<sup>15</sup> Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire...*, 39.

<sup>16</sup> Cf. S. BASTIANEL, *Autonomia morale...*, 55; K. DEMMER, *Interpretare e agire...*, 40; S. MAJORANO, *La coscienza...*, 108.

encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser. Graças à consciência, revela-se de modo admirável aquela lei que se realiza no amor de Deus e do próximo»<sup>17</sup>.

A consciência está ligada ao ser e não ao fazer<sup>18</sup>. É a autoconsciência do homem que o estimula a realizar-se buscando a sua totalidade.

«Consequentemente, a experiência fundamental da consciência moral não é, de fato, ligada, como frequentemente se pensa, à descoberta do comportamento concreto, hic et nunc, justo. Essa, antes de tudo, consiste na experiência que a pessoa, na sua totalidade, atualiza colocando-se continuamente, ao interno de um contexto de liberdade, de frente à sua autêntica auto-realização. A consciência moral, portanto, não procura antes de tudo individuar os comportamentos individuais, mas orienta-se, aliás, à pessoa enquanto tal, à sua globalidade. Em primeiro lugar, então, não lhe interessa aquilo que a pessoa deve 'fazer', mas aquilo que deve 'ser': assumir a decisão de ser verdadeiramente ela mesma»<sup>19</sup>.

Segundo Demmer «a 'synderesis' é o conhecimento habitual dos primeiros princípios morais imutáveis, está presente em todo homem, caracteriza-se pela sua infalibilidade e não foi perdida com o pecado original. A 'consciência em situação' tem o dever, ao invés, de aplicar os primeiros princípios na situação concreta da decisão»<sup>20</sup>.

É então na aplicação dos princípios à realidade individual que surgem as dificuldades. A verdade moral se restringe à aplicabilidade dos princípios percebidos como verdadeiros por meio de um processo racional, ou o sujeito na sua singularidade, com sua experiência vivida também interage no processo de chegar à verdade moral?

A perspectiva personalista, na teologia moral, nos obriga a repensar, a partir da pessoa, o que realmente é uma realidade objetiva, o que é objetividade ou subjetividade quando estamos falando de uma pessoa e não de uma coisa. A consciência é de fundamental importância no momento em que a pessoa decide pelo seu projeto de vida, quando essa busca realizar-se no mundo.

Para os que vêem a verdade moral como uma aplicação das normas morais estabelecidas pela autoridade, a «objetividade» está nas

---

<sup>17</sup> Cf. GS 16.

<sup>18</sup> Cf. J. FUCHS, *Responsabilità personale...*, 190.

<sup>19</sup> Cf. J. FUCHS, *Responsabilità personale...*, 190.

<sup>20</sup> Cf. K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale...*, 34.

próprias normas enquanto o processo de aplicabilidade caberia à «subjetividade» do sujeito<sup>21</sup>.

Mas não se pode falar de objetividade sem o sujeito. Para se chegar à verdade moral a única referência não pode ser a norma, embora esta seja importante. Na nossa questão há de se perguntar até que ponto levamos em conta essa reflexão, no caso das pessoas excluídas dos sacramentos.

Para alguns, a comunidade cristã somente funciona bem moralmente quando os indivíduos não tentam encontrar a verdade moral por meio de seus próprios questionamentos, mas se submetem às declarações «objetivas» da autoridade em matéria de moral. A única coisa a fazer é aplicar a norma a um «caso» (não se vê a pessoa?) sem contar com nenhum processo de interiorização, personalização da norma<sup>22</sup>.

Não se pode deixar de considerar outros elementos da realidade humana que podem ser de relevância para a verdade moral, como por exemplo as *circunstâncias* e as *conseqüências* da ação.

Falar de consciência como lugar hermenêutico aponta também para a necessidade de interpretar o processo humano que levou à formulação das normas morais. Não podemos esquecer que também este processo é humano, histórico e portanto, limitado<sup>23</sup>.

Como ser histórico, o homem é chamado a viver responsavelmente sua realidade, buscando a verdade sobre si mesmo, o mundo e o seu momento histórico. Aqui as normas morais aparecem como uma ajuda<sup>24</sup>.

«Esses (os homens) têm desde sempre individuado e formulado normas morais que podem de uma parte facilitar a tentativa de encontrar a verdade moral concreta e, de outra, promover a convivência na sociedade prospectando o tipo de comportamento que si espera dos indivíduos. Estas normas morais, todavia, mesmo representando uma ajuda, têm necessariamente a característica de ser, frequentemente, gerais. Essas, então, não conseguem indicar sic et simpliciter, para todos os momentos do indivíduo, como de uma determinada comunidade ou sociedade, a

---

<sup>21</sup> Cf. J. FUCHS, *Etica cristiana...*, 42.

<sup>22</sup> Cf. J. FUCHS, *Etica cristiana...*, 50; *Ricercando la verità morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo - Brescia 1996, 138-142.

<sup>23</sup> Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire...*, 52; S. BASTIANEL, «Storicità e assoluto in teologia morale», in *Morale e coscienza storica in dialogo con Josef Fuchs*, a cura de Sergio Ferraro, = Saggi 26, A.V.E, Roma 1988, 91; Para uma maior compreensão da relação entre historicidade e norma moral Cf. J. FUCHS, *Ricercando la verità morale...*, 80-101.

<sup>24</sup> Cf. S. BASTIANEL, *Autonomia morale...*, 47.

verdade moral concreta, que se deve fazer presente no curso da história»<sup>25</sup>.

Mas uma norma, mesmo a moral, é sempre formulada de modo geral, e desta forma, não pode conter em si toda a complexidade que surge no concreto da vida humana<sup>26</sup>.

As normas gerais universalmente válidas são formais, não atingem as particularidades da situação. São universais em nível geral. «Na realidade concreta, então, “deste matrimônio”, “desta família”, “desta vida” pode haver circunstâncias e conseqüências não previstas pelo juízo destas normas, pelas quais, então, tais normas, que são definidas ‘universais,’ não foram realmente formuladas»<sup>27</sup>.

As normas gerais são formuladas em referência às circunstâncias mais freqüentes. Diante de circunstâncias não previstas pela norma, o sujeito pode encontrar-se em conflito<sup>28</sup>. É fácil ver o nexos com a situação dos membros da Igreja que se sentem excluídos dos sacramentos. A simples situação de irregularidade normativa não deveria ser sempre um impedimento à participação dos sacramentos.

Para reforçar nosso argumento, voltamos a insistir na importância da autocompreensão da Igreja. Devemos analisar as normas com relação à recepção dos sacramentos, a partir do mistério da Igreja. Não é indiferente para a forma que compreendemos as normas na Igreja se esta é vista predominantemente como uma «sociedade perfeita», como «sacramento de salvação» ou como uma «comunidade de discípulos»<sup>29</sup>.

Se é uma «sociedade perfeita» a normatividade é a condição de possibilidade de se manter a ordem no interior desta. O membro desta sociedade é um súdito e é a observância da norma que garante a sua fidelidade ou rebeldia<sup>30</sup>.

Quando esta é concebida como uma «comunidade de discípulos», as normas podem ser instrumentos valiosíssimos no caminho do seguimento ao único absoluto. Aqui não há súdito, há pessoas que se decidem a seguir Jesus, como caminho, verdade e vida (Jo 14,6) e sabem que as normas são suportes pedagógicos nesse caminho. Elas indicam a

---

<sup>25</sup> Cf. J. FUCHS, *Ricercando la verità morale...*, 82 (A tradução do italiano é minha).

<sup>26</sup> Cf. K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale...*, 76.

<sup>27</sup> Cf. J. FUCHS, *Responsabilità personale...*, 204 (A tradução do italiano é minha).

<sup>28</sup> Cf. J. FUCHS, *Responsabilità personale...*, 204.

<sup>29</sup> Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 318.

<sup>30</sup> Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 318.



meta, mas nunca podem se identificar com ela. Elas mostram o caminho, mas não podem substituí-lo.

A eclesiologia do Concílio Vaticano II dedicou amplo espaço à dimensão institucional da Igreja, seu aspecto hierárquico, a organização dos diversos ministérios etc<sup>31</sup>. Não se pode pensar uma Igreja sem estrutura, sem normas. Mas tudo isso é em vista de um objetivo específico: a salvação dos fiéis.

Tudo na Igreja, inclusive o direito canônico, deve ser compreendido a partir do mistério da Igreja, do seu ser *sacramento de salvação*. Se não se tem isto em vista, surge o risco de cair no reducionismo que apontamos no primeiro capítulo.

«De fato, os lugares teológicos do direito eclesial são a eclesiologia e a moral. Dependendo de como é considerada a Igreja, é delineada a natureza do direito canônico e, também, as suas relações com as exigências decorrentes entre os membros dessa. Na verdade, todo discurso moral deve ser feito ao interno de uma aprofundada consciência eclesial, enquanto o cristão recebe a resposta ao apelo de Deus sempre ao interno daquela comunidade de salvação que é a Igreja. E isto deve ser traduzido também em instituições jurídicas e normas que promovam o desenvolvimento da vida da comunidade cristã e dos membros individuais dessa nos seus relacionamentos recíprocos e no seu relacionamento com Deus»<sup>32</sup>.

Nenhuma instituição na Igreja é fim em si mesma. O Papa Paulo VI falando aos canonistas afirmou que estas «devem ser estabelecidas com o fim de comunicar a graça divina e favorecer, segundo os dons e a missão de cada um, o bem dos fiéis, objetivo essencial da Igreja. Tal objetivo social, a salvação das almas, a *salus animarum* permanece o objetivo supremo das instituições, do direito, das leis»<sup>33</sup>.

Há uma certa tendência a absolutizar o direito na Igreja, embora já tenha havido um grande esforço para diminuir o «juridicismo» em matéria de moral<sup>34</sup>. Nesta concepção «juridicista» reina um tipo de

---

<sup>31</sup> Cf. Capítulos 2-4 de LG.

<sup>32</sup> Cf. Gianfranco GHIRLANDA, «La misericordia di Dio nel diritto ecclesiale e la nota della CEI sui matrimoni irregolari» in *Rassegna di Teologia* 21/4 (1980), 257.

<sup>33</sup> Idem, «La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto ecclesiale», in *La Civiltà Cattolica* 128, II, 3047 (1977), 454.

<sup>34</sup> Cf. Renzo GERARDI, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana, Periodi e correnti autori e opere*. Bologna. Edizione Dehoniane, Bologna 2003, 450-473; Segundo TRENTIN o desafio após o Concílio Vaticano II é exatamente o de superar o

«positivismo canônico». Deve-se observar a lei porque esta é a expressão da vontade de Deus.

Mas será que todas as normas têm a mesma autoridade? Deve-se distinguir com cuidado. Será que todas as normas às quais os cristãos são chamados a obedecer têm o mesmo «peso»? Corremos sempre o risco de confundir! Nem toda norma deve ser tida como divina, embora possam corresponder à vontade de Deus<sup>35</sup>. Existem leis que, embora importantes e vinculantes, são somente eclesiásticas<sup>36</sup>. Existem normas que são disciplinares e que não afetam o conteúdo doutrinal. Fazer as distinções é importante! Nem toda norma na Igreja é imprescindível para a salvação, embora sejam tidas por muitos como se fossem<sup>37</sup>.

«A Igreja não herdou de Cristo, de Paulo ou de João um sistema de normas morais. A comunidade eclesial, porém, e não podia ser diferente, teve-se sempre a determinadas normas morais, transmitindo-as às gerações sucessivas. Não se pode afirmar absolutamente, todavia, que na Igreja sempre existiu um código de preceitos definitivo, ou sob todo ponto de vista, unívoco; mesmo a Igreja tendo tido, de qualquer modo, uma ‘sua’ moral não deduzida talvez exclusivamente da revelação e considerada como relacionada ou compatível com a fé cristã»<sup>38</sup>.

É justo, pois, que alguns cristãos se perguntem pela validade de certas normas para a realidade de hoje. Quando uma pessoa questiona a validade de uma norma para a sua situação concreta não está com isso dizendo que as normas não têm validade. Uma pessoa que levanta a pergunta pela adequação da norma a certas situações concretas pode ajudar a uma formulação mais compreensível para a atualidade. Não se pode dizer simplesmente que se trata de egoísmo de quem não quer aceitar as normas da Igreja.

### 3. Implicações na pastoral sacramental

O que dizer, pois, da normatividade com relação aos sacramentos? À medida que os sacramentos são «ação de Cristo e da Igreja» (Cân. 840), tendo um caráter social, são vistos também como um ato jurídico<sup>39</sup>.

---

*Juridicismo* da «velha moral» e não cair no *situacionismo* da «nova moral». Cf., «Norma morale», in *Nuovo dizionario di teologia morale...*, 801.

<sup>35</sup> Cf. F. BÖCKLE, *I Concetti fondamentali della morale...*, 84.

<sup>36</sup> Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 375-382.

<sup>37</sup> Cf. K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale...*, 78; J. FUCHS, *Etica cristiana...*, 59-73.

<sup>38</sup> Cf. J. FUCHS, *Responsabilità personale...*, 85 (A tradução do italiano é minha).

<sup>39</sup> O cânon 843 § 1 afirma: «Os sagrados ministros não podem negar os sacramentos àqueles que lhes pedem oportunamente, sejam bem dispostos e não tenham pelo direito a proibição de recebê-los». Com relação ao batismo, não há no código nenhuma proibição de batizar

Se observamos a organização do Código de Direito Canônico verificamos que o código de 1983 traz uma «inovação» não pouco expressiva para se entender o objetivo da norma canônica na Igreja.

De fato no código de 1917 os sacramentos eram tratados no livro III intitulado: «De rebus», das «coisas». Estes eram entendidos como meios que a Igreja utilizava para cumprir sua missão de salvação<sup>40</sup>.

O código atual, mais fiel à eclesiologia do Concílio Vaticano II, adota a organização dos livros a partir da missão pastoral da Igreja: evangelizar, santificar e governar. E os sacramentos são tratados no Livro IV que tem por título: «a função de santificar da Igreja». Portanto, o modo como entendemos os sacramentos e sua conseqüente legislação deve sempre ser referido a este fim último, como acenamos anteriormente.

Quando nos fechamos numa concepção estritamente jurídica da Igreja, onde a norma fala por si mesmo, é de se perguntar se ainda se conserva a fidelidade à missão da Igreja, ao fim que ela foi originada. A Igreja certamente não é um aglomerado de pessoas sem lei ou ordem, mas também não pode ser organizada tendo como modelo a legislação civil e seu aspecto positivista.

Neste sentido o Papa Paulo VI falou enfaticamente sobre a necessidade de se devolver ao direito eclesial o aspecto teológico que ficou escondido pelo juridicismo. Uma forma mais evangélica de entender as leis da Igreja, certamente saberá devolver às mesmas, a força da caridade.

---

filhos de pessoas que não sejam casadas na Igreja. O cânon 851- 2º orienta que «os pais de uma criança que deve ser batizada, como também aqueles que estão para assumir o encargo de padrinho, sejam bem instruídos sob o significado deste sacramento e a respeito das obrigações a esse concernentes», a única coisa necessária para que uma criança seja batizada licitamente é «que haja a fundada esperança que será educada na religião católica» (Cânon 868 - § 2º), mas em nenhum momento diz que a criança não deve ser batizada, se os pais não são casados na Igreja. Portanto, a prática que encontramos não encontra nem mesmo na lei eclesiástica uma justificação; Agrava-se ainda a questão se lembramos que, muitas vezes, matrimônios podem estar sendo contraídos sob condição, o que os torna inválidos (cânon 1102), se e à medida que as pessoas os aceitam com a única finalidade de ver seus filhos batizados; diverso é contudo o caso do sacramento da Eucaristia. O cânon 915 proíbe a recepção por parte de excomungados, interditos e dos que «obstinadamente perseveram em pecado grave manifesto».

<sup>40</sup> Cf. Agostino MONTAN, «I Sacramenti», in *Il Diritto nel Mistero della Chiesa III Magistero, Sacramenti, Luoghi e Tempi Sacri*, = Quaderni di «Apollinaris» 3, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1980, 67.

«Limitar o Direito eclesial a uma ordem rígida de injunções seria fazer violência ao Espírito que nos guia para a caridade perfeita na unidade da Igreja. A primeira preocupação de vocês (canonistas) não será, então, aquela de estabelecer uma ordem jurídica puramente a exemplo do direito civil, mas de aprofundar a obra do Espírito que deve exprimir-se também no Direito da Igreja»<sup>41</sup>.

Não se pode perder de vista igualmente o referencial que foi a práxis de Jesus diante da lei de seu tempo, como acenamos no segundo capítulo deste trabalho. Por isso lembramos a necessidade de não cuidarmos somente de nos preocuparmos com a ortodoxia, mas de ficarmos atentos à sua ortopráxis.

Jesus é explícito ao dizer que não veio abolir a lei (Mt 5,17), mas não se pode negar que esta sempre vem confrontada com a dignidade da pessoa humana: «O sábado foi feito para o homem, não o homem para o sábado» (Mc 2,27; Mt 12,1-8; Lc 6,1-5).

Nossa proposta não é que todos, pelo simples ato de vontade possam participar e receber os sacramentos. Mas perguntamos pela legitimidade de fechar qualquer possibilidade para certas pessoas. Pensemos, por exemplo, a um membro da Igreja, que mesmo encontrando-se em uma «situação irregular», continua sua vida de oração, de escuta da Palavra de Deus, orienta sua vida a partir dos valores evangélicos e tantas outras formas de estar em comunhão com a Igreja, e quer fazer sua comunhão sacramental. Por que excluir essa pessoa?

Não estamos dando mais atenção ao pecado do que à graça na vida dela? Não se pode olhar para o ser humano a partir do negativo, do pecado. Jesus soube olhar também e primeiramente para a capacidade de amar (Lc 7,36-50). Jesus não viu somente um cobrador de impostos que era pecador, mas soube ver em Zaqueu também um «filho de Abraão» (Lc 19,1-10). Trata-se de não perder de vista o «ethos da misericórdia» vivido e não somente ensinado por Jesus<sup>42</sup>.

Pensemos em tantos irmãos e irmãs nossas que sofrem porque suas situações de vida são consideradas pecaminosas a tal ponto de privá-los da mesa Eucarística, quando elas mesmas a vivem como um dom de Deus que Ihes permite reconstruir suas vidas! A misericórdia com que

---

<sup>41</sup> In G. GHIRLANDA, «La carità come principio giuridico»..., 462, nota 14.

<sup>42</sup> Cf. J.S. BOTERO GIRALDO, «El 'ethos evangélico' de la misericordia (DM 3)» in *Studia Moralia* 43/2 (2005) 449-468.

Jesus usou no encontro com as pessoas será sempre uma provocação às nossas atitudes legalistas.

«A moral cristã olha não somente à fidelidade aos mandamentos codificados, mas também à validade e à dinâmica não codificadas do homem bom e movido pelo Espírito, que reconhece as possibilidades de cumprir o bem com acurada sensibilidade e que sobretudo não age sob o impulso do 'tu deves' dos mandamentos, mas sob aquele do 'tu podes' do amor»<sup>43</sup>.

Argumenta-se que um cristão em situação irregular não pode comungar porque com sua situação há uma quebra da unidade da Igreja, que de modo especial é celebrada no sacramento da Eucaristia. Por isto estes nossos irmãos não podem comungar.

Mas convém lembrar que a unidade da Igreja não se verifica somente no campo doutrinal. De fato os «vínculos da unidade» são: a caridade, a profissão de uma única fé, a celebração comum do culto divino, «sobretudo dos sacramentos», e a sucessão apostólica<sup>44</sup>.

Temos que nos perguntar se o abuso de autoridade dos pastores, como acenamos no caso das exigências para o batismo, também não se configura uma quebra na unidade da Igreja. Afinal, a autoridade na comunidade cristã também deve ser vivida sob uma ótica diversa.

Toda autoridade deve ser marcada pelo serviço: «Sabeis que, entre os pagãos, os que são tidos como chefes submetem os súditos, e os poderosos impõem sua autoridade. Não será assim entre vós; ao contrário, quem quiser entre vós ser grande, que se faça vosso servidor, e quem quiser ser o primeiro, que se faça vosso escravo. Pois este Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida como resgate por todos» (Mc 10,42-45)<sup>45</sup>.

Devemos levar em conta todo o processo da pessoa no tornar-se tal. Não esqueçamos que ninguém nasce maduro. Nem ninguém é totalmente maduro na fé. Mesmo os discípulos do Senhor foram

---

<sup>43</sup> Cf. J. FUCHS, *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1967, 95.

<sup>44</sup> Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA n. 815.

<sup>45</sup> Se uma pessoa divorciada voltando a casar rompe a unidade da Igreja (uma vez que tal atitude implica a rejeição da doutrina da indissolubilidade do matrimônio) sendo impedida assim de comungar, por que também não é considerada uma ruptura com a unidade quando se deixa de observar outras palavras do Senhor, como as lembradas acima? Acaso não são igualmente vinculantes a palavra da Escritura que impede um cristão de contrair um segundo matrimônio e a que impede de explorar o outro (Cf. Tg 5,4-6)?

crescendo lentamente, progressivamente até chegarem a perceber que Ele e o Pai eram um (Jo 14,8-14).

Em vez de privar alguém da comunhão como «punição» por atentar contra a unidade da Igreja, poderia aceitar sua integração plena à comunidade como forma de ajudá-lo a continuar seu processo de crescimento e de amadurecimento no discipulado.

O problema é quando identificamos esta maturidade, ou a «plena comunhão» com a Igreja, unicamente com a condição de romper com a realidade que é considerada «irregular». Mas nem sempre isso é possível.

Acabamos por optar por propor um «ideal teórico» que pode levar alguns ao imobilismo devido à impossibilidade de vivenciá-lo como é proposto, em vez de aceitarmos um «ideal prático» que parte do que efetivamente é possível na vida concreta<sup>46</sup>, mas ajudando a pessoa a ir crescendo, a ir compreendendo que o Evangelho sempre os provoca a ser melhor, a não perder de vista «a grandeza das vocações dos fiéis em Cristo».

«As normas que, de fato, exigem demais, até superar a capacidade das forças morais, não podem nem ser verdadeiras nem obrigar. Deus, de fato, não obriga ao impossível (DS 1536). É neste contexto que se coloca também a lei da gradualidade (FC 34), que somente com um rigoroso exame de consciência pode ser preservada do evidente perigo de uma auto-ilusão gratuita. Todavia não se deveria *excluir a priori uma estratégia dos pequenos passos, porque o agir moral no fundo resta sempre um caminho*. As normas não devem eliminar esta convicção, esquecendo a dimensão histórico-vital e nem mesmo pretender demais das forças físicas e psíquicas»<sup>47</sup>.

Quando fazemos referência à lei da Igreja não podemos nunca nos esquecer de que a lei suprema da Igreja é a «salvação das almas», como atesta o próprio direito canônico (cân. 1752).

---

<sup>46</sup> Não se trata como alguns tentam fazer crer, que com isso se propõe uma ética minimalista, mas trata-se de aceitar a condição de fragilidade do ser humano e aceitar aquilo que é possível como condição de ajudar a ir adiante. Seria como sugere MAJORANO adotar uma atitude «kenótica» a exemplo de Cristo (Fl 2,6-11), que se «esvaziou» a fim de que o homem pudesse sair da escravidão do pecado. Cf., «Kénosis y verdad moral: el significado de la visión alfonsiana», in *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido, homenaje a Marciano Vidal*, Miguel Rubio - Vicente García - Vicente G. Mier (dirs.), Perpetuo Socorro, Madrid 2003, 193-211; BOTERO GIRALDO, retomando São João Crisóstomo, mostra a mesma atitude, falando da necessidade de «ser condescendente a fim de reabilitar a pessoa». Cf. «El 'ethos evangélico' de la misericórdia...», 453.

<sup>47</sup> Cf. K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale...*, 80.

Falta-nos ainda tecer alguma consideração acerca do argumento de que a recepção dos sacramentos por parte desses membros da Igreja seria «causa de escândalo».

De fato o Catecismo da Igreja afirma: «O escândalo é a atitude ou o comportamento que leva outrem a praticar o mal. Aquele que escandaliza torna-se o tentador do próximo. Atenta contra a virtude e a retidão; pode arrastar seu irmão à morte espiritual. O escândalo constitui uma falta grave se, por ação ou omissão, conduzir deliberadamente o outro a uma falta grave»<sup>48</sup>.

O catecismo cita ainda um discurso do Papa Paulo VI no qual esse afirma que são culpados de escândalo «aqueles que instituem leis ou costumes sociais que levam à degradação dos costumes e à corrupção da vida religiosa ou a 'condições sociais que, voluntariamente ou não, tornam difícil e praticamente impossível uma conduta cristã conforme os mandamentos»<sup>49</sup>.

Mas não se pode ignorar que em certas circunstâncias se recusar a batizar uma criança porque os pais não são casados na Igreja ou não admitir que uma pessoa divorciada e casada novamente possa receber a comunhão também é causa de escândalo para muitos fiéis na Igreja. Não são poucos os que se escandalizam quando a comunidade eclesial prefere o rigor da lei à caridade com as pessoas.

Alguns sustentam que a ação da Igreja leva a aumentar a discriminação e o preconceito contra essas pessoas que não têm acesso aos sacramentos. Tal atitude não estaria contrariando a doutrina cristã?

«Quem usa os poderes de que dispõe de tal maneira que induzam ao mal, torna-se culpado de escândalo e responsável pelo mal que, direta ou indiretamente, favorece»<sup>50</sup>.

Se o apelo à observância da norma não é em si suficiente, e dissemos que também não pode ser somente uma decisão arbitrária do sujeito, nem por isso estamos afirmando que não haja uma maneira mais adequada de olhar a questão, embora também não seja fácil.

A própria história da teologia moral nos ajuda a buscar uma referência. Já houve um tempo em que muitos queriam decidir tudo por si mesmos e caíram no vazio do laxismo. As reações não tardaram. Mas

---

<sup>48</sup> Cf. n. 2284.

<sup>49</sup> Cf. n. 2286.

<sup>50</sup> Cf. n. 2287.

para evitar um extremo a solução apontada foi, infelizmente, outro extremo. E a Igreja viveu assim um tempo de forte rigorismo moral<sup>51</sup>.

Foi precisamente em meio a esse «fogo cruzado» que surgiu a proposta moral afonsiana, que, reconhecidamente pela Igreja, conseguiu encontrar um justo equilíbrio. Tentaremos pontuar alguns elementos da tradição da teologia moral afonsiana que a nosso parecer devem ser lembrados na consideração sobre a verdade moral.

#### **4. CONTRIBUIÇÃO DA TRADIÇÃO AFONSIANA**

Para melhor entender a proposta afonsiana convém dar uma olhada na história que a precede. Também era um tempo difícil aquele dos séculos XVI-XVIII. As novas descobertas marítimas, o humanismo, o iluminismo, a reforma, tudo isto levou a questionamentos profundos de muitas «verdades» intocáveis<sup>52</sup>. Muitos cristãos se encontravam em dúvidas sobre o que deviam fazer sem correr risco de pecarem e com isso perder a salvação.

Foi precisamente para ajudar a consciência em dúvida que surgiram os «sistemas morais»<sup>53</sup>. Importa para nós mostrar o paralelo com nossa situação atual. Não são poucos os cristãos que também se encontram em dúvida hoje diante das novas perguntas que surgiram a partir dos novos fenômenos como a globalização, os meios de comunicação de massa, a biotecnologia etc.

O perigo hoje é acabar caindo na mesma cilada do passado, isto é, que para evitar o risco de um relativismo moral seja apontada como única possibilidade a via do fundamentalismo e do rigorismo, como sucedeu nos tempos de Afonso.

##### **1. «Quem tem ouvidos, escute o que diz o Espírito às Igrejas» (Ap 2, 7)**

Um primeiro elemento a destacar é a importância de se ouvir as pessoas, suas inquietações, suas buscas. À medida que a Igreja se distancia das pessoas e se fecha em si mesma não consegue estar em

---

<sup>51</sup> Cf. Louis VEREECKE, «Storia della teologia morale» in *Nuovo dizionario di teologia morale...*, 1325-1332.

<sup>52</sup> Cf. Louis VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori, saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, = Teologia Morale Studi e Testi 1, Paoline, Milano 1990, 722.

<sup>53</sup> Cf. D. CAPONE, «Sistemi Morali», in *Nuovo dizionario di teologia morale...*, 1246.



sintonia com os «sinais dos tempos» e corre o risco de tentar responder às novas perguntas com respostas prontas<sup>54</sup>.

O contexto histórico atual com seus novos desafios não pode estar indicando alguns elementos que antes a tradição católica não estava em condição de perceber e que agora poderiam ser acolhidos a fim de ser mais fiel à verdade sobre o ser humano, seu ser e seu agir? Uma escuta sincera da realidade atual, sem a auto-defesa que impede o «novo», é um desafio ao cristianismo atual<sup>55</sup>.

Dar ouvido aos que são discriminados, abandonados e excluídos é um desafio a uma teologia moral elaborada a partir de cátedras, precisa em conceitos, mas distante da vida real das pessoas, de seus verdadeiros dramas e necessidades<sup>56</sup>. A tradição afonsiana será sempre uma chamada a não perder de vista o contato com a vida real, especialmente dos mais abandonados<sup>57</sup>.

A moral afonsiana é claramente marcada pela pastoralidade<sup>58</sup>. É neste ambiente que ela é maturada. Não se pode esquecer que Afonso

---

<sup>54</sup> Lembremos a este respeito a «metodologia» usada por Jesus no relato dos «discípulos de Emaús» (Lc 24, 13-35). Jesus *se aproxima* dos discípulos. Não espera que estes o busquem; Procura saber sobre o que estão conversando, o que os preocupa, o que lhes causa medo e os escuta. Depois os ajuda a rever suas idéias acerca do Messias lembrando as Escrituras e *mesmo eles não tendo sido capazes ainda de reconhecê-lo, Jesus comunga com eles*. De fato, diz o Evangelho que somente neste momento eles compreenderam que era o Senhor.

<sup>55</sup> O Magistério da Igreja tem sido sensível ao acolhimento da grande contribuição que pode ser dada pelas ciências humanas. Cf. OT 16; logicamente que nem tudo que é apresentado por estas deve ser acolhido. Mas não se pode perder de vista que a atitude fundamental requerida é o diálogo, somente por meio deste podemos argumentar legitimamente e mostrar a validade da proposta cristã ao mundo de hoje. Mas quando nos fechamos no nosso modo de ver e perceber as coisas, o mundo, e o homem, há de se perguntar se estamos realmente dispostos a aceitar a possibilidade de crescer no confronto com o outro e o que é mais sério, se realmente queremos dizer algo que possa ser tido por relevante. Este é o desafio posto, por exemplo, pela ética do discurso. Cf. F. Javier HERRERO, «Ética do discurso» in *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, editado por Manfredo Araújo de Oliveira, Vozes, Petrópolis, RJ 2001<sup>2</sup>, 163-192.

<sup>56</sup> TRENTIN destaca o cuidado que deve ter hoje a fé cristã na solução dos problemas ético-normativos. Segundo ele a intenção de preservar os cristãos do relativismo e do secularismo, pode acabar por levar à formulação de normas morais que não nascem do processo histórico paciente que leva em conta as convicções e aspirações da consciência individual e coletiva. Cf. «Norma morale», in *Nuovo dizionario di teologia morale...*, 807.

<sup>57</sup> Cf. S. MAJORANO, *Essere chiesa con gli abbandonati, Prospettive alfonseiane di vita cristiana*, Editrice San Gerardo, Materdomini 1997.

<sup>58</sup> Cf. M. VIDAL, *La Morale di Sant'Alfonso. Dal rigorismo alla benignità*, = *Quaestiones Morales* 7, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1992, 25-27; ID. *Nova Moral Fundamental...*, 572; S. MAJORANO, «Kénosis y verdad moral: el significado de la visión alfonseiana»..., 198-201.

não escrevia para se promover. Escreve para confessores que devem exercer a função de juizes, certamente, mas são igualmente e primeiramente, pais e médicos<sup>59</sup>. Escreve sua principal obra: *Theologia Moralis*, a fim de preparar os seus missionários para a prática da confissão<sup>60</sup>. Todo o seu esforço não foi outro que a finalidade prática da teologia moral. «Tota ad praxim est dirigenda» dizia Afonso<sup>61</sup>.

Um ponto decisivo para a consolidação da proposta moral de santo Afonso foi precisamente o contato do santo com os pobres na pastoral.

«A prática pastoral é o critério orientador de sua reflexão teológico-moral. Tanto o conteúdo como a forma de tratar os temas estão condicionados na moral afonsiana pela orientação proposta pela prática pastoral»<sup>62</sup>.

Formado a partir de uma visão rigorista, Afonso pouco a pouco vai descobrindo, principalmente no contato pastoral, que não é verdade que sempre a via mais rigorosa conduz à salvação<sup>63</sup>. Muitas vezes o rigor deve ceder espaço à benignidade<sup>64</sup>.

«Eu não entendo como deva somente se ter escrúpulo por ensinar as sentenças muito benignas e não também as muito rigorosas que amarram as consciências dos penitentes e, como fala S. Antonino, aedificant ad gehennam, isto é, pelo imoderado rigor são causa da condenação de muitos que, crendo-se obrigados a seguir tais sentenças, não as seguindo, pois, miseravelmente se perdem»<sup>65</sup>.

Lembremos que o rigorismo moral se nota sobretudo no aspecto sacramental<sup>66</sup>. No tempo de Afonso era comum negar a absolvição no sacramento da penitência e em nome da pureza, muitos defendiam que não se deveria comungar com frequência. A este respeito escreve o santo:

---

<sup>59</sup> Cf. Alfonso Maria DI LIGUORI, *Pratica del confessore, per ben esercitare il suo ministero*, Casa Mariana, Frigento 1987, 5-36.

<sup>60</sup> Cf. Terence KENNEDY, «Realismo moral de Santo Afonso» in *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido, homenaje a Marciano Vidal*, Miguel Rubio - Vicente Garcia - Vicente G. Mier (dirs.), Instituto Superior de Ciencias Morales Perpetuo Socorro, Madrid 2003, 219.

<sup>61</sup> In T. KENNEDY, «Realismo moral de Santo Afonso»..., 221.

<sup>62</sup> Cf. M. VIDAL, *Nova moral fundamental...*, 572.

<sup>63</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza...*, 100.

<sup>64</sup> Cf. M. VIDAL, *La Morale di Sant'Alfonso...*, 266-267.

<sup>65</sup> Cf. A. DI LIGUORI, in M. VIDAL, *La Morale di Sant'Alfonso...*, 265 nota 23 (a tradução do italiano é minha).

<sup>66</sup> Cf. M. VIDAL, «La conciencia en el proyecto moral de Alfonso de Liguori» In *Moralia 19* (1996), 395; Para uma maior consideração do rigorismo moral cf. M. VIDAL, *La Morale di Sant'Alfonso...*, 241-264; Jean-Louis QUANTIN, *Il rigorismo cristiano*, = Per una storia d'occidente, chiesa e società 18, Jaca book, Milano 2002.

«De outra parte erram certamente outros diretores, e muito se distanciam do espírito da Igreja, aos quais, *sem levar em conta a necessidade ou o aproveitamento das almas, negam indiferentemente* a comunhão freqüente, não por outra razão senão porque freqüente»<sup>67</sup>.

Afonso continua: «Alguns espíritos rigoristas não negam já ser lícita a comunhão cotidiana, mas dizem que a esta se requer a devida disposição. Mas desejamos saber que coisa entendem por esta *devida disposição*: a digna? Se entendem a digna, quem mais deveria comungar? Só Jesus comungou dignamente, porque só quem é Deus pode receber dignamente um Deus»<sup>68</sup>.

Afonso de nenhuma maneira defenderia que qualquer pessoa pudesse receber a eucaristia. Muitas vezes insistiu que não era laxista. «Cada um sabe, não obstante pode ver daquilo que escrevi no meu último livro de moral, quanto reprovei a moral laxista»<sup>69</sup>. Mas alerta que muitos erram por negá-la indiferentemente, sem discernimento, na passagem citada, pelo simples fato de ser freqüente. Podemos dizer que hoje muitos negam pelo excesso de zelo e piedade.

Hoje não seria também uma forma de rigorismo que inculca na consciência das pessoas exigências não evangélicas e que acaba por impedir que muitas pessoas que têm necessidade, possam receber o sacramento<sup>70</sup>? Não continuam muitos insistindo que somente os que se consideram «dignos» devem comungar? A pergunta de Afonso há três séculos continua ecoando: Mas quem pode se considerar digno? Não foi precisamente contra esta presunção que Jesus tantas vezes se posicionou? (Cf. Lc 18, 9-14)<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> A. DI LIGUORI, *Pratica del confessore...*, 216 (A tradução do italiano e o itálico são meus).

<sup>68</sup> A. DI LIGUORI, *Pratica del confessore...*, 217 (a tradução do italiano é minha).

<sup>69</sup> Cf. A. DI LIGUORI in Marciano VIDAL, *La Morale di Sant'Alfonso...*, 268 nota 40.

<sup>70</sup> A orientação formulada já no Concílio de Trento traz a necessidade de confessar somente os pecados graves antes de comungar (DS 1679-1683 e 1706-1708). Mas na prática do confessionalário não raramente encontramos cristãos atormentados pela exigência de confessar *sempre* toda vez que se vai comungar. Como nem sempre isso é possível, muitos deixam de comungar ou, se fazem, procuram se confessar do pecado cometido por terem comungado sem ter feito antes a comunhão.

<sup>71</sup> Athanasius SCHNEIDER escreve um artigo onde pretende mostrar algumas «observações histórico-litúrgicas sobre uma *urgência pastoral* da Igreja de hoje» (o itálico é meu). Fala sobretudo do hábito adotado na Igreja que permite ao fiel receber a Eucaristia na mão e não na boca. Cf. «'Cum Amore ac Timore', o modo de distribuir a Sagrada Comunhão, observações histórico-litúrgicas sobre uma *urgência pastoral* da Igreja de hoje» in *Sapientia crucis* 7 (2006) 159-175. Não se nega que se deve comungar com respeito, mas é mesmo isto uma «urgência pastoral»? O Decreto da Congregação para o Culto Divino e a disciplina dos

Tais espíritos zelosos no tempo de Afonso parece não aceitarem que um cristão igualmente zeloso, pudesse receber cotidianamente a comunhão se fosse casado ou «homem de negócio»<sup>72</sup>. Consideravam a vida matrimonial e econômica seguramente como «indignas». Mas Afonso citando o Papa *Inocência XI* faz ver que o receber a comunhão diária «deve ser deixado ao juízo dos confessores os quais da *pureza da consciência* e do *fruto da freqüência* e do *progresso na piedade* deverão aos leigos imersos nos negócios e às pessoas casadas, prescrever aquilo que favoreça à salvação delas»<sup>73</sup>.

Três coisas são importantes nesta orientação. Primeiro de tudo o juízo compete ao confessor. Daí sua importância e por isso Afonso os prepara bem. Por isso o confessor deve ter ciência e ser homem de oração, a fim que possa ser simultaneamente padre, médico, doutor e juiz.

Notemos também que o critério primeiro apontado pelo Papa e utilizado por Afonso é que o confessor deve julgar a partir da pureza da consciência do penitente. E terceiro, há uma visão positiva que consegue ver uma possibilidade de que a freqüência possa gerar algo novo na vida do penitente, possa levá-lo a crescer na vida espiritual e isso poderá ser visto no progresso na piedade.

Logicamente que não podemos transpor simplesmente a realidade de Afonso para a nossa hoje, mas tais orientações também são úteis hoje na medida em que nos questionam sobre até que ponto damos atenção realmente à consciência daqueles que pedem os sacramentos. Eles também são Igreja!

Ouvimos sua história, seus projetos, sabemos como vêm e se colocam no mundo, procuramos a «pureza de suas consciências» ou «julgamos» somente se vivem de acordo com as normas estabelecidas? Acreditamos realmente que uma pessoa que recebe os sacramentos, sobretudo da confissão e da Eucaristia, pode progredir na vida espiritual

---

sacramentos, aprovado em 17 de outubro do ano passado, pede que seja efetuada uma nova tradução da expressão «Pro multis» na oração eucarística. Atualmente é comum traduzi-la por «por todos». Com a mudança deveremos rezar: «por muitos». Segundo o decreto a mudança visa ser mais fiel ao original latino (cf. <http://blog.bibliacatolica.com.br/2006/12/>). Mas a mudança não parece ser somente filológica. No fundo parece tratar-se de uma concepção teológica: Jesus teria dado sua vida «por muitos» e não «por todos». São reflexões assim que nos levam a pensar se não estamos hoje caminhando para a um neo-jansenismo na Igreja.

<sup>72</sup> Cf. A. DI LIGUORI, *Pratica del Confessore...*, 220.

<sup>73</sup> Cf. A. DI LIGUORI, *Pratica del Confessore...*, 220, nota 93.

mesmo que algumas limitações impeçam de atingir um nível desejado por nós? Não podemos perder de vista que o fim último é a salvação da pessoa e por isso o confessor deve «prescrever aquilo que favorece a salvação delas».

Alguns defendem que é exatamente pela salvação das pessoas que não se pode permitir que recebam os sacramentos. Seria comungar da própria condenação. Mas tal atitude por si também não impede que a pessoa fique isolada da vida de Deus, ou seja, não garante que a pessoa se salve<sup>74</sup>.

O que pode acontecer é que alguém que se sente excluído pode por isso não querer mais saber de Deus e da Igreja. Outros, ainda tentam enveredar pela estrada apontada pela norma vigente, mas desistem por ser além de suas forças. O resultado é um desânimo que pode levar a pessoa a um fechamento tal e não procurar crescer em outros aspectos de sua vida.

Partindo da situação das pessoas que são excluídas dos sacramentos, somos chamados a ver os sacramentos também como alimento para os fracos, remédio para os doentes, e não somente como prêmio para os perfeitos. Santo Afonso, com todas as limitações do seu contexto, parece já intuir isto: «então a comunhão é instituída também para os imperfeitos, a fim de que com a força de tal alimento se curem»<sup>75</sup>. Depois continua o mesmo argumento citando São Francisco de Sales: «Se vos perguntam por que comungais freqüentemente,... digam a eles que duas espécies de pessoas devem comungar com freqüência, os perfeitos e os imperfeitos: os perfeitos para se conservarem na perfeição; e os imperfeitos para poder alcançar a perfeição; os fortes para que não fiquem fracos, e os fracos para que fiquem fortes; os enfermos para serem curados, e os sãos para que não fiquem enfermos. E, quanto a vós, como imperfeita, enferma e fraca, tendes necessidade de comungar com freqüência...»<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Santo Afonso já alertava sobre este equívoco que muitos cometem defendendo sempre a posição mais rígida em favor da lei. Segundo ele isto é «coisa de grande ruína para as almas», «portaria ruína às almas». In M. VIDAL, *La Morale di Sant'Alfonso...*, 266 nota 29 (A tradução do italiano é minha).

<sup>75</sup> A. DI LIGUORI, *La pratica del confessore...*, 221.

<sup>76</sup> In A. DI LIGUORI, *La pratica del confessore...*, 221.

## 2. Concepção personalista da verdade moral

Afonso foi um grande advogado e não por acaso era consciente da importância da lei. Mas na sua teologia moral a lei estava a serviço da salvação das pessoas.

«Afonso nunca deixou de insistir que a Teologia moral era a mais difícil das ciências e que somente o conhecimento dos princípios morais não é suficiente, pois não é possível a formulação de juízos morais verdadeiros sem a prévia compreensão de sua aplicabilidade concreta de acordo com as diversas circunstâncias. Sua Teologia moral entendeu as situações em seu verdadeiro significado para a pessoa atuante, ao perceber que princípios conduziam a uma decisão responsável»<sup>77</sup>.

Para Capone, Afonso adota o «princípio de flexibilidade» das normas éticas particulares<sup>78</sup>. Uma proposição que na teoria era mais provável, pode se tornar menos provável no campo prático e vice-versa. Este princípio tem como fundamento a própria dignidade da pessoa como «imago Dei» que age com e como Deus, sem perder seu horizonte finalístico.

Para Afonso, segundo Capone, o verdadeiro pecado é o pecado formal. Esse não é simplesmente a violação da lei (isto é o pecado material), mas uma ruptura consciente da vida com Deus, de Deus como seu fim supremo<sup>79</sup>.

Há em Afonso uma concepção personalista da vida e da verdade moral. Concepção de que o mundo da pessoa «transcende todo o mundo cósmico infra-humano, físico ou biológico que seja»<sup>80</sup>. Para Afonso a consciência é a regra formal do agir humano, enquanto a lei, mesmo a lei divina, é regra material<sup>81</sup>.

É esta impostação personalista que leva a um maior acolhimento do papel da consciência. Os estudiosos da moral afonsiana sublinham a importância que ele deu a esta. Para Capone, a doutrina fundamental de Afonso é que «a lei, também a lei natural, tem vigor de lei, formalmente e atuadamente moral, somente quando se põe ao interno da pessoa como

---

<sup>77</sup> Cf. T. KENNEDY, «Realismo moral de Santo Alfonso»..., 225 (A tradução do espanhol é minha).

<sup>78</sup> Cf. D. CAPONE, «La 'Theologia Moralis' di S. Alfonso, prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza della coscienza», in *StMor* 25 (1987) 49.

<sup>79</sup> Cf. D. CAPONE, «La 'Theologia Moralis' di S. Alfonso»..., 50.

<sup>80</sup> Cf. D. CAPONE, «La 'Theologia Moralis' di S. Alfonso»..., 51.

<sup>81</sup> Cf. D. CAPONE, «La 'Theologia Moralis' di S. Alfonso»..., 51.

convicção que, em situação, precisa fazer ou não fazer aquilo que a lei diz para fazer ou não fazer»<sup>82</sup>.

Santo Afonso, como grande advogado, afirma que a lei obriga, mas para uma lei obrigar deve ser certa, promulgada. O que Afonso enfatiza é então, que a lei somente é promulgada na consciência<sup>83</sup>. «Afonso sabe que a ordem objetiva é norma ‘enquanto é captada’ pela consciência»<sup>84</sup>.

Ao centro, pois, encontra-se a pessoa que age, sua consciência do bem a ser feito ou do mal a ser evitado. A proposta afonsiana sublinha que não é possível um objetivismo “puro”, mas a objetividade é tal à medida que é mediada pela razão<sup>85</sup>. Como se vê, estamos diante de uma clara posição personalista que não concebe a verdade moral como algo completamente alheio à realidade pessoal.

Trata-se, de fato, de destacar a reciprocidade entre a lei e a consciência que Afonso aponta fazendo a distinção, e não contraposição, das duas regras do ato humano<sup>86</sup>. Segundo ele «uma é chamada remota e a outra próxima. *Remota*, isto é, material, é a lei divina; a *próxima*, ou formal, é a consciência. Ainda que, de fato, a consciência deva conformar-se em tudo à lei divina, todavia a bondade ou a malícia da ação humana nos é revelada segundo a apreensão que dessa faz a consciência»<sup>87</sup>.

Segundo a tradição afonsiana, a norma objetiva deve ser assumida pela consciência do fiel. É exatamente a recepção da norma objetiva na consciência da pessoa que a torna uma verdade salvífica. É esta passagem do plano objetivo para a aceitação subjetiva que leva a uma transformação da pessoa<sup>88</sup>.

Creemos que a inquietação que nos vem das pessoas excluídas dos sacramentos nos leva a considerar o forte desafio que se coloca à tradição moral católica com o surgimento da subjetividade. Trata-se de ver a

---

<sup>82</sup> Cf. D. CAPONE, «S. Tommaso e S. Alfonso in Teologia Morale» in *La Proposta morale di Sant'Alfonso...*, 297 (A tradução do italiano é minha).

<sup>83</sup> Cf. D. CAPONE, «S. Tommaso e S. Alfonso in Teologia Morale»..., 321. «Esse é um dos pontos nevrálgicos da doutrina de Santo Afonso, porque ele está justamente convencido de que, se se quer falar de vida moral em sentido rigorosamente formal, essa existe quando se volta ao interior consciente da pessoa», Cf. D. CAPONE, «La ‘Theologia Moralis’ di S. Alfonso»..., 55.

<sup>84</sup> Cf. M. VIDAL, «La conciencia en el proyecto moral de Alfonso de Liguori»..., 394.

<sup>85</sup> Cf. M. VIDAL, «La conciencia en el proyecto moral de Alfonso de Liguori»..., 395.

<sup>86</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza...*, 98-105.

<sup>87</sup> In S. MAJORANO, *La coscienza...*, 100.

<sup>88</sup> Cf. M. VIDAL, *Nova moral fundamental...*, 574.

subjetividade como um elemento constitutivo, e, portanto, indispensável, da moralidade.

Há de se levar em conta ainda o aspecto relacional do ser humano que tem sido fortemente enfatizado pela filosofia. Não se pode compreender o homem e logo sua moralidade, sem esta característica. Apreendemos a verdade e podemos aceitá-la como tal mediante a *com-vivência* com os outros<sup>89</sup>. A busca da verdade moral pressupõe este caminho conjunto de descoberta<sup>90</sup>.

Muitas vezes quando se fala da verdade esta é compreendida somente como algo teórico, que de alguma forma está presente no cosmos e deve somente ser captada pela razão. Mas será que na vida cotidiana, no mundo vivido das pessoas também não se encontra a verdade? A verdade também não teria um aspecto prático? É possível que no modo de viver do povo, no modo de se comportar das pessoas já esteja presente uma verdade que no momento não pode ser teorizada, não pode ser ainda completamente compreendida pela razão.

Ao propor uma consideração da prática sacramental (no caso aqui levantado do batismo, e da comunhão) não somente a partir da norma moral, mas acolhendo também as motivações últimas que estão no íntimo da consciência daquele que pede o sacramento e que, em última instância, somente Deus pode conhecer, somos cientes da dificuldade que o discurso encontra.

Logo se fala de arbitrariedade, de subjetivismo, de relativismo moral e categorias semelhantes. Podemos aceitar que o risco sempre haverá. Alguém pode se servir da «autoridade da consciência» para agir unicamente em proveito próprio e se transformar em um escravo de si mesmo. Aceitamos que o discurso pode ser utilizado para reforçar o

---

<sup>89</sup> Esta nova categoria nos põe a necessidade de repensar nossas tradicionais formas de entender o pecado, marcadamente centrado sobre o indivíduo. O pecado, mais que «marca», «chaga», deve ser visto como tudo o que é capaz de destruir a relação do homem com Deus, com a natureza, com o próximo e consigo mesmo. Devemos igualmente considerar a gravidade do pecado a partir desta ótica, equilibrando a importância do aspecto relacional-social e não centralizar tudo somente na esfera individual como se faz de costume.

<sup>90</sup> «Pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social. Quanto mais, portanto, prevalecer a reta consciência, tanto mais as pessoas e os grupos estarão longe da arbitrariedade cega e procurarão conformar-se com as normas objetivas da moralidade» Cf. GS 16.



narcisismo de uma sociedade liberal. Tudo isso foi muito bem alertado pelo Magistério<sup>91</sup>.

Mas não é isto que está sendo proposto. Acreditamos que não é esta a única possibilidade. O percurso nos permite pensar a possibilidade de acreditar na reta consciência daqueles que, motivados pela fé, buscam a verdade sobre si mesmo e sobre Deus e buscam celebrar um sacramento como parte de sua experiência com Ele.

Trata-se de dar ao próximo uma confiança que lhe permite buscar o passo seguinte em direção à meta que é o Cristo<sup>92</sup>. Trata-se, de fato, de uma concepção de vida moral atenta a despertar e incentivar a responsabilidade, colocar-se a serviço da formação dos discípulos que na gratuidade respondem ao chamado à santidade.

Somente quando o fiel se sente atraído pelo amor doação de Deus ele responde com aquele desejo de ir além do mínimo<sup>93</sup>. É exatamente a gratidão que leva o homem a ir avante e nunca ficar satisfeito consigo mesmo<sup>94</sup>.

É apoiar o discípulo no longo aprendizado da vida segundo o Espírito. É ajudá-lo a perceber que a luz da verdade que reflete em sua consciência somente vem do encontro com o Mestre<sup>95</sup>.

A proposta é outra que a decisão arbitrária e vítima de um individualismo que enxerga somente a si mesmo e aquilo no qual acredita. Mas é uma questão de motivar a uma procura e a uma atuação do bem concretamente possível e reconhecido como tal<sup>96</sup>. Com isto é afirmada uma instância de verdade/objetividade que leva a pessoa a agir de acordo com o bem, que não é ela a pôr, mas que reconhece por meio de sua consciência.

Claro que isso pressupõe um grande trabalho de formação da consciência dos fiéis como fundamental na busca da verdade moral<sup>97</sup>.

---

<sup>91</sup> Cf. *Veritatis Splendor* 54-64.

<sup>92</sup> Cf. B. HÄRING, *Teologia moral para o terceiro milênio...*, 154.

<sup>93</sup> Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 234.

<sup>94</sup> Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 235.

<sup>95</sup> Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 209.

<sup>96</sup> Cf. S. BASTIANEL, «Storicità e assoluto in teologia morale»..., 92.

<sup>97</sup> Devemos estar atentos ao significado do que queremos dizer com formação de consciência. Muitas vezes essa é usada como remédio à «consciência errônea» (Cf. *Veritatis Splendor* 77-77). Formação da consciência é muito diferente de controle das consciências. Muitos são os que tentam o controle das consciências das pessoas como forma de controle

Uma moral que não se limita a adequação de normas saberá desempenhar uma verdadeira «diaconia da consciência» tão necessária aos nossos dias<sup>98</sup>.

Pe. Häring insiste na «reciprocidade de consciências» como caminho válido para a busca da verdade moral: «A autoridade hierárquica e os teólogos, juntos, são ao mesmo tempo guias e aprendizes numa Igreja peregrina. Ninguém possui o monopólio da verdade, e ninguém pode esperar ser inspirado pelo Espírito se não honrar o Espírito Santo que opera em todos, por meio de todos e para todos»<sup>99</sup>. Mais adiante acrescenta, ainda, que a Teologia Moral deve ser porta-voz também das pessoas mais humildes e não somente das que gozam de particular competência<sup>100</sup>.

Lembremos que o Concílio Vaticano II não nega a possibilidade de que dois cristãos possam chegar de forma legítima a resultados diferentes na valoração moral de uma mesma situação concreta<sup>101</sup>. O que acontece é que aquela consciência que, mesmo formada, chega a uma consideração diferente da posição da autoridade eclesial, é tida como errônea.

Por isso a teologia moral deverá ajudar o cristão de hoje que se encontra perplexo diante dos novos desafios, de forma que possa colocar-se no mundo segundo sua consciência bem formada, que, a nosso

---

do poder. Mas não deve ser entendido assim na comunidade dos discípulos de Jesus: «Não será assim entre vós...» (Mc 10,43).

<sup>98</sup> «A Igreja se põe somente e sempre a serviço da consciência, ajudando-a a não ser levada aqui e ali por qualquer vento de doutrina segundo o engano dos homens (Cf. Ef 4, 14), a não se desviar da verdade acerca do bem do homem, mas, especialmente nas questões mais difíceis, a atingir com segurança a verdade e a permanecer nesta». Cf. *Veritatis Splendor* 64.

<sup>99</sup> Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 266.

<sup>100</sup> Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 319.

<sup>101</sup> No capítulo sobre a «ajuda que a Igreja pode dar ao mundo», os padres conciliares dirigindo-se aos cristãos leigos afirmam: «Mas não pensem que os seus pastores estão sempre de tal modo preparados que tenham uma solução pronta para qualquer questão, mesmo grave, que surja, ou que tal é a sua missão. Antes, esclarecidos pela sabedoria cristã, e atendendo à doutrina do magistério, tomem por si mesmos as próprias responsabilidades. Muitas vezes, a concepção cristã da vida incliná-los-á para determinada solução, em certas circunstâncias concretas. Outros fiéis, porém, com não menos sinceridade, pensarão diferentemente acerca do mesmo assunto, como tantas vezes acontece, e legitimamente. Embora as soluções propostas por uma e outra parte, mesmo independentemente da sua intenção, sejam por muitos facilmente vinculadas à mensagem evangélica, devem, no entanto, lembrar-se de que a ninguém é permitido, em tais casos, invocar exclusivamente a favor da própria opinião a autoridade da Igreja. Mas procurem sempre esclarecer-se mutuamente, num diálogo sincero, salvaguardando a caridade recíproca e atendendo, antes de mais, ao bem comum». Cf. GS 43 (o itálico é meu).

parecer, para ser considerada tal, não necessariamente tem que concordar com a norma.

Estará sempre a serviço da consciência, de modo que o discípulo busque chegar aos seus juízos morais de forma prudente, como tão bem ensinou santo Afonso<sup>102</sup>.

A Igreja, perita em humanidade, ajudará o discípulo a manter-se no mundo em um diálogo responsável, sem viver uma fuga do mundo, mas tornando-o capaz de dar razão da sua fé (1Pd 3,15).

Assim não há o que temer aceitando que o discípulo possa agir segundo sua consciência. Pois esta sempre implicará a escuta sincera do ensinamento da Igreja, será iluminada pela fé, fortalecida pela esperança e movida pela caridade, mas que restará, em última instância, uma resposta pessoal, que há de ser uma resposta de amor ao amor que o amou primeiro (1Jo 4, 10).

*\*Prof. Ms. Pe. Moésio Pereira de Souza*

Doutorando em Teologia Moral na Academia Alfonsiana  
Mestre em Teologia Moral pela Academia Alfonsiana de Roma.  
Graduado em Filosofia e Teologia pelo ITEP

---

<sup>102</sup> Cf. D. CAPONE, «La 'Theologia Moralis' di S. Alfonso»..., 27-78.